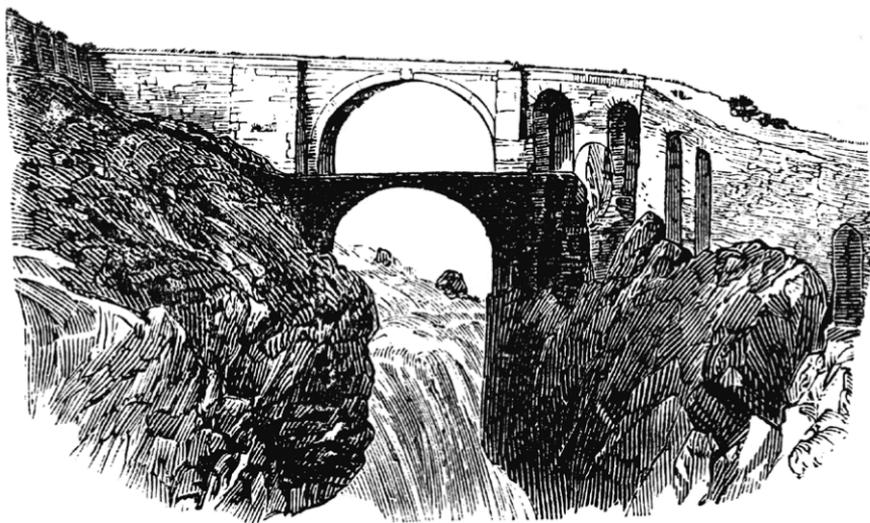


Roberto Simona

CONVERSIONS RELIGIEUSES ET LIBERTÉ



Existences et société

Antipodes

CONVERSIONS RELIGIEUSES ET LIBERTÉ

REMERCIEMENTS

L'édition de ce livre a reçu le soutien de la Fondation Van Walsem. L'étape de la préresse a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



FONDS NATIONAL SUISSE
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

Les Éditions Antipodes bénéficient d'une prime d'encouragement de l'Office fédéral de la culture pour les années 2021-2024.

MISE EN PAGE

LES BANDITS | lesbandits.ch

CORRECTION

Adeline Vanoverbeke

COUVERTURE

Pont du Diable du Saint-Gothard

Gravure, années 1890

© morphart, 123rf.com



Ce texte est sous licence Creative Commons: elle vous oblige, si vous utilisez cet écrit, à en citer l'auteur-e, la source et l'éditeur original, sans modification du texte ou de l'extrait et sans utilisation commerciale.

© 2022, Éditions Antipodes

École-de-Commerce 3, 1004 Lausanne, Suisse

www.antipodes.ch – editions@antipodes.ch

DOI: 10.33056/ANTIPODES.12091

Papier, ISBN: 978-2-88901-209-1

PDF, ISBN: 978-2-88901-941-0

EPUB, ISBN: 978-2-88901-942-7

Roberto Simona

CONVERSIONS RELIGIEUSES ET LIBERTÉ
REGARDS CROISÉS ENTRE LE CHRISTIANISME
ET L'ISLAM

REMERCIEMENTS

Cette recherche n'aurait pas été possible sans le soutien concret de très nombreuses personnes. En premier lieu, Madame la professeure Mounia Bennani-Chraïbi, dont les compétences, le niveau scientifique et pédagogique, l'enseignement, ainsi que nos échanges m'ont permis d'arriver au terme de ce long parcours de recherche sur un sujet qui me tient à cœur : le phénomène de la conversion, qui est au centre de la question de la liberté de conscience.

La liste des personnes que j'ai rencontrées durant toutes ces années et avec lesquelles j'ai eu des échanges sur le sujet de ma recherche est très longue. Ma recherche a été un travail de terrain, qui m'a donné la chance de faire d'inoubliables rencontres avec tant de personnes – chrétiennes, musulmanes, d'autres religions ou athées –, avec lesquelles j'ai souvent établi un lien d'amitié au cours de ces années. Toutes étaient intéressées par le sujet de ma recherche et prêtes à un partage ou à un soutien. À chacune d'elles, j'exprime ma profonde reconnaissance, ainsi qu'à toutes les personnes converties que j'ai rencontrées. Enfin, ma profonde gratitude va à ma femme et à mes trois enfants, qui m'accompagnent avec tant d'amour sur mon chemin de vie. Ils nourrissent en moi ce sens de la liberté pour lequel je m'engage depuis mon adolescence... et que j'essaie de promouvoir, conscient – plus encore aujourd'hui – de l'impact du regard que nous posons sur les personnes et les événements.

PRÉFACE

Cet ouvrage sur la conversion religieuse en Suisse apporte un éclairage précieux sur un sujet d'actualité mais peu étudié, du moins dans une perspective sociologique.

L'une de ses grandes richesses réside dans l'investissement impressionnant consenti par Roberto Simona pour appréhender le phénomène dans toute sa complexité. À l'origine de ce projet ambitieux, un questionnement qui puise ses racines dans des expériences professionnelles dans l'humanitaire et dans les organisations caritatives internationales chrétiennes en Asie centrale, au Proche-Orient et en Afrique. Ici et là, l'auteur a l'occasion d'assister à des rassemblements religieux au cours desquels des personnes nées dans l'islam témoignent publiquement du chemin qu'elles ont parcouru avant de se convertir au christianisme. De retour en Suisse, il décide de produire une réflexion sociologique à partir du terrain helvétique. Plutôt que de se focaliser sur les conversions à une religion en particulier, il se lance le défi de comparer des parcours qui mènent aussi bien à l'islam qu'au christianisme (catholicisme, évangélisme). Par ailleurs, il ne se contente pas d'analyser les témoignages de conversion diffusés par les réseaux sociaux ou publiés dans des récits autobiographiques. Avec beaucoup de persévérance, il se met en quête de personnes converties qui tendent à être invisibilisées par les médias ou qui vivent leur expérience religieuse dans l'intimité et la discrétion. Pour ce faire, il tisse patiemment des réseaux et des liens de confiance dans plusieurs milieux religieux, fréquentant aussi bien les mosquées, les paroisses catholiques que les groupes évangéliques. Bien davantage, cette enquête de longue haleine le conduit à sillonner les trois régions linguistiques de la Suisse. Au fil des années, Roberto Simona parvient à documenter les parcours d'une quarantaine de convertis avec empathie et réflexivité.

Les résultats de recherche sont d'autant plus stimulants qu'ils reposent sur un effort louable de dialogue avec la littérature sociologique et sur la mobilisation d'un cadre théorique heuristique. En effet, l'auteur appréhende le phénomène de la conversion de manière processuelle et relationnelle. D'une part, il retrace les

étapes qui sous-tendent de tels cheminements, tout en prenant en compte les circulations des enquêté-e-s d'une contrée à l'autre. D'autre part, il se donne les moyens de penser ensemble les expériences individuelles et collectives: les parcours qui conduisent à la conversion sont analysés en lien avec les différentes inscriptions sociales des enquêté-e-s, de même qu'avec les caractéristiques et les dispositifs plus ou moins institutionnalisés des religions d'accueil.

Dans son ensemble, l'ouvrage met en évidence des similitudes et des différences dans les parcours de conversion en cinq chapitres. Le premier présente les soubassements théoriques et méthodologiques de l'enquête. Le second restitue de manière comparative le rapport qu'entretiennent les Églises ou les associations religieuses avec le phénomène de conversion, de même que le contexte sociopolitique. Le troisième chapitre examine les modalités et le parcours de conversion en six séquences. Le quatrième chapitre traite du vécu religieux de la conversion avec une attention portée aux dispositifs symboliques et aux rituels. Le dernier chapitre appréhende les conséquences de la conversion sur la vie des convertis dans les sphères familiale, sociale et professionnelle.

Dans cette étude de grande envergure, Dr Roberto Simona montre, entre autres, que les parcours de conversion se ressemblent beaucoup plus qu'on ne l'imagine. En revanche, la conversion ne produit pas les mêmes effets sur les plans individuel et collectif. Elle constitue un facteur d'intégration dans la société suisse pour les personnes nées dans l'islam et converties au christianisme; inversement, les Suisses devenus musulmans semblent devenir étrangers à leur société d'origine.

Mounia Bennani-Chraïbi
Professeure à l'Institut
d'études politiques de
l'Université de Lausanne

INTRODUCTION

Plus que jamais, les personnes converties – surtout celles et ceux qui ont choisi de devenir musulman-e-s – suscitent une certaine appréhension et contribuent à une image figée du ou de la converti-e aux yeux du grand public. Le risque d'associer ces personnes à des fanatiques et à des extrémistes violents est très répandu, surtout parce que certaines d'entre elles ont quitté leur pays en Europe pour aller au Moyen-Orient et se sont affiliées à l'État islamique ou à des groupes associés à Al-Qaïda en Irak ou en Syrie. Cependant, mon intérêt pour la question de la conversion ne date pas de l'émergence de cette forme de « mobilisation politico-religieuse des jeunes convertis à l'islam »¹, que j'ai pourtant aussi eu l'occasion de voir directement sur le terrain, dans le cadre de mes activités professionnelles. Ma recherche montre au contraire que les conversions – dans la grande majorité des cas – ont peu à voir avec ce phénomène de « radicalisation violente », tel que définit dans un document publié par une commission de l'Union européenne comme une adoption « d'opinions, de points de vue et d'idées qui peuvent amener à commettre des actes de terrorisme »².

Je tiens d'ailleurs à préciser que, pendant ma recherche, je n'ai pas rencontré en Suisse de converti-e-s radicalisé-e-s, qui auraient manifesté des comportements tendant à vouloir changer la société par des actes violents. Il faut préciser que je n'ai pas cherché à enquêter sur ce type de personne – tout en restant ouvert à tout profil de conversion et sachant que le type de converti-e « radicalisé-e » se prêterait probablement difficilement à un entretien³.

Je suis engagé professionnellement depuis plus de vingt-cinq ans dans des organisations humanitaires opérant dans des contextes de guerre ou de grave détresse économique. Durant mes missions, j'ai principalement travaillé dans des pays à majorité musulmane. C'est donc en tant qu'expatrié que j'ai commencé à rencontrer

1. Hervieu-Léger, 2012, p. 8.

2. *Communication from the Commission to the European Parliament and the Council Concerning Terrorist Recruitment: Addressing the Factors Contributing to Violent Radicalisation* (2005, Bruxelles: Commission of the European Communities), p. 2.

3. À ce sujet, voir Boubekeur, 2010, pp. 31-43. Néanmoins, certains journalistes comme David Thomson ont pu réaliser des entretiens (Thomson, 2016).

des personnes ayant décidé, pour différents motifs, d'abandonner la religion qui leur avait été transmise par leurs parents et d'adhérer à une autre. Ces rencontres avaient lieu dans des paroisses que je fréquentais, notamment en Azerbaïdjan, au Kirghizistan, en Ouzbékistan, au Tadjikistan ou au Kosovo. Dans le cadre de ma profession, j'ai aussi souvent côtoyé des collègues ou des expatrié·e·s qui avaient pris la décision inverse, c'est-à-dire de devenir musulman·e·s. Le lien qui s'est instauré avec ces personnes et l'intérêt que j'ai toujours eu pour la religion ont fortement contribué à développer ma curiosité pour le phénomène de la conversion. Et, à dire vrai, je regardais avec un œil admiratif et biaisé – ou « partisan »⁴, pour reprendre une expression du sociologue Max Weber – celles et ceux qui avaient fait le choix de la religion que je pratiquais, alors que les personnes qui choisissaient de devenir musulmanes me laissaient souvent perplexe.

Ce regard « partisan » m'a troublé durant plusieurs années, d'autant que Max Weber compte parmi les auteurs dont la pensée m'a marqué. C'est lui qui nous rappelle que pour toute opinion partisane, il y a « des faits extrêmement désagréables »⁵. Quels sont ces « faits extrêmement désagréables » pour un ou une chrétien·ne, ou un ou une musulman·e, qui essaie, avec une approche scientifique, de comprendre le phénomène de la conversion ? La réponse à cette question se trouvait pour moi dans une lecture et une recherche comparative du phénomène de conversion, fondée sur la rencontre avec des personnes converties au christianisme et à l'islam, pour tenter de comprendre leurs choix. Il s'agit en effet d'aller au-delà des définitions de la conversion, liées pour le christianisme à la notion de « *metanoia* » – du terme grec signifiant changement, mutation –, ou pour l'islam au terme « *aslama* » – de l'arabe « se soumettre » (à Dieu). Dans le prolongement de Lewis Rambo, psychologue et l'un des chercheurs les plus influents sur la conversion, il s'agit ainsi d'étudier la conversion du point de vue des converti·e·s⁶.

En 2000, je suis rentré en Suisse, après plusieurs années passées à l'étranger pour des organisations humanitaires internationales. Mon parcours professionnel s'est tourné par la suite vers des organisations caritatives internationales chrétiennes qui m'ont permis

4. Weber, 2003, p. 96.

5. *Idem*.

6. Rambo, 1993, p. 7.

de continuer à effectuer des missions ponctuelles à l'étranger, parfois pour de longues périodes, et de me confronter principalement à la situation des minorités chrétiennes dans les pays musulmans. J'ai ainsi eu différentes occasions d'assister à des rassemblements de chrétien-ne-s au cours desquels des converti-e-s, surtout des ex-musulman-e-s, témoignaient du parcours qui les avait amené-e-s au baptême. Par ailleurs, durant cette période, avec la diffusion grandissante d'internet, des récits de conversion – autant vers le christianisme que vers l'islam – ont commencé à apparaître sur le web, ce qui m'a permis de lire des témoignages de conversions vers l'islam. Il est à noter que, quelques années plus tard, des récits autobiographiques de conversions ou des ouvrages rapportant le témoignage de converti-e-s ont commencé à être plus fréquemment publiés dans le monde religieux. Certains, d'ailleurs, dans les milieux chrétiens, ont eu un grand succès éditorial, comme en France et en Suisse romande celui de Joseph Fadelle⁷, ou en Italie et au Tessin le livre de Giorgio Paolucci et Camille Eid⁸.

Plutôt que vers l'étranger, mon regard sur la conversion s'est toutefois tourné vers la Suisse, pays dans lequel j'ai décidé de revenir vivre après plusieurs années à l'étranger, et d'habiter avec ma famille. Ce choix m'a évidemment permis d'étudier la conversion au-delà des limites de temps imposées par une mission à l'étranger. Mon projet de recherche a démarré dans un souci de compréhension avant tout scientifique d'un phénomène qui se prête facilement à des manœuvres spéculatives et idéologiques de la part de représentants religieux, politiques ou autres. La problématique de départ de ma recherche vise donc à approfondir, par une approche sociologique, la connaissance du phénomène de la conversion. Il s'agit de comprendre qui sont les converti-e-s à l'islam et au christianisme en Suisse, pourquoi ces personnes se sont converties et comment elles en sont venues à se convertir. Par ailleurs, cette recherche vise à appréhender le phénomène de la conversion dans une perspective comparée.

Cette étude se compose de cinq chapitres et d'une conclusion générale. Dans le premier chapitre, je contextualise le phénomène de la conversion en Suisse, son importance sociologique et son évolution. Dans le deuxième chapitre, je mets en perspective

7. Fadelle, 2010.

8. Paolucci et Eid, 2005.

l'espace institutionnel des religions des converti·e·s sur lequel·les mon enquête se fonde. Dans les troisième et quatrième chapitres, je me fonde sur mes enquêtes auprès des converti·e·s interviewé·e·s pour comprendre en particulier ce qui motive leur conversion, identifier les interactions intervenant dans ce phénomène, décoder les différentes étapes d'une trajectoire de conversion et saisir les différences et les points communs entre une conversion vers le christianisme et une conversion vers l'islam. Le cinquième chapitre porte sur les conséquences de la conversion sur le parcours du ou de la converti·e. Ces aspects auront déjà été mis en perspective dans les chapitres précédents, mais on appréhendera ici ce phénomène du point de vue de celle et ceux qui ont une opinion et une réaction négative sur la conversion des personnes que j'ai interviewées, en raison de la transgression de certaines normes que le ou la converti·e semblait suivre auparavant, ou qu'il ou elle ne semblait pas renier.

Je tiens enfin à souligner un point concernant l'appartenance religieuse des converti·e·s interviewé·e·s. Il est évident que les termes « christianisme » et « islam » englobent des personnes et des communautés très diverses. À ce propos, la sociologue Monique Hirschhorn rend attentif au « caractère flou, hyperbolique, confus » du concept de communauté⁹. Une personne peut faire partie de plusieurs communautés de la même religion ; c'est ce qu'observe Riem Spielhaus dans la même étude en rappelant que les individus, dans notre cas les musulmans et les musulmanes, peuvent vivre non pas dans une seule communauté, mais dans plusieurs¹⁰. Ce dernier constat peut certainement être étendu aux personnes appartenant à d'autres religions, comme les christianismes, et même valoir pour d'autres catégories : « catholique », « évangélique », « sunnite », « chiite », etc.

Évidemment, il n'est pas toujours possible de prendre en compte tous les aspects et les nuances qu'un terme peut recouvrir lorsqu'il se réfère à un groupe de personnes ou à une communauté, comme c'est le cas pour l'appellation que l'Office fédéral de la statistique (OFS) adopte pour recueillir des données pour les enquêtes auprès des musulman·e·s résidant en Suisse, « musulmans

9. Hirschhorn, 2010, p. 9.

10. Spielhaus, 2010, p. 183.

et communautés issues de l'islam »¹¹. Si cette formulation laisse la voie ouverte à une acception plurielle des « musulmans », elle n'en demeure pas moins homogénéisante. Sur un autre plan, rappelons que « les communautés musulmanes », notamment sunnites, n'ont pas connu les mêmes expériences d'institutionnalisation que celles de l'« Église catholique », des « Églises protestantes nationales » et mêmes des « communautés évangéliques libres ».

Comme c'est le cas pour d'autres études – mentionnées dans ma bibliographie – sur les conversions vers l'islam, j'ai observé les musulman·e·s sans m'attarder sur les distinctions entre sunnites, chiïtes, alévis, etc. Précisons tout de même que les personnes converties que j'ai interviewées se sont tous ou toutes révélé·e·s être sunnites; cette branche de l'islam est également majoritaire chez les musulman·e·s de Suisse. Pour les converti·e·s au christianisme, j'ai au contraire privilégié la rencontre avec des personnes converties catholiques (baptisé·e·s dans l'Église catholique romaine) et évangéliques. Pour sa part, à la différence de l'Église catholique romaine, et comme le souligne le sociologue Jean-Paul Willaime, le protestantisme représente un monde religieux bien plus complexe et diversifié¹². Sur ce point, concernant les chrétiens et les chrétiennes de la mouvance protestante, une précision s'impose encore. Je n'ai pas observé de conversion de l'islam vers les Églises réformées nationales, mais plutôt vers les communautés évangéliques libres, qui sont pourtant en Suisse un groupe minoritaire et qui sont, comme l'écrit Jean-Paul Willaime, « une forme militante de protestantisme... [qui] s'intéresse à la conversion des individus quelle que soit leur Église d'appartenance ou leur non-appartenance à une Église »¹³. Le fait de choisir les évangéliques s'explique par l'importance de ces derniers dans mes missions d'observation des confessions chrétiennes dans le monde, dans des pays à majorité musulmane. Ainsi, mon expérience professionnelle dans un cadre humanitaire à l'étranger m'a souvent confronté à ces deux perspectives missionnaires et d'évangélisation très différentes: les évangéliques sont davantage enclins à exposer leur foi. Cette recherche était donc pour moi l'occasion de me demander si l'aspect missionnaire se reflétait aussi pour les

11. *La religion, une histoire de famille? Analyse des données de l'Enquête sur la langue, la religion et la culture 2014* (2018, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique), p. 5.

12. Willaime, 2005, p. 29.

13. *Ibid.*, p. 29.

converti·e·s en Suisse et de comprendre les raisons pour lesquelles un ou une musulman·e devient catholique ou évangélique. Cette différence dans l'élan missionnaire existe peut-être aussi parmi les musulman·e·s de différentes confessions établi·e·s en Suisse. Mais force est de constater avec honnêteté et transparence que je n'ai pas eu la force ni le courage de me lancer dans l'exploration de cette piste. La Suisse compte un nombre très restreint de chiïtes et cela aurait rendu mon travail sur le terrain encore plus compliqué.

Distinguer ces deux confessions chrétiennes a déjà représenté une charge supplémentaire dans mon travail sur le terrain, car il fallait chercher un certain nombre de personnes converties des deux côtés et les convaincre de partager leur témoignage, alors que la tendance des converti·e·s vers le christianisme est de rester discrets, voire caché·e·s quant à leur conversion. J'espère d'ailleurs que la rareté des recherches en Suisse sur celles et ceux qui ont quitté l'islam pour embrasser l'une ou l'autre des confessions chrétiennes stimulera des chercheurs et des chercheuses à se lancer dans des études sur ce thème et à entreprendre des études sur les différentes confessions musulmanes ayant attiré la conversion de chrétiens et de chrétiennes en Suisse.

1. DE LA THÉORIE À LA RENCONTRE AVEC LES PERSONNES CONVERTIES

La notion de conversion se réfère à l'adhésion à une croyance, voire à l'acquisition d'une nouvelle religion. Les sociologues, comme Loïc Le Pape, qui ont prêté une grande attention à l'étymologie du mot, définissent la conversion comme un « changement de direction » ou un « retour à »¹. Dans le cadre de ma recherche, il faut également être attentif à la signification de ces deux termes dans l'islam et dans le christianisme, les deux religions des converti-e-s que j'ai rencontré-e-s, pour mieux cerner l'évolution de la recherche sur la conversion. L'anthropologue Géraldine Mossière atteste, dans une de ses recherches, que le mot « conversion » n'apparaît pas dans le Coran et que le mot n'existe même pas dans la langue arabe². Dans sa recherche sur les converti-e-s à l'islam en France, la politologue Virginie Riva souligne qu'« islam signifie "soumission à Dieu" et qu'ainsi la conversion dans l'islam est l'acte de celui qui décide de reconnaître cette soumission au divin »³. En revanche, dans le christianisme, le terme même de conversion apparaît dès les premiers chapitres des Évangiles. Mais il est surtout associé à la figure de l'apôtre Paul, comme le souligne l'historien Christian Décobert dans son étude sur la conversion⁴. La conversion de l'apôtre Paul est en effet décrite dans différents chapitres du Nouveau Testament. Elle se présente comme un changement radical de la personne. Chez l'apôtre Paul, la conversion le transforme soudain de « juif pratiquant » – qui persécutait les chrétiens – à « converti chrétien ». En tant que converti, l'apôtre Paul lutte contre toute forme de violence et pratique le prosélytisme pour sa nouvelle religion, au péril de sa vie. Il passe d'ailleurs plusieurs périodes en détention, dans différents pays, à cause de son élan missionnaire.

1. Le Pape, 2017.

2. Mossière, 2012.

3. Riva, 2015, p. 11.

4. Décobert, 2001, pp. 67-90.

Les informations sur la conversion de Paul sont très limitées : le point fort de cette conversion est un épisode miraculeux, lié à sa vision de Jésus-Christ⁵. Nous ne connaissons guère sa trajectoire avant sa conversion. À partir de son exemple, la conversion s'associe théoriquement à un modèle de changement radical qui amène la personne à un engagement total dans sa nouvelle religion. À cet égard, il est intéressant de relever que la conversion de l'apôtre Paul a été tellement érigée en modèle de conversion radicale et soudaine que la conversion a tardé à être appréhendée en tant que « processus ». Selon le sociologue James Richardson, le paradigme paulinien a eu une grande influence sur le regard porté pendant fort longtemps sur la conversion⁶, et cela bien avant les études qui suivront dans les années 1990 et qui ouvriront à de nouvelles perspectives.

UN PHÉNOMÈNE D'ACTUALITÉ

En effet, l'intérêt des sociologues pour le phénomène de la conversion est assez nouveau. Ce n'est qu'à partir des années 1970 que les recherches relatives aux converti-e-s se sont multipliées, essentiellement aux États-Unis et au Canada. Le sociologue David Snow montre que sur 256 ouvrages traitant de la conversion de 1902 à 1982, 62 % ont été réalisées depuis 1973⁷. Dans ses recherches, Géraldine Mossière rappelle que la conversion a suscité des études de la part d'historien-ne-s pour décrire les conquêtes de pays liés à la religion chrétienne ou musulmane⁸. Par la suite, les travaux sur la conversion se sont principalement focalisés sur les nouveaux mouvements religieux et sur les sectes issues du catholicisme et de différentes communautés protestantes.

Le phénomène des nouveaux mouvements religieux a relativement peu touché l'Europe ; dans tous les cas, sans la même ampleur qu'aux États-Unis. Ce constat apparaît comme une des raisons pour lesquelles la religion et le phénomène de conversion ont tardivement interpellé les sociologues en Europe. En outre, le regard des spécialistes a certainement été biaisé par une conception statique de la religion. À ce propos, la sociologue Danièle Hervieu-Léger⁹

5. *Les Actes des Apôtres*, 9, 3-19 ; 22, 6-11 ; 26, 12-19.

6. Richardson, 1985, p. 164.

7. Snow, 1984, p. 167.

8. Mossière, 2012, p. 2.

9. Hervieu-Léger, 1999, p. 9.

remarque que la plupart des chercheur·e·s se sont obstiné·e·s dans leurs travaux à tenter de confirmer l'affaiblissement des diverses Églises. Le scepticisme des spécialistes est aussi mis en question, par exemple, par le sociologue Peter Berger, qui affirme que la sociologie de la religion est restée fascinée par le phénomène de sécularisation, interprété comme un processus à travers lequel le sens religieux perdait de l'importance dans la société et dans la conscience individuelle¹⁰. Quelques années plus tard, il déplorera encore cette situation, en écrivant que, quand on regarde le monde contemporain, ce n'est pas la sécularisation que l'on voit, mais une énorme explosion de mouvements religieux passionnés¹¹.

En Europe, les recherches sociologiques sur la conversion ont commencé à susciter un intérêt plus grand dans les années 1990. Cet élan s'est développé au fur et à mesure que l'islam a pris de l'importance dans le débat public. L'islam est devenu la deuxième religion en Europe en lien avec la présence d'immigré·e·s et avec la visibilité accrue de citoyen·ne·s représentant·e·s d'une croyance établie en Europe et transmise depuis plusieurs générations. Jusqu'à la chute de l'empire soviétique, le christianisme a continué à être considéré comme la religion de référence dans plusieurs pays européens, avec une forte influence sur certains États et sur leurs décisions politiques, par exemple l'Espagne, la Grèce ou l'Italie. Mais, avec le conflit dans les Balkans et la chute de l'Union soviétique, l'on s'est rendu compte que l'islam constituait la religion d'une partie significative de la population de plusieurs États européens, dont l'Albanie, la Bulgarie, l'ex-Yougoslavie, la Russie, ainsi que des pays d'Europe occidentale tels que la France, l'Allemagne et la Grande-Bretagne.

LA VISIBILITÉ DE LA POPULATION MUSULMANE

En Suisse, la croissance de la population musulmane est également un fait démographique qui, depuis quelques années, provoque un débat public et politique. Elle a donné lieu à plusieurs études sociologiques. Comparée à d'autres pays d'Europe, la Suisse n'a pas connu la même croissance du nombre de musulman·e·s que les pays limitrophes tels que la France, l'Italie ou l'Allemagne.

10. Berger, 2001, p. 445.

11. Berger et Zijderveld, 2009, p. 4.

Les musulman·e·s qui venaient en Suisse étaient considéré·e·s comme une force de travail avec des permis de séjour à durée déterminée. Comme plusieurs chercheur·e·s l'ont souligné, ils ou elles représentaient donc une population censée quitter la Suisse¹².

Selon le dernier recensement fédéral présenté en 2000, la population musulmane de Suisse comptait 300 000 personnes environ, soit 4,3 % de la population. En effet, de 1850 jusqu'à l'an 2000, la Confédération, via l'Office fédéral de la statistique (OFS), effectuait tous les dix ans un recensement exhaustif de la population. Toute la population devait participer et répondre à un questionnaire qui était envoyé à chaque foyer (il y avait aussi des questions précises sur l'appartenance religieuse des personnes constituant le foyer familial). En 2010, un nouveau système d'enquête est entré en vigueur. Il se fonde sur des enquêtes thématiques et s'en tient à un échantillon de 10 000 à 40 000 personnes. L'OFS explique ce changement de récolte d'informations par le besoin de pouvoir réagir plus rapidement à la récolte d'informations sur des thématiques précises, et préfère cibler son public en utilisant les registres des habitants des cantons et des communes. Ainsi, les données de l'Office fédéral de la statistique (OFS) révèlent qu'en 2018, 5,1 % de la population qui réside de façon permanente en Suisse font partie «des communautés islamiques»¹³. Cela signifie que, sur un total de 8 484 130 habitants¹⁴, la Suisse compte environ 433 000 musulman·e·s.

La prise de conscience d'une présence musulmane en Suisse date aussi des événements du 11 septembre 2001. Au niveau politique et public, le débat se structure autour de nouveaux thèmes dans une Suisse qui, plus qu'ailleurs, n'est plus habituée à se confronter aux sujets religieux. Comme le souligne le rapport¹⁵ rédigé par le politologue Matteo Gianni, la population musulmane en Suisse est passée d'une catégorie démographique à une catégorie sociale et politique. Elle a ainsi également gagné en visibilité, ce qui la rend capable d'attirer l'attention sur elle et

12. Voir, à ce propos, Behloul et Lathion, 2009; ou *Rapport du Conseil fédéral sur la situation des musulmans en Suisse, eu égard en particulier à leurs relations plurielles avec les autorités étatiques, en réponse aux postulats 09.4027 Amacker-Amman du 30 novembre 2009, 09.4037 Leuenberger du 2 décembre 2009 et 10.318 Malama du 1^{er} mars 2010* (2013).

13. *Population. Panorama* (2018, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique), p. 3.

14. *La population de la Suisse en 2017* (2017, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique), p. 1.

15. Gianni, 2010.

éventuellement de susciter des conversions. Pensons à l'objet de la votation en 2004 sur les naturalisations facilitées, qui s'est transformé en un débat de naturalisation des musulman-e-s avec un permis de séjour en Suisse, ou à l'initiative votée en 2009 interdisant la construction de nouveaux minarets.

L'implantation des musulman-e-s en Suisse et leur croissance démographique ont déjà amené les chercheurs et les chercheuses à s'interroger sur l'attrait que l'islam suscite en Suisse et qui se traduit par l'adhésion de nouveaux adeptes. Évidemment, le phénomène mérite également d'être observé dans le sens inverse, en essayant de comprendre les raisons pour lesquelles des personnes issues de l'islam et vivant en Suisse ont décidé de quitter, par un choix déclaré ou intentionnel, la religion à laquelle elles s'identifiaient. L'actuelle présence significative de musulman-e-s en Suisse élargit la possibilité, du point de vue statistique, de trouver des personnes qui se convertissent à une autre religion. Cette augmentation potentielle d'ex-musulman-e-s devenus chrétien-ne-s fournit un contexte intéressant et nouveau pour étudier le phénomène de conversion à travers ce regard croisé, pour comprendre en particulier les motivations qui sous-tendent la conversion, et pour analyser les interactions intervenant dans ce phénomène et les conséquences d'un tel choix.

PERSONNES CONVERTIES: LES CHIFFRES

La reconnaissance de l'enracinement de l'islam en Europe a provoqué une profusion d'études et devrait continuer à stimuler les recherches sociologiques sur le phénomène de la conversion, qui a de fortes chances d'acquérir une importance grandissante à la suite de la cohabitation accrue des deux religions dans les mêmes espaces géographiques. Mais, comme le souligne le psychologue Michael Utsch, il est très difficile d'avoir des chiffres précis sur le nombre de converti-e-s au christianisme, à l'islam ou à n'importe quelle autre religion, car les registres des églises et des mosquées enregistrent certes les nouveaux membres, mais sans préciser la provenance religieuse de la personne¹⁶.

Une étude publiée en 2016 par la Confédération affiche cependant des données intéressantes pour mieux cerner la présence de

16. Utsch, 2016, p. 391.

personnes converties au christianisme et à l'islam¹⁷. Selon cette étude, 1 200 000 personnes ont abandonné la religion reçue de leurs parents ou ont adhéré à une autre religion. Toujours selon cette étude, les religions catholique et musulmane seraient celles qui compteraient le moins de converti-e-s. En effet, parmi les données recueillies, seuls 6% de catholiques et 5% de musulman-e-s affirment avoir appartenu à une autre religion auparavant¹⁸. Le tableau ci-dessous, de l'Office fédéral de la statistique (OFS), présente les pourcentages de personnes ayant abandonné la religion de leur enfance¹⁹. L'enquête a été réalisée en 2014 auprès de 35 376 personnes, et 16 487, 46,6 %, ont répondu à cette question.

Personnes ayant eu une autre orientation religieuse dans leur enfance, selon leur orientation religieuse actuelle

	Part en %	Intervalle de confiance : ± (en %) Intervalle de confiance (95%)
Total	17,8	
Musulman-e-s	4,5	1,9
Catholiques	5,9	0,7
Protestant-e-s	8,9	1,0
Autres chrétien-ne-s	14,7	3,1
Autres religions	30,7	7,5
Autres évangéliques	49,2	6,2
Sans religion	48,7	1,9

Source: OFS, 2018

Même si les chiffres sur les conversions du christianisme à l'islam et de l'islam au christianisme sont difficiles à obtenir, il existe quelques estimations. Dans une étude publiée en 1989, le théologien et chercheur Jean-Claude Basset écrit qu'on peut compter entre 3000 et 5000 converti-e-s à l'islam dans la seule Suisse²⁰; selon le journal *Le Temps*, en citant la sociologue Susanne Leuenberger,

17. *La religion, une histoire de famille? Analyse des données de l'Enquête sur la langue, la religion et la culture 2014* (2018, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique).

18. *Ibid.*, p. 13.

19. *Idem.*

20. Basset, 1989, p. 126.

en 2010, ce chiffre a doublé²¹. Dans une recherche plus récente sur les converti·e·s à l'islam, la sociologue Petra Bleisch estime le nombre de personnes converties à l'islam qui résident en Suisse à 5000 personnes, dont 3000 à 4000 femmes²². Malgré le fait qu'il n'existe pas de données sur les conversions à une religion, il est possible de présumer que le nombre de Suisses qui se sont converti·e·s a dû augmenter ces dernières années. Cette hypothèse d'une croissance de la conversion de Suisses à l'islam fait sens si nous observons les tendances démographiques en œuvre dans les cantons à forte présence musulmane, comme le canton de Vaud (les autres cantons sont Argovie, Berne, Genève, Saint-Gall et Zurich).

Population résidente permanente âgée de 15 ans et plus selon l'appartenance religieuse, Vaud

	1970	1990	2000	2016
Effectif	390 302	472 710	502 553	640 606
Église catholique romaine	130 013	174 937	170 201	192 594
Église évangélique réformée	244 762	228 548	200 422	150 596
Autres communautés chrétiennes	5174	10 051	21 208	42 403
Communauté juive	2089	1584	1681	1815
Communauté musulmane	843	5584	16 117	31 864
Autre appartenance religieuse	746	1262	016	9529
Sans appartenance religieuse	4250	40 662	66 282	198 852
Appartenance religieuse inconnue	2425	10 082	23 626	12 953

Source: Statistique Vaud

Il est intéressant d'observer que les statistiques du canton de Vaud sur l'appartenance religieuse de ses habitants reflètent les données de l'Office fédéral de la statistique (OFS): comme au niveau suisse, les personnes issues de «communautés musulmanes» représentent 5% de la population du canton et, à titre de comparaison, les catholiques romains sont 30% et les protestants 24% de la population en 2016²³. Selon le tableau ci-dessus, en 1970, le canton de Vaud comptait seulement 843 personnes

21. *Le Temps*, 7 mai 2010.

22. Bleisch, 2016, p. 58.

23. *Communiqué de presse, Flashstatistique*, 20 juin 2017.

classées comme appartenant à une « communauté musulmane ». Les années 1990, 2000 et 2016 révèlent une impressionnante augmentation des personnes qui se déclarent officiellement comme étant musulman·e·s. Dans ces chiffres, on compte certainement aussi des Suisses autochtones ayant changé de religion pour devenir musulman·e·s. Par conséquent, on pourrait faire l'hypothèse que le nombre de converti·e·s a augmenté parallèlement au nombre de personnes musulmanes résidentes permanentes dans le canton de Vaud, comme dans l'ensemble de la Suisse. À noter que, selon Petra Bleisch, les converti·e·s à l'islam en Suisse ont quintuplé en dix ans – à partir de l'an 2000 – ; ils sont au nombre de 5000²⁴.

