



HAL
open science

Conversions

Frédéric Abécassis

► **To cite this version:**

Frédéric Abécassis. Conversions. Dionigi Albera; Maryline Crivello; Mohamed Tozy; Gisèle Seimandi. Dictionnaire de la Méditerranée, Actes Sud, 2016. <halshs-01787584>

HAL Id: halshs-01787584

<https://shs.hal.science/halshs-01787584v1>

Submitted on 7 May 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC0 1.0 - Universal - International License

Article : Conversions

Frédéric Abécassis
ENS de Lyon, LARHRA

La conversion désigne « l'éventail de processus par lesquels des individus ou des groupes viennent s'engager dans des croyances, des rituels, mais également des pratiques sociales et matérielles différentes de ceux de leur naissance ». La définition proposée par Mercedes García-Arenal (2001, p.7) élargit considérablement le sens usuel de passage d'une religion à l'autre. C'est en effet l'appartenance dans son ensemble, et pas seulement le religieux, qui est en cause dans les conversions. Peut-être faudrait-il ajouter à cette définition le fait que le terme possède, ou a accumulé au cours du temps une charge affective forte. La conversion peut être célébrée comme le moment fondateur d'une religion, d'une spiritualité ou de temps nouveaux : les églises de Rome, à commencer par les fresques de Raphaël au Vatican, ne manquent pas de saluer la conversion de Constantin au christianisme en 312. La conversion marque en ce cas l'expression triomphale de la vérité, et sa victoire à la bataille du Pont Milvius la fin des persécutions et le début de l'expansion du christianisme dans l'Empire romain. Mais le terme semble tout autant, sinon davantage, chargé d'une connotation négative. Son étymologie renvoie à une idée de retournement, de changement brusque, le préfixe soulignant la dimension accompagnée – ou collective – de l'acte. Aux figures historiques de convertis reste attaché un certain opprobre, et les termes péjoratifs ne manquent pas pour les désigner : *renégats*, *m'tourni* – littéralement, retourné – incarnent deux figures symétriques de transgression lorsque la Méditerranée est devenue frontière entre le monde chrétien et le monde musulman. Et si les *renégats* ont pu constituer au Maghreb à l'époque moderne une véritable caste au rôle militaire et politique important, assez comparable à celui des *janissaires* ou des *mamelouks* en Orient, le terme a été forgé en Occident au XV^e siècle autour de l'idée de reniement de sa religion et demeure voisin de l'idée de trahison.

L'espace méditerranéen n'est pas le seul où se soient opérés, depuis la plus haute antiquité, ces processus de transformation des croyances et des affiliations. Mais c'est d'abord celui qui a vu, à la fin de la période royale juive (VI^e siècle), la transformation d'une monolâtrie en monothéisme universaliste : avec l'exil à Babylone, la religion tend à se dissocier du territoire, et par ailleurs l'importance croissante de la Torah transforme le rapport à la religion du peuple d'Israël. Elle n'est plus le recours à la protection tutélaire du Dieu unique, mais observance de sa loi. Le christianisme marque une seconde étape, déterminante, dans le changement de statut du religieux : en instaurant pour chacun une relation individuelle avec Dieu, il donne un sens nouveau à l'existence de ses fidèles. Investie par Constantin et ses successeurs de la mission de conduire les populations de l'Empire romain vers le salut, l'Église charge alors la conversion d'un sens exclusivement religieux ; et c'est tout naturellement que les califes règneront sur une communauté de croyants.

Le passage du paganisme au christianisme et, jusqu'à un certain point, du christianisme à l'islam, ont scandé l'histoire des civilisations et de la spiritualité en Méditerranée. Mais la spécificité de cet espace tient aussi à ce que, politiquement et religieusement unifié sous l'Empire romain dès les débuts du christianisme, il s'est progressivement érigé, à partir du VIII^e siècle, en frontière entre la chrétienté et l'islam d'un côté, et entre chrétientés d'Orient et d'Occident de l'autre. Des croisades à la reconquête d'al-Andalous, de la course aux conquêtes ottomanes, de la colonisation à la décolonisation, la Méditerranée fut un théâtre d'affrontement militaire et idéologique. Les conversions, quel qu'en ait été le sens, ont fortement contribué à la consolidation de ces frontières, tout mettant en place les conditions mêmes de la survie des individus et des groupes, et sans doute bien plus souvent qu'on l'imagine, celles du vivre ensemble.

Classifications et typologies

De quelque côté qu'on se tourne, la conversion a pourtant mauvaise presse, peut-être parce que toute assertion à son sujet demeure réversible. On pourrait ainsi penser que c'est du côté de la religion quittée que la stigmatisation est la plus forte ; et en effet, dès les débuts de l'islam, l'apostasie est

considérée comme une trahison et punie de mort. Mais la religion qui accueille n'est parfois pas moins soupçonneuse envers les nouveaux convertis, qui peuvent longtemps, avec leurs descendants, être considérés comme un groupe à part. Qu'ils se distinguent par leur zèle ou par la pratique secrète de leur ancienne religion, c'est la sincérité même de la conversion des marranes ou des morisques qui a pu être mise en doute par les tribunaux de l'Inquisition, avec des conséquences tout aussi sévères. On a pu à l'inverse souligner le laxisme des autorités ottomanes qui ne se sont jamais véritablement préoccupées de vérifier la sincérité des conversions à l'islam des fidèles de Shabbataï Zvi (les *dömné*) ni de sanctionner les apostats. Sans doute suffisait-il en contrepartie, de confiner les convertis dans un espace fermé par rapport au reste de la société, la dimension ethnique, culturelle et identitaire l'emportant sur la dimension religieuse. De même, les « musulmans chrétiens » de la fin de l'Algérie française relevaient du second collège électoral, c'est-à-dire que la conversion d'indigènes au catholicisme ne suffisait pas aux yeux de l'administration française du début des années 1950 à leur ouvrir les portes d'une citoyenneté pleine et entière.

Il est tout aussi difficile de dégager une typologie stricte des conversions, et les deux couples, conversions individuelles vs conversions collectives ou conversions forcées vs conversions volontaires constituent plutôt des pôles idéal-typiques entre lesquels peuvent se décliner une infinie variété de situations. La conversion peut être l'expression d'une injonction violente ne laissant d'autre alternative que l'exil ou la mort. Des règnes comme celui du calife Al-Hakîm en Égypte (996-1021) ou de la dynastie Almohade au Maghreb (XII^e-XIII^e siècles) ont constitué des étapes marquantes du recul du christianisme en terre d'islam, s'accompagnant d'une injonction pour tous à respecter une stricte orthodoxie. De même, la disparition du judaïsme et de l'islam de la Péninsule ibérique au terme de la *Reconquista* fait indéniablement figure de modèle de conversion collective. Mais tout dépend de l'échelle à laquelle on appréhende le phénomène : les attaques contre les communautés juives et les conversions forcées furent fréquentes dans le Moyen-Âge occidental ; mais nulle part ailleurs qu'en Espagne elles n'ont donné lieu à un phénomène aussi massif de conversions, ni conduit à un effondrement du judaïsme en aussi peu de temps. La conversion volontaire, pour des raisons diverses et pas forcément intéressées, des élites du judaïsme de la péninsule, y a joué un rôle majeur. À l'image de Shlomo Ha-Lévy, rabbin de Burgos, converti à une date incertaine qui a peut-être précédé les « baptêmes sanglants » de l'été 1391, devenu archevêque sous le nom de Paul de Burgos, tout un milieu, parmi les élites économiques et intellectuelles juives de la cité, a décidé de se faire chrétien et a bénéficié, au tournant du XV^e siècle, d'un accueil exceptionnel dans la société politique de Castille. La validité de conversions obtenues de force a néanmoins toujours été sujette à caution. Face à un islam qui proclame : « pas de contrainte en matière de religion » (*Coran*, 2, 256), à un monde chrétien qui voit le pouvoir temporel prendre ses distances avec le pouvoir spirituel, et à un monde juif qui a depuis le IV^e siècle perdu toute dimension prosélyte, la conversion tend à minimiser le rôle de la pression sociale et se donne le plus souvent, notamment à l'époque contemporaine, l'apparence d'un engagement volontaire et individuel. C'est d'ailleurs ce qui autorise à en singulariser et à en stigmatiser le parcours. Peut-être même pourrait-on avancer qu'elle est ce qui permet d'énoncer en termes audibles par la société du moment des processus d'individuation. Il en va ainsi du *topos* de l'enlèvement et de la conversion forcée des jeunes filles qui traverse l'histoire de la Méditerranée. De tels actes peuvent évidemment conduire au martyre : le judaïsme marocain a conservé la mémoire de Sol Hatchuel, décapitée à Fès en 1834 à l'âge de 17 ans pour avoir abjuré une foi musulmane qu'elle n'avait embrassée. Mais ces enlèvements ont pu parfois masquer des unions volontaires délibérément soustraites à l'autorité paternelle. La conversion forcée ou le rapt qui s'accompagnaient d'une rupture avec la famille, parfois même d'une prise de deuil, permettaient de justifier par un ordre politique supérieur ou un rapport de force social défavorable, la mise en défaut de l'ordre patriarcal.

L'examen des parcours individuels complexifie le faisceau de causes auxquelles on peut imputer une conversion. Au delà des justifications d'une littérature polémique ou apologétique, on peut souvent inférer un intérêt matériel ou symbolique, un profit tiré de la conversion. Reste que celle-ci conserve toujours une part de mystère, parce qu'elle engage une dimension relevant de l'intime, un pari sur

l'avenir, pas toujours formulé ni même conscient. Dans la théologie catholique, une conversion reste l'œuvre du Saint-Esprit et ne saurait être réduite à des causes rationnelles. Sans verser dans une démarche psychologisante ni évacuer la dimension sociale d'une conversion, on peut au contraire à partir de ce constat enrichir la typologie proposée plus haut d'une autre variable : celle qui distinguerait les conversions « froides » de conversions « chaudes » ou, selon la formule plus heureuse de Paul Veyne (2007, p. 202), situer celles-ci sur une échelle qui ferait succéder « l'attachement conjugal » à « la passion amoureuse » : Si la conversion de Paul, de Constantin ou celle de Mohammed furent soudaines, le passage de l'Empire romain au christianisme, comme celui d'une partie du monde méditerranéen à l'islam se firent dans la durée. Paul Veyne estime qu'il fallut deux siècles après le IV^e pour que les campagnes de l'Empire romain soient christianisées, encore qu'imparfaitement. Lentement, avec docilité, sans bruit et sans martyr, les foules païennes se sont fait un christianisme à elles « ce qui ne se fit pas par une série de conversions individuelles, mais par l'imprégnation progressive de populations encadrées » (p. 199). De même, l'arabisation a précédé l'islamisation. Les campagnes égyptiennes sont restées majoritairement chrétiennes jusqu'au XIV^e siècle, tandis qu'au Maghreb, le christianisme ne survivait guère aux Almohades. Envisagée dans la chaleur de la passion, dans la tension entre une avant-garde éclairée et des masses dociles, mais plus lentes à mettre en mouvement, la conversion est un moment fondateur interdisant tout retour en arrière. Il n'est d'ailleurs pas anodin que dans l'un et l'autre cas, on ait tenu à les marquer par l'avènement de nouveaux calendriers. Mais le temps et l'activisme ne sont pas seuls en cause dans cette échelle de température. Il est des conversions qui s'effectuent dans le silence – et dans la mutité des sources – ; d'autres qui font scandale, suscitent polémique, recours et justifications et laissent autour d'elles des traces archivistiques ou mémorielles abondantes et parfois polyphoniques.

Dynamiques de la conversion

Le bruit qui accompagne certaines conversions « chaudes » est le matériau à partir duquel les historiens – ou les anthropologues – peuvent travailler. On a pu ainsi, à partir d'un cas de conversion de deux jeunes filles du judaïsme au catholicisme dans l'Égypte « libérale » de 1930, montrer que ces polémiques sont un mode de construction et de réactualisation des identités : autant qu'une transgression, ces conversions apparaissent, dans le développement du débat, comme un signe de ralliement permettant de recomposer les appartenances lorsque les frontières tendent à s'estomper.

Par son aspect transgressif, une conversion ébranle des autorités instituées, qu'elle relègue séance tenante vers « la tradition ». En l'occurrence, dans le cas évoqué, c'est le père de famille qui est remis en cause, dans sa capacité à transmettre « la religion de ses pères » et dans l'orientation scolaire – une école catholique de langue française – qu'il a choisie pour ses enfants. Mais c'est aussi le rabbinat dans sa capacité à encadrer ses fidèles : de fait, le grand rabbin du Caire ne peut que suggérer d'envoyer l'une des deux sœurs dans une école juive en France, avouant en quelque sorte son impuissance à la convaincre de son erreur. Au delà, c'est le Conseil de la communauté israélite du Caire qui est invalidé et vertement critiqué pour son incapacité à mobiliser des financements et à construire des écoles juives, susceptibles d'éviter aux familles de la communauté de telles mésaventures. Ces autorités devenues « traditionnelles » n'ont d'autre recours que de réclamer un arbitrage auprès du représentant d'une France s'affichant volontiers « protectrice des chrétiens d'Orient ». Celui-ci était seul habilité à demander aux autorités égyptiennes un éloignement du pays de la religieuse considérée comme responsable de la conversion d'une enfant mineure à l'insu de ses parents. Le ministre de France, sensible aux risques que l'accusation de prosélytisme faisait courir aux œuvres françaises, aurait volontiers donné gain de cause aux plaignants, mais il devait composer avec des instances rivales du catholicisme ayant prétention à intervenir dans le champ égyptien : l'évêque grec-catholique du Caire, qui avait fait venir en 1909 la congrégation française pour s'occuper des œuvres éducatives de sa communauté ; l'archevêque de Besançon, dont cette congrégation dépendait ; la Délégation apostolique, en voie de devenir nonciature, les consulats d'Italie soutenant encore plus fermement depuis les accords

du Latran (1929) le souhait du Saint-Siège d'avoir une diplomatie autonome en Orient, détachée de celle de la France.

Au delà de ces autorités instituées, qui prétendaient toutes avoir voix légitime au débat, il faut mentionner l'irruption dans la polémique de journalistes, publicistes et juristes agissant pour les uns au nom d'un judaïsme offensé et pour les autres au nom d'une « Union catholique » outrée de voir une religieuse ainsi menacée par un représentant de la France laïque. Les premiers firent appel à l'opinion publique locale, les seconds à la direction des Affaires religieuses du Quai d'Orsay. L'affaire atterrit au cabinet d'Aristide Briand, qui fut bien en peine de trancher entre des communautés considérées comme les plus fidèles clientes de la France en Orient. La religieuse, dûment mise en garde, ne fut pas expulsée, et le Grand rabbin du Caire fut décoré de la Légion d'honneur l'année suivante.

Ce que montre une telle affaire, c'est qu'une conversion, aussi anodine et intime soit-elle, peut très vite revêtir un enjeu politique, et que la polémique dessine un champ dont les contours se tracent au fil de l'intervention des acteurs. A ce titre, il est significatif que cette affaire, impliquant des relations entre « minoritaires » ait été jugée hors du champ politique par les autorités égyptiennes. Deux ans plus tard, il en alla tout autrement lorsqu'une accusation d'avoir converti au christianisme des élèves musulmans pesa sur l'université américaine du Caire.

La polémique fournit aussi l'occasion d'exprimer l'unanimité de deux « communautés » fortement clivées entre des autorités concurrentes, dont les membres pouvaient balancer entre de multiples allégeances. Mais elle tend surtout à changer les modalités d'appartenance à ces communautés. On n'en est plus membre parce que la tradition ou le statut personnel le supposent ou le prédéterminent, mais par un acte volontaire d'engagement. D'une certaine manière, la conversion de ces jeunes filles fait apparaître deux nations symétriques en construction dans cette Égypte libérale, l'une et l'autre exclues du champ politique par l'émergence de l'État-nation égyptien. Les communautés juive et catholique qui se donnent à voir au fil de la polémique ne peuvent pas se réduire aux communautés israélites du Caire ou d'Alexandrie et à leurs instances reconnues par l'État, et pas davantage aux différentes Églises de rites orientaux unies à Rome. Elles sont clairement l'expression de dynamiques nationales en gestation, dans des classes moyennes que, précisément, la langue, le type de métiers exercés, les quartiers de résidence permettaient de moins en moins de les différencier.

La polémique autour d'une conversion réinstaure et réactive une démarcation là où celle-ci n'était plus forcément apparente. Et c'est seulement à l'aune de cette fonction que l'on peut comprendre la conversion elle-même comme un parcours isolé, qui dit le changement du monde. Paul Veyne a souligné, concernant Constantin, le rôle de l'innovation dans le processus de conversion. Le christianisme apportait, par rapport aux religions païennes, des nouveautés radicales. Il va de soi qu'on peut en dire autant de l'école missionnaire en ce premier tiers du XX^e siècle. La correspondance de ces jeunes filles, interceptée par leur père, montre qu'une nouvelle forme de socialisation, l'attrait d'une société de pairs partageant les mêmes secrets, une nouvelle spiritualité intériorisée et matérialisée par la dévotion à l'Eucharistie rendaient bien désuètes les pratiques ritualisées à l'extrême de la religion familiale. Il a aussi souligné que cette innovation ne trouvait son sens qu'adossée à « un organisme complet, une Église prosélyte » ; ou plus exactement, que l'institution elle-même forgeait la conviction de l'élection du converti et de sa mission particulière au sein de cette structure trans-nationale. En ce sens, la conversion des deux jeunes filles se rapproche de celle d'un Mohammed Abd el Jalil dont elle est presque contemporaine ; elle se distingue en revanche de celles de paroisses coptes de la génération précédente où l'on considérait la conversion du village accomplie dès lors que son prêtre avait rejoint le catholicisme.

Le parcours du converti est potentiellement celui d'un révolutionnaire, convaincu qu'il peut changer la face du monde. À ses yeux, ce n'est pas d'un retournement qu'il s'agit, mais au contraire de l'émergence d'une vérité qui articule de façon nouvelle passé, présent et avenir, et qu'il convient de faire partager. Les conversions renvoient à toute une palette de situations constitutives de ce qu'on a coutume d'appeler entrée dans la modernité ou changement de régime d'historicité. La conversion peut

ainsi désigner ce moment précis où l'horizon d'attente se déconnecte de l'espace de l'expérience, où le passé ne constitue plus le seul réservoir de leçons pour l'avenir, mais où c'est le futur qui devient une boussole pour le présent et est censé guider et orienter les actions humaines. Ainsi, pour celles qui furent désignées tout au long de leur vie de religieuse dans leur congrégation comme « les sœurs juives », le judaïsme originel n'était en rien renié, au contraire : le passage au catholicisme n'était qu'une manière de l'assumer et de le transmettre dans un monde dont l'économie politique était en pleine mutation.

De fait, les choses avaient changé dans l'Égypte des années 1930, et cette affaire de conversion ne peut se comprendre sans référence à la segmentation du marché de l'enseignement de la langue française qui s'opère à ce moment-là, elle-même liée à la formation de nouveaux espaces politiques. L'expansion politique et missionnaire de l'Europe avait créé depuis le milieu du XIX^e siècle en Méditerranée orientale et en Afrique du Nord un espace francophone et un espace commercial en partie régulé par un droit international qui fonctionnait en français. C'est en tout cas celui auquel s'étaient massivement ralliées les « communautés » juives et catholiques. Mais l'époque où les rabbins d'Algérie emmenaient eux-mêmes les petites filles juives à l'école de la mission catholique voisine était révolue. Depuis le milieu des années 1920, des affaires de conversion avaient accompagné la diversification de l'offre, chaque instance communautaire légitimant son rôle et son autorité par le fait qu'elle offrait à ses membres (notamment les plus modestes) la possibilité d'accéder à un enseignement en français. C'est ce qui explique le changement de périmètre de ces « communautés », véritables nations en devenir : la scolarisation des plus démunis supposait l'adhésion sans faille des élites et des classes moyennes de la communauté. D'une certaine manière, les communautés juives et catholiques s'étaient toutes « converties » aux nouvelles conditions d'un marché unifié sous bannière française ; mais la traversée de la frontière d'un segment du marché à l'autre était devenue une transgression. La conversion exprime dans ce contexte toutes les contradictions et les difficultés de l'incorporation de ces appartenances. Elle exprime, en ce début des années 1930, la difficulté à rester citoyen-ne du monde dans le cadre, devenu rigide comme un carcan, des États-nations.

Individus, communautés et esprit du temps

Ainsi posée, la conversion peut apparaître comme un lieu d'observation privilégié de phénomènes engageant l'avènement de la modernité et les processus de construction identitaires en Méditerranée. Des épisodes aussi divers que des mouvements messianiques ou mystiques, ceux que l'on désigne habituellement par ces processus d'acculturation, et ces moments si particuliers de « retournement » des « acculturés » contre ce à quoi ils ont pu adhérer avec ferveur : le retournement de protégés français contre la mise en place du protectorat au Maroc en 1912, le refus d'églises dites uniates de voir se poursuivre la latinisation de leurs fidèles ; les phénomènes d'avant-garde, d'engagement militant ou de dynamiques révolutionnaires destinées à faire émerger un « homme nouveau »... tous ces événements peuvent être analysés comme autant de modalités particulières de conversions.

De façon peut-être paradoxale, on soutiendra l'idée que la conversion ne doit pas être vue comme un simple retournement ou un changement d'identité, mais qu'elle peut être au contraire vécue et qu'elle doit être lue comme une forme de préservation de celle-ci ; et que cette reconfiguration identitaire, dont la conversion est la manifestation, concerne autant le/la converti-e lui/elle-même – elle lui sauve parfois la vie – que les « communautés » impliquées dans les réticences, les condamnations, voire les polémiques que la conversion suscite. Mises au défi d'explicitier les fondements de leur pouvoir, les prises de parole auxquelles elle donne lieu sont autant d'opérations d'ajustement cognitif exprimant la conviction qu'il faut que « tout change pour que rien ne change », selon la belle formule de *Guépard*. Ainsi considérées, les conversions scandent l'histoire parce qu'elles permettent d'en apprécier les ruptures. Un peu comme ces fichiers informatiques que l'on est obligé de convertir lorsqu'on passe d'un ordinateur à l'autre pour préserver l'accès au sens, on pourra aller jusqu'à soutenir qu'elles constituent l'opération même de réactualisation des appartenances communautaires et la pérennité de ces communautés, dans des environnements dont elles expriment le changement. En d'autres termes,

pour en revenir à la part de mystère à laquelle renvoie le Saint-Esprit, elles sont peut-être, comme la girouette, entravée par la pierre et néanmoins mobile, le signe même de l'intuition, visible et accessible à tous par la construction d'un nouveau clocher, que le vent a tourné et que « l'esprit du temps » vient de changer.

Bibliographie :

Veyne, Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Bibliothèque Idées, Paris, 2007.

Bianquis, Thierry, Guichard, Pierre et Tillier, Mathieu (dir), *Les débuts du monde musulman (VIIe-Xe siècle), De Muhammad aux dynasties autonomes*, PUF, Nouvelle Clio, Paris, 2012.

Décovert, Christian (dir), *Valeurs et distance, identités et sociétés en Égypte*, co-édition Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme - Maisonneuve et Larose, Paris, février 2000.

García-Arenal, Mercedes (dir), *Conversions islamiques, Identités religieuses en Islam méditerranéen, Islamic Conversions, Religious Identities in Mediterranean Islam*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2001.

Heyberger, Bernard, *Hindiyya, mystique et criminelle (1720-1798)*, Aubier, Paris, 2001.

Kenbib, Mohammed, *Les protégés, contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1996.

Dirèche, Karima, « Dolorisme religieux et reconstructions identitaires, Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/5 64^e année, p. 1137-1162.

Mots-clés

acculturation, rénégat-s, communauté-s, modernité, mystique, identité

L'auteur

Frédéric Abécassis est maître de conférences en histoire contemporaine à l'ENS de Lyon, membre du LARHRA (UMR 5190). Thèmes de recherche : histoire de l'enseignement, motorisation et mobilité, migrations, processus d'acculturation et de communautarisation en Egypte et au Maroc.