

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RELIGION EN TRANSITION : LES RÉCITS DE CONVERSION
À L'ISLAM DANS LES MILIEUX CAMEROUNAIS

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
HASSAN MOHAMADOU

FÉVRIER 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à exprimer ma profonde gratitude à Allah le Tout-Puissant pour m'avoir donné la santé, la force, et le courage de finir ce bout chemin de ma vie.

Je remercie chaleureusement ma directrice, Roxanne Marcotte, pour son encadrement, ses encouragements, sa compréhension, son humanisme et ses précieux conseils.

Je suis également très reconnaissant envers mes informateurs pour leur disponibilité et pour avoir accepté de partager avec moi leurs trajectoires de vie, leurs émotions et leur vécu en tant que personnes converties à l'islam. Je remercie les responsables de l'Association pour l'encadrement et la propagation de l'islam pour m'avoir facilité le contact avec certains de mes enquêtés. Un grand merci à Marie André-Roy du département des sciences des religions et à Géraldine Mossière de l'Université de Montréal pour leurs conseils et orientations méthodologiques. Un merci particulier à l'équipe de Correx pour la relecture et les discussions enrichissantes.

Du fond du cœur, je remercie mes parents pour leur enthousiasme envers mes projets et leur soutien indéfectible. Je tiens à exprimer ma gratitude envers mon épouse Oummou Baraka pour son soutien inestimable et pour avoir partagé avec moi de nombreuses nuits blanches durant la rédaction de ce mémoire.

Laurence Justrace, les mots ne suffisent pas pour exprimer ma profonde gratitude pour le soutien quotidien que tu m'as apporté sous toutes ses formes. Un immense merci à Aminou Amadou pour avoir été un pilier psychologique, m'encourageant à persévérer lorsque je pensais abandonner ce projet. Je tiens à remercier chaleureusement Mohammed Younouss pour nos premières discussions, qui m'ont permis de poursuivre et d'approfondir davantage mes réflexions sur ce sujet ainsi que son aide précieuse pour la relecture.

Ma gratitude va également à l'endroit de la Chair COLIBEX et la fondation de l'UQÀM pour le soutien financier.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	vi
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	vii
RÉSUMÉ.....	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
PRÉSENTATION DE LA PROBLÉMATIQUE ET CADRES CONCEPTUEL ET THEORIQUE DE L'ETUDE	7
1.1 Constat, problématique et hypothèse de recherche	7
1.1.1 Constat.....	7
1.1.2 Problématique.....	10
1.1.3 Hypothèse.....	11
1.2 Cadre conceptuel et théorique	11
1.2.1 Clarifications conceptuelles	11
1.3 Revue de littérature : Phénomène de conversion	18
1.3.1 Phénomène et idéaux type de conversion en général.....	18
1.3.2 Phénomène de la conversion en islam et ses idéaux types.....	20
1.3.3 Phénomène de la conversion en islam et ses idéaux types dans le contexte africain et camerounais	22
1.3.4 Pour une compréhension holistique de la conversion religieuse : vers des approches interdisciplinaires	25
CHAPITRE II	
CONTEXTE, MÉTHODOLOGIE ET DÉROULEMENT DES ENQUÊTES	27
2.1 Contexte.....	27
2.2 Échantillon et mode de recrutement	28
2.3 Choix des méthodes de recherche	29
2.3.1 Les entrevues semi-dirigées	29
2.3.2 Les entrevues en ligne et en présentiel	29
2.3.3 Analyse documentaire	30
2.3.4 Limites du travail	30
2.4 Exigence éthique et confidentialité	30

CHAPITRE III	
GEOHISTOIRE, FACTEURS ET PROCESSUS DE CONVERSION	
À L'ISLAM DANS LES MILIEUX CAMEROUNAIS..... 32	
3.1	Géohistoire de l'islamisation du Cameroun 32
3.1.1	Processus de l'introduction de l'islam dans le Nord « du futur Cameroun » 32
3.2	Structure de l'islamisation dans la partie méridionale du Cameroun..... 35
3.2.1	Interactions commerciales 35
3.2.2	Islamisation par le « haut » : le cas de royaume Bamoun dans la région de l'ouest du Cameroun 36
CHAPITRE IV	
FACTEURS INDIVIDUELS DE LA CONVERSION	
À L'ISLAM OU ISLAMISATION PAR « LE BAS » 38	
4.1	Islamisation par « le bas » ou les facteurs individuels de la conversion 38
4.1.1	Motivations politiques de conversion à l'islam : le cas des victimes de Boko Haram dans l'Extrême-Nord du Cameroun..... 39
4.1.2	Étude de Cas : Hawa Abdu, la conversion forcée à l'islam sous la contrainte de Boko Haram..... 40
4.1.3	Des femmes enlevées et forcées de se convertir à l'islam 40
4.2	Motivations spirituelles de la conversion à l'islam 42
4.2.1	De la quête de sens à l'attestation de la foi musulmane (<i>chahada</i>) : le cas de Moussa..... 42
4.2.2	Entre questionnements et révélation : la conversion spirituelle de Houda..... 44
4.2.3	Du protestantisme à l'islam : le cheminement spirituel de Soumayya..... 46
4.2.4	La trajectoire spirituelle de Youssouf 49
4.2.5	De la vie de chrétien à un musulman imam et prédicateur : le cas d'Ismaël 50
4.3	Les motivations familiales et matrimoniales de la conversion à l'islam 52
4.3.1	Trajectoire de Fatima Marguerite..... 53
4.3.2	Entre amour et foi : le parcours de Suzanne vers l'islam..... 55
4.3.3	Mariage et foi : la conversion de Samuel à l'islam pour Âssia..... 56
4.3.4	L'islam comme réponse, la trajectoire de Haroun 57
4.3.5	Le chemin d'Araphat Bello vers l'islam 60
4.3.6	Trajectoire de conversion d'Issa Baba : l'influence familiale au cœur de la transformation spirituelle..... 62
4.4	Les motivations socio-économiques 64
4.4.1	Le chemin de l'islam de Daoud..... 64
4.4.1	Quand l'islam devient refuge, comment Salama est devenue musulmane ? 66

CHAPITRE V	
ANALYSE DES IMPACTS DES CONVERSIONS ET LE VIVRE-ENSEMBLE DANS LE CONTEXTE CAMEROUNAIS	68
5.1 Fragilisation des supports sociétaux au lendemain de la conversion à l’islam	68
5.1.1 Réactions familiales au lendemain des conversions	69
5.1.2 Rapport vis-à-vis des anciens coreligionnaires (communauté chrétienne)	73
5.2 De la question identitaire des nouveaux convertis à l’islam	77
5.2.1 Déconstruction de l’ancienne identité religieuse (abandon des pratiques chrétienne, etc.)	77
5.2.2 Reconstruction identitaire post-conversion	80
5.3 Intégration des personnes converties à l’islam : défis à surmonter et moments de solidarité vers le vivre ensemble camerounais	83
5.3.1 Défis d’intégration des personnes converties dans la communauté musulmane.....	83
5.3.2 Intégration des personnes converties à l’islam dans la communauté musulmane, un moment de solidarité, cheminement vers le vivre-ensemble (vivre ensemble par le bas)	86
5.3.3 Institutions et initiatives pour le vivre-ensemble et le dialogue inter-religieux (vivre ensemble par le haut)	88
CONCLUSION	91
ANNEXE 1	
SCRIPT TÉLÉPHONIQUE ADRESSÉ AUX PERSONNES CONVERTIES	95
ANNEXE 2	
GRILLE D’ENTRETIEN ADRESSÉE AUX PERSONNES CONVERTIES À L’ISLAM	97
ANNEXE 3	
ATTESTATION DE FORMATION EPTC2.....	100
ANNEXE 4	
APPROBATION ÉTHIQUE	101
ANNEXE 5	
ARCHIVES DE L’ASSOCIATION POUR L’ENCADREMENT DE LA JEUNESSE MUSULMANE	103
RÉFÉRENCES.....	105

LISTE DES FIGURES

Figures	Pages
I.1 La dynamique religieuse au Cameroun (carte réalisée par Maud-Lasseur, 2010, géographe française)	3

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ACADIR	Association camerounaise pour le dialogue inter-religieux
ACIC	Association culturelle islamique du Cameroun
AEJEM	Association pour l'encadrement de la jeunesse musulmane
AEPI	Association pour l'encadrement et la propagation de l'islam
CAMSU	Cameroon Muslim Students Union
CAMWA	Cameroon Women association
CARTV	Cameroon Radio Television
CEPCA	Conseil des églises protestantes du Cameroun
CERIAC	Centre d'étude et de recherche sur l'islam et la société musulmane en Afrique centrale
DMJ	Dynamique mondiale des jeunes
LMPDS	Ligue musulmane pour la paix, le dialogue et la solidarité
PRICA	Programme des relations islamo-chrétiennes en Afrique
WAMY	World Assembly Muslim Youth
COLIBEX	Chair France-Québec sur la liberté d'expression
UIC	Union islamique du Cameroun

RÉSUMÉ

Ce mémoire de maîtrise, intitulé « Religion en transition : Les récits des personnes converties à l'islam dans les milieux camerounais », est basé sur une enquête de terrain menée entre avril et juillet 2024 au Cameroun. Ce travail s'intéresse aux motivations de la conversion à l'islam et à leurs répercussions sur le vivre-ensemble dans un pays marqué par le pluralisme religieux et la diversité ethnique. L'objectif est d'explorer les récits de vie des personnes converties à l'islam, en examinant à la fois leurs relations avec leurs anciens coreligionnaires chrétiens et leurs nouvelles communautés religieuses musulmanes. À partir de 13 récits individuels collectés lors d'entretiens semi-directifs, ce mémoire met en lumière les expériences variées des convertis à l'islam, en particulier les défis d'intégration et les moments de soutien qu'ils rencontrent au sein de leurs nouvelles communautés musulmanes et avec leurs familles chrétiennes. La recherche montre comment la conversion, bien que source de tensions, contribue à redéfinir les relations sociales et religieuses individuelles et collectives au Cameroun, illustrant les complexités de l'islamisation « par le bas » dans un contexte camerounais. Ce mémoire contribue à une meilleure compréhension des processus de conversion à l'islam dans un contexte marqué par des tensions interconfessionnelles, en mettant en avant les facteurs sociaux, spirituels, économiques et matrimoniaux qui motivent ces conversions. Il s'agit également d'une réflexion sur le vivre-ensemble, en posant la question de la cohabitation harmonieuse entre des communautés religieuses diverses, au sein d'une société confrontée à des défis croissants d'intégration et de tolérance.

Mots-clés : Conversion à l'islam, récit de vie, vivre-ensemble, Cameroun, pluralité religieuse.

ABSTRACT

This master's thesis, entitled "Religion in transition : The narratives of converts to Islam in Cameroonian settings", is based on a survey conducted between April and July 2024 in Cameroon, in the urban settings of Yaoundé and Douala. This work looks at the motivations for converting to Islam and their repercussions on living together in a country marked by religious pluralism and ethnic diversity. The aim is to explore the life stories of people who have converted to Islam, examining their relationships with their former co-religionists (Christians) and their new religious communities (Muslims). Based on twelve individual trajectories collected in semi-directive interviews, this dissertation highlights the varied experiences of converts, particularly the integration challenges and moments of support they encounter within their new communities and with their families. The research shows how conversion, while a source of tension, helps redefine social and religious relations in Cameroon, illustrating the complexities of Islamization "from below" in a Cameroonian urban context. This dissertation contributes to a better understanding of the processes of conversion to Islam in a context marked by interfaith tensions, by highlighting the social, spiritual, economic, and matrimonial factors that motivate these conversions. This thesis contributes to a better understanding of the processes of conversion to Islam in a context marked by inter-religious tensions, highlighting the social, spiritual, economic, and marital factors that motivate these conversions. It is also a reflection on coexistence, raising the question of harmonious coexistence between different religious communities in a society facing growing challenges of integration and tolerance.

Keywords : Conversion to Islam, life courses, coexistence, Cameroon, religious plurality.

INTRODUCTION

Ce projet de mémoire ambitionne de contribuer à approfondir une réflexion sur le vivre-ensemble, dans un contexte de pluralisme et concurrentiel, portée sur le phénomène de la conversion des chrétiens à l'islam en contexte camerounais. Mon travail se situe dans le contexte de l'Afrique subsaharienne marqué à la fois par la montée des extrémismes et l'émergence de mouvements religieux et exclusivistes (Adama et Koné, 2019, 12). Parmi ces mouvements, Boko Haram se démarque comme étant le plus violent et le plus meurtrier, ayant orchestré plus de 3 687 attentats suicides en 2020 dans la région du Lac Tchad, notamment les frontières du Nigéria, du Niger, du Tchad et du Cameroun (Reynié, 2021). Les conséquences de ces attaques sont tragiques sur le plan humanitaire, avec plus de 322 000 personnes déplacées depuis 2014 et 28 455 personnes décédées (Human Rights Watch, 2021). L'objectif initial de Boko Haram était de faire appliquer strictement la loi islamique (*charia*) dans tout l'État de Borno, au Nigéria (Issa et al., 2020). Puis, le mouvement s'est étendu dans la région du Lac Tchad, avec pour ambition d'« islamiser » les non-musulmans et de « reconvertir » les musulmans. (Issa et al., 2020). À cette dynamique transnationale où la conversion à l'islam, encouragée ou forcée, par Boko Haram peut être perçue comme « un moyen de survie » (Klute, 2010), s'ajoute une dynamique particulièrement camerounaise articulée autour de trois césures essentielles :

- **Première césure** – L'épisode historique du *jihad* à partir du début du XIX^{ème} siècle conduit au Nord-Cameroun, par Modibbo Adama (lieutenant de Ousmanou bi Fodio¹, peul et fondateur de l'empire Sokoto au Nord Nigéria)², visait à « propager » l'islam sur

¹Ousman *bi* Fodio, également appelé Ousmanou dan Fodio, tire son nom du terme peul « *bi* », dérivé de « *binguel* », qui signifie « fils de ». Ainsi, Ousman bi Fodio signifie « Ousman, fils de Fodio ». Dans certains manuscrits, son nom est orthographié Ousman « *dan* » Fodio, où « *dan* » en langue haoussa signifie également « fils de ». Les deux termes sont utilisés de manière interchangeable dans certains contextes pour indiquer la filiation.

² L'empire de Sokoto, situé au nord du Nigéria, fut un puissant califat fondé au début du XIX^e siècle par le leader religieux et réformateur Ousmane dan Fodio. Cet empire joua un rôle central dans la propagation de l'islam en Afrique de l'Ouest, notamment au Cameroun, à travers les campagnes de *jihad* qui visaient à établir des territoires gouvernés par la loi islamique.

le territoire appelé plus tard « *Adamawa* »³, par des contacts culturels plus ou moins belliqueux. À cette époque, la conversion à l’islam était perçue comme « une soumission au pouvoir » (Chanfi, 2008).

- **Deuxième césure** – Sous le règne du premier président de la République (1960-1982), Ahmadou Ahidjo, peul musulman, on assiste dans les années 1970-1980 sont caractérisées par une politique de centralisation visant à renforcer l’unité nationale. Bien qu’Ahidjo ait prôné un équilibre régional et une intégration de toutes les régions du pays, il est indéniable que son origine musulmane a contribué à une certaine visibilité de l’islam dans le nord du Cameroun. Toutefois, Ahidjo s’est efforcé de maintenir une politique de cohésion nationale, mettant en avant l’idée de l’unité nationale plutôt qu’une conversion religieuse imposée ou forcée. Les conversions à l’islam durant cette période peuvent donc être perçues comme des choix individuels influencés par divers facteurs socio-économiques et culturels, plutôt que comme une obligation pour l’accès aux fonctions politiques (Schilder et Bujitenhuijs, 1991) voir la carte 1 ci-dessous.

Le Cameroun présente un taux d’urbanisation plus élevé en Afrique subsaharienne : 55 % de sa population vivait en zone urbaine en 2020. Sur le plan ethnico-culturel, le pays compte plus de 240 ethnies, réparties en trois principaux groupes (Bantous, semis-bantous et soudanais) et correspond à 240 langues nationales. Sur le plan religieux, l’institut américain de sondage Gallup classe le Cameroun parmi les « contrées les plus pieuses du monde » (Tièmeni et Nicolas, 2019). Dans le Global Index of Religiosity and Atheism (Win -Gallup International, 2012), le Cameroun

³Hamadaou Adama, dans son ouvrage intitulé *L’Islam Cameroun : entre tradition et modernité* (2004), explique la différence entre « Adamawa » et « Adamaoua ». Le terme Adamawa, quant à lui, désigne l’unité géopolitique correspondant à l’ancien émirat peul, alors qu’Adamaoua a une acception orographique (partie géographique), désignant le haut-plateau qui correspond en gros à la province camerounaise actuelle du même nom. Selon l’opinion la plus répandue, Modibbo Adama aurait donné son patronyme au territoire qu’il a conquis: l’Adamawa. L’émirat de l’Adamawa, avec pour capitale Yola, était un des États les plus vastes et les plus autonomes du califat de Sokoto. À l’intérieur de l’émirat existaient plusieurs lamidats - une sorte de théocraties vassales - parmi lesquels Maroua, Rey Bouba, Ngaoundéré, Bindir, Mindif, Petté, Bogo étaient les plus importants et les plus autonomes. Progressivement, les *laamiibe* (sing.: *laamiido* = chef peul) militairement puissants ont émergé en s’émancipant de la tutelle de Yola pour constituer leurs propres royaumes (Adama, 2004, 45).

⁴https://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiY0_O_g eGBAxWdnokEHewPAMIQFnoECAkQAQ&url=https%3A%2F%2Fperspective.usherbrooke.ca%2Fbilan%2Fser vlet%2FBMTendanceStatPays%3Flangue%3Dfr%26codePays%3DCMR%26codeTheme%3D1%26codeStat%3D SP.URB.TOTL.IN.ZS&usg=AOvVaw21pa06JKelAzvBItND00SY&opi=89978449

occupe la 16ème place mondiale, avec 82 % de personnes se disant religieuses, alors que la moyenne mondiale est de 59%. Par ailleurs, seules 3% des personnes interrogées se disent athées, tandis que la moyenne mondiale est de 13%. Selon Ibrahim Moubarack Mbombo, responsable de l'Union Islamique du Cameroun (UIC), « on remarque un taux progressif des musulmans en Afrique subsaharienne en général, et le Cameroun en particulier entre 42 et 45% de la population, soit autant que la communauté chrétienne »⁵. Le poids démographique de l'islam, en constante augmentation depuis plusieurs décennies, témoigne de mutations religieuses profondes qui méritent d'être analysées. En 1990, les musulmans représentaient environ 20 % de la population camerounaise. Ce pourcentage s'est stabilisé autour de 30 % au début des années 2000, avant d'atteindre une estimation de 35 % selon le CIA World Factbook en 2022⁶. Cette progression de la population musulmane au Cameroun s'inscrit dans un contexte plus large de recomposition religieuse, marqué notamment par des dynamiques de conversion. En effet, l'augmentation du nombre de musulmans ne peut être uniquement attribuée à la croissance démographique naturelle des communautés historiquement musulmanes du pays, telles que celles du Grand Nord. Elle suggère également des phénomènes de conversion, notamment parmi les populations chrétiennes.

⁵<https://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiBx6DgsNOCAxVcADQIHRAAAnMQFnoECA0QAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.jeuneafrique.com%2Fdepeches%2F120585%2Fpolitique%2Fle-cameroun-terre-de-dialogue-entre-religions%2F&usg=AOvVaw1krtC0VRuyuB4J4jozccgK&opi=89978449>

⁶ Dans la plupart des pays d'Afrique subsaharienne, on constate la difficulté liée à la quantification officielle de la portion de la population et des affiliations religieuses, comme le montre Marc Antoine Perrouse dans son article intitulé « L'islamisation de l'Afrique entre fantasmes et controverses : Un débat avec, contre... et sans les nombres ». L'auteur souligne l'implication politique sur la façon dont les données sur la démographie sont recueillies, interprétées et utilisées. En raison de la défaillance étatique et de l'insécurité marquée entre autres par les guerres civiles, les replis identitaires, ainsi l'instabilité des frontières, ces données peuvent être variables. Pour le cas particulier du Cameroun, plusieurs sources montrent sa population est pleine croissante. Worldometer estime que le pays comptait environ 28 792 790 d'habitants au 12 septembre 2023, date à laquelle j'ai consulté le site. En revanche, la perspective monde et la banque mondiale, sa population est estimée en 2023 à 30 000 000 d'habitants.

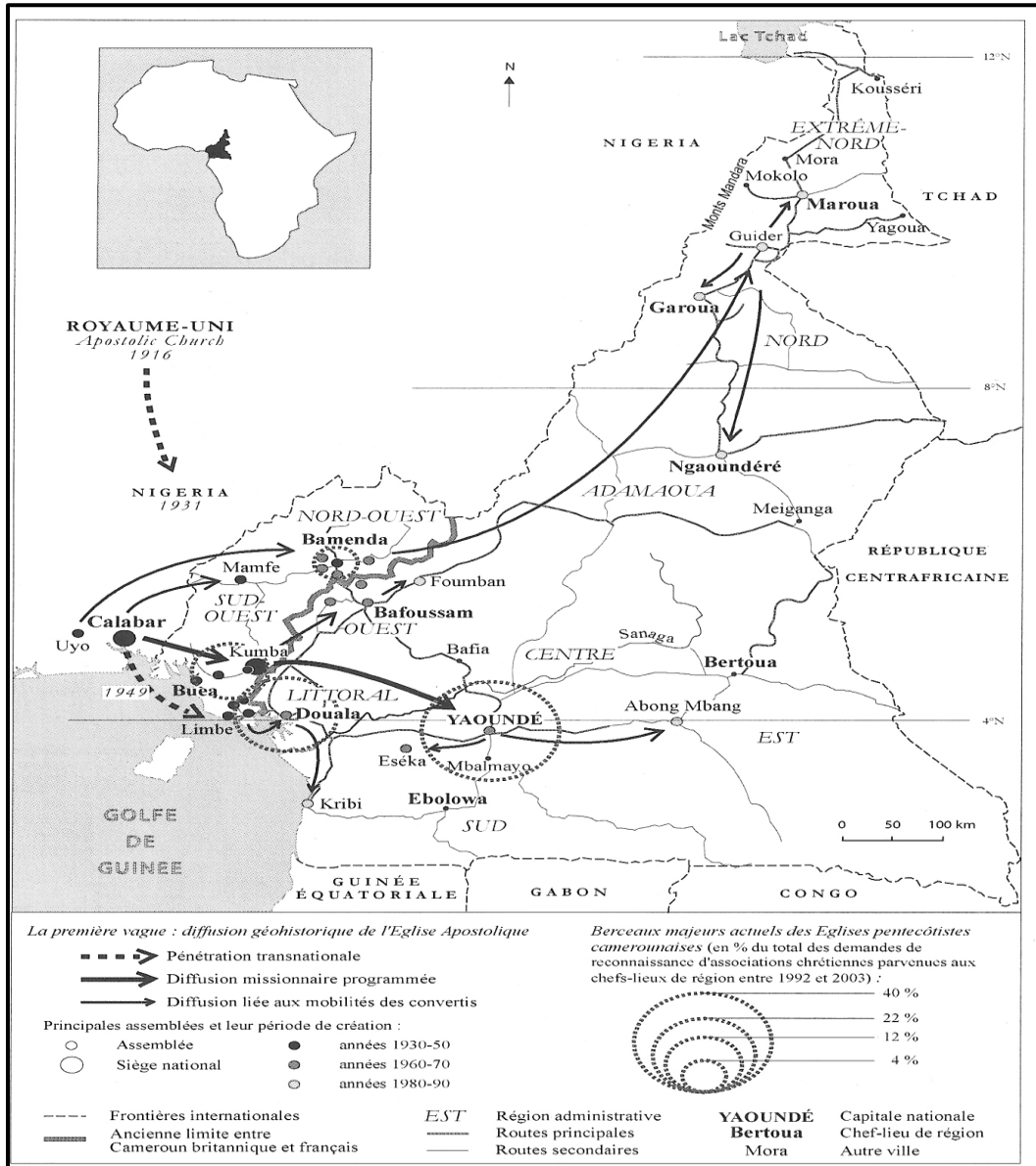


Figure I.1 – La dynamique religieuse au Cameroun (carte réalisée par Maud-Lasseur, 2010,, géographe française)

- Troisième césure – Les transitions politiques des années 1990, axées entre autres sur la liberté des religions dans la plupart des pays d’Afrique noire francophone, ont favorisé la naissance et l’émergence d’associations et de médias, de confréries et de nouvelles formes de socialisation musulmane dans l’espace public (Otayek et Soares, 2009). Durant cette césure, marquée également par le retour de nombreux étudiants camerounais formés dans les universités du Moyen-Orient, on assiste à la diffusion de l’islam « réformiste », le

« wahhabisme » proche de l'idéologie salafiste saoudienne⁷. Cette forme de conversion, tout en restant dans le monothéisme musulman, semble correspondre à ce que Hervieu-Léger a appelé (1999) « le converti de l'intérieur ou le réaffilié » ce Rambo (1993) a appelé « la conversion institutionnelle ».

Enfin, l'étude du champ islamique camerounais nous met au centre de la dynamique de composition et recomposition musulmane, renforçant sa dimension pluraliste et concurrentielle, mais surtout sa visibilité accrue dans la sphère publique. Ainsi, pour gérer les changements et parvenir à réinventer leur vision prosélytique, les musulmans de l'Afrique subsaharienne se sont donnés pour défis de conquérir, d'étendre le « *daroul al-Islam* » (maison de l'islam)⁸ et de hisser l'étendard de cette religion : il s'agit de la conversion à l'islam que nous allons étudier. Aujourd'hui, « nombreux sont des jeunes camerounais, issus des cultures dans lesquelles l'islam n'avait pas ou peu de présence, qui choisissent de se convertir à l'islam en adoptant une identité qui les démarque de leurs proches et anciens coreligionnaires » (Sonsaré, 2019, 208). De ce fait, la conversion à l'islam au Cameroun se présente comme un phénomène multiforme et dynamique, inscrit à la fois dans des enjeux locaux et transnationaux.

Le présent mémoire vise à explorer les dimensions de la conversion à l'islam au Cameroun, en tenant compte des contextes historiques, des répercussions sociopolitiques et des expériences

⁷ Le terme « wahhabisme » est un vocable générique ayant suscité de nombreuses polémiques dans l'histoire de l'islam et au sein de la société musulmane camerounaise. Ce terme a évolué terminologiquement, prenant son essor dans les années 1970 avec le retour des étudiants camerounais formés principalement à l'Université islamique de Médine. Il s'agit d'une doctrine prônant un retour aux sources de l'islam, en suivant strictement les deux piliers fondamentaux : le Coran et la Sunna. Les partisans de ce courant préfèrent se désigner comme « salafiyyoun » ou salafistes. Cette branche défend un retour aux pratiques en vigueur dans la communauté musulmane du Prophète et de ses premiers successeurs, les califes. Elle consiste en un effort de revivification du hanbalisme, purifiant les commentaires juridiques à travers la démarche d'Ibn Taymiyya.

Au Cameroun, des institutions islamiques arborent cette qualification ou affiliation au salafisme. Par exemple, la mosquée Ibn Taymiyya à Bertoua, capitale de la région de l'Est, ou encore l'Institut islamique salaf à Mbarang, dans le département du Mbéré, région de l'Adamaoua.

⁸ Selon la jurisprudence islamique classique, le monde est généralement divisé en deux principales catégories: (1) « *daroul al-Islam* » : Ce sont les régions où la charia est établie et où la communauté musulmane détient une majorité ou une autorité significative. Cela implique l'application de la charia, mais aussi la protection des citoyens musulmans et la liberté de pratiquer l'Islam. (2) « *daroul al-Harb* » : Traduit littéralement par « maison de la guerre », ce terme désigne les territoires où la loi islamique n'est pas en vigueur et où les musulmans ne sont pas en position dominante. Historiquement, ce terme faisait référence aux régions extérieures au monde islamique, souvent considérées comme potentiellement hostiles ou en désaccord avec les principes de l'Islam. Dans mon travail, ce terme fait référence à un territoire où la communauté musulmane est majoritaire et où l'islam est omniprésent, même si la charia (loi islamique) n'est pas nécessairement appliquée dans son intégralité.

personnelles. L'étude se focalisera sur l'impact de la conversion sur les relations interpersonnelles, analysant comment les « nouveaux musulmans » interagissent avec leurs anciens coreligionnaires chrétiens ainsi qu'avec les membres de leur nouvelle communauté musulmane. En s'appuyant sur les témoignages des personnes converties à l'islam, cette recherche offrira un aperçu des dynamiques entre l'islam et le christianisme dans le Cameroun d'aujourd'hui. Le mémoire apportera une contribution significative à la compréhension des défis du vivre-ensemble dans une société marquée par la diversité et la concurrence religieuses.

Le mémoire est ainsi structuré autour de cinq chapitres : Le premier et le deuxième chapitre de ce mémoire pose les bases essentielles de notre étude en offrant une contextualisation rigoureuse du phénomène de la conversion à l'islam dans les milieux camerounais. Il s'agit d'analyser les dynamiques religieuses dans un contexte où le pluralisme religieux et les tensions interconfessionnelles sont particulièrement prégnants. Ces chapitres se structurent autour de plusieurs axes qui permettront de cerner les contours de ma recherche.

Tout d'abord, nous procéderons à une contextualisation et un état des lieux pour situer le cadre général dans lequel s'inscrit notre étude. Cette section permettra de comprendre les éléments historiques, socioculturels et politiques qui façonnent les dynamiques religieuses actuelles au Cameroun. Ensuite, nous aborderons la problématique, ainsi que les questions de recherche qui orientent notre investigation. Cette section vise à formuler clairement les enjeux de notre étude, en posant les hypothèses qui seront testées tout au long de ce travail.

Le cadre conceptuel et théorique constitue la troisième partie du deuxième chapitre, où nous clarifierons les concepts clés et présenterons les théories et modèles pertinents qui guideront notre analyse. Cette section est cruciale pour établir une base théorique solide à partir de laquelle nous pourrions examiner les processus de conversion à l'islam. Enfin, nous réaliserons une revue de la littérature, qui permettra de situer notre travail dans le paysage académique existant. Cette section reviendra sur les travaux antérieurs relatifs à la conversion en général, à la conversion à l'islam, et plus spécifiquement dans le contexte africain et camerounais. La synthèse de cette revue de la littérature nous conduira à formuler les objectifs spécifiques de notre étude, en mettant en lumière les lacunes et les opportunités de recherche que ce mémoire entend combler.

Dans le troisième chapitre, nous explorons les dynamiques historiques, géographiques, et sociales qui sous-tendent la conversion à l'islam au Cameroun. Il offre une perspective géo-historique sur l'islamisation du Cameroun en analysant les trajectoires régionales distinctes, du Nord à la partie méridionale du pays.

Le quatrième chapitre de ce mémoire analyse les facteurs individuels influençant la conversion (« par le bas ») à l'islam. Ce chapitre met en avant les récits de vie des convertis à l'islam, en abordant les motivations variées qui sous-tendent cette transition religieuse, ainsi que les conséquences qu'elle entraîne. En ce qui concerne les motivations politiques, l'analyse s'appuie exclusivement sur le rapport de *Vatican News* et celui de *Amnesty International*, en particulier sur le cas des victimes de Boko Haram dans l'Extrême-Nord du Cameroun. Les autres motivations, notamment spirituelles, familiales, matrimoniales et socioéconomiques, sont explorées à partir des récits de vie recueillis lors de nos enquêtes de terrain menées au Cameroun auprès des personnes converties.

Enfin, le cinquième chapitre conclut ce travail en examinant l'impact de la conversion à l'islam sur le vivre-ensemble au Cameroun. Ce chapitre explore d'abord les relations des personnes converties avec les membres de leur famille, avant d'analyser leur identité en tant que convertis, tant vis-à-vis de leurs anciens coreligionnaires (chrétiens) que de leur nouvelle communauté religieuse (musulmane).

CHAPITRE I

PRÉSENTATION DE LA PROBLÉMATIQUE ET CADRES CONCEPTUEL ET THEORIQUE DE L'ETUDE

Ce chapitre prépare ainsi le terrain pour une étude approfondie du processus de conversion des chrétiens à l'islam dans un contexte camerounais multiculturel. Il est question ici de poser les bases essentielles pour comprendre le phénomène de la conversion à l'islam dans les milieux camerounais, en tenant compte des dynamiques historiques, politiques et sociales à l'échelle globale. Ce chapitre explore d'abord le contexte transnational de la conversion en mettant en lumière les enjeux contemporains du vivre-ensemble dans une société caractérisée par un pluralisme religieux et des tensions interconfessionnelles croissantes. Il présente ensuite un état des lieux des dynamiques de conversion au Cameroun, à travers une analyse des facteurs historiques et sociopolitiques, tout en s'appuyant sur les césures majeures qui ont façonné le paysage religieux du pays. Enfin, ce chapitre offre une grille de lecture à travers les cadres conceptuel et théorique pour analyser les récits de conversion.

1.1 Constat, problématique et hypothèse de recherche

1.1.1 Constat

Le Cameroun, situé entre les aires des Afriques occidentale et centrale que ses habitants aiment à dire qu'il constitue « l'Afrique en miniature » ou bien défini comme la « coupe africaine » (Dubresson, Marchal et Raison, 1994). Ce pays subsaharien se caractérise par une formidable diversité sociale et culturelle, difficilement réductible au seul couple islamo-chrétien. À la différence des États bi-religieux comme le Nigéria ou le Tchad, le Cameroun se rattache à la famille des pays dits composites sur le plan religieux (Lasseur, 2008, 11). Ainsi, des grandes villes aux plus petits hameaux, des milieux aux milieux ruraux, du centre à la périphérie du Cameroun, mosquées, madrassas, temples, églises, espaces confrériques musulmans (*zâwiyât*) et associations

islamiques et chrétiennes prolifèrent dans tous les coins du pays (Tièmeni et Nicolas, 2019). Dans les centres villes, tels que Yaoundé et Douala, on aperçoit dans certains quartiers, les minarets et les clochers des églises qui se dressent désormais ensemble. Ceux-ci enrichissent le paysage par leur présence imposante et la diversité de leurs expressions culturelles. Même dans les localités les plus reculées du pays, la présence religieuse musulmane se démarque par la diffusion de la « Bonne nouvelle » à travers l'action humanitaire des missionnaires musulmans pour la « mission » (*da'wa*) de propagation de l'islam dans la forêt de Makoret⁹.

L'idée de ce travail de recherche, portant sur les récits de conversion à l'islam dans les milieux camerounais, a surgi dans un contexte particulier marqué principalement par le regain des exactions de Boko Haram, mouvement transnational insurrectionnel, terroriste et radical, d'inspiration salafiste. À ses débuts en 2002, ce mouvement se dénomme le Groupe des Sunnites pour la Prédication et le Combat (*Jama'atu Ahlou Sunna Lid Da'awati wal Jihad*). Ce groupe a pour ambition initiale de « (re)convertir » ou de « réformer » la société musulmane en rejetant les valeurs occidentales et en promouvant le retour aux valeurs islamiques (Issa et al., 2020). En plus de cette dynamique transnationale (Ibid.), s'ajoutent les récents conflits intercommunautaires au Cameroun¹⁰ où les variables confessionnelles semblent, chaque jour, davantage envahir le paysage sociopolitique. Comme le montre Lasseur, « la résurgence des replis identitaires religieux, leur exacerbation autour de territoires disputés et leur délicate cohabitation au sein d'espaces locaux et nationaux de plus en plus multiculturels et multiconfessionnels nourrissent l'actualité et le débat public » (Lasseur, 2008). Cet état de fait remet en question le « vivre-ensemble » et le modèle de « la laïcité camerounaise » dont le crédo est de « garantir la paix par le respect de l'autre et de sa foi, la liberté personnelle, la liberté de pensée et la liberté de culte... » (Biya, 2015)¹¹. En revanche,

⁹ La majorité des missionnaires musulmans constituent un groupe de prédicateurs de l'islam « réformiste-salafiste » rassemblés autour d'une association musulmane appelée « Caravane de la *da'awa* dans le sud-Cameroun ». L'un de leurs principaux objectifs est de diffuser l'islam « salafiste ». Aujourd'hui, le siège national de cette association se trouve à Douala et son coordonnateur national, Cheick Zakariya Ndotti, prédicateur, imam et enseignant de l'islam à l'école franco-arabe de New-Bell (Douala 2^{ème}). La forêt Makoret est une localité située dans la région de l'Est (Bertoua) du Cameroun peuplée par les pygmées, peuple autochtone.

¹⁰Le Monde. (2022) du 27 juin 2022, [https:// www.lemonde.fr/2Fafrique/2Farticle/2F2022/2F06/2F27/2Faucameroun-des-dizaines-de-villageois-tues-dans-des-combats-intercommunautaires_6132212_3212.html](https://www.lemonde.fr/2Fafrique/2Farticle/2F2022/2F06/2F27/2Faucameroun-des-dizaines-de-villageois-tues-dans-des-combats-intercommunautaires_6132212_3212.html)

¹¹Extrait du discours de Paul Biya, président de la République du Cameroun, à l'occasion de l'inauguration du complexe islamique de Tsinga à Yaoundé, la capitale politique. Ce complexe, s'étendant sur 4 hectares, comprend une mosquée pouvant accueillir 6000 fidèles, une école maternelle et primaire, une vaste bibliothèque, des logements, ainsi que des instituts dédiés à la formation et à l'encadrement des jeunes Camerounais. Le financement intégral de ce complexe

la thèse de l'anthropologue américain, Talal Asad, offre une perspective critique de la compréhension et la catégorisation de la religion en particulier dans les contextes post-coloniaux (Asad, 2002). Cette perspective discursive s'intéresse à la construction de la religion et la manière dont elle peut redéfinir les relations ethnoculturelles, alimente le débat épistémologique en sociologie des religions. Ici, la religion en tant que construction anthropologique en redéfinissant les relations ethnoculturelles offre une grille de lecture pour mieux saisir les nuances et les complexités des récits de conversions à l'Islam dans le contexte africain post-colonial, à savoir le Cameroun.

Dans le contexte d'un État à extension soudano-guinéen comme le Cameroun, étudier les récits de conversion à l'islam amène à soulever la question de l'identité personnelle et collective des convertis. Au départ, il s'agissait pour moi, d'étudier la conversion à l'islam à partir du statu quo nord/musulman versus sud/chrétien (géographique). Mes premières enquêtes effectuées en 2016¹² et mes discussions avec des personnes converties m'ont d'emblée révélé la difficulté de catégoriser ce pays selon le clivage religieux classique (hérité de la colonisation) entre un nord musulman versus un sud chrétien. Cette catégorisation me semble être simpliste, et dans une certaine mesure, désormais davantage d'options parmi lesquelles « les individus peuvent faire leur choix confessionnel » (Otayek et Soares, 2009, 35). En plus de ces facteurs, viennent s'ajouter le développement de la technologie et de l'information, et la mobilité des personnes qui contribuent ainsi à une visibilité accrue de l'islam dans ce pays. Cette nouvelle dynamique a contribué aux conversions individuelles et collectives par les débats et les discussions publiques, ainsi que les activités des « caravanes de conversion » organisées par certains leaders d'associations islamiques dans les zones les plus reculées du Cameroun (par exemple, la caravane de *da'awa* dans le sud-Cameroun, 2023). Dans le contexte particulier du Cameroun, il est difficile de disposer de données quantitatives sur le nombre de personnes converties à l'islam. Toutefois, les perceptions populaires, dont l'analyse s'avère précieuse lorsque l'on étudie un objet tel que le religieux relevant si étroitement de la subjectivité, témoignent des conversions à l'islam dans l'ensemble du pays. Ces perceptions, bien que subjectives, peuvent être saisies pour pallier ce déficit.

islamique a été assuré par le Royaume d'Arabie Saoudite. PAUL BIYA INAUGURE MOSQUÉE DE TSINGA A YAOUNDE (youtube.com)

¹² Mes premières enquêtes de terrain datent de 2016 quand je préparais mes travaux de fin d'étude du premier cycle universitaire au département d'histoire de l'Université de Ngaoundéré.

La conversion à l'islam représente un phénomène mondial, également observable au Cameroun. Ces dernières années, le pays a connu un accroissement significatif du nombre de personnes adoptant la foi musulmane. Cette tendance s'explique par la capacité de l'islam à répondre aux aspirations sociales et aux valeurs humaines. (Oumar Haman Said, 2024, 15).

Dans les réalités comme dans les perceptions, la scène religieuse camerounaise contemporaine est complexe. Elle tient compte de la transition vers des nouvelles traditions religieuses tant dans l'islam que dans le christianisme (Tièmeni et Nicolas, 2019, 11). Dès lors que l'on conçoit la conversion religieuse, comme le fait Rambo, ses idéaux types comme une interaction entre deux variantes religieuses principalement le christianisme et l'islam (Rambo, 1993), la conversion devient non seulement, un changement de religion, mais également une réinscription dans une nouvelle tradition et communauté de foi. (Hervieu-Léger, 1999). Nous considérons les divers facteurs psychologiques, sociaux, culturels et politiques affectent le phénomène de la conversion. Pour Heirich (1977), la conversion est une transformation de l'identité profonde du converti et de son rapport à la réalité du monde.

1.1.2 Problématique

La question de recherche principale est la suivante :

- Comment peut-on saisir l'impact de la conversion à l'islam, dans les milieux camerounais, ses facteurs et dynamiques d'influence ?

En effet, dans le cadre de cette problématique, nous réfléchissons plus précisément sur les dimensions socioculturelles, sociopolitiques, psychologiques et religieuses de conversion dans les milieux camerounais. Elle ouvre également la porte à divers sous-questionnements, notamment :

- Quels facteurs et dynamiques socioculturelles, économiques ou religieuses jouent un rôle dans le processus de conversion à l'islam dans le contexte camerounais ?
- Comment la conversion des chrétiens à l'islam dans les milieux camerounais participe-t-elle à la reconfiguration des relations familiales et intercommunautaires ?
- Quelle est la portée des conséquences de ces conversions sur les interactions sociales entre l'acteur-converti et ses anciens et nouveaux coreligionnaires ainsi que sur le vivre-ensemble camerounais ?

1.1.3 Hypothèse

Dans le contexte multi-ethnique et multiconfessionnel du Cameroun, les personnes converties à l'islam constituent une communauté minoritaire de musulmans, ou une « minorité *ummiq*ue », qui se trouvent rejetées après leur conversion non seulement par leurs anciens coreligionnaires, mais également par les membres de leur famille.

1.2 Cadre conceptuel et théorique

L'élaboration de notre cadre conceptuel et théorique nous permettra de mieux comprendre les récits de conversion à l'islam dans les milieux camerounais (religions en transition). Cela permet de définir les notions et les concepts importants du cadre théorique qui guideront notre étude. Dans cette section, nous envisageons d'élaborer notre cadre théorique qui s'articule autour de cinq composantes essentielles : (1) la conversion « entre retour et rupture » (Theissen. 2005), (2) « l'essence islamo-religieuse de la conversion », (3) les étapes de la conversion de Rambo (1993) et (4) les idéaux types de modalité de conversion chez Danièle Hervieu-Léger (1999) et (5) le vivre-ensemble.

1.2.1 Clarifications conceptuelles

1.2.1.1 La conversion religieuse entre « retour et rupture » (approche christocentrique)

Sur le plan étymologique, le concept de conversion fait référence au mouvement, dérivé du latin *convertere ad se*, c'est-à-dire, « se tourner vers ». L'étude de la conversion religieuse est enracinée dans un riche héritage historique et se manifeste de manière singulière à travers les divers contextes socioculturels. Pour étudier la conversion religieuse dans le christianisme primitif, Theissen (2005) conçoit la notion de conversion comme un « retour » et une « rupture » (Theissen, 2005, cité dans Brandt, 2009). Le « retour » implique un renouvellement ou une intensification de l'adhésion aux normes et valeurs du système existant. Cela s'observait chez les premiers judéo-chrétiens pour qui

« adhérer au Christ », était perçu comme un renforcement ou une continuation de leur judaïsme traditionnel. La « rupture », quant à elle, décrit le processus où la personne convertie quitte son système de normes d'origine pour adhérer à un système complètement différent. Theissen donne l'exemple, des païens qui se sont convertis au christianisme, changement qui se voulait radical par rapport à leurs croyances antérieures. L'approche de Theissen possède quelques similitudes avec le modèle de conversion de Rambo, particulièrement avec le concept de « transition de tradition ». Toutefois, l'approche de Theissen met l'accent sur le caractère « conservateur » ou « novateur » du système de normes post-conversion.

La perspective de Theissen (2005) permettra de comprendre les différentes motivations et expériences de personnes chrétiennes converties à l'islam. Il s'agit, en effet, de comprendre à partir de cette approche, comment ceux-ci naviguent entre les normes et les valeurs héritées de leurs traditions et des normes et valeurs de leur nouvelle « communauté des croyants » (la *umma* musulmane), d'une part, et entre les normes et valeurs religieuses islamiques d'autre part. Cela est particulièrement pertinent dans un contexte multiculturel et multireligieux, comme le Cameroun, où les conversions peuvent impliquer des négociations complexes d'identité et d'appartenance.

1.2.1.2 La conversion religieuse : contexte, interaction et conséquence (Rambo, 1993)

Dans notre étude sur les récits de conversion à l'islam dans le contexte camerounais, nous nous appuyons sur la théorie influente de Lewis Rambo qui, dans son ouvrage *Understanding Religious Conversion* (1993), propose un modèle en sept étapes par lesquelles l'individu passe lors de sa conversion : (1) - le contexte ; (2) - la crise ; (3) - la quête ; (4) - la rencontre, (5) - l'interaction ; (6) - l'engagement et (7) - les conséquences. De toutes ces étapes, seules les première (1), cinquième (5) et septième (7) importent à la problématique de notre étude. Ainsi, nous choisissons de négliger les autres étapes du modèle de Rambo, car elles sont moins pertinentes pour comprendre la dynamique spécifique des récits de conversion à l'islam dans le contexte camerounais. En effet, notre analyse ne vise pas à retracer l'ensemble du processus de conversion, mais à mettre en lumière les éléments déterminants qui influencent la trajectoire

L'étape du contexte (1) nous invite à tenir compte de l'environnement social, culturel, historique et politique afin de comprendre les mécanismes et facteurs influençant les personnes à se convertir à l'islam dans les milieux camerounais (Rambo, 1993). Il est question de lier les facteurs de conversion à l'islam au contexte macro, notamment l'impact de ce contexte sur le comportement humain, ainsi que de la notion de « résistance », utile à comprendre les dynamiques existentielles (Bouguerra, 2020 b).

Les deux étapes de la rencontre (4) et de l'interaction (5) mettent l'accent, d'une part sur le premier acte de conversion à la suite de la rencontre (4) de la personne convertie avec la nouvelle communauté religieuse en explorant le système de croyances à travers une série de questionnements. Ce processus d'interaction (5) est décrit comme une « expérience religieuse » qui retrace la trajectoire de la personne convertie (Mossière, 2007 a). D'autre part, l'individu interagit avec les musulmans de sa nouvelle tradition religieuse d'appartenance. En effet, cette étape implique la participation du nouvel adepte à des activités religieuses. Cette étape semble cruciale dans cette étude, elle permettra de comprendre comment la personne convertie crée et négocie sa relation avec sa nouvelle communauté religieuse.

Enfin, l'étape des « conséquences » (7) est essentielle pour évaluer l'impact de la conversion, non seulement sur les nouvelles relations interpersonnelles de la personne convertie, mais également, entre celle-ci et ses anciens coreligionnaires. L'étude de l'impact de la conversion ou le changement de foi sur les interactions familiales et professionnelles constituent une boussole pour saisir l'influence de la conversion sur le vivre-ensemble dans les milieux camerounais.

1.2.1.3 Deux modalités de conversion à l'islam (Hervieu-Léger, 1999)

Le phénomène de conversion a été pensé suivant plusieurs approches épistémologiques. Langewiesche (1998) pour sa part, montre à partir d'une étude de cas réalisée au nord du Burkina Faso, que les mécanismes de conversion peuvent être très différents selon qu'il s'agit d'une conversion à une des religions universalistes ou au culte des ancêtres que j'appelle ici « religion

endogène ou religion locale ». La sociologue française, Danièle Hervieu-Léger, propose trois modalités de la figure du converti :

La première est celle de l'individu (1) qui « change de religion », soit qu'il rejette expressément une identité religieuse, héritée et assumée pour en prendre une nouvelle. [...] La seconde modalité de la conversion est celle de l'individu (2) qui, n'a jamais appartenu à une tradition religieuse quelconque, mais qui se converti après un cheminement personnel plus ou moins long [...]. La troisième (3) est celle du « réaffilié » ou « converti de l'intérieur » : celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue a minima de façon purement conformiste. (Hervieu-Léger, 1999, 22).

Dans le cadre de ce projet, je ne retiendrai qu'une de ces trois principales figures de converti proposées par Hervieu- Léger. Il s'agit de l'individu qui « change de religion ». Pour notre étude, il s'agit de tout individu qui, antérieurement appartenait au christianisme (toutes obédiences confondues), décide d'adopter l'islam comme religion. Pour Rambo (1993), ce changement est défini comme une « transition de tradition ».

Opter pour l'étude de cette seule modalité de conversion où l'individu passe d'une religion à une autre - du christianisme à l'islam- permet de rendre compte de la diversité religieuse et le dynamisme du contexte camerounais. Ce pays se distingue par des transitions du christianisme à l'islam particulièrement notables, rendant cette modalité particulièrement éclairante pour comprendre les subtilités de la conversion religieuse dans le cadre camerounais. Cette focalisation permet d'examiner de près les interactions entre des convertis hommes et femmes qui appartiennent aux principales traditions religieuses mondiales prédominantes au Cameroun. En se concentrant sur cette seule modalité, mon étude plongera plus profondément dans les expériences personnelles de conversion, offrant une compréhension riche et nuancée des raisons et, du processus de conversion et de son impact sur l'identité personnelle et la vie sociale des individus convertis.

1.2.1.4 Le vivre- ensemble

Au Cameroun, le concept du « vivre-ensemble » est valorisé comme une méthode d'homogénéisation de la société depuis la période post-indépendance (1^{er} octobre 1961), devenant particulièrement pertinente dans le contexte de la crise politique dite anglophone de 2016¹³. En

¹³ La crise anglophone est la résultante de la répression des manifestations pacifiques qui ont eu lieu en 2016 et 2017. Ces manifestations ont été organisées pour demander la fin de la marginalisation de la minorité anglophone. La

effet, le concept du « vivre-ensemble » est étroitement lié à l'idée de « l'unité nationale », une notion qui est structurée et constitutionnalisée par les discours du chef d'État, Paul Biya. Les quatre constitutions (1960, 1961, 1972 et 1996) du Cameroun servent d'ancrage contextuel du vivre-ensemble :

Le Cameroun est une République unie et indivisible, laïque, démocratique et sociale (Article premier de la Constitution du 4 mars 1960). De même, « Le 1er octobre 1961, le Cameroun devient une République fédérale, composée du territoire de la République du Cameroun désormais appelé « Cameroun oriental », ainsi que du territoire du Cameroun méridional, qui était auparavant placé sous tutelle britannique et qui sera désormais appelé "Cameroun occidental". » (Loi n° 61-24, adoptée le 1^{er} septembre 1961).

De plus :

« La réaffirmation des principes d'unité du pouvoir ou de la souveraineté, d'indivisibilité du territoire et d'indivisibilité du peuple et de rattachement à la citoyenneté unique » (la Constitution du 2 juin 1972). Enfin, la Constitution de 1996 reprend les principes d'indivisibilité, d'unité et fixe les conditions de l'opérationnalisation du vivre-ensemble : « la démocratie, la laïcité, le bilinguisme, la fraternité, la justice et le progrès » (article 1, alinéa 2 de la constitution de 1996).

Les extraits choisis illustrent, dès lors, la dynamique du concept du vivre-ensemble au niveau constitutionnel, en mettant l'accent sur les principes d'unité, d'indivisibilité, de démocratie, de fraternité et de justice et de progrès. Le vivre-ensemble devient ainsi un objectif législatif reflétant les aspirations sociales et politiques du pays, notamment face aux défis posés par le passé colonial, la diversité culturelle, les tensions sociopolitiques et les missionnariats chrétiens et musulmans. Par ailleurs, le vivre-ensemble est présenté au Cameroun comme un slogan politique, une idéalité sociale et une vision du monde que le discours politique cherche à inculquer à la population pour obtenir son adhésion (Avodo Joseph, 2021). Cette idéalité est véhiculée par le discours d'influence, qui a pour objectif de faire agir, penser et croire dans un certain sens. Selon Avodo Joseph,

Le vivre-ensemble est décrit comme un préconstruit riche en lexique, illustré par des termes tels que « unité nationale », « fraternité », « dialogue », « nation », « symbiose exemplaire », « *peace and stability* », « cohésion nationale », « démocratie » et « intégration nationale » (Avodo Joseph, 2021, 10).

mauvaise gestion de ces manifestations ont conduit à un stade de violence armée dans les régions du Nord-Ouest et du Sud-Ouest, la population se retrouvant alors prise en étau dans les affrontements entre les protagonistes. On retrouve ici les forces armées étatiques et les sécessionnistes « Ambazoniens ». C'est à ce jour des milliers de personnes qui endurent de terribles souffrances et perdent la vie, remettant en question, au quotidien, la notion de vivre-ensemble au Cameroun. Lire à ce sujet <https://www.amnesty.org/fr/latest/news/2023/07/cameroon-rampant-atrocities-amid-anglophone-regions-must-be-stopped/>.

Ces termes reflètent la diversité et l'importance des idéaux qui y sont rattachés que le pouvoir politique cherche à véhiculer et à renforcer au sein de la société.¹⁴ Le vivre-ensemble, dans le contexte de mon étude sur les récits de conversion à l'islam au Cameroun, est conçu comme « un processus dynamique et multidimensionnel de coexistence pacifique et enrichissante entre individus et communautés de diverses affiliations religieuses ». Ce processus repose sur « le respect mutuel, la reconnaissance de la diversité comme une valeur ajoutée à la société, et l'engagement envers le dialogue interreligieux et la compréhension mutuelle ». Cette conceptualisation se rapproche de celle donnée par Hamadou Adama et Drissa Koné (2019) dans leur ouvrage collectif sur *L'Islam et le vivre-ensemble en Afrique subsaharienne* :

Le vivre-ensemble apparaît comme une dynamique en évolution, caractérisée par une islamité émergente qui prône le respect mutuel, la reconnaissance réciproque, le bon voisinage, et la fraternité solidaire entre musulmans et chrétiens en Afrique subsaharienne, et plus spécifiquement dans les zones d'expression française (Adama et Koné, 2019, p.12).

Le vivre-ensemble englobe « la capacité des individus, y compris des nouveaux convertis à l'islam, à naviguer et à contribuer à une société multiculturelle tout en forgeant des identités inclusives qui transcendent les frontières religieuses traditionnelles » (Adama et Koné, 2019, p.17). Le vivre-

¹⁴ L'idéal politique du vivre-ensemble trouve sa concrétisation au sein de l'espace public camerounais, non seulement par le biais des initiatives gouvernementales mais aussi grâce à l'engagement actif de l'élite intellectuelle et religieuse du pays. Parmi ces acteurs déterminants, la Société Camerounaise d'Histoire se distingue par l'organisation de son cinquième congrès en décembre 2020 à l'Université de Ngaoundéré. Cette rencontre a été placée sous le thème « La nation camerounaise en question : entre replis identitaires, constructions sociales et pesanteurs historiques... L'histoire au secours ». <https://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwims4qu2M2EAXUnjIkEHapKDSUQFnoECBYQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2FFalshUniversiteNgaoundere%2Fposts%2F5e-congr%25C3%25A8s-de-la-soci%25C3%25A9t%25C3%25A9-camerounaise-dhistoire-%25C3%25A0-luniversit%25C3%25A9-de-ngaoundere-du-0%2F2738060923190941%2F&usg=AOvVaw2qLC28hiPLH3rAENGeJAuD&opi=89978449>

Par ailleurs, le Conseil des Imams et Dignitaires Musulmans du Cameroun (CIDIMUC) a abordé cette thématique cruciale lors de sa conférence internationale tenue à Yaoundé en mai 2018, sous le titre évocateur « Islam : paix, unité nationale et vivre-ensemble ». Cette rencontre a réaffirmé l'importance de la synergie des acteurs dans le tissage des liens de fraternité et d'unité au sein de la nation camerounaise. https://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjIpaDn6M2EAXXrtokEHcP6AMQFnoECBwQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.crtv.cm%2F2018%2F05%2Fles-imams-du-cameroun-epris-du-vivre-ensemble%2F&usg=AOvVaw3Ib_zNJ0y809NBxZKDEqnx&opi=89978449

Dans le même esprit, l'Association Solidaire de la Vocation Islamique (ASSOVIC) a multiplié les initiatives pour promouvoir cet idéal, en témoigne la conférence internationale de 2022 intitulée « Contribution des institutions islamiques à la consolidation de la paix et du vivre-ensemble au Cameroun ». Cet événement, qui a eu lieu à Yaoundé, illustre l'engagement des institutions religieuses islamiques dans la promotion de la paix et du vivre-ensemble, comme en témoigne également la couverture de Liberté Presse. Yaoundé/Cameroun : Les institutions religieuses islamiques dans la promotion de la paix et du vivre-ensemble - Liberté Presse (libertepresse.com)

ensemble, tel que conceptualisé ici, reflète les aspirations à l'unité nationale et à la cohésion sociale au Cameroun, tout en reconnaissant et en valorisant les contributions uniques de chaque récit de conversion au tissu social plus large. Ce concept de « vivre-ensemble » met en lumière le rôle crucial du discours politique et de la législation dans la promotion de l'harmonie intercommunautaire, ainsi que les défis et les opportunités inhérents à la réalisation d'une coexistence harmonieuse dans un contexte marqué par la diversité religieuse et culturelle.

1.3 Revue de littérature : Phénomène de conversion

Les phénomènes de conversion constituent un sujet à la fois complexe et multidimensionnel qui a suscité un intérêt croissant de la part des chercheurs au fil des années. Cette revue de littérature vise donc à examiner les recherches existantes dans ce domaine en mettant l'accent sur les motifs, les typologies et l'impact de la conversion. Dans une démarche thématique, nous organisons notre analyse à partir de quatre thèmes ci-dessous.

1.3.1 Phénomène et idéaux type de conversion en général

Les travaux de Géraldine Mossière (2007 a et 2013) ont un intérêt particulier pour notre mémoire. En effet, ses contributions apportent des analyses approfondies des phénomènes de conversion, tant sur le plan épistémologique que méthodologique. Dans un rapport d'activités de recherche portant sur la conversion religieuse, Mossière (2007 a) relève la complexité du phénomène de conversion, une thématique au cœur de l'émergence et de la diffusion des traditions religieuses, en particulier, les traditions monothéistes. Elle remet en cause le paradigme classique qui conceptualise la conversion, seulement à travers le prisme des traditions religieuses chrétienne et musulmane. L'autrice propose un modèle plus inclusif du phénomène de conversion en intégrant les perspectives sociologiques et psychologiques. Pour Mossière, la conversion est un fait social qui implique des relations sociales, des pratiques et des habitudes ainsi que des styles discursifs. Dans l'introduction d'un numéro thématique de la revue *Théologie* (2013) qu'elle a dirigé, Mossière explore les mécanismes et déterminants sociaux pour comprendre le statut de la personne convertie dans son nouveau groupe d'appartenance et le rapport de pouvoir entre celle-ci et l'institution d'arrivée. Ce rapport s'articule selon l'autrice autour des questions (1) d'autorité (2),

de contrôle d'authenticité (3) et de négociation. Elle revient sur la trajectoire des femmes converties à l'islam au moyen de l'étude des récits de conversion dans les contextes québécois et français. Elle analyse plus spécifiquement leurs motivations et le processus de leur conversion dans ces contextes français et québécois. Les travaux de Géraldine Mossière sont précieux pour notre projet sur la conversion à l'islam dans les milieux camerounais, car ils offrent un cadre épistémologique et méthodologique qui favorise la compréhension nuancée et multidisciplinaire de la conversion religieuse. Sa conception de la conversion, comme fait social, enrichit l'analyse des interactions entre les dynamiques personnelles, sociales, politiques et culturelles. De plus, ses études sur les dynamiques de pouvoir et les processus de négociation au sein des communautés religieuses offrent des perspectives pertinentes sur les expériences des convertis et leurs contextes sociopolitiques, tandis que son approche des récits de conversion éclaire les motivations et les parcours individuels.

Loïc Le Pape (2005) pour sa part, aborde la manière dont les récits biographiques contribuent à l'étude des conversions religieuses ; il en fait une analyse sociologique pertinente de ces écrits. Cependant, l'auteur critique la dimension sociologique classique de la conversion qui néglige parfois la singularité et la complexité des acteurs et des facteurs sociaux qui ont influencé le cheminement de la personne qui se convertie. Il propose une perspective méthodologique basée sur les « récits de vie biographique » qui permet de résoudre la dialectique entre l'individuel et le social. Le Pape (2009) questionne la manière dont la notion de « bifurcation » peut alimenter le débat sur la conversion religieuse en tant que processus de changement d'affiliation religieuse. Il relève que la notion de « bifurcation est un moyen de penser la conversion religieuse dans une perspective macrosociologique » (Le Pape, 2005, 25). La bifurcation apparaît comme un moyen de penser à la conversion religieuse à partir de l'échelle des forces sociales et structurelles qui peuvent conduire les individus et les groupes à changer leurs affiliations religieuses et particulièrement dans le contexte camerounais.

La contribution de Bourguerra (2020 a) marque une rupture méthodologique et épistémologique avec « l'approche mono-disciplinaire » de l'étude de la conversion religieuse centrée uniquement sous l'angle d'une seule discipline. Elle propose d'analyser le phénomène de conversion religieuse à partir d'une perspective interdisciplinaire et à élaborer une « pensée complexe » (concept qu'elle mentionne reprendre de l'approche Edgard Morin) (Bourguerra, 2020 a, 16). Pour elle, la

conversion est, en fait, un processus qui comprend à la fois des facteurs personnels (affirmation personnelle) et collectifs (affiliation à une communauté religieuse) position que nous adoptons.

1.3.2 Phénomène de la conversion en islam et ses idéaux types

Aïcha Haddou (2012), quant à elle, interroge les motivations individuelles, les parcours personnels et les relations interpersonnelles des personnes converties à l'islam dans le contexte belge. Grâce aux entretiens semi-dirigés réalisés avec une dizaine de personnes, l'auteure propose une typologie de la conversion à l'islam en cinq étapes essentielles : le (1) premier moment ou la première étape, consiste à une « idéalisation de l'islam » qui entraîne une rupture avec l'ancienne vie et les croyances précédentes, sous la forme de la « mythification ». Cette étape est suivie du (2) « moment de désillusion », qui provoque le désenchantement et l'isolement lorsque le converti réalise que l'islam idéalisé ne correspond pas nécessairement à la réalité. Malgré la rupture, le converti va trouver un nouvel équilibre, en réconciliant ses attentes et la réalité de l'islam que l'auteure nomme le (3) « moment de réconciliation ». La quatrième étape repose sur une forme de (4) « réappropriation de soi », moment où le converti se réapproprie son identité et en construit une nouvelle en accord avec sa foi musulmane. Enfin, le converti adopte une pratique de l'islam qui correspond à ses besoins personnels et à sa réalité socioculturelle. L'auteur qualifie cette dernière étape de (5) « prêt à porter islamique ». La typologie en cinq (05) étapes proposées par Haddou décrit en détail le processus de conversion, de l'idéalisation initiale de l'islam jusqu'à l'adoption d'une pratique religieuse adaptée aux besoins personnels. Dans le cadre de notre étude sur les convertis à l'islam au Cameroun, cette étape d'idéalisation s'avère centrale, car elle explique la profondeur de l'engagement initial des convertis et la transformation de leur perception de l'islam, souvent nourrie par une recherche de sens ou un besoin de rupture avec un passé insatisfaisant.

Dans la même perspective, Daynes (1999) aborde les processus de conversion et les modes d'identification à l'islam à partir de l'exemple de la France et des États-Unis. En étudiant les expériences des personnes converties à New-York et à Paris, elle finit par conclure, que la conversion, surtout à l'islam, est un phénomène lié au processus de la modernité qui favorise les mutations culturelles dans les sociétés contemporaines. Pour cette auteure, la conversion à l'islam implique, d'une part, un changement profond de l'identité individuelle, une transformation du

comportement et de la pensée, et une rupture avec le groupe social précédent et, d'autre part, elle implique un sentiment d'étrangeté en contexte d'hyperdiversité. À partir des données recueillies lors des enquêtes réalisées à la grande mosquée de Paris et à la *London Central Mosque*, Daynes élabore le profil d'idéal-type voire d'idéaux-types de l'acteur converti qui reposent sur quatre relations fondamentales : le rapport (1) à la tradition (de l'acceptation au rejet) ; le rapport (2) à la communauté (de l'individualisme au communautarisme) ; le (3) rapport à l'éthique (de faible à intense) et le (4) rapport à la société qui détermine le degré d'engagement de la personne convertie au sein de sa communauté, oscillant entre l'intégration où le converti revendique son rôle actif dans la société, et le rejet où le converti se sent en dehors de la société majoritaire.

Dans l'introduction d'un numéro thématique sur un dossier intitulé « Conversion à l'islam, culture et religion, tensions et articulations », Galonnier et al. (2019) interroge la manière dont les personnes converties à l'islam conçoivent la relation entre la culture et la religion dans un monde aussi sécularisé que globalisé. À partir des entrevues réalisées en France et au Québec, les auteurs montrent que les conversions à l'islam ont généralement lieu dans des contextes où les appartenances religieuses, culturelles et raciales sont étroitement liées. Ce rapport permet de questionner et de reconfigurer les frontières symboliques, culturelles et ethnoraciales qui séparent les groupes.

Par ailleurs, Galonnier et al. (2019) met en lumière le rôle des personnes converties à l'islam et leur contribution à la redéfinition du rapport au religieux au sein de la communauté musulmane en apportant leurs propres interprétations. En combinant deux approches méthodologiques notamment l'entretien biographique, mené auprès de 82 personnes converties en France et aux États-Unis, et les observations ethnographiques auprès d'associations de convertis dans chacun de ces deux pays (semblable à l'approche utilisée par Mossière dans le contexte français et québécois), les auteurs décrivent les motivations variées conduisant les personnes à se convertir à l'islam et les défis que rencontrent ces dernières après leur transition de foi. Ces défis sont généralement associés à la radicalisation qui est un élément de stigmatisation de la religion islamique.

Allievi (1999), de son côté, élabore un modèle d'interprétation du phénomène de la conversion à l'islam en contexte européen. Ce modèle est donné non seulement à partir du prisme de la demande religieuse, mais également à partir de celui de l'offre religieuse. Parlant de l'offre et de la demande

religieuse, il met l'accent sur le mode de vie sociale et morale qu'offre l'islam, aux Européens en quête de repères sociaux dans une société occidentale en plein désenchantement religieux. Selon Allievi, c'est l'une des raisons principales qui expliqueraient la conversion croissante des Européens à l'islam. La contribution d'Allievi est particulièrement pertinente pour notre travail de mémoire, car elle fournit une perspective utile pour comprendre les mécanismes de conversion en contexte multiculturel, y compris dans un cadre non-européen comme celui du Cameroun. Son modèle offre un cadre analytique permettant de saisir comment l'offre religieuse — en termes de valeurs sociales et morales — peut attirer des personnes en quête de repères, même dans un contexte de diversité religieuse comme les milieux camerounais.

1.3.3 Phénomène de la conversion en islam et ses idéaux types dans le contexte africain et camerounais

Tingbe-Azalou et al. (2018) explorent les déterminants socio-économiques de la conversion religieuse à Dogbo au Bénin. Pour ces auteurs, il s'agit de comprendre les forces sociales « endogènes » et « exogènes » qui poussent les individus à abandonner les religions africaines dites « traditionnelles »¹⁵ au profit des religions monothéistes notamment l'islam et le christianisme. Il conclut que le déclin des religions locales dans la région de Dogbo est lié, d'une part, à la démocratisation de l'Afrique noire francophone dans les années 1990, qui a favorisé la liberté de pensée et, d'autre part, à l'accumulation illégale de biens par les leaders religieux locaux, pratique qui a choqué la population croyante. Cette contribution met en lumière les déterminants socio-économiques qui peuvent influencer les choix religieux, y compris les processus de conversion des chrétiens à l'islam.

¹⁵ Dans l'historiographie coloniale, plusieurs notions ont été conçues dans le but de désigner péjorativement les traditions religieuses (les autochtones africains) nées en Afrique, telles que les traditions animistes et les religions traditionnelles. Ces termes étaient utilisés pour les opposer aux « grandes traditions religieuses » monothéistes. Or, du point de vue étymologique, l'opposition directe aux religions monothéistes devrait se faire avec des références aux religions polythéistes, et non avec des termes dénigrants. Dans le cadre d'une décolonisation des concepts utilisés pour discuter de ces traditions, il est plus approprié de parler de « religions africaines traditionnelles » versus « religions monothéistes » (qui englobent le judaïsme, le christianisme, et l'islam) pour désigner les systèmes de croyances spécifiques à l'Afrique présents avant l'introduction de ces religions monothéistes. Des exemples notables de ces traditions sont le Vodou pratiqué au Bénin ou encore le culte des ancêtres chez les Bamilékés au Cameroun (Éla, 2003).

Chanfi (2008) explore les tensions et conflits qui surgissent entre les communautés musulmanes et non musulmanes en raison des efforts de conversion à l'islam fondamentaliste à partir de deux contextes de l'Afrique de l'Est, soit celui du Kenya et celui de la Tanzanie. Dans cette contribution, il insiste sur le rôle des confréries soufies dans le processus de l'islamisation qu'il qualifie de « conversion accidentelle ». Celle-ci s'est opérée en Afrique de l'Est Kenya et Tanzanie par l'intermédiaire de la contribution significative des confréries soufies dans l'arrière-pays lors du recrutement de musulmans lettrés dans l'administration coloniale. Il propose une intéressante catégorisation des personnes converties. En effet, à partir de ses enquêtes menées dans cette partie de l'Afrique, il présente trois principaux profils, à l'image des idéaux-types de Daynes, des personnes converties : (1) celles qui n'ont jamais appartenu à une religion et qu'il appelle les personnes « sans religion » (Chanfi, 2008, 245) ; (2) celles qui abandonnent leur religion au profit « d'une nouvelle tradition religieuse » et (3) celles qui se « reconvertissent » à leur tradition religieuse en faisant une transition vers une nouvelle obédience, tout en restant dans l'ordre religieux central. Dans le cadre de notre travail, nous mettrons particulièrement l'accent sur la deuxième catégorie de conversion, celle des individus qui abandonnent leur religion d'origine, notamment ceux qui ont quitté le christianisme, au profit de l'islam, leur nouvelle tradition religieuse.

Marie-Nathalie Leblanc (2007) quant à elle, explore les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez de jeunes musulmans et chrétiens en Côte d'Ivoire. Elle examine la conversion religieuse comme une expérience individualisée, mais qui s'inscrit dans le cadre d'un récit ancestral provenant des années d'antan, présent et à venir. Pour les jeunes chrétiens et musulmans ivoiriens, la conversion représente un moyen de revendiquer leur autonomie par rapport aux traditions religieuses ancestrales et aux obligations sociales. Leblanc souligne que la conversion religieuse parmi les jeunes Ivoiriens peut être vue comme une expérience hautement individualisée. L'intégration de cette approche dans notre étude enrichira la compréhension de la manière dont les individus dans les milieux camerounais, personnalisent leurs propres parcours de conversion.

Mary présente la thèse *hortonienne* comme un élément fondamental pour l'étude de la conversion africaine. En effet, la thèse de Horton (Mary, 1998, 14) vient remettre en question l'idée que la conversion implique nécessairement une « rupture radicale et totale ». La perspective de Horton propose de comprendre les différentes façons d'appropriation et d'adaptabilité des africains à de

nouvelles formes de traditions religieuses (christianisme et islam), tout en conservant certaines pratiques des religions locales. La thèse de Horton (Mary, 1998, 17) met donc en évidence la complexité de la dynamique de la conversion en Afrique et, surtout, l'importance de prendre en compte les contextes culturel et social dans l'analyse de la religiosité africaine.

Dans son article intitulé « Le vivre-ensemble à l'épreuve de l'islamisation, les islamisées et leurs familles », Édouard (2019) étudie l'impact de la conversion à l'islam des jeunes au Cameroun sur la cohabitation entre les personnes converties et leurs familles biologiques ainsi qu'entre ces dernières et leurs fratries spirituelles. Il affirme, à partir de quatre personnes entrevues (bien que ce nombre soit peu représentatif), que la conversion à l'islam de ces jeunes camerounais engendre parfois des tensions, des désaccords ou des changements dans les dynamiques familiales et communautaires. L'article d'Édouard est particulièrement pertinent dans le cadre de notre recherche, car il offre une perspective sur les conséquences relationnelles de la conversion à l'islam au Cameroun, un aspect central de notre étude.

Chekroun (2018) de son côté, revient sur l'interminable débat sur la nature de la conversion à l'islam en Afrique. Pour lui, la conversion est assimilée au processus de l'islamisation qui n'a pas toujours été imposée par la force militaire comme le soutiennent la plupart des historiens africains. Il souligne cette « islamisation pacifique » dans l'Est de l'Afrique en faisant appel au pacte (vers 622 ap J.C) historique entre l'Abyssinie et les partisans des premiers musulmans ayant immigré dans ce royaume.

Dans une autre perspective, Miran et Vissoh (2009) explorent l'évolution religieuse au Bénin contemporain à travers l'autobiographie de conversion à l'islam d'El Hadj Aakan Charif Vissoh, qui, après avoir été affilié à la tradition religieuse Vodou, est devenu imam à la grande mosquée de Cotonou. Leur étude met en lumière la voix des convertis à l'islam du sud-Bénin, en exposant les défis quotidiens que rencontre ceux qui délaissent les vieilles traditions africaines. Les auteurs utilisent le récit de Vissoh pour illustrer ces défis, notamment le « bannissement social », terme qu'ils emploient pour décrire le rejet par la famille des convertis, perçu comme une provocation. En plus d'être rejetés par leur milieu socioreligieux d'origine, les convertis doivent également surmonter les défis liés à leur intégration au sein de communautés musulmanes établies.

1.3.4 Pour une compréhension holistique de la conversion religieuse : vers des approches interdisciplinaires

La conversion religieuse, avec ses nuances et ses complexités, se présente à la fois comme un champ d'investigation en constante évolution et à la croisée de multiples disciplines. Par cette revue de littérature, une variété de perspectives et de méthodologies de différentes aires d'investigation a été mise en lumière, démontrant ainsi la richesse du discours académique portant sur le phénomène de la conversion à l'islam.

Les travaux de Mossière offrent une exploration approfondie des mécanismes et des dynamiques de la conversion, en mettant l'accent sur sa complexité et sa diversité. Ils s'intéressent tant à la modélisation du phénomène de la conversion qu'à l'analyse de la position du converti au sein de sa communauté. Ses contributions offrent un cadre analytique riche pour appréhender le sujet converti dans son environnement socio-anthropologique. Des chercheurs comme Le Pape, Tinbe-Azalou et Haddou Aicha apportent des éclairages innovants axés sur les récits biographiques, les déterminants socio-économiques et les motivations individuelles et collectives de la conversion. De même, d'autres auteurs comme Galonnier, Allievi, Chekroun et Miran et Vissoh offrent des perspectives uniques qui explorent la relation entre conversion, identité, culture et politique.

De toute évidence, la conversion, notamment à l'islam, est étroitement liée à des dynamiques sociales, politiques, culturelles plus larges. Les champs d'investigation sont nombreux et variés. Qu'il s'agisse de la remise en question des paradigmes traditionnels (Leblanc, 2007), du rapport entre les personnes converties et leurs anciens coreligionnaires (Sonsaré, 2019) ou des défis auxquels les convertis sont confrontés dans leurs nouvelles communautés (Miran et Vissoh, 2009), c'est-à-dire la manière dont ces individus naviguent au sein de la communauté musulmane (*oumma*), ou la manière dont ils sont perçus par les musulmans de « souche », et interagissent avec ces derniers.

Cette revue de littérature ne prétend pas être exhaustive, car le champ de recherche de la conversion est considérable. Comme le souligne Rambo : « la conversion religieuse n'est pas un acte isolé, mais un processus complexe qui englobe tout, de la quête personnelle à l'interaction sociale »

(Rambo, 1993, cité par Mossière, 2007 a, 18). Néanmoins, cette revue de littérature offre un panorama des recherches actuelles sur la conversion et souligne l'importance d'une approche holistique. Elle met également en avant la nécessité d'adopter des perspectives interdisciplinaires pour saisir la conversion en tant que phénomène social évoluant dans le temps et dans l'espace

CHAPITRE II

CONTEXTE, MÉTHODOLOGIE ET DÉROULEMENT DES ENQUÊTES

Dans ce chapitre, nous présentons le cadre méthodologique ainsi que le contexte dans lequel nos enquêtes sur la conversion à l'islam dans les milieux camerounais ont été menées. Nous débutons en justifiant le choix de ces milieux comme terrain d'étude, en mettant en lumière leur rôle central dans la dynamique religieuse du Cameroun. Par la suite, nous détaillons les méthodes utilisées, en particulier l'échantillonnage et le mode de recrutement des participants, en insistant sur la pertinence des entretiens semi-dirigés et de l'analyse documentaire pour une approche qualitative approfondie. Enfin, nous analysons notre positionnement en tant que chercheurs et discutons des effets potentiels de celui-ci sur l'interprétation des résultats.

2.1 Contexte

Ce mémoire sur les récits de conversion à l'islam s'inscrit dans un espace particulier : les « milieux » camerounais. Le Cameroun, situé à la charnière de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique centrale, offre un panorama aussi riche que diversifié. Ce pays bilingue (français et anglais) jouit de dix régions administratives ayant chacune ses caractéristiques propres, façonnées par une histoire sociale et culturelle spécifique. Vouloir le cartographier selon le *statu quo* nord/musulman versus sud/chrétien, comme certains pays de l'Afrique subsaharienne, notamment, le Tchad, le Nigéria, le Soudan (avant sa division), la République Centrafricaine (RCA), nous semble être une posture méthodologique généralisante, voire limitée. Cela dit, la couverture intégrale des dix régions administratives du Cameroun est impossible dans le cadre d'un travail de recherche pour un mémoire de maîtrise.

De surcroît, le caractère tantôt évanescent, tantôt envahissant du fait religieux dans les divers champs social, culturel, politique et économique camerounais soulèvent des difficultés pour tout chercheur se penchant sur la question de la conversion qui est un phénomène, à la fois, intime et subjectif. La croyance et l'appartenance religieuses sont difficilement mesurables et quantifiables (Lasseur, 2010). Les inévitables orientations et *a priori* idéologiques de l'observateur comme de l'observé, m'obligent à recadrer ce travail dans les « milieux ». Cet espace renvoie aux villes suivantes dans lesquelles se sont déroulées nos enquêtes : Douala, Yaoundé, Garoua, Maroua, Ngaoundéré, Tcholliré et Touboro. Ce choix me permet de naviguer librement dans l'ensemble du pays sans me limiter à la cartographie religieuse diptyque islamo-chrétienne. Il s'agit de mettre plutôt l'accent sur les variations culturelles et sociales, de croiser les analyses sur les spécificités sociologiques des personnes interviewées, notamment l'appartenance ethnoculturelle, la classe sociale, la diversité générationnelle, le genre et la dimension religieuse.

2.2 Échantillon et mode de recrutement

Mon échantillonnage est conçu, d'une part, pour mettre en avant les expériences individuelles des personnes converties à l'islam et de saisir les divers facteurs de conversion et, d'autre part, appréhender l'impact que celle-ci peut avoir sur le vivre-ensemble au Cameroun. Pour y arriver, mon échantillonnage reposera sur un modèle non-probabiliste, ciblant spécifiquement des individus accessibles à travers des réseaux connus (les associations musulmanes), des recommandations des leaders religieux tels que les imams et les prédicateurs et des personnes interposées¹⁶ (méthode boule de neige). Mon questionnaire est donc adressé à treize personnes (femmes et hommes) converties à l'islam, et qui étaient antérieurement chrétiennes (toutes obédiences). Bien que cet échantillonnage ne permette pas une généralisation statistique, cette recherche qualitative vise à approfondir notre compréhension des expériences individuelles de conversion à l'islam dans les contextes camerounais du vivre-ensemble. Ce choix permet également d'explorer en profondeur les vécus et les significations que les participants accordent à leur expérience (Miles et Huberman, 2003, 58). Les entretiens de ce mémoire ont été transcrits par verbatim, puis analysés selon une approche inductive. Les deux premières entrevues ont été

¹⁶ Les personnes interposées sont les informateurs dans le milieu chrétien ou musulman qui m'ont mis en contact avec les chrétiens convertis à l'islam.

utilisées pour identifier des thèmes préliminaires récurrents. Ces thèmes ont ensuite été appliqués à l'analyse des autres données, permettant d'affiner et d'enrichir les catégories thématiques. L'analyse a été réalisée manuellement, sans recours à un logiciel, et la mise en relation des thèmes émergents.

2.3 Choix des méthodes de recherche

Pierre Paillé et Alex Mucchielli (2012, 10) affirment qu' «une enquête qualitative de terrain est une méthode qui implique un contact personnel avec les sujets de la recherche, principalement par le biais d'entretiens et par l'observation des pratiques dans les milieux même où évoluent les acteurs ». Quant à Jean-François Dortier (Dortier, 2013, 285), il définit la méthode qualitative « au sens où les données ne sont pas soumises à des traitements quantitatifs, mais à l'analyse subjective du chercheur ». Ainsi, le but de ce travail de recherche est d'étayer les divers facteurs de conversion à l'islam et l'impact de celle-ci sur le vivre-ensemble dans le contexte camerounais contemporain. Les méthodes qualitatives me semblent être un moyen privilégié d'accès aux informations sur les expériences individuelles et les parcours de personnes converties à l'islam. Plus précisément, j'ai souscrit à une approche basée principalement sur les entretiens semi-dirigés, combinés à l'analyse documentaire.

2.3.1 Les entretiens semi-dirigés

Les entretiens semi-dirigés offrent une structure flexible, permettant aux participantes et aux participants de partager leurs expériences personnelles tout en guidant la conversation vers des thématiques spécifiques liées à notre étude (facteurs et impact de conversion). La nature semi-structurée de ces entretiens favorise l'exploration en profondeur des questions de recherche, tout en permettant aux participants de diriger le récit de leurs propres parcours de conversion. En outre, j'ai privilégié la méthode des entretiens semi-dirigés parce que ceux-ci permettront de construire des récits détaillés des expériences individuelles de personnes participantes. Initialement, toutes les entretiens devaient se dérouler en ligne via des plateformes numériques (huit participant.es),

mais lors de mon récent séjour au Cameroun, il m'a semblé pertinent de mener certaines enquêtes en présentiel (cinq participant.es).

2.3.2 Les entrevues en ligne et en présentiel

Au début de la réflexion pour ce travail de mémoire, j'avais initialement prévu de mener l'ensemble de mes enquêtes en ligne, en utilisant des plateformes numériques telles que Zoom et Teams. Cette approche était motivée par la nécessité d'accéder à des participants géographiquement dispersés ainsi que par certaines contraintes limitant la possibilité de rencontres en personne. J'ai opté pour la méthode des entretiens semi-dirigés, car elle permet de construire des récits détaillés et nuancés des expériences individuelles des participants. Cette collecte de données quantitatives en personne a permis de compléter et d'enrichir l'analyse documentaire, apportant une dimension supplémentaire de profondeur aux interactions et aux récits des personnes interrogées.

2.3.3 Analyse documentaire

La collecte et l'analyse de documents écrits, tels que les articles scientifiques, les rapports d'organisations religieuses et les plateformes numériques, complètent les données issues des entretiens. Cette méthode permet d'appréhender les récits individuels dans un cadre plus large, en offrant des perspectives historiques et contemporaines sur la conversion religieuse au Cameroun.

2.3.4 Limites du travail

Toute œuvre humaine comporte inévitablement des limites, nous reconnaissons celles de ce mémoire. D'une part, bien que l'échantillon de participants présente une certaine diversité, il ne peut prétendre représenter l'ensemble des trajectoires de conversion à l'islam dans le contexte camerounais. D'autre part, il est important de souligner que cette étude repose sur des méthodologies qualitatives, ce qui rend ses résultats spécifiques aux contextes et aux individus étudiés, sans possibilité de généralisation. Comme l'affirme Karl Popper (1972), la connaissance

est toujours partielle, et chaque recherche constitue une approximation de la vérité, ouverte à la critique et à la révision.

2.4 Exigence éthique et confidentialité

Dans le cadre de ce mémoire, un échantillon de treize participants a été constitué. Parmi eux, six ont requis l'anonymat. Pour garantir la confidentialité tout en assurant une lecture fluide, des pseudonymes fictifs ont été attribués aux participants anonymes. Les âges des participants sont indiqués sous forme de fourchettes. Pour les sept participants ne demandant pas d'anonymat, leurs prénoms réels, tels qu'indiqués lors des entretiens, ont été utilisés. Dans certains cas, un double prénom est mentionné pour représenter leur identité avant et après la conversion.

CHAPITRE III

GEOHISTOIRE, FACTEURS ET PROCESSUS DE CONVERSION À L'ISLAM DANS LES MILIEUX CAMEROUNAIS

Ce chapitre a pour objectif d'analyser la manière dont l'islam s'est progressivement implanté dans les milieux camerounais, en tenant compte des dimensions géohistoriques, sociales, et culturelles. L'étude de la conversion à l'islam dans ces espaces nécessite une approche rigoureuse qui examine à la fois les conditions historiques de cette expansion et les facteurs spécifiques qui l'ont favorisée. Cette exploration nous permettra d'identifier les processus sous-jacents à cette dynamique de la conversion religieuse, en mettant en lumière les interactions complexes entre les différentes influences qui ont façonné le paysage religieux du Cameroun.

L'islamisation par le haut désigne un processus de conversion à l'islam orchestré par les élites politiques. Ce phénomène correspond à une diffusion institutionnelle et formelle de l'islam, souvent appuyée par des figures d'autorité qui cherchent à légitimer leur pouvoir ou à renforcer l'unité sociale à travers l'adoption de l'islam comme religion dominante. Dans le contexte camerounais, l'illustration la plus remarquable de l'islamisation par le haut est l'implantation de l'islam dans le royaume Bamoun, situé dans l'Ouest du Cameroun. À cet égard, Maud Lasseur met en lumière ce processus en analysant comment la wahhabiyya s'est implantée au Cameroun grâce à l'action des élites politiques locales. Dans le cadre de ce travail, le terme islamisation par le haut est utilisé pour désigner les facteurs collectifs qui influencent la conversion à l'islam.

3.1 Géohistoire de l'islamisation du Cameroun

Cette première section se propose d'explorer les mécanismes par lesquels l'islam a pénétré et pris racine au Cameroun, un pays que certains historiens considèrent comme fortement marqué par l'influence chrétienne au fil des ans (Bayart, 1989). L'objectif ici n'est pas de revenir sur le débat

récurrent concernant la date de l'arrivée de l'islam au Cameroun, mais plutôt d'examiner comment cette religion s'est implantée dans le pays. Le processus d'islamisation du Cameroun peut être appréhendé à travers deux dynamiques géographiques distinctes, le nord et le sud, chacun ayant ses particularités historiques, culturelles et religieuses.

3.1.1 Processus de l'introduction de l'islam dans le Nord « du futur Cameroun »

L'islamisation de la région septentrionale du Cameroun est qualifiée à la fois de « précoce » (Adama, 2004, p. 16) et « complexe » (Lasseur, 2008, p. 28). En effet, l'introduction de l'islam dans le Nord-Cameroun résulte de divers facteurs, notamment socioéconomiques, tels que les mouvements migratoires et les échanges commerciaux, et politiques, comme le mouvement de jihad dirigé par Ousman *bi* Fodio.

3.1.1.1 Facteurs économiques de l'islamisation du Nord-Cameroun

Les facteurs socio-économiques de l'islamisation du nord du Cameroun peuvent être analysés à partir de deux principaux axes : les échanges commerciaux et les mouvements migratoires. Premièrement, l'islamisation du Nord du Cameroun est intimement liée aux dynamiques des échanges commerciaux transsahariens. Le Nord du Cameroun, faisant partie des régions bordant le lac Tchad, était un carrefour commercial qui liait l'Afrique subsaharienne au monde méditerranéen (Adama, 2004, 22). Vers le XII^{ème} siècle, les marchands musulmans, traversant ces routes, introduisaient l'islam tout en établissant des relations commerciales. Ces échanges favorisaient l'interaction entre les populations locales et les marchands musulmans, facilitant d'une certaine manière la diffusion, l'acceptation et l'adoption de l'islam.

La richesse et le pouvoir acquis grâce au commerce renforçaient l'autorité des leaders musulmans locaux, qui utilisaient leurs ressources pour construire des mosquées, et financer des activités religieuses. Le dynamisme des échanges autour du Lac Tchad, un carrefour d'activités

commerciales, a facilité l'intégration des peuples, comme les Kotoko¹⁷, dans la communauté musulmane, motivée par des intérêts économiques. (Adama, 2004, 33). L'islamisation induite par les facteurs socio-économiques présente des similitudes avec le processus observé en Afrique de l'Est, notamment en Tanzanie et au Kenya, (Ahmed Chanfi, 2008). Dans ces régions, le commerce et les interactions avec les marchands arabes omanais, opérant depuis Zanzibar, ont contribué à l'introduction de l'islam. On assiste alors à des conversions sporadiques, même si l'objectif principal de ces marchands était le commerce plutôt que la conversion religieuse. Ce facteur socioéconomique de l'islamisation, de nature pacifique, a facilité la conversion des populations locales à l'islam. Mais qu'en est-il des facteurs politiques influençant ce processus ?

3.1.1.2 Facteurs politiques de l'islamisation du Nord- Cameroun

Le processus de l'islamisation dans le Nord du Cameroun¹⁸ a également été marqué par les facteurs politiques que les historiens ont appelé le « mouvement de *jihād* » (Adama, 2004 ; 2019 ; Mohamadou, 1989 ; Bah et Gilbert, 1993) du XIX^{ème} siècle. Le *jihād*, mené par Ousman *bi* Fodio et son lieutenant Modibbo Adama, a été un élément clé dans l'expansion de l'islam dans la région. Ce *jihād* a impliqué à la fois des conversions forcées et volontaires, ainsi que l'établissement d'un califat islamique dans le nord du Nigeria, étendu jusqu'au nord du Cameroun. Les conversions forcées ont été réalisées principalement lors de ces campagnes de *jihād*, où les populations soumises à la domination des conquérants musulmans étaient souvent contraintes à l'adoption de l'islam. Ces conversions n'étaient pas toujours dues à une conviction religieuse. Elles pouvaient résulter de la pression politique et militaire, ou des avantages socioéconomiques liés à l'appartenance à la communauté musulmane. Ce mouvement a marqué un tournant dans la structure

¹⁷ Les Kotoko sont un groupe ethnique vivant principalement au Tchad, au Nigéria et au Cameroun. Ils sont notamment présents dans l'Extrême-Nord du Cameroun, principalement autour des villes de Kousséri, Makari et Logone-Birmi.

¹⁸ Dans ce travail, il est essentiel de distinguer entre « Nord-Cameroun » et « nord-Cameroun ». « Nord-Cameroun » (avec une majuscule) désigne la partie septentrionale du Cameroun, qui comprend les régions de l'Extrême-Nord (capitale régionale Maroua), du Nord (capitale régionale Garoua), et de l'Adamaoua (capitale régionale Ngaoundéré). Cette zone est couramment appelée "partie septentrionale". En revanche, « nord-Cameroun » (avec une minuscule) fait spécifiquement référence à la région du Nord, dont le chef-lieu est Garoua.

sociale et politique de la région, en mettant en place des structures islamiques à caractères politiques appelées « Émirat de peul »¹⁹.

Les actions de *jihad* ne visaient pas uniquement à des conquêtes territoriales, mais avaient également pour objectif de « purifier » et d'étendre l'islam, intégrant ainsi les populations locales par des conversions, souvent forcées, à cette religion. Il est important de souligner que cette tendance de l'islamisation présente des similitudes dans de nombreuses régions d'Afrique subsaharienne, notamment à travers la figure d'El Hadj Oumar Tall (Ki-Zerbo, 1972), le fondateur de l'éphémère empire Toucouleur (ou Torodbe) dans la vallée du Niger (Lugan, 2021).

3.2 Structure de l'islamisation dans la partie méridionale du Cameroun

Dans cette seconde partie, nous abordons l'islamisation de la partie sud du Cameroun. Le processus d'islamisation s'est distingué par son caractère relativement pacifique et graduel. Il a contrasté avec les dynamiques de conquête observées dans le nord. Cette région du sud, animiste et chrétienne, a été exposée à l'islam à travers des interactions commerciales et culturelles, plutôt que par des invasions et le mouvement de *jihad* comme ça a été le cas dans la partie septentrionale.

3.2.1 Interactions commerciales

L'islam a pénétré dans le sud du Cameroun principalement par des voies commerciales et des interactions avec les peuples musulmans du nord et de l'Afrique centrale. Les marchands musulmans, notamment « haoussa », ont joué un rôle clé dans l'introduction de l'islam en établissant des réseaux commerciaux qui traversaient la région²⁰. En effet, des villes comme

¹⁹ Au sujet de l'émirat Hamadou Adama précise : « À l'intérieur de l'émirat existaient plusieurs lamidats - une sorte de théocraties vassales - parmi lesquels Maroua, Rey Bouba, Ngaoundéré, Bindir, Mindif, Petté, Bogo étaient les plus importants et les plus autonomes. Progressivement, les *laamiibe*¹⁹ militairement puissants ont émergé en s'emancipant de la tutelle de Yola pour constituer leurs propres royaumes » (Adama, 2004, 16).

²⁰ Les « haoussas » sont un peuple bien connu en Afrique subsaharienne, majoritairement présent au Nigeria et au Niger. Ils comptent parmi les premières communautés musulmanes à s'établir dans la partie sud du Cameroun, principalement via des routes commerciales. Toutefois, il est important de souligner qu'ils ne représentent pas l'unique communauté musulmane dans cette région, même si dans le langage courant, les autres musulmans tendent à être globalement identifiés comme haoussas.

Douala, située sur la côte, sont devenues des centres pour le commerce et les interactions culturelles. Les marchands haoussas et d'autres groupes musulmans ont utilisé ces routes commerciales pour diffuser l'islam, échangeant des produits tels que le textile, les épices, et les manuscrits islamiques (Souley Mane, 2016). À Douala et dans d'autres villes du sud, notamment Yaoundé, des quartiers musulmans ont vu le jour, où les commerçants haoussas et leurs familles se sont établis. Ces quartiers sont devenus des centres de vie communautaire musulmane, avec la construction de mosquées et d'écoles coraniques.

Dans le contexte du sud du Cameroun, l'islam s'est implanté et développé dans un cadre où les dynamiques locales, les influences extérieures et les interactions socioéconomiques ont joué un rôle crucial. Comparativement à des régions comme la Tanzanie et le Kenya, où l'islamisation a également été liée au commerce et à l'influence des commerçants arabes et omanais, le sud du Cameroun présente une histoire similaire mais aussi distincte. L'islam dans cette région s'est adapté aux contextes locaux, intégrant des éléments culturels spécifiques et établissant des relations uniques avec les traditions existantes.

3.2.2 Islamisation par le « haut » : le cas de royaume Bamoun dans la région de l'ouest du Cameroun

Alexandra Loumpet-Galitzine, dans son article intitulé, « Islam bâtard ou religion refuge ? La mission protestante française face à l'islam Bamoun (ouest-Cameroun) », relève que « le pays Bamoun compte aujourd'hui 80 à 85 de musulmans et environ 15 de chrétiens protestants » (Loumpet-Galitzine, 2011, 268). Cette forte prégnance de l'islam dans cette communauté méridionale (partie sud) du Cameroun, jadis considérée comme un bastion du « paganisme », incite à une réflexion approfondie sur l'essor de l'islam. Plusieurs auteurs se sont intéressés au processus de l'islamisation de royaume Bamoun, de même que l'interaction entre la politique et l'islam. (Loumpet-Galitzine, 2011), (Souley Mane, 2016).

L'islamisation du royaume Bamoun, situé dans l'ouest du Cameroun, est un processus historique riche et complexe, fortement influencé par les dynamiques politiques, sociales et culturelles. Au XVIII^{ème} siècle, le royaume de Bamoun, sous la direction de ses rois, a commencé à s'ouvrir à

l'islam, notamment à travers les interactions avec les commerçants et les missionnaires musulmans « Fulani » et « Hausa ». Ces échanges ont conduit à l'introduction progressive de l'islam dans la région, influençant la structure politique et sociale du royaume.

Le sultan Njoya monarque du royaume Bamoun au début du XX^{ème} siècle, a joué un rôle crucial dans l'adoption et la propagation de l'islam. Durant son règne, il a tenté de moderniser le royaume et d'intégrer l'islam pour consolider son pouvoir et unifier son peuple. Il a même créé un système d'écriture pour la langue Bamoun, facilitant ainsi la transmission des enseignements islamiques et de la gouvernance. Cependant, l'islamisation Bamoun n'était pas sans défis. Elle s'est heurtée à des résistances internes, liées aux traditions locales et à la structure hiérarchique du royaume. De plus, l'influence des puissances coloniales, notamment allemandes et françaises, a eu un impact significatif sur le processus d'islamisation, avec des périodes de soutien et d'opposition selon les contextes politiques et les intérêts coloniaux (Souley Mane, 2016, 2018).

L'islamisation du royaume Bamoun illustre l'interaction entre le religieux, le politique et le social dans le contexte camerounais. Elle montre comment les dirigeants locaux ont utilisé l'islam pour renforcer leur autorité et comment les influences extérieures ont façonné la trajectoire religieuse de la région. Cette étude de cas souligne l'importance de comprendre les nuances locales dans l'analyse de la propagation de l'islam en Afrique subsaharienne.

CHAPITRE IV

FACTEURS INDIVIDUELS DE LA CONVERSION À L'ISLAM OU ISLAMISATION PAR « LE BAS »

Ce chapitre a pour objectif d'explorer les trajectoires individuelles qui ont conduit certaines personnes des milieux camerounais à se convertir à l'islam. À partir des récits de vie recueillis lors de nos entretiens, nous mettrons en lumière les diverses motivations spirituelles, familiales, matrimoniales et socio-économiques qui sous-tendent ces conversions. En outre, ce chapitre abordera également les motivations politiques derrière certaines conversions, en particulier celles liées à l'influence de Boko Haram. Pour cela, deux principales sources seront exploitées. Il s'agit d'une part, les données de première main, issues de nos enquêtes menées en présentiel et en ligne auprès des personnes converties à l'islam et d'autre part, des sources secondaires, notamment le reportage réalisé par *Vatican News* ainsi que les archives électroniques de *Amnesty international*, afin d'examiner les motivations politiques chez les victimes de Boko Haram dans la région de l'extrême-nord du Cameroun. Cette approche permettra de mieux comprendre les différentes dimensions qui motivent la conversion à l'islam dans le contexte camerounais.

Pour aborder les facteurs individuels de la conversion à l'islam, il est nécessaire de clarifier le terme « islamisation par le bas ». En effet, l'islamisation par le bas peut être définie comme un processus de conversion à l'islam motivé par des trajectoires individuelles et des dynamiques sociales spontanées. Ce phénomène découle d'expériences personnelles, de relations interpersonnelles sans intervention directe des élites politiques ou des institutions centrales. Dans ce cadre, les récits de vie et les expériences des personnes converties occupent une place centrale pour expliquer les divers motifs qui sous-tendent ce type d'islamisation.

4.1 Islamisation par « le bas » ou les facteurs individuels de la conversion

Le terme « islamisation par le bas » s'inspire du concept de « *wahhabisation* par le haut » développé par Maud Lasseur pour décrire l'influence du wahhabisme au Cameroun à travers les relations diplomatiques dans les années 1970 (Lasseur, 2005). Dans le cadre de notre travail, « islamisation par le bas » désigne un processus de conversion individuelle à l'islam, mettant l'accent sur les récits de vie et les expériences personnelles des convertis. Ce concept suggère que l'islamisation ne se fait pas uniquement par des mouvements collectifs ou des initiatives institutionnelles tels que les organisations islamiques à caractère national et international religieuses. Mais également à travers des choix individuels influencés par des expériences personnelles, des interactions sociales, et des quêtes identitaires. Des auteurs comme Olivier Roy (2004) et Gilles Kepel (2000) ont exploré ces dynamiques, soulignant que l'islamisation peut résulter d'une recherche individuelle de sens, d'un besoin de réorientation morale, ou d'un désir d'appartenance à une communauté. Dans ce contexte, chaque conversion est unique, façonnée par les circonstances spécifiques de l'individu, et contribue à l'expansion de l'islam à un niveau micro-social, souvent en dehors des structures religieuses formelles. Cette approche permet de mieux comprendre comment l'islam s'enracine dans divers milieux sociaux et culturels, à travers des parcours de vie singuliers et des processus de socialisation qui reflètent les réalités contemporaines.

4.1.1 Motivations politiques de conversion à l'islam : le cas des victimes de Boko Haram dans l'Extrême-Nord du Cameroun

La région de l'Extrême-Nord du Cameroun a été particulièrement affectée par les exactions du groupe terroriste Boko Haram depuis son irruption en 2016. Ses attaques ont profondément perturbé le tissu social et religieux (Jean, 2021). Dans ce contexte de violence, certaines populations locales ont été confrontées à des choix difficiles, notamment en matière d'identité religieuse. La conversion à l'islam, imposée par Boko Haram, est devenue pour certaines victimes une stratégie de survie ou d'adaptation à un environnement dominé par la terreur et la peur.

Jean-Pierre Dozon (1995), dans son étude sur la Côte d'Ivoire, montre comment les conflits religieux et politiques peuvent forcer ou influencer les individus à adopter de nouvelles identités religieuses, mettant en évidence le rôle des crises politiques dans la réorganisation des identités

religieuses. De son côté, Olivier Roy (2004) souligne que les groupes politiques extrémistes utilisent la religion comme une idéologie pour imposer leur domination. Dans ce contexte où la religion devient un outil de contrôle social et de domination territoriale, la conversion à l'islam s'impose parfois comme une obligation, un moyen de survie, comme c'est le cas dans l'Extrême-Nord du Cameroun avec Boko Haram. Pour approfondir notre compréhension des motivations politiques de la conversion à l'islam, nous nous appuyons sur les témoignages de quatre victimes de Boko Haram recueillis par Vatican News et *Amnesty International*.

4.1.2 Étude de Cas : Hawa Abdu, la conversion forcée à l'islam sous la contrainte de Boko Haram

Hawa Abdu, une Nigériane non musulmane âgée de 38 ans vivant sur le sol camerounais, a été enlevée par des membres de Boko Haram en 2014 dans la ville transfrontalière de Bama. C'est une ville située entre la capitale de l'État de Borno (Nigéria) et la frontière avec le Cameroun, alors qu'elle rendait visite à sa mère malade. Capturée avec plusieurs autres femmes, Hawa a été contrainte de marcher sur de longues distances à travers la brousse jusqu'à un camp contrôlé par le groupe terroriste. Cette capture, dans un contexte de guerre et de terreur, place Hawa dans une situation de vulnérabilité extrême, où la religion devient un instrument de pouvoir pour ses ravisseurs.

La conversion de Hawa à l'islam

Dès son arrivée au camp de Boko Haram, Hawa et d'autres femmes ont subi des pressions immédiates pour se convertir à l'islam. Comme elle l'explique dans son témoignage, après avoir refusé dans un premier temps, elle s'est rapidement rendu compte que sa survie dépendait de son acceptation des exigences de Boko Haram. « On m'a ordonné de me convertir à l'islam, ce que j'ai fait avant le mariage », déclare Hawa (Asta, 2024). Ce passage à l'islam, loin d'être un choix personnel, découle d'une coercition directe, sous la menace d'exécution.

Le mariage forcé et l'imposition de l'identité religieuse

Le mariage forcé avec un combattant de Boko Haram constitue une étape supplémentaire dans le processus de domination. Hawa raconte qu'elle a été « beaucoup battue » et qu'elle souffrait de la

faim et de la violence, des éléments utilisés pour briser sa volonté et renforcer l'emprise du groupe. Sa conversion, imposée avant ce mariage, illustre comment Boko Haram utilise la religion comme un outil d'oppression pour asservir les femmes et contrôler leur identité religieuse.

4.1.3 Des femmes enlevées et forcées de se convertir à l'islam

Le cas des femmes enlevées dans le canton de Tourou, une localité située dans le département du Mayo-Tsanaga, région de l'Extrême-Nord du Cameroun, à proximité de la frontière avec le Nigeria, constitue un exemple pertinent des motivations politiques derrière certaines conversions à l'islam imposées par Boko Haram. En juillet 2019, ces femmes originaires de cette localité, majoritairement chrétienne, ont été capturées, maltraitées et forcées de se convertir à l'islam sous la menace de mort. Selon les témoignages recueillis par *Amnesty International*, leurs ravisseurs leur ont fait comprendre que la paix dans leur village ne serait possible que si l'ensemble de la population se convertissait également. Ce type de conversion forcée correspond à ce que Jean-Pierre Dozon (1995) appelle une « réorganisation des identités religieuses » dans des contextes de crise politique. Ici, la conversion n'est pas un acte de foi volontaire, mais une stratégie de survie face à la violence et à la menace d'exécution. Comme l'a souligné Olivier Roy (2004), dans de tels contextes, les groupes extrémistes exploitent la religion pour consolider leur contrôle et imposer leur domination sur les populations locales. La conversion forcée devient ainsi un outil de pouvoir politique, utilisé pour soumettre les individus à l'idéologie du groupe terroriste. Ce cas illustre bien comment Boko Haram instrumentalise la religion pour exercer un contrôle politico-territorial sur les communautés, créant une atmosphère de peur et de coercition religieuse, plutôt qu'une conversion authentique et spirituelle.

Dans le cadre de la coercition exercée par Boko Haram, la conversion forcée à l'islam ne se limite pas seulement à l'adhésion idéologique, mais s'accompagne de pratiques religieuses et d'endoctrinements imposés sous la contrainte. Comme le souligne *Amnesty International* :

Les deux femmes ont appris à faire les ablutions et à suivre les principes de la religion musulmane telle que pratiquée sur place. Leur liberté de mouvement était considérablement restreinte pendant le temps de leur détention. Elles étaient confinées dans des chambres d'où elles ne pouvaient sortir, sauf pour aller aux toilettes. Elles devaient effectuer des travaux ménagers mais n'étaient pas

autorisées à cuisiner, leurs ravisseurs craignant l'empoisonnement. Elles ont réussi à s'enfuir le 15 juillet 2019 (Amnesty International, 2019)²¹.

C'est dire que, les captives, en plus d'être privées de leurs libertés fondamentales, étaient forcées de se conformer aux rites religieux tels que les ablutions, tout en subissant une restriction sévère de leur liberté de mouvement et de leur capacité à prendre des décisions basiques de la vie quotidienne. En dépit de cette conversion par le « bas », faite sous base de la contrainte, il existe des motivations spirituelles qu'on retrouve dans ce même registre de conversion forcé.

4.2 Motivations spirituelles de la conversion à l'islam

La conversion à l'islam, loin d'être un phénomène monolithique, se décline en une multitude de parcours et de motivations. Contrairement aux conversions imposées par des dynamiques politiques ou coercitives telles qu'expliquées plus haut, les motivations spirituelles émergent souvent d'une quête personnelle de sens et de connexion avec le divin. Géraldine Mossière (2007 b) souligne l'importance de considérer les trajectoires de conversion comme des processus individuels, où les convertis cherchent à redéfinir leur identité spirituelle en réponse à des questionnements existentiels profonds. Il est donc question de comprendre comment les personnes converties construisent leur récit de conversion pour donner du sens à leur nouvelle trajectoire. Cette partie du chapitre se propose d'explorer les trajectoires individuelles de cinq personnes converties à l'islam, dont les récits que nous avons recueillis illustrent les divers aspects de leur motivation spirituelle. Nous nous concentrerons sur les cas de Moussa, Houda, Soumayya, Youssouf et Ismaël, qui, bien que provenant d'horizons divers, partagent un désir commun de transformation spirituelle.

4.2.1 De la quête de sens à l'attestation de la foi musulmane (*chahada*) : le cas de Moussa

Contexte familial : une éducation chrétienne sans contrainte

²¹ Amnesty International. (2019). *Cameroon: Victims of Boko Haram attacks feel abandoned in the Far North*. Amnesty International. <https://www.amnesty.org/en/latest/research/2019/12/cameroon-boko-haram-victims-abandoned/>.

Gaspart désormais connu sous le nom de Moussa après sa conversion à l'islam, est un homme âgé entre 35 et 40 ans. Il est originaire de la région du Centre au Cameroun. Aîné de deux enfants, il a grandi sous la garde de sa mère après la séparation de ses parents. Bien que son éducation ait été chrétienne, celle-ci n'a pas été imposée de manière stricte. Cette liberté relative dans son parcours spirituel a permis à Moussa de développer un esprit critique et de s'interroger sur le sens de la foi et de l'existence dès son jeune âge. Selon Géraldine Mossière (2007 b), cette quête identitaire et spirituelle est fréquente chez les convertis, qui cherchent souvent à dépasser les croyances héritées pour forger leur propre chemin spirituel.

Parcours scolaire laïc et un engagement religieux fragile

Moussa a fréquenté l'école publique, où il a reçu une éducation laïque, et bien qu'il ait été inscrit à la catéchèse durant son enfance, il a rapidement abandonné ce parcours, estimant que son engagement n'était pas authentique. C'est ce que témoigne sa déclaration : « Quand j'étais au lycée, je me suis inscrit à la catéchèse, mais j'ai vite abandonné parce que je ne me retrouvais pas ». (Moussa, entrevue, 10 juin 2024). Voilà pourquoi Mossière souligne que ce détachement des pratiques religieuses familiales est souvent le point de départ d'une quête plus personnelle, où les convertis explorent diverses options spirituelles avant de trouver leur voie (Mossière, 2013).

Questionnement spirituel et premier contact avec l'islam

C'est durant sa classe de seconde que Moussa commence à s'interroger sérieusement sur les fondements de la foi chrétienne, ce qui le pousse à s'intéresser à l'islam. Ses discussions avec ses camarades et la lecture du Coran en français marquent le début d'une transformation progressive. Bien que Rambo (1993) identifie plusieurs étapes dans le processus de conversion, Moussa semble traverser ces étapes de manière non linéaire, naviguant entre doute et quête spirituelle. Cet intérêt pour l'islam devient de plus en plus fort, et il abandonne progressivement certaines habitudes de vie, signe d'un changement intérieur en cours. Il déclare : « À quelques mois de ma conversion, j'ai abandonné certaines habitudes qui sont en inadéquation avec les pratiques de l'islam, par exemple, la consommation de l'alcool » (Moussa, entrevue, 10 juin 2024).

L'appel à la prière et la conversion de Moussa

Le véritable tournant dans son parcours spirituel survient après sa sortie de l'École Normale Supérieure, lorsqu'il s'installe à proximité d'une mosquée. L'appel à la prière, qu'il entend régulièrement, résonne en lui comme une invitation à approfondir sa réflexion sur l'islam. Cette période de « crise personnelle » selon Rambo, marquée par un vide spirituel, correspond à ce que Hervieu-Léger (1999) décrit comme un moment de « rupture » où le converti se détache de ses anciennes croyances pour embrasser une nouvelle identité religieuse. À travers cette crise, Moussa trouve finalement des réponses à ses interrogations dans l'islam, et après plusieurs mois de réflexion et de discussions avec ses amis, il décide de se convertir. Un vendredi, il prononce la *chahada* (attestation de la foi musulmane) sous la guidance de Cheik Djoumez, ancien directeur régional de la WAMY (World Assembly Muslim Youth), à Ngaoundéré.

Conséquences de la conversion

La conversion de Moussa a entraîné des répercussions importantes sur ses relations familiales. Il a traversé une période difficile où sa mère refuse de lui parler pendant trois mois, une situation qu'il décrit comme étant particulièrement « cruelle ». Toutefois, après sa conversion, il renoue progressivement les liens avec elle et informe également son petit frère et sa petite sœur de son choix religieux. Sur le plan social, Moussa rencontre peu de difficultés d'intégration dans la communauté musulmane, ayant pris le temps de se préparer à cette transition. Il est conscient des préjugés sociaux qui entourent les convertis, souvent considérés différemment des musulmans de naissance, mais son long cheminement spirituel lui a permis de surmonter ces obstacles avec une certaine sérénité.

4.2.2 Entre questionnements et révélation : la conversion spirituelle de Houda

Contexte familial : une éducation religieuse modérée

Houda est une jeune femme originaire de Mokolo, dans l'extrême nord du Cameroun, une région marquée par une forte présence chrétienne. Issue d'une famille chrétienne, elle a grandi avec une éducation religieuse modérée, sans forte pression spirituelle. Son père et ses trois sœurs sont restés fidèles à la foi chrétienne, tandis qu'elle, attirée par l'islam, a décidé de suivre un chemin différent. Aujourd'hui âgée de 27 ans et résidante dans la région du nord du pays.

De la déconnexion avec la foi chrétienne

Le parcours spirituel de Houda a été caractérisé par une recherche intense de sens et de connexion spirituelle, processus que Bouguerra (2020 b) décrit comme étant souvent « multifactoriel et multidimensionnel » dans le contexte des conversions religieuses. Malgré son baptême et sa première communion, elle n'a jamais ressenti de véritable connexion avec les pratiques chrétiennes. Lors de son entrée en classe de seconde, sa famille s'est tournée vers des églises évangéliques. Toutefois, Houda ne partageait pas les mêmes émotions que ses proches, qui « pleuraient et s'engageaient pleinement dans la nouvelle foi » (Houda, entrevue, 29 avril 2024). La distance émotionnelle qu'elle ressentait par rapport à ces pratiques l'a amenée à s'éloigner de l'Église catholique, influencée en partie par les critiques sévères des membres de sa famille à l'égard de cette institution.

De la méditation aux cinq prières quotidiennes

L'intérêt de Houda pour l'islam a débuté de manière personnelle et intime. Comme le souligne Rambo dans son modèle de conversion, il distingue « l'interaction personnelle avec le message religieux » et « l'offre religieuse qui séduit l'individu » (Rambo, 1993). Sa quête l'a conduite à télécharger des documents sur l'islam et le Coran en français, qu'elle lisait assidûment malgré une compréhension limitée. Elle était fascinée par l'image des femmes voilées, symboles d'une foi qui lui semblait à la fois stricte et belle. Cette attirance, qu'elle décrit comme une émotion « inexprimable », l'a finalement poussée à rompre avec toutes les pratiques chrétiennes. Pendant cette période de rupture, Houda a initié des moments de méditation personnelle et intime avec le divin, qu'elle effectuait cinq fois par jour, ce qui correspond, selon elle, aux cinq prières quotidiennes de l'islam. Sa décision de se convertir à l'islam résulte de nombreux questionnements sur sa spiritualité.

Je me souviens encore, lorsque j'étais à la résidence universitaire de Ngaoundéré, je restais seule, méditant et me posant de nombreuses questions sur moi-même : Est-ce que je veux vraiment devenir musulmane ? Dois-je reprendre la pratique du christianisme ou continuer à vivre « sans religion » ? J'ai essayé de comparer l'islam, le christianisme et les églises évangéliques, et je me sentais attirée par l'islam. Quelques jours plus tard, j'ai fait un rêve où je voyais un tableau noir avec le nom [ALLAH] inscrit dessus. C'était une expérience émouvante, presque comme une révélation. (Houda, entrevue, 29 avril 2024).

C'est ainsi qu'elle a pris la décision de se convertir à l'islam, un vendredi, en prononçant la *chahada* avec l'aide d'une amie musulmane. Son expérience rappelle l'attrait que l'islam exerce sur certains

convertis, décrit par Allievi (1999) comme un système de croyance offrant à la fois simplicité doctrinale et un sentiment d'appartenance communautaire. Contrairement aux conversions politiques, la sienne était motivée par un profond désir de connexion spirituelle, une volonté de trouver la paix intérieure.

Entre rupture et réconciliation, la résilience de Houda

Après sa conversion, les relations de Houda avec sa famille ont évolué de manière contrastée. Son père et sa mère ont accepté sa décision sans problème, montrant une certaine ouverture d'esprit face à son choix religieux. En revanche, ses frères, très engagés dans les églises évangéliques ont réagi avec rejet et ont pris leurs distances avec elle, allant jusqu'à lui dire « qu'elle irait en enfer cause de sa nouvelle religion ». Ce rejet familial s'inscrit dans un contexte plus large de réprobation sociale que subissent de nombreux convertis à l'islam, comme le souligne Mossière (2007 b, Le Pape, 2009). Selon cette autrice, les convertis font souvent face à une marginalisation de la part de leur environnement d'origine, que ce soit sur le plan familial ou social.

En plus de cette rupture avec ses frères, Houda a également perdu la plupart de ses amis, qu'ils soient chrétiens ou musulmans. Les musulmans qu'elle connaissait avant sa conversion l'ont également éloignée d'eux, probablement parce qu'ils ressentaient qu'elle était trop attachée à sa nouvelle religion. Cependant, malgré ces difficultés, Houda a trouvé du soutien auprès d'un voisin de la résidence universitaire à Ngaoundéré. Ce dernier lui a offert son premier Coran, son premier tapis de prière et lui a appris à prier. C'est grâce à cet accompagnement qu'elle a pu progresser dans sa pratique de l'islam.

Contrairement à ce que pourrait laisser croire la complexité de ses relations sociales, Houda n'a pas été totalement rejetée par la communauté musulmane. Elle a réussi à tisser des liens avec certains membres de la communauté, même si cette intégration n'a pas été immédiate ni facile. Selon Berriane (2014), l'intégration des nouveaux convertis dans des communautés religieuses est souvent un processus complexe, influencé par des dynamiques sociales et culturelles locales, ainsi que par la perception des convertis par les membres de la communauté d'accueil (Berriane, 2014).

4.2.3 Du protestantisme à l'islam : le cheminement spirituel de Soumayya

Contexte familial et social

Soumayya, est une jeune femme de 25 ans résidante à Douala. Issue d'une famille protestante, elle est la seule fille parmi trois frères, dont l'un s'est également converti à l'islam. Elle a grandi dans un environnement chrétien, pratiquant et participant régulièrement aux services religieux protestants. Actuellement étudiante en troisième année de licence en laboratoire d'analyse biomédicale.

Les premières questions sur l'islam et la conversion de Soumayya

La conversion de Soumayya s'inscrit dans un processus de quête spirituelle et de redéfinition de l'identité religieuse, un phénomène analysé par Sarah Daynes (1999), qui montre que les conversions à l'islam peuvent représenter une opposition au christianisme ou la continuité d'un parcours croyant monothéiste. Dans le cas de Soumayya, ses premières interrogations sur l'islam ont été suscitées par des discussions avec deux de ses camarades, qui ont éveillé en elle un intérêt pour cette religion. Initialement influencée par des stéréotypes et des préjugés sur l'islam, elle entreprend une recherche personnelle pour comprendre cette religion. La lecture du livre de Mouhammad Ibn Abdoul Wahhab intitulé *Les preuves de l'unicité : 50 questions sur la foi*²² devient alors un déclencheur important dans son cheminement, en lui permettant de dissiper les idées reçues et de découvrir les fondements de la foi islamique tels que proposé par le courant wahhabiste (salafiste). Soumayya a traversé une période de doute et d'incertitude avant de prendre sa décision définitive. Elle a finalement prononcé la *chahada* (profession de foi islamique) auprès de la femme de l'imam de la mosquée Rahma à Douala. Sa conversion, bien que motivée par une quête personnelle de vérité spirituelle, a été perçue par son entourage de manière diverse, notamment par ses proches.

²² Il convient de noter que Muhammad Ibn Abd al-Wahhab était un théologien du Nadj, dans le centre de l'Arabie saoudite, ayant vécu au XVIIIe siècle. Il a prôné une vision réformiste de l'islam de type « revivaliste » salafiste. Aujourd'hui, la plupart des pays d'Afrique subsaharienne sont influencés par ce courant islamique, souvent appelé « wahhabisme », bien que ses partisans préfèrent se désigner comme *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (les gens de la *Sunna* et de la communauté). Muhammad Ibn Abd al-Wahhab est l'auteur de plusieurs ouvrages sur les fondements de la foi musulmane, parmi lesquels on peut citer *Les Trois Principes Fondamentaux* (Al-Uṣūl al-Thalātha), *Le Livre de l'Unicité* (Kitāb at-Tawhīd), *Dévoilement des ambiguïtés dans le Tawhīd* (Kashf ash-Shubuhāt fit-Tawhīd) et *Les Six grands principes* (Sittat al-Uṣūl al-'Aẓīma). Ces ouvrages sont aujourd'hui non seulement enseignés, mais constituent également des références fondamentales de la foi musulmane pour ses adeptes.

Vie de Soumayya après sa conversion, entre tension et soutien

La conversion de Soumayya à l'islam a été un tournant majeur dans sa vie, notamment en ce qui concerne ses relations familiales. La première année de sa conversion a été marquée par une relation tendue avec son père, qui n'a pas immédiatement accepté son choix. Ce dernier lui reprochait de ne pas avoir simplement étudié l'islam avant de devenir musulmane. En raison de cette tension, Soumayya effectuait ses prières en secret, cachant son tapis de prière et interrompant ses pratiques rituelles lorsque son père l'appelait. En plus de la désapprobation de son père, Soumayya a également fait face à des réactions négatives de la part de certains amis anciens coreligionnaires chrétiens. L'un de ses amis lui a même dit que « Dieu va te maudire ! » (Soumayya, entrevue, 25 mai 2024) lorsqu'elle l'a vue porter le voile, symbole vestimentaire musulman. Ces réactions ont créé une certaine distance entre elle et ses amis, bien qu'elle soit restée en bons termes avec certains d'entre eux. De plus, ses tantes ont supposé que sa conversion fût motivée par un désir de mariage avec un homme musulman, en accord avec la tradition selon laquelle une femme non musulmane ne peut épouser un homme musulman sans se convertir. Son père, initialement inquiet qu'elle ait été influencée par un groupe extrémiste, a finalement accepté sa conversion après avoir compris que son choix était personnel et non motivé par des influences extérieures. Tout au long de cette période, ses frères ont été un soutien important, l'accompagnant dans son cheminement spirituel.

Soumayya, une jeune convertie engagée

Malgré les difficultés initiales, Soumayya s'est sentie acceptée dans la communauté musulmane. Elle a reçu un suivi personnalisé de la part de ses amies musulmanes, qui l'ont aidée à apprendre les pratiques de base de l'islam. Elle a également été invitée à participer à des associations et des conférences organisées par la *Cameroon Muslim Student's Union* (CAMSU), ce qui a renforcé son sentiment d'appartenance à sa nouvelle communauté religieuse. Soumayya exprime une transformation profonde depuis sa conversion, se décrivant comme une personne complètement différente de ce qu'elle était avant. Elle parle de sa vie d'avant l'islam comme étant « pala-pala »²³ (Soumayya, entrevue, 25 mai 2024), une expression signifiant qu'elle n'avait pas de véritables

²³ « Pala-Pala » expression dans l'argot camerounais définissant une personne extravertie et tendant vers la débauche et l'insouciance.

objectifs et aimait trop sortir avec des garçons. Depuis sa conversion, elle se sent plus centrée et orientée vers des objectifs clairs. Dans son nouveau rôle de musulmane, Soumayya a dû gérer les différences religieuses au sein de sa famille. Elle note que les membres de sa famille ont commencé à s'adapter à ses nouvelles pratiques, en évitant par exemple d'acheter du porc, qu'elle n'en consomme plus. Lors des fêtes chrétiennes comme Noël, elle participe aux célébrations familiales, mais sans s'impliquer pleinement.

4.2.4 La trajectoire spirituelle de Youssouf

Contexte familial

Youssouf est le nom que Bertrand a choisi de porter après avoir embrassé l'islam. Âgé de 31 ans, il est originaire du département de la Lekié, dans la région du Centre, et réside actuellement à Yaoundé. Il a été élevé dans une famille chrétienne, selon une pure tradition catholique, et a fréquenté des établissements catholiques tout au long de son éducation.

Processus de conversion de Youssouf, un an de spéculation

Le processus de conversion de Youssouf a duré un an. Il découvre l'islam grâce à l'émission radiophonique *Histoire de l'islam* diffusée sur la chaîne Ar-Rissala 102.1 FM, une station de radio privée camerounaise à vocation religieuse musulmane. À travers cette émission hebdomadaire, Youssouf commence à s'intéresser à l'islam. Il poursuit alors sa démarche en lisant le Coran et en écoutant des débats sur la théologie comparée (christianisme et islam). Comme Moussa et Soumayya, bien que pour des raisons différentes, Youssouf portait, avant sa conversion, des préjugés et des stéréotypes sur la religion musulmane. Cette vision stéréotypée de l'islam est fréquente chez les aspirants à la conversion dans le contexte belge, comme le soulignent Brigitte Maréchal et Farid El Asri (2013). Six mois après avoir découvert l'islam, il décide d'arrêter toute pratique religieuse catholique qu'il considère « en inadéquation avec la vérité divine » qu'il retrouve dans l'islam et juge le christianisme comme une religion « caduque » (Youssouf, entrevue, 12 mai 2024). Il retrouve certaines pratiques chrétiennes dans la religion musulmane, ce qui le conforte dans son choix. La rupture avec la religion d'origine est un phénomène observé chez de nombreux convertis, comme l'illustre également le cas de Moussa. Youssouf coupe ainsi les ponts avec le catholicisme. Et en plus de cette dimension spirituelle, Youssouf initie des rencontres avec

des prédicateurs musulmans du Complexe islamique de Tsinga, à Yaoundé²⁴, pour approfondir et valider les enseignements reçus sur l'islam. Il choisit de ne pas informer ses parents et ses frères de sa démarche de conversion. Le jour de sa conversion, il rencontre l'imam de la mosquée de Cité Verte afin de confirmer ses intentions. C'est dans cette même mosquée qu'il prononce la *chahada*, scellant ainsi sa conversion à l'islam.

De l'exclusion familiale à l'incompréhension des anciens coreligionnaires : l'expérience de Youssouf

Après avoir embrassé l'islam en 2016, Youssouf a traversé une période difficile qu'il qualifie de « vie d'atrocités » (Youssouf, entrevue, 12 mai 2024). Ses parents, profondément opposés à sa décision, l'ont totalement exclu des activités familiales. Il évoque clairement la rupture qui s'est installée : « Mes parents sont devenus méfiants envers moi simplement à cause de ma conversion à l'islam ». Cette méfiance s'est également étendue à ses deux frères, avec lesquels les relations se sont considérablement détériorées. Étant le seul membre de sa famille élargie à s'être converti à l'islam, Youssouf a également rencontré des difficultés liées aux pratiques alimentaires lors des rassemblements familiaux, se sentant souvent marginalisé. De même, ses anciens coreligionnaires chrétiens ont accueilli la nouvelle de sa conversion avec un profond mécontentement. Certains l'ont même traité de « l'ami du diable » pour avoir choisi de devenir musulman. Ce rejet, tant familial que communautaire, souligne les défis complexes auxquels Youssouf a dû faire face, marqués par la stigmatisation et l'incompréhension. Comme le mentionne Mossière (2007 c), les convertis à l'islam sont souvent confrontés à des situations d'isolement et de rejet, non seulement au sein de leur famille, mais également dans leur communauté d'origine, en raison des préjugés et des tensions inter-religieuses.

²⁴ Complexe Islamique de Tsinga, encore appelé complexe islamique du Serviteur-des-Deux-Saintes-Mosquées, est la plus grande mosquée d'Afrique centrale avec celle de Garoua. Il est situé au quartier Tsinga dans la commune d'arrondissement de Yaoundé II. Le complexe islamique a été bâti sur une superficie de 4 hectares¹, elle abrite une école coranique franco-arabe, une bibliothèque et des salles de conférence. Elle accueille également les activités de plusieurs associations islamiques comme la Jeunesse Islamique du Cameroun (JIC), Cameroon Muslim Students' Union (CAMSU), Cameroon Muslim Women Association, World Assembly of Muslim Youth, la Ligue des Cadres Musulmans (LICAM), et l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC). Cette dernière serait la détentrice de l'espace sur lequel le complexe a été construit. Il a été construit entre 1992 et 1997, sur financement saoudien à hauteur de 5 milliards de fcfa¹. Elle a été inaugurée le 20 juin 1997¹ par Paul Biya³, président de la république, en présence d'une forte délégation, conduite par le ministre des Affaires islamiques, des Biens religieux et de l'Appel à la foi, représentant personnel du roi Fahd ben Abdelaziz Al Saoud (Souley Mane, 2016, p.39-40).

4.2.5 De la vie de chrétien à un musulman imam et prédicateur : le cas d'Ismaël

Contexte familial

Ismaël est né dans le département de Mbam et Inoubou. Il est actuellement imam prédicateur résidant à Yaoundé. Issu d'une famille chrétienne catholique, il a grandi avec une éducation religieuse marquée par une pratique active du christianisme. Ses parents, aujourd'hui décédés, ont influencé son parcours spirituel, mais il a toujours ressenti un vide intérieur malgré son engagement religieux. Il est marié et père de quatre enfants, âgés de 4 ans, puis 12 ans, 15 ans et 17 ans. Fait intéressant, seule sa troisième fille, âgée de 15 ans, est musulmane, tandis que les autres enfants, ainsi que son épouse, restent attachés au christianisme. Ce contraste dans la foi au sein de sa propre famille reflète une certaine tolérance et ouverture.

Les débuts d'une quête spirituelle

Avant sa conversion à l'islam en 2007, Ismaël menait ce qu'il décrit comme une « vie de débauche », marquée par un manque de paix intérieure et des relations conflictuelles avec son entourage. Il se souvient : « Avant ma conversion, je menais une vie de déviance et de débauche. Je n'avais pas la paix intérieure et j'avais toujours des relations conflictuelles avec autrui » (Ismaël, entrevue, 20 juillet 2024). À la recherche de discipline et de moralité, il a d'abord exploré le christianisme, mais il n'a pas trouvé de réponses satisfaisantes à ses attentes morales et spirituelles. Selon ses mots, le christianisme ne répondait pas véritablement à ses besoins de transformation intérieure.

Découverte de l'islam et influence déterminante

La transformation de Ismaël a commencé avec la lecture du Coran en français et l'écoute des prédications de l'imam Aboubakar Abdallah²⁵ à la mosquée Etoudi à Yaoundé. « À travers ses sermons traduits en français, où il abordait divers thèmes de société, je trouvais des réponses à mes inquiétudes spirituelles », confie-t-il (Ismaël, entrevue, 20 juillet 2024). Cette découverte de l'islam, non seulement comme une religion de paix mais aussi comme un cadre moral strict, a été

²⁵ Aboubakar Abdoullahi est l'un des disciples de Cheik Ducouret. Celui a été l'un des premiers imams du complexe islamique de Tsinga à Yaoundé. Aujourd'hui, il est l'un des prédicateurs le plus influent dans la ville de Yaoundé reconnu par sa maîtrise son bilinguisme (arabe et français), il est suivi par plus 7300 abonnés sur sa chaîne télégramme.

le point de départ de sa conversion. Intrigué par ces enseignements, il a initié des discussions approfondies avec l'imam pour lever les stéréotypes et les préjugés qu'il entretenait sur l'islam, en particulier « ceux véhiculés par les médias occidentaux » (Ismaël, entrevue, 20 juillet 2024).

Du converti à l'autorité religieuse et familiale, la vie de Ismaël après sa conversion

En 2007, après un cheminement spirituel intense et un approfondissement de sa compréhension de l'islam, Ismaël a prononcé la *chahada* au Complexe islamique de Tsinga, marquant ainsi sa conversion officielle à l'islam. Malgré la mort de ses parents avant sa conversion, il a été l'objet de réticence de la part de ses frères, qui s'en sont plaints, mais sans rompre complètement les liens avec lui. En ce qui concerne ses amis chrétiens, nombreux d'entre eux se sont éloignés, certains allant jusqu'à rompre totalement tout contact. Sa conversion a profondément transformé sa vie. « L'islam m'a apporté du réconfort, de l'assurance, de la quiétude et de la paix dans tous les aspects de ma vie » (Ismaël, entrevue, 20 juillet 2024), confie-t-il. Ses comportements exemplaires et sa dévotion ont rapidement attiré non seulement l'attention des fidèles, au point qu'il soit nommé imam et prédicateur dans une mosquée de la ville de Yaoundé. Également sa famille, impressionnée par son intégrité morale et son engagement, l'a également désigné comme président de l'association familiale²⁶. Dans sa vie professionnelle, l'islam lui a permis d'être plus loyal, juste, équitable, respectueux et incorruptible, ce qui a renforcé son image au sein de sa communauté. Ismaël continue de maintenir des liens avec les milieux chrétiens qu'il fréquentait auparavant. Bien que les divergences religieuses subsistent, il constate un respect mutuel entre les deux communautés. Lors des activités familiales ou professionnelles, il évite les moments de prières communes, préférant se retirer pour effectuer ses propres prières islamiques. Il reconnaît des valeurs communes entre l'islam et le christianisme, telles que la croyance en un Dieu unique, le jugement dernier, le paradis et l'enfer. Pour lui, ces valeurs partagées constituent le socle d'une cohabitation pacifique et durable.

²⁶ Une association familiale au Cameroun est une forme d'organisation sociale, formelle ou informelle, qui regroupe les membres d'une même famille élargie dans le but de renforcer les liens familiaux et de promouvoir la solidarité. Ces associations ont des objectifs variés, tels que la gestion des conflits, la préservation de la culture et des traditions, ainsi que la promotion de la solidarité et de l'entraide entre les membres de la famille.

4.3 Les motivations familiales et matrimoniales de la conversion à l’islam

La conversion religieuse n’est pas seulement le fruit d’une quête spirituelle individuelle ou d’une réflexion personnelle profonde ; elle peut également être influencée par des dynamiques relationnelles. Celles-ci peuvent être les liens familiaux et matrimoniaux. Selon la sociologue française, Danièle Hervieu-Léger (1999), les traditions religieuses peuvent se transmettre au sein de la famille comme un « héritage religieux », où l’adhésion à une foi spécifique est perçue comme une continuité des traditions familiales. Dans ce contexte, certaines personnes se convertissent à l’islam non pour des raisons spirituelles, mais pour harmoniser leur identité religieuse avec celle de leur famille, ou pour répondre aux attentes de leur environnement social immédiat. Les conversions matrimoniales, où l’un des partenaires adopte la religion de l’autre pour favoriser l’unité conjugale, sont également fréquentes. Mossière (2013) souligne que ces conversions sont souvent motivées par le désir de créer une harmonie au sein du couple et de répondre aux exigences culturelles ou culturelles liées au mariage.

Dans ce qui suit, nous examinerons comment ces motivations familiales et matrimoniales se manifestent dans les trajectoires de conversion à l’islam au Cameroun. En nous basant sur les récits de deux cas tirés de nos enquêtes de terrain, nous explorerons comment la pression familiale, l’influence des proches et les engagements conjugaux peuvent conduire à la conversion, illustrant ainsi la complexité des dynamiques sociales et affectives qui sous-tendent ces choix religieux (Le Pape, 2005 ; Mossière, 2013).

4.3.1 Trajectoire de Fatima Margueritte

Contexte familial et social

Fatima, de son nom après sa conversion, est une femme âgée entre 30 et 35 ans, originaire du département du Mbam-et-Inoubou, dans la région du Centre. Fille d’un père catholique et d’une mère protestante, elle a fréquenté des établissements confessionnels durant son enfance. Influencée dès son plus jeune âge par la tradition protestante, l’église fréquentée par sa mère, Fatima a été active au sein de sa communauté religieuse. Elle a deux sœurs et un frère, tous convertis à l’islam avant elle. Elle témoigne de son engagement dans les activités de son église : « Avant de me

convertir à l'islam, je participais régulièrement à toutes les activités de mon église. Je manquais rarement la messe du dimanche [...] » (Fatima, entrevue, 28 mai 2024).

La conversion de Fatima

Après la séparation de ses parents, sa grande sœur, qui s'était toujours occupée de ses études, s'est convertie à l'islam, alors que Fatima restait une fervente pratiquante de son église. Avant sa conversion, elle percevait l'islam comme « une secte » et portait de nombreux préjugés et stéréotypes, tout comme Soumayya. Ce préjugé est de concevoir l'islam comme « une religion de domination ». Sa sœur Maryam, avec qui elle partageait une grande proximité, était aussi celle qui finançait ses études scolaires et universitaires. Cette dernière a commencé à lui parler de l'islam et à l'inviter à écouter des prédications musulmanes. Devant le refus de Fatima d'adopter la foi musulmane, une relation conflictuelle est née entre elles, Maryam étant perçue comme « une seconde mère » par Fatima. « Beaucoup de différences religieuses me séparaient de ma sœur. Par exemple, les interdits alimentaires, on ne mangeait plus ensemble, j'allais au club seule » (Fatima, entrevue, 28 mai 2024) explique Fatima. Après de longues réflexions, et surtout avec la volonté de préserver sa relation avec sa sœur, elle décide finalement de se convertir à l'islam. « Ce grand jour », elle a été accompagnée par sa sœur Maryam auprès du Cheikh Ali à Yaoundé pour prononcer la *chahada*.

Fatima après sa conversion : entre acceptation familiale et rejet de ses anciens coreligionnaires

Après sa conversion à l'islam, Fatima a réussi à maintenir des relations harmonieuses avec ses parents. Bien qu'ils soient restés profondément ancrés dans leur foi chrétienne, ils ont respecté son choix et ont continué à lui offrir leur soutien moral et émotionnel. Contrairement aux craintes habituelles de rupture familiale souvent associées à un changement religieux radical, Fatima a bénéficié d'une acceptation bienveillante de la part de ses parents, qui ont su faire preuve d'ouverture et de tolérance. Cependant, son parcours n'a pas été sans heurts. Ses anciens coreligionnaires, qui avaient autrefois partagé avec elle des moments de prière et de communion, ont perçu sa conversion comme une trahison. Ils ont commencé à la rejeter, certains allant jusqu'à l'accuser de « renier la vraie foi » pour une religion qu'ils ne comprenaient pas. Cette hostilité a profondément blessé Fatima déclare-t-elle, car elle espérait pouvoir maintenir des relations cordiales avec ses amis d'enfance. En réponse à cette hostilité, elle a ressenti un isolement de sa communauté religieuse d'origine et

un rejet qui ont rendu son intégration dans sa nouvelle foi plus difficile. Néanmoins, elle a trouvé un soutien au sein de la communauté musulmane, où elle a été accueillie avec chaleur et compréhension. Ce double contraste – entre l’acceptation familiale et le rejet de ses anciens coreligionnaires – a marqué son parcours post-conversion, la poussant à redéfinir ses relations sociales tout en se concentrant sur le développement de sa nouvelle identité religieuse.

4.3.2 Entre amour et foi : le parcours de Suzanne vers l’islam

Contexte social

Suzanne est une septuagénaire, originaire de la région du Littoral précisément de la ville de Douala. Elle est issue d’une famille catholique où la pratique religieuse occupe une place importante. Suzanne fait ses études à Douala en compagnie de son père, conducteur de train et sa mère ménagère, ainsi que ses quatre frères et trois sœurs. Elle va mener une vie assez stable, sans se questionner sur sa vie religieuse qu’elle trouve équilibrée. Après son baccalauréat (diplôme d’études secondaire) en lettres et philosophie, elle entame une formation d’aide-soignante, jusqu’à faire face à un autre aspect de la vie.

Rencontre de son futur époux et conversion à l’islam

Suzanne va rencontrer celui qui va devenir son mari dans les années 1980. Son mari, à cette époque, entame sa quarantaine, et est un opérateur économique qui prospère dans divers secteurs. En effet, le futur époux de Suzanne est originaire du nord du Cameroun, et de religion musulmane. Dès leur rencontre, les intentions de son futur époux sont claires. Il tient à faire de Suzanne, sa femme, et désire, pour ce fait qu’elle se convertisse à l’islam. Suzanne va présenter la situation à sa famille qui ne se montre pas vraiment en accord avec cette condition de l’aspect religieux. C’est Suzanne qui, éprise de son futur époux, va dégoter peu à peu, des arguments pour convaincre ses proches. Du côté de la famille de son prétendant, des réticences sont tout aussi manifestes. Le fait que Suzanne ne soit ni musulmane, ni peule, pose un problème à des membres de la famille de son mari. Il faut noter que le contexte sociopolitique de l’époque marqué par la « stigmatisation » des musulmans, au lendemain de l’accession de Paul Biya à la magistrature suprême (6 novembre 1982). Le temps estompant les esprits et les tensions, Suzanne va de son côté murir son idée et

décide de se convertir. Quelques semaines plus tard, elle célèbre son union avec son époux, et déménage pour le nord du pays.

Immersion d'Aïssatou et apprentissage de la religion musulmane

L'arrivée de Suzanne, qui a pris le nom d'Aïssatou, est empreinte d'une immersion simultanée dans son nouveau cercle familial et au cœur de la communauté musulmane. Elle rejoint donc son mari à Ngaoundéré, ville à dominance musulmane. Elle est alors encadrée par ses belles-tantes, ses belles-sœurs et sa belle-mère pour son insertion dans son nouveau cercle familial étendu et ses premiers pas dans la foi musulmane. Au fur et à mesure des années, elle a su se faire accepter dans la communauté musulmane de Ngaoundéré, et se faire respecter dans sa belle-famille. Avec son mari, elle enfante 3 enfants, un garçon et deux filles, qui eux aussi seront musulmans. En 2010, elle va même se rendre à la Mecque pour le pèlerinage du Hadj. Il est vrai que son entrée dans cette nouvelle famille n'a pas fait l'unanimité. Une réalité difficile à avaler entre rejet, insultes, commérage ou hypocrisie, elle a plusieurs fois pensé rebrousser chemin vers son littoral natal. Quelque part, sa belle-famille était contre le fait que bien qu'elle soit musulmane, elle n'est pas d'origine peule. Comme pour pallier ce problème, il est proposé avec insistance et pendant plusieurs années, à son mari, de prendre une seconde épouse d'origine peule. Cette proposition, son mari va catégoriquement la rejeter, au point de donner des ultimatums à ses proches. Ainsi, jusqu'à son décès, le mari d'Aïssatou n'aura pas pris une seconde épouse.

4.3.3 Mariage et foi : la conversion de Samuel à l'islam pour Âssia

Contexte familial

Samuel est un jeune camerounais âgé entre 30 et 35 ans, originaire de l'ethnie Bulu, qu'on retrouve dans le Sud du Cameroun. Il fait ses classes dans la ville de Douala puis Yaoundé, avant de rejoindre la ville de Ngaoundéré. Son père est administrateur et sa mère est infirmière. Samuel est quatrième d'une famille de sept enfants. Il termine son secondaire à Ngaoundéré et entame des études universitaires qu'il n'achève pas mais fini par rejoindre le corps de la police camerounaise.

Affectation, rencontre et conversion

Après sa formation dans la police, Samuel est affecté à Ngaoundéré, devenue sa ville de prédilection. Il prend service au commissariat du 2^e arrondissement en 2020 et s'installe dans un quartier voisin. Ses parents, déjà retraités, sont retournés dans le sud du pays. Quelques mois après sa prise de fonction, Samuel va rencontrer une certaine Aissatou dont il s'éprend. Cette dernière lui présente clairement les conditions dans lesquelles ils peuvent s'unir. Selon la loi islamique, pour que Samuel et Aissatou puisse se marier, Samuel doit se convertir à l'islam. Il n'hésitera pas très longtemps avant de réciter la *chahada* à la mosquée de Bamyanga, quartier de la ville de Ngaoundéré. Samuel prend désormais le nom de Oumar. Quelques semaines après sa conversion, Oumar et Aissatou se marient suivant les rites musulmans. C'est donc en 2021 qu'Ismaël rejoint la communauté musulmane du quartier Bamyanga.

Lendemain de la conversion

Après son mariage, Oumar annonce sa conversion et son mariage à sa famille. C'est littéralement le choc pour ses parents, dont les sentiments naviguent entre colère et déception. Ses parents pendant un certain temps vont couper tout le contact avec lui. Les avis de ses frères et sœurs sont partagés sur cette situation. Il a cependant très mal vécu les disputes avec ses parents, disputes qui atteignaient aussi son épouse Aissatou, n'étant pas acceptée dans la famille. Pendant pratiquement deux ans, Oumar et Aissatou ont vécu quasiment en autarcie par rapport à leur famille. C'est lors d'une énième tentative de réconciliation que les cœurs se sont adoucis dans la famille d'Oumar. Peu à peu sa famille accepte sa conversion et son épouse. Ils ont déjà effectué quelques voyages pour aller saluer la belle-famille de Âssia.

4.3.4 L'islam comme réponse, la trajectoire de Haroun

Contexte familial

Haroun est issu d'une famille chrétienne protestante, originaire de la région de l'Adamaoua. Son père décédé, et sa mère, ménagère, ont élevé leurs sept enfants dans un environnement marqué par une éducation religieuse chrétienne rigoureuse. Bien que ses parents soient restés fidèles à leur foi protestante, les choix spirituels de la fratrie ont évolué de manière diversifiée. Haroun, son grand frère ainsi que son petit frère, étudiant se sont convertis à l'islam, tandis que le reste de la famille est demeuré attaché au protestantisme.

Vie spirituelle et le chemin vers l'islam

Ayant grandi dans un contexte laïc, Haroun a néanmoins reçu une éducation religieuse dès son jeune âge, marquée par le baptême et la confirmation à l'église protestante. En quête d'un épanouissement spirituel qu'il peine à trouver dans le protestantisme, il explore les églises pentecôtistes pendant un an. Cette recherche de vérité spirituelle s'accompagne d'une remise en question de la gestion interne de son église protestante, notamment en raison des conflits liés au salaire du pasteur et à ses exigences, qu'il jugeait incompatibles avec l'humilité attendue d'un guide spirituel. Selon Brigitte Maréchal et Farid El Asri dans *Islam belge au pluriel : la conversion à l'épreuve de l'Islam* (2013) la conversion à l'islam est souvent motivée par une quête de sens, une recherche de vérité spirituelle et des critiques envers les pratiques des religions d'origine. Cette réflexion se retrouve dans le témoignage de Haroun :

Un autre facteur déclencheur fut un incident concernant le salaire du pasteur de mon ancienne église protestante. Il touchait 240 000 francs CFA et demandait une augmentation. Cela a créé des tensions au sein de la communauté, car beaucoup considéraient que le pasteur, en tant que messager de Dieu, ne devrait pas être rémunéré de manière excessive. De plus, il a voulu imposer son épouse comme second pasteur, ce qui n'a pas été accepté par le conseil de l'église. Cela a causé des divisions importantes au sein de la communauté (Haroun, entrevue, 19 avril 2024).

L'expérience de Haroun dans les églises pentecôtistes s'est également avérée décevante. Il perçoit des dérives financières et un manque d'authenticité spirituelle. Les pasteurs, prônant des discours de prospérité, et les divisions au sein des communautés chrétiennes ont fini par lui faire perdre foi en ces institutions.

La conversion de Haroun à l'islam

La conversion de Haroun s'inscrit principalement dans une dynamique familiale non-linéaire. Son grand frère, le premier à embrasser l'islam, a eu une influence déterminante sur son cheminement spirituel. Les discussions répétées avec ce dernier ont permis à Haroun de déconstruire ses préjugés initiaux sur l'islam, qu'il percevait alors comme une religion de violence, un stéréotype souvent véhiculé dans son environnement chrétien. Son petit frère a également suivi le même chemin cinq ans après lui, soulignant ainsi l'impact des relations familiales dans le choix de conversion. Géraldine Mossière, dans son travail (2007), souligne que la conversion à l'islam peut être facilitée par un contexte familial où plusieurs membres se convertissent ou où il existe déjà des liens avec

la communauté musulmane. Dans le cas de Haroun, le fait que son grand frère se soit converti avant lui et qu'il ait eu des discussions avec sa famille avant sa propre conversion correspond à cette dynamique de soutien familial partiel qui renforce le choix de conversion (Mossière, 2007 b). Malgré l'influence de son grand frère, Haroun a pris le temps de mûrir sa réflexion et de discuter avec sa famille. Il s'est informé sur l'islam, en faisant abstraction des comportements individuels de certains musulmans pour se concentrer sur les enseignements du Coran. Sa conversion a eu lieu en 2018, un mercredi après la fête du Ramadan. Il a été soutenu par son cousin et un ami musulman, Daoud, qui l'ont accompagné chez un imam pour prononcer la *chahada*.

Entre préjugés et intégration, les défis de Haroun après sa conversion

« J'ai rencontré énormément de malentendus et de préjugés concernant ma conversion » (Haroun, entrevue, 25 avril 2024) : c'est ainsi que Haroun décrit son expérience post-conversion, marquée par des difficultés au niveau sa fratrie religieuse. Dans la communauté musulmane, il était souvent étiqueté comme « *kado* » ou « *silmakedjo* », des expressions utilisées pour désigner un converti, afin de le différencier des « musulmans de naissance ». Cette distinction a parfois conduit à son exclusion de certaines pratiques rituelles, telles que la prière collective. Il explique :

Par exemple, on me disait que, parce que j'étais un 'nouveau musulman', si j'égorgeais un animal, certains ne le mangeraient pas, ou si je dirigeais la prière, ils ne prieraient pas avec moi. Certains disaient même que si je n'avais pas lu un livre de la jurisprudence *Moukhtaçar*, je ne pouvais pas bien pratiquer la religion, ce qui m'empêchait de participer pleinement. Ce genre de malentendus a été fréquent » (Haroun, entrevue, 19 avril 2024).

Ces réactions ont généré en lui un sentiment d'isolement et de rejet, particulièrement douloureux venant de ceux qu'il considérait comme ses nouveaux frères en religion. « Au départ, c'était difficile d'accepter que parmi les musulmans, mes propres frères, qui étaient supposés m'accueillir chaleureusement après ma conversion, me traitaient avec distance. Cela m'a donné un sentiment d'abandon » (Haroun, entrevue, 19 avril 2024) confie-t-il. Par ailleurs, malgré ces obstacles au sein de la communauté musulmane, Haroun a bénéficié d'un soutien indéfectible de la part de sa famille biologique. Bien que de confession chrétienne, sa mère est restée à ses côtés, respectant son choix et lui offrant un appui moral important. Son cousin et son grand frère ont également été des piliers de soutien, l'encourageant à persévérer dans sa nouvelle foi. Ils l'ont aidé à faire face aux stéréotypes sur les personnes converties et aux malentendus, même lorsque cela menait à des disputes et des débats. La relation qu'il entretient avec sa communauté religieuse d'origine est

pacifique. Dans ses interactions avec les membres de ses anciens coreligionnaires, il s'efforce de maintenir un respect mutuel, participant même à des cérémonies telles que les funérailles et les baptêmes sans toutefois s'engager dans les pratiques chrétiennes telles que le signe de croix.

4.3.5 Le chemin d'Araphat Bello vers l'islam

Contexte familial

Arafat Bello, né et élevé à Tcholliré, dans la région du Nord du Cameroun, est issu d'une famille chrétienne catholique. Ses parents, fervents pratiquants, l'ont élevé dans la tradition chrétienne, avec une éducation religieuse structurée et des valeurs morales fondées sur les enseignements de l'Église catholique. Arafat est le cadet de quatre enfants. Ses parents, bien que stricts dans leur pratique religieuse, ont toujours prôné une certaine tolérance et ouverture d'esprit, ce qui a permis à Arafat de développer une curiosité naturelle pour les questions spirituelles.

Découverte de l'islam

Le parcours d'Arafat vers l'islam commence en 2005, lorsqu'il déménage à Touboro pour poursuivre ses études secondaires. C'est dans cette ville, marquée par une forte présence musulmane, qu'il rencontre de nouveaux amis musulmans qui vont jouer un rôle déterminant dans son parcours spirituel. Parmi ces amis, l'un des plus influents est un camarade de classe, Mustapha, qui l'initie aux enseignements de l'islam. Mustapha lui prête des livres et l'invite à des discussions informelles sur les différences et les similitudes entre le christianisme et l'islam. Intrigué par la simplicité et la clarté des enseignements islamiques, Arafat commence à s'intéresser de plus près à cette religion.

Influence familiale comme facteur de conversion

L'influence la plus marquante dans la conversion d'Arafat vient cependant de l'époux de sa tante maternelle, un musulman dévot résidant également à Touboro. Cet homme, qu'Arafat considère comme un modèle de droiture et de piété, le prend sous son aile et lui parle régulièrement de l'islam. Arafat est impressionné par la manière dont cet homme incarne les valeurs de l'islam au quotidien : la prière, le jeûne, la générosité envers les pauvres et la patience dans les épreuves. Ces qualités contrastent fortement avec l'image rigide et parfois hypocrite qu'il percevait dans certaines

pratiques de sa communauté chrétienne d'origine. Arafat se rappelle : « C'est à travers lui que j'ai vraiment découvert ce que signifie être musulman. Il n'a jamais essayé de me convaincre de changer de religion, mais son comportement, sa manière de vivre selon les principes de l'islam m'ont beaucoup inspiré » (Arafat, entrevue, 5 mai 2024).

Le déclic spirituel et la conversion

Le véritable déclic survient lors d'une discussion avec son oncle musulman sur la notion de monothéisme pur dans l'islam. Cette conversation, qui porte sur la place de Jésus dans l'islam et le concept de l'unicité de Dieu, touche profondément Arafat. Se rendant compte que l'islam répond mieux à ses questions existentielles sur la nature de Dieu et sur le sens de la vie, il décide alors d'approfondir ses connaissances en lisant le Coran en français et en assistant discrètement aux prières du vendredi à la mosquée. Après maints mois de réflexion et d'introspection, Arafat se sent prêt à franchir le pas. C'est un vendredi de décembre 2005, à l'âge de 21 ans, qu'il se rend à la mosquée de Touboro avec son oncle et prononce la chahada, la profession de foi islamique, en présence de l'imam et de quelques membres de la communauté. Ce moment est pour lui à la fois libérateur et apaisant : « J'ai senti une paix intérieure que je n'avais jamais ressentie auparavant. C'était comme si toutes mes questions trouvaient enfin des réponses » (Arafat, entrevue, 5 mai 2024).

Arafat après la conversion

La conversion d'Arafat n'est pas sans conséquences. Lorsqu'il annonce sa décision à ses parents, leur réaction est d'abord marquée par la déception et l'incompréhension. Sa mère, profondément attachée à sa foi catholique, craint qu'Arafat ait été « endoctriné » par sa nouvelle famille musulmane à Touboro. Son père, quant à lui, exprime des doutes sur la sincérité de cette conversion, pensant qu'il s'agit peut-être d'une phase passagère. Malgré ces réticences initiales, Arafat persiste dans sa nouvelle foi, faisant preuve de patience et de respect envers ses parents, espérant ainsi les rassurer sur la sincérité de sa démarche. Les relations avec ses amis chrétiens n'ont pas totalement changé, bien que certains aient perçu sa conversion à l'islam comme « une déception ». D'autres, en revanche, ont respecté son choix religieux, témoignant ainsi d'une ouverture d'esprit malgré leurs divergences de foi. Avec le temps, ses parents commencent à accepter son choix, bien que le sujet reste sensible au sein de la famille. Sa mère, en particulier,

fournit un effort pour respecter ses nouvelles pratiques, comme l'évitement de la consommation de porc à la maison. Arafat continue de participer aux événements familiaux chrétiens, mais il le fait en tant que musulman, s'abstenant de certaines pratiques rituelles comme le signe de croix.

4.3.6 Trajectoire de conversion d'Issa Baba : l'influence familiale au cœur de la transformation spirituelle

Contexte familial

Issa Baba est un jeune homme de 28 ans, originaire de Toubouro, une localité située dans la région du Nord Cameroun, à proximité de la frontière avec la République Centrafricaine et le Tchad. Issu d'une famille chrétienne pratiquante, il est le cadet d'une fratrie de cinq enfants. Son père, catéchiste de l'église locale, et sa mère, commerçante au marché central, l'ont élevé dans un environnement marqué par une forte présence religieuse chrétienne. En grandissant, Issa Baba a suivi les enseignements religieux avec assiduité, participant activement aux messes dominicales et aux groupes de jeunes de l'église.

Rencontre déterminante et début de la transformation

Le tournant décisif dans le parcours spirituel d'Issa Baba survient lorsqu'il commence à passer du temps avec l'époux de sa tante maternelle, Cheikh Amadou, un musulman fervent originaire de Maroua. Cet homme, respecté dans la communauté pour sa connaissance approfondie de l'islam et son implication dans les activités religieuses, joue un rôle central dans la découverte de l'islam par Issa. Les discussions fréquentes entre eux, d'abord sur des sujets généraux, évoluent rapidement vers des échanges plus profonds sur la foi, la spiritualité et le sens de la vie. Cheikh Amadou, qui est à la fois un oncle respecté et un guide spirituel pour Issa, commence à lui parler de l'islam de manière plus détaillée, partageant avec lui des textes religieux, des vidéos de prêches et l'invitant à assister à des conférences islamiques organisées à Toubouro. Progressivement, Issa se sent attiré par les valeurs de l'islam, notamment la fraternité, la simplicité et le respect de l'autorité divine. Il déclare lors de son entrevue : « Cheikh Amadou ne m'a jamais forcé à embrasser l'islam. Il me parlait avec douceur et patience, répondant à toutes mes questions sans jamais critiquer ma foi chrétienne d'origine. Cela m'a touché et m'a poussé à en savoir plus » (Issa, entrevue, 10 juillet 2024).

Conversion de Issa Baba

Toutefois, la transition n'a pas été facile. Issa traverse une période de doute, tiraillé entre son éducation chrétienne et son intérêt croissant pour l'islam. Il se souvient d'avoir passé de nombreuses nuits à prier et à méditer, demandant des signes de Dieu pour l'aider à trouver la voie qui lui correspond. Durant cette période, il prend la décision d'assister secrètement aux prières du vendredi, pour observer de près la pratique musulmane. Son oncle l'encourage à lire le Coran en français, ce qu'Issa fait assidûment, trouvant dans ses lectures des réponses à des questions qui le hantaient depuis longtemps. Après une année d'intense réflexion et de dialogues avec son oncle, Issa Baba ressent une conviction intérieure forte. Il prend la décision de se convertir à l'islam. C'est un vendredi, à la grande mosquée de Toubouro, qu'il prononce la *chahada*, accompagné de Cheikh Amadou, qui est à ses côtés en tant que témoin et guide spirituel. « Ce jour-là, j'ai ressenti une paix intérieure indescriptible, comme si un poids énorme s'était envolé », se rappelle-t-il avec émotion (Issa, entrevue, 10 juillet 2024).

Rupture des relations familiales après la conversion d'Issa

La conversion d'Issa Baba n'a pas été bien accueillie par sa famille chrétienne. Son père, profondément ancré dans la foi chrétienne, voit cette décision comme une trahison des valeurs familiales. Les tensions s'installent rapidement, et les discussions religieuses deviennent des disputes ouvertes. Sa mère, bien que plus compréhensive, exprime son inquiétude quant à l'avenir de son fils. Ses frères et sœurs, quant à eux, oscillent entre l'incompréhension et l'indifférence. Issa raconte : « C'était comme si j'étais devenu un étranger pour ma propre famille. Les repas de famille étaient devenus des moments de tension, et j'ai même été exclu de certaines célébrations religieuses » (Issa, entrevue, 10 juillet 2024).

Intégration dans la communauté musulmane et engagement religieux

Malgré le rejet familial, Issa trouve un soutien immense dans la communauté musulmane de Toubouro. Cheikh Amadou et d'autres membres de la mosquée locale l'aident à s'intégrer et à approfondir ses connaissances religieuses. Il participe régulièrement aux activités de la mosquée, aux séances de lecture coranique et aux actions sociales organisées par la communauté. Il commence également à enseigner le Coran aux enfants du quartier, partageant sa passion pour sa

nouvelle foi avec les plus jeunes. Aujourd'hui, Issa Baba se décrit comme un homme transformé. Il aspire à devenir imam pour mieux servir sa communauté et encourager le dialogue interreligieux à Toubouro. Avec conviction, il affirme : « Ma conversion n'est pas une rupture avec mon passé, mais une continuation de ma quête spirituelle. Je souhaite être un pont entre les communautés chrétienne et musulmane de notre ville, pour montrer que la foi, quelle qu'elle soit, doit nous unir et non nous diviser » (Issa, entrevue, 10 juillet 2024). Issa Baba reste une figure inspirante pour de nombreux jeunes de Toubouro, incarnant la recherche sincère de vérité et le courage de suivre ses convictions, même face à l'adversité.

4.4 Les motivations socio-économiques

Les motivations socio-économiques jouent également un rôle significatif dans les processus de conversion à l'islam au sein de divers contextes socioculturels. En effet, le changement de religion peut être influencé par des facteurs économiques, tels que le désir de s'intégrer socialement, de bénéficier d'une stabilité économique ou d'accéder à des réseaux communautaires offrant des opportunités financières et professionnelles. Nathalie Clayer (2007), dans son étude des conversions à l'islam des catholiques albanais durant la période ottomane, souligne que l'évitement de certaines taxes et l'accès à des positions administratives ou commerciales plus avantageuses constituaient des motivations économiques majeures pour ces conversions.

De manière analogue, dans le contexte camerounais, des individus se tournent vers l'islam en quête d'un soutien économique et d'une solidarité communautaire qu'ils ne trouvent pas toujours dans d'autres religions. Brigitte Maréchal et Farid El Asri (2013) notent que, même en Europe, l'islam peut séduire par les réseaux de soutien et les possibilités d'intégration économique qu'il propose, en particulier pour ceux confrontés à des situations de précarité sociale et économique. Cela montre que, bien que les motivations spirituelles demeurent importantes, les facteurs économiques jouent un rôle crucial dans la conversion, offrant aux individus une alternative socio-économique et identitaire dans des environnements souvent marqués par l'incertitude et l'instabilité (Issa, entrevue, 8 juin 2024).

4.4.1 Le chemin de l'islam de Daoud

Contexte

Édouard est un homme de 40 ans, né d'une mère et d'un père Babouté, ethnique qu'on retrouve dans le département du Mbam-et-Kim, région du Centre au Cameroun. Son père est contrôleur de train, et sa mère est commerçante. Il est l'aîné d'une fratrie de cinq enfants. Il grandit dans la ville de Bélabo, aux côtés de ses parents d'obédience protestante. Toute la famille est pratiquante. Chaque dimanche, le départ pour le culte est systématique tant pour les parents que pour les enfants. Ses classes, Édouard les fait jusqu'à l'obtention de son baccalauréat en Science de la vie et de la terre et Mathématiques. Il intègre alors l'Université de Ngaoundéré dans la région administrative de l'Adamaoua, au département de Physique. Il sera en deuxième année de Physique lorsque sa mère décède brutalement de suite de maladie. C'est alors que sa vie prend une tout autre tournure.

Difficultés d'insertion et conversion d'Édouard

Après le décès de sa mère, les relations entre Édouard et son père deviennent de plus en plus conflictuelles. Moins de trois mois après le décès de sa femme, le père d'Édouard entame une relation assez sérieuse avec une jeune dame, ce qui offense profondément Édouard. Il exprime son désaccord vis-à-vis de la situation, mais son père ne s'en préoccupe pas, au point de couper les vivres à Édouard et le met à la porte de chez lui. Édouard va alors ça et là, chercher refuge auprès de quelques connaissances car son père a sommé ses oncles et tantes de ne point l'héberger. Dans la quête d'un abri, Édouard se trouve déscolarisé et se lance dans la recherche de petits boulots journaliers pour avoir de quoi manger. Au fil des jours, cette situation devient très pesante. De fil en aiguille, Édouard va se retrouver dans une situation assez étrange. Du fait de son obédience chrétienne, il se voit fermer les portes de l'emploi, se voit refuser des repas, se voit obligé de passer la nuit dans des positions plus qu'inconfortables. Pour survivre et éviter de mourir de faim, il se voit contraint à se convertir à l'islam (Daoud, entrevue, 22 juin 2024). C'est ainsi qu'en 2013, il récite la *chahada*, faisant de lui un musulman. Il prend le nom de Daouad.

Difficultés d'insertion et conversion d'Édouard

Les lendemains de Daouad se révèlent plus colorés que jamais. Rapidement sa situation financière s'améliore, il trouve un emploi comme enseignant de physique, chimie et technologie dans un établissement d'enseignement secondaire de la ville de Ngaoundéré. En 2017, il prépare son ma-

riage et est respecté dans la communauté musulmane de son quartier, ainsi que dans l'établissement où il officie.

4.4.2 Quand l'islam devient refuge, comment Salama est devenue musulmane ?

Contexte familial et social

Salama, originaire de Bamenda, l'une des villes touchées par la crise sociopolitique dite « crise anglophone » et résidant actuellement à Douala, est une jeune enseignante à temps partiel. Issue d'une famille protestante, elle est la seule de ses frères et sœurs à s'être convertie à l'islam. Sa mère est technicienne de laboratoire, et son père est employé dans une société de production de bananes. Bien que la famille appartienne à une classe moyenne modeste, la précarité économique reste une réalité constante. Comme le souligne Paule Brasseur (1978) dans ses travaux sur les dynamiques de conversion en Afrique subsaharienne, les pressions économiques et la quête de meilleures opportunités sociales jouent souvent un rôle significatif dans le processus de conversion.

La vie précaire, le chemin vers l'islam

Salama a commencé à s'intéresser à l'islam dès son adolescence, mais c'est surtout après l'obtention de son baccalauréat qu'elle a vu dans l'islam une solution possible à ses difficultés économiques. Alors qu'elle cherchait à stabiliser sa situation financière et à trouver un emploi plus régulier, elle a observé que les membres de la communauté musulmane bénéficiaient d'un réseau de soutien plus structuré. Selon l'étude de Gilles Kepel (2000) sur l'islamisation par le bas, ce phénomène de conversion pour des raisons économiques est de plus en plus fréquent dans les sociétés africaines où la solidarité communautaire et les ressources partagées offrent une alternative aux structures de soutien défaillantes de l'État. La conversion de Salama a été motivée par la perception que l'islam pouvait lui offrir non seulement une appartenance religieuse, mais aussi un accès à des opportunités économiques qu'elle n'aurait pas eues autrement. Elle a reçu un soutien immédiat de la part de la communauté musulmane, notamment par le biais d'associations caritatives et d'aides pour les nouveaux convertis. Cette intégration rapide et la disponibilité de ressources l'ont convaincue qu'elle avait fait le bon choix.

Conséquences familiales et sociale de la conversion de Salama

La décision de Salama de se convertir à l'islam a engendré des tensions profondes au sein de sa famille. Son père, en particulier, a vu dans cette conversion un rejet des valeurs familiales et une menace pour l'unité familiale. Le conflit est devenu si intense que ses parents se sont séparés, son père reprochant à sa mère d'avoir toléré la décision de leur fille. Comme le souligne Jean-Pierre Dozon (2008) dans son analyse des conversions religieuses en Afrique, les dynamiques familiales peuvent être profondément affectées par les conversions, surtout lorsque celles-ci impliquent des ruptures avec la religion d'origine et les valeurs familiales. Les conséquences de sa conversion se sont également fait sentir dans son cercle social. Ses anciens amis chrétiens se sont éloignés d'elle, et elle a été confrontée à l'isolement social. Ce phénomène de stigmatisation des convertis est bien documenté dans les travaux de Géraldine Mossière (2007, a), qui montre comment les convertis à l'islam font souvent face à une marginalisation sociale et à une perte de leurs réseaux de soutien antérieurs. Cependant, Salama a su reconstruire son réseau social au sein de la communauté musulmane, ce qui a renforcé son sentiment d'appartenance et de sécurité.

Intégration dans la communauté musulmane

Malgré les défis, Salama a trouvé un nouveau soutien dans la communauté musulmane de Douala. Elle a rejoint des groupes de soutien pour convertis, et a bénéficié d'une aide financière ponctuelle de la part d'associations caritatives musulmanes. Ce soutien lui a permis de surmonter les difficultés économiques initiales et de stabiliser sa situation. Comme l'explique Olivier Roy dans son ouvrage sur l'islam globalisé, les structures de soutien communautaire jouent un rôle central dans l'intégration des nouveaux convertis, offrant non seulement un cadre religieux mais aussi un réseau d'entraide et de solidarité (Roy, 2004). Salma reconnaît que cette transition n'a pas été sans difficulté, mais elle souligne l'importance de la solidarité et du soutien qu'elle a reçus (Salama, entrevue 18 juin 2024). Elle est désormais active dans la communauté, participant à des activités caritatives et éducatives, et aidant d'autres convertis à surmonter les défis auxquels ils sont confrontés. Son engagement reflète la dynamique de conversion en Afrique subsaharienne, où les convertis trouvent souvent dans l'islam une nouvelle structure sociale et un cadre de vie plus stable

CHAPITRE V

ANALYSE DES IMPACTS DES CONVERSIONS ET LE VIVRE-ENSEMBLE DANS LE CONTEXTE CAMEROUNAIS

Ce dernier chapitre propose d'analyser les impacts de la conversion à l'islam en mettant en lumière les tensions et les adaptations qui jalonnent les trajectoires des personnes converties au Cameroun. Dans ce contexte, où le vivre-ensemble est étroitement lié à l'héritage religieux et aux relations sociales préexistantes, les convertis font souvent face à des ruptures familiales ou avec leurs anciens coreligionnaires. Comme le souligne Nathalie Clayer (2007), les convertis peuvent être perçus comme des « étrangers » dans leur propre communauté, situation exacerbée par les stéréotypes et les préjugés, tels que l'a montré Haddou (2012).

Ces ruptures identitaires poussent les convertis à redéfinir leur appartenance religieuse et à se réinsérer dans de nouveaux réseaux religieux et sociaux. Comme le note Mossière (2007 a), les nouveaux musulmans cherchent souvent à s'intégrer dans des communautés plus inclusives pour reconstruire leur identité. À travers l'exploration des récits de vie et des témoignages recueillis lors de nos enquêtes, ce chapitre se propose de montrer comment ces dynamiques influencent le vivre-ensemble dans un Cameroun multiculturel et multi religieux.

5.1 Fragilisation des supports sociétaux au lendemain de la conversion à l'islam

La conversion à l'islam peut entraîner une rupture profonde avec les structures sociétales établies, notamment avec les membres de la famille et les anciens coreligionnaires. Dans le contexte camerounais, la conversion à l'islam ne se limite pas à un simple changement de foi, mais implique également une réévaluation des relations interpersonnelles et une adaptation aux nouvelles pratiques et normes sociales. En effet, cette transformation religieuse nécessite souvent de redéfinir sa place au sein de la communauté d'origine, ce qui peut générer des tensions et des conflits,

particulièrement au sein des familles et des cercles religieux préexistants (Le Pape, 2009). Les études de cas analysées montrent que les convertis à l'islam au Cameroun sont fréquemment confrontés à des ruptures familiales et à des distanciations avec leurs anciens coreligionnaires après leur conversion. Dans cette section, nous explorerons d'une part les conséquences des conversions sur les relations familiales, et d'autre part les effets de ces ruptures sur les relations avec les anciens coreligionnaires chrétiens.

5.1.1 Réactions familiales au lendemain des conversions

Dans de nombreux récits de conversion à l'islam, la rupture des liens familiaux émerge comme une conséquence importante. Les convertis relatent souvent des tensions, notamment avec leurs parents et leurs frères et sœurs, en particulier dans les familles chrétiennes pratiquantes. Le « rejet familial » est une thématique récurrente dans presque toutes les trajectoires de conversion, bien que l'intensité de ce rejet varie selon les motivations des conversions (Mossière, 2007 a ; Le Pape, 2005). Dans le contexte camerounais, les réponses familiales à la conversion à l'islam reflètent une diversité de réactions, allant de l'acceptation complète au rejet total et prolongé, en passant par des cas de rejet partiel suivi d'une réconciliation progressive.

L'analyse des récits de conversion met en lumière trois types principaux de conséquences familiales : l'acceptation, où la famille parvient à soutenir le converti malgré leurs divergences religieuses ; le rejet partiel suivi d'une réconciliation progressive, où les tensions initiales laissent place à une réintégration progressive du converti au sein de sa famille ; et enfin, le rejet total et prolongé, où la rupture familiale persiste sur une longue durée, parfois sans espoir de réconciliation.

5.1.1.1 L'acceptation

L'acceptation familiale après une conversion à l'islam, bien que complexe, est un phénomène souvent observé dans diverses trajectoires de convertis. Dans certains cas, cette acceptation s'installe progressivement, les familles respectant et tolérant le choix de leur proche. Clayer (2007) souligne que l'acceptation familiale est plus probable lorsque la conversion n'entraîne pas une rupture radicale des relations familiales. Dans ce cadre, la conversion est parfois perçue comme

une source de stabilité pour le converti, favorisant ainsi une plus grande ouverture des proches. De plus, l'influence d'un membre déjà converti peut jouer un rôle facilitateur dans l'acceptation, car il réduit les peurs liées aux stéréotypes sur l'islam.

Le cas de Fatima illustre cette dynamique d'acceptation familiale. Sa conversion a été accueillie avec respect par ses parents, qui, bien qu'attachés à leur foi chrétienne, ont montré une grande ouverture d'esprit. Cette tolérance a permis à Fatima de maintenir une relation harmonieuse avec eux, lui apportant un soutien moral dans son intégration à la communauté musulmane. L'acceptation a été facilitée par sa relation étroite avec sa sœur Maryam, déjà convertie à l'islam, qui a joué un rôle central dans sa démarche de conversion. Selon les recherches de Mossière (2007 a), les liens préexistants avec un membre de la famille déjà converti peuvent apaiser les tensions et favoriser une transition plus sereine au sein de la famille. Une expérience assez similaire est observée chez Haroun, dont la mère, bien que restée attachée à la tradition de l'église protestante, a montré une ouverture au choix de son fils. Malgré quelques réticences initiales, la mère de Haroun semble avoir été préparée à cette transition religieuse, notamment parce que son grand frère s'était converti avant lui. Ces deux cas montrent que l'acceptation familiale d'une conversion à l'islam est souvent facilitée par la préparation progressive des proches et l'influence positive d'un membre de la famille déjà converti.

Après avoir exploré les cas d'acceptation familiale, il convient ainsi de s'intéresser aux situations où la conversion entraîne un rejet partiel suivi d'une réconciliation progressive. Cette dynamique est souvent le résultat d'une période initiale de tensions, marquée par l'incompréhension et l'incertitude de la famille face au nouveau choix religieux du converti (Galonnier et al, 2019). Toutefois, au fil du temps, ces tensions peuvent s'apaiser, permettant ainsi aux membres de la famille de renouer les liens. Ce processus de réconciliation progressive, comme le soulignent Clayer (2007) et Maréchal (2003), reflète une adaptation mutuelle, où les deux parties redéfinissent leur relation dans le respect des nouvelles identités religieuses.

5.1.1.2 Le rejet partiel et la réconciliation progressive

Le rejet partiel à la suite d'une conversion à l'islam se manifeste souvent par des tensions modérées au sein du cercle familial mais sans pour autant entraîner une rupture totale et absolue. En effet, ce rejet partiel peut être caractérisé par des relations tendues avec certains membres de la famille, qui, bien que réticents, finissent par accepter la décision du converti. Dans cette dynamique, deux exemples de réconciliation progressive après un rejet partiel peuvent être observés. Il s'agit de Soumayya, dont la conversion à l'islam a engendré des tensions importantes avec son père. Ce dernier, initialement opposé à son choix, a pris du temps à accepter sa conversion. Cette réconciliation progressive a cependant été compliquée par certains membres de sa famille, comme ses tantes, qui ont interprété sa conversion comme un objectif matrimonial. Ces dynamiques familiales mettent en évidence l'idée de « réconciliation conditionnelle », observée chez d'autres convertis, notamment dans les travaux de Adraoui (2019) sur les convertis au salafisme en France, où la réconciliation familiale repose souvent sur des conditions, voire des incompréhensions sur les motifs de conversion (Ibid.).

Le cas de Moussa suit une trajectoire similaire. Sa conversion a d'abord été accueillie par un rejet partiel, notamment de la part de sa mère qui a refusé de lui parler pendant trois mois, une période qu'il a qualifiée de « cruelle ». Cependant, avec le temps, ils ont réussi à renouer des liens, illustrant ainsi un processus de réconciliation, comme l'explique Clayer (2007) dans ses recherches sur les dynamiques familiales des convertis à l'islam dans les Balkans. Contrairement à Soumayya, Moussa n'a pas fait face à des accusations opportunistes ou à des suppositions concernant les raisons de sa conversion, ce qui a permis une réconciliation plus sereine (Ibid.).

La conversion d'Arafat s'inscrit dans une dynamique de rejet partiel suivi d'une réconciliation progressive, un phénomène fréquemment observé chez les convertis à l'islam. Lors de l'annonce de sa conversion, ses parents ont initialement réagi avec incompréhension et déception, en particulier sa mère, qui redoutait un endoctrinement. Ce type de méfiance parentale est couramment observé dans les familles de convertis. Dans ce contexte, la conversion religieuse, notamment à l'islam, n'est pas une transition fluide et linéaire vers de nouvelles valeurs, mais elle résulte souvent de tensions internes et de ruptures avec les croyances antérieures (Bennani-Chraïbi et Fillieule, 2012). La conversion implique ainsi une redéfinition des valeurs spirituelles et identitaires, plutôt

qu'un simple prolongement des croyances initiales, marquant une réinterprétation des pratiques religieuses (Mossière, 2007 a). Par ailleurs, elle peut symboliser une rupture avec les contextes religieux et sociaux précédents, au lieu d'une simple continuité des valeurs religieuses antérieures (Clayer, 2007).

Si le rejet partiel facilite parfois la transition des convertis vers l'islam, il n'en demeure pas moins que, dans d'autres cas où la conversion peut entraîner des ruptures totales avec la famille. Ce rejet, souvent brutal et prolongé, illustre l'incompréhension et le désaccord profond qui peuvent surgir lors d'une telle transition religieuse.

5.1.1.3 Le rejet total et l'isolement

Le rejet total et prolongé constitue l'une des conséquences les plus difficiles à vivre pour les personnes converties à l'islam, particulièrement dans des contextes où la religion familiale est profondément enracinée. Ce type de rejet est fréquemment observé dans les familles profondément ancrées dans leurs traditions religieuses, notamment chrétiennes, ainsi que dans celles attachées aux valeurs traditionnelles locales. Il se manifeste souvent par une rupture complète avec la famille, sans possibilité de réconciliation à court terme. La famille perçoit parfois la conversion à l'islam comme une trahison des valeurs religieuses et familiales, ce qui renforce la dynamique de rejet (Mossière, 2007 a, 2013 ; Le Pape, 2005, 2009).

Les trajectoires de Youssouf et de Houda illustrent bien cette dynamique de rejet prolongé. Houda, par exemple, a vu ses frères, très engagés dans les églises évangéliques, couper tous les ponts avec elle après sa conversion, allant jusqu'à lui prédire « l'enfer à cause de son choix » (Houda, entrevue, 29 avril 2024). Quant à Youssouf, il a été exclu des activités familiales et a perdu tout contact avec ses parents et ses frères. Il décrit cette exclusion en ces termes : « Mes parents sont devenus méfiants envers moi simplement à cause de ma conversion à l'islam », une méfiance prolongée qui a affecté toutes ses relations familiales.

Enfin, la trajectoire d'Issa Baba souligne une dynamique similaire. Malgré l'influence de l'époux de sa tante, sa conversion a généré des tensions immédiates avec son père, profondément ancré

dans la foi chrétienne, qui a perçu sa décision comme une trahison des valeurs familiales. Ses frères et sœurs, oscillant entre l'incompréhension et l'indifférence, ont également contribué à l'isolement d'Issa. Il raconte : « C'était comme si j'étais devenu un étranger pour ma propre famille. » (Issa, entrevue, 10 juillet 2024) Ce rejet total s'est traduit par une exclusion des célébrations familiales. Cette dynamique, caractérisé par une méfiance envers la nouvelle identité religieuse de la personne convertie, est également observé dans d'autres contextes. Berriane (2014) souligne, dans le contexte marocain, que la conversion à l'islam peut être perçue comme une trahison des valeurs fondamentales de la famille, rendant toute tentative de réconciliation quasi impossible. Les convertis à l'islam, dans de tels cas, sont souvent vus comme des transgresseurs des normes établies, ce qui rend leur réintégration sociale particulièrement difficile.

Le rejet total et prolongé, tel qu'illustré par les trajectoires de Youssouf, Houda et Issa Baba, représente l'une des conséquences les plus difficiles à vivre pour les convertis à l'islam. En plus de la perte des liens familiaux et de l'exclusion sociale, les convertis subissent souvent une méfiance prolongée de la part de leurs proches. Ce rejet s'accompagne d'une rupture complète avec leur environnement familial, créant un isolement profond, sans possibilité immédiate de réconciliation. Bien que certains convertis, comme Issa Baba, parviennent à s'intégrer pleinement dans leur nouvelle communauté musulmane, leur parcours reste marqué par des tensions et des conflits familiaux qui persistent au fil du temps. Ce phénomène de rejet total reflète l'idée que la conversion à l'islam peut être perçue comme une trahison des valeurs fondamentales de la famille et des croyances religieuses originelles, ce qui rend toute tentative de réconciliation presque impossible (Mossière, 2007 b ; Berriane, 2014). Au-delà des fractures familiales, les trajectoires des convertis à l'islam sont souvent caractérisées par une rupture significative avec leurs anciens coreligionnaires chrétiens, marquant un tournant décisif dans leur repositionnement social et religieux.

5.1.2 Rapport vis-à-vis des anciens coreligionnaires (communauté chrétienne)

Si pour certains, la conversion religieuse est perçue comme une « rupture totale » (Theissen, 2005, cité par Brandt, 2009), c'est parce que ce processus implique souvent une transition où la personne quitte le système de normes et valeurs auquel elle appartenait pour adhérer à un ensemble complètement différent. Cette rupture peut être radicale, marquant une séparation nette avec les

anciens coreligionnaires. Cependant, pour d'autres, la conversion n'entraîne pas une coupure totale. Ces individus parviennent à maintenir une relation, même partielle, avec leur ancienne communauté, malgré leur changement de foi. Cette nuance entre rupture complète et rupture partielle nous invite à analyser la nature des interactions post-conversion. Comme le souligne Rambo (1993), l'interaction entre le converti et ses anciens coreligionnaires est souvent complexe, variant selon les individus et les contextes. Cette partie mettra donc en lumière ces dynamiques, explorant les différentes modalités de relations que les convertis à l'islam entretiennent avec leurs anciennes communautés religieuses.

5.1.2.1 Rupture partielle avec les anciens coreligionnaires

La rupture partielle avec les anciens coreligionnaires est un phénomène fréquemment observé chez les personnes converties à l'islam, notamment dans des contextes multiconfessionnels tels que celui du Cameroun. Bien que cette rupture ne soit pas totale, elle traduit un éloignement social entre le converti et ses anciens coreligionnaires. Les relations sont maintenues, mais de manière limitée, souvent empreintes d'incompréhensions et de tensions sous-jacentes. (Warburg et Eileen, 1998), dans son étude des mouvements religieux, souligne que la conversion ne conduit pas nécessairement à une rupture complète avec le passé religieux ou social, mais plutôt à une transformation graduelle des relations. Cette transformation implique une réinvention des liens sociaux sous une nouvelle perspective religieuse. Cette idée est renforcée par Hervieu-Léger (1999), qui suggère que les convertis peuvent maintenir certaines relations avec leur communauté d'origine tout en reconstruisant une nouvelle identité religieuse. Ainsi, la rupture partielle se caractérise par des ajustements relationnels qui ne sont ni abrupts ni totaux, mais évolutifs et conditionnés par la dynamique des échanges entre le converti et ses anciens coreligionnaires.

Le cas de Fatima est particulièrement révélateur. Après sa conversion, bien qu'elle ait bénéficié du soutien de ses parents, ses anciens amis chrétiens ont perçu son passage à l'islam comme une trahison. Certains l'ont accusée d'avoir renié leur foi commune. Cependant, ce rejet n'a pas été total : Fatima a pu rétablir certaines relations avec ses amis d'enfance, démontrant que la conversion ne mène pas nécessairement à une rupture complète avec le passé religieux. Comme le souligne (Eileen et Warburg 1998), la conversion ne se traduit pas toujours par une coupure

radicale, mais peut impliquer une transformation progressive des relations, où les anciens liens sociaux sont réinventés sous une nouvelle perspective religieuse.

De manière similaire, le parcours d'Arafat Bello met en lumière une réaction contrastée de ses anciens coreligionnaires chrétiens, certains exprimant leur « déception », tandis que d'autres ont montré un respect de son choix religieux. Ces attitudes reflètent une ouverture d'esprit, traduisant une forme d'acceptation de la différence religieuse, bien que marquée par des tensions initiales. Selon Mossière (2007 b), ces types de relations ambiguës, entre respect et déception, sont fréquents dans les trajectoires de conversion, car les anciens coreligionnaires naviguent entre sentiments de perte et tolérance face à la transition religieuse du converti.

Ces cas illustrent comment la conversion peut impliquer un repositionnement des liens sociaux, sans pour autant les rompre complètement. Cela met en lumière la complexité des dynamiques relationnelles post-conversion, où la réconciliation partielle peut advenir malgré les tensions initiales (Mossière, 2007 b ; Eileen et Warburg, 1998). Cependant, il existe également des cas où la conversion conduit à une rupture radicale et prolongée avec les anciens coreligionnaires.

5.1.2.2 Rupture radicale avec les anciens coreligionnaires

La rupture radicale avec les anciens coreligionnaires est une conséquence fréquente de la conversion à l'islam, particulièrement au Cameroun. Contrairement à la rupture partielle, qui permet un certain maintien des liens sociaux malgré la divergence de croyances, la rupture radicale se traduit par une coupure totale, souvent marquée par le rejet, l'hostilité, et l'exclusion.

Selon les travaux de Mossière (2007 b), cette rupture radicale survient principalement lorsque les anciens coreligionnaires perçoivent la conversion à l'islam non seulement comme un changement de foi, mais aussi comme une menace à l'unité du groupe religieux d'origine. En effet, dans de nombreux cas, les convertis sont considérés comme des traîtres à leur ancienne communauté, ce qui conduit à une stigmatisation intense, voire à une exclusion totale du converti. La conversion à l'islam, en tant que rupture avec le passé religieux et social, représente ainsi un obstacle insurmontable pour le maintien des liens avec l'ancienne communauté religieuse.

Un exemple typique de cette dynamique est celui de Youssouf, qui après avoir embrassé l'islam, a été totalement rejeté par ses anciens coreligionnaires chrétiens. Ce rejet, qui s'est traduit par une exclusion des événements religieux et sociaux, souligne à quel point l'acte de conversion peut être perçu comme une atteinte aux valeurs fondatrices du groupe d'origine (Berriane, 2014). Youssouf a décrit cette expérience comme une « vie d'atrocités », mettant en évidence le poids de l'ostracisme auquel il a dû faire face. Dans le cas de Soumayya, la rupture avec ses anciens coreligionnaires a été marquée par des réactions plus violentes. Un de ses amis chrétiens, outré par sa conversion et son port du voile, lui a déclaré : « Dieu va te maudire ! » (Soumaya, entrevue, 25 mai 2024). Ce rejet brutal montre comment certains symboles visibles de la conversion, tels que le voile, peuvent cristalliser les tensions et renforcer le rejet social. C'est ainsi que Soumayya n'a pas réussi à maintenir des relations pacifiques avec certains amis, révélant ainsi une rupture totale plutôt qu'une exclusion partielle. Contrairement à ce que pense Danièle Hervieu-Léger (1999), la conversion n'est pas toujours synonyme de rupture absolue, mais plutôt d'une redéfinition des liens avec l'ancienne communauté religieuse.

Houda, de son côté, a également vécu une rupture radicale avec ses anciens amis et frères de foi chrétienne. Les réactions à sa conversion étaient empreintes de méfiance et d'hostilité, certains allant jusqu'à la considérer comme « perdue » pour avoir abandonné le christianisme (Houda, entrevue, 29 avril 2024). Cette forme de rejet, bien plus brutale que celle observée chez les convertis qui parviennent à maintenir des relations partielles avec leurs anciens coreligionnaires, montre à quel point la conversion religieuse peut être perçue comme un acte de défiance absolue dans certains contextes religieux, en particulier au sein des églises évangéliques dont les membres sont fortement attachés à la mission d'évangélisation. Hervieu-Léger (1999) explique que ce genre de rupture radicale s'inscrit dans une vision où le converti est vu comme ayant trahi une sorte de « foi collective », d'où l'intensité du rejet.

Cette analyse montre que la rupture radicale avec les anciens coreligionnaires constitue une conséquence fréquente et souvent difficile à vivre pour les convertis à l'islam. Elle s'inscrit dans un contexte où le changement de religion est perçu comme une offense grave, voire comme une trahison, renforçant ainsi l'isolement du converti tant sur le plan social que religieux. En somme,

la rupture radicale avec les anciens coreligionnaires est un processus marqué par une coupure nette et souvent irréversible. Contrairement à la rupture partielle, où subsiste une forme de respect mutuel, la rupture radicale met en évidence les tensions profondes et les conflits identitaires qui entourent le processus de conversion à l'islam, particulièrement dans les sociétés où l'identité religieuse est étroitement liée à l'identité sociale.

5.2 De la question identitaire des nouveaux convertis à l'islam

La conversion religieuse est un processus identitaire complexe qui engage une transformation profonde des croyances, des pratiques et des relations sociales. Pour les nouveaux convertis à l'islam au Cameroun, cette transition peut impliquer à la fois une déconstruction et une reconstruction progressive de leur ancienne identité religieuse. Ce constat trouve un écho favorable dans la pensée de Rambo : la conversion religieuse est une expérience transformative qui modifie les bases identitaires, sociales et spirituelles de l'individu. C'est ce qui justifie également l'affirmation de Fillieule et Chraïbi (2012) qui souligne que ce processus implique souvent un réexamen critique des croyances antérieures, un détachement progressif des anciennes pratiques religieuses en vue d'une nouvelle réappropriation identitaire (chrétienne).

5.2.1 Déconstruction de l'ancienne identité religieuse (abandon des pratiques chrétienne, etc.)

La conversion religieuse, notamment à l'islam, est souvent perçue comme une rupture profonde avec le système de croyances antérieur, surtout dans des contextes multiconfessionnels comme celui du Cameroun. La déconstruction identitaire, qui accompagne ce processus, ne consiste pas uniquement en un abandon des pratiques chrétiennes, mais elle implique aussi une reconfiguration des normes sociales et spirituelles des individus. Comme le souligne Mossière (2007 a), la conversion religieuse implique fréquemment un renoncement des pratiques chrétiennes, mais ce renoncement peut prendre différentes formes, allant de l'abandon progressif à une rupture plus abrupte. Toutefois, la déconstruction identitaire ne se limite pas toujours à une rupture complète. Theissen (2005), dans une perspective christocentrique, parle de la conversion comme d'un processus de « rupture » avec l'ancien système de valeurs. Mais dans certains cas, il serait plus juste de parler

de « transition » plutôt que de rupture, puisque des éléments de l'ancienne foi peuvent parfois être réinterprétés dans le cadre de la nouvelle croyance. Cela peut s'exprimer par une « continuité » des pratiques sociales ou morales héritées du christianisme, telles que la charité ou la gestion des relations familiales. L'analyse bourdieusienne sur l'habitus nous permet ici à comprendre que les anciennes pratiques ne disparaissent pas instantanément, mais se réadaptent progressivement aux nouvelles réalités religieuses (Bourdieu, 1977).

Le cas de Moussa, par exemple, illustre bien cette déconstruction identitaire progressive. Son abandon du catéchisme à un jeune âge et la remise en question des pratiques chrétiennes sont les premiers signes d'un processus critique. Moussa adopte graduellement des pratiques islamiques, comme le rejet de l'alcool, mais cette transition montre que son parcours identitaire est marqué par une quête de sens plus profonde. Géraldine Mossière (2007 b, 2013) souligne que ces processus de rupture avec les pratiques religieuses héritées sont souvent guidés par un désir de cohérence interne, où les individus cherchent à aligner leurs croyances avec leurs valeurs personnelles. De même, le parcours de Houda révèle une déconstruction identitaire marquée par des questionnements spirituels. Malgré son baptême et sa première communion, elle ne ressent pas de véritable connexion avec les pratiques chrétiennes, illustrant ainsi un détachement émotionnel. Comme l'indique Lewis R. Rambo dans son modèle de conversion, cette quête spirituelle passe par des phases d'interrogation intense, d'exploration de nouvelles options religieuses et de rencontres avec des croyants d'autres confessions.

Un autre exemple marquant est celui de Youssouf, dont la déconstruction identitaire est plus radicale. Son rejet de la foi catholique, qu'il qualifie d' »incompatible avec la vérité divine », reflète une rupture nette avec le système de valeurs chrétiennes. Ce rejet rappelle la notion de « rupture transformative » décrite par Theissen (2005), où la conversion entraîne un changement radical, tant spirituel que moral. Toutefois, même dans ce cas, des éléments de son ancienne foi peuvent persister, à travers des valeurs morales ou des habitudes sociales qu'il réinterprète dans sa nouvelle identité musulmane.

Fatima, quant à elle, représente un cas où la déconstruction identitaire est influencée par des dynamiques familiales. Son engagement actif dans l'église protestante avant sa conversion montre

l'importance des pratiques héritées, mais sa décision de se convertir à l'islam est marquée par un désir de maintenir ses liens familiaux. Ici, la réflexivité du processus de déconstruction, telle que théorisée par Giddens (1991), est essentielle : Fatima réorganise son identité non seulement en réponse à une crise spirituelle, mais aussi pour préserver des relations émotionnelles importantes avec sa sœur.

Dans le cas d'Issa Baba, l'influence d'un mentor spirituel joue un rôle crucial dans sa déconstruction identitaire. Son cheminement reflète à la fois des moments de doute et une remise en question de son éducation chrétienne. Toutefois, plutôt que de représenter une rupture brutale, son parcours est marqué par une hybridation des croyances, où il conserve certains aspects de son ancienne foi tout en adoptant progressivement des pratiques islamiques. (Fatima, entrevue, 28 mai 2024).

Suzanne, issue d'une famille catholique où la pratique religieuse était centrale, a dû se distancier progressivement de son ancienne communauté pour embrasser l'islam. Comme le souligne Dubar (2000), la déconstruction identitaire est marquée par une rupture des affiliations et des pratiques antérieures. Pour Suzanne, cette rupture s'est concrétisée par la nécessité de convaincre sa famille de sa décision, bien que celle-ci ait exprimé des réticences face à sa conversion. Ce processus est un exemple typique de la difficulté à se séparer de valeurs et de pratiques profondément ancrées, ce qui est souvent le premier pas vers la redéfinition de soi. Malgré sa conversion à l'islam, Suzanne a dû faire face à des résistances, tant au sein de sa famille biologique qu'au sein de sa nouvelle belle-famille musulmane. Mossière (2007 a) note que les convertis sont souvent confrontés à des attentes de conformité très élevées dans leurs nouvelles communautés, qui peuvent créer des obstacles à leur pleine acceptation. Dans le cas de Suzanne, même après sa conversion, la belle-famille a exprimé des réticences, notamment en raison de son origine non peule. Cela illustre la manière dont les identités religieuses et culturelles peuvent se chevaucher, créant des barrières à l'intégration qui ne sont pas uniquement d'ordre religieux, mais également ethniques et culturelles (Bayart, 1989). Le choix de Suzanne de se convertir à l'islam ne se limite pas à un changement de foi, mais comporte également une dimension identitaire profonde. La conversion a été motivée par un désir de se conformer aux attentes de son futur époux et de sa nouvelle famille, tout en renégociant sa propre identité spirituelle. (Erikson, 1968) parle de la crise d'identité comme un moment où l'individu doit réévaluer sa place dans le monde et trouver une nouvelle cohérence entre ses

valeurs, ses croyances et ses actions. Pour Suzanne, cette crise a été marquée par des moments de doute et de remise en question, notamment face aux attentes et aux pressions de sa belle-famille.

Ainsi, la déconstruction identitaire dans les conversions à l'islam au Cameroun varie d'une trajectoire de vie à une autre. Si certains convertis comme Youssouf vivent une rupture nette, d'autres, tels que Moussa, Fatima ou Suzanne, passent par un processus plus progressif et réflexif, où les éléments du passé sont réorganisés plutôt qu'abandonnés complètement. En enrichissant l'analyse avec des concepts comme l'habitus, le syncrétisme ou la réflexivité, on peut mieux comprendre les nuances de cette transition identitaire complexe, qui va au-delà de la simple rupture pour inclure des formes hybrides d'appartenance religieuse et culturelle.

5.2.2 Reconstruction identitaire post-conversion

La reconstruction identitaire est un processus par lequel un individu redéfinit ou réorganise son identité après avoir traversé une transformation personnelle, sociale ou culturelle majeure. (Dortier, 2013). En effet, ce concept met l'accent sur le caractère dynamique de l'identité, qui évolue continuellement en réponse aux interactions sociales, aux expériences vécues, et aux transformations des structures d'appartenance. Comme le souligne Dubar (2000), l'identité est le résultat de l'accumulation de diverses expériences de socialisation, où l'individu ajuste son « identité pour soi » en fonction des attentes et validations des autres, formant ainsi une « identité pour autrui ». Cela signifie que l'individu adapte son comportement, ses croyances et son identité en fonction des attentes de la société, des normes culturelles et des relations interpersonnelles qu'il entretient.

Dans le contexte de la conversion religieuse notamment à l'islam, la reconstruction identitaire implique souvent un passage de l'ancien cadre de croyances à un nouveau, où l'individu se réapproprie les symboles, les valeurs et les pratiques de la nouvelle foi tout en réinterprétant les éléments de son ancienne identité. Mead (1934) et Goffman (1959) mettent en avant l'importance des interactions sociales et du regard des autres dans ce processus, en particulier dans les contextes où l'individu doit intégrer de nouveaux codes sociaux et religieux tout en se différenciant de son passé. Dans cette dynamique, la reconstruction identitaire post-conversion est marquée par une rupture avec les anciens repères culturels et religieux, suivie d'une phase de réappropriation des nouvelles

pratiques religieuses. Cette transformation est souvent motivée par une quête de sens ou une recherche d'appartenance, où l'individu tente de concilier les éléments de son identité passée avec son nouveau cadre de croyance (Mossière, 2007 a). Ce processus s'accompagne souvent d'une volonté de se conformer aux normes du nouveau groupe religieux, tout en redéfinissant ses anciennes affiliations et relations sociales. Il est question de montrer comment les personnes converties à l'islam réapproprient leur passé religieux tout en reconfigurant leur identité en tant que « nouveau musulman » au sein de leur cercle antérieur (chrétien).

Le parcours de Haroun traduit à grande évidence cette reconstruction identitaire post-conversion. Après sa conversion à l'islam, il n'a pas totalement effacé son identité chrétienne, mais il a plutôt reconfiguré en l'intégrant dans un nouveau cadre islamique. La gestion des différences religieuses avec ses proches traduit une capacité à naviguer entre deux identités (chrétiennes versus musulmanes) à travers sa participation à certains événements familiaux liés au christianisme, comme les funérailles et les baptêmes, mais avec un regard nouveau, respectant ces pratiques sans pour autant renier sa nouvelle foi musulmane. (Haroun, entrevue, 25 avril 2024).

Tout comme Haroun, Arafat a réussi à maintenir un équilibre en continuant à participer aux événements familiaux et chrétiens, tout en respectant ses nouvelles pratiques musulmanes. La réorganisation de son identité après la conversion s'est faite non pas par un rejet total du christianisme, mais par une réappropriation de certains aspects de sa vie chrétienne dans un cadre islamique. Ce qui illustre ainsi la notion d' »identité pour soi et pour autrui « (Dubar, 2000), où l'individu adapte son comportement en fonction des attentes des autres tout en restant fidèle à ses nouvelles convictions.

Ismaël quant à lui, après sa conversion officielle en 2007, il commence à reconstruire non seulement son identité personnelle, mais également son rôle dans la communauté. Il devient une figure d'autorité religieuse, d'abord en tant qu'imam puis en tant que président de « l'association familiale »²⁷. La reconnaissance qu'il obtient dans ces deux sphères reflète ce que (Bourdieu, 1977)

²⁷ Dans le contexte africain, l'association familiale se réfère à une organisation formelle ou informelle qui rassemble les membres d'une même famille élargie autour d'objectifs communs, souvent pour répondre à des besoins socio-économiques, culturels et de solidarité. Ces associations familiales jouent un rôle crucial dans le soutien des membres

pourrait appeler un gain de capital social et symbolique. Sa transformation exemplaire a attiré l'attention de sa communauté, et il est devenu un modèle de piété et de leadership, renforçant ainsi son nouvel habitus religieux.

Suzanne pour sa part, a dû naviguer entre ses valeurs familiales chrétiennes, profondément enracinées, et les attentes de son futur époux, qui insistait pour qu'elle se convertisse avant leur mariage. Cet aspect met en lumière la pression externe comme facteur clé de la déconstruction identitaire. En effet, elle a dû renoncer à sa foi chrétienne non seulement pour répondre aux attentes de son époux, mais également pour éviter de créer des tensions au sein de sa nouvelle belle-famille. Cette pression externe est un exemple de ce que Dubar (2000) appelle l'ajustement de l'« identité pour soi » en fonction des attentes des autres.

Ensuite, la déconstruction de l'identité chrétienne de Suzanne s'est traduite par un abandon des pratiques chrétiennes. Ayant grandi dans une famille catholique où la pratique religieuse occupait une place centrale, Suzanne a dû renoncer aux rites chrétiens tels que la messe et d'autres formes de dévotion catholique. Ce renoncement est essentiel dans le processus de déconstruction, car il représente une rupture symbolique et pratique avec le passé. La conversion de Suzanne a également impliqué un changement de son nom, en adoptant un prénom musulman, Aïssatou. Ce changement de nom est un symbole puissant de la rupture avec l'identité chrétienne, car le nom fait partie intégrante de la représentation de soi et de son appartenance religieuse (Mead, 1934).

De plus, le fait que Suzanne ait dû convaincre sa famille d'accepter sa conversion, tout en faisant face à l'opposition initiale de sa belle-famille, montre comment ce processus de déconstruction n'est pas uniquement individuel, mais également relationnel et social. Les résistances rencontrées dans les deux camps ont créé une situation où Suzanne se retrouvait à devoir se distancier de ses anciens liens religieux tout en cherchant à être acceptée dans la nouvelle communauté. Cela met en évidence le caractère instable de l'identité pendant une période de transition religieuse, telle que décrite par (Berger et Luckmann, 1966), où les interactions sociales et la reconnaissance jouent un rôle crucial dans la validation ou la remise en cause de l'identité personnelle.

de la famille, dans la gestion des ressources communes, et dans la préservation des liens sociaux et culturels au sein de la famille élargie.

Ce processus d'élévation dans la hiérarchie religieuse et familiale montre comment l'identité se reconstruit dans l'interaction avec autrui. Mead (1934) et Goffman (1959) soulignent que l'identité sociale est façonnée par les interactions et les attentes des autres. En devenant imam, Ismaël a intégré les attentes de sa communauté musulmane tout en répondant à ses besoins internes de paix et de moralité. Son histoire montre comment la conversion à l'islam, loin d'être une rupture définitive avec le passé, peut s'inscrire dans un processus de transformation et de réconciliation identitaire et surtout à interroger comment les personnes converties à l'islam intègrent leur nouvelle communauté religieuse.

5.3 Intégration des personnes converties à l'islam : défis à surmonter et moments de solidarité vers le vivre ensemble camerounais

Pour les nouveaux convertis, rejoindre la communauté musulmane implique non seulement l'adoption de nouvelles pratiques religieuses et rituels quotidiens, mais aussi l'intégration dans des réseaux sociaux souvent très distincts de ceux auxquels ils appartenaient auparavant. Ce moment d'intégration constitue une période charnière et profondément émotive pour le converti. Quelle que soit la motivation derrière la conversion, le jour de la prononciation de « la profession de foi », la *chahada* est un événement marquant qui symbolise l'entrée dans une nouvelle vie en tant que musulman. Cette transition n'est pas simplement un changement de foi, mais plutôt un processus d'intégration au sein d'une nouvelle communauté. Cependant, cette intégration s'avère souvent ambivalente, marquée à la fois par un mélange d'acceptation et de défis à surmonter.

5.3.1 Défis d'intégration des personnes converties dans la communauté musulmane

Les défis auxquels sont confrontées les personnes converties à l'islam ne se limitent pas uniquement à la réinsertion avec leurs anciens coreligionnaires. Ils incluent également des difficultés d'intégration au sein de la communauté musulmane souvent nourries par des stéréotypes et des préjugés. Le terme « stéréotype » est compris ici selon l'essayiste américain Walter (1922) qui, dans *Public Opinion*, en donne une nouvelle définition :

Un stéréotype est une idée reçue, une représentation schématique appliquée de manière automatique à des groupes ou des personnes. Les stéréotypes orientent l'action en définissant ce qui est considéré comme favorable ou défavorable, juste ou injuste. Ils remplissent également une fonction identitaire, permettant à un groupe de se définir en opposition à un autre (Walter, 1922).

Dans le cas des convertis à l'islam, ces stéréotypes peuvent être particulièrement pesants. Ils sont souvent perçus comme des étrangers à la culture musulmane « authentique » ou comme des individus en quête d'une nouvelle identité, ce qui peut susciter de la méfiance et des jugements négatifs. Ces représentations peuvent nourrir des tensions et des résistances au sein de la communauté musulmane, où certains membres interprètent l'arrivée de nouveaux convertis comme une remise en question des traditions ou de l'identité collective. En catégorisant ainsi les convertis, la communauté tend à reproduire, consciemment ou inconsciemment, des mécanismes sociaux de stéréotypage. Ces stéréotypes, bien qu'automatiques et socialement transmis, constituent des obstacles significatifs à l'intégration des convertis.

La trajectoire de Haroun est un exemple patent de défis d'intégration au sein de la communauté musulmane. Il s'est efforcé de suivre les pratiques prescrites de l'islam, malgré les réticences de certains musulmans à l'accepter pleinement au sein des rituels collectifs, notamment lorsqu'il voulait diriger la prière considérant parfois comme « *kado* » ou « *silmankedjo* », des expressions qui signifient « nouveaux musulmans », ou comme des « *kirdi* », un terme qui désignait autrefois « tout musulman qui n'est pas Peul ». Cette terminologie met en évidence une distinction entre les « musulmans de naissance » et ceux qui se sont convertis, et révèle parfois un sentiment de distance sociale, particulièrement visible dans la région septentrionale. J'appelle cette distinction de la « ségrégation religieuse ». Pour Suzanne, l'intégration dans la communauté musulmane a aussi été une forme de redéfinition identitaire. Elle est passée de Suzanne, catholique de Douala, à Aïssatou, musulmane vivant à Ngaoundéré. Ce changement de nom et de statut est symbolique de la transformation plus profonde qu'elle a vécue, non seulement en termes de pratiques religieuses mais aussi en termes d'appartenance sociale. Cette redéfinition ne concerne pas seulement le niveau religieux, mais englobe aussi les aspects culturels, communautaires, et personnels de sa vie.

Cette déconstruction de l'identité chrétienne de Suzanne est la manière dont les conflits et les préjugés ont affecté son processus d'intégration. Comme l'indique Berger et Luckmann (1966), l'identité est co-construite et dépend de la reconnaissance de l'entourage. Dans le cas de Suzanne,

le rejet initial par une partie de sa belle-famille et la suggestion insistante de prendre une seconde épouse peule montrent à quel point la reconnaissance de son identité de convertie a été un processus complexe et souvent douloureux. Elle a dû surmonter non seulement des préjugés sur son passé religieux, mais aussi sur son appartenance ethnique, ce qui a compliqué son intégration dans sa nouvelle communauté.

Pour Ismaël, qui a été nommé imam après sa conversion, l'insertion au sein de la communauté musulmane a été marquée par la reconnaissance de sa dévotion et de ses compétences spirituelles. Cette nomination témoigne du respect qu'il a acquis grâce à son engagement religieux et à son comportement exemplaire. Ainsi, l'insertion dans la nouvelle communauté permet aux convertis non seulement de trouver un sens de la communauté, mais parfois aussi de jouer un rôle important au sein de celle-ci.

L'insertion de Moussa et de Houda dans la communauté musulmane du Cameroun, après leur conversion à l'islam, représente un parcours marqué par à la fois des défis et des moments de soutien, témoignant de la complexité du processus d'intégration des nouveaux convertis dans une communauté religieuse. Pour Moussa, son intégration dans la communauté musulmane a été facilitée par un cheminement spirituel préparé en amont, où il a eu le temps de se familiariser avec les pratiques de l'islam, en particulier les aspects du culte et du comportement social attendu. Malgré quelques répercussions négatives dans ses relations familiales, il a réussi à trouver une certaine stabilité dans sa nouvelle communauté de foi, bénéficiant de l'appui de ses camarades musulmans (Moussa, entrevue, 22 mai 2024). Ce soutien et cette reconnaissance ont permis à Moussa de se sentir intégré, bien qu'il soit conscient des préjugés que certains membres de la communauté musulmane pouvaient avoir envers les convertis, perçus parfois comme « moins légitimes » que ceux nés dans la religion (Moussa, 22 mai entrevue, 2024).

De son côté, Houda a vécu une intégration plus difficile dans la communauté musulmane. Bien qu'elle ait trouvé du soutien auprès d'un voisin qui l'a aidée à acquérir ses premières connaissances sur les pratiques islamiques, sa transition n'a pas été entièrement fluide. Elle a dû faire face à un rejet initial de la part de certains musulmans qu'elle connaissait, lesquels la considéraient comme trop attachée à sa nouvelle religion. Selon Berriane (2014), l'intégration des convertis dépend

souvent de la perception des membres de la communauté d'accueil, et les convertis peuvent être confrontés à des défis d'acceptation en raison de la suspicion quant à leur engagement.

5.3.2 Intégration des personnes converties à l'islam dans la communauté musulmane, un moment de solidarité, cheminement vers le vivre-ensemble (vivre ensemble par le bas)

L'intégration des convertis à l'islam dans la communauté musulmane camerounaise constitue un processus fondé sur la solidarité, un élément central permettant d'assurer non seulement leur insertion mais aussi leur participation active à une société plus tolérante et inclusive. À travers des réseaux d'entraide, les convertis bénéficient d'un accompagnement social et spirituel qui facilite leur transition. En retour, cette intégration favorise un climat d'acceptation mutuelle, contribuant ainsi au vivre-ensemble harmonieux, un impératif dans le contexte multiculturel et multireligieux du Cameroun.

Les travaux de Gilles Kepel (2000) sur l'*islamisation par le bas* montrent que les structures de soutien au sein des communautés musulmanes jouent un rôle crucial dans l'intégration des convertis. Ces structures, souvent organisées autour d'associations caritatives, permettent aux nouveaux membres de se reconstruire en bénéficiant d'un accompagnement moral et matériel. Cela se vérifie dans le cas de Ismaël, devenu imam à Yaoundé après sa conversion. La solidarité dont il a bénéficié l'a non seulement aidé à surmonter ses anciennes difficultés personnelles mais lui a également permis de trouver une place d'autorité au sein de la communauté musulmane, ce qui renforce son engagement et sa participation à la vie communautaire.

De même, Salma, comme l'illustre son parcours, a découvert un réseau de soutien structuré au sein de la communauté musulmane de Douala. Cette solidarité lui a permis de stabiliser sa situation financière et de trouver un emploi, un aspect souligné par Brasseur et Roeckner (2005), qui note que les pressions économiques peuvent encourager les conversions en Afrique subsaharienne en raison des ressources partagées au sein des communautés religieuses.

L'acceptation des convertis au sein de la communauté musulmane est favorisée par cette solidarité, mais elle implique également une évolution des perceptions et une déconstruction des stéréotypes.

Selon Géraldine Mossière (2007 b), les convertis doivent souvent faire face à des malentendus et des préjugés, y compris dans leur nouvelle communauté. Les cas de Haroun et Issa Baba illustrent cette réalité : bien que soutenus par des membres de la communauté, ils ont été perçus comme des « silmakedjo » ou des « nouveaux musulmans », ce qui a initialement limité leur participation à certaines pratiques religieuses. Cependant, avec le temps et grâce à leur engagement, ces convertis ont su s'affirmer comme membres à part entière de la communauté. Par exemple, Ismaël, par son exemplarité et son dévouement, est devenu un modèle respecté, prouvant que l'intégration peut dépasser les barrières initiales. Mossière (2007 b) souligne que ce type d'intégration repose sur une interaction continue, où la solidarité et la confiance permettent de transformer les perceptions et de favoriser l'acceptation.

Les parcours de Suzanne et d'Issa Baba montrent que l'intégration réussie des convertis à l'islam peut aussi renforcer la tolérance et le vivre-ensemble au-delà de la communauté musulmane. Suzanne, bien que confrontée à des réticences de la part de sa belle-famille, a trouvé sa place grâce au soutien de son mari, illustrant ainsi que la solidarité conjugale peut surmonter les différences culturelles et religieuses. Cette expérience rejoint les observations de Danièle Hervieu-Léger (1999), qui décrit la religion comme un lien social capable de renforcer les dynamiques familiales et communautaires. De même, le parcours d'Issa Baba, qui aspire à devenir imam tout en maintenant des liens pacifiques avec sa famille chrétienne, montre que l'intégration des convertis peut favoriser le dialogue interreligieux. Olivier Roy (2004) rappelle que l'ouverture aux autres et le respect des différences sont des principes centraux dans la construction d'une société inclusive. Par leur double appartenance culturelle et religieuse, les convertis deviennent des ponts entre les communautés, encourageant ainsi une cohabitation harmonieuse.

Le vivre-ensemble camerounais « par le bas » se traduit aussi par une tolérance, une acceptation et une ouverture permettant à des membres d'une même famille de se convertir à l'islam, tandis que d'autres membres de la famille demeurent chrétiens. Par exemple, Haroun a embrassé la religion de son grand frère, alors que le reste de sa famille est resté attaché au protestantisme. Le parcours d'Ismaël est tout aussi unique : converti à l'islam, devenu imam et prédicateur, il a quatre enfants, mais seule sa fille de 15 ans est musulmane, tandis que ses autres enfants et son épouse restent chrétiens. Ce contraste au sein de sa famille illustre une remarquable tolérance et ouverture.

Concernant la cohabitation pacifique entre christianisme et islam, Ismaël déclare : « Je reconnais les valeurs communes entre islam et christianisme, telles que la croyance en un Dieu unique, le jugement dernier, le paradis et l'enfer » (Ismaël, entrevue, 20 juillet 2024). Pour lui, ces valeurs constituent le socle d'une cohabitation pacifique et durable. Issa Baba, converti dans la ville de Touboro, aspire quant à lui à devenir imam pour mieux servir sa communauté et encourager le dialogue interreligieux. Il explique : « Ma conversion n'est pas une rupture avec mon passé, mais une continuation de ma quête spirituelle. » Il ajoute : « Je souhaite être un pont entre les communautés chrétienne et musulmane pour montrer que la foi, quelle qu'elle soit, doit nous unir et non nous diviser » (Issa Baba, entrevue, 10 juillet 2024).

5.3.3 Institutions et initiatives pour le vivre-ensemble et le dialogue inter-religieux (vivre ensemble par le haut)

Dans la construction du vivre-ensemble camerounais, les implications sont plurielles. Les convergences pour l'instauration d'un quotidien de tolérance et d'acceptation, mobilisent des mises en place ascendantes et descendantes. Dans le volet descendant, on retrouve des institutions de promotion du dialogue interreligieux. Dans le cas du Cameroun, on peut citer l'Association camerounaise pour le dialogue interreligieux (ACADIR). Il s'agit d'une institution majeure, née en 2006, lors du Forum de Maroua sur le dialogue interreligieux. Ledit forum est organisé de manière annuelle depuis 2001²⁸. L'ACADIR est une plateforme de dialogue entre religions, ayant pour objectif, la promotion de la paix, de la concorde et du progrès social au Cameroun. Cette association est basée à la fois à Maroua et à Yaoundé, avec des activités à travers le pays s'étendant jusque dans les régions administratives de l'Est, du Sud et de l'Extrême-Nord. L'ACADIR mène des activités conjointes avec l'Association culturelle islamique du Cameroun (ACIC) et le Conseil supérieur islamique du Cameroun (CSIC). Dans ce sillage, l'ACADIR a organisé des colloques interreligieux à Maroua et à Yaoundé. Ces rencontres œcuméniques ont réuni des évêques, des pasteurs, des dirigeants musulmans, des autorités administratives ainsi que des experts laïcs. À côté

²⁸ L'ACADIR est financée par Misereor, une ONG catholique allemande. Le président de son conseil permanent était Mgr Adalbert Ndzana, évêque du diocèse de Mbalmayo, et le président de son bureau exécutif était Adamou Ndam Njoya de regretté mémoire.

de ces colloques, on retrouve des activités de renforcement des capacités des leaders religieux et traditionnels dans les régions de l'Est et du Sud-Cameroun²⁹.

D'autres organisations œuvrent pour le vivre-ensemble. On retrouve le Conseil des églises protestantes du Cameroun (CEPCA) et le Programme des relations islamo-chrétiennes en Afrique (PRICA). Du 22 février au 4 avril 2015, ces organismes ont instauré deux mois de jeûne et de prières pour la paix, le soutien aux autorités et aux forces de défense face à la menace de Boko-Haram. De même, ils ont organisé des soirées de prières dans les régions du Centre et de l'Extrême-Nord, un soutien spirituel et matériel aux camps de réfugiés et déplacés internes, et aux familles des soldats décédés sur le champ de bataille. En 2013, la Dynamique mondiale des jeunes (DMJ), une autre instance camerounaise de promotion de l'œcuménisme, met sur pied un projet de renforcement du dialogue interreligieux et de la cohésion sociale (REDICOS)³⁰.

Plus spécifiquement dans la sphère musulmane, on retrouve la ligue musulmane pour la paix, le dialogue et la solidarité (LMPDS) et l'ACIC qui ont contribué à l'avancée du vivre-ensemble au Cameroun par le biais d'activités diverses. Il y a les rencontres interreligieuses et des ateliers de formation pour les imams sur le dialogue interreligieux. Ces initiatives ont lieu dans les villes de Douala, Yaoundé, Maroua, Garoua et Foumban. On retrouve d'une part, le Conseil des imams et dignitaires musulmans du Cameroun (CIDIMUC) a lancé des caravanes de sensibilisation pour la paix et il a également distribué des dons aux réfugiés centrafricains à l'Est du Cameroun.

Des femmes de diverses confessions religieuses ont, dans la logique du vivre-ensemble, fédéré leurs efforts face aux exactions de Boko-Haram. La *Cameroon Muslim Women Association*, une association créée en 2005, à vocation religieuse, culturelle et sociale, se déploie via des journées de sensibilisation contre Boko-Haram, des journées de prières, mais aussi de marches de soutien aux forces armées. Cette même association va en 2008, financer la création d'une école des femmes, puis en 2011, une école des hommes, œuvrant pour la promotion d'un islam tolérant. En

²⁹ [International Crisis Group, Cameroun : la menace du radicalisme religieux, Rapport Afrique n°229 | 3 septembre 2015, p 24.](#)

³⁰ International Crisis Group, Cameroun : la menace du radicalisme religieux, Rapport Afrique n°229, 3 septembre 2015, p 25.

somme, des politiques du vivre-ensemble sont mises en place de manière institutionnalisée, afin de promouvoir et de renforcer ce vivre-ensemble au Cameroun. Les actions menées par chacune de ces instances constituent une pierre à l'édifice de la paix et de la cohésion, de la tolérance et de l'acceptation. Au niveau des familles, déjà, le pas est fait çà et là afin d'amoindrir voire d'annihiler l'exclusion et la stigmatisation des membres convertis à l'islam. Ainsi, l'impact des activités conduites par les organismes ci-haut cités, se fait notoire à plus grande échelle.

CONCLUSION

Cette articulation marque la fin de mon mémoire. J'y retrace le fil de mon argumentaire et clos la discussion en relevant les retombées pratiques et scientifiques de ma recherche, ainsi que les perspectives d'investigation qu'elle laisse ouvertes. Mon mémoire a eu pour point de départ une interrogation sur la manière dont deux dynamiques traversent l'Afrique subsaharienne : d'une part, les motivations de conversion des chrétiens à l'islam dans le contexte camerounais et d'autre part, les répercussions de ces conversions sur le vivre-ensemble au Cameroun.

En d'autres termes, il s'agissait de comprendre comment les récits de conversion à l'islam influencent les relations des convertis avec leurs familles et leurs anciens coreligionnaires chrétiens, ainsi que leur intégration dans la communauté musulmane. Plus précisément, nous nous sommes questionnés sur la manière dont la conversion à l'islam dans les milieux camerounais influence les interactions quotidiennes entre les convertis et leurs anciens coreligionnaires ainsi qu'avec les membres de leur famille. Comment la conversion à l'islam impacte-t-elle la dynamique relationnelle, y compris les sentiments de rejet ou d'acceptation, de compréhension ou d'incompréhension ? Quelles sont les conséquences de ces conversions sur le vivre-ensemble camerounais ? Pour répondre à ces questions, nous avons d'abord collecté les récits et expériences de treize personnes issues des différentes obédiences chrétiennes converties à l'islam. Ensuite, nous avons exploité des archives et rapports d'activités de l'Association pour l'encadrement et la propagation de l'islam qui est en voie de se transformer en une association pour l'encadrement de la jeunesse musulmane (voir l'annexe pour la demande adressée au préfet du département de Mfoundi, dans la région du Centre).

Les deux premiers chapitres de ce mémoire ont posé les bases théoriques et méthodologiques, en présentant un panorama du paysage religieux camerounais pour contextualiser l'étude. Cette présentation nous a permis non seulement de situer la conversion à l'islam dans un contexte plus large, à la fois et transnational et par la suite, de la replacer dans le contexte local du Cameroun. Ces chapitres ont également exploré les dynamiques transnationales et historiques de la conversion

tout en abordant les tensions interconfessionnelles dans le cadre de la pluralité religieuse au Cameroun. Nous avons également développé en place les cadres conceptuel, théorique et méthodologique nécessaires à l'analyse de la conversion, en m'appuyant sur des approches pluridisciplinaires et des théories notamment celle de Talal Asad (2002) sur la construction de la religion et la manière dont elle peut redéfinir les relations ethnoculturelles.

Le chapitre trois (3) portait sur la géohistoire, les facteurs et les processus de conversion à l'islam dans le milieu camerounais. Il s'agissait de comprendre non seulement la géohistoire de l'islamisation du Cameroun, le processus d'introduction de l'islam à travers le pays, marqué par des contrastes géographiques importants entre le nord islamisé dès le XVIII^{ème} siècle et le sud, qui a connu l'islam plus tardivement, notamment à la fin du XIX^{ème} siècle via les facteurs commerciaux. Ce chapitre visait à déterminer les facteurs politiques et économiques de l'islamisation au Cameroun, que j'ai qualifiés d' »islamisation par le haut ».

Le chapitre quatre (4) quant à lui, a abordé les facteurs individuels de la conversion à l'islam, ce que nous avons nommé « islamisation par le bas ». Cette partie s'est concentrée sur les motivations personnelles des conversions. Dans cette section, nous sommes basés aussi basé sur les archives du journal *Vatican News* et un rapport d'*Amnesty International*. Pour analyser les motivations politiques des conversions, notamment dans le cas des victimes de Boko Haram dans l'Extrême-Nord du Cameroun. Ce chapitre a également exploré les différents facteurs de conversion, qu'ils soient spirituels, familiaux, matrimoniaux ou économiques. Il a permis d'examiner les trajectoires et les ressentis des personnes converties tout en tenant compte de leurs spécificités et de leurs motivations.

Enfin, le chapitre cinq (5) portait sur l'analyse des impacts de ces conversions sur le vivre-ensemble dans le contexte camerounais. Il s'agissait principalement de démontrer, d'une part, les relations que les convertis entretiennent avec leurs anciens coreligionnaires et, d'autre part, celles qu'ils développent avec leurs nouveaux coreligionnaires musulmans. En somme, il en ressort que le rapport entre les convertis et leur famille n'est pas toujours conflictuel et peut même, dans certains cas, être marqué par l'acceptation et l'adaptation de chacun aux nouvelles réalités de l'autre.

Les résultats de notre étude montrent que la conversion à l'islam dans le milieu camerounais n'est pas un phénomène isolé, mais s'inscrit dans un contexte historique, social et culturel complexe. Ces conversions, bien que motivées par des raisons diverses, ont un impact significatif sur le vivre-ensemble au Cameroun. Elles illustrent comment les frontières entre les communautés religieuses peuvent être à la fois poreuses et rigides, selon les dynamiques de tolérance, de compréhension mutuelle et de réciprocité qui se mettent en place.

L'intégration des convertis dans la communauté musulmane se révèle être un processus ambivalent, où se mêlent soutien et obstacles. Les convertis doivent, en effet, affronter les préjugés et les réticences de certains membres de la communauté musulmane, qui remettent en question leur légitimité en raison de leur passé chrétien ou de leurs origines ethniques. Toutefois, ces obstacles sont souvent surmontés grâce à la solidarité de certains membres de la communauté, qui voient en ces nouveaux venus, une source de revitalisation et d'enrichissement de la foi collective.

En parallèle, la réinsertion des convertis dans leurs cercles sociaux d'origine, qu'il s'agisse de leurs familles ou de leurs anciens coreligionnaires, est également, dans certains cas, une source de tension. L'étude a révélé que les réactions des familles varient, allant du rejet au soutien bienveillant, en fonction des valeurs et des dynamiques internes de chaque famille. Ces tensions, lorsqu'elles sont présentes, ne sont pas uniquement l'expression d'une opposition religieuse, mais révèlent aussi la profondeur des liens affectifs qui unissent les convertis à leurs familles et les difficultés qu'engendre la redéfinition de ces liens.

Notre mémoire a ainsi permis de mettre en lumière le rôle central de la conversion dans la redéfinition des relations familiales et communautaires. En posant la question des répercussions de la conversion sur le vivre-ensemble, nous avons également montré que ces parcours de conversion ne sont ni des ruptures totales ni des intégrations linéaires, mais bien des processus complexes qui oscillent entre exclusion et inclusion, défi et acceptation, rupture et réconciliation. Ce phénomène reflète la nécessité de repenser les dynamiques d'intégration religieuse et de tolérance au sein de la société camerounaise pour construire un avenir de cohabitation harmonieuse.

Enfin, les avenues d'investigation futures qui émergent de cette recherche sont nombreuses. Il serait pertinent d'explorer davantage la perspective des familles et des communautés non converties face à la conversion de leurs proches, afin de mieux comprendre les mécanismes de rejet et d'acceptation. De plus, des études comparatives avec d'autres contextes culturels et nationaux permettraient de voir comment se déroule la conversion à l'islam dans d'autres pays d'Afrique subsaharienne, afin de mieux situer le cas camerounais dans un cadre plus large. Une analyse ciblée de l'impact du genre dans les expériences de conversion enrichirait cette étude en abordant les influences sociétales et culturelles spécifiques aux hommes et aux femmes.

Ainsi, cette étude espère contribuer non seulement à la compréhension du phénomène des conversions à l'islam, mais également à la promotion du vivre-ensemble dans une société qui est de plus en plus confrontée à la pluralité religieuse et aux défis de l'intégration. La cohabitation pacifique entre les différentes communautés religieuses au Cameroun dépend en grande partie de la capacité de chacun à reconnaître l'autre dans sa différence et à promouvoir une vision inclusive de la société.

ANNEXE 1

SCRIPT TÉLÉPHONIQUE ADRESSÉ AUX PERSONNES CONVERTIES

Script téléphonique pour le recrutement des personnes participantes à l’entrevue sur le sujet : « Les religions en transition : les récits de conversion à l’islam dans les milieux camerounais »

Introduction

« Bonjour, je m’appelle Hassan Mohamadou et je suis étudiant en maîtrise en sciences des religions à la Faculté des sciences humaines de l’Université du Québec à Montréal. Actuellement, je mène une enquête de terrain intitulée « Les religions en transition : les récits de conversion à l’islam dans les milieux camerounais ».

Vous avez précédemment indiqué être disposé(e) à discuter des récits de conversion à l’islam, et je vous contacte pour approfondir ce sujet. Ce projet vise à explorer l’influence de la conversion à l’islam sur les interactions sociales, notamment en ce qui concerne les relations avec les anciens et nouveaux coreligionnaires. L’objectif est de mieux comprendre les dynamiques du vivre-ensemble au sein de la société camerounaise à travers le prisme de la conversion.

Auriez-vous un moment pour partager votre expérience avec moi ?

Si la réponse est négative : Je comprends tout à fait et vous remercie d’avoir pris le temps de m’écouter.

Si vous acceptez : Je suis ravi(e) de l’entendre. Votre participation consistera en une entrevue d’environ 1h30 via Zoom, durant laquelle nous aborderons une série de 35 questions.

Avantages, inconvénients et confidentialité

Avantage

Participer à cette étude contribuera à enrichir les connaissances sur les expériences des personnes converties à l’islam dans le contexte camerounais, et pourrait aider à identifier certaines problématiques rencontrées.

Inconvénients

Bien que je souhaite que notre échange soit le plus agréable possible, je suis conscient(e) que certains souvenirs évoqués pourraient être sensibles. Sachez que vous êtes libre d'interrompre l'entrevue à tout moment, et je respecterai vos décisions sans réserve. Il n'y a pas de « bonnes » ou « mauvaises » réponses ; votre perspective est ce qui compte le plus pour moi.

Confidentialité

Je tiens à vous assurer que toutes les informations que vous partagerez seront traitées avec la plus stricte confidentialité et pourront être anonymisées à votre demande.

Avez-vous des questions sur le projet ? Souhaitez-vous y participer ?

Si la personne refuse : Je comprends et respecte votre décision. Merci d'avoir envisagé de participer à ce projet.

Si la personne accepte : Parfait, pourriez-vous me communiquer vos disponibilités afin que nous puissions organiser l'entrevue via Zoom ? Je vous expliquerai également le formulaire de consentement et, si vous le souhaitez, je peux vous envoyer une copie en amont de notre rendez-vous.

Conclusion :

« Je vous remercie sincèrement pour le temps accordé et votre considération pour cette étude. »

ANNEXE 2

GRILLE D'ENTRETIEN ADRESSÉE AUX PERSONNES CONVERTIES À L'ISLAM

GRILLE D'ENTRETIEN

Identification de l'informateur

Nom :

Date :

Lieu de la rencontre :

Langue de l'entretien :

Prise de contact/comment la personne a été contactée/identifiée :

Ville d'origine :

Quel âge avez-vous ? Lieu de naissance :

Si né.e à un autre endroit que le lieu de résidence actuel, date d'arrivée :

Autres lieux de résidence :

Profession :

Informations démographiques

Qui sont vos parents ? Que font/faisaient-ils ?

Vous avez des frères et sœurs ? Combien ? Que font-ils-elles ? (Travail, études, etc.)

Vous êtes marié (e) ? Que fait votre époux/épouse ?

Vous avez des enfants ? Combien ? Quel âge ? Que font-ils ?

De quelle confession religieuse sont/étaient :

Vos parents ?

Vos frères et sœurs ?

Votre époux/épouse ?

Vos enfants sont-ils tous des musulmans ?

Avez-vous fréquenté et quel niveau scolaire avez-vous atteint ? avez-vous fréquenté dans des établissements confessionnels ou laïcs ?

Avez-vous reçu une éducation religieuse et si oui de quel type ?

Facteurs /motivations de conversion

De quelle obédience religieuse étiez-vous avant de vous convertir à l'islam ?

Depuis quand vous êtes-vous converti.e à l'islam ?

Quelles ont été vos raisons ?

Comment cela est-il déroulé ? racontez-moi les processus de votre conversion

Avez-vous accepté tout de suite de vous convertir ?

Expériences pré-conversion et post-conversion

Comment étaient vos relations familiales, amicales, professionnelles avant votre conversion à l'islam ?

Comment étaient vos relations familiales, amicales, professionnelles après votre conversion à l'islam ?

Avez-vous vécu des périodes de doute et d'hésitation avant de prendre votre décision ?

Comment votre entourage a réagi quand vous vous êtes converti.e à l'islam ? Vos parents ? Vos frères et sœurs ? Votre conjoint ? Vos enfants ? Vos ami-e-s ? Vos collègues ?

Dans votre entourage, qui de manière générale vous a ont soutenu/accompagné dans votre démarche de conversion à l'islam ?

Racontez-moi une expérience où vous vous êtes senti pleinement accepté par la communauté musulmane. Selon vous, quels sont les facteurs qui ont contribué à cette acceptation ?

Racontez-moi une expérience où vous vous êtes senti pleinement rejeté par la communauté musulmane. Selon vous, quels sont les facteurs qui ont contribué à ce rejet ?

Avez-vous déjà rencontré des malentendus ou des préjugés concernant votre conversion ?

Comment avez-vous géré cette situation ?

Pratiques et adaptation

Avez-vous changé votre nom après votre conversion ? Pourquoi ?

Y a-t-il des aspects de l'islam que vous trouvez difficile ?

Comment avez-vous appris et approfondi vos connaissances sur l'islam

Avez-vous eu le soutien et l'accompagnement des anciens converti.es ou d'autres groupes religieux ?

Impact de la conversion à l'islam

Comment votre vie s'est-elle transformée depuis votre conversion à l'islam ? Aspects de votre vie facilités ou rendus plus difficiles... (vie économique, familiale, conjugale, sociale, religieuse...)?

Est-ce que vous sentez que la manière dont les gens vous voient dans votre communauté, votre entourage a changé depuis votre conversion ? Comment ?

De quelle manière l'islam influence votre vie professionnelle ? Pouvez-vous nous l'expliquer ?

Liens avec l'islam et les milieux chrétiens

Selon votre expérience, comment l'islam est-il perçu dans les milieux chrétiens que vous fréquentiez auparavant ?

Selon votre expérience, comment le christianisme est-il perçu dans les milieux islamiques que vous fréquentez ?

Comment gérez-vous les différences religieuses dans votre vie quotidienne, en particulier lors de réunions familiales ou d'événements sociaux avec des chrétiens ?

Participez-vous encore à certaines activités ou célébrations religieuses chrétiennes ? Comment conciliez-vous cela avec vos croyances islamiques ?

Selon vous, quelles sont les valeurs communes entre l'islam et le christianisme qui peuvent aider à surmonter les différences dans le contexte camerounais ?

Conclusion

Si vous aviez l'opportunité de parler à votre "moi" d'avant la conversion, que diriez-vous ?

Comment envisagez-vous l'avenir de votre parcours spirituel dans l'islam ? Y a-t-il des aspects de votre foi que vous souhaitez explorer davantage ?

Y a-t-il d'autres commentaires ou éléments que vous aimeriez ajouter ?

ANNEXE 4

APPROBATION ÉTHIQUE



No. de certificat : 2024-6576

Date : 2024-04-23

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE FSH) a examiné le projet de recherche suivant et le juge conforme aux pratiques habituelles ainsi qu'aux normes établies par la *Politique No 54 sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains* (avril 2020) de l'UQAM.

Titre du projet : Les religions en transition : les récits de conversion à l'islam dans les milieux urbains camerounais
Nom de l'étudiant : Hassan Mohamadou

Programme d'études : Maîtrise en sciences des religions Direction(s)

de recherche : Roxanne Marcotte

Modalités d'application

Toute modification au protocole de recherche en cours de même que tout événement ou renseignement pouvant affecter l'intégrité de la recherche doivent être communiqués rapidement au comité.

La suspension ou la cessation du protocole, temporaire ou définitive, doit être communiquée au comité dans les meilleurs délais.

Le présent certificat est valide pour une durée d'un an à partir de la date d'émission. Au terme de ce délai, un rapport d'avancement de projet doit être soumis au comité, en guise de rapport final si le projet est réalisé en moins d'un an, et en guise de rapport annuel pour le projet se poursuivant sur plus d'une année au plus tard un mois avant la date d'échéance (**2025-04-23**) de votre certificat. Dans ce dernier cas, le rapport annuel permettra au comité de se prononcer sur le renouvellement du certificat d'approbation éthique.

Sylvie Lévesque
Professeure, Département de sexologie
Présidente du CERPÉ FSH

Élise Ducharme

Pour Raoul Graf, M.A., Ph.D. Président CERPÉ plurifacultaire et Professeur titulaire, département de marketing

Signé le 2024-04-24 à 13 :1

ANNEXE 5

ARCHIVES DE L'ASSOCIATION POUR
L'ENCADREMENT DE LA JEUNESSE MUSULMANE

**ASSOCIATION POUR
L'ENCADREMENT DE LA
JEUNESSE MUSULMANE (AEJM)**
TEL : (+237) 691 67 02 44
677 23 22 95

Yaoundé, le 15 Septembre 2024

**A
MONSIEUR LE PREFET DU
DEPARTEMENT DU MFOUNDI
-YAOUNDE-**

**Objet : Demande de délivrance de récépissé
de déclaration d'association**

Monsieur le Préfet,

Nous avons l'honneur de vous faire connaître, conformément aux dispositions de l'article 7 de la loi N° 90/053 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté d'association, que lors de la séance de son assemblée générale en date du samedi 13 Juillet 2024, l'association pour l'encadrement et la propagation de l'islam (AEPI) dont le siège est situé à Yaoundé quartier Briqueterie au niveau du «carrefour Tissu» et qui a été déclarée le 13 Juillet 2024 a procédé à la nomination du bureau composé comme suit :

M. SANGA ONOUK HARDIN FRANCIS domicilié à Yaoundé quartier Briqueterie exerçant la profession d'imam prédicateur, président élu ;

M. MBOUSSI MBOUSSI OUSMAN Serge domicilié quartier manguier exerçant la profession d'imam Prédicateur vice-président élu.

M. ALIYOU ABDOULAYE domicilié à Yaoundé quartier Mvan exerçant la profession d'imam prédicateur secrétaire élu.

M. ATIKOU ARABO domicilié à Yaoundé quartier Briqueterie exerçant la profession d'informaticien, secrétaire adjoint élu

M. YOUNGUDA HAMIDOU domicilié à Yaoundé quartier Nkolbisson exerçant la profession de commerçant, trésorier élu.

M. NKOUALIAGNIGNI MOLUH YOUSOUF domicilié à Yaoundé quartier Mvan, étudiant, commissaire aux comptes élu.

M. ABDOUL KARIM MOUHAMAN MOUSSA domicilié à Yaoundé quartier Briqueterie exerçant la profession de bijoutier commissaire aux comptes adjoint élu. Nous vous demandons de bien vouloir nous délivrer le récépissé de la présente déclaration.

Nous vous prions de recevoir, Monsieur le Préfet, l'assurance de nos sentiments distingués.

LE SECRETAIRE

LE PRESIDENT



PROVINCE DU CENTRE
DEPARTEMENT DU MFOUNDI
PREFECTURE DE YAOUNDE
BUREAU DES ASSOCIATIONS
ET DES PARTIS POLITIQUES

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix - Travail - Patrie

RECÉPISSE DE DECLARATION D'ASSOCIATION

N° 00523 /RDA/J06/BAPP.

Le Préfet du Département du Mfoundi, donne aux personnes ci-après désignées, récépissé de déclaration, tel que prévu par l'article 7 de la loi n°90/053 du 19 Décembre 1990 portant sur la liberté d'association.

Titre de l'Association : "ASSOCIATION POUR L'ENCADREMENT ET LA PROPAGATION DE L'ISLAM" (AEPI)

Objet : Créer un cadre privilégié d'échange, d'expérience, de dialogue et d'épanouissement entre les membres de la Communauté musulmane – Renforcer en eux la solidarité, la fraternité et l'amour selon les préceptes islamiques – Promouvoir l'encadrement et la formation des masses par le truchement de la vulgarisation et de l'enseignement islamique – Promouvoir les œuvres sociales en faveur des démunis et autres couches sociales défavorisées – Lutter contre les pratiques néfastes contraires au développement et à l'éthique islamique – Aider les laissés pour compte, notamment les femmes et les jeunes musulmans à se développer par les activités génératrices de revenus – Favoriser une assistance morales, humaine et matérielle susceptible d'établir l'équilibre voire l'égalité sociale – Consolider les relations de solidarité avec toutes les autres associations qui visent les objectifs analogues.

Siège Social : BP 7868 YAOUNDE

Administration : (Noms, prénoms, professions, domiciles et adresses des responsables actuellement chargés de l'administration de l'association)

Président : MOUHAMAN MOUSSA, Prédicateur, (Briqueterie) BP 3344 Yaoundé

Vice-Président : MOUHAMADOU BABANGUIDA, Aide Boucher, (Tsinga) BP 3344 Yaoundé

Secrétaire Général : NYEMB Joseph Thierry, Etudiant, (Briqueterie) BP 3344 Yaoundé

Secrétaire Général Adjoint : DJAM MABEN ADAMOU, Etudiant, (Briqueterie) BP 3344 Yaoundé

Trésorier Général : YAHYA AHMADOU, Fondateur, (Tsinga) BP 3344 Yaoundé

Commissaire aux Comptes : ENAMA ABDOUR-RAHMANE, Technicien Agricole, (Briqueterie) BP 3344 Ydé

Conseiller : OUSMANE MOUHAMAN, Prédicateur, (Briqueterie) BP 3344 Yaoundé

Pièces annexées à la déclaration : – deux (02) exemplaires du statut ;
– deux (02) exemplaires de la liste des membres du Bureau Exécutif.

Le présent récépissé de déclaration qui confère à l'association la personnalité juridique nécessaire, est établi pour servir et valoir ce que de droit.

AMPLIATIONS

- MINAT
- PROV/CENTRE
- P.R. MFOUNDI
- COCOMGEND
- COMCENTRAL
- INTERESSES
- CHRONO/ARCHIVES



YAOUNDE, LE 5 OCT. 2000

LE PREFET,

AWANA ATEBA
Administrateur Civil

RÉFÉRENCES

- Adama, H. (2004). *L'islam au Cameroun : entre tradition et modernité*. L'Harmattan.
- Adama, H. et Koné, D. (2019). *L'islam et le vivre ensemble en Afrique subsaharienne*. L'Harmattan.
- Adraoui M.-A., (2019). Trajectoires de convertis au salafisme en France : marginalisation, socialisation, conversion. *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186, avril-juin, p. 53-70.
- Ahmed, C. (2008). *Les conversions à l'islam fondamentaliste en Afrique au sud du Sahara: le cas de la Tanzanie et du Kenya*. L'Harmattan.
- Al-Bukhari, M. I. (2009). *Sahih Al-Bukhari*. Traduit par M. Muhsin Khan. Mika'il al-Almany (Éd.)
- Allievi, S. (1999). Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social Compass*, 46(3), 283-300. <https://doi.org/10.1177/003776899046003005>
- Amnesty International. (2019). *Cameroon: Victims of Boko Haram attacks feel abandoned in the Far North*. Amnesty International. <https://www.amnesty.org/en/latest/research/2019/12/cameroon-boko-haram-victims-abandoned/>
- Asad, T. (2002). The Construction of Religion as an Anthropological Category. Dans Lambek, M. (dir.). *A Reader in the Anthropology of Religion* (p.114-131). Wiley-Blackwell.
- Assemblée Nationale du Cameroun. (1996, 18 janvier). *Portant révision de la Constitution du 02 juin 1972, modifiée et complétée par la loi n°2008/001 du 14 avril 2008*. c. 96. https://www.google.ca/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjU1rP oluiEAXWfzQIHQ_1CAAQFnoECA0QAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.assnat.cm%2Fimages%2FLa_Constitution.pdf&usg=AOvVaw3kJpP1-0t6--XhYqVXE1_T&opi=89978449
- Asta, A. (2024, 19 juin). *Boko Haram, 11 ans après: le récit de 3 femmes victimes au Cameroun*. Vatican News. <https://www.vaticannews.va/fr/taglist.cultura-e-societa.societa.donne.html>
- Avodo Avodo, J. (2021). Le préconstruit du vivre-ensemble dans l'espace discursif camerounais. *JEYNITAARE Revue panafricaine de linguistique pour le développement*, 1(1). <https://www.revues.scienceafrique.org/jeynitaare/texte/avodo2021/>
- Bah, T. M. et Taguen Fah, G. (1993). Les élites musulmanes et la politique au Cameroun sous administration française (1945-1960). Dans Boutrais, J. (dir.), *Peuples et Cultures de l'Adamaoua* (p.103-133). Orstom.

- Barker, E. et Warburg, M. (Éds.). (1998). *New Religions and New Religiosity*. Aarhus University Press.
- Bayart, J.-F. (1989). *L'État en Afrique: La politique du ventre*. Fayard.
- Beaucage, P., Meintel, D. et Mossière, G. (2007). Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse. *Anthropologica*, 49(1), 3–9. <http://www.jstor.org/stable/25605328>
- Bennani-Chraïbi, M. et Fillieule, O. (2012). Pour une sociologie des situations révolutionnaires Retour sur les révoltes arabes. *Revue française de science politique*, Vol. 62(5), 767-796. <https://doi.org/10.3917/rfsp.625.767>.
- Berger, P. L. et Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berriane, J. (2014). Conversion à l'islam au Maroc : dynamiques sociales et religieuses dans les trajectoires des convertis. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 136, 115-132.
- Biya, P. (2015). *Discours prononcé à l'occasion de l'inauguration du complexe islamique de Tsinga à Yaoundé* [Transcription de discours]. Islam Global TV. <https://youtu.be/i8KP95y37sk?si=OwIzCUMYTE-QfuHY>
- Bouguerra, I. (2020 a). Essai de modélisation trialectique de la conversion religieuse. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 16(1), 83–108. <https://doi.org/10.7202/1075856ar>
- Bouguerra, I. (2020 b). Les liens de causalité dans la conversion religieuse : Pour une analyse interdisciplinaire. *Série monographie en sciences humaines* (Vol. 25).
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Boutrais, J. et al. (dir.). (1984). *Le Nord du Cameroun. Des hommes, une région*. ORSTOM.
- Brandt, P. (2009). La conversion, retournement ou changement d'appartenance : Approche psychologique du parcours de Pierre dans l'œuvre lucanienne. *Études théologiques et religieuses*, 84(1), 1-22. <https://doi.org/10.3917/etr.0841.0001>
- Brasseur, P. (1978). *Bibliographie générale du Mali (1961–1970)*. Dakar : Université de Dakar – Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN) – Les Nouvelles éditions Africaines. *Itinerario*, 2(1), 63. <https://doi.org/10.1017/S0165115300017095>
- Brasseur, P. et Roeckner, E. (2005). Impact of Improved Air Quality on the Future Evolution of Climate. *Geophysical Research Letters*, 32(23), L23704. <https://doi.org/10.1029/2005GL023902>
- Caravane de la da'awa dans le sud-Cameroun. (2023, 20 novembre). *Groupe à caractère humanitaire dédié aux peuples musulmans de la forêt équatoriale du Cameroun* [Message WhatsApp]
- Chekroun, A. (2018). Conquête(s) et conversions religieuses dans l'Éthiopie du XVI^e siècle. *Archives de sciences sociales des religions*, 182, 149-166. <https://doi.org/10.4000/assr.38681>
- Clayer, N. (2007). *Les conversions à l'islam dans les Balkans à l'époque ottomane : Défis, tensions et opportunités*. CNRS Éditions.
- Coran. (n.d.). *Le Noble Coran et la traduction en langue française de ses sens*.

- Daynes, S. (1999). Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des Etats-Unis, *Social Compass*, 46(3), 313-323.
<https://doi.org/10.1177/003776899046003007>
- Dortier, J.-F. (2013). *Le dictionnaire des sciences sociales*. Éditions Sciences humaines.
- Dozon, J.-P. (1995). *La cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*. Seuil.
- Dozon, J.-P. (2008). *L'Afrique à Dieu et à diable : États, ethnies et religions*. Ellipses.
- Dubar, C. (2000). *La crise des identités: L'interprétation d'une mutation*. Presses Universitaires de France (PUF).
- Dubresson, A., Marchal, J.-Y., et Raison, J.-P. (1994). *Afriques au Sud du Sahara*. Belin; Reclus.
- Éla, J.-M. (2003). *Repenser la théologie africaine : le Dieu qui libère*. Karthala.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. W. W. Norton & Company.
- Galonnier, J., Puzenat, A., Khateb, H. et Mossière, G. (2019). Introduction: conversion à l'islam. *Archives de sciences sociales des religions*, 64(186), 11-32.
<https://www.jstor.org/stable/27054414>
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Doubleday.
- Haddou, A. (2012). La conversion à l'épreuve de l'Islam. Dans Maréchal, B. et El Asri, F. (dir.). *Islam belge au pluriel* (p.85-112). Presses universitaires de Louvain.
- Heirich, M. (1977). Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion. *American Journal of Sociology*, 83(3), 653–680.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*. Flammarion.
- Human Rights Watch. (2021, 5 avril). *Cameroun : Les attaques de Boko Haram s'intensifient dans la région de l'Extrême-Nord*. Human Rights Watch.
<https://www.hrw.org/fr/news/2021/04/05/cameroun-les-attaques-de-boko-haram-sintensifient-dans-la-region-de-lextreme-nord>
- Human Rights Watch. (2022). *Cameroun : Événements de 2021*. Human Rights Watch.
<https://www.hrw.org/fr/world-report/2022/country-chapters/cameroon>
- Issa, S. et al. (2020). *Boko Haram : Les mots d'une crise*. L'Harmattan.
- Issa, S., Mbarkoutou Mahamat, H., Barka, B., et Yaouba, A.-A. (2020). *Boko Haram : les mots d'une crise*. L'Harmattan.
- Kane, O. et Triaud, J.-L. (1998). *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Éditions Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.kane.1998.01>
- Kepel, G. (2000). *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*. Gallimard.
- Ki-Zerbo, J. (1972). *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain*. Hatier.

- Klute, G. (2010). L'islamisation du Sahara (re)mise en scène : Les idéologies légitimatrices dans la guerre fratricide des Touareg au Mali. Dans L. Marfaing & S. Wippel (Éds.), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine* (pp. 361-378). Karthala. <https://shs.cairn.info/les-relations-transsahariennes-a-l-epoque--9782845864757-page-361?lang=fr>
- Langewiesche, K. (1998). Des conversions réversibles : études de cas dans le nord-ouest du Burkina-Faso. *Journal Des Africanistes*. <https://doi.org/10.3406/jafr.1998.1161>
- Lasseur, M. (2005). Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu. *Afrique Contemporaine*, 215(3), 93–116. <https://doi.org/10.3917/afco.215.0093>
- Lasseur, M. (2008). *Religions et territoires au Cameroun: Les dimensions spatiales du pluralisme confessionnel* [Doctorat en géographie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne].
- Lasseur, M. (2010). Islam et christianisme en mouvement : Mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun. *Espace populations sociétés*, 2010/2-3, 179-191. <https://doi.org/10.4000/eps.4079>
- Le Monde. (2022). Au Cameroun, des dizaines de villageois tués dans des combats intercommunautaires. 27 juin. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/06/27/au-cameroun-des-dizaines-de-villageois-tues-dans-des-combats-intercommunautaires_6132212_3212.html
- Le Pape, L. (2005). Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux. *Alfa Maghreb et Sciences sociales*, 1(2), 77-87. <https://shs.hal.science/halshs-00453515>
- Le Pape, L. (2009). « Tout change, mais rien ne change ». Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations? Dans Grosset M., Bessin M., Bidart C. (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement* (p. 212-223). La Découverte. <https://doi.org/10.3917/dec.bessi.2009.01.0212>
- LeBlanc, M. N. (2007). Imaniya and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire. *Anthropologica*, 49(1), 35-50. <http://www.jstor.org/stable/25605331>
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. Harcourt, Brace and Company.
- Loumpet-Galitzine, A. (2011). « Islam bâtard » ou religion refuge ? La mission protestante française face à l'islam bamoun (Ouest Cameroun). Dans Heyberger, B. et Madinier, R. (Éds.), *L'Islam des marges : Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVIe-XXe siècles* (pp. 267-285). IISMM – Karthala.
- Lugan, B. (2021). *Omar Tall, dit El-Hadj Omar (1796 - 1864) : Le fondateur de l'éphémère empire Toucouleur*. Hérodote.net, le média de l'histoire. https://www.herodote.net/Le_fondateur_de_l_ephemere_empire_Toucouleur-synthese-2636.php
- Maréchal, B. (2003). *La construction d'un islam européen : Appropriation et évolution*. Éditions du CNRS
- Maréchal, B. et El Asri, F. (2013). *Islam belge au pluriel: La conversion à l'épreuve de l'Islam*. Presses Universitaires de Louvain

- Mary, A. (1998). Retour sur la « conversion africaine » : Horton, Peel et les autres. *Journal Des Africanistes*, 68(1), 11–20. <https://doi.org/10.3406/jafr.1998.1159>
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. University of Chicago Press
- Mead, M. (1934). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. William Morrow & Company.
- Meeks, W. A. (1993). *The origins of Christian morality : the first two centuries*. Yale University Press.
- Miles, M. B. et Huberman, A. M. (2003). *Analyse des données qualitatives*. De Boeck.
- Miran, M. Et Vissoh, E. (2009). (Auto) biographie d’une conversion à l’islam. Regards croisés sur une histoire de changement religieux dans le Bénin contemporain. *Cahiers d’Études Africaines*, 49(195), 655–704. <https://doi.org/10.4000/etudesaficaines.15573>
- Mohamadou, E. (1979). *Ray ou Rey-Bouba*. Traditions historiques des Foulbé de l’Adamaoua, Musée dynamique du Nord-Cameroun, Éditions du CNRS.
- Mohamadou, E. (1989). Islam et urbanisation dans le Soudan central au XIX^e siècle : la cité de Maroua (Nord-Cameroun). Dans Chūkinto Bunka Sentā. (1989). *The proceedings of International Conference on Urbanism in Islam (ICUIT)*. Research Project “Urbanism in Islam” & the Middle Eastern Culture Center in Japan : Distributed by Daisan-Shokan.
- Mossière, G. (2007 a). *La conversion religieuse - Approches épistémologiques et polysémie d’un concept*. Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU). <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/4503751>
- Mossière, G. (2007 b). *La dynamique des conversions religieuses: Trajectoires et ruptures sociales chez les convertis à l’islam*. Thèse de doctorat, Université de Montréal.
- Mossière, G. (2007 c). Sharing in ritual effervescence: Emotions and empathy in fieldwork. *Anthropology Matters Journal*, 9(1). https://www.anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/59
- Mossière, G. (2013). *Converties à l’islam: Parcours de femmes au Québec et en France*. Presses de l’Université de Montréal. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv69swf5>
- Otayek, R. et Soares, B. (2009). *Islam, État et société en Afrique*. Karthala.
- Oumar Haman, S. (2024, 02 février). Les nouveaux convertis à l’islam (Les nouvelles de l’islam) [Transcription audio]. Dans *Radio Sahel Gotel*. <https://recapinfos.com/440268784/450119016>
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L’analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (Troisième édition). Armand Colin. <https://www.cairn.info/l-analyse-qualitative-en-sciences-humaines--9782200249045.htm>
- Pérouse de Montclos, M.-A. (2021). *L’islamisation de l’Afrique entre fantasmes et controverses*. Archives de sciences sociales des religions, 66(195), 205-220. L’EHESS. [https://www\(enanglais\)](https://www(enanglais))
- Popper, Karl R. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.

- Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. Yale University.
- Reynié, D. (2021). *Les attentats islamistes dans le monde 1979-2021*. Fondation pour l'innovation politique. <https://www.fondapol.org/app/uploads/2020/12/enquete-terrorisme-ar-2020-03-10-w.pdf>
- Roy, O. (2004). *Islam mondialisé*. Seuil.
- Schilder, K., et Buijtenhuijs, R. (1991). État et islamisation au Nord-Cameroun (1960-1982). *Politique Africaine*, 41(1), 144–148. <https://doi.org/10.3406/polaf.1991.5460>
- Sonsaré Paktsé, E. (2019). Le vivre-ensemble à l'épreuve de l'islamisation, les islamisés et leurs familles. Dans Adama, H. et Koné, D. (dir.). *L'islam et le vivre ensemble en Afrique subsaharienne* (p.282). L'Harmattan.
- Souley Mane .(2018). Mosquées et argent au Cameroun : cas de la ville de Yaoundé. Dans Souley Mane (dir.), *Mosquées et société au Cameroun. D'hier à aujourd'hui* (pp. 29 40).L'Harmattan.
- Souley Mane. (2016). *Les associations islamiques au Cameroun : entre prosélytisme et développement (1963-2016)*. L'Harmattan.
- Theissen, G. (2005). *Psychologie des Urchristentums (Psychologie du christianisme primitif)* Vandenhoeck et Ruprecht.
- Tièmeni, S. et Owona Ndunda, N. N. C. (2019). Géopolitique du fait religieux au Cameroun. *Revue internationale des Sciences Humaines et Sociales*, 8(8). <https://hal.science/hal-02283423>
- Tingbe-Azalou, A. et al. (2018). Déterminants socio-économiques de la dynamique de conversion religieuse à Dogbo. *Revue DEZAN*, (14), 31-45.
- WIN-Gallup International. (2012). *Indice mondial de religiosité et d'athéisme - 2012*. Gallup International Association. <https://www.Gallup-International.Com/>
- Zra, D. (2018, mai). Cameroon Radio Television. <https://www.crtv.cm/2018/05/les-imams-du-cameroun-epris-du-vivre-ensemble/>

Tableau de présentation de sources orales

No du participant	Pseudo-nyme fictif (si requis)	Prénom réel (si accordé)	Genre	Âge	Appartenance religieuse avant la conversion	Prénom après conversion (si accordé)	Méthode de collectes des données	Date et lieu de l'entretien (s'il y a lieu)	Langue d'entretien
1		Houda	Femme	27 ans	Catholique		En présentiel	29 avril 2024 à Garoua	Français
2		Soumayya	Femme	27 ans	Protestante		En présentiel	25 mai 2024 à Douala	Français
3		Youssouf	Homme	31	Catholique		En ligne	12 mai 2024 Yaoundé	Français
4		Arafat Bello	Homme	Entre 40 et 45 ans	Catholique		En présentiel	5 mai 2024 à Tcholliré	Français
5		Édouard	Homme	Entre 40 et 45 ans	Protestant	Daouad	En présentiel	22 juin 2024 à Touboro	Français
6		Haroun	Homme	30 ans	Pentecôtiste		En ligne	19 avril 2024	Français
7	Ismaël		Homme	Entre 40 et 45 ans	Catholique		En ligne	20 juillet 2024	Français
8	Issa Baba		Homme	Entre 25 et 30 ans	Pentecôtiste		En ligne	10 juillet 2024	Français
9	Margueritte		Femme	Entre 30 et 25 ans	Protestante	Fatima	En ligne	28 mai 2024	Français
10		Moussa	Homme	37 ans	Protestant		En ligne	10 juin 2024	Français
11	Salama		Femme	Entre 25 et 30 ans	Protestante		En ligne	24 mai 2024	Français
12	Samuel		Homme	Entre 30 et 35 ans	Catholique	Oumar	En présentiel	17 mai 2024 à Ngaoundéré	Français
13	Suzanne		Femme	Entre 30 et 35 ans	Catholique	Aissatou	En ligne	22 juillet 2024	Français