En revanche, il n'est pas possible de trouver des statistiques concernant le nombre de converti·e·s au christianisme en Suisse. L'estimation n'est pas évidente parce les trois diocèses catholiques de Suisse romande sont les seuls à gérer les baptêmes des adultes, tandis que dans les quatre diocèses de Suisse alémanique et italophone, le baptême des adultes est l'affaire des paroisses. Cependant, sur la base des informations dont je dispose au niveau de la Suisse romande, il est possible de se lancer dans une projection : environ 52 musulman·e·s pourraient se rattacher à l'Église catholique chaque année en Suisse. Cette estimation est faite à la suite de mes observations sur le terrain, par le nombre de groupes de catéchuménat que le diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg, le diocèse de Sion et le Jura pastoral (diocèse de Bâle) comptent dans chaque canton : un groupe pour chaque canton, avec une moyenne de dix adultes, dont une moyenne de deux musulman·e·s par groupe. Nous arrivons donc à un chiffre de douze musulman·e·s en Suisse romande qui rejoignent, chaque année, l'Église catholique. Mes estimations nous portent ainsi à environ 52 converti·e·s pour toute la Suisse (deux converti·e·s par canton, sur les 26 cantons de la Suisse). À cette estimation de 52 personnes devenues catholiques, il faudrait aussi ajouter les musulman·e·s qui deviennent chrétien·ne·s par un baptême reçu dans une Église ou un groupe évangélique présent sur le territoire. Mais dans le cas des Églises évangéliques, il est difficile de faire des projections sur la base de ma recherche, étant donné la difficulté de rassembler des informations sur la présence de groupes

24. Bleisch, 2016, p. 58.

évangéliques engagés dans le baptême des adultes dans chaque canton.

Le nombre de converti·e·s vers le christianisme et surtout vers l'islam semble ainsi en augmentation, par le fait de la présence croissante de citoyen·ne·s s'identifiant à la religion musulmane, un phénomène qu'il n'est plus possible d'ignorer. L'islam est devenu la deuxième religion des pays occidentaux, d'où l'intérêt croissant des chercheurs et des chercheuses pour le phénomène de conversion. Des études réalisées dans le passé revêtent un intérêt certain pour un travail de recherche sur la conversion comme celui-ci.

LES RECHERCHES SUR LA CONVERSION

La littérature sur la conversion laisse transparaitre une prédilection pour les récits de vie, et révèle une diversité d'ancrages disciplinaires: l'anthropologie, l'histoire, la psychologie, la théologie, et bien sûr la sociologie. La méthode d'enquête par les récits de vie favorise une récolte très large des données sur un objet d'étude qui, rappelons-le, est resté pendant longtemps très peu exploré. Enfin, il faut souligner que les récits ont confirmé cette tendance à considérer la conversion avant tout comme une expérience individuelle articulant des trajectoires religieuses, culturelles, sociales, etc. Selon ma traduction de la définition de Lewis Rambo, la conversion se rapporterait à « ce qu'une personne dit de ce qu'elle est »²⁵; d'où le souci de la recherche d'appréhender la conversion en restituant le point de vue du converti. Évidemment, le chercheur ou la chercheuse ne peut pas se limiter à rapporter ce que la personne convertie raconte – autrement son travail se résumerait à une récolte de récits. La signification de la conversion va au-delà des récits et fait l'objet de plusieurs approches théoriques.

QUATRE TYPES D'APPROCHES

Dans une de ses études²⁶, le sociologue Henri Gooren élabore une synthèse des travaux de 19 auteurs qui ont apporté une contribution significative à l'évolution de l'étude du phénomène de la conversion. Pour ma part, j'ai identifié quatre types d'approches: les études anthropologiques et historiques de la conversion, les modèles explicatifs sur les processus de conversion, l'approche

25. Rambo, 1993, p. 7.

26. Gooren, 2010.

identitaire de la conversion, et enfin les recherches qui abordent la conversion en termes de *marché religieux* (choix orienté vers une offre ou une attente).

Les approches anthropologiques et historiques analysent les conversions en tant que phénomènes de masse, qui concernent donc un nombre important de personnes. Les anthropologues Jon Kirby et Thomas Blakely rendent attentif, dans leur étude sur les conversions dans l'Afrique occidentale, à la dimension culturelle ou religieuse dans les conversions de masse²⁷. Dans ce cas, la conversion est un choix ou une stratégie qui vise à harmoniser des situations de crise de type économique, social et politique. La conversion peut aussi être l'expression d'un acte de résistance à des changements ou à des situations politiques et sociales, comme le relève le politologue Christopher Duncan dans une étude sur la conversion au christianisme d'une population du nord-est de l'Indonésie, les « Forest Tobelo »²⁸. L'islamologue Mercedes Garcia-Arenal, qui a étudié les conversions vers l'islam dans une perspective historique²⁹, constate que, jusqu'au XX^e siècle, les conversions concernaient souvent des groupes minoritaires qui adhéraient à la religion majoritaire. Elle relève que les Européen-ne-s qui se convertissaient à l'islam avaient tendance à migrer ensuite en terre d'islam.

L'une des approches les plus incisives concernant la conversion a produit des modèles qui permettent de suivre la trajectoire du ou de la converti-e et de recueillir des données sur son parcours. À ce niveau, le psychologue Lewis Rambo et le sociologue John Loffland sont les chercheurs les plus influents et les plus incontournables de la sociologie de la conversion. Dans son livre *Understanding Religious Conversion*, Lewis Rambo pose comme question principale la raison pour laquelle les individus se convertissent et la manière dont ils et elles le font. Il se réfère à la conversion comme un changement qui, de l'absence de foi de la personne, amène à un engagement lié à la nouvelle foi et religion ; ou bien la conversion comporte le changement avec l'adhésion à une autre religion, à ses enseignements et ses références sur la foi³⁰.

27. Kirby et Blakely, 1994, pp. 57-71.

28. Duncan, 2003, pp. 307-322.

29. Garcia-Arenal, 2001.

30. Rambo, 1993, p. 2.

Ses enquêtes sur un échantillon de plus de 50 converti-e-s l'amènent à créer un modèle pour organiser les informations recueillies. Le modèle de Lewis Rambo est formé de sept composantes qui peuvent avoir une importance variable selon le parcours du ou de la converti-e. Ces éléments agissent entre eux, en mode interactif et cumulatif, dans son parcours.

1. Le contexte, c'est-à-dire l'environnement où la conversion a lieu.
2. La crise, le lien d'une conversion avec une crise personnelle de nature politique, religieuse, psychologique.
3. La recherche, c'est-à-dire la phase dans laquelle l'individu essaie de trouver un sens ou un but dans sa vie, ou de combler un vide.
4. La rencontre, par exemple avec une personne qui a l'esprit missionnaire.
5. L'interaction, c'est-à-dire les échanges avec le groupe religieux.
6. L'engagement, c'est-à-dire la décision, le point décisif qui fait de l'individu une personne convertie.
7. Les conséquences, c'est-à-dire tous les changements que la conversion apporte dans la vie du ou de la converti-e.

Ce modèle, qui est aussi une réponse à la question fondamentale de son travail, s'avère être, dans les faits, une méthode de travail pour étudier le phénomène de la conversion. Lewis Rambo arrive ainsi à développer un modèle qui facilite davantage la lecture du phénomène de la conversion qu'un autre modèle élaboré quelques années auparavant par les sociologues John Lofland et Rodney Stark³¹ (1965). Selon ces deux chercheurs, une personne entre dans un processus de conversion si :

1. elle commence à entrer dans une expérience de longue durée avec des états psychiques de grandes tensions ;
2. elle est dans une situation de préoccupation de nature religieuse et à la recherche d'une solution qui l'amène à devenir un *religious seeker* ;
3. il y a un tournant dans sa vie qui lui fait découvrir un nouveau groupe religieux ; des rapports de type affectif s'instaurent avec un, une ou plusieurs converti-e-s ; il n'a plus

31. Lofland et Stark, 1965, pp. 862-875.

d'attachements en dehors de ce culte ou ceux-ci ont été dissous par la conversion ;

4. elle devient un agent actif ; la personne sera exposée à une intense interaction.

Ce type de modèle et de conceptualisation de la conversion apparaît plus spécifique au groupe que les deux chercheurs ont observé : les converti-e-s à l'Unification Church du révérend Moon. Le modèle de John Lofland et Rodney Stark montre clairement certaines limites lorsque nous considérons des cas de conversion qui concernent des personnes d'origines différentes, qui proviennent de différents pays, comme c'est le cas des converti-e-s que j'ai rencontré-e-s. En nous référant à ce modèle, nous devons en effet poser les deux questions suivantes : est-il suffisant d'être converti-e pour vouloir rencontrer un autre converti ou une autre convertie ? Quel rôle joue l'appartenance nationale ou linguistique à ce niveau ? Ce sont des questions que nous aborderons dans le chapitre 3, qui aborde le parcours de conversion.

Le modèle de conversion de John Lofland et Rodney Stark, publié vers la fin des années 1960, est, avec celui de Lewis Rambo, parmi les plus cités dans la littérature sociologique. Une constatation importante à relever est que John Lofland, quelques années plus tard, a remis à jour sa recherche sur la base de nouvelles enquêtes³². Si, dans la première étude, la conversion se présentait essentiellement comme un phénomène qui démarrait accidentellement, par des rencontres et circonstances causales, dix ans plus tard, John Lofland réalise que, dans le cas de son champ d'études représenté par la secte Moon, l'analyse des faits devenait bien différente que ce que montrait la première étude. En effet, le chercheur découvre une stratégie de conversion développée par la secte Moon pour conquérir de nouveaux membres, qu'il présente en cinq phases chronologiques :

1. *Picking-up* : les membres de la secte investissent quotidiennement du temps à chercher des membres en prenant des personnes faisant de l'auto-stop ou en approchant des jeunes dans des lieux publics ;

32. Lofland, 1977, pp. 805 -819.

2. *Hooking*: les nouveaux candidat-e-s sont invité-e-s à une conférence et à un dîner, et les membres saisissent l'occasion pour faire connaissance avec les nouveaux membres potentiels ;
3. *Encapsulating and Loving*: les nouveaux membres potentiels sont invité-e-s à des ateliers sur plusieurs jours pendant lesquels ils et elles « absorbent » l'idéologie de la secte présentée dans une atmosphère idyllique, où les adeptes mettent tout leur amour au service de leurs invité-e-s ;
4. *Committing*: le but de l'exercice est d'aboutir à la conquête des nouveaux convertis ou nouvelles converties.

Ce modèle ne contredit pas le travail fait auparavant par les deux chercheurs. Avec cette mise à jour de la recherche, John Lofland ajoute un processus d'expériences nouvelles. Dans le cadre de toute démarche d'étude sur les converti-e-s, le développement de John Lofland montre que, pour le phénomène de la conversion, le chercheur ou la chercheuse ne doit pas se focaliser sur l'examen des théories, mais observer son champ d'études pour formuler son propre modèle. John Lofland propose à toutes celles et ceux qui, comme nous, veulent étudier le phénomène de la conversion d'examiner directement le processus de conversion et de rapporter ce que l'enquêteur peut voir³³.

Pour sa part, le sociologue Richard Travisano est l'un des premiers chercheurs à approfondir l'examen du rapport entre identité et conversion. Ses recherches l'amènent à introduire à côté du concept de « conversion » celui d'« alternance ». Pour lui, la personne convertie est celle qui, dans la formation de sa nouvelle identité, rejette son passé. L'« alternance », en revanche, comporte des changements sans qu'il y ait nécessairement rupture avec l'expérience religieuse antérieure. Dans le raisonnement de Richard Travisano, la personne qui vit l'expérience de l'« alternance » élargit son expérience religieuse³⁴.

Plus que dans la terminologie servant à définir la différence entre conversion et alternance, l'originalité de Richard Travisano réside plutôt dans le fait de rendre le chercheur et la chercheuse attentifs à ce qu'une conversion n'implique pas nécessairement une négation des valeurs et comportements hérités de l'ancienne

33. *Ibid.*, p. 816.

34. Travisano, 1970, p. 601.

religion. Cette conclusion est une piste importante à développer. Elle se joint à ce qu'écrit le psychologue Erik Erikson lorsqu'il étudie l'identité et le cycle d'une vie et note qu'une identité personnelle est fondée sur la continuité dans le temps³⁵. Si l'approche identitaire imprègne ma propre recherche sur les converti-e-s, celle de Seppo Syrjänen³⁶ m'a également inspiré, car c'est l'un des rares à s'être lancés dans une étude de la conversion de musulman-e-s au christianisme. Le théologien confirme par son étude que la conversion fait partie d'un développement de l'identité de la personne en lien avec le passé du ou de la converti-e. L'approche identitaire montrerait donc que la conversion n'est pas une rupture avec le passé des personnes converties.

Seppo Syrjänen a étudié la conversion de l'islam au christianisme au Pakistan. Sa recherche met en évidence le rôle central de l'appartenance identitaire dans la religion et dans le cas spécifique du Pakistan. En effet, l'islam constitue historiquement la raison d'être et le fondement de l'État pakistanais. Le lien entre la religion musulmane et l'identité du citoyen ou de la citoyenne est donc une conséquence logique de ce rapport entre religieux et appartenance nationale. Par conséquent, les résultats des entretiens de Seppo Syrjänen avec les converti-e-s sont particulièrement intéressants, car ils nous invitent à réfléchir sur le sens de l'appartenance identitaire des chrétien-ne-s du Pakistan. Cette partie de sa recherche permet de confirmer qu'une identité ne se bâtit pas dans le vide, mais à partir soit de l'imaginaire, soit du réel. Le christianisme au Pakistan n'est pas seulement une croyance ou une foi. Il constitue aussi une identité, qui s'est construite sur la base de l'appartenance à des castes, et cet élément peut représenter un obstacle dans le processus de conversion d'un ou d'une musulman-e vers le christianisme. C'est la conclusion de quelques témoignages de converti-e-s que le chercheur décrit ainsi :

Le résultat presque sans équivoque des entretiens est que les convertis ont eu des expériences extrêmement amères avec la communauté chrétienne pakistanaise... Ces expériences amères des convertis ont leur cause profonde, tout d'abord,

35. Erikson, 1980, p. 22.

36. Syrjänen, 1984.

dans les différentes origines ethniques, ce qui signifie normalement que les convertis et les chrétiens avaient des sous-cultures différentes.³⁷

Les personnes vivant au Pakistan avant l'indépendance et qui se sont fait baptiser au XVIII^e siècle par des missionnaires appartenaient majoritairement à la caste des intouchables. Selon Seppo Syrjänen, l'adhésion à une Église chrétienne est devenue, dans la perception des chrétiens pakistanais, une logique réservée presque uniquement aux intouchables. Pour reprendre le témoignage d'un musulman converti au christianisme interviewé par Seppo Syrjänen, «les chrétiens ne me reçoivent ni ne m'acceptent. Je suis mieux qu'un intouchable, mais cet intouchable ne me reçoit pas et ne m'aime pas. Ce n'est pas comme ça dans l'Islam.»³⁸

Les chercheurs et les chercheuses révèlent que la conversion n'entraîne pas un abandon total des valeurs, des croyances et des comportements précédents. Cela est aussi vrai aux yeux des membres de la religion à laquelle la personne convertie a adhéré. Quelque chose du passé et de l'ancienne religion demeure dans le présent. Rien n'est inventé. L'analyse des anthropologues Simon Coleman et Peter Collins sur la construction de l'identité par l'expression des différences³⁹ nous fait penser que, dans le cas de l'étude de Seppo Syrjänen, l'identité du musulman pakistanais converti au christianisme est la somme et le contenu des différences entre ce qui est associé à l'appartenance religieuse chrétienne et ce qui l'est à l'appartenance musulmane. Parfois, cette somme prend davantage d'importance, aux yeux de quelques membres de la communauté chrétienne pakistanaise, que l'acte de foi et le choix que le converti a fait en devenant chrétien. Nous retrouvons une conclusion similaire dans l'étude que l'anthropologue Catherine Clémentin-Ojha a réalisée sur les hindous convertis au christianisme: «La conversion n'implique pas nécessairement un abandon brutal et total de son mode de vie antérieur.»⁴⁰

Enfin, l'approche à la conversion en termes de *choix vers une offre ou une attente* articulée par le sociologue Stefano Allievi⁴¹

37. *Ibid.*, pp. 180-181.

38. *Idem.*

39. Coleman et Collins, 1988, p. 2.

40. Clémentin-Ojha, 2008, p. 48.

41. Allievi, 1999, p. 290.

se profile comme une piste innovatrice dans la recherche sociologique sur la conversion. Cette approche répond aussi aux nouveaux intérêts et défis de la sociologie de la conversion. Elle ouvre l'angle d'observation aux implications de la démarche de conversion (et pas seulement sur ses causes). Même si l'intérêt porté par Stefano Allievi aux conversions se focalise sur les personnes qui sont devenues musulmanes, il faut souligner que son approche n'est pas spécifique ou exclusive. Elle est pertinente pour toute étude sur les conversions, bien qu'elle touche un moment précis de l'histoire, à savoir la fin des années 1990, marquée par les défis migratoires pour l'Occident. C'est par ce type d'approche qu'un sociologue tel qu'Ali Köse⁴² décrit le type d'offre que les converti-e-s en Grande-Bretagne trouvent dans l'islam: une stabilité, un sens dans un environnement séculier, un retour vers Dieu en adhérant à une nouvelle religion, à la suite d'une expérience décevante en tant que membre de l'Église. La sociologue Sarah Daynes⁴³ détecte d'autres éléments, comme l'affirmation identitaire ou ethnique, ou encore l'expression d'une protestation sociale. Pour le psychologue Raymond Paloutzian, la conversion « implique généralement l'appartenance à un nouveau groupe, doté d'une structure, de hiérarchies et de rapports sociaux spécifiques »⁴⁴. La conversion à la religion d'un groupe minoritaire peut être aussi l'expression d'une protestation à l'encontre de son cadre de référence originel. Ceci revient à refuser la modernité et les processus de sécularisation, selon la psychologue Coralie Buxant et son analyse sur les Occidentaux et les Occidentales qui se convertissent à l'islam⁴⁵. Enfin, il est important de citer un des derniers livres du politologue Olivier Roy, *La Sainte Ignorance*⁴⁶, qui voit dans le détachement progressif du lien entre religion et culture l'affirmation d'un marché religieux ou de religions répondant à la demande de celles et ceux qui sont à la recherche de religiosité.

Dans ce panorama des recherches sur la conversion, on peut relever quelques éléments. Nous avons vu que les approches anthropologiques et historiques s'intéressent à la conversion en tant que phénomène culturel. Elles interpellent les spécialistes

42. Köse, 1999.

43. Daynes, 1999.

44. *Colloque international. La Conversion religieuse* (2008, 15 et 16 mai, Université de Lausanne).

45. *Idem*.

46. Roy, 2008.

lorsque la conversion touche un nombre significatif de personnes sur un espace géographique d'une certaine importance. L'approche identitaire, en revanche, invite avant tout à se focaliser sur l'individu et sur les conséquences que le choix de conversion implique pour la personne dans le contexte avec lequel elle interagit. Les modèles explicatifs des processus de conversion proposent des méthodes pour entreprendre une étude sur un groupe de converti-e-s. Ces modèles ont avant tout une portée heuristique, sans prétention universelle; ils incitent le chercheur et la chercheuse à adapter ou à formuler de nouveaux modèles. Enfin, l'approche du marché religieux pousse à s'interroger sur la religion en termes de produit, sur sa capacité à répondre à certains besoins spirituels autant qu'à trouver une nouvelle forme de vie communautaire.

UN REGARD ÉLARGI

La recherche sociologique sur la conversion s'est étendue grâce à un nombre toujours plus croissant de travaux. En sociologie, la conversion est traitée en tant que phénomène visible qui s'observe au travers du changement de la personne. Pour Stefano Allievi, le changement de certains comportements du ou de la converti-e signale qu'une conversion a eu lieu⁴⁷. C'est donc dans la perspective d'une adhésion à des comportements et à des groupes ainsi que d'abandon de valeurs que les trajectoires des personnes converties interviewées sont étudiées dans le cadre de ma recherche. L'objectif est d'approfondir les thèses de sociologues comme Grace Davie ou Danièle Hervieu-Léger sur le phénomène d'adhésion à une religion par une relation de « croire sans appartenir »⁴⁸ ou de « pèlerin »⁴⁹ – c'est-à-dire une adhésion à une religion sans suivre ou se soumettre à l'autorité institutionnelle, mais, comme le résume le livre de Danièle Hervieu-Léger, en pratiquant sa religion d'une façon personnelle et volontaire.

À partir de là, est-ce que la relation à la religion de conversion, au groupe et à l'autorité institutionnelle et à ses règles est également valable pour les converti-e-s au christianisme et à l'islam qui se trouvent en Suisse? Comment cette relation s'articule-t-elle dans le cas des personnes qui ont abandonné la religion transmise

47. Allievi, 1998, p. 147.

48. Davie, 1996.

49. Hervieu-Léger, 1999.

par leurs parents et qui adhèrent à une religion pour laquelle le sens de la communauté des croyant·e·s est fondamental? Je pense ici au concept d'«Église» dans le christianisme ou de *oumma* dans l'islam: pour les deux religions, la diffusion de leurs dogmes ainsi que le rôle de l'autorité religieuse sont structurants dans l'accompagnement et l'orientation de leurs membres, et pour l'intégration de nouveaux et nouvelles fidèles. À quoi ou à qui la personne convertie adhère-t-elle, et comment change-t-elle et devient-elle porteuse de changements à l'intérieur d'une société ou d'un groupe de croyant·e·s par sa conversion?

Il est important de prendre note de cette dernière logique dans le cadre de mon étude, parce qu'elle nous amène à distinguer la notion de conversion en tant qu'acte « passif » ou « actif », comme James Richardson nous y rend attentifs⁵⁰. Dans l'acte passif, il y a un phénomène soudain, décrit comme hors du contrôle de l'individu. Dans ce cas, la personne change en premier de croyance, puis de comportement. L'apôtre Paul, que je ai déjà mentionné, et Augustin⁵¹ sont les archétypes de l'expérience de conversion passive les plus célèbres dans les pays influencés par la religion chrétienne. Nous avons là l'exemple de la conversion inattendue, souvent décrite comme violente, présentée comme un phénomène mystique et dans lequel le regard sociologique sur la conversion semble a priori avoir peu de pertinence.

La conception de la conversion en tant qu'« acte passif » a prédominé pendant longtemps. Comme le fait remarquer Géraldine Mossière dans son étude sur la conversion religieuse, les sciences sociales, représentées par des chercheurs comme Théodore Long et Jeffrey Hadden ou Byran Taylor, ont été largement influencées par un regard sur la personne convertie « comme victime ou objet passif »⁵². Le sociologue Terri Anderson formule ces perceptions dans les termes suivants :

Elle n'est pas là pour agir, mais pour qu'on agisse sur elle; elle ne crée pas activement son monde, en choisissant librement entre différentes options, mais pour être façonnée par les actions du

50. Richardson, 1985.

51. Agostino, 1979, Pour saint Paul, *Actes des Apôtres*, 9, 22, 26.

52. Mossière, 2007, p. 12.

monde sur elle, ses options ayant déjà été inévitablement façonnées par les circonstances sociales, psychologiques et physiques.⁵³

Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1980 que la conception de la conversion en tant que processus commence à se développer. Elle se diffuse aussi dans les milieux de l'Église, surtout avec les parcours de préparation au baptême pour les adultes. Les travaux de John Lofland et, par la suite, de Lewis Rambo ont été déterminants pour apprendre à observer le phénomène de conversion et à le décrire en termes de trajectoire. En même temps, l'appréhension de la conversion comme une démarche active de l'individu a permis d'élargir l'angle d'observation. Dans cette notion, le ou la converti-e remet en question ses comportements et ses valeurs, pour arriver à un certain moment de sa démarche à adhérer à une religion. Mais la démarche ne se termine pas avec la conversion, parce que la personne doit continuer à faire face à des défis pour changer ou progresser dans certains choix liés à sa conversion.

Dans le cadre de mes entretiens, j'ai donc prêté attention aux dimensions « passive » et « active », qui se retrouvent dans la majorité des parcours de conversion au christianisme et à l'islam. La remise en question du monde qui entoure le ou la converti-e reste la raison la plus importante de la quête d'une religiosité différente de celle à laquelle il ou elle était identifié-e. Sur la base de mes entretiens, mais aussi de la littérature présentée, l'une des questions consiste à savoir si la plupart des personnes converties sont surtout des agents actifs dans le processus de conversion. Dans le prolongement de Lewis Rambo, qui appréhende la conversion comme un « processus » et non comme un événement spécifique⁵⁴, je formule l'hypothèse que la conversion n'est pas une ligne d'arrivée qu'on franchit, mais qu'elle implique un engagement qui doit être réaffirmé au cours des différentes étapes de la vie sociale de la personne convertie.

Par ailleurs, je prends en compte les trois questions que Stefano Allievi⁵⁵ considère comme étant fondamentales dans le cadre d'une recherche à ce sujet et qui méritent un approfondissement ultérieur :

53. Anderson, 2000, p. 3.

54. Rambo, 1993, p. 165.

55. Allievi, 1998, p. 23.

5. Pourquoi y a-t-il conversion à une religion déterminée, dans notre cas vers le christianisme ou l'islam ?
6. Pourquoi le passage, le changement ?
7. Pourquoi la recherche de nouvelles règles et de nouvelles racines ?

Ces trois questions s'associent à l'une des interrogations indiquées en introduction, et qui visent à comprendre comment les personnes converties en sont venues à choisir de changer de religion. Stefano Allievi aborde ces questions sous l'angle du rapport entre les conversions à l'islam et la présence islamique immigrée en Occident. À mon avis, sa recherche se démarque des études antérieures sur la conversion : il ne s'agit plus d'élaborer ou de tester des théories sur la conversion, ou encore d'identifier des caractéristiques récurrentes dans les processus de conversion, mais de comprendre comment la conversion est vécue par les acteurs et les actrices qui ont changé d'affiliation religieuse.

Les travaux de Stefano Allievi m'ont incité à adopter une approche comparative et à me saisir du phénomène de conversion en Suisse dans les deux sens, vers le christianisme et vers l'islam, dans le cadre des frontières d'un même pays. Je me demande, plus particulièrement, s'il existe des caractéristiques propres à l'islam et au christianisme. Il s'agit aussi d'examiner les pistes encore peu explorées de Stefano Allievi, qui invite à approfondir la conversion en termes de choix vers une offre ou une attente que la religion d'origine n'a pas été capable d'apporter ou de satisfaire. Enfin, l'analyse du phénomène de la conversion exige d'aborder les processus de construction d'identité individuelle, de comprendre si le phénomène de conversion atteint des proportions suffisamment importantes pour qu'on puisse identifier des communautés de converti-e-s. Cela permettrait de décrire ses dynamiques et d'examiner ainsi les conséquences que ce choix comporte pour une personne convertie qui est devenue chrétienne ou musulmane, en Suisse.

Il me semble important de s'arrêter sur quelques considérations autour de la notion de Dieu dans la question de la conversion, aussi bien du point de vue des converti-e-s que de quelques chercheurs ou chercheuses. À ce propos, à la suite de ses entretiens

avec les converti·e·s, Henri Gooren remarque que «la rencontre avec le sacré est le principal facteur religieux de conversion»⁵⁶.

DIEU DANS LE PHÉNOMÈNE DE LA CONVERSION

L'élément mystique, ou l'événement surnaturel, dans les recherches sociologiques est un point qui, à mon avis, mérite quelques remarques parce qu'il fait partie de l'expérience de la personne convertie et doit être reconnu et respecté comme tel. En effet, il ne faut pas oublier qu'on se convertit vers «quelque chose» qui vise un rapport avec Dieu. Pour l'homme et la femme de foi, il est évident que la vraie conversion demande une transformation de l'individu par l'intervention de Dieu. Cependant, il convient de se demander ce que signifie cette transformation afin de cerner les changements de direction dans le parcours des converti·e·s.

La conversion vers une autre religion ne nécessite pas que la personne croie en Dieu. L'évidence de cette option est d'ailleurs soulignée par celle et ceux qui sont athées ou qui ont des croyances non religieuses, et qui doivent se convertir pour se marier avec une personne chrétienne ou musulmane. Pour Loïc Le Pape, «il existe enfin des conversions qui ne présentent aucune rupture d'intelligibilité, c'est-à-dire où rien ne change... le cas de conversions de "façade"»⁵⁷. Pourtant, par l'analyse des trajectoires des converti·e·s interrogé·e·s, je souhaite analyser si le ou la converti·e de façade arrive vraiment à garder ce *statu quo* ou si la personne ne se fait pas influencer malgré tout par certains aspects de la nouvelle religion, jusqu'à en arriver à croire, parfois à nouveau, en Dieu.

Les chercheurs et les chercheuses dans ma bibliographie ont toutes et tous étudié la conversion en tant que phénomène empirique. Selon le philosophe Stéphane Madelrieux, qui se réfère à un spécialiste de la conversion comme William James, psychologue et philosophe, de telles démarches permettent de relever que la conversion «n'a rien d'un miracle»⁵⁸. Quel est donc le regard sociologique sur le phénomène de conversion? La réponse à cette question doit évidemment tenir compte du fait que la socialisation construit, forme, modèle, façonne, fabrique, conditionne l'individu. Cela permet certainement de respecter le témoignage

56. Gooren, 2010, p. 138.

57. Le Pape, 2009, p. 213.

58. Madelrieux, 2012.

des converti·e·s quant à leur expérience de conversion, qu'ils ou elles présentent parfois comme un miracle. Mais cela incite avant tout le chercheur et la chercheuse à se focaliser sur ce qu'exigent les études sociologiques : observer la conversion en tant que phénomène s'inscrivant dans un parcours de vie, en interaction avec des personnes et un contexte sociopolitique, et éventuellement en lien avec l'institution religieuse vers laquelle la personne s'est convertie. Le sociologue Giuseppe Giordan rend d'ailleurs attentif à la signification de la conversion dans le monde actuel : « Un fait qui, bien que personnel et privé, ne peut qu'avoir des implications sociales et publiques... »⁵⁹

C'est également pour cette raison que, dans la littérature sur la conversion, les deux paradigmes peuvent coexister : l'approche sociologique et scientifique qui reconnaît l'élément religieux mystique du phénomène tout en gardant une approche rigoureusement scientifique sur l'objet de recherche, et celle qui n'y fait pas référence. Cependant, les deux types d'approches ne se contredisent pas, que ce soit dans la compréhension de l'objet de recherche ou dans les conclusions des chercheur·e·s. On constate que l'élément mystique de la conversion est certainement plus cher à celles et ceux qui témoignent du rapport intime et personnel qu'elles et ils ont eu ou ont avec la foi. « Je crois que la conversion nécessite l'intervention de Dieu »⁶⁰ : cette affirmation de Lewis Rambo ne déprécie pas la valeur de ses recherches, car dans ses œuvres l'auteur construit ses modèles et théories à partir de ce que le travail sur le terrain lui a fait voir, pour reprendre les mots de John Lofland, « en examinant directement le processus de conversion et en rapportant ce qu'ils ont vu »⁶¹. Enfin, ce conseil encourage à aller sur le terrain, à la rencontre des converti·e·s et d'interlocuteurs ou interlocutrices ayant un lien avec les converti·e·s.

DÉFIS POSÉS PAR LA RENCONTRE AVEC LES CONVERTI·E·S

Créer la confiance, afin de parvenir à recueillir le récit d'une personne, représente un défi dans une recherche fondée sur des enquêtes. Comment faire ? J'ai pu constater qu'établir une relation de confiance dépendait de différents facteurs. En premier lieu, certains événements et incidents survenus sur la scène internationale

59. Giordan, 2009, p. 4.

60. Rambo, 1993, p. xii.

61. Lofland, 1977, p. 816.

et en Suisse durant la période de ma recherche ont pu affecter ma quête de converti-e-s. Je pense aux attentats du 11 septembre 2001 et aux crises et conflits qui se sont développés par la suite. Et comme le souligne la chercheuse Amel Boubekeur, « depuis le 11 septembre, les violences dites “islamistes” occupent une place prépondérante dans la production académique et journalistique »⁶².

À partir de ce moment-là, ainsi que durant toute ma recherche, d'autres événements se sont produits. Pour en rappeler quelques-uns : les conflits au Moyen-Orient – notamment en Irak et en Syrie – et dans d'autres pays à majorité musulmane, comme en Afghanistan ou en Libye ; ou les attentats en Europe, visant surtout la France. Des chercheurs et des chercheuses et observateurs et observatrices du paysage musulman en Suisse constatent que la « Suisse découvre “sa” minorité musulmane à travers l'image que les médias renvoient d'elle, et c'est autour de cette vision “fantasmée” que se construisent les débats publics »⁶³. Parce que « l'islam » dans son ensemble aurait été stigmatisé par les médias, par l'opinion publique et le monde politique, les musulman-e-s ont été montré-e-s du doigt, sans que les jugements et les préjugés tiennent compte de la diversité des parcours des personnes et des réalités plurielles de leurs pays d'origine. La sociologue Eva Marzi complète ce constat en écrivant que « ces considérations nous poussent à remettre en question la catégorie de “musulmans” en fonction du rapport différencié et original qu'entretiennent les acteurs à la croyance et à la norme religieuse »⁶⁴.

En Suisse également, les événements, les incidents, les initiatives et les débats furent nombreux autour de l'islam. L'initiative populaire « Contre la construction de minarets » fut approuvée par le peuple et les cantons le 29 novembre 2009. D'autres épisodes ont suscité l'attention du public, comme les initiatives sur la burqa ou des épisodes concernant de petites communes qui – dans le tourbillon médiatique – se sont transformés en débats nationaux, par exemple la décision, en 2017, d'une école de la ville de Therwil, dans le canton de Bâle-Campagne, de dispenser deux élèves musulmans de serrer la main de leurs enseignant-e-s.

Pour sa part, le christianisme, et ces dernières années plus particulièrement l'Église catholique et certaines personnes faisant

62. Boubekeur, 2010, p. 31.

63. Gianni, Giugni et Michel, 2015, p. 16.

64. Marzi, 2017, p. 27.

partie du clergé, est aussi associé, comme l'islam, à des événements pouvant troubler celles et ceux qui s'identifient à lui. Le pouvoir ou l'influence institutionnelle de l'Église catholique fait l'objet de nombreux débats. Mais on peut penser également à d'autres difficultés, comme les crimes d'abus sexuel de la part de prêtres, dont l'Église en Suisse a aussi reconnu l'existence dans les diocèses du pays.

Dans le cadre de ma recherche, les faits que j'évoque, et qui touchent des chrétien-ne-s appartenant à une Église catholique ou à des communautés évangéliques et des musulman-e-s appartenant à des associations musulmanes, font surtout réfléchir aux difficultés que l'appartenance religieuse peut occasionner chez le ou la croyant-e et la personne qui choisit de se convertir. Pour certain-e-s, ces faits peuvent ainsi devenir une raison de garder profil bas et les persuader de la nécessité de rester discrets. Pour d'autres, ces événements peuvent être un moteur pour éclairer l'enquêteur et les personnes qui liront ou écouteront l'enquête, comme en témoigne Pascal Gemperli, un converti à l'islam devenu un personnage public en Suisse romande qui, lors d'une interview dans un quotidien tessinois, déclare :

Avec mon travail pour l'Union vaudoise des associations musulmanes, j'ai attiré l'attention des médias. Je pense qu'ils trouvaient intéressant de présenter un converti qui est actif en même temps dans la politique locale et dans la médiation. D'un côté, c'est ma responsabilité de continuer à m'engager dans ce sens. De l'autre côté, cependant, cet engagement est fatiguant. Il n'est pas toujours facile de se positionner, notamment, par exemple, dans le débat sur la burqa. Mais je pense qu'il est important de faire face à ces conflits sociaux. Pour moi, il s'agit d'un engagement en faveur de la Suisse : je suis un patriote, j'aime la Suisse.⁶⁵

Ainsi, est-ce que les événements, incidents ou épisodes dérangeants évoqués plus haut ont pu avoir une influence sur le choix des converti-e-s de répondre ou non à une interview ? Je crois que les converti-e-s, celles et ceux qui ont accepté de me rencontrer, ont partagé leurs trajectoires de vie par confiance et par amitié envers la personne qui les a convaincu-e-s d'accepter ma demande

65. *Corriere del Ticino*, 15 octobre 2018.

d'enquête ou directement envers moi. Je crois, en fin de compte, que les converti·e·s qui ont accepté de partager un peu de leur temps avec moi sont peut-être parvenu·e·s à comprendre le sens de ma recherche : il s'agissait avant tout d'une démarche qui me tenait à cœur pour grandir dans mes connaissances, dans la capacité à observer et à interpréter des informations, mais également pour grandir dans notre humanité et sortir de préjugés accumulés dans un parcours de vie.

Toujours est-il qu'au début de la recherche, la difficulté de repérer des converti·e·s a freiné l'avancement de mes travaux. En effet, les personnes que j'ai choisies d'étudier ne constituent généralement pas un groupe sociologiquement visible, sauf dans le cas de Suissesses qui se convertissent et choisissent de porter le voile islamique, comme ce fut souvent le cas de celles que j'ai interviewées. Cette visibilité peut également être de mise chez des hommes qui utilisent des « accessoires de visibilité », pour reprendre une expression utilisée par l'anthropologue Dounia Bouzar⁶⁶, comme la *djellaba* ou le *gamis*, un vêtement ample porté par les hommes. C'était le cas d'un seul d'entre eux parmi les converti·e·s interviewé·e·s. Pour ce qui concerne les personnes qui sont devenues chrétiennes, leur visibilité dans l'espace public est difficile à repérer, parce qu'elle ne se marque pas par des symboles extérieurs qui pourraient permettre de supposer une conversion vers le christianisme et une adhésion à une Église chrétienne. Mais, surtout, il faut relever que les converti·e·s vers le christianisme que j'ai rencontré·e·s ont manifesté une grande prudence à afficher leur nouveau choix religieux. Ils ou elles essayent de ne pas rendre visible ce choix, en raison des conséquences qu'il pourrait y avoir pour eux personnellement ou pour leurs proches.

Comme il a été mentionné plus haut, j'ai dû prendre connaissance d'un terrain inexploré, en cherchant avant tout à localiser les converti·e·s et à conquérir un terrain d'étude dans toutes ses réalités. La recherche de converti·e·s a pu démarrer grâce à des intermédiaires, catholiques, évangéliques ou musulman·e·s, que je connaissais et avec lequel·le·s j'ai pu instaurer un rapport de confiance, voire d'amitié. Ce fut surtout le cas pour des musulman·e·s et pour des Églises évangéliques libres, milieux dans lesquels, au départ, je ne bénéficiais pas de contacts aussi nombreux

66. Bouzar, 2014, p. 38.

et de même qualité que ceux dont je disposais dans l'Église catholique. La figure de l'intermédiaire a donc été fondamentale pour accéder au récit et au parcours de la personne, mais aussi pour entrer en contact avec des responsables des institutions religieuses. Mon échantillon s'est formé au fur et à mesure, par le bouche-à-oreille, par une méthode de boule de neige pourrait-on dire. Souvent, il a fallu patienter de longs mois d'obtenir une réponse positive pour une interview. Il a fallu que je gagne la confiance de la personne convertie ou de l'intermédiaire qui devait me la présenter. Cette confiance s'établissait à travers des rencontres informelles et amicales, pendant lesquelles le ou la converti-e avait la possibilité de mieux me connaître.

À partir de la première année, en 2009, et dès que j'ai pu compter sur un nombre pertinent de converti-e-s et de responsables représentant les trois religions, j'ai dû gérer de nombreux nouveaux contacts et propositions de réunions de groupes de prière qui ont chargé mon agenda, mais aussi enrichi mon carnet d'adresses constitué grâce à cette étude. Par la suite, la transcription des 25 entretiens enregistrés a permis de constater que l'élargissement à d'autres témoins n'ajouterait aucun élément nouveau à la réflexion et à l'analyse. Cependant, je suis toujours resté prêt à saisir de nouvelles opportunités pour m'entretenir avec de nouvelles personnes converties. En effet, le travail de réalisation et de transcription des entretiens s'est déroulé tout au long de la recherche, jusqu'en novembre 2015. Ainsi, cette dynamique a permis de réaliser 32 entretiens avec des converti-e-s, entretiens qui ont duré entre une et deux heures, et qui ont été parfois suivis d'autres rencontres. Ce nombre correspond à la moyenne des entretiens que d'autres chercheur·e-s ont réalisés pour leurs études sur les converti-e-s, et ceci dans des pays bien plus grands et peuplés que la Suisse, où la cohabitation entre musulman·e-s et chrétien·ne-s est plus importante. Par exemple, Seppo Syrjänen⁶⁷ a enquêté au Pakistan sur 36 converti-e-s, Stefano Allievi⁶⁸ affirme avoir interviewé 46 converti-e-s, la psychologue Brigitta Müller-Rohr s'est limitée à 15 converties⁶⁹.

Il faut également souligner que l'espace géographique dans lequel s'est déroulée la recherche, la Suisse, correspond au pays

67. Syrjänen, 1984, p. 70.

68. Allievi, 1998, p. 89.

69. Müller-Rohr, 1996, p. 15.

dans lequel j'habite et travaille. Ainsi, cela n'a pas permis une coupure nette avec le terrain ou avec les gens qui l'habitent, ce qui a pu entraîner une certaine pression de leur part, quand par exemple certains ont cherché à me revoir. En même temps, je m'apercevais que la qualité des rapports me permettait de mieux percevoir et appréhender les enjeux et les défis qui existaient de leur côté. C'est notamment le cas avec certains d'entre eux qui se questionnaient sur la pertinence de leur choix, confrontés à de graves défis. Par exemple, pour les personnes converties au christianisme, la nouvelle de leur conversion pouvait arriver jusqu'à leur pays d'origine, ce qui devenait dangereux si elles étaient renvoyées et forcées de quitter la Suisse.

Dans cette recherche, l'autre tâche chronophage a consisté à établir des contacts avec des représentants officiels en Suisse des religions des converti-e-s. Cependant, instaurer un lien de collaboration avec des institutions religieuses est un objectif abordable, je dirais même qu'il n'est pas très difficile à atteindre. Cela ne requiert pas nécessairement un intermédiaire. Mais trouver des converti-e-s et entrer en contact peut constituer un énorme défi, *a fortiori* si – à la différence des recherches menées dans des groupes bien spécifiques et limités, comme des sectes – elles sont dispersées sur un territoire comme la Suisse, composée de trois régions linguistiques bien différentes.

UN MATÉRIEL ASYMÉTRIQUE

Ma quête de converti-e-s au christianisme ou à l'islam et d'autres acteurs et actrices des religions concernées par ma recherche ne s'est pas limitée à un groupe de personnes aux profils similaires et vivant dans un lieu ou une région en particulier.

Ma recherche s'est étendue à toute la Suisse, un pays facile à parcourir, mais qui, malgré sa petite superficie, comprend trois régions linguistiques (même quatre si l'on tient aussi compte du romanche, une langue parlée par moins de 40 000 personnes – surtout dans le canton des Grisons –, mais que je n'ai pas retenue pour mon enquête). À l'évidence, ces éléments soulignent le caractère asymétrique des données collectées, ce à quoi il faut évidemment ajouter les parcours personnels des personnes rencontrées. Parmi elles – surtout en ce qui concerne les converti-e-s au christianisme –, beaucoup ont également vécu par le passé dans un pays étranger à la Suisse et même à l'Europe. Deux questions se posent alors : mon

matériel reflète-t-il la réalité en Suisse, c'est-à-dire celle de toutes les personnes chrétiennes devenues musulmanes et de toutes les personnes musulmanes devenues chrétiennes? Comment évaluer et traiter le matériel recueilli?

Le risque et la tentation seraient en effet de faire de sa propre investigation et des données recueillies une référence générale qui engloberait toutes les personnes converties du christianisme à l'islam et de l'islam au christianisme habitant en Suisse. À ce propos, dans une de ses recherches, la sociologue Monika Salzbrunn rend attentif au fait qu'« aucune étude ne peut prétendre couvrir l'ensemble »⁷⁰ d'un groupe de personnes sur lequel le chercheur ou la chercheuse conduit ses travaux. En effet, l'échantillon composé d'un « certain nombre de personnes permet d'observer et d'illustrer la diversité des pratiques visibles (ou sciemment organisées dans le but d'une visibilité) et des discours par des exemples empiriques concrets »⁷¹. Pour ma part, je suis conscient que le dispositif mis en place dans cette recherche ne prétend ni à l'exhaustivité ni à la représentativité. Par ailleurs, les informations qu'un enquêteur rassemble sont conditionnées par différents facteurs, comme le lieu où l'entretien se déroule et le moment de l'entretien. Ces deux derniers aspects méritent des approfondissements autant que les autres facteurs qui seront analysés dans les prochains chapitres.

Sur la base des récits et des notes rassemblés, il est tout de même possible d'avancer quelques remarques par rapport à la préférence des converti-e-s pour un entretien chez eux ou chez elles, à mon bureau ou dans un espace public. Mais il est tout d'abord intéressant d'apprendre que si les entretiens avec les converti-e-s à l'islam n'ont pas nécessité des rencontres préliminaires avec moi, du côté des converti-e-s qu'au christianisme, la majorité des entretiens (16 entretiens sur 19) sont le fruit d'une négociation préparée au préalable, lors de rencontres dans un lieu public – comme une paroisse – ou chez un autre coreligionnaire. Il est probable que les converti-e-s au christianisme, toutes et tous d'origine étrangère, étaient plus méfiant-e-s et étaient peu ou pas habitué-e-s à ce type d'enquête, contrairement aux converti-e-s musulman-e-s qui, comme je l'ai déjà noté auparavant, sont tous et toutes d'origine suisse.

70. Salzbrunn, 2017, p. 17.

71. *Idem.*

Dans le cadre de ma recherche, la personne avait bien sûr le choix du lieu où il ou elle souhaitait faire l'entretien. Ce dernier pouvait se dérouler chez elle ou sur mon lieu de travail, c'est-à-dire chez moi, dans mon bureau. Une autre possibilité était de se retrouver dans un lieu public (un restaurant, une salle de paroisse ou une institution publique). Comment ces lieux ont-ils pu influencer l'entretien et comment expliquer le choix fait par le ou la converti-e ? Il aurait certes fallu poser la question aux converti-e-s eux-mêmes, et cette démarche n'a pas été faite systématiquement de mon côté.

DES RÉCITS QUI PEUVENT S'ALTÉRER AVEC LE TEMPS

Les entretiens semi-directifs ont été l'instrument de travail privilégié, permettant une appréhension empirique de la réalité des converti-e-s. Cette réalité peut toutefois être perçue différemment à l'avenir par la même personne convertie. Comme l'affirme David Snow, les récits peuvent également se modifier dans le temps et ne restent pas les mêmes pendant le parcours de vie d'une personne⁷². Le moment de l'entretien joue donc aussi un rôle dans la récolte des données, et j'ai pu observer cela lors de rencontres que j'ai eues après mes entretiens avec un certain nombre de converti-e-s. Ces rencontres ultérieures ont parfois débouché sur une relation d'entente et, dans certains cas, aussi d'amitié. Elles étaient bien sûr pour moi l'occasion de poursuivre l'observation des converti-e-s – en détectant l'évolution de leur parcours – et aussi de poser des questions liées à ma recherche.

Le cas de Djamila fournit quelques pistes de réflexion sur la manière dont les réponses du ou de la converti-e peuvent évoluer avec le temps. Djamila est la seule personne avec qui j'ai refait mon entretien. En effet, la première fois que je l'avais rencontrée, elle ne parlait pas le français, et elle est la seule personne avec qui le premier entretien s'était déroulé avec un traducteur, une amie commune parlant l'arabe. Par principe, je ne voulais pas avoir dans mon échantillon des entretiens réalisés avec des traducteurs, car le lien direct me paraissait mieux à même d'établir la relation. Dans ce sens, le premier entretien avec Djamila devait rester une exception. En effet, j'étais encore au début de ma recherche et le

72. Snow, 1984, p. 176.

souci de ne pas trouver assez de converti-e-s était fort présent en moi. Je ne pouvais donc en aucun cas écarter cette opportunité.

Le résultat du premier entretien que j'ai eu avec Djamila en 2010 a apporté des informations bénéfiques à ma recherche, et leur pertinence a été confirmée lors du second entretien, qui a eu lieu quatre ans plus tard. Cependant, le premier entretien comportait aussi des informations d'un autre ordre. L'extrait d'un des passages de mon entretien, qui est la réponse à la même question posée en 2010 et en 2014, permet d'examiner l'importance du moment de l'entretien.

*Quel était votre rapport à la religion avant votre conversion?
Racontez-moi comment la religion est entrée dans votre vie.*

Réponse en 2010

Je ne priais pas tout le temps, plutôt parce que j'y étais obligée. Ou je priais seulement pendant le ramadan. Après, j'ai travaillé comme aide-soignante; dans ce travail, il y avait beaucoup de mélange entre chrétiens et musulmans. On travaillait toute la journée ensemble, on mangeait ensemble durant les pauses. Là-bas, j'ai commencé à avoir une connaissance des chrétiens. Après, on a fait un voyage de trois jours à Wadi el Natrun; là-bas, on m'a raconté l'histoire du monastère... Après, j'ai vu le corps d'un saint qui est encore là, intact.

Réponse en 2014

J'étais comme tout le monde, comme 90% des musulmans. Je priais parce que j'avais peur de Dieu, parce que j'avais peur de la fin du monde. Je mettais le voile pour que les gens voient que je suis une fille qui respecte Dieu. Je faisais les prières seulement au ramadan, alors je mettais le voile. Mais je ne sentais rien, je le faisais parce qu'il fallait le faire. Je récitais juste les prières. Je faisais comme l'islam dit...

L'entretien de 2010 suit un bref moment de rencontre que j'ai eu avec elle deux semaines auparavant. Donc, en ce temps-là, je ne connaissais pas Djamila et j'ai découvert son parcours pour la première fois lors de l'entretien. Le premier entretien a duré cinquante-cinq minutes, comprenant aussi le temps de la traduction. Djamila me rend régulièrement visite sur mon lieu de travail, ou elle m'invite chez elle pour le repas de midi. En quatre ans,

Djamila a appris à maîtriser la langue française et ses grands progrès m'ont incité à refaire l'entretien. Le deuxième entretien a duré une heure et demie. Il a évidemment eu lieu dans des conditions bien différentes, se fondant déjà sur un lien d'amitié. Mais sa vie était aussi dans une phase de changement.

Le contexte que je viens de présenter devrait faciliter la lecture des données que les extraits de deux réponses de Djamila nous fournissent. Je les présente dans le tableau ci-dessous.

2010	2014
Djamila ne prie pas tout le temps.	Djamila prie comme toutes et tous les musulmans.
Djamila prie parce qu'elle y est obligée, elle prie durant le temps du ramadan.	Une des raisons de sa prière: la peur de Dieu, de la fin du monde.
Djamila commence à connaître les chrétiens sur son lieu de travail, dans un hôpital. Ce sont des collègues de travail.	Djamila met le voile pour montrer son respect pour Dieu.
Djamila fait un voyage à Wadi el Natrun. Elle voit le corps d'un saint.	Djamila prie seulement au ramadan. Djamila prie juste pour le faire.

En comparant les deux colonnes, nous constatons que les réponses de 2010 débutent avec des informations de tous ordres: Djamila nous renseigne sur sa pratique de la prière, elle donne déjà des informations sur les chrétien·ne·s, le lieu où elle les a rencontré·e·s, et, enfin, elle mentionne déjà son voyage à Wadi el Natrun, qui sera, selon elle, un des moments qui déclencheront sa conversion, comme elle l'expliquera. La réponse de 2014 montre que Djamila se focalise plutôt sur la pratique religieuse.

Comment expliquer la différence de contenu entre les deux réponses? Les interprétations peuvent être évidemment variées. Mais les rencontres régulières que j'avais à cette époque avec Djamila me donnent des éléments d'interprétation et me font penser qu'en 2014 le contenu de sa réponse était lié à la crise qu'elle était en train de vivre. Elle se sentait seule et abandonnée, et elle ne connaissait pas beaucoup de monde en Suisse. Cette situation explique aussi la nostalgie qu'elle avait pour sa famille en Égypte, comme elle me l'a confié à plusieurs reprises durant cette époque. Elle essayait ainsi de trouver des consolations en allant souvent dans une église pour prier, comme elle me l'a dit plusieurs fois durant nos rencontres. En 2014, l'importance qu'elle donne à la

prière la conduit probablement à commencer la réponse à ma question par une comparaison avec sa pratique de la prière lorsqu'elle était musulmane. Cette comparaison de deux extraits d'entretiens avec la même convertie met en évidence le fait que les données et les informations peuvent varier sans nécessairement se contredire et que la relation entre la personne interviewée et l'enquêteur, le lieu de l'entretien et le moment de l'entretien ont une influence sur le matériel collecté.

C'est également l'un des buts de ma recherche : mieux comprendre le processus d'engagement et de désengagement des personnes converties dans la durée.

QUATRE PISTES POUR APPRÉHENDER LE PROCESSUS DE CONVERSION

Dans le cadre de mon analyse, l'espace géographique choisi est celui dans lequel les converti-e-s ont décidé de s'établir. Pour autant, la Suisse ne représente pas nécessairement l'espace dans lequel le processus de conversion a débuté. Dans certains cas, il importe de faire ressortir les articulations entre les différents espaces sociaux et géographiques dans la trajectoire des converti-e-s. L'une de mes tâches a consisté à saisir l'ensemble des relations qu'entretiennent toutes les parties impliquées de près ou de loin dans la conversion. Cette stratégie d'observation des converti-e-s s'est également appuyée sur le modèle développé par le sociologue Howard Becker dans son ouvrage sur la déviance, *Outsiders*⁷³.

Le modèle de Howard Becker présente trois étapes qui conduisent une personne à devenir « déviant.e ». La première étape voit la personne accomplir régulièrement une transgression des normes acceptées par le groupe. Comme l'écrit Howard Becker, cette personne est alors « considéré[e] comme étranger ou étrangère au groupe [*outsider*] »⁷⁴. Dans une deuxième étape, la situation contraint cette personne à se cacher, parce qu'elle-même se considère comme « déviant.e ». Enfin, son statut de « déviant.e » la pousse à rejoindre d'autres déviant.e-s. Le modèle de Howard Becker propose finalement d'étudier les acteurs et les actrices qui exercent une pression sur « le ou la déviant.e » à cause de ses transgressions. Cette perspective m'a amené à élargir mon angle d'observation et à prendre en compte les interactions avec celles et ceux qui ne partagent pas ou considèrent d'un mauvais œil le choix fait par le ou la converti-e. En effet, la conversion au

73. Becker, 1985.

74. *Ibid.*, p. 25.

christianisme est un comportement « déviant » pour un musulman ou une musulmane, de même que pour un chrétien ou une chrétienne qui constate la conversion d'un-e de ses confrères ou consœurs à l'islam. Cette recherche veut considérer comment la déviance s'articule et se structure dans les faits et à travers le discours religieux, dans le contexte suisse. En effet, selon Howard Becker: « La déviance est propriété non du comportement lui-même, mais de l'interaction entre la personne qui commet l'acte et celles qui réagissent à cet acte. »⁷⁵ Ainsi, pour étudier la conversion dans l'optique de la déviance, j'ai pris en compte aussi bien les « accusés » (les converti-e-s) que les « accusateurs », qui sont représentés par des personnes ayant une certaine autorité reconnue au sein de leur groupe religieux d'origine. La mise en parallèle des conversions vers l'islam et vers le christianisme accentue l'attention portée sur l'interaction, en ce sens qu'elle permet de comparer la réaction du ou de la converti-e au choix d'une personne qui a fait le chemin inverse.

À partir des modèles de Lewis Rambo, Howard Becker et John Lofland, quatre pistes ont été creusées pour examiner les trajectoires des converti-e-s et approfondir les dynamiques du phénomène de la conversion. Comme nous l'avons vu, dans ce modèle de Lewis Rambo, la personne convertie est au centre de l'analyse. Le contexte social est pris en compte pour expliquer aussi bien la démarche de l'individu vers la conversion que son interaction avec les membres de la nouvelle religion. Quant à l'approche séquentielle élaborée par Howard Becker, elle a l'intérêt de confronter le sujet analysé avec l'« autre », hors du groupe, et nous invite à comprendre comment cet « autre » réagit par rapport à la démarche du ou de la converti-e. Enfin, les travaux de John Lofland rendent attentif aux stratégies déployées pendant le processus de conversion par un groupe organisé, structuré, ayant des objectifs définis.

a) Première piste: le contexte de la conversion et le milieu de la première transgression

La conversion se situe dans un ou plusieurs espaces géographiques et sociaux. C'est en particulier le troisième chapitre qui traitera des circonstances de déclenchement du processus de conversion (lieu, moment, facteurs sous-jacents). D'après certains témoignages que

75. *Ibid.*, p. 38.

j'ai recueillis, ce processus est sous-tendu par plusieurs éléments. Je pense notamment à un Iranien qui affirmait durant l'interview avoir eu de l'intérêt pour le christianisme avant son départ du pays, motivé par des raisons politiques. C'est seulement après quelques années en Suisse et à la suite de rencontres avec chrétiens qu'il décide de se faire baptiser. Mais, selon son témoignage, les expériences vécues dans son pays d'origine ont été déterminantes dans le parcours de conversion. Le rapport entre les contextes et la première « transgression », dans le sens de Howard Becker, s'est d'ailleurs souvent révélé être un élément important pour mieux saisir le parcours des converti·e·s, comme dans le cas de cette Marocaine baptisée que j'ai rencontrée et qui décide également de témoigner publiquement dans les médias et dans des conférences de son choix une fois établie en Suisse⁷⁶. À partir du moment où son nouveau statut est connu, le ou la converti·e subit le regard des autres, qui peut être celui des membres de son ancienne comme de sa nouvelle communauté. Quels sont les éléments et les raisons qui expliquent la pression que subit un converti ou une convertie? Cette dimension sera traitée dans le quatrième chapitre.

b) Deuxième piste: la modalité de la rencontre du ou de la converti·e avec un « évangelisateur » ou une « évangelisatrice »

John Lofland nous rend attentifs à la stratégie de conversion élaborée par les membres de la secte Moon pour conquérir de nouveaux affiliés. La conversion est le résultat d'une stratégie et d'un processus qui, à un certain moment, sont gérés par des personnes ou des structures. Dans son modèle, Lewis Rambo parle de rencontre avec une « personne qui a l'esprit évangelisateur ». C'est dans cette perspective que je me suis interrogé sur les stratégies de conversion déployées, en me fondant sur les propos des personnes converties que j'ai interviewées.

c) Troisième piste: détecter les moments qui constituent les tournants et qui engagent la personne convertie avec sa nouvelle communauté

Selon John Lofland et Rodney Stark, la phase de *turning point* est représentée par des situations dans lesquelles d'anciennes obligations commencent à perdre de l'importance dans la vie du converti

76. *Écho Magazine*, 16 octobre 2008.

potentiel, alors que de nouveaux engagements et interactions deviennent désirables et possibles. Il s'agit alors de se focaliser sur les modalités de conversion et leurs manifestations. Concernant cette phase de conversion, Lewis Rambo souligne que le regard du chercheur ou de la chercheuse doit s'orienter sur les échanges avec le groupe religieux⁷⁷. En effet, la conversion est un phénomène social qui implique des liens de type affectif, des émotions, des négociations entre le ou la converti-e et le groupe, à travers des participations à des activités et à des engagements.

d) Quatrième piste: les conséquences - l'amplification de la déviance

Le choix du ou de la converti-e d'adhérer à une nouvelle religion entraîne diverses conséquences, qui vont influencer son rapport avec la société et le développement de son identité. Dans *Outsiders* de Howard Becker, par exemple, l'individu homosexuel privé de son emploi se tournera vers des activités professionnelles plus marginales, où la déviance a moins d'importance. Sur ce point, l'analyse des entretiens permet d'identifier les conséquences pratiques de la conversion et aussi de vérifier s'il existe, selon la terminologie de Howard Becker, une amplification de la déviance beaucoup plus nette selon l'endroit où la conversion a eu lieu ou le type de conversion (vers le christianisme ou vers l'islam). Pour les musulman·e·s étranger·ère·s ou réfugié·e·s qui ont vécu en Iran ou au Pakistan et qui se sont converti·e·s au christianisme dans leur pays d'origine, la Suisse peut représenter une chance pour manifester ouvertement leur conversion, sans vivre la peur que l'État ne sanctionne ce choix. Pour les Suisse·sse·s converti·e·s à l'islam, ce choix peut signifier une pression qu'ils et elles doivent apprendre à gérer au niveau de la famille, des ami·e·s, au travail. Le cinquième et dernier chapitre se focalisera sur les effets et les répercussions de la conversion dans la vie des converti·e·s qui habitent en Suisse.

HYPOTHÈSES RETENUES

Sur la base de ces quatre pistes, je formule les hypothèses suivantes :

1. les phénomènes de conversion vers l'islam et vers le christianisme présentent des caractéristiques communes, et d'autres plus spécifiques à chacune des deux religions ;

77. Rambo, 1993, p. 87.

2. le processus de conversion se déroule en lien avec différents espaces géographiques et sociaux: c'est devenu un phénomène transnational;
3. les conversions sont en expansion, en particulier dans les États où la liberté religieuse est respectée et accordée aux citoyen·ne·s⁷⁸. Cette expansion dépend de la capacité des institutions ou des associations religieuses à profiter de cette liberté pour construire et proposer des réseaux associatifs.

À partir de ces trois hypothèses, le chapitre suivant porte sur la manière dont les institutions religieuses catholiques et évangéliques et les associations musulmanes en Suisse appréhendent la question de la conversion.

78. Pour la définition de la liberté religieuse, nous nous référons à l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 10 décembre 1948: « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. » Le droit proclamé dans cet article n'est pas spécifique à une foi religieuse particulière, mais vise à préserver contre toute contrainte une sorte de zone de sécurité, tant en public qu'en privé, apte à garantir l'inviolabilité d'un espace dans lequel chaque croyant·e et la communauté dans laquelle la personne exprime sa foi sont libres d'agir sans pressions extérieures d'individus, de groupes sociaux ou de quelque autorité, et sans avoir à subir de discriminations d'aucune sorte.

2. LA CONVERSION DANS L'ESPACE INSTITUTIONNEL RELIGIEUX

Sans vouloir trop entrer dans les détails du patrimoine religieux et dogmatique du christianisme et de l'islam, nous allons voir à quoi les chrétiens et les musulmans se convertissent, du point de vue de la croyance religieuse, et à quoi les personnes converties renoncent en abandonnant la religion à laquelle elles s'identifient ou à laquelle elles étaient identifiées avant leur conversion. Le premier point fondamental à saisir consiste à comprendre les exigences doctrinales minimales qu'il faut accepter de l'autre religion pour en faire partie en tant que chrétien et musulman.

LES PARAMÈTRES DE L'APPARTENANCE RELIGIEUSE

Concrètement, chaque religion apporte et développe son lien avec Dieu avec des contenus de foi qui sont codifiés à un niveau institutionnel par son magistère (aux formes variées), et explicités ou développés par ses théologiens (ou ses « hommes de religion »). Ces contenus de foi peuvent être radicalement différents d'une religion à l'autre. Je relève trois points qui marquent une différence de fond au niveau de la croyance entre le christianisme et l'islam, points auxquels les convertis doivent adhérer. La première différence concerne la vision de Dieu. Dans le christianisme, le Dieu Un est conçu comme trinitaire dans les figures du Père, du Fils et de l'Esprit saint¹, tandis qu'en islam cette vision est rejetée, car Dieu est Un et Unique². Une deuxième différence de fond est représentée par la figure du dernier prophète qui, selon chacune des religions, a donné la révélation finale sur Dieu. Dans le christianisme, Jésus donne la dernière révélation sur Dieu et il a tout dit sur ce qu'il fallait savoir le concernant. Jésus occupe dans la foi chrétienne une position centrale. La mort et la résurrection

1. *L'Évangile selon saint Matthieu* 28, 19; Credo de Nicée-Constantinople.

2. Sourate 4, 171 /5, 75 /5, 116.

de Jésus constituent l'essence même du christianisme³. En islam, Mohammed est le dernier prophète⁴, Jésus est considéré comme un grand prophète⁵, qui est né miraculeusement sans père⁶ et qui a fait de grands miracles⁷. Mais en islam on ne croit pas à la mort et à la résurrection de Jésus: il a été élevé au ciel⁸.

Enfin, le dernier et troisième point nous amène au cœur de cette recherche et concerne l'adhésion en tant que croyant-e au christianisme ou à l'islam. Pour le christianisme, toutes et tous les fidèles sont des converti-e-s: on ne naît pas chrétien-e, on le devient par le baptême⁹. Au contraire, selon le Coran¹⁰, chaque personne naît musulmane et – comme on peut le lire dans une note de l'Édition Tawhid du Coran – «le Coran affirme le caractère naturel (*fitra*) de l'islam, *fitra* signifiant la nature profonde que Dieu a donnée au genre humain, la religion naturelle: la soumission à Lui»¹¹. Le ou la converti-e qui quitte le christianisme pour devenir musulman-e reviendrait donc à sa propre nature en prononçant la profession de foi islamique, la *chahâda*¹². La personne qui devient chrétienne ou musulmane doit donc adhérer au moins aux trois points que je viens de mentionner et qui caractérisent le noyau d'appartenance religieuse au christianisme et à l'islam. Les converti-e-s interviewé-e-s ont accompli l'acte officiel d'entrée dans leur nouvelle religion soit par le baptême, soit par la profession de la *chahâda*. La démarche vers la profession de foi conduit le ou la converti-e à entrer en contact avec la nouvelle institution, qui peut devenir le garant de l'appartenance religieuse.

Une précision s'impose quant à la notion d'«institution», en raison du caractère polysémique du mot, comme le souligne la sociologue Virginie Tournay. Les institutions sont classées selon le type de reconnaissance sociale, formelle ou informelle, et selon le domaine disciplinaire auquel le classement se réfère: la référence peut être sociale, religieuse, politique, économique, etc.¹³

3. *L'Évangile selon Jean* 1-14; *Jean*, 17, 3; Credo de Nicée-Constantinople; IV^e Prière eucharistique.

4. Sourate 4, 171 /5, 75 /5, 116.

5. Sourate 2, 136 /61, 6.

6. Sourate 19, 16–21 /21, 91.

7. Sourate 5, 110.

8. Sourate 3, 55.

9. *Matthieu* 28, 19; Credo.

10. Sourate 30, 30.

11. *Le Coran*, Éditions Tawhid, Lyon, 2007, p. 407.

12. Sourate 30, 30.

13. Tournay, 2011, p. 105.

Le concept d'institution diffère lorsqu'il se réfère à une structure hiérarchisée et universelle comme l'Église catholique romaine ou aux évangéliques, qui sont organisés en deux structures: pour la Suisse alémanique, la Schweizerische Evangelische Allianz et, pour la Suisse romande, le Réseau évangélique suisse. La notion d'institution chez les sunnites de Suisse diffère elle aussi et il est légitime de se demander si ce terme peut s'appliquer dans le contexte actuel du sunnisme en Suisse. En effet, comme le souligne le sociologue Christophe Monnot, dans le sunnisme, «il n'existe pas de hiérarchie théologique – juridique»¹⁴ et, comme l'écrit la théologienne Raida Chbib, le sunnisme ne reconnaît aucune institution qui puisse définir des règles ou des devoirs au niveau universel et global¹⁵. Dans le cadre de ma recherche – et pour mon analyse comparative –, la notion d'«institution» se réfère, comme dans le cas des musulmans sunnites, à une personne ou à un groupe de personnes qui gèrent une mosquée, un centre islamique, une organisation faïtière, une association ou une fondation. J'applique donc le terme «institution» aux trois groupes religieux auxquels je me réfère, conscient des différentes nuances et m'appuyant sur la fonction de l'institution, «qui désigne communément des structures organisées ayant pour fonction de maintenir un état social»¹⁶.

L'institution religieuse a le rôle de «régulateur»¹⁷, mais aussi celui de garant de la «cohérence avec les valeurs»¹⁸ que prône chaque religion. Pour cette raison, elle s'assure de coordonner la pratique communautaire de la religion, comme les moments de rassemblement pour les prières ou les moments de rassemblement spécifiques, à l'occasion des fêtes religieuses. La fréquentation des moments de prière dans une église, dans un lieu de culte ou dans une mosquée, et l'observance des préceptes s'imposent en tant que critères faisant partie du sens même d'être chrétien-ne ou musulman-e. Donc, l'appartenance religieuse, aussi bien chrétienne que musulmane, ne s'arrête pas à l'adhésion aux trois points de foi que j'ai mentionnés, ou par une pratique individuelle ou ponctuelle de la religion. Par exemple, au sein de l'Église catholique, la pratique religieuse définie par les autorités religieuses et le lien

14. Monnot, 2013c, p. 43.

15. Chbib, 2014, p. 210.

16. Tournay, 2011, p. 105.

17. Hermet, Badie et Birnbaum, 2001, p. 140.

18. *Idem.*

institutionnel se prescrivent en tant que critères d'engagement et de fidélité envers la religion choisie¹⁹.

Mais les sociologues donnent une signification plus large au terme d'appartenance religieuse. On peut être catholique, évangélique ou musulman-e sans fréquenter une communauté, une église ou une mosquée. Il ne faut pas être pratiquant-e pour être chrétien-ne ou musulman-e. Claude Bovay propose une définition de l'appartenance religieuse qui se situe au niveau d'un « intérêt pour la religion »²⁰ qui implique néanmoins une adhésion aux principes fondamentaux de la religion choisie²¹. J'ai sélectionné les converti-e-s selon cette définition, mais avec l'exigence que la personne ait prononcé sa profession de foi devant l'institution religieuse. Ce type de choix, évidemment, a entraîné l'exclusion de toutes et tous les converti-e-s qui se sentaient chrétien-ne-s ou musulman-e-s, mais n'avaient pas prononcé la *shahâda* devant un ou une témoin dans une mosquée ou n'étaient pas baptisé-e-s. Le franchissement de cette étape officielle est d'ailleurs un moment crucial dans le cheminement de conversion et il m'apparaît comme fondamental pour ma recherche.

Les institutions ecclésiales, les associations, les communautés, les fidèles, mais également celles et ceux qui ne s'identifient à aucune appartenance religieuse constituent le paysage religieux avec lequel les personnes converties au christianisme et à l'islam se confrontent et peuvent, si elles le souhaitent, interagir ou au contraire éviter partiellement, ou totalement, l'interaction. Nous allons maintenant découvrir cet espace religieux en Suisse qui répond à la période de ma recherche et changera certainement.

LES CONVERTI-E-S DANS LE PAYSAGE RELIGIEUX SUISSE ACTUEL

Claude Bovay est un des premiers sociologues à avoir publié une étude sur le paysage religieux suisse fondée sur les données recueillies lors du recensement fédéral de 2000. Le paysage religieux analysé par le chercheur se dessine à partir de tous les citoyens et citoyennes qui ont participé au recensement organisé par la Confédération et ont ainsi indiqué leur appartenance religieuse. Cette étude permet d'avoir une image relativement exacte de l'implantation territoriale des groupes religieux en Suisse au début du XXI^e siècle. Il n'y a pas

19. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris: Mame/Plon, 1992, p. 519. Voir aussi Reeber, 2003, p. 36.

20. Bovay, 2004, p. 10.

21. *Idem*.

de statistiques sur le nombre de converti-e-s vers le christianisme et l'islam. Les personnes sont incluses dans les statistiques de la confession religieuse vers laquelle elles se sont converties. La Suisse, qui comptait, en 2000, 7 188 010 habitant-e-s, est composée de 64% de germanophones, de 19% de francophones et de 8% d'italophones²². Le christianisme, avec 5,5 millions de personnes, est la religion de la majorité de la population suisse. Les catholiques représentent le groupe majoritaire du christianisme avec 3 millions d'adhérents; ils sont suivis par les protestants réformés, qui comptent environ 2,5 millions de baptisé-e-s. Le nombre d'évangéliques est de 200 000, soit 2,7% de la population du pays. La deuxième religion en Suisse est l'islam, représenté par différentes communautés, avec 310 000 personnes, ce qui représente 4,26% de la population.

Population résidente selon l'appartenance religieuse (en %), de 1970 à 2000

	1970	1980	1990	2000
Sans indication	0,39	1,09	1,48	4,33
Église évangélique réformée	46,42	43,87	38,51	33,04
Église évangélique méthodiste	0,17	0,09	0,15	0,12
Église néo-apostolique	0,49	0,46	0,45	0,38
Témoins de Jéhovah	0,17	0,23	0,28	0,28
Autres Églises et communautés protestantes	0,42	0,37	1,32	1,44
Église catholique romaine	49,39	47,60	46,15	41,82
Église catholique chrétienne	0,32	0,26	0,17	0,18
Églises chrétiennes orthodoxes	0,33	0,58	1,04	1,81
Autres communautés chrétiennes	0,05	0,30	0,12	0,20
Communauté de confession juive	0,33	0,29	0,26	0,25
Communautés islamiques	0,26	0,89	2,21	4,26
Autres Églises et communautés religieuses	0,12	0,19	0,42	0,78
Aucune appartenance	1,14	3,79	7,43	11,11
Population totale	6 269 783	6 365 960	6 873 687	7 288 010

Source : OFS, 2000

22. [www.statistique.admin.ch], consulté le 1^{er} décembre 2018.

Il faut souligner que ces statistiques sur la répartition de la population selon leur appartenance religieuse se fondent sur les données recueillies en 2000 par l'Office fédéral de la statistique (OFS), mais que, depuis, ce type d'information et de recensement n'existe plus. Selon des données plus récentes de l'OFS, présentées au mois de mars 2018, en seize ans, le nombre de catholiques a subi une diminution de six points; pour leur part, le nombre de réformés évangéliques (protestants) a baissé de neuf points, tandis que le nombre de musulman·e·s a progressé de 1,6 point²³, sur une population totale qui, je le rappelle, a fortement augmenté et compte 8 484 130 personnes résidant en Suisse.

Le tableau ci-avant et les chiffres plus récents que je viens de citer montrent un paysage religieux en profonde mutation par rapport à la situation de 1970, où la population pouvait être alors considérée à 98 % comme chrétienne, comme le font remarquer Martin Baumann et Jörg Stolz²⁴. En trente ans, le paysage religieux s'est ainsi transformé par la croissance du nombre de personnes qui s'identifient au groupe « aucune appartenance » (11,11 %) de celles qui n'ont donné aucune indication sur leur appartenance religieuse (4,33 %) et, enfin, par le renforcement des communautés musulmanes, qui représentent, en 2000, 4,26 %.

Les cantons aujourd'hui majoritairement catholiques sont au nombre de 16, les cantons protestants au nombre de 10. Malgré la progressive régression des fidèles des Églises traditionnelles – l'Église catholique romaine et l'Église réformée – et la perte de leur influence sur la société, les 26 cantons qui composent la Confédération sont encore identifiés comme « traditionnelle-ment »²⁵ catholiques ou protestants. Si les figures historiques de Calvin (Genève), Viret (Lausanne) et Farel (Neuchâtel) jouent certainement encore un rôle d'identification confessionnelle historique dans leurs cantons, le déplacement de catholiques suisses et l'immigration de catholiques italiens, portugais et hispanophones vers des cantons protestants ont considérablement réduit l'importance du clivage confessionnel entre cantons catholiques et cantons protestants. Par exemple, le canton de Genève, surnommé naguère la Rome réformée, compte plus de catholiques que de

23. *Évolution du paysage religieux*, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique (2018).

24. Baumann et Stolz, 2009, p. 17.

25. *Ibid.*, p. 48.

réformés²⁶. Selon l'étude *Katholische Kirche in der Schweiz*²⁷ réalisée par l'Institut suisse de sociologie pastorale de Saint-Gall, dans les grandes villes suisses considérées historiquement comme réformées, on recense aujourd'hui, à l'exception de Berne, davantage de catholiques que de réformés. Le canton de Berne est d'ailleurs le seul parmi les cantons protestants à avoir plus de 50 % de la population se déclarant de confession protestante réformée. En revanche, les dix cantons historiquement catholiques conservent aujourd'hui encore une majorité de la population se reconnaissant dans le catholicisme. Ce sont Obwald, Nidwald, Uri, Schwytz, Zoug, le Valais, Lucerne, le Tessin, Appenzell Rhodes-Intérieures et Fribourg.

Si les résultats du recensement de 2000 permettent d'avoir une vision d'ensemble relative des deux confessions chrétiennes, mais sans pouvoir déterminer l'intensité de l'attachement religieux des citoyen-ne-s, ils nous aident à relever la complexité du panorama religieux d'un pays de petite taille comme la Suisse, qui fait 41 000 km². Le tableau page 55 confirme la mutation du paysage religieux suisse dans lequel un certain nombre de villes et cantons ne sont plus habités comme par le passé par une majorité de protestant-e-s, et montre que le pourcentage de musulman-e-s provenant de pays à majorité musulmane a fortement augmenté. Ce processus de mutation du paysage religieux national se poursuit actuellement, par l'effet de l'immigration.

LES CONVERTI-E-S: LE SIGNE VISIBLE DE LA RUPTURE DE L'HÉRITAGE RELIGIEUX

Les personnes converties sont immergées dans un espace religieux suisse qui est l'héritage d'un passé construit durant plusieurs siècles pendant lesquels les deux confessions historiques et actuellement encore majoritaires, l'Église catholique d'une part et l'Église réformée de l'autre, se sont implantées par la fondation d'églises, de couvents, de monastères, d'écoles et d'œuvres caritatives. Dans un texte de réflexion sur la transmission de la foi, le théologien et ancien vicaire épiscopal du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg constate que :

26. [www.statistique.admin.ch], consulté le 1^{er} décembre 2018.

27. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, 2013, p. 12.

Rares étaient ceux qui y demeuraient étrangers ou qui se situaient en opposition frontale, jusque vers le milieu du XX^e siècle... dans un tel contexte, la foi se transmettait sans grands problèmes au travers de la famille, du catéchisme, de la participation à la vie de l'Église. Même les activités culturelles, sportives, voire politiques touchaient à la vie de l'Église, les paroisses avaient des fanfares, des théâtres, des clubs de football.²⁸

La complexité culturelle de la Suisse constitue un défi pour les institutions religieuses dans la gestion de leurs communautés respectives. Mais c'est également un défi pour les fidèles qui changent de canton. En déménageant, ils sont souvent confrontés à une nouvelle réalité formée de personnes qui parlent une autre langue: l'allemand, le français ou l'italien. Les converti-e-s de Suisse interagissent ainsi dans un espace social et religieux complexe qu'il est malaisé de connaître dans tous ses méandres. De plus, les analystes du paysage religieux suisse décrivent une relation à la religion – autant dans la confession catholique que protestante – qui s'exprime par une foi se voulant de plus en plus individuelle, faisant partie de la sphère privée. Cependant, selon les données de l'enquête publiée par l'Office fédéral de la statistique (OFS)²⁹, les catholiques romains sont, par rapport aux membres des autres religions, les plus nombreux à fréquenter un service religieux collectif. Ainsi, ils vont à une messe entre six fois par an et une fois par mois en moyenne. À titre de comparaison, la même enquête révèle que 46 % des musulman-e-s interrogé-e-s ont déclaré ne pas avoir fréquenté de prière collective au cours des douze mois qui ont précédé l'enquête. De leur côté, les communautés évangéliques impressionnent par le pourcentage de personnes – 72 %! – qui assistent au culte une fois par semaine (selon les données de 2010 de l'OFS, leur nombre se situe autour des 200 000 membres)³⁰. Les données de l'OFS remettent-elles en question l'individualisation de l'appartenance religieuse que plusieurs chercheur-e-s observent dans le monde religieux en Suisse? Certainement pas, car il est possible de se rassembler pour une messe ou un culte avec une démarche individuelle, sans

28. Donzé, 2008, p. 168.

29. *Évolution du paysage religieux*, Office fédéral de la statistique (2018).

30. *Idem*.

nécessairement vouloir établir de liens avec les autres participants après les célébrations.

Fréquentation des messes du dimanche

Le pourcentage sur la totalité des catholiques qui vont à la messe chaque dimanche est très bas. C'est un constat que j'ai fait dans les paroisses de Suisse visitées durant ces années. Cependant, il n'y a pas de statistiques officielles; les paroisses ne les tiennent pas. Dans sa recherche, Claude Bovay affirme que la moitié des catholiques qui se sentent membres de l'Église « pratiquent régulièrement (au moins une fois par mois) ». Cependant, cette indication nécessite une clarification de notre part. En effet, à la question « Je suis membre de cette Église ou communauté religieuse parce que j'ai été élevé ainsi », 54,1 % des catholiques ont affirmé être « entièrement d'accord » et 34,25 ont répondu « plutôt d'accord ». Ce qui donne entre 17 et 27 % de personnes qui se sentent pratiquant-e-s en allant une fois par mois à la messe. La fréquentation de la messe dominicale devrait cependant être, dans l'idéal, une pratique hebdomadaire. Ainsi, si cette pratique était mesurée sur la fréquentation hebdomadaire, les pourcentages ne dépasseraient pas 3 à 5 %, selon les responsables de paroisse que j'ai rencontrés. Par exemple, c'est le cas d'une paroisse au cœur de la ville de Lausanne: celle-ci dessert une population de 6500 catholiques, 800 personnes fréquentent au moins une fois par mois les activités proposées. Mais seulement 250 fidèles sur les 6500 viennent régulièrement à la messe du dimanche. Une enquête publiée le 20 juin 2017 sur le site [www.cath-vd.ch] et menée par l'Église catholique du canton de Vaud montre que la pratique religieuse des catholiques du canton atteindrait 8 % (taux de fidèles qui fréquentent les lieux de culte chaque semaine).

Michael Krüggeler et Rolf Weibel, dans leur regard sur l'Église catholique en Suisse, parlent ainsi d'une « érosion de sa base autrefois si impliquée » et d'une perte du « contrôle social qu'elle exerçait auparavant »³¹. La religion en tant qu'« affaire privée et publique »³², comme elle nous est présentée par Claude Bovay,

31. Krüggeler et Weibel, p. 107.

32. Bovay, 2004, p. 10.

sucite cependant des inquiétudes pour la hiérarchie catholique, qui craint l'individualisation grandissante de la religion. Dans une interview à l'Agence de presse internationale catholique sur la situation de la foi des catholiques de Suisse, Kurt Koch, ancien président de la Conférence des évêques suisses, nommé, en 2010, cardinal et président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, affirmait en effet que « la foi [catholique] appartient désormais à la sphère intime de l'individu, et on ne veut plus en parler publiquement »³³. En revanche, le cardinal Kurt Koch reconnaissait et admirait la force des « Églises évangéliques libres » et des « musulman·e·s » en Suisse, qui osent affirmer publiquement les « expériences » et « les thèmes » de leur foi³⁴.

L'hégémonie du christianisme catholique et réformé a fortement souffert du phénomène de sécularisation, plus que des mouvements migratoires de personnes non chrétiennes, notamment de confession musulmane. D'ailleurs, selon une étude de l'institut de recherche gfs.zürich de juin 2012, les deux Églises historiques continuent à avoir de nombreuses sorties de membres. Le pourcentage des personnes sans appartenance religieuse a doublé de 2000 à 2012, passant à 20,1 %. Cette donnée confirme une rupture dans la transmission de la foi : la place occupée depuis longtemps sur le territoire, les usages et les traditions ne sont actuellement plus suffisants pour assurer la transmission d'un héritage religieux. Dans son article de réflexion déjà mentionné sur la proposition de la foi dans notre société, Marc Donzé constate que « le tissu ecclésial, social, familial et communautaire qui permettait la transmission de la foi a volé en éclats »³⁵. Il rend attentif au fait qu'« aujourd'hui, l'identité est une quête et non pas un héritage » et que « la personne se fabrique une identité bricolée »³⁶. Le vicaire épiscopal adopte un point de vue convergent à celui de sociologues comme Roland Campiche qui ont analysé la question quelques années auparavant :

On est ainsi passé d'un modèle de l'identification fondé sur les mécanismes de transmission familiale, professionnelle, sociale, à

33. « Grundwasserspiegel des Glaubens sinkt immer tiefer », *Kipa*, n°8, 8 janvier 2007.

34. *Idem*.

35. Donzé, 2008, p. 169.

36. *Ibid.*, p. 217.

un modèle de l'expérimentation lié au processus d'individualisation qui caractérise la société contemporaine.³⁷

Les converti·e·s expérimentent les comportements et les exigences de la nouvelle religion durant la phase de leur parcours de conversion qui précède le pas décisif d'entrée dans le christianisme ou l'islam. C'est au cours de cette période qu'ils testent pour la première fois les conséquences ou les possibles conséquences d'une rupture avec l'héritage religieux qu'ils ont reçu par leurs proches ou par l'environnement dans lequel ils ont grandi. Mais cette phase d'*expérimentation*³⁸ ne s'arrête évidemment pas avec l'adhésion à la nouvelle religion : elle continue également après, parce que le choix de la nouvelle religion peut devenir visible, dans le cas où l'entourage a pris connaissance du changement religieux. Dans ce sens, les converti·e·s représentent le signe visible d'une rupture de l'héritage religieux. Et dans le cas spécifique de notre étude, les converti·e·s à l'islam sont des Suisse·sse·s qui ont refusé l'héritage religieux et ont choisi une religion qui, comme nous l'avons vu, n'est pas encore enracinée dans le paysage religieux du pays et qui aujourd'hui suscite des débats, voire dans certains cas de l'hostilité. Mais cet aspect de disjonction d'un passage harmonieux vers la nouvelle religion se manifeste aussi pour les converti·e·s de l'islam qui sont devenu·e·s catholiques : la conversion au catholicisme confronte les nouveaux chrétiens et nouvelles chrétiennes provenant de pays à majorité musulmane avec un héritage religieux suisse qu'ils et elles doivent assumer ou, au moins, bricoler. C'est dans le contexte de cette « crise de la transmission »³⁹, de la capacité ou de la difficulté des institutions à diffuser des comportements et valeurs, pour reprendre la réflexion de Danièle Hervieu-Léger⁴⁰, que nous voulons comprendre comment l'Église catholique, les Églises évangéliques et les associations musulmanes sont organisées pour être en relation avec les personnes qui, dans le pays, ne partagent pas la même religion qu'eux.

37. Campiche, 1997, p. 23.

38. *Idem.*

39. Hervieu-Léger, 1997, p. 132.

40. *Idem.*

LES INSTITUTIONS

La conversion vers le christianisme ou vers l'islam exige l'adhésion à des valeurs définies par les autorités institutionnelles ou des instances reconnues en tant qu'autorité par une communauté, qui apposent une sorte de *copyright* ou de « *membership* »⁴¹, pour reprendre la terminologie de David Snow sur le droit de se dire chrétien-ne ou musulman-e. Il ne suffit pas de « se sentir » chrétien-ne ou musulman-e; c'est pour cette raison que, dans le cadre de ma recherche, j'ai seulement interviewé des converti-e-s ayant fait le pas officiel dans la nouvelle institution, par le baptême ou en prononçant la *chahâda*. J'ai également constaté que les critères institutionnels ou religieux définis par des personnes ayant une certaine influence ne sont plus en mesure d'uniformiser un espace religieux et n'ont plus la capacité – et ce n'est certainement pas le but ici en Suisse – d'imposer le type de comportements que les fidèles devraient avoir dans la société. Les personnes converties sont confrontées à un paysage religieux en pleine mutation (comme ici en Suisse), mais qui, selon un sondage publié par Tamedia, continue de revendiquer son attachement aux valeurs chrétiennes – près de 80 % des personnes interviewées le déclarent⁴². Ce sondage ne contredit pas la crise de transmission de la religion, de ses valeurs et normes, que relève Danièle Hervieu-Léger dans son étude⁴³. Il s'agit plutôt de bien comprendre les valeurs religieuses que les fidèles, et dans notre cas les converti-e-s, sont prêts à assumer par rapport aux valeurs que les institutions veulent transmettre.

LA COMPLEXITÉ DES STRUCTURES DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

L'autorité de l'Église catholique romaine, qui définit les règles morales et doctrinales, revient au collège apostolique, c'est-à-dire à l'ensemble des évêques, dont l'évêque de Rome est garant de l'unité, car « l'Église catholique est gouvernée par le successeur de Pierre (le pape) et les évêques qui sont en communion avec lui »⁴⁴. Ceux-ci ont la charge administrative et pastorale d'un territoire, appelé diocèse, que le pape leur confie. Ils sont habituellement

41. Snow, 1984, p. 171.

42. *Le Matin Dimanche*, 6 novembre 2016.

43. Hervieu-Léger, 1999.

44. *Lumen Gentium*, 8, Concile Vatican II, 1964. *Code de droit canonique*, 204/2, 1990.

nommés par le pape⁴⁵ (dans la tradition latine, mais non dans la tradition catholique orientale, dans laquelle le pape confirme seulement les choix locaux). L'Église catholique, est certainement l'une des plus grandes organisations mondiales, si ce n'est la plus grande, disposant d'un vaste réseau présent partout grâce à sa structuration en diocèses.

En Suisse, il y a six diocèses et deux territoires abbatiaux, très différents les uns des autres : langues, cultures, tailles et mode d'élection de l'évêque. Dans le diocèse de Bâle, par exemple, en vertu d'un concordat, c'est un groupe de prêtres, appelés chanoines, qui propose des candidats à l'épiscopat. C'est une procédure de nomination exceptionnelle, qui reflète l'indépendance de la Suisse à l'égard du pouvoir papal et du Vatican (et des exceptions dans certains domaines étaient même ancrées dans la Constitution fédérale. Celle-ci, par exemple, interdisait jusqu'en 1992 encore la création de nouveaux diocèses sans l'accord du Conseil fédéral).

Les rapports Église-État sont réglés dans 26 constitutions cantonales qui fixent les questions de droit ecclésiastique : organisation de la structure de droit ecclésiastique, gestion des biens, perception des impôts, etc. Une des caractéristiques importantes de l'Église catholique de Suisse est le système de l'impôt ecclésiastique, qui permet, à quelques exceptions près, de financer la vie pastorale et les différents projets pastoraux, ainsi que de payer les salaires des prêtres, du personnel administratif et des assistants pastoraux (souvent des personnes hautement qualifiées ayant fait des études en théologie et à différents niveaux). Il faut souligner que les finances sont gérées par des collectivités ecclésiastiques qui ont souvent le pouvoir d'influencer le choix des projets pastoraux. En Suisse, l'évêque n'a qu'un pouvoir limité sur les décisions financières, ce qui lui enlève une certaine autorité et liberté dans ses projets. Cependant, le poids financier de l'Église catholique en Suisse lui permet, dans l'ensemble, d'assurer des structures ecclésiastiques fortes et visibles. Mais les grands défis des mutations sociales de ces quarante dernières années remettent en question la pertinence de ces structures héritées d'une société. Comme le souligne Marc Donzé :

45. « La constitution hiérarchique de l'Église », dans *Catéchisme de l'Église catholique* Paris : Cerf, 1998.

L'Église, ses doctrines, ses rites, ses pratiques étaient bien ancrés dans la société, dans la famille, dans l'individu. Rares étaient ceux qui y demeuraient étrangers ou qui se situaient en opposition frontale, jusque vers le milieu du XX^e siècle. Selon une enquête sociologique de 1955, à Zermatt, plus de 95 % des habitants avaient une pratique régulière de la messe dominicale... et une acceptation au moins notionnelle des commandements moraux.⁴⁶

Les questions liées à la foi et à son enseignement, ainsi que les questions internes à l'Église sont sous la tutelle de l'évêque, qui est le responsable direct des prêtres et de tous les laïcs travaillant dans la pastorale de son diocèse. L'Église catholique en Suisse est dotée de structures hautement articulées pour son travail dans la pastorale, avec, de plus, des spécificités cantonales et paroissiales. Le schéma ci-dessous essaye de résumer cette réalité à partir du canton de Fribourg, qui est le canton de résidence de l'évêque en charge du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg (LGF).

Les structures dans l'Église catholique

Hiérarchie canonique		Conseils	Structures de droit public	
Conférence des évêques suisses			Conférence centrale romaine catholique (RKZ)	Suisse 6 diocèses : Bâle, Coire, LGF, St-Gall, Sion, Lugano
Évêque LGF		Conseil pastoral diocésain		Diocèse 4 cantons : FR, NE, VD, GE
Conseil épiscopal				
Conseil presbytéral				
Vicaire épiscopal	Bischofsvikar	Conseil pastoral cantonal	Corporation ecclésiastique catholique du canton de Fribourg	Canton 2 vicariats épiscopaux
Conseil du vicariat			Conseil exécutif	
Conseil des doyens		Pastoralrat Deutschfreiburg	Commission juridictionnelle	
Conseil des dicastères			Assemblée	

46. Donzé, 2008, p. 168.

Doyen			Décanat 5+1 décanats
Équipe pastorale: Curé modérateur Agents pastoraux laïcs Prêtres auxiliaires	Conseil pastoral	Conseil de gestion	Unité pastorale 22 unités pastorales 17+6 (1 bil.) 3 intercanton
		Assemblée des délégués	
Personne répondante	Conseil de communauté	Conseil paroissial	Paroisse 135 paroisses 119+17 (1 bil.)
Fidèles		Assemblée paroissiale	181 905 catholiques

Ce tableau montre le haut niveau d'organisation dont l'appareil pastoral et administratif de l'Église s'est doté pour accomplir ses tâches pastorales. À ce propos, il est intéressant de relever le constat du secrétaire général de la Conférence centrale catholique romaine concernant la relation actuelle entre l'institution et ses fidèles :

Derrière la majorité des décisions de quitter l'Église, on ne trouvera pas une décision liée à la foi ni une volonté claire de se séparer. Les gens veulent surtout tourner le dos à l'Église en tant qu'institution, du fait qu'ils n'ont plus de liens vivants avec elle et ne vivent plus avec des gens pour qui elle a encore une grande signification⁴⁷

La paroisse, qui est le niveau le plus proche du fidèle et qui reste le lieu de rassemblement de référence pour la communauté catholique locale, connaît aussi cette crise de sens. Ces dernières années ont connu des regroupements des paroisses en unités pastorales. Mais cette restructuration destinée à améliorer la mission pastorale est restée encore attachée à une logique d'occupation du territoire, et cela malgré un clergé de plus en plus restreint, occupé par les devoirs administratifs et la célébration des sacrements habituels. Pour Roland Campiche, une des tâches centrales des Églises réside dans la sauvegarde de leurs valeurs et de leurs normes institutionnalisées⁴⁸. Cette « crise de la transmission »⁴⁹ explique

47. « Un nombre en augmentation », *Apic*, 11 février, 2011.

48. Campiche, 1992, p. 122.

49. Hervieu-Léger, 1997, p. 132.

en partie le succès des nouvelles communautés et mouvements catholiques, centrés sur le charisme de leurs fondateurs. Tout en restant sous la responsabilité de l'Église, elles ont leurs structures, ont réinventé des formes de vie chrétiennes et s'insèrent librement dans le paysage religieux, en choisissant les lieux d'implantation de leur communauté selon la vocation de leur mission. Dans ce sens, certaines de ces communautés et mouvements charismatiques ressemblent fortement aux communautés évangéliques.

LA JEUNESSE ET LA SOUPLESSE DES STRUCTURES DES ÉGLISES ÉVANGÉLIQUES

Les communautés évangéliques se présentent comme étant plus souples dans l'organisation de leur structure que ce que j'ai relevé pour l'Église catholique. Dans le cadre d'une étude sur les converti-e-s, il est important de se demander si cette souplesse est en mesure de mieux répondre aux défis de la conversion de personnes qui ont quitté l'islam pour adhérer à l'une des Églises chrétiennes. Dans leur analyse du recensement fédéral de 2000, Martin Baumann et Jörg Stolz notent que les petites communautés « sont souvent en mesure d'exercer un contrôle social plus marqué sur leurs membres »⁵⁰. Le défi consiste à conserver un nombre limité d'éléments unificateurs et typiques pour proposer une spécificité religieuse, garder une homogénéité et assurer une indépendance au sein des communautés. Cette hypothèse trouve une confirmation dans le travail d'Olivier Favre⁵¹, qui a mené une enquête sur l'ensemble du territoire national afin de comprendre les origines et les identités des Églises évangéliques suisses.

Selon l'Office fédéral de la statistique, il y a plus de 1500 Églises et communautés évangéliques présentes sur le territoire pour quelque 150 000 fidèles, ce qui correspond à 2 % de la population totale du pays. À la différence de l'Église catholique, il n'y a pas d'organisation territoriale des Églises évangéliques. Olivier Favre parle d'un « rapport moderne à l'espace » et d'un « refus d'une territorialisation »⁵². Les évangéliques se veulent détachés du contrôle de l'État, sans pourtant chercher l'isolement. Par ma recherche, j'ai en effet pu relever l'intense travail de réseau que les affiliés effectuent pour établir des liens avec les représentants ou

50. Baumann et Stolz, 2009, p. 60.

51. Favre, 2006.

52. *Ibid.*, p. 43.

fonctionnaires de l'État, afin de pouvoir apporter des réponses aux différents problèmes et défis auxquels sont confrontés les converti·e·s de l'islam d'origine étrangère: risque d'expulsion à cause du rejet de leur demande d'asile politique, difficultés dans la recherche d'un travail ou d'un lieu d'habitation, etc.

L'indépendance et l'autonomie de chaque Église évangélique (les Églises évangéliques sont connues aussi sous l'appellation d'Églises libres ou indépendantes) sont certainement l'un des aspects qui les distinguent des Églises traditionnelles et historiques (catholiques, orthodoxes ou protestantes). Olivier Favre souligne que l'adhésion aux Églises évangéliques ne se réalise pas sur un magistère ou sur une théologie, mais avant tout sur la sensation de se sentir évangélique, « un sentiment d'appartenir à une même famille spirituelle »⁵³ et d'une homogénéisation qui se concrétise avec deux éléments seulement: « le partage d'un credo minimum et la circulation des témoignages individuels »⁵⁴.

Les Églises évangéliques, présentes en Suisse depuis un siècle seulement, font forte impression en raison de la jeunesse de leurs membres, et les familles s'y distinguent par un nombre plus élevé d'enfants par rapport à la moyenne suisse (entre 1,90 et 2,04, alors que la moyenne suisse est de 1,43). En Suisse alémanique, le groupe des évangéliques s'est accru surtout dans les années 1980 et 1990, passant de 23 725 membres à 90 997 (en 2000, ils représentaient 0,99 % de la population des cantons germanophones). En Suisse romande, c'est entre les années 1990 et 2000 qu'il s'accroît (en 2000, 0,45 % de la population s'est déclarée évangélique). En Suisse italienne, les évangéliques représentent 0,21 % de la population. Si la population étrangère représente un pourcentage important des catholiques (21,8 %), les communautés évangéliques sont principalement constituées de Suisses; les étrangers et les étrangères n'y représentent que 4 à 10 %⁵⁵.

Les Églises évangéliques naissent de l'initiative d'individus ou de groupes de personnes. La création d'une nouvelle communauté évangélique est avant tout motivée par le désir de se retrouver pour lire la Bible et prier ensemble. La possibilité de créer des lieux de mission sans devoir s'en tenir aux directives structurelles complexes d'ordre ecclésiastique facilite certainement le travail missionnaire et

53. *Ibid.*, p. 59.

54. *Ibid.*, p. 262.

55. Bovay, 2004, p. 46.

l'annonce de l'Évangile. Les 1500 Églises et communautés évangéliques sont l'expression de la diversité des chrétien-ne-s en Suisse. Mais, comme le soulignent Olivier Favre et Jörg Stolz, ce qui unit les chrétien-ne-s appartenant aux Églises évangéliques, c'est un sens prononcé de la conversion individuelle et de la mission d'évangéliser les autres⁵⁶; ces deux aspects distinguent les converti-e-s évangéliques des converti-e-s catholiques. D'ailleurs, cet esprit missionnaire a été, pour certaines personnes que j'ai interviewées, une des raisons de leur conversion.

L'Église catholique et les Églises réformées, comme nous l'avons vu, sont organisées et conçues différemment. L'organisation des Églises évangéliques, structurées en petites unités indépendantes faisant partie d'une même foi, ressemble, comme nous le verrons, à l'organisation des mosquées et associations musulmanes qui se trouvent en Suisse. Les musulman-e-s qui se convertissent au christianisme évangélique retrouvent ainsi une structure qui leur est plus familière que celles et ceux qui deviennent catholiques. Dans le cas des converti-e-s interviewé-e-s, celles et ceux qui ont une approche plus intellectuelle de leur nouvelle foi arrivent à découvrir et à s'intéresser à l'organisation de l'Église catholique suisse, les autres ont un lien qui se situe au niveau de l'église qu'ils fréquentent. L'Église vue en tant qu'institution représente une des raisons du déclenchement du processus de conversion vers l'islam. Mais quelles sont l'organisation et la spécificité institutionnelle des associations musulmanes avec laquelle le ou la converti-e se confronte, et quelle importance ce changement de conception institutionnelle joue-t-il dans le parcours de la personne ?

IMMIGRATION DE MUSULMAN-E-S, APPARITION D'UNE NOUVELLE RELIGION

L'installation de musulman-e-s en Suisse est plus récente que celle des communautés évangéliques. Elle est liée à un phénomène d'immigration. Ainsi, selon l'étude de Claude Bovay publiée sur la base du Recensement fédéral de la population 2000, sa population est à l'opposé de ce que l'on constate chez les évangéliques : 88,3 % des musulmans sont des étrangers, alors que seulement 7,3 % d'entre eux sont suisses de naissance⁵⁷. En Suisse alémanique, les

56. Favre et Stolz, 2009, p. 136.

57. Bovay, 2004, p. 32.

groupes musulmans représentent 4,7% de la population, contre 3,6% en Suisse romande et 1,8% en Suisse italienne. À noter qu'en Suisse romande, on enregistre le plus grand nombre de musulmans suisses de naissance⁵⁸.

Les associations musulmanes en Suisse ont plusieurs caractéristiques communes avec les communautés évangéliques. Il y a une grande marge de liberté dans l'organisation et la gestion des associations, car, à la différence de l'Église catholique, il n'y a pas d'autorités de contrôle au niveau cantonal et national (comme l'est la figure d'un évêque) ou international (comme le Vatican). Dans le panorama religieux du pays, ces associations représentent une réalité nouvelle. Cette nouveauté est accentuée par le fait qu'il s'agit d'une religion non chrétienne qui ne fait pas partie de la tradition religieuse de la population helvétique, mais qui a une très grande importance sur le plan international et dont le nombre de fidèles dans le monde s'élève à plus de 1,6 milliard. Les études sociologiques de ces dernières années, telles que la recherche de Mallory Schneuwly Purdie⁵⁹, montrent que l'islam, comme le christianisme, est constitué de différentes confessions et sensibilités, même si les sunnites sont majoritaires en Suisse, comme dans le monde. Il y a en outre des différences dues à la provenance des adeptes. Ainsi, les musulman-e-s d'origine tunisienne, turque ou des Balkans ne fréquentent pas nécessairement les mêmes lieux de prière, de même que leur relation à la religion n'est pas la même.

La figure de l'imam de la mosquée ou du lieu de prière présente plusieurs similarités avec celle du pasteur des Églises évangéliques. L'imam ne se situe pas dans une organisation hiérarchisée de type ecclésiastique comme chez les catholiques. De la même manière que les évangéliques, il est choisi par l'association ou par un comité. Cependant, la situation en Suisse est à ce propos très particulier parce qu'il y a peu de mosquées et de lieux de prière qui peuvent compter sur les compétences d'un imam. Souvent, les mosquées ou les lieux de prière doivent recourir ponctuellement, pour des occasions importantes telles que le ramadan, à des imams provenant de l'étranger et qui effectuent une tournée de prédications dans différentes villes. Mallory Schneuwly Purdie, en traçant le profil des imams qui résident en Suisse et qui sont

58. *Ibid.*, p. 49.

59. Schneuwly Purdie, 2006.

aumôniers dans les prisons, constate qu'il s'agit souvent de personnes issues de l'immigration, résidant en Suisse depuis au moins dix ans, et qui assument le rôle d'imam non par ambition, mais comme service rendu à la communauté⁶⁰.

Une étude publiée en 2009 par l'Université de Zurich sur la question de la formation des imams en charge des associations musulmanes en Suisse montre que la situation actuelle n'est pas adéquate par rapport aux exigences du contexte national. Les auteur-e-s ont recensé les différentes attentes signalées par les interviewé-e-s du projet (composé-e-s de 62 musulman-e-s et 22 institutions) et soulignent en particulier, dans leur travail, l'importance d'une meilleure intégration des imams dans le pays et les effets positifs d'une meilleure connaissance de leur part d'une langue nationale: «Ce déficit entrave parfois l'enseignement religieux et les contacts avec les jeunes et les enfants qui ne maîtrisent plus suffisamment la langue de leurs parents ou de l'imam...»⁶¹ Ainsi, la prière, l'accompagnement spirituel, le développement de la vie communautaire des fidèles doivent, le plus souvent, être assurés par quelques hommes et femmes de bonne volonté. Il est dès lors inévitable que l'enseignement se cantonne relativement au secteur des «opinions» et peine à sortir du cercle culturel du pays d'origine de la personne qui assume du mieux qu'elle le peut le rôle d'imam. Les converti-e-s à l'islam sont donc confronté-e-s à une mosaïque d'espaces musulmans⁶².

Le tableau ci-après montre l'origine des musulman-e-s en Suisse en 2000. Il révèle que les Suisses sont en troisième position. Parmi les 36 000 musulmans suisses, une partie importante est composée de personnes naturalisées ou dont les parents sont issus de l'immigration. L'autre partie, difficilement quantifiable, sont des Suisses convertis à l'islam. Le tableau montre également que la majorité des musulman-e-s viennent d'Europe, et plus précisément des Balkans. À ce propos, l'islamologue Mohammad Al-Haddad affirme, dans une analyse sur la votation concernant la construction de minarets en Suisse, que «l'islam suisse est européen»⁶³. Dans cette vision d'un «islam européen», nous pouvons évidemment inclure les convertis suisses.

60. Schneuwly Purdie, 2009, p. 136.

61. Ulrich, Lüddeckens et Uehlinger (dir.), 2009, p. 6.

62. *Ibid.*, p. 9.

63. «Pourquoi il faut respecter la laïcité?», *Courrier international*, 997, décembre 2000.

Provenance des musulman-e-s de Suisse

Provenance	Nombre
Balkans	180 000
Turquie	65 000
Suisse	36 000
Maghreb – Moyen-Orient	15 000
Afrique	8000
Iran	3000
Asie	4000

Source: OFS, 2000

Ce tableau, bien qu'il date un peu, mérite cependant encore notre attention parce qu'il correspond à la dernière enquête concernant l'ensemble de la population de la Suisse. Comme évoqué auparavant, les enquêtes actuelles de l'Office fédéral de la statistique sont réalisées à partir de sondages qui atteignent au maximum 200 000 personnes résidant en Suisse⁶⁴. Si nous nous référons à un des sondages que le *Yearbook of Muslims in Europe*⁶⁵ cite pour montrer la provenance des musulman-e-s en Suisse, nous pouvons constater que les données de 2014 confirment le classement de l'année 2000. Évidemment, lorsque nous lisons les données du tableau ci-dessous, nous devons tenir compte de l'augmentation du nombre de musulman-e-s, qui représentent aujourd'hui 5,1 % de la population totale (8 484 130 habitants).

Provenance des musulman-e-s de Suisse provenant de l'étranger

Provenance	Nombre
Balkans	39 %
Turquie (Alévis inclus)	13 %
Afrique du Nord	4 %

64. Scharbrodt, Samin, Alibašić, Nielsen et Račius, 2016, p. 673.

65. *Ibid.*, p. 674.

Moyen-Orient	3 %
États membres de l'UE	3 %
Afrique subsaharienne	2 %
Asie centrale	1 %
Asie de l'Est	1 %

Source: *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 9

Si les musulman·e·s qui résident en Suisse sont en majorité originaires des Balkans et de la Turquie, il convient aussi de relever la diversité des origines nationales, qui tend à se prolonger par « un islam sans structure homogène »⁶⁶, selon Andreas Tunger-Zanetti.

La mutation du paysage religieux suisse est liée avant tout à des phénomènes d'ordre social: le déplacement de personnes, interne à la Suisse ou lié à l'immigration, a contribué à modifier l'appartenance religieuse des cantons qui, pendant plusieurs siècles, étaient peuplés majoritairement de catholiques ou de protestants. Si, dans plusieurs cantons, les catholiques restent majoritaires, l'élargissement de la notion d'appartenance religieuse et la perte d'influence de l'Église catholique sur ses membres indiquent cependant que la signification de « canton catholique » n'est plus la même qu'autrefois. L'émergence de groupes nouveaux comme les communautés évangéliques et islamiques a diversifié le paysage religieux suisse. Cependant, l'apparition de ces communautés n'est pas la cause principale de l'affaiblissement des deux confessions majoritaires en Suisse ou d'un déplacement d'appartenance religieuse, autrement dit de conversion. L'Église catholique, qui enregistre chaque année un nombre important de sorties de ses membres, n'arrive pas à renouveler les responsables (prêtres, laïcs engagés, religieux et religieuses) qui sont appelés à couvrir le territoire national (voire les églises et les paroisses qui existent en Suisse). Cette exigence d'occupation du territoire national n'existe pas pour les Églises évangéliques et les associations musulmanes, plus axées sur une expérience de groupes. En outre, les Églises évangéliques et les associations musulmanes en Suisse ne sont pas dépendantes de la gestion de l'héritage d'un long passé, fait aussi d'immobiliers, d'infrastructures

66. Tunger-Zanetti, 2013, p. 286.

et d'institutions hiérarchisées. Elles sont structurées en réseau : on ne rencontre que celles et ceux que l'on veut voir.

Après avoir posé notre regard sur l'espace religieux de la Suisse, nous allons analyser les démarches que les personnes qui souhaitent se convertir et entrer dans les communautés respectives doivent engager.

APPEL OU ACCUEIL DES INSTITUTIONS

Auprès des Églises chrétiennes, catholiques ou évangéliques, un parcours institutionnel de conversion obligatoire est proposé pour tout adulte qui veut devenir chrétien·ne. En revanche, la conversion à l'islam apparaît davantage comme un choix individuel. Le parcours de conversion catholique n'est toutefois pas adapté spécifiquement aux profils des musulman·e·s. En effet, l'Église catholique vise plutôt à regagner les gens provenant de familles catholiques s'étant détachées de l'Église. La conversion des musulman·e·s ne constitue pas, actuellement, une priorité pour l'Église catholique de Suisse. À l'inverse, des Églises évangéliques manifestent une claire action missionnaire envers les musulman·e·s en Suisse, montrant un intérêt certain pour la conversion des immigrant·e·s musulman·e·s. Enfin, les institutions musulmanes que j'ai visitées ont plutôt fait preuve de discrétion face à la question de la conversion active de nouveaux membres. Pour les responsables musulmans, il s'agit de former les converti·e·s qui, par un choix personnel, ont décidé de devenir musulman·e·s et qui, par une initiative personnelle, ont fait appel à une association ou à la mosquée. La stratégie institutionnelle envers les converti·e·s à l'islam en Suisse reflète le constat de l'étude « L'Union vaudoise des associations musulmanes. Une tentative de gestion locale de l'islam » : « Être invisibles pour éviter la stigmatisation sociale, et être visibles pour se faire entendre et reconnaître à leur juste valeur. »⁶⁷

Trois éléments définissent une stratégie de conversion : l'existence d'un projet pour accueillir celles et ceux qui veulent se convertir ; un programme d'accompagnement pour les converti·e·s (les personnes qui se sont déjà converties) ; l'existence d'un projet missionnaire ayant pour but de convertir, dans le cas des évangéliques.

Ces trois éléments coexistent, mais chacun avec une force qui peut varier selon les objectifs que l'institution se donne envers la

67. Monnot, 2013d, p. 43.

société et le pays dans laquelle elle opère ou il lui est permis d'opérer. En effet, une stratégie n'est pas la formulation d'un concept dans l'abstrait : elle s'insère dans la réalité sociale, culturelle et historique des Églises et associations. Ces trois facteurs déterminent et influencent la visibilité, la force et l'impact d'une stratégie.

Il est vrai que si nous parlons de stratégie de conversion, l'Église catholique de Suisse frappe par son niveau d'organisation, par la complexité de sa structure et de ses programmes, qui finalement se reflètent sur le parcours de conversion qu'elle propose aux non-chrétiens. Il s'agit d'un parcours structuré et construit avec des étapes et rites liturgiques bien définis par les hautes instances du Vatican. Sa mission doit s'insérer dans l'observance de plusieurs lois et règles à différents niveaux (internes à l'Église diocésaine et universelle, ou avec l'État) ; le catholicisme est l'héritier d'une tradition et d'une histoire séculaires et conçoit sa mission dans une logique territoriale. Le ou la converti-e issue du monde musulman fait partie de ce territoire, mais il n'est pas vu en tant qu'objet d'une mission spécifique. Cependant, l'Église catholique de Suisse est en mesure d'accueillir un musulman ou une musulmane qui veut se convertir, ainsi que de l'accompagner après sa conversion. Sans cela, il n'y aurait pas, parmi les personnes que j'ai rencontrées, de converti-e-s au catholicisme, et le programme d'initiation à la foi catholique n'aurait pas chaque année des dizaines de catéchumènes, essentiellement des Suisse-sse-s non baptisé-e-s (mais rarement des non baptisé-e-s du monde musulman). Cependant une certaine insatisfaction semble se manifester quant à l'efficacité des structures qui visent à faire naître un sentiment d'appartenance à la communauté de l'Église catholique. C'est le constat qui ressort d'un entretien avec un prêtre qui relève que :

Dans l'Église catholique, on parle beaucoup de l'appartenance communautaire, mais en effet on n'offre pas grand-chose. On offre des soirées où les gens sont réunis, mais on perçoit très clairement que chacun fait son chemin. Avec le baptême, on dit qu'on entre dans une communauté, mais ce n'est pas vraiment ça. Il serait intéressant de demander aux adultes qui ont reçu le baptême s'ils se sentent membres d'une communauté. Or, c'est un point très important, et l'Église met souvent l'accent sur cela. D'un point de vue théologique, l'appartenance à l'Église catholique est beaucoup plus forte que l'appartenance à un groupe évangélique. Mais, du point de vue du réel, c'est le contraire. L'Église catholique tient un discours.

Le regard comparatif sur la conversion m'a permis de constater que les Églises évangéliques et les associations musulmanes ont une stratégie qui s'adresse directement et spécifiquement aux converti·e·s venus de l'islam ou du christianisme. Ces deux institutions les accueillent, les forment, et les évangéliques se mobilisent pour convertir les musulman·e·s. En revanche, du côté musulman, les associations que j'ai suivies ne recherchent pas activement ni intentionnellement de converti·e·s. Pourtant, selon les responsables qui accompagnent les converti·e·s, chaque mois, en moyenne une personne se présente à la mosquée pour prononcer la *chahâda*. Dans les communautés des Églises évangéliques, les converti·e·s se rencontrent et forment un groupe. Le ou la converti·e y apprend à grandir dans sa vie de chrétien·ne et à se socialiser en partageant les expériences qui le ou la concernent et préoccupent. La personne est encouragée à ce partage parce qu'elle peut trouver à l'intérieur du groupe des solutions d'ordre pratique et spirituel à ses problèmes. Dans les mosquées et les associations musulmanes, les groupes de converti·e·s se forment également avec des personnes qui se rassemblent de leur plein gré, qui cherchent des solutions d'ordre pratique et spirituel pour répondre à leur besoin d'apprendre à pratiquer leur nouvelle religion dans un contexte social qui reste souvent le même à bien des égards pour la personne convertie, contexte formé de relations qu'elle avait avant la conversion dans sa famille, avec les ami·e·s, au travail, etc.

Dans l'Église catholique, le parcours d'initiation à la foi se caractérise par une plus forte dimension d'obligation. Le ou la converti·e doit s'inscrire dans un parcours et apprendre des rites et des notions pour recevoir le baptême et entrer dans l'Église. Le parcours institutionnel comporte l'adhésion à un parcours et à un programme de participation régulière. Le parcours d'initiation à la foi catholique rassemble en effet des gens qui viennent d'horizons différents: les uns veulent devenir catholiques parce qu'ils ont fréquenté ou ont été influencés par des communautés religieuses (franciscains, dominicains, traditionalistes, communautés nouvelles) ou bien sont attirés par la vitalité de nouveaux mouvements catholiques (Communion et Libération, Focolari, Opus Dei, Renouveau), d'autres à cause de la beauté de certains rites, ou de la pratique religieuse du ou de la partenaire, etc. Chacune de ces catégories se caractérise par sa façon spécifique de vivre la foi

catholique. Ainsi, pour un parcours d'initiation à la foi catholique, le groupe se construit d'une part « artificiellement », sur la base de toutes ces catégories, et donc le sens d'appartenance au groupe est faible, et d'autre part autour d'une doctrine très forte, fondée sur l'appartenance à l'Église.

Pourquoi et comment se développe un processus de conversion ? Pour l'Église catholique et les associations musulmanes, il est préférable de parler d'« accueil » et d'« accompagnement » du ou de la converti·e parce que les stratégies missionnaires visent à chercher à convertir l'autre ne font pas partie de leur identité en Suisse, à la différence de ce que des chercheurs comme Lewis Rambo ou John Lofland ont démontré en analysant les conversions à des sectes aux États-Unis. Cela n'exclut évidemment pas l'existence de groupes ou d'associations catholiques et musulman·e·s ayant une approche directe de recherche de personnes à convertir, comme c'est le cas de quelques Églises évangéliques de Suisse. En effet, l'approche des évangéliques diffère de celle de l'Église catholique et des associations musulmanes. Les groupes évangéliques s'activent pour rencontrer les musulman·e·s qui sont arrivé·e·s en Suisse, avec l'objectif de les intégrer dans leurs communautés.

Pendant, les conversions de musulman·e·s que j'ai rencontré·e·s et qui ont commencé leur processus de conversion ici en Suisse représentent des exceptions. Comme nous le verrons plus en détail dans le prochain chapitre, les trajectoires de conversion pour la majorité des converti·e·s, donc également pour les converti·e·s aux Églises évangéliques, commencent souvent bien avant les contacts avec des représentants religieux et des représentantes religieuses en Suisse. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'action des institutions chrétiennes et des associations musulmanes débute souvent au milieu du parcours de conversion. Les Églises évangéliques se forcent, quant à elles, à agir, comme c'est le cas pour quelques-un·e·s de nos converti·e·s, au début du processus. Nous remarquons donc des différences quant au moment d'intervention dans une trajectoire de conversion. C'est ce constat qui m'a poussé à une analyse des entretiens que j'ai transcrits, dans le but d'identifier les étapes qui caractérisent le parcours de conversion vers le christianisme et l'islam des personnes rencontrées. Ce travail m'a conduit à identifier et à proposer un parcours en six étapes.

3. LE PARCOURS DE CONVERSION

L'approche comparative est la spécificité de mon étude sur les converti·e·s. C'est pour cette raison, dans une démarche de comparaison, que ce troisième chapitre analyse, à partir de mes entretiens sur le terrain, les six étapes que j'ai identifiées et qui définissent des parcours de conversion vers le christianisme ou vers l'islam. La détermination de ces six étapes invite à approfondir le phénomène de conversion et à décrypter les profils des personnes en Suisse qui se sont converties au christianisme ou à l'islam. C'est ainsi que nous allons tenter, en particulier, de comprendre si et comment la même étape caractérisant un parcours de conversion peut se présenter différemment, selon que le choix est de devenir chrétien ou musulman.

Ces six étapes sont les suivantes :

- l'abandon de la religion héritée ;
- l'agent de conversion : un modérateur ou une modératrice ;
- la profession de foi ;
- le maintien de la conversion ;
- l'apprentissage de la nouvelle religion ;
- la transmission de la religion à ses enfants.

Les conversions ont lieu dans des espaces sociaux qui divergent d'une personne à l'autre et se transforment en permanence. La reconfiguration de l'espace se présente en ce qui concerne les converti·e·s interviewé·e·s dans leurs lieux de socialisation (à la maison, dans la famille, au travail, à l'église ou dans les associations) et dans les pays que les converti·e·s ont visités ou dans lesquels ils ou elles ont habité plusieurs années. À partir de leurs trajectoires, nous découvrons que les converti·e·s interviewé·e·s ont acquis une expérience à l'étranger, hors du pays d'origine, soit par un séjour de courte ou de longue durée soit par plusieurs séjours à l'étranger. Cette expérience à l'étranger se conclut pour certaines de ces personnes par l'installation définitive dans un nouveau pays, tandis que d'autres souhaiteraient une telle installation. Ce constat nous invite à considérer leur origine plus attentivement,

sans cependant entrer dans une analyse spécifique des différentes réalités géographiques dans lesquelles les converti·e·s ont vécu.

L'ABANDON DE LA RELIGION HÉRITÉE

Le processus de conversion ne se lie pas ou ne se déclenche pas nécessairement par la découverte d'une nouvelle culture et par l'attrance qu'elle pourrait exercer sur la personne qui, dans notre cas, est en train de se rapprocher du christianisme ou de l'islam. C'est une des thèses qu'Olivier Roy expose dans son ouvrage *La Sainte Ignorance*¹. Pour le politologue, la motivation de la quête du ou de la converti·e se focaliserait sur la recherche d'une religion². Olivier Roy souligne un autre élément à considérer pour l'étude de l'objet comme celle de ma recherche: le phénomène de standardisation des rapports qu'une personne entretient ou recherche avec la religion à laquelle elle adhère³. Il rappelle que les religions continuent de se démarquer par leurs contenus théologiques, mais que sur certains éléments elles attirent de nouveaux membres par les mêmes moyens, comme la focalisation sur des valeurs conservatrices ou la diffusion de normes et de pratiques plutôt que l'enseignement d'attitudes humanistes comme la compassion. Cette conclusion pourrait remettre en question le sens même de la conversion, car elle pourrait faire croire que le passage vers le christianisme ou l'islam se réduirait à un simple changement d'étiquette ou de nom et que la personne se retrouverait en fin de compte avec les mêmes pratiques que celles de la religion qu'elle a abandonnée et qu'elle pouvait donc déjà appliquer.

Le sens principal de la conversion pourrait-il essentiellement se focaliser sur un rejet du passé, comme l'affirme Lewis Rambo⁴? Ou sur l'insatisfaction, comme l'avancent Coralie Buxant et Vassilis Saroglou⁵ en se référant à l'étude sur la conversion de Raymond Paloutzian⁶? Ces questions m'ont incité à porter une attention aux origines des converti·e·s pour comprendre la relation qu'ils et elles entretiennent avec la religion transmise par les parents.

1. Roy, 2008.

2. *Ibid.*, p. 52.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. Rambo, 1993, p. 127.

5. Brandt et Fournier, 2009, p. 92.

6. Paloutzian, 2005.

L'ORIGINE DES CONVERTI·E·S

Les converti·e·s que j'ai interviewé·e·s, à l'exception d'un couple de Suisses convertis à l'islam, ont un lien avec un pays étranger à majorité musulmane. Ce lien s'explique par l'origine même des personnes, nées dans un pays à majorité musulmane, tandis que pour d'autres le lien existe par la relation avec une personne née dans un de ces pays. Dans ce dernier cas, ce lien avec le monde musulman a été initié par l'engagement avec le ou la partenaire ou a été renforcé lors d'une visite précédant son engagement.

Ainsi, un premier élément qui distingue les personnes converties à l'islam et celles qui sont converties au christianisme que j'ai interviewé·e·s est le fait que les premières sont des Suisses de souche, tandis que les seconds sont des Suisses originaires d'un pays à majorité musulmane ou des requérant·e·s d'asile. Ce constat, qui se fonde sur une enquête de type qualitatif et non quantitatif, reflète cependant une caractéristique actuelle des musulman·e·s en Suisse: ceux-ci tendent à être relativement jeunes, implantées sur le territoire national depuis quelques décennies, et un nombre restreint d'entre eux est né en Suisse. Ceci rend minimales les possibilités de rencontrer des musulman·e·s autochtones qui pourraient se convertir ou qui se sont converti·e·s au christianisme.

Les origines des converti·e·s ne nous permettent ni de conclure que toute personne chrétienne convertie à l'islam provient nécessairement d'un pays à majorité musulmane, ni d'affirmer que seuls des chrétien·ne·s originaires de Suisse représentent les converti·e·s à l'islam de Suisse. Il se peut tout à fait que des chrétien·ne·s demandeur·e·s d'asile en Suisse, ou originaires d'un pays à majorité musulmane, se soient converti·e·s à l'islam et que ce type de converti·e·s soit présent en Suisse. Toutefois, je n'ai jamais rencontré de musulman·e·s suisses né·e·s en Suisse et qui se sont converti·e·s au christianisme.

Cette hypothèse conduit à se demander dans quelle mesure une personne ayant vécu et grandi dans un pays à majorité musulmane et étant requérante d'asile politique espère ou même planifie de faciliter son obtention du passeport suisse par la conversion. Cette recherche comparative invite aussi à poser une question similaire du côté des Suisse·sse·s qui sont devenu·e·s musulman·e·s, et à se demander si la fascination pour les pays à majorité musulmane joue un rôle pour la conversion à l'islam.

Les extraits des récits de quelques converti-e-s à l'islam que j'ai interviewé-e-s soulignent la séduction de la beauté des paysages, l'hospitalité des habitant-e-s et différents autres éléments culturels pour les Suisses et les Suissesses qui visitent le pays. Tous ces éléments pèsent sur la trajectoire de conversion, mais pas au point d'avoir poussé des convertis de mon échantillon à émigrer vers un pays à majorité musulmane. Comme nous le verrons, les Suisse-sse-s que j'ai interviewé-e-s continuent à demeurer dans leur pays, veulent se faire accepter par leur entourage avec leur nouvelle religion. Mais les mêmes récits attestent aussi de l'engagement des converti-e-s musulman-e-s pour faire valoir l'appartenance à leur pays ainsi qu'à la nouvelle religion face à un musulman étranger ou une musulmane étrangère qui habite en Suisse.

Du côté des converti-e-s au christianisme que j'ai interrogé-e-s, il est plus difficile de détecter l'attraction que le pays occidental, en l'occurrence la Suisse, suscite au début de leur parcours de conversion, et le fait que l'image qu'ils et elles ont des pays à majorité chrétienne puisse les pousser à un parcours de conversion. Parmi les 19 converti-e-s au christianisme, seule une personne, Fatema, a parlé de manière spontanée de la fascination que des pays comme la France et la Suisse ont suscitée en elle. Sa trajectoire montre d'ailleurs qu'elle avait un désir fort de quitter son pays, dans lequel elle a vécu jusqu'à l'âge de 29 ans. Les autres converti-e-s n'ont jamais évoqué leur image de l'Occident, encore moins de la Suisse, puisque leur arrivée en terre helvétique était souvent le fruit du hasard, d'un parcours marqué par leur tentative d'arriver dans un pays européen. Pour d'autres encore, leur arrivée en Suisse est liée à la rencontre, puis au mariage avec un Suisse ou une Suissesse. Il est probable que les pays européens aient représenté pour eux des valeurs opposées à ce qu'ils vivaient dans leur pays. Pour quelques-uns d'entre eux, « l'Occident » était perçu comme un lieu de paix, de liberté, de travail, pour reprendre les mots d'une des personnes interrogées. Mais il faut souligner, comme nous le verrons dans ce chapitre, que les trajectoires de conversion des converti-e-s au christianisme ont commencé bien avant leur arrivée en Suisse.

La question des origines a exigé de focaliser l'attention sur des contextes géographiques, politiques et sociaux différents de ceux que nous retrouvons en Suisse, pays dans lequel les interviews ont eu lieu, et m'a incité, au cours de cette recherche, à me demander dans quelle mesure les racines suisses ou étrangères influencent

différemment un processus de conversion. Olivier Roy souligne le lien entre culture et religion⁷. Cela nous amène à supposer que par le processus de conversion le ou la converti-e est en train d'abandonner autant une identité qu'une croyance. Cette réflexion nous invite à nous demander si la conversion débute en tant que rejet et choix culturels ou rejet et choix d'une religion.

Les raisons et les explications du rejet de l'ancienne religion nous permettent de comparer une des étapes qui a influencé l'abandon du christianisme et de l'islam par les converti-e-s que j'ai interviewé-e-s. Elles permettent d'analyser si l'origine de la personne convertie – rappelons-le, suisse pour celle qui est devenue musulmane et étrangère pour celle qui est devenue chrétienne – apporte déjà des explications liées au pays dans lequel la personne interrogée est née et a grandi.

LE REJET

Dans les entretiens réalisés avec les convertis à l'islam, ces derniers avouent souvent – quand ils réfléchissent à leur passé – un malaise avec la religion qu'ils pratiquaient ou qui leur avait été transmise par leurs parents. Souvent, pour ces personnes, le lien à l'ancienne religion se situe au niveau des obligations prescrites par l'Église, comme la participation à la messe, la récitation des prières et la fréquentation des cours de religion organisés à l'école. C'est ce que raconte Marc lorsqu'il se concentre sur les raisons qui l'ont poussé à s'éloigner de la religion catholique, au point de la rejeter.

Marc, le converti qui a converti sa femme

Marc a 42 ans au moment de notre entretien. Il a grandi dans le canton de Vaud. Par son travail, il est allé plusieurs fois au Bahreïn. Marc raconte qu'au Bahreïn il a été choqué par la richesse de la population locale. Lors de ses voyages, il a souvent dû travailler pour des musulman-e-s riches qui ne lui ont pas fait bonne impression, de par leur attitude et leur arrogance envers les immigré-e-s qui étaient à leur service. Il dit à ce propos : « On dit que le musulman est quelqu'un de modeste, là-bas c'est plutôt le contraire. Ça, ça fait réfléchir. Ils engagent beaucoup d'Indiens et de Philippins, mais eux-mêmes ne travaillent pas, et ils ne les traitent pas très bien. » Marc se questionnait sur

7. Roy, 2008, p. 95.

leur comportement en tant que musulman·e·s. Mais cela ne l'a pas découragé par rapport au choix de sa nouvelle religion. Au contraire, il a été encore plus motivé à se concentrer davantage sur ce qu'il définit comme l'essentiel de sa nouvelle religion, la lecture du Coran, chez lui, en privé.

C'est en relation avec les pratiques religieuses que le ou la converti·e se qualifie en tant que « croyant·e » ou « assez croyant·e ».

J'étais assez croyant, bien sûr. J'allais à la messe avec mes parents, ensuite, par rapport à l'école, à l'époque on allait tous les vendredis matin avec la classe à l'église... Après, en tant qu'adolescent, ça s'est lentement terminé. Et, pour finir, c'était seulement pour les enterrements et les mariages. (Marc, 42 ans, Vaud)

En ce qui concerne les personnes converties à l'islam que j'ai interviewé·e·s, les liens avec leur ancienne religion s'expriment en termes institutionnels, le sentiment d'appartenance à l'Église est lié à des moments précis: le dimanche pour la messe, le vendredi pour les cours de catéchèse, et des occasions exceptionnelles comme un mariage ou un enterrement. Cependant, du point de vue des personnes interrogées, l'expression d'appartenance identitaire au catholicisme est absente de la vie de tous les jours ou de la société qu'ils fréquentaient. Ce manque de rapports avec la conduite profane de la vie constitue l'élément revendiqué comme décisif dans le regard de rejet que le ou la converti·e à l'islam porte sur son ancienne religion. C'est en effet la recherche du sens de la religion dans la vie de tous les jours qui est remise en question :

L'islam, c'est une religion assez simple, mais qui offre des structures. Parce que je me suis rendu compte qu'on manque de structures. Et toutes les structures qui un temps étaient données par l'Église, ça n'existe plus; les gens sont paumés.

Mais de quelles structures vous parlez, parce qu'avant vous disiez...

Je parle des structures au niveau de la vie. Pas la structure au niveau de l'organisation, mais au niveau de la vie. Avant, il y avait des règles morales claires, ce qui était bien et pas bien. (Franz, 53 ans, Zurich)

Cet extrait d'entretien montre l'importance de préceptes et de règles pour le ou la converti-e suisse qui recherche un ancrage entre la vie de tous les jours et la pratique religieuse, à savoir ce que la personne a le droit, ou non, de faire. Pour Franz, cet aspect des règles existe évidemment aussi dans sa religion précédente. Mais pour lui, elles ont perdu de leur importance dans la société. Toujours selon Franz, dans les pays musulmans par exemple, la pratique du ramadan est respectée par toute la population. Mais Franz souligne un élément qui l'a amené à la conversion à l'islam et qui montre l'importance qu'il donne aux pratiques religieuses au quotidien : « Ce qui m'a intéressé est que pour toutes les règles, il y a toujours une exception. Par exemple, je jeûne ; pendant dix jours j'ai dû prendre des antibiotiques, je n'ai pas jeûné parce que la santé est plus importante. Au fond, pour toutes les règles, il y a une exception. Et ça, c'est quelque chose que j'ai trouvé assez fascinant. Au fond, c'est une religion assez simple. »

Franz, le converti revenu d'Égypte

Franz a 53 ans au moment de notre entretien. Il était catholique, issu d'une famille dont la mère était protestante et le père catholique. Il a grandi dans le canton de Zurich, a fait des études universitaires et a enseigné plusieurs années dans un collège. Mais à un certain moment de sa vie, il a eu une crise : « J'ai un peu eu la *middle life crisis*, et puis j'en ai eu ras le bol du stress ici en Suisse et j'ai décidé de changer complètement ma vie. Alors j'ai émigré en Égypte, un peu par hasard. » Il choisit l'Égypte parce qu'il a déjà visité le pays durant des vacances. Il s'installe d'abord en Haute-Égypte et, plus tard, au Caire. Il se marie avec une Égyptienne, mais ce premier mariage ne dure pas longtemps. Il a travaillé pendant neuf ans en Égypte, en faisant du commerce. C'est en Égypte, en 2000, qu'il a prononcé la *chahâda*. Il est rentré en Suisse pour commencer une nouvelle vie avec sa deuxième épouse, qu'il a connue en Égypte, et qui a une fille d'une première union. La seconde femme de Franz voulait que sa fille grandisse dans un contexte qui puisse lui offrir un bon niveau d'éducation. Ils se sont installés dans le canton de Zurich.

Cette présence d'une appartenance religieuse vécue dans le quotidien plutôt comme un fardeau est, en revanche, souvent soulignée dans les récits des ancien-ne-s musulman-e-s devenu-e-s

catholiques. Ce sont les souvenirs avec des proches ou des choses qui marquent le lien avec la religion de l'avant-conversion. Alba, qui est née au Kosovo, nous dit :

Mon rapport avec la religion... (longue pause)... Mon rapport avec la religion musulmane... je n'ai pas vraiment eu de bonnes images parce que mes parents, quand ils s'engueulaient entre eux, ils parlaient de Dieu.

Puis Alba continue en précisant quelques autres détails sur l'environnement en lien avec la religion auxquels elle a été confrontée :

On ne pouvait pas manger de porc, et aussi par rapport à mon enfance la culture c'était la femme à la maison, elle n'a pas le droit de sortir dehors. Et c'est vrai que, ce côté, mon père l'avait.

Alba, une conversion célébrée avec sa famille

Alba est née au Kosovo, elle a 35 ans au moment de notre entretien. Quand elle avait 8 ans, sa famille a quitté le village où elle vivait pour se réfugier en Suisse. Aujourd'hui, elle travaille dans un magasin. Elle a reçu le baptême à l'âge de 33 ans. Ses parents, frères et sœurs ont assisté à la cérémonie et accepté son choix.

Les restrictions dont Alba se souvient sont perçues en tant que normes religieuses. Il y a un mélange de prescriptions religieuses, comme le fait de ne pas manger du porc, et d'interdictions dictées par le père ainsi que par l'environnement social, qui se justifient probablement au nom de Dieu.

Les souvenirs de la religion abandonnée rappellent des deux côtés des conversions des éléments négatifs, qui se rapportent à la pression sociale vécue dans le quotidien, à des pratiques ou des symboles associés à la religion. Fatema, en évoquant son adolescence, décrit sa peur de subir une religion qui ne lui donne aucune liberté :

Je ne voulais pas cette religion. J'ai peur de cette religion. C'est un emprisonnement... Tu dois porter le foulard, il faut que tu ne travailles pas, tu dois rester à la maison, faire des enfants, aller à la mosquée, prier... Pour moi, c'était un emprisonnement, j'en

pouvais plus. Par contre, quand je voyais des chrétiens, sans le savoir, je me sentais bien.

Fatema et son rêve

Fatema a 52 ans au moment de notre entretien. Elle est née au Maroc et a grandi dans un orphelinat géré par des religieuses dominicaines. Son parcours de vie au Maroc, en tant qu'orpheline, est très dur, surtout quand elle termine l'école obligatoire à l'âge de 14 ans et part vivre dans une famille marocaine qui la prend en charge. Fatema m'avoue ses difficultés à accepter certaines choses qu'on voulait lui imposer, comme l'étude des versets du Coran à l'école d'État ou le port du voile, ou encore l'obligation de se marier avec un homme que sa nouvelle famille avait choisi. Elle précise qu'elle a rencontré beaucoup de Marocains qui l'ont aidée, grâce à qui elle a pu étudier le métier d'infirmière.

Quelle a été l'influence des religieuses sur Fatema? «Moi, j'ai dû suivre le chemin des musulmans parce que les chrétiens disaient "puisque vous êtes au Maroc, vous devez suivre". Mais c'est vrai que j'écoutais, il y avait la religion, c'était dans l'orphelinat. Moi, j'ai grandi avec les religieuses, depuis la naissance. Ce sont les sœurs qui m'ont élevée et éduquée. Elles ont toujours gardé ce respect: on est au Maroc, vous êtes musulmanes, on ne va pas vous donner la religion chrétienne.»

Le rêve de Fatema est de quitter le Maroc. En tant qu'infirmière, elle arrive à organiser des stages en Suisse. En 1987, elle rencontre au Maroc un Suisse qui passe des vacances dans le pays. Elle se marie avec lui. Ils ont deux enfants. Le mariage a lieu au civil, le mari est protestant, mais ne s'intéresse pas à sa religion. En Suisse, Fatema travaille comme infirmière, son mariage ne va pas trop bien. Fatema se convertit au catholicisme et se sépare de son mari.

En revanche, Franz, qui est devenu musulman, accuse le manque de lien entre ce qui est prêché à l'église et la vie quotidienne des fidèles qui fréquentent l'église. Mais ce reproche de Franz vaut aussi pour Alba, comme nous l'avons mentionné précédemment: c'est une des raisons qui l'a fait s'éloigner de la religion reçue de ses parents, l'islam; la corrélation entre son ancienne religion et

le quotidien lui pesait. Au contraire, pour Marc, c'est une exigence pour vivre dans la cohérence une vie avec Dieu.

C'était plutôt une impression d'hypocrisie. On va dire celui qui allait le dimanche à la messe, c'était celui qui était bien vu. Et puis, pendant la semaine, tout le monde faisait ce qu'il voulait. Et ça ne m'apparaît pas comme sérieux. (Marc, 42 ans, Vaud)

Cependant, chez les converti-e-s vers le christianisme et l'islam que j'ai interrogé-e-s, la phase du détachement de l'ancienne religion n'est pas nécessairement un refus de spiritualité. En effet, ces personnes soulignent avoir continué à sentir ou même à vivre une spiritualité. Ikram, qui s'est convertie au catholicisme, affirme que, par rapport à son désintérêt pour l'islam et la religion en général, quelque chose « est resté en veilleuse ». Tandis que Marc, après avoir décidé de quitter l'Église, dit avoir continué « à faire ses prières ».

Le ou la converti-e, durant sa phase d'abandon ou de rejet de sa religion, continue souvent à fréquenter des personnes ou se retrouve avec des éléments en lien avec la religion rejetée. Il ou elle devient, durant cette phase, un observateur ou une observatrice critique dans un environnement avec lequel, malgré tout, il ou elle doit encore interagir et dont il ou elle fait partie. Mais le converti n'est pas un rebelle qui refuse l'autorité et veut changer des règles qui existent dans la religion. Car l'autorité religieuse, la figure d'un chef religieux, les règles pour lesquelles il éprouvait de la difficulté dans la religion de l'avant-conversion, se retrouvent sous une autre forme dans la religion de conversion. Il ne s'agit pas non plus, pour le ou la convertie, de se séparer du monde et de la société, mais d'y vivre et de les conquérir au niveau professionnel et affectif. Cette découverte montre les enjeux de la conversion, qui est un cheminement vers l'appropriation individuelle de règles et de pratiques religieuses. C'est également dans cette phase de rejet de la religion reçue – et non choisie – que la personne convertie devient chercheuse et exploratrice d'une autre religion. Entrée dans cette étape de la conversion, elle découvre des aspects inconnus de la nouvelle religion qui l'amènent à connaître d'autres personnes et de nouveaux espaces, et la convainc d'achever les premiers pas vers cette nouvelle religion.

LES PREMIERS PAS VERS LA NOUVELLE RELIGION

Les premières approches vers des Églises chrétiennes ou vers l'islam se concrétisent par l'adhésion à des actes concrets, la pratique de certains gestes, comme la prière, ou par des relations à des personnes qui sont rattachés à la religion et qui intriguent le futur converti. Le lien avec la nouvelle religion prend forme avec de petits objets et des symboles: un livre, la Bible ou le Coran, ou des signes comme la croix ou le foulard. Les personnes converties que j'ai rencontrées affirment avoir commencé à pratiquer des rites qui, pour une grande partie d'entre elles, ont une riche charge symbolique d'appartenance religieuse: ne plus manger du porc ou au contraire le faire. Il y a une projection émotionnelle positive d'identification vers la nouvelle religion. Nous sommes dans un registre différent de ce que nous trouvons quand le ou la converti-e parle de son ancienne religion. Du côté de la conversion au christianisme ou à l'islam, la recherche de la nouvelle religion se réalise donc dans l'espoir de construire un environnement dans lequel on se sent mieux. Il y a une appropriation de quelques règles et rites, par un lien avec le groupe, la communauté des fidèles, ou plus souvent par le lien avec un seul intermédiaire.

Les entretiens montrent que le lien avec la nouvelle religion s'établit aussi dans un sentiment d'appréhension, parfois de crainte, qui est plus intense chez les musulman-e-s s'intéressant au christianisme. L'origine du ou de la converti-e joue évidemment un rôle. En effet, rappelons-nous que la conversion, pour quelques ancien-ne-s musulman-e-s que j'ai rencontré-e-s, a été initiée dans le pays d'origine et que la législation de certains pays interdisant la conversion ou la pression sociale envers des changements de religion sont des éléments qui ont une portée différente pour celle ou celui qui s'y convertit que pour d'autres qui entament la même démarche en Suisse. Mais l'impression de briser un ordre établi existe cependant des deux côtés. C'est le défi, souvent accompagné par l'effroi de la rupture d'un ordre en vigueur dans une société, au sein d'une famille ou d'un groupe de personnes. Cette étape fait cependant aussi partie des premiers pas du processus de conversion, qui peut dissuader ou au contraire faire progresser la personne vers la nouvelle religion.

Siamak, ami d'un prêtre

Siamak a 35 ans, il est né en Iran. Ses parents sont professeurs à l'université et lui-même voulait faire des études et devenir ingénieur. Durant les années de collège, dans la ville où il a grandi, il a rencontré un prêtre catholique, avec lequel s'est instauré un rapport d'amitié. C'est le prêtre qui lui a fait cadeau d'une bible, que Siamak a commencé à lire. À l'école de la ville de Siamak, les élèves étaient obligés de faire les prières, de suivre des cours de religion. Siamak faisait semblant de prier, parfois il boycottait les moments qui avaient un rapport avec la religion. En même temps, il affirme s'être attaché de plus en plus à la religion chrétienne. Il découvre le christianisme par la lecture ou les échanges avec son ami prêtre. Les parents découvrent l'intérêt de leur fils unique pour le christianisme, perçoivent le danger qu'il se convertisse et lui demandent d'être prudent. Siamak commence aussi à participer à des manifestations dans la rue, pour protester contre le régime politique de son pays. Il risque d'être arrêté et mis en prison, car la police a des informations sur son parcours politique et ses relations avec le prêtre. C'est pour cette raison qu'il décide de quitter le pays, sans en informer ses parents. En payant un passeur, il arrive à ses fins. En passant par la Turquie, la Grèce et l'Italie, il arrive en Suisse, car son ami prêtre – mort une année avant son départ d'Iran – était Suisse. C'est en Suisse qu'il rencontre des évangéliques et que, plus tard, il se fait baptiser. Il est depuis plus de huit ans demandeur d'asile politique.

Voilà ce que raconte un converti au christianisme, Siamak, à propos des premiers éléments qui l'ont amené à sa conversion :

Un jour, il m'a donné un petit livre en disant de faire toujours attention parce que si quelqu'un me trouvait avec ce livre j'aurais des problèmes. Et moi j'ai dit : « Ah ! C'est la Bible ! » J'ai gardé cette Bible en la cachant dans ma chambre.

Dans ce cas, la bible est l'objet étranger qui engendre ce sentiment de peur et de sensation de rupture. L'objet étranger symbolise le premier pas concret vers la nouvelle religion, mais il est aussi révélateur d'une menace possible pour l'entourage de la personne convertie chrétienne ou musulmane, par rapport à des traditions et à des équilibres établis dans une société ou une famille.

En analysant ces récits, nous constatons que pour les converti-e-s au christianisme, les premiers pas se posent par la rencontre personnelle avec un représentant ou une représentante de l'autre religion, mais rarement par le contact direct avec l'Église officielle ou avec une communauté sur place. Pour les Suisse-sse-s attiré-e-s par l'islam, le premier contact se réalise également souvent par une rencontre personnelle. Du côté des conversions au christianisme, nous avons éclairé la démarche personnelle par le fait qu'un parcours de conversion trop visible risque de comporter des conséquences lourdes à assumer, surtout au début d'un parcours de conversion dans un pays à majorité musulmane. Mais quelles sont les explications de cette même attitude du côté des personnes converties à l'islam? Elles entament un parcours de conversion en solitaire, par le biais ponctuel d'un médiateur musulman ou d'une médiatrice musulmane souvent rencontré-e par hasard, pendant un échange sur la religion, alors que les personnes converties à l'islam sont nées et ont grandi en Suisse, dans un contexte où la liberté religieuse existe et est respectée.

De l'analyse des récits de mon échantillon, nous pouvons extraire une note importante: les futur-e-s converti-e-s dévoilent des connaissances très faibles de l'islam. Leurs connaissances s'associent souvent à des images stéréotypées:

Non, je ne savais pas ce que c'était l'islam vraiment. Je sais qu'ils ne buvaient pas d'alcool, ne mangeaient pas de porc, et c'étaient des Arabes.» (Marc, 42 ans, Vaud)

Cette pauvreté quant à la connaissance de la nouvelle religion existe aussi chez celles et ceux qui s'approprient à continuer leur parcours vers le christianisme. Elle explique la démarche essentiellement individuelle par laquelle se développe le parcours des futur-e-s converti-e-s à l'islam; la démarche de conversion vers le christianisme est individuelle pour les mêmes raisons, mais également parce que le parcours a été entamé dans des pays qui interdisent la conversion. Le manque de connaissances plus utiles pour procéder à une recherche motive le ou la converti-e à se focaliser sur une démarche essentiellement personnelle, avec ce que la personne possède, comme le Coran qu'elle a reçu, et dans un échange avec les quelques musulman-e-s qu'elle rencontre. Ce ne sera qu'après la conversion officielle, à la mosquée, qu'une grande

partie des converti·e·s que j'ai interviewé·e·s commenceront à enrichir leurs connaissances de la nouvelle religion et à élargir les relations avec d'autres musulman·e·s.

Pour la totalité des converti·e·s rencontré·e·s, le premier contact a eu lieu avec un·e musulman·e de souche, et non dans une mosquée ou une association, dont la personne qui est en train de se convertir ignore généralement l'existence. L'extrait de l'entretien avec Marc montre également comment les premiers pas vers la nouvelle religion sont similaires à ceux que nous avons perçus chez Siamak. Ici, c'est au travail, dans l'usine dans laquelle il travaille, que Marc a un échange sur la religion avec un de ses collègues musulman·e·s :

Mais je me suis retrouvé avec un Tunisien, avec lequel on a commencé à discuter de religion, et il m'a proposé de lire le Coran... qu'il me donnera le lendemain.

Bon, après, j'habitais avec mes parents. Pendant une année, je n'ai rien dit, mais après il fallait quand même dire que je ne mangeais plus de porc. Et puis c'était un jour où ma mère m'a demandé d'aller à une messe d'anniversaire pour la mort de grand-père. C'est là que je lui ai dit que je préférerais de ne pas venir parce que je me suis converti à l'islam. (Marc, 42 ans, Vaud)

Marc, comme dans le cas de Siamak, reçoit les textes sacrés de sa future nouvelle religion. Plus que la conversion déjà réalisée, ce que nous pouvons observer dans la deuxième partie du témoignage est le fait que Marc a caché pendant une année son parcours de conversion à ses proches. Le souci, ou la peur, de la rupture fait partie des premiers pas du parcours de conversion de Marc.

Enfin par l'analyse des entretiens recueillis, j'ai également pu découvrir que les premières démarches vers la nouvelle religion peuvent aussi avoir lieu seulement après une conversion. Cela signifie que la personne ne teste parfois sa nouvelle religion qu'après y avoir fait son entrée officielle. Cette éventualité qui a été vécue par quelques converti·e·s à l'islam que j'ai rencontré·e·s n'existe pas pour les converti·e·s au christianisme. Comme le formule aussi Loïc Le Pape, le converti chrétien doit passer par l'institution, doit faire face à « autant d'épreuves »⁸ pour obtenir

8. Le Pape, 2015, p. 32.

le baptême. Tandis que pour une personne devenue musulmane, «l'islam, lui, constate une conversion»⁹ et la formalise par la prononciation, de la part du ou de la converti-e, de la *chahâda* à la mosquée. D'ailleurs, quelques-uns des récits des converti-e-s à l'islam surprennent par la rapidité de la conversion, comme celui de Marc, que nous venons de lire, ou celui de Luzia :

C'était une période difficile après la conversion parce que l'islam est très étranger ici en Europe. L'islam est étranger quand on commence à le pratiquer et la personne devient une autre pour la société. Pendant longtemps j'ai caché ma conversion, et durant cette période je me suis formée sur la façon dans laquelle on prie, s'habille, ce qu'il faut observer, comment on jeûne... Après est venue la chose du voile, je me suis de plus en plus attachée au voile.

Ma mère n'a pas trouvé bien le port du voile, et son mari était contre. Il avait dit que je ne devais pas venir ici à la maison avec le voile, qu'il ne fallait pas avoir des musulmans ici dans la famille. Ma mère était entre nous... moi comme sa seule fille et son mari suisse. Elle a donc essayé de me faire changer d'idée, elle avait l'impression que je voulais me détacher d'elle. Moi j'ai essayé de lui expliquer que je n'étais pas une autre personne, je lui expliquais que je venais encore la trouver, mais il y avait un gros mur entre moi et la famille.

Luzia, de la discussion à la conversion

Luzia a 31 ans au moment de notre entretien. Elle a obtenu un diplôme d'école de commerce. Elle est à la recherche d'un travail depuis plusieurs mois. Elle était catholique. Sa mère a quitté son père quand Luzia était jeune et s'est remariée lorsque Luzia avait 9 ans.

Le récit de Luzia montre qu'une conversion qui se réalise de façon formelle ne signifie pas nécessairement que la personne a achevé certaines étapes nécessaires au passage à la nouvelle religion. Luzia s'est convertie à l'islam seulement sept semaines après son tout premier échange avec un musulman en Suisse. Mais c'est uniquement après avoir prononcé la *chahâda* qu'elle a commencé

9. *Ibid.*, p. 5.

à faire d'autres pas vers la nouvelle religion, comme celui de tester les pratiques de la nouvelle religion, ou comme celui de devoir annoncer son choix à sa mère et au mari de sa mère. Et cela n'a pas été facile pour elle ; la conversion formelle déjà accomplie rend peut-être la communication envers l'entourage encore plus difficile... En effet, la famille et les proches sont confrontés à un processus qui a déjà abouti.

Les démarches vers la découverte de la nouvelle religion résultent d'une curiosité éveillée par le contact avec des personnes ou des objets (des livres religieux ou des symboles), des rites et traditions liés à la religion de conversion. La personne les découvre, elle est tentée de les pratiquer, de les tester, par exemple par la lecture de la Bible ou du Coran, ou en suivant certains préceptes comme le choix de porter un collier avec une croix ou de ne plus boire d'alcool ou manger de porc. C'est à partir de ce moment que les converti·e·s interviewé·e·s ont été confronté·e·s pour la première fois aux conséquences de leur choix, qui pouvaient déstabiliser leur vie et des relations qui semblaient acquises jusqu'alors. Mais les personnes converties aux deux religions, qu'elles soient originaires de la Suisse ou d'un pays à majorité musulmane, partagent le même souhait d'insertion dans la société suisse. Cette insertion dépend beaucoup de la rencontre avec des membres de la nouvelle religion et de leur accueil. C'est ce que nous allons analyser dans la suite de ce troisième chapitre en nous intéressant aux autres étapes de conversion.

L'AGENT DE CONVERSION: UN MODÉRATEUR OU UNE MODÉRATRICE

Nombreuses sont les personnes évoquées par le ou la converti·e dans un parcours de conversion. Évidemment, toutes les rencontres faites dans le cadre d'un parcours de conversion n'ont pas eu une influence dans le choix de la personne concernée. Certaines ont cependant marqué la trajectoire de conversion. Le rôle d'une personne externe, qui accompagne, conseille et aide le ou la converti·e à prendre une décision définitive d'adhésion à la nouvelle religion, est relevé par la grande majorité des chercheur·e·s sur la conversion dont j'ai lu les travaux. Le terme « agent » a été introduit par les premiers chercheurs sur la conversion, comme John Loffland et Norman Skonovd ou Lewis Rambo¹⁰.

10. Rambo, 1993.

Pierre-Yves Brandt et Claude-Alexandre Fournier préfèrent utiliser le terme de « modérateur », qui est la personne capable « d'apporter à l'entité à convertir l'aide sociale ou matérielle nécessaire et de lui fournir l'information pertinente »¹¹. Ce dernier terme s'adapte mieux au type de rencontre que les converti-e-s interviewé-e-s ont eu avec des représentant-e-s de l'autre religion dans leur pays à majorité musulmane et en Suisse. Leurs trajectoires sont différentes de celles que les premiers chercheur-e-s ont examiné et qui concernaient des sectes dont le but était de trouver ou d'aller à la chasse aux nouveaux membres, afin de les faire adhérer à leur groupe. D'ailleurs, John Lofland, en décrivant la trajectoire de ces converti-e-s, utilise des termes comme *picking-up* (ramasser), *hooking* (accrocher), *encapsulating* (encapsuler)¹². Ce sont des expressions que nous pourrions peut-être utiliser dans le cadre des évangéliques. Mais ce troisième chapitre veut montrer que même celles et ceux qui ont rejoint plus tard une Église évangélique ici en Suisse ont commencé leur trajectoire en rencontrant plutôt des agents modérateurs qui n'ont jamais eu l'intention d'attirer le ou la converti-e potentiel-le dans leur groupe.

Nous définissons ainsi un modérateur de conversion, que nous appellerons par la suite agent modérateur, comme la personne par qui le ou la converti-e, dans un échange ou une rencontre inattendue ou non programmée des deux côtés, se rappelle avoir reçu la première – ou pour le moins une importante – stimulation pour approfondir la connaissance de l'autre religion. Le ou la converti-e peut aussi avoir bénéficié d'une aide de la part de l'agent modérateur. Cette aide peut être l'enseignement, même ponctuel, d'une pratique ou d'un rite lié au christianisme ou à l'islam au sens large, afin de soutenir ou influencer le ou la converti-e dans son choix et de l'encourager à des pratiques religieuses chrétiennes ou musulmanes. Cette démarche peut aller jusqu'à une invitation à la conversion. Cependant, même dans les cas où on pourrait détecter une certaine pression de la part de l'agent modérateur, surtout dans les situations de mariage ou de cohabitation, les personnes converties que j'ai rencontrées tendent à souligner leur degré d'autonomie dans le choix qu'elles ont fait.

11. Brandt et Fournier, 2009, p. 61.

12. Lofland, 1977.

Les agents modérateurs font partie du processus de conversion et nous les retrouvons au long de toute une trajectoire. Ils entrent en contact avec le ou la converti-e par hasard ou pour des raisons qui ne sont pas liées à des motifs religieux ou missionnaires. Nous voulons étudier comment leurs rencontres ont influencé le ou la converti-e et fait progresser le processus de conversion avant la profession de foi, ceci dans trois situations différentes: lorsque la personne est célibataire, mariée ou en concubinage. Ce sont en effet des situations affectives dans lesquelles se sont trouvé-e-s ou se trouvent les converti-e-s que j'ai interviewé-e-s. L'objectif est de comprendre, sur la base de quelques récits, quelles sont les différences qui caractérisent le mode d'agir des premiers acteurs, les agents modérateurs, qui interviennent dans le processus de conversion vers le christianisme ou l'islam. Nous excluons donc les personnes qui se donnent comme mission la rencontre ou l'accompagnement des converti-e-s, et celles et ceux qui interviendront plus tard dans la trajectoire. Les agents modérateurs dont nous traitons sont des personnes rencontrées par hasard.

LA RENCONTRE INATTENDUE

Si l'on analyse mes interviews, il est possible de constater que le «hasard» est souvent évoqué pour expliquer les rencontres qui ont marqué la trajectoire de conversion. Cette insistance sur la rencontre informelle pourrait surprendre si nous revenons aux études de Lewis Rambo et d'autres chercheur-e-s qui montrent plutôt la non-causalité de la rencontre entre le ou la converti-e et son agent. À ce propos, Lewis Rambo écrit: «Ce qui rend possible tout processus de conversion volontaire est une confluence complexe du converti potentiel qui entre en contact, dans les idéales circonstances et au bon moment, avec l'avocat et l'option religieuse justes.»¹³ Évidemment, la perspective de cette étude est différente, puisqu'elle se focalise sur le récit du ou de la converti-e, qui a plutôt tendance à souligner la démarche personnelle et libre de son choix de conversion. En outre, en Suisse, l'Église catholique, les mosquées et les associations musulmanes n'ont pas une politique active de recherche de nouveaux disciples.

L'évocation du «hasard» amenant le ou la converti-e à rencontrer l'agent modérateur de conversion – qui caractérise les récits

13. Rambo, 1993, p. 87.

d'un certain nombre des converti-e-s que j'ai interviewé-e-s – pourrait s'expliquer en partie par cette absence ou par la difficulté à identifier les personnes qui agissent avec l'objectif de convertir des personnes. Cependant, nous voulons aller au-delà de cette interprétation et approfondir la question de cette rencontre inattendue avec la personne que nous avons appelée l'agent modérateur, selon ce dont le ou la converti-e a pu se rappeler et le contexte dans lequel ces rencontres ont eu lieu. Nous nous focaliserons par ailleurs également sur les différences qui existent entre le «hasard» des rencontres dans la conversion de personnes célibataires, mariées ou cohabitant avec une personne de l'autre religion.

LE PROSÉLYTISME ENVERS LES «SINGLES»

Une large partie des personnes converties, chrétiennes ou musulmanes, que j'ai rencontrées décrivent la période qui précède la profession de foi comme difficile. Certaines se sont même trouvées dans un environnement hostile à tout changement de religion. Pour celles qui sont nées en Suisse, les difficultés se situent généralement au niveau de la famille dans laquelle elles ont grandi. La crise du ou de la converti-e surgit à cause de rapports tendus avec ses parents. Une perte de motivation dans la vie peut aussi provoquer une remise en question, conduire à une quête de sens, amener à se questionner sur ses valeurs religieuses, sans pourtant encore les remplacer par celles d'une autre religion. Ces réactions se retrouvent aussi chez les converti-e-s au christianisme qui se confrontent au début de leur processus de conversion à un contexte politique et social hostile.

Les converti-e-s de l'islam que j'ai interviewé-e-s ont souvent grandi dans des contextes non démocratiques, de strict contrôle sur la population, dans des sociétés ayant une claire identification religieuse. Les analyses qui sont publiées régulièrement par le Pew Research Centre¹⁴ mettent l'attention sur le fait que le déni du droit à la liberté religieuse conditionne fortement le souhait et la résolution d'un individu à abandonner la religion qu'il a reçue de ses parents. Ce choix engendre en effet des inquiétudes face aux conséquences que le ou la converti-e ou l'entourage doivent assumer et que j'ai pu déduire en observant les personnes interrogées. Ces soucis se confirment d'ailleurs par des études sur la liberté

14. [www.pewforum.org], consulté le 1^{er} décembre 2018.

de religion, comme celle des sociologues Brian Grim et Roger Finke¹⁵ : exclusion, risque de perte de travail pour le ou la converti-e et également pour les parents, emprisonnement du ou de la converti-e. Parmi les personnes que j'ai interviewées, les célibataires ont souvent vécu la période de l'avant-conversion dans le cadre familial. Elles passaient donc une partie de leurs journées dans un espace dans lequel elles interagissaient avec des personnes de leur famille, ou qui en sont très proches, et évidemment de la même appartenance religieuse. Cependant, leur statut de célibataire offre un plus grand espace de mouvement, de possibilité de rencontres et même d'échappatoires pouvant mener à terme à un parcours de conversion.

Il faut souligner que le parcours de conversion pour une femme musulmane célibataire est certainement plus ardu. Ainsi, pour échapper à différentes formes de contrôle de la part de l'entourage, la femme musulmane peut être davantage contrainte à faire preuve d'inventivité dans la quête d'échappatoires et de stratagèmes pour persévérer dans sa découverte de la nouvelle religion.

Djamila, la conversion et la fuite

Djamila est née en Égypte, elle a 28 ans. Sa mère et son père pratiquent leur religion, le père effectue les prières obligatoires et, le vendredi, il prie à la mosquée du quartier. Djamila travaille en tant qu'aide-soignante dans un hôpital ; parmi ses collègues, il y a des coptes. À cette époque, elle a 20 ans, un membre de sa famille a un sérieux problème d'ordre légal, qui ne trouve pas d'issue depuis longtemps.

C'est durant une promenade organisée par l'administration de l'hôpital que Djamila visite un monastère et la tombe d'un moine considéré comme saint par l'Église copte orthodoxe. Une collègue chrétienne lui explique que les prières adressées à ce saint sont souvent exaucées. Djamila essaie, sans trop y croire. Quelques semaines après cette excursion, la personne contre laquelle un des membres de la famille de Djamila avait déposé plainte accepte toutes ses demandes. Djamila informe sa collègue de ce qui s'est passé et celle-ci lui dit que Dieu l'a écoutée. Djamila raconte : « Depuis ce moment, je commence à être curieuse... et puis je

15. Grim et Finke, 2011, p. 208.

commence à sentir quelque chose que je n'ai jamais senti avant, que ça touche mon cœur. Je me sens très différente.»

Non loin de son lieu de travail, elle commence à fréquenter une église et rencontre le curé. Elle y va après le travail; mais un jour une collègue chrétienne avertit la famille de Djamila que leur fille va souvent à l'église. Son père et ses frères commencent à la contrôler. Djamila décide de porter le voile pour montrer qu'elle est restée musulmane, en sachant que ses frères la contrôlent. Mais elle continue d'aller à l'église et de rencontrer le curé. Après le travail, elle s'habille autrement et se fait accompagner en voiture par une collègue chrétienne... Après quelques mois, elle veut se faire baptiser, mais elle doit suivre des cours, qui sont habituellement donnés le soir. Elle ne peut pas, car cela susciterait des soupçons au sein de sa famille. Mais une femme chrétienne est prête à lui payer son salaire pour qu'elle puisse suivre les cours donnés par le curé pendant la journée.

Malgré cela, les soupçons grandissent au sein de la famille de Djamila. Ils découvrent une bible cachée dans sa chambre. Les parents l'obligent à se marier avec un musulman, fils d'un ami du père. Entre-temps, Djamila se fait baptiser et doit donc trouver une solution pour échapper au mariage. Elle se réfugie auprès d'une femme catholique connue dans le milieu de l'Église pour avoir aidé des convertis. Mais une année plus tard, son père la retrouve et oblige sa fille à retourner à la maison. Pour Djamila, c'est le moment de s'échapper de son pays. Elle arrive à récupérer le passeport d'une femme chrétienne décédée depuis longtemps et – par le biais d'un réseau – à obtenir un visa Schengen pour l'Europe. Mais son départ devient une vraie aventure. La famille sait que Djamila est devenue chrétienne et veut qu'elle retourne à la religion musulmane. Le mariage est prévu quelques jours avant son départ pour l'Europe, départ planifié évidemment à l'insu de la famille. Le jour de son départ en Suisse, Djamila informe son père qu'elle sort pour faire des achats en vue de son mariage. Elle est suivie par son frère. Elle doit prendre un taxi pour aller à l'aéroport, elle s'approche d'un parking où il y a plusieurs taxis, et pas loin, il y a un policier. Elle commence à crier et à appeler au secours, car un homme derrière elle la menace et veut l'agresser. Son frère est arrêté... et Djamila, qui possède déjà un autre passeport et

donc un nouveau nom, part vers l'aéroport et quitte son pays pour toujours.

Aujourd'hui, Djamilia vit en Suisse.

Nous pouvons affirmer que la conversion d'un-e célibataire peut surprendre plus que celle d'un couple dont un des deux membres a décidé d'adhérer à la religion de l'autre parce qu'elle pose la question du « où » et du « comment » est advenue la rencontre avec l'agent de conversion, cette personne de l'autre religion qui a su fasciner, attirer et parfois motiver le ou la futur-e converti-e dans sa démarche de conversion. Cette question est encore plus incisive si nous pensons que les personnes converties, musulmanes et chrétiennes, que j'ai interviewées ont souvent grandi dans un environnement, celui de la période de l'avant-conversion, dans lequel la religion de conversion était peu présente et que les probabilités de croiser une personne d'une autre religion n'étaient pas trop élevées. Dans cette période de l'avant-conversion, il n'y a souvent aucune connaissance de la religion dans laquelle ils ou elles se convertiront. De pareilles circonstances peuvent toutefois ouvrir un parcours de conversion par la rencontre de hasard avec un agent modérateur.

Le début du récit de Reza, qui est devenu chrétien évangélique, est emblématique d'une rupture inattendue avec son environnement social. L'éclatement naît d'une rencontre qui, le moins que l'on puisse dire, est fortuite dans un pays où les chrétien-ne-s, ne représentent que 0,5% parmi plus de 70 millions d'habitant-e-s et dans un cadre familial qui apparemment ne devait pas avoir de gros problèmes.

Reza, une conversion dans l'atelier de son père

Reza, 28 ans, est né en Iran. Seule sa mère pratique l'islam, par les prières et la lecture du Coran. Après l'école obligatoire, Reza commence un apprentissage pour devenir horloger. C'est dans l'atelier de son père que commence sa conversion, au contact d'un Arménien qui travaille pour son père. Lorsque la mère de Reza découvre que son fils est en train de se convertir, elle le chasse de la maison. Reza prend la décision de quitter l'Iran. Il arrive à Bâle « par hasard, en pensant être à Oslo. Je voulais aller à Oslo. » Il a été baptisé en Suisse par un pasteur évangélique. Il a obtenu un permis B plus de quatre ans après avoir demandé l'asile politique.

Lorsque le parcours de conversion débute, Reza a 21 ans et est en train d'apprendre un métier. Durant son apprentissage dans l'atelier de son père, Reza établit un rapport d'amitié avec le maître-horloger. C'est une période difficile de sa vie, pour des raisons qu'il ne souhaite pas évoquer. Mais il affirme qu'il retrouve une sérénité dans les échanges qu'il a au travail avec le maître-horloger, avec qui il peut partager et discuter de ses problèmes. Il découvre seulement plus tard que son ami est chrétien, quand celui-ci invite Reza à prier, avec une prière spontanée en s'adressant « au Père qui est aux cieux » :

Oui, j'avais une bonne relation avec ma famille. Ma mère et mon père m'adoraient. Mais je suis d'accord, je faisais aussi des erreurs comme tous les jeunes... Mais je n'étais pas bien en moi... Puis j'ai eu un maître-horloger qui était chrétien, mais je ne le savais pas. Et puis nous avons assez de temps pour partager, pour discuter. À certains moments, quand il n'y avait pas de clients... et comme il savait que j'avais des difficultés, il me disait de prier.

C'est à partir de ce lien avec le maître-horloger que Reza se lance dans l'approfondissement du christianisme. Il visite des églises, lit la Bible, regarde, en détournant la parabole satellite qui se trouve sur la terrasse de la maison de ses parents, des chaînes évangéliques américaines en langue farsi, visite régulièrement des sites chrétiens. Reza est plutôt un acteur solitaire, comme le sont les converti·e·s au christianisme qui ont entamé leur trajectoire à l'étranger. Reza n'interagit pas avec une communauté évangélique clandestine locale. Son intérêt pour le christianisme est tel qu'il commence à partager son enthousiasme pour le christianisme avec ses amis et sa famille. Et c'est à partir de ce moment que commencent les tensions dans sa famille, surtout avec sa mère, qui le chasse de la maison. Reza n'a pas d'autre endroit pour vivre, ni une communauté auprès de laquelle se réfugier. Il se sent chrétien, mais il n'est pas encore chrétien, car il n'a pas reçu le baptême. Jusqu'à son arrivée en Suisse, le maître-horloger est le seul chrétien qui, selon Reza, l'a inspiré, le seul agent modérateur que Reza évoque de cette période avant son arrivée en Suisse. Reza affirme qu'il se sentait déjà chrétien par son identification personnelle avec le christianisme concrétisé par des prières qu'il récite par lui-même, par l'évocation du nom de Jésus lors de ses retrouvailles

avec des amis ou par la visite de quelques églises et communautés évangéliques qui se réunissent à Téhéran, sans qu'il adhère formellement à un groupe. Mais ce sont surtout les pressions et les dangers liés à son attirance pour Jésus et la Bible qui sont en opposition avec son environnement social qui lui montrent que le chemin de conversion est devenu irréversible à cette étape du processus et l'obligent à partir pour l'étranger :

Je voulais changer de région, mais c'était difficile, car les gens se posent des questions. Qu'est-ce que fait quelqu'un de Téhéran ici? C'est pour ça que j'ai pensé que quitter le pays était la meilleure solution.

L'étape de crise personnelle ouvre la porte à la rencontre informelle avec un ou plusieurs agents modérateurs.

Nous retrouvons également cette dynamique auprès des converti-e-s musulman-e-s qui, eux aussi, avant d'entrer dans un processus de conversion, ont peu de connaissances, et parfois même aucune, de la religion à laquelle ils se convertiront, et n'ont jamais eu de contacts avec des musulman-e-s, comme c'est le cas pour Monika.

Monika, chassée et recueillie

Monika est née et habite dans le canton d'Argovie. Elle a 21 ans au moment de notre entretien. Je la rencontre à mon bureau. Elle porte le voile. Avant sa conversion, elle était catholique, mais ne pratiquait pas vraiment la religion, comme ses parents d'ailleurs. Ces derniers sont divorcés, elle a une sœur plus âgée qu'elle et un frère adolescent. Elle s'est convertie à l'islam il y a trois ans. Depuis, sa mère n'a plus voulu entendre parler d'elle et interdit à son fils d'entrer en contact avec elle. Sa sœur a aussi rompu tout lien avec elle. Monika est mariée avec un musulman d'un pays africain, qu'elle a connu grâce à des amis qui l'ont recueillie; le mariage a été célébré dans le pays de son mari. Au moment de l'entretien, son mari attend toujours de recevoir son permis de séjour en Suisse. Ils n'ont pas d'enfant. Monika travaille actuellement pour une entreprise.

La trajectoire de Monika débute par les disputes qu'elle a régulièrement avec le copain de sa mère. Un jour, sa mère décide de résoudre la question en chassant sa fille de la maison. Monika vit

donc dans la rue jusqu'à ce qu'une femme du village dans lequel elle a grandi, en Argovie, mariée à un musulman d'un pays africain, lui propose de loger chez eux. C'est un événement tragique, qui permet cependant à Monika de rencontrer un musulman qui devient pour elle, pour citer ses paroles, « comme un père » et joue un rôle primordial dans sa conversion à l'islam et dans sa vie jusqu'à son mariage avec son frère.

Reza et Monika sont représentatifs de cette forme de conversion vers une religion inconnue pour eux. Tous deux n'avaient auparavant jamais eu de contacts avec des personnes croyantes chrétiennes ou musulmanes; ils n'avaient aucune idée, avant la rencontre avec un agent, de la religion dans laquelle ils se sont par la suite convertis. La rencontre avec des représentant-e-s de l'autre religion, chrétien-ne-s ou musulman-e-s, et même un rapport proche avec une communauté, dans une situation de crise personnelle ne produit pas nécessairement une conversion. Mais elle peut laisser des traces dans la trajectoire, traces d'une personne dont elle se souviendra lorsqu'elle construira son récit de conversion. Nous voulons considérer cette hypothèse à partir de deux situations concrètes et qui concernent les deux religions auxquelles nous nous intéressons.

Fatema a grandi au Maroc dans un orphelinat géré par des sœurs. C'étaient les années juste après l'indépendance du pays. Selon le récit de Fatema, les sœurs étaient bien attentives à ne pas influencer religieusement les enfants. Ces derniers logeaient dans le bâtiment des religieuses, mais fréquentaient l'école de l'État en suivant le programme officiel et ses cours en langue arabe. Fatema affirme qu'elle était « chez les chrétiens et chez les religieuses ». Cette rencontre avec des chrétien-ne-s et ce contact quotidien ont évidemment eu une influence sur la construction identitaire de Fatema, qui vivait alors dans deux mondes. La dimension affective se situe dans les murs de la maison des religieuses. Chez ces dernières, les enfants communiquent en français, suivent des activités ludiques, rendent service aux plus nécessiteux, les pauvres ou les malades dans les hôpitaux. L'autre monde est celui des études, de l'école: « C'étaient les musulmans qui étaient des profs et des maîtres. » Fatema n'arrive pas à s'insérer dans ce monde parce qu'elle parle à peine l'arabe; les filles de l'orphelinat sont en plus considérées par les autres élèves de la ville comme des *harami* (enfants nés du *haram* – illicite), des enfants avec lesquels il ne faut pas entrer en

contact. Et les cours d'islam et de lecture coranique, dans lesquels le fouet est souvent utilisé pour punir les enfants qui n'ont pas appris par cœur les textes, ne font que creuser une distance entre ce monde et celui des religieuses. La fermeture de l'orphelinat et le départ définitif des sœurs en Europe catapultent Fatema dans ce qu'elle définit comme « le monde musulman » et la confrontent à toutes les peurs que cela représente pour elle et son imaginaire : « porter le foulard, rester enfermée à la maison, faire des enfants, aller à la mosquée », si elle restait au Maroc. Pourtant ce sont des musulman·e·s qui aident Fatema à passer des examens pour pouvoir continuer ses études. Ses souvenirs sont très précis : « Elle me regarde, c'était une femme marocaine, et donne ma feuille à la meilleure de la classe... Grâce à cette dame musulmane, j'ai pu m'en sortir et j'ai réussi mes examens. » Ce sera encore un médecin musulman qui la logera durant ses études et l'aidera financièrement. Et ce sera un autre musulman, son médecin-chef alors qu'elle travaille comme infirmière, qui l'aidera à quitter définitivement le Maroc et à rejoindre son fiancé en Suisse.

Les chrétien·ne·s que Fatema rencontre au Maroc sont des personnes qu'elle décrit comme faisant preuve de gentillesse, mais qui ne sont pas autant lié·e·s à un événement précis et marquant pour sa trajectoire de sortie du pays, comme c'est le cas quand elle parle des musulman·e·s. Le christianisme représente un monde qui s'oppose à cette société marocaine qui lui fait peur et dans laquelle elle n'arrive pas à entrer culturellement :

Il y avait des professeurs français. Dans le grand collège, à deux pas de la maison, il y avait encore des professeurs français en sciences et en tout, il y avait encore des monitrices françaises chrétiennes qui nous ont aidées aussi. Et je me disais : regarde, ce sont des monitrices qui sont là tous les soirs pour nous aider : en français, dans les maths, les cours de chant, les répétitions, dans les activités... C'était merveilleux. Et je comprenais bien, vu que c'était en français. Mais en arabe... dès que je parlais en arabe, on se moquait de moi, et je n'avais pas de réponse. Je n'arrivais pas à communiquer dans cette langue, et pour moi c'était une fermeture. Je n'arrivais pas à entrer.

Cependant, elle arrive à ouvrir les portes de l'Europe et à s'installer en Suisse en se mariant à un Suisse. Le processus de

conversion commence seulement quelques années après, à une époque de tensions au sein de son couple, de chômage pour son mari, de difficultés à son travail et marquée par le diagnostic de son cancer. Ce sont ces moments de désespoir qui l'amènent à fréquenter l'église de son village, pour se reposer de toutes ces charges physiques et morales. Elle y rencontre une personne qui va lui indiquer les pistes à suivre pour entrer dans l'Église catholique, ainsi que le catéchuménat. Dans ce cas également, la rencontre avec la figure du modérateur dont nous traitons dans ce chapitre se présente comme le fruit du « hasard » :

Vu que je travaillais à 70 %, j'allais souvent dans une église. Écouter les prières, les messes, pendant cinq ou six mois. Et puis après, j'ai demandé à une dame pourquoi elle recevait la communion et moi non ? Elle me dit qu'il y avait plein de démarches à faire.

De quelle manière les personnes chrétiennes que Fatema a côtoyées au Maroc sont-elles liées à la conversion en Suisse ? Les sœurs représentent pour Fatema la générosité, une image qu'elle projette cependant sur tous les Européen-ne-s qui, pour elle, sont chrétien-ne-s. Fatema a pu quitter le Maroc et s'installer en Europe sans passer par le biais de la conversion. Sa trajectoire de conversion commence en effet en Suisse. Sa perception du christianisme et de l'islam influence évidemment son parcours et ses choix une fois en Suisse. Par exemple, elle fera baptiser ses enfants sans pourtant vraiment comprendre le sens religieux de sa décision. Pour elle, il est important de se distancier de ce qu'elle considère comme l'islam. Les enfants sont baptisés protestants, comme leur père, simplement parce que c'est lui qui connaît les pratiques à suivre pour obtenir le baptême des enfants. À ce propos, Fatema affirme que, « pour les enfants, je voulais qu'ils soient chrétiens. Je ne connaissais rien de tout ça, mais je voulais qu'ils soient chrétiens. Bien sûr, on était dans le truc protestant. » Mais les rencontres avec des représentant-e-s de l'autre religion, s'ils ou elles sont perçu-e-s positivement par le ou la converti-e potentiel-le, préparent le terrain d'accueil à la conversion. Fatema a gardé son image idéale du monde chrétien une fois en Suisse. Ses problèmes personnels auraient aussi pu, par sa relation avec son mari ou par d'autres facteurs, miner cette image positive acquise au Maroc.

Les traces laissées par des rencontres fortuites dans une trajectoire de conversion, comme nous venons de l'analyser, se retrouvent aussi chez les converti·e·s à l'islam. D'ailleurs, dans un parcours de conversion, il s'avère aussi que différents agents de la même religion, en concurrence et avec des intérêts divergents, interviennent. Cette situation est bien représentée par la période de l'avant-conversion de Karin, qui a grandi dans une famille pratiquante, ancrée dans la religion catholique, avec un de ses oncles prêtre.

Karin, jeune mère convertie

Karin, catholique, 20 ans, est née à Lucerne. Elle a grandi avec sa mère, qui a divorcé de son père lorsqu'elle avait 2 ans. Elle a un enfant qu'elle élève seule. Il est né d'une relation avec un étudiant musulman d'Asie qui étudie au Canada. Elle l'a connu par Skype; elle décide de lui rendre visite au Canada, où elle reste quelques semaines. Après l'école obligatoire, elle a fait différents stages à l'étranger, mais elle est actuellement au chômage. Elle s'est convertie durant la période où elle était enceinte.

La mère de Karin se veut ouverte aux autres religions. Karin apprécie l'islam ainsi depuis toute petite et rencontre ainsi des musulman·e·s, notamment par les visites que sa mère fait à des ami·e·s musulman·e·s :

Déjà quand j'étais petite, il y avait ma maman qui nous amenait moi et ma sœur aux fêtes du ramadan, vu qu'elle avait des amis dans la communauté musulmane en Suisse. Elle a essayé de nous faire découvrir la religion, les fêtes pendant le ramadan. Moi ça m'a tout de suite plu, ma sœur moins. Et puis, plus tard, j'ai rencontré le père de ma fille, et cela s'est encore prononcé.

Nous sommes encore dans la période de l'avant-conversion, dans un regard rétrospectif sur des personnes liées à des événements heureux, en opposition avec ce que Karin vivra plus tard. C'est d'ailleurs durant ces visites qu'elle découvre l'existence d'un lieu de prière pour les musulman·e·s, qu'elle commence à fréquenter. Il deviendra central par la suite, lorsque deux événements aggraveront sa situation personnelle. À ce moment, Karin est déjà en lien avec des représentant·e·s de l'autre religion :

C'était un moment où il y avait pas mal de tensions entre ma famille et mon copain. Le seul moment où j'arrivais à bien m'en sortir était au centre musulman. Chaque vendredi soir, dès que j'avais fini les cours, je n'allais plus à la maison, mais directement là-bas. Je restais après jusqu'à tard... Je me sentais en sécurité.

Karin vit une situation difficile à la maison à cause de la séparation de ses parents, mais elle se sent bien avec ses amies à la mosquée; elle a aussi envie d'élargir son réseau de contacts. Grâce à internet, elle rencontre son copain, un étudiant asiatique qui étudie au Canada. Elle le voit seulement une fois, quand elle lui rend visite au Canada, mais tombe enceinte, ce qui complique sa situation avec ses parents. Pour Karin, il n'y a pas de lien entre ses visites à la mosquée et le fait d'avoir eu un partenaire musulman. Ces événements ne sont pas guidés par des «agents» externes. Cependant, à ce moment de la trajectoire de Karin, il y a deux parties en concurrence qui se lient à son parcours de conversion: un groupe restreint de femmes fidèles de la mosquée, qui lui apportent un soutien moral, «toujours prêtes à me donner des conseils», et son ami, qui la contrôle et exerce une pression, en vérifiant si elle va à la mosquée. Karin nous confie que son copain «me contrôlait par internet, par téléphone et par des gens avec qui je l'avais mis en contact ici. À la fin, je n'avais plus de vie privée, pour moi, ce n'était plus possible. Puis des fois il m'insultait.» La pression qu'il exerce sur elle n'éloigne pas Karin de l'islam. La jalousie d'un petit ami, la relation tendue avec ses parents et l'arrivée d'un nouveau-né constituent des facteurs de la crise de Karin. Elle trouve de la consolation et des solutions à ses problèmes auprès de femmes qui fréquentent la mosquée et qui essayeront d'agir comme intermédiaires avec son copain pour le convaincre qu'elle est une fille bien.

Les cas de Reza, Fatema, Monika et Karin, tous célibataires, au moins dans la période de l'avant-conversion, nous montrent que la conversion est un processus qui peut toujours avoir lieu, même lorsque les circonstances de rencontre avec l'autre religion semblent peu probables. Nous avons vu aussi que le contact avec des représentant·e·s de l'autre religion ne provoque pas nécessairement un processus de conversion. Ce contact prépare cependant le terrain et peut se révéler décisif dans une situation de crise personnelle et lorsque d'autres agents interviennent et apportent une

image négative de leur religion. L'agent modérateur, dans le sens de notre définition et dans les cas de l'avant-conversion que j'ai exposés, n'a jamais cherché le ou la converti-e. Dans tous les cas, il faut cependant que l'agent modérateur saisisse l'occasion de la rencontre avec un ou une converti-e potentiel-le pour établir un lien avec la personne.

LE PROSÉLYTISME ENVERS SON ÉPOUSE OU ÉPOUX

J'ai caractérisé la période avant la profession de foi ou le baptême comme difficile : le ou la converti-e peut se trouver dans un environnement qui lui est fortement hostile, comme c'est le cas pour Siamak ou Monika, dont nous avons parlé plus tôt, qui même avant d'entrer en contact avec un représentant de la nouvelle religion, se retrouve à la rue. La période de crise est une étape centrale des trajectoires des converti-e-s, et souvent elle précède la décision finale d'adhésion à la nouvelle religion. Cependant, cet aspect ne constitue pas nécessairement une norme. Par exemple, une partie des converti-e-s que j'ai rencontré-e-s ont adhéré à la nouvelle religion sans se rappeler d'une phase particulièrement difficile avant la conversion. Les conversions qui se sont passées dans le cadre d'un mariage, dans les cas de mes entretiens, semblent en effet généralement échapper à cette logique d'étape de crise presque obligatoire, qu'il s'agisse d'une conversion vers le christianisme ou vers l'islam. L'attrance pour la religion du partenaire se développe alors durant le mariage. Mais la conversion du partenaire peut aussi être la condition pour le mariage.

Je suis converti depuis neuf ans ; ce qui a déclenché ma conversion, c'est ma femme. Parce que l'islam, je le connaissais comme ça, mais je n'avais jamais approfondi ou cherché à comprendre. Déjà ma religion, je ne la pratiquais pas. Avec ma femme, c'était le coup de foudre, musulmane, elle est Algérienne... La condition était que si je voulais me marier avec elle, je devais me convertir. Mais moi j'avais décidé que d'abord je voulais connaître la religion. (Xavier, 45 ans, Tessin)

Dans cet extrait du récit de Xavier, qui est devenu musulman, la conversion se présente comme un choix personnel, car mon interlocuteur précise qu'il voulait d'abord connaître sa future religion.

Xavier : se convertir pour se marier... et aussi par conviction

Xavier a 45 ans au moment de notre entretien ; il est né et habite au Tessin, il est catholique et, au moment de notre entretien, il est converti depuis neuf ans. Il travaille en tant qu'ouvrier et doit souvent se déplacer en Suisse romande pour le travail. Sa femme est algérienne, ils se sont connus en Suisse et ont une fille de 6 ans. Il s'est converti pour pouvoir se marier avec sa fiancée musulmane, mais avant de prendre la décision de changer de religion, il a suivi pendant quelques semaines des cours à la mosquée de Lausanne et à celle de Genève.

Le «hasard» semble aussi être présent dans ce cas, puisque Xavier tombe amoureux de sa future épouse musulmane, «sans trop la connaître». Cet exemple confirme que le passage à la conversion peut aussi être rapide. Elle peut se concrétiser par une décision personnelle sans avoir recours aux conseils de tiers. Mais le plus souvent l'appui d'un agent modérateur est fondamental. Parfois, derrière une conversion s'active un réseau d'agents modérateurs, même dans les cas de conversions qui se produisent rapidement. Durant sa phase d'étude, Xavier fréquente la mosquée de Genève pour connaître sa future religion. Il n'avance pas parce que personne ne s'occupe de lui ; on se limite à lui donner des lectures qui ne suscitent pas son intérêt. Il partage ce problème via internet avec un des frères de sa future épouse qui se trouve à Alger et qui le met en contact avec un ami en Suisse, un certain Hussein. Son nouvel ami contactera la mosquée de Lausanne afin d'organiser pour Xavier un cours hebdomadaire sur l'islam, où il commence à lire le Coran.

Le fait de rencontrer un partenaire pour qui la religion est un signe d'unité dans la construction de la famille constitue certainement un élément d'influence dans la conversion vers le christianisme ou l'islam. La conversion vers la religion du partenaire qui survient durant le mariage ou dans une relation de concubinage soulève une question : pourquoi est-ce un des partenaires qui se convertit à la religion de l'autre et non l'inverse ? Dans quelle mesure le contexte suisse influence-t-il la décision, est-ce que le musulman ou la musulmane se trouvant en Suisse et ayant un partenaire chrétien tend à devenir chrétien ?

Je crois que, malgré l'ouverture déclarée, un des deux partenaires est souvent plus armé, peut-être à son insu, pour imposer

son choix religieux et ses pratiques, assumant ainsi le rôle de modérateur. Je vais illustrer cette hypothèse par le récit de Jacques.

Jacques et les effets de l'accueil dans sa nouvelle famille

Jacques a 50 ans au moment de notre entretien et est musulman depuis 16 ans. Il travaille en tant que chauffeur et est marié avec une femme musulmane de l'île Maurice. Ils ont un enfant. Après cinq ans de mariage, ils ont décidé de passer trois mois dans le pays de sa femme. C'est là-bas que Jacques a commencé à pratiquer le ramadan et à prier avec la famille de sa femme. L'accueil dans le pays de sa femme et les moments de prière en famille et à la mosquée l'ont profondément touché et il a décidé de prononcer la *chahâda*. Une année après son séjour à l'île Maurice, Jacques écrit une lettre à sa paroisse pour l'informer qu'il est devenu musulman et qu'il quitte donc l'Église catholique.

Jacques a vécu, peu avant sa rencontre avec sa future épouse, une déception amoureuse. À la suite de cet épisode, il vit une période de crise qui l'amène à lire la Bible. Cette lecture le conduit cependant à se détacher de l'Église, car Jacques ne voit pas de cohérence entre ce qu'il lit dans les textes bibliques et la vie des catholiques. Étrangement, il décide aussi de ne plus manger de porc.

Et puis j'ai rencontré mon épouse à ce moment-là. Elle était musulmane, de l'île Maurice. Puis vu que moi je lui ai dit que je n'aime pas le porc, cela a fait tilt entre nous. Elle était en vacances en Suisse, chez sa sœur. Elle avait envie de rester en Suisse, mais voulait garder sa religion et ne pas cuisiner de porc ou que son mari mange du porc. Ça pouvait donner des problèmes dans le couple. Mais on avait décidé, avant notre mariage, que chacun garderait sa religion.

La rencontre du converti avec sa future femme a lieu par hasard dans un restaurant, entre un homme qui, on ne sait pas vraiment pour quelle raison, ne veut plus manger de porc, et une femme qui veut rester musulmane, habiter en Suisse et... ne pas cuisiner de porc. En outre, il faut noter que l'homme, bien qu'affirmant vouloir garder sa religion, a en réalité déjà fait un pas vers l'abdication par rapport à ce choix, au moins envers l'institution avec laquelle il est lié. Dans la suite du récit, nous découvrons que

durant le mariage Jacques visite le pays de sa femme et découvre un monde nouveau, où l'attachement à l'islam est fortement vécu par la population :

Je n'ai pas beaucoup voyagé avant, mais j'ai été deux fois à l'île Maurice. Et puis j'ai passé le ramadan là-bas, et j'ai eu envie de le faire et puis j'ai commencé à faire les prières avec mon beau-père. Et puis j'allais tous les soirs à la mosquée pour les prières du soir. Là, j'ai connu des jeunes, on a fait connaissance. J'ai vu qu'il y avait beaucoup de foi et d'enthousiasme dans les mosquées. Ça m'a donné envie de continuer. C'est là que je me suis converti.

Ce passage de l'entretien, nous montre que plus que le lieu de domicile ou le pays dans lequel le futur converti ou la future convertie vit, ce sont d'autres éléments qui jouent un rôle vers le cheminement de la conversion d'un des deux partenaires: la désaffection envers la religion dans laquelle la personne a grandi, l'union avec un partenaire qui est plus attaché à ses pratiques religieuses que lui et l'appui d'un réseau d'ami-e-s. En effet, la cohabitation avec un ou une partenaire d'une culture différente peut permettre à l'autre de connaître et de se plonger dans un environnement nouveau et fascinant, où les gens sont attachés à leurs traditions et pratiquent avec enthousiasme une religion qui est celle du partenaire. Dans le cadre d'un mariage, il y a un contrat légal entre deux personnes, mais il y a également d'autres accords qui concernent notamment la religion; dans le cas de Jacques, c'est la décision de garder sa religion. Le contrat de mariage et les accords passés peuvent se rompre pour différentes raisons, également pour des motifs religieux. Mais ils peuvent changer sans rupture, évoluer encore plus harmonieusement vers une unité de vision religieuse et de pratique lorsqu'un des partenaires se convertit.

LE PROSÉLYTISME ENVERS SA COMPAGNE OU SON COMPAGNON

La cohabitation entre deux personnes non mariées, l'une chrétienne et l'autre musulmane, peut cependant reproduire une autre dynamique de conversion, plus axée sur l'attente quasi déclarée du changement de l'autre. Un des deux partenaires peut devenir l'agent modérateur de conversion qui incite ou force presque l'autre à se convertir en vue d'un mariage reconnu du point de vue religieux. C'est une situation qui s'oppose à ce que nous avons

analysé auparavant dans le cas de couples mariés civilement, et qui n'ont donc pas donné d'importance à la reconnaissance religieuse du mariage et ont accepté, durant quelques années, de vivre chacun avec sa religion. Certaines des personnes que j'ai rencontrées ont cohabité pendant plusieurs années avant de se marier et d'adhérer à la religion du partenaire et devenir chrétiennes ou musulmanes.

Ikram et sa soif intellectuelle

Ikram a 45 ans au moment de notre entretien. Il est né au Maroc et, après le collège, est venu en Suisse pour faire des études. Il est marié avec une Suisseuse catholique. Il vient d'une famille musulmane pratiquante; après sa conversion, il a décidé de ne plus retourner dans son pays.

Ikram a quitté son pays à l'âge de 20 ans pour faire des études. L'environnement à la maison ainsi que la société dans laquelle il a vécu avant de partir en Suisse ne lui ont pas laissé de bons souvenirs. Pour Ikram, «il y avait une ambiance sociale qui était comparable à avant les Lumières. Il y avait la philosophie musulmane qui ne donne pas de place à la raison.» À cette époque, Ikram n'éprouve pas un grand intérêt pour la religion et, pour lui, son départ en Suisse représente une libération et surtout une occasion de faire des études sérieuses. C'est durant ces années qu'il rencontre sa future femme. C'est une catholique engagée qui pendant son temps libre prend part à beaucoup d'activités liées à l'Église: participation active à la messe, lecture ou prise en charge des enfants durant la messe, collaboration à l'aumônerie de l'université, balades pendant le week-end en groupe avec d'autres catholiques, retraites, etc. Une «certaine curiosité» pousse Ikram à suivre sa compagne dans ses activités, toujours en se demandant, avec son regard très critique, ce «qu'il fait là-bas». Mais dans la fréquentation du cercle de sa compagne, il découvre des personnes pour lesquelles il a de l'affection et du respect parce qu'elles arrivent à stimuler sa soif intellectuelle en l'initiant à la lecture des grands philosophes et théologiens chrétiens. Mais c'est la naissance du premier enfant et la nécessité de prendre une décision sur l'avenir du couple qui pousse Ikram à se décider à embrasser la religion de sa femme et à se marier. Malgré son détachement par rapport à l'islam, Ikram mesure les conséquences que sa conversion peut causer et perçoit le caractère exceptionnel de ce choix par rapport

aux attentes de son village et de sa famille natale. Un mariage avec une chrétienne veut dire avant tout «étrangère», n'appartenant pas au même milieu. Cependant, si la rupture avec la famille natale semble commencer avec le choix d'une étrangère en tant qu'épouse, le vrai déchirement est la conversion, car celle-ci reste encore cachée ou au moins pas officiellement déclarée à la famille :

La relation avec ma femme s'est développée. Un problème dans le problème parce que je savais que si je me mariais avec une chrétienne, et surtout une étrangère, c'était très mauvais... C'est mal accepté parce que, la voie normale, c'est de se marier avec une fille d'une bonne famille des Andalous. À ce moment-là, il y a aussi des questions de sauvegarde du patrimoine, de l'identité. Ils ont toujours réussi, depuis cinq cents ans, la cohésion de leur communauté. Ça perturbe un peu tous les équilibres.

La défection par rapport aux attentes de sa famille ainsi que l'engagement religieux du partenaire explique le parcours vers la conversion de Ikram. Dans un certain sens, le cas d'Ikram ressemble assez aux cas étudiés dans le cadre d'un couple marié, dans lequel un des deux est plus attaché que l'autre à son appartenance religieuse.

Mais que se passe-t-il dans un couple non marié lorsque chacun a un lien étroit avec sa religion? Sylvie a également rencontré son futur mari, alors étudiant à l'université.

Sylvie et l'influence de son mari

Sylvie a 54 ans au moment de notre entretien. Elle a grandi dans le canton de Vaud. Après le collège, elle voulait continuer ses études, mais elle n'a pas pu le faire à la suite de sa décision d'épouser un musulman algérien. Ses parents n'ont plus voulu la voir.

Elle était attachée à sa religion et engagée au point qu'à l'âge de 15 ans, elle voulait devenir religieuse. Même durant les années de cohabitation avec son futur mari, elle continuait à aller à la messe, suivre les cours bibliques, donner des cours de catéchisme pour les enfants :

Je l'ai rencontré par hasard. Parce qu'il faisait ses études à l'école polytechnique. Et puis on s'est croisés une ou deux fois et on s'est rencontrés comme ça. Donc vraiment le hasard...

Je pratiquais même après avoir rencontré mon mari. Je n'ai pas arrêté du jour au lendemain. Après, au fur et mesure que j'apprenais des choses sur l'islam, j'allais moins à l'église. Puis j'ai arrêté d'y aller, disons de pratiquer... Mais c'est effectivement la rencontre avec mon mari qui a fait que je me suis remise en question. S'il n'y avait pas eu cette rencontre, je crois que je serais restée dans la même dynamique.

Sylvie était donc une personne que nous pourrions définir comme pratiquante et chrétienne convaincue. Son partenaire est également très lié à ses convictions religieuses, l'islam. Il y a une pression de la part du futur mari sur l'éducation des enfants en cas de mariage :

Et au fur et à mesure qu'on a appris à se connaître, c'est lui qui a commencé à parler de religion parce qu'il souhaitait... il savait que je pouvais rester chrétienne dans le cas d'une relation. Mais il souhaitait que je devienne musulmane. D'ailleurs, au début, il ne voulait pas de cette relation parce qu'il disait que ce serait trop compliqué. Parce que lui il voulait absolument que ses enfants soient musulmans. Il souhaitait une femme musulmane. Pour lui c'était plus simple.

L'environnement de l'avant-conversion est donc très important pour comprendre la conversion d'une personne comme Sylvie, avec un parcours de militante. Sylvie a grandi dans une famille dans laquelle l'étranger n'est pas trop apprécié : on distingue les bons étrangers, ceux des pays du Nord, des mauvais étrangers, les immigrés représentés par les Italiens et les Portugais qui « volent le travail » des Suisses. C'est une vision à propos de laquelle Sylvie manifeste sa désapprobation dès l'adolescence.

Juste pour contredire mes parents j'ai été toujours été ouverte par rapport aux étrangers. Comme j'entendais toujours ce discours un peu raciste à la maison, j'ai pris le contrepied, dès mon adolescence. Pour moi, ça ne posait aucun problème. J'ai été ouverte comme je le suis toujours aujourd'hui. J'ai été ouverte et respectueuse des autres qui vivent autrement, qui ont d'autres religions. Ça n'a pas changé d'ailleurs.

Est-ce qu'il y a un élément protestataire, d'opposition, dans le choix de se marier à un « mauvais » étranger et d'adhérer à une religion « étrangère » ? L'élément protestataire peut avoir son poids dans une conversion. Dans le cas que nous essayons d'analyser, il est cependant difficile de le mesurer, parce que la décision finale d'adhérer à la religion du partenaire semble surtout être motivée par un souci d'unité avec le futur mari et les enfants, comme le rappelle Sylvie : « C'était aussi pour être plus en adéquation avec mon futur mari. Comme je l'ai dit : je ne l'aurais pas rencontré, je n'aurais jamais changé de religion. »

LES CONVERSIONS PAR DES RENCONTRES ACCIDENTELLES

Les extraits des interviews sélectionnées montrent que la personne convertie a souvent rencontré le premier agent modérateur dans une situation qu'elle définit comme étant le fruit du « hasard ». Nous avons analysé ces événements par le biais de la situation matrimoniale du ou de la converti-e : célibataire, marié-e ou en concubinage avec une personne de l'autre religion. Les agents modérateurs de conversion sont surprenants parce qu'ils apparaissent même lorsque le christianisme ou l'islam constituent une religion pour une infime minorité. Nous pensons au cas de l'horloger chrétien en Iran qui est mentionné par notre converti. Le commencement de sa conversion n'est pas la conséquence de rencontres et d'échanges virtuels faits sur les réseaux sociaux, qui jouent de plus en plus un rôle dans le parcours de conversion. Cela montre que la conversion vers une autre religion est un phénomène toujours possible, même lorsque c'est interdit par un État ou par la pression sociale. Les cas que nous avons étudiés montrent d'ailleurs que le processus de conversion démarre par des rencontres vécues comme « extraordinaires », mais réelles.

Cette deuxième étape, sur l'agent modérateur, révèle le rôle presque déterminant de l'existence d'un médiateur dans les conversions vers le christianisme et l'islam. Ce rôle, manifesté dans les interviews, converge avec les remarques d'autres chercheur-e-s sur la conversion. Ali Köse qui se focalise sur les converti-e-s vers l'islam, nous confirme aussi l'importance de la personne de l'autre religion et conclut que : « Il est devenu évident que le contact avec un adepte de la nouvelle foi augmente la probabilité de conversion et joue un rôle déterminant dans le processus. En général, les conversions dans l'échantillon actuel ne se sont pas produites sans

contacter un musulman.»¹⁶ Nous retrouvons la même conclusion chez Seppo Syrjänen, dans son étude sur les personnes musulmanes devenues chrétiennes au Pakistan. Sa conclusion se distingue néanmoins de celle d'Ali Köse par ce phénomène «miraculeux» qui a touché les converti-e-s au christianisme: «Très peu de personnes interrogées ont réussi à arriver à la période de décision sans être en contact avec un ami chrétien... Les seules exceptions à cet égard (et celles-ci seulement en partie) semblent être celles qui ont été amenées au point de décision... par une décision surnaturelle.»¹⁷

Dans le cas de personnes célibataires, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes, la rencontre avec l'agent modérateur se fait souvent dans une période de crise et de recherche personnelle. Cela ne montre évidemment pas que la crise ou le fait d'être célibataire représentent des conditions obligatoires dans le processus de conversion. Des chercheurs comme John Loffland et Lewis Rambo montrent, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, que la période de crise joue un rôle dans le processus de conversion. Cependant, dans la situation de couples exogames, nous observons également que la conversion d'un des deux partenaires s'accomplit, mais que le ou la converti-e ne mentionne aucune crise particulière qui influence sa conversion. Le mariage ou la cohabitation est en tout cas l'un des facteurs qui peuvent amener à la conversion d'un des deux partenaires, et influence autant un changement de religion d'un chrétien ou d'une chrétienne que d'un musulman ou d'une musulmane, indépendamment du fait de se trouver en Suisse.

Le contexte familial ou les proches et les ami-e-s jouent également un rôle déterminant. Comme nous l'avons vu, les proches et les ami-e-s peuvent également influencer la trajectoire de conversion hors du contexte de la Suisse; dans le cas d'une conversion vers l'islam, ils peuvent se trouver à l'étranger, dans le pays du partenaire. La rencontre avec le ou la partenaire a lieu généralement dans des interactions aléatoires, qui n'ont pas été préparées par d'autres personnes. Dans les cas de conversion que j'ai suivis, et qui se sont produits alors que le mariage a déjà eu lieu, le ou la partenaire est toujours le premier et souvent le principal agent modérateur.

16. Köse, 1996, p. 119.

17. Syrjänen, 1984, p. 155.

La modalité de la rencontre n'est pas non plus pilotée dès le départ par des tiers, et les rencontres avec des représentant-e-s de l'autre religion sont limitées au cercle de connaissances du partenaire qui, à cette étape de la conversion, peuvent intervenir pour aider le ou la converti-e potentiel-le dans sa démarche de conversion.

Dans les cas de cohabitation, qui dans ma recherche se sont tous conclus par un mariage, l'élément de pilotage de la conversion de l'autre est plus présent. La personne qui doit se convertir est souvent stimulée et incitée à considérer la religion de l'autre. Dans certains cas, elle est même incitée à rencontrer des représentant-e-s de la religion à laquelle elle souhaite adhérer. Il n'y a pas cette tolérance présente dans le couple marié où chacun décide, au début, de garder sa religion.

Ces deux premières étapes du parcours de conversion révèlent que la personne convertie, malgré le fait qu'elle n'a pas encore fait le pas officiel vers la nouvelle religion, se sent déjà musulmane ou chrétienne. Or, pour certains, la profession de foi sera faite quelques mois plus tard, pour d'autres dans quelques années. Un des convertis a même attendu quinze ans. Comment expliquer cette longue attente ?

LA PROFESSION DE FOI

Dans le premier chapitre, nous avons vu que les premiers chercheurs qui se sont intéressés à la question qui nous occupe ont élaboré des modèles qui repèrent les différentes étapes d'un parcours de conversion. Comme nous l'avons relevé précédemment, les études de Lewis Rambo et John Lofland se fondent sur l'analyse des personnes qui se sont converties à des sectes. L'entrée des converti-e-s dans les sectes étudiées par les deux chercheurs s'identifie par l'engagement du ou de la converti-e dans le groupe, par le fait que la personne convertie est devenue un « agent actif », ou qu'après une période d'interaction la même personne, par un processus d'*encapsulating*, est devenue membre de la secte. Les personnes suivies par Lewis Rambo et John Lofland se sont converties par le travail missionnaire et stratégique des sectes.

Le christianisme et l'islam sont également des religions missionnaires, mais comme cela est apparu, elles sont discrètes, en Suisse, dans leur mission envers celles et ceux qui n'ont pas de lien avec elles. D'ailleurs, nous avons vu que l'activité missionnaire envers les converti-e-s que nous avons rencontré-e-s n'est pas le fruit d'un

travail géré par les institutions et les associations. Il est le résultat de parcours individuels enrichis par des rencontres avec les nouveaux coreligionnaires, qui ont souvent eu lieu par hasard, selon les récits des personnes interviewées.

Ces dernières commencent à se sentir chrétien-ne-s ou musulman-e-s par la découverte personnelle des « choses » de l'autre religion et par l'apprentissage de la pratique de la prière et des rites. Il y a parfois l'envie de partager le bonheur de la conversion (même si elle n'a pas été officialisée au niveau institutionnel), mais la conversion reste une démarche essentiellement individuelle. Cela est une des différences par rapport aux conclusions des études sur les conversions à des sectes. Dans ce dernier cas, la conversion, le changement de religion, est souvent lié au rôle de « recruteur » ou de prosélyte que le ou la converti-e assume en devenant membre de la secte. C'est le *turning point*, la phase d'engagement, ou de *commitment*: le ou la converti-e devient un agent actif. Pour Lewis Rambo, le moment de l'engagement correspond à une motivation du ou de la converti-e qui atteint son sommet: « L'engagement est le pivot du processus de changement... un tournant ou une décision spécifique est souvent nécessaire et/ou vécu... les rituels d'engagement comme le baptême et le témoignage sont des événements importants et observables qui témoignent de la décision du converti. »¹⁸

Lewis Rambo invite à analyser le moment de la profession de foi des converti-e-s pour mieux comprendre le parcours de conversion qui est souvent indépendant, personnel, autodidacte et, dans plusieurs cas, lié au rejet face à l'autorité institutionnelle précédente et loin du désir d'appartenance à une institution. À ce point, deux questions surgissent. Comment, dans un parcours essentiellement individuel, la personne convertie en arrive-t-elle à ce passage institutionnel et que peut-on observer durant cette phase ?

SE SENTIR CHRÉTIEN-NE OU MUSULMAN-E

La profession de foi est une déclaration officielle et publique d'entrée dans la nouvelle communauté religieuse. La personne convertie est reconnue chrétienne ou musulmane devant la société, au même titre que les autres membres. Elle est également tenue au respect des règles et des dogmes de sa nouvelle religion.

18. Rambo, 1993, p. 125.

L'attestation de foi est une étape de la trajectoire de conversion qui, à la différence des autres étapes, est de courte durée, juste le temps de la célébration du baptême ou de la *chahâda*. Mais, du point de vue des deux religions, elle constitue le passage obligatoire pour être chrétien·ne ou musulman·e.

À la lecture de mes entretiens, les questions ouvertes de mon enquête n'ont jamais amené le ou la converti·e à parler spontanément de la célébration du baptême – pour les personnes converties devenues chrétiennes – ou du moment de l'attestation de foi faite à la mosquée, devant des témoins – pour les personnes converties devenues musulmanes. Ce moment est souvent oublié ou négligé. Avant mes rencontres avec les converti·e·s, je supposais que le passage officiel à la nouvelle religion constituait un des moments marquants d'une trajectoire, un *turning point*, une étape charnière, correspondant au *commitment* mis en évidence par les spécialistes de la conversion. Au contraire, les converti·e·s que j'ai interviewé·e·s affirment souvent s'être senti·e·s chrétien·ne·s ou musulman·e·s avant le baptême ou la prononciation de la *chahâda*.

Il y a une conversion qui se fait dans l'intimité, un processus d'individualisation du « croire » souligné par Danièle Hervieu-Léger¹⁹. Cette conversion personnelle et intime expose déjà le ou la converti·e au regard de ses proches et détermine le *commitment* des converti·e·s au christianisme ou à l'islam. C'est la pratique religieuse et le choix de certains rites qui déterminent ou permettent la perception de l'entrée dans l'autre religion. Comme le fait remarquer Géraldine Mossière, « c'est le changement de comportements qui précède le changement de croyances »²⁰. Faiza, une des converties interviewées, nous confirme ce fait de se « sentir » chrétienne, exprimé également par les autres converti·e·s au christianisme que j'ai interviewé·e·s :

Moi, avant, j'étais en recherche; avant mes 17 ans. J'ai toujours été quelqu'un de curieux de tout, je lisais plein de livres depuis mon enfance. Mon premier contact avec la Bible, c'était à l'âge de 11 ans. J'allais chez mon oncle qui n'avait pas d'enfants et j'étais un peu son petit chouchou. Quand je débarquais chez lui, il n'avait pas de Coran. Je n'ai jamais compris pourquoi, parce

19. Hervieu-Léger, 1999.

20. Mossière, 2007, p. 12.

qu'il est décédé après... Il n'avait pas de Coran, mais il avait de gros tomes de la Bible. C'était illustré et c'est ce que j'ai hérité de lui après et que je laissais aux Filles de la Charité de Casablanca. C'était quelque chose de très beau, sur lequel je me suis penchée. C'est là où ça a commencé. À partir de 17 ans, j'ai compris ce qui se passait en moi et ce que je voulais, mais je connaissais les enjeux. À 18 ans, j'ai dit : « C'est bon, je suis chrétienne. » Quand j'ai rencontré un prêtre à l'âge de 18 ans, il m'a dit clairement : « Pas de baptême, c'est interdit au Maroc. » J'ai dit : « Ce n'est pas grave... » (Faiza, 42 ans, Valais)

Pour Faiza, le refus du baptême de la part du prêtre n'est pas déterminant dans la suite de son parcours de conversion, qui l'amènera plus tard en Suisse. Avant le baptême, elle prie régulièrement Jésus, elle essaie de mettre en pratique certaines valeurs de sa nouvelle religion, comme la notion du pardon, durant la période difficile avec son mari. Elle se sent chrétienne, et sa conversion n'est pas cachée à ses proches lorsqu'elle vit au Maroc.

Faiza, « convertie » dans son cœur, puis baptisée

Faiza a 42 ans au moment de notre entretien. Elle est née dans une famille qu'elle définit comme laïque : la pratique de la religion se limite à respecter le ramadan. Mais à la mort de son père – Faiza a alors 20 ans et vient de terminer son baccalauréat –, sa mère s'attache de plus en plus à la religion, influencée par la sœur cadette de Faiza, qui s'est mariée avec un Saoudien. À 25 ans, Faiza est obligée de se marier, par mariage arrangé. Elle accepte, mais dit à son futur mari qu'elle est chrétienne. En réalité, Faiza n'est pas baptisée et son attachement au christianisme découle d'une recherche personnelle, qui a commencé par la découverte, à l'âge de 10 ans, d'une bible illustrée trouvée chez son oncle.

Du mariage naissent deux enfants, mais la question de leur éducation religieuse provoque des conflits entre Faiza et son mari. Lui n'accepte pas que Faiza éduque les enfants dans la religion chrétienne et leur enseigne des prières chrétiennes. C'est dans cette phase de sa vie que Faiza commence à subir des pressions de sa famille et de son mari, qui informe sa famille de « sa conversion ». Elle veut divorcer, mais la menace de ne pouvoir avoir la garde des enfants l'empêche de quitter son mari. Finalement, elle obtient le divorce après huit ans de mariage,

avec l'accord de son mari, et obtient également la garde des enfants. Elle voudrait se faire baptiser à la cathédrale Notre-Dame de Lourdes, à Casablanca, mais les prêtres ne veulent pas la baptiser à cause des restrictions que le gouvernement impose quant à la question des conversions. Elle prend ainsi contact avec un religieux en Suisse, espérant pouvoir passer quelques semaines en Suisse et se faire baptiser. Elle trouve le nom de ce religieux sur internet. Mais elle n'obtient pas le visa pour la Suisse.

Faiza sent de plus en plus les menaces de sa famille, elle a peur des conséquences si elle est dénoncée en tant que « convertie ». Elle décide donc de fuir avec ses deux enfants. Elle obtient un visa Schengen et part en Suisse. Deux mois plus tard, elle se fait baptiser. Faiza veut que ses enfants puissent plus tard choisir eux-mêmes leur religion.

Pour les converti·e·s à l'islam, la perception de la conversion se réalise aussi sur la base d'un parcours personnel et relativise souvent le moment de l'entrée officielle, devant des témoins, dans la nouvelle religion. Mais par rapport aux converti·e·s au christianisme, certaines personnes converties à l'islam montrent une adhésion à leur nouvelle religion d'une manière encore plus autonome, en officialisant dans l'intimité l'entrée dans leur nouvelle religion :

Quand je suis retournée de ce voyage, j'ai continué à lire sur l'islam, jusqu'au moment où je me suis dit que tout ce que j'ai vu et lu sur l'islam correspondait à mes attentes. Et j'ai pris la décision que je voulais être musulmane, parce que cette religion me donnait aussi l'image que j'avais de Dieu – très indépendante de la religion... J'ai commencé à lire les livres sur les prières, comment il fallait prier. Après j'ai prononcé la *chahâda* toute seule parce que je voulais en venir au but du processus de conversion.

Mais pourquoi plus tard avez-vous voulu prononcer la chahâda devant des témoins ?

Il n'y avait pas vraiment de raison. C'était peut-être la voie pour entrer en contact avec d'autres musulmans. (Gretel, 29 ans, Zurich)

Gretel, à l'université en portant l'*abaya*

Gretel a 29 ans au moment de notre entretien; elle habite Zurich, où elle étudie l'arabe et le turc. Elle était catholique, mais pas pratiquante. À la suite d'un voyage d'études en Palestine, elle a commencé à s'intéresser à l'islam. Elle s'est convertie deux ans avant l'entretien. Un an après sa conversion, elle a voulu se marier avec un musulman, convaincue qu'une femme ne peut pas vivre seule. Ses amis de la mosquée l'aident à trouver un mari au Maroc, qui la rejoint en Suisse. Ses parents ont accepté son choix religieux, son entourage et ses amis à l'université ont été déstabilisés par le fait que Gretel fréquente aujourd'hui ses cours en portant l'*abaya*.

La conversion progresse souvent – et essentiellement – par la formation autodidacte que suit le ou la converti-e; elle se réalise par le fait de se sentir converti et, dans le cas du récit de Gretel, la conversion se fait par une autodéclaration de l'entrée en islam. Celle-ci, dans le passage que nous venons de lire, semble être plus significative pour la convertie que la *chahâda* prononcée devant des témoins, cette dernière étant justifiée comme une façon d'établir un contact avec d'autres musulman-e-s. Même si, selon la grande partie des récits recueillis, l'attestation de foi et le baptême n'apparaissent pas comme le moment fort de la conversion, toutes les personnes converties se sont fait baptiser ou ont prononcé la *chahâda*. Comment expliquer le choix de vouloir quand même valider la conversion sur le plan officiel, dans une église ou une mosquée?

CE QUI POUSSE À L'ACTE DE CONVERSION OFFICIELLE

Pour Peter Berger et Thomas Luckmann, les institutions restent des lieux de validation d'une appartenance communautaire et religieuse, indépendamment de la relation que la personne a avec l'institution. En effet, le parcours religieux et de foi est individuel, fait de choix personnels qui construisent aussi l'identité religieuse de la personne. Mais les Églises et les mosquées gardent un pouvoir de déterminer le strict minimum d'exigences pour confirmer l'entrée dans la communauté chrétienne ou musulmane. D'ailleurs, selon Peter Berger et Thomas Luckmann, « on ne peut maintenir sa propre identification comme un homme important que dans un milieu qui confirme cette identité; on ne

peut conserver sa foi catholique que si l'on maintient des relations significatives avec la communauté catholique»²¹.

Dans l'analyse des récits que j'ai transcrits, nous découvrons également d'autres raisons qui conduisent les converti-e-s à formaliser leur entrée dans la nouvelle religion, parfois liée à d'autres fins, comme nous le lisons dans ces deux passages, avec d'abord un converti à l'islam, puis une convertie au christianisme.

François justifie sa profession de foi à l'islam en ces termes :

J'ai fait une conversion officielle... Bon, c'était surtout pour avoir un papier, parce que j'avais l'intention de me marier; il était important d'avoir le papier indiquant que j'étais musulman. Autrement, du papier, je m'en fichais. C'est la réalité intérieure qui compte...

François, la réalité intérieure... plus importante que le papier

François a 50 ans au moment de notre entretien. Il habite dans le canton de Fribourg. Sa femme vient du Maroc et ils ont trois enfants, dont un adolescent. Il affirme qu'il a pratiqué la religion catholique jusqu'à l'âge de 25 ans, allant à la messe le dimanche. À 27 ans, il s'est marié, et vingt ans plus tard il s'est converti à l'islam. Mais il pratiquait déjà le ramadan depuis plusieurs années.

Pour Ikram, devenu chrétien, la réalité intérieure, le fait de se sentir chrétien, compte également davantage que la cérémonie du baptême elle-même. Il a tout de même effectué cette démarche parce que son fils qui venait de naître allait être baptisé: «Oui, je me suis fait baptiser avec mon fils. Honnêtement, ce qui m'intéressait était le vécu avec une religion et pas l'appartenance à une institution.»

L'acquisition d'une attestation de conversion n'est pas une mise en scène pour atteindre d'autres finalités, au moins dans le cas des converti-e-s rencontré-e-s. Les analyses précédentes montrent que le ou la converti-e veut avant tout vivre une expérience religieuse personnelle, mais qu'il est moins intéressé à suivre une religion par la voie institutionnelle. Cependant, les converti-e-s qui voient une formalité dans la profession de foi ont poursuivi leur parcours

21. Berger et Luckmann, 2006, p. 258.

dans la nouvelle religion. L'acte de reconnaissance officielle devient donc une étape du parcours de conversion. L'objectif, comme le mariage ou le souhait de faire partie d'un groupe, est le déclencheur du baptême ou de la *chahâda*, qui sinon n'aurait peut-être pas lieu, et la personne aurait malgré tout continué, dans son parcours, de se « sentir chrétienne ou musulmane ».

POINT DE NON-RETOUR

Dans l'étude de l'étape que constitue la profession de foi, nous constatons que la présence de membres de la même religion, que le ou la converti-e ne connaît pas, est déterminante pour celle ou celui qui n'a pas accordé d'importance à la formalisation de sa conversion. La manière différente de concevoir cette entrée détermine aussi la manière selon laquelle la personne est poussée à formaliser son choix vers la conversion: c'est là qu'on peut établir un parallèle avec le *commitment* et le processus d'*encapsulating*, pour reprendre la terminologie de John Lofland. Mais il s'agit surtout d'un « point de non-retour », car la personne convertie est devenue aux yeux de la nouvelle institution une chrétienne ou une musulmane pour toujours et... en même temps considérée comme apostat pour l'autre religion.

Le baptême d'un adulte s'inscrit dans une célébration à caractère communautaire qui exerce une certaine pression sur la personne qui est en train de devenir chrétienne. C'est souvent l'expérience que font celles et ceux qui s'approchent du baptême en tant que musulman·e·s, avec les peurs et les conséquences que cet acte comporte.

Gulia: le dévoilement de son baptême par la cérémonie du mariage

Gulia a 41 ans au moment de notre entretien. Elle est née et a grandi en Asie centrale. Après ses études universitaires en langues modernes, elle est partie en France pour poursuivre sa formation. Elle s'est mariée avec un Suisse et ils habitent au Tessin. La conversion de Gulia a eu lieu en Suisse, deux semaines avant son mariage.

Gulia a reçu le baptême deux semaines avant son mariage, dans l'église de la paroisse que fréquente son futur mari et qu'elle connaît, ayant accompagné son fiancé à la messe lors des fêtes. Son baptême a lieu à l'église lors de la célébration du jour

de Pâques. L'église est pleine, avec des fidèles qui la connaissent, mais aussi des personnes qui vont à la messe seulement pour les grandes fêtes chrétiennes comme Noël et Pâques. Le programme de la célébration est défini depuis quelques mois et la convertie se trouve au centre de la scène, avec une aube blanche. Gulia se souvient que la pression a été grande ce jour-là. L'adhésion à la nouvelle religion n'est plus seulement un choix personnel, mais elle devient un acte officiel célébré devant des personnes, un public. Il sera par la suite plus délicat de changer de religion ou de nier le choix fait.

On rencontre aussi ce phénomène de situation de *no returning* dans les récits des converti-e-s à l'islam, mais il s'articule différemment. L'attestation de foi pour devenir musulman-e est en effet un acte solitaire d'adhésion à une nouvelle communauté religieuse, qui engage seulement le ou la converti-e: «C'est entre lui et Dieu», précise le responsable d'une mosquée à Zurich que j'ai rencontré lors d'un entretien. La présence de l'imam et de deux autres personnes suffit, dans l'islam, pour valider la profession de foi du ou de la converti-e. Personne n'a le droit d'évaluer ou de contester la décision d'une personne d'adhérer à l'islam. À la différence de celui ou celle qui se prépare à devenir chrétien-ne et qui est inséré-e dans un cheminement institutionnel ou de groupe, l'adulte qui se convertit à l'islam vit sa démarche vers la *chahâda* dans la solitude. En tant que Suisse-ses, généralement, le ou la converti-e ne peut pas encore compter sur un cercle d'ami-e-s ou sur une association musulmane, ses liens avec des musulman-e-s se résumant à quelques personnes.

L'agent modérateur qui joue le rôle d'ouverture et de découverte vers la nouvelle religion n'est jamais la personne qui se trouve avec les converti-e-s durant la profession de foi – tout au moins dans les cas que nous avons étudiés – parce que le fait de prononcer de la *chahâda* est rarement planifié, sauf si c'est lié à un projet de mariage. Les récits de François et de Marc montrent bien l'imprévisibilité du moment où les converti-e-s à l'islam se décident à prononcer la *chahâda*. Cette imprévisibilité s'ajoute à l'apparition dans la dynamique de conversion d'un nouvel acteur ou une nouvelle actrice, un agent modérateur qui est souvent inconnu du ou de la converti-e et qui est rencontré à la mosquée. Cet agent modérateur est la personne – parfois cela peut être aussi un groupe de personnes – qui encourage le ou la converti-e

à prononcer l'attestation de foi. Il est difficile de dire si l'apparition de cet agent modérateur est totalement le fruit du hasard ou si l'agent modérateur a été informé à l'avance de la démarche du ou de la converti·e. En tout cas, lors de mes entretiens, aucune personne convertie n'a exprimé pareil soupçon. L'expérience de François souligne l'imprévisibilité de sa décision de prononcer l'attestation de foi. Depuis quinze ans en effet, il pratique le ramadan sans qu'il se soit encore converti. Il confie à sa femme musulmane qu'il trouverait « génial » de pouvoir partir un jour à La Mecque. Le soir même, il reçoit un appel de la mosquée qui lui communique qu'un cheikh d'Arabie saoudite veut financer le *hajj* à un Suisse. Deux semaines après ce fait extraordinaire, François prononce la *chahâda* et réalise son rêve d'aller à La Mecque. Notons que l'attestation de foi de François part d'un souhait qui apparaît comme une sorte de condition pour formaliser sa conversion, car le *hajj* est possible seulement pour les musulman·e·s (et pas pour celles et ceux qui pensent se convertir). Sa conversion n'a pas été planifiée. D'ailleurs, la pratique religieuse de François se limitait au jeûne et lui-même précise qu'il ne faisait pas encore les prières rituelles. Sa conversion est liée à des coïncidences présentées comme fortuites par le converti interviewé. Ce sont en effet trois acteurs et actrice, des agents de conversion, qui aident à la réalisation du rêve de François, sans pour autant se consulter, selon son récit : sa femme, l'imam et le cheikh.

La notion d'imprévisibilité et la figure de l'agent modérateur que nous sommes en train de découvrir ressortent sans ambiguïté chez Marc. Son récit montre en effet comment l'apparition d'un nouvel agent modérateur, une personne inconnue du futur converti, est déterminante pour réaliser la profession de foi. C'est au travail que Marc rencontre un Tunisien avec lequel il sympathise, ils discutent surtout de religion, lors des pauses, au travail ou durant des repas chez cet ami. Marc confie avoir perçu le souhait de son ami de l'amener à la conversion. Marc lui-même est en pleine recherche spirituelle et vient de quitter officiellement l'Église. À l'invitation du Tunisien, il fait le pas de visiter une mosquée :

C'était un soir, pendant que les gens faisaient la prière... Moi je ne faisais pas la prière, j'étais à part dans un petit local où ils servaient le café et le thé. Et pendant qu'ils faisaient la prière, quelqu'un est venu pour prendre un thé. C'est lui qui m'a

expliqué que pour changer de religion il fallait prendre du temps, pour enlever les mauvaises habitudes et pour reprendre les bonnes habitudes.

C'était qui cette personne, un imam ?

Je ne l'ai plus jamais revu. Cela devait être un étranger, un Arabe. Il m'a expliqué que lui-même était musulman, mais que ça ne veut rien dire, car ça faisait trois ans qu'il était vraiment devenu musulman... parce qu'avant il faisait comme tout le monde, ce n'était pas vraiment l'islam. Il m'a dit qu'il fallait suivre les consignes qui sont dans le Coran pour devenir un bon musulman. C'est vrai que pendant l'année où je lisais le Coran, j'ai découvert des choses qui sont assez convaincantes... les choses scientifiques qui sont très justes, la Création, tout est expliqué par étapes. Donc là j'étais convaincu. Aussi certains comportements : le fait de ne pas boire d'alcool, c'est une chose bien, on ne peut pas dire le contraire. On sait que l'alcool pose des problèmes et tout ça, le porc c'est la même chose, ce n'est pas la viande la plus saine. C'est plus ou moins convaincant. Il y a aussi tout l'aspect de la vie après la mort. On sera jugé, il faut prendre ses responsabilités, ça c'est une chose que je pensais aussi avant... Bon, j'ai vu aussi que dans l'Église il y avait beaucoup de choses qui ne jouaient pas. On parle de trucs fantastiques, mais le quotidien n'est pas du tout comme on nous le dit le dimanche à l'église. Alors j'ai été d'accord pour l'islam. Et lui, il m'a donné le déclic. J'ai compris, finalement, que pour changer de religion il fallait remettre sa croyance en cause, recommencer de zéro, et se lancer comme ça.

Et après ?

Je me suis converti le même soir. J'ai prononcé le témoignage : il n'y a qu'un Dieu, Allah, et Mohammed est son prophète.

Dans le récit de Marc, nous constatons deux moments clés qui précèdent la profession de foi du converti : l'entrée en scène d'un agent modérateur qui accompagne le converti vers une décision concernant son statut religieux. Cet accompagnement se fait dans le partage et dans un climat de confiance dans lequel l'agent lui-même prend l'initiative de s'ouvrir au converti : il y a une identification avec le converti, car l'agent modérateur admet que lui aussi

est devenu un vrai musulman depuis peu de temps seulement, que lui-même est passé par une conversion. Marc est poussé à la réflexion sur son ancienne et sa nouvelle religion, pour en arriver enfin à la profession de foi, la *chahâda*. Le choix est fait sans aucune contrainte extérieure, car le converti se trouve avec un inconnu et dans un lieu que Marc n'a jamais fréquenté auparavant et qu'il peut aisément quitter. La rencontre avec un inconnu, notre agent – mais cela peut aussi être un groupe de personnes – et l'imprévisibilité du moment où l'attestation de foi a lieu caractérisent l'étape de la profession de foi des converti·e·s à l'islam que j'ai rencontré·e·s.

Il y a des personnes qui par conviction personnelle ou pour un autre objectif – comme le mariage religieux – se font baptiser ou prononcent la *chahâda*. La communauté et la figure de l'agent, décrites dans les récits recueillis, sont déterminantes pour la profession de foi. Nous l'avons constaté dans le cas de celles et ceux qui ne manifestaient pas encore une détermination vers la profession de foi. Cette dernière est en effet un moment clé de la trajectoire de conversion, même pour ceux qui relativisent l'importance de cet acte formel. L'attestation de foi pour le ou la converti·e à l'islam est, selon les récits que nous avons entendus, un acte qui se déroule dans la spontanéité, qui n'est pas planifié et qui est donc aussi lié à des rencontres avec des agents de conversion ponctuels. Ceux-ci ne sont pas connus du ou de la converti·e, mais apportent cependant un soutien pour l'entrée officielle dans la nouvelle religion. Pour les converti·e·s au christianisme, le moment du passage à la nouvelle religion est vécu avec plus de pression, parce que le rituel a lieu devant une communauté.

Les étapes de conversion analysées jusqu'à maintenant nous montrent que cette dernière se caractérise par un parcours solitaire, dans l'intimité de l'individu. C'est lorsque la personne se sent convertie que quelque chose change pour elle. Le fait de se sentir « convertie » et prise dans un processus de conversion fait qu'elle va s'exposer en tant que convertie dans la société. Nous pouvons ainsi conclure que la profession de foi ne change pas le parcours du ou de la converti·e, mais marque un point important dans la trajectoire de conversion. En effet, il y a un « oui » qui est prononcé, un « oui » qui signifie que la conversion a eu lieu, comme le confirme une convertie : « J'ai prononcé cette phrase...

mais tant que je ne l'avais pas fait, c'était "non". »²² Le « oui » prononcé n'est pas l'aboutissement de la conversion, il n'est que la continuation du parcours du ou de la converti·e, qui le définit par rapport aux « autres », celles et ceux de la nouvelle communauté et celles et ceux de l'ancienne religion.

LE MAINTIEN DE LA CONVERSION

Rappelons que les personnes converties que j'ai interviewées ont été sélectionnées selon le critère du baptême et de la prononciation de la *chahâda*. Le défi consiste évidemment à préserver ce sentiment d'appartenance dans un moment du parcours de conversion dans lequel, comme nous l'avons vu, le ou la converti·e doit faire face à différents défis et se trouve souvent seul·e, isolé·e. Pour Peter Berger et Thomas Luckmann, la réussite d'une conversion, ou au moins de sa continuation, passe par la reconnaissance de la communauté et l'interaction avec elle. Les deux sociologues observent que « c'est seulement à l'intérieur de la communauté religieuse, l'*ecclesia*, ou la *oumma* dans le cas de l'islam, que la conversion peut être effectivement maintenue comme plausible »²³. Mais à quoi correspond cette *ecclesia* ou *oumma*? C'est par les récits des converti·e·s interviewé·e·s que nous voulons comprendre comment le nouveau chrétien et le nouveau musulman font face au défi de rencontrer des personnes et de construire avec elles une relation. Dans le contexte dans lequel se trouvent les converti·e·s que j'ai interviewé·e·s, comment « la communauté religieuse entre-t-elle en jeu »²⁴ alors que l'individualisation de la religion pose d'énormes défis au sens de l'*ecclesia*, ou de la *oumma*, par l'abandon de la pratique ou la remise en question de l'autorité religieuse?

LA SPHÈRE D'INTÉGRATION ET D'INTERACTION

Les personnes avec lesquelles le ou la converti·e établit un rapport sont centrales pour le regard que nous portons sur la conversion. Elles représentent le milieu où la conversion devient palpable. C'est en interagissant avec les autres que les personnes, et notamment les converti·e·s, sont en effet appelées à mettre en pratique et à savoir interpréter les orientations et les idéaux de leur religion. Le lien qui s'instaure entre le ou la converti·e et les personnes de

22. Entretien avec Sylvie, 53 ans, Fribourg.

23. Berger et Luckmann, 2006, p. 263.

24. *Ibid.*, p. 263.

la même religion ne se restreint pas, évidemment, à ce que j'ai pu observer empiriquement durant mon étude.

La personne convertie interagit dans la société dans laquelle elle travaille, s'amuse et vit. Mais les personnes que j'ai côtoyées expriment leur foi surtout dans l'intimité d'un cercle bien défini, qui se circonscrit aux intimes : la famille (la femme ou le mari et les enfants), des ami-e-s, une personne de confiance, ou un groupe de personnes avec lesquelles il y a différents points communs à partager, comme la nationalité, l'intérêt pour la religion, l'envie de se rencontrer. La situation affective – que la personne soit mariée ou non – est donc déterminante dans le cadre de la composition d'un groupe avec lequel le ou la converti-e interagit. Souvent, le cercle de la famille que cette personne a construit finit par suffire aux besoins de maintien du choix religieux. Celles et ceux qui vivent seul-e-s sont plus poussé-e-s à interagir avec des personnes de l'extérieur. Leurs choix s'orientent souvent vers des petits groupes qui offrent des spécificités « rassembleuses » de type ethnique, linguistique ou, dans quelques cas, religieux, tandis que dans le cas des conversions liées à un mariage, la relation du ou de la converti-e avec des personnes de l'extérieur reste très ponctuelle.

Selon Stefano Allievi, la relation qui s'est instaurée a occasionné la conversion. De même, selon lui, en se référant aux conversions vers l'islam de citoyens européens, les convertis célibataires se caractérisent par un parcours de conversion fondé sur une recherche et un questionnement constant du sens de l'offre de la nouvelle religion²⁵. Il est vrai que j'ai observé une tendance des converti-e-s marié-e-s à cantonner la nouvelle religion dans les murs de leur maison. Le sens critique ressort en revanche chez les converti-e-s non marié-e-s. Chez le ou la converti-e musulman-e, il s'exprime par rapport aux autres membres de la religion. Le ou la converti-e, qui est suisse, pose un regard sur des personnes qui sont nées musulmanes, mais qui sont aussi étrangères. Il y a à ce niveau un questionnement entre pratique religieuse et pensée religieuse ou culturelle. L'analyse de Stefano Allievi, qui concerne les conversions à l'islam et qui voit dans le converti célibataire une personne plus attentive vis-à-vis des propositions de sa nouvelle religion, ne me semble pas cependant pouvoir être étendue aux personnes qui sont converties au christianisme. En effet, la personne qui est

25. Allievi, 1999, p. 297.

devenue chrétienne est une étrangère qui se trouve en Suisse, elle se trouve dans un contexte qui est encore nouveau et à découvrir. Sa première préoccupation consiste d'ailleurs à s'intégrer et à rester en Suisse. Il y a souvent chez elle une prudence par rapport à une critique du contexte de sa nouvelle religion qui, pour elle, correspond souvent aussi à la religion du pays qui l'a accueillie, la Suisse.

Nous allons donc aborder la question de l'intégration et de l'interaction des converti·e·s interviewé·e·s, en portant notre attention sur les cercles qui lui sont les plus proches et qui sont associés à la nouvelle religion : les membres de la famille que la personne convertie a composée (sa femme, son mari, ami ou amie, les enfants si elle en a) et les membres de sa nouvelle religion.

LA PERSONNE CONVERTIE À L'ISLAM ET SA FAMILLE

Les Suisse·sse·s converti·e·s à l'islam font un choix qui peut apparaître comme délicat dans un pays comme la Suisse qui découvre la présence de musulman·e·s essentiellement au travers de l'immigration. Dans un certain sens, les converti·e·s suisses à l'islam se déracinent de leur contexte et doivent se réintégrer dans un autre groupe dont ils et elles sont en train de s'approprier la religion. Pour les couples, la famille représente donc une petite communauté, très intime. La prononciation de l'acte de foi rend l'équilibre religieux homogène, il n'y a plus une personne musulmane et une autre, chrétienne, dans le couple. Mais nous constatons aussi dans certains cas qu'à partir de ce moment, pour quelques converti·e·s, il n'y a pas d'espace pour des concessions au sein de la famille. La famille est un des rares espaces où vivre les règles de la nouvelle religion. Soit c'est le ou la partenaire musulman·e de souche qui a cette exigence et l'impose à son conjoint·e devenu·e musulman·e, soit c'est la personne convertie qui est intransigeante dans sa manière de vivre la nouvelle religion, en cohérence avec ses exigences :

Vu qu'au début je continuais à sortir avec les amis et tout ça, c'est là que j'ai rencontré ma femme et je lui ai dit que si on veut sortir ensemble, il faut se marier. Parce que dans l'islam, c'est comme ça. Il n'y a pas de rapport sexuel en dehors du mariage. J'étais très ferme pour appliquer cette règle. Et ensuite je lui ai donné une copie du Coran, l'adresse de quelques sœurs musulmanes et puis [je lui ai proposé] d'aller étudier l'islam. (Marc, 42 ans, Vaud)

Ce passage démontre encore une fois que la conversion est un processus vers ce que le converti croit être la bonne interprétation et pratique de sa nouvelle foi. Au début de sa conversion, la sortie avec les ami-e-s fait encore partie des vieilles habitudes qui demandent une nouvelle impulsion pour être changées, comme la perspective d'un mariage. Le converti dont nous venons de lire une partie du témoignage n'est pas encore marié à ce moment-là, et voit le mariage dans la nouvelle perspective religieuse et avec des règles qui, pour lui, sont très claires, surtout pour la légitimation de la relation avec son amie. Ces règles deviennent des consignes pour sa future épouse.

Les personnes converties musulmanes mariées que j'ai rencontrées vivent le lien religieux au sein de la vie familiale, qui semble suffire pour se réaliser pleinement dans sa nouvelle religion en Suisse. Cet épanouissement consiste essentiellement à pratiquer la prière, le jeûne et à suivre des préceptes (comme ne pas manger de porc ou ne pas boire d'alcool). Mais le mariage est aussi le terrain de la découverte et de la confrontation avec d'autres musulman-e-s, lié-e-s au réseau de la femme ou du mari. Dans le mariage, les idéaux qui ont amené le ou la converti-e vers sa nouvelle religion se confrontent à des personnes qui, même si elles sont parfois très proches, peuvent avoir une vision différente des pratiques religieuses. Pour d'autres converti-e-s, le mariage a permis d'élargir les horizons géographiques, culturels et des pratiques religieuses, en puisant dans le réseau du ou de la partenaire, originaire d'un pays à majorité musulmane.

Mais le mariage n'est pas seulement l'espace d'une intégration et d'interaction avec les membres de la famille qui permettent l'épanouissement du ou de la converti-e dans sa nouvelle religion. C'est aussi le lieu de la découverte des aspects négatifs du Nouveau Monde religieux. Toutes les implications d'une relation intime comme le mariage représentent en effet une épreuve dans la trajectoire, qui pourrait également mettre en cause le choix religieux fait par le ou la converti-e. D'ailleurs, les déceptions amoureuses pourraient devenir des raisons d'abandon de la nouvelle religion. Franz, qui a quitté la Suisse pour échapper à une vie focalisée sur le matérialisme, s'installe en Égypte pour plusieurs années. Son idéal l'amène à la conversion et, plus tard, à son premier mariage avec une musulmane. Cette relation le conduit à une autre perception du pays qu'il a choisi pour un idéal qui n'est pas lié à sa conversion :

Parce que là-bas [en Égypte], dans le mariage, c'est surtout le matériel qui compte. De manière générale, c'est malheureux. Là aussi, je me suis fait avoir en quelque sorte. Une des choses qui m'avaient fait quitter la Suisse, dont j'avais un peu le ras-le-bol, c'était le matérialisme. Et je suis tombé dans une société qui est dix fois plus matérialiste que la Suisse. Parce que là-bas, tout ce qui compte est le statut symbolique, les trucs qu'on a, la voiture, l'appartement, et tout ça. Et en plus la pression sociale est énorme, il faut avoir la même chose que le voisin... La jalousie est énorme, j'avais mal choisi le pays. (Franz, 53 ans, Zurich)

Franz n'est pas la seule personne de notre échantillon à avoir vécu un divorce en tant que converti et musulman. Il est intéressant d'observer que la déception amoureuse n'a jamais amené aucun-e converti-e de mon échantillon à une remise en question de son choix religieux. À cette étape de sa trajectoire, le ou la converti-e fait preuve d'un certain discernement entre ce que les gens font et disent et ce que les livres sacrés inspirent au fidèle. Dans cette optique, si les gens ne vivent pas leurs valeurs religieuses, ce n'est pas comme auparavant parce qu'elles perçoivent quelque chose de faux dans la religion. Ce sont plutôt les limites des personnes qui les conduisent à être incohérentes par rapport à ce qu'elles devraient croire et suivre.

Le cercle familial est un lieu de réflexion, de discussion, voire de dispute quant aux valeurs de référence qui se reflètent aussi sur la conception des pratiques religieuses et sur l'éducation religieuse des enfants. Mais on ne remet pas en cause le choix religieux qui est fait avec la conversion.

Véronique : mineure, elle prend la décision de devenir musulmane

Véronique a 37 ans au moment de notre entretien. Elle vient d'une famille catholique pratiquante. À l'âge de 17 ans, à la suite de la rencontre en Suisse d'un copain algérien, elle commence à s'intéresser à l'islam et, quelques mois plus tard, elle décide de se convertir. Plus tard, elle se marie en Suisse avec un homme venant d'Algérie, ils ont deux enfants.

Véronique, qui a quitté son mari algérien, laisse perplexes ses copines musulmanes; elles ne comprennent pas cette décision envers un mari qui, selon elles, lui offrait toute liberté:

Alors, quand j'ai quitté mon mari, des amies m'ont dit: «Mais Véronique, tu étais libre, tu faisais tout ce que tu voulais, ton mari te laissait sortir.» Mais moi, ma liberté, je l'ai toujours eue ma liberté, je suis Suisse, je suis libre. Ma maman, elle est libre. Pour moi, c'était quelque chose d'acquis. Donc elles ne comprenaient pas pourquoi ça ne me convenait pas, ça ne me suffisait pas.

Véronique est un autre exemple de cette capacité de discernement face aux événements – acquise avec la conversion –, qui ne se laisse pas perturber par les épisodes de la vie privée. Son sens de la liberté est souligné par ses origines culturelles, mais il se remarque aussi dans les décisions liées à sa nouvelle foi. Après son divorce, Véronique décide de porter le foulard. Cette décision n'est pas prise à la légère. C'est le fruit d'une progression, selon elle, dans son lien à Dieu. Ce choix ne dépend donc pas de sa relation avec son mari, qu'elle a en effet déjà quitté. Dans ce sens, le foulard devient un signe d'émancipation, une décision qui est pour elle un acte religieux libre et pondéré, un geste envers la société et également envers son ex-mari, musulman de souche. Si elle a, au début subi l'influence du partenaire, la conversion progresse et s'affirme en un acte libre, par le biais de symboles extérieurs, comme le foulard. Mais quels liens la personne convertie a-t-elle avec les musulman·e·s qui vivent en Suisse? C'est ce que nous allons analyser.

LA PERSONNE CONVERTIE À L'ISLAM ET LES MUSULMAN·E·S

La personne convertie à l'islam a la possibilité de fréquenter des groupes associatifs réunissant des musulman·e·s ou converti·e·s. Mais d'autres personnes que nous avons rencontrées tendent à négliger cette offre. En tant que Suisse·sse·s, marié·e·s pour la plupart d'entre elle et eux, leur vie sociale s'appuie sur le réseau constitué par leur mariage ou sur le cercle des anciens amis, de la famille d'origine et parfois de nouveaux contacts provenant de la nouvelle religion. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, dans la période précédant la conversion, le ou la converti·e était plutôt une personne solitaire qui ne cherchait pas nécessairement le

contact avec des musulman-e-s. De plus, la personne convertie se confronte en Suisse à un problème d'intégration dans les différentes associations musulmanes. Elle se sent étrangère dans les associations créées en Suisse à l'initiative de musulman-e-s d'origine tunisienne, turque ou autres. Dans les milieux associatifs et dans les mosquées de Suisse, elle ne se sent pas toujours reconnue en tant que musulmane au même titre que quelqu'un né dans un pays à majorité musulmane; aux yeux des musulman-e-s de souche, elle reste toujours une convertie.

Le regard du ou de la converti-e sur ses nouveaux coreligionnaires n'est pas toujours positif. Cela explique aussi pourquoi il ou elle tend plutôt à vivre sa foi dans l'espace du cercle familial, avec son mari ou sa femme, ou avec ses enfants en cas de divorce. L'engagement associatif se limite à des participations à des conférences ou à des réunions pour converti-e-s. On peut constater cet «activisme» juste après la conversion officielle, mais celui-ci tend à s'affaiblir par la suite, jusqu'à disparaître. Le caractère trop scolaire de ces réunions associatives, selon certains convertis, ou des enseignements trop radicaux pour d'autres, explique en partie la renonciation à une vie associative de la part de certains des convertis interviewés. Ceux-ci ne veulent plus être considérés comme des convertis.

La reconnaissance en tant que musulman de plein titre ne semble pas évidente à conquérir. Selon les récits recueillis, les musulman-e-s originaires d'un pays à majorité musulmane ne valorisent pas beaucoup l'expérience religieuse du ou de la converti-e et ses connaissances sur l'islam :

Nous restons des convertis. C'est un peu un paradoxe. Eux, ils sont nés dans l'islam et les traditions en même temps. Pour eux tout a l'air normal; nous, nous avons fait des recherches, on a appris, on a lu. Et parfois je crois que nous connaissons l'islam mieux qu'eux. C'est très difficile de discuter avec certains, parce qu'il y a, comment dire, cet orgueil. Ce sont eux, les musulmans, ce sont eux qui sont les mieux instruits. On reste d'une certaine manière des convertis. (Marc, 42 ans, Vaud)

Certaines questions concernant les mœurs deviennent des motifs de désaccord entre convertis et musulmans de souche, ce qui a tendance à dissuader la personne convertie de s'engager dans

une association où, plus qu'un autre, elle se sentira jugée: il s'agit de questions sur les habits, sur le foulard, sur le maquillage, etc. Le converti n'est pas estimé pour ce qu'il souhaite être, un musulman à tous les titres. Les attentes envers lui de la part des musulman-e-s de souche se portent sur des questions qui ne sont pas liées à la religion, mais sur des choses pratiques, parce que le ou la converti-e est un frère ou une sœur suisse qui a des compétences et des connaissances sur la Suisse, un pays dans lequel le ou la musulman-e de souche est étranger ou naturalisé, et a donc besoin d'aide pour certaines questions administratives:

Ils s'adressent à nous quand ils ont des problèmes familiaux; c'est un phénomène intéressant: nous sommes Suisses, donc nous connaissons tout, nous n'avons pas de problème! Je devais souvent remplir des formulaires pour eux, ils ont un peu profité de ce statut. Eux, ils avaient un peu l'espoir qu'en s'adressant à nous, ça leur faciliterait la vie. (Marc, 42 ans, Vaud)

Si la conversion amène à un rapprochement et à la rencontre du Suisse converti et du musulman qui s'est installé en Suisse, la conversion peut aussi les mener vers un espace de confrontation et de réinterprétation des codes et des rites religieux, ainsi qu'à une adaptation au contexte dans lequel ils s'identifient: la Suisse. Nous allons maintenant porter notre attention sur la personne convertie devenue chrétienne, pour examiner comment elle vit l'expérience de la nouvelle religion dans sa famille, lorsqu'elle partage la même religion.

LA PERSONNE CONVERTIE AU CHRISTIANISME ET SA FAMILLE

Les personnes converties au christianisme sont des étrangères et leur mariage avec un ou une Suisse-sse est une étape dans le processus d'établissement définitif en Suisse. Ce mariage offre en effet une opportunité d'intégration et d'interaction avec la société, facilitée par les relations du ou de la partenaire. Si, pour le ou la converti-e à l'islam, la famille représente, comme nous l'avons vu, un espace où la religion est pratiquée, mais qui contribue également à réduire l'espace d'interaction avec la société, pour le ou la converti-e au christianisme, c'est le contraire qui se passe. Le mariage intègre la personne dans sa nouvelle réalité, la Suisse, et l'oriente vers d'autres priorités et préoccupations, qui ne sont

plus d'ordre religieux. Les contacts que le ou la converti-e développe sont liés à la vie de la famille, du mari ou de la femme, des enfants, de l'école, à la vie professionnelle, etc. Enfin, les tensions dans le couple liées à des motifs religieux ou culturels n'ont pas été soulevées durant mes entretiens, comme cela a été le cas chez des couples formés par une personne suisse converti-e à l'islam et un-e musulman-e d'origine étrangère. La perte d'importance du christianisme en Occident – notamment en Suisse – et le grand nombre de pratiques et de traditions religieuses qui s'évaporent dans la vie profane réduisent le risque de ce type de tensions.

Un des grands défis pour les converti-e-s au christianisme originaires de pays imprégnés par l'islam consiste en effet à s'intégrer et à interagir avec des chrétien-ne-s qui vivent dans une société qui a manifestement perdu l'influence de la religion chrétienne. Si, pour certains d'entre eux, l'omniprésence religieuse dans la société était un motif de rejet de l'islam, pour la majorité, le détachement de la vie quotidienne avec la religion est souvent une situation nouvelle qui n'est pas facile à vivre. Et plusieurs regrettent les fêtes religieuses, qui étaient souvent une occasion de rassemblement et de retrouvailles avec les membres de la famille et des ami-e-s.

La présence d'ami-e-s et de membres de la famille qui partagent la même religion a une fonction de compensation dans le processus de conversion, comme le souligne Lewis Rambo²⁶ : « Les réseaux de parenté et d'amitié sont fondamentaux pour la plupart des conversions, tout comme ils sont influents dans la résistance et le rejet. » D'ailleurs, la conversion et le parcours de la personne convertie n'intéressent pas nécessairement les personnes ou la communauté avec laquelle elle interagit. Les convertis que j'ai rencontrés restent discrets par rapport à leur conversion. D'un côté parce que, souvent, la famille à l'étranger n'a pas été ouvertement informée du changement religieux. Mais il y a surtout chez ces personnes une certaine appréhension à se trouver confronté-e-s à des musulman-e-s qu'elles rencontrent également en Suisse. Cela peut perturber une tranquillité acquise après des années de craintes et de lutte en raison de la religion et troubler la famille que le ou la converti-e a formée en Suisse. La conversion chrétienne devient une affaire strictement personnelle et se fond

26. Rambo, 1993, p. 108.

ainsi dans une sorte d'anonymat, ce qui est bienvenu pour les personnes mariées, mais moins pour les célibataires :

Il y a des chrétiens, mais ils ne sont pas rassemblés. Ou ils se rassemblent un jour de fête, à Noël, à l'église. Et puis bonjour, bonsoir. Mais c'est ça qui me déçoit; il n'y a pas cette solidarité humaine... Ils vont à l'église et après il n'y a plus rien. Au départ, ça m'a beaucoup choqué. Quand tu arrives, tu te sens abandonné, abandonné... isolé. Renforcé par des sentiments de mépris. On ne te donne pas de l'importance parce que tu es d'ailleurs. Je peux le concevoir d'un laïc, mais pas d'un croyant. Ça te blesse. Tu vois le décalage entre la foi et l'action sur le terrain. Toute une sorte de rhétorique... (Hosni, 56 ans, Genève)

Hosni, baptisé dans la clandestinité il y a longtemps

Hosni est né à Alger et n'est pas marié. Au moment de notre entretien, il a 56 ans. Sa conversion au christianisme commence par un rêve, une nuit durant son sommeil. Cette apparition l'a poussé à découvrir la religion chrétienne en lisant la Bible et, plus tard, il entre en contact avec des prêtres d'Alger. Il est accompagné par certains d'entre eux, qui lui donnent des cours d'initiation à la religion catholique. Mais tout cela se passe dans la clandestinité, sans que ses parents et son entourage le sachent. C'est en 1976 qu'il est baptisé à Alger. Après le baptême, Hosni décide de quitter son pays, notamment parce que son statut de converti peut mettre sa vie en danger et surtout aussi à cause de la guerre civile qui commence dans le pays. Au début de 1992, Hosni quitte l'Algérie pour la Suisse.

Si le converti suisse se sent étranger dans la communauté des musulmans de Suisse, le converti au christianisme peut aussi se sentir étranger: étranger dans les lieux de rencontres que les Églises en Suisse proposent à leurs fidèles, avec des activités qui ne répondent pas nécessairement à ses attentes de socialisation. Cette situation conduit le ou la converti-e à trouver d'autres solutions de socialisation. Ainsi, une partie des convertis chrétiens que j'ai rencontrés fréquentent des groupes chrétiens dans lesquels ils peuvent retrouver leurs repères linguistiques, vivre les traditions de leur pays d'origine, comme la nourriture et la musique. C'est le cas de Djamila, née en Égypte et devenue catholique.

Djamila fréquente régulièrement un groupe de prière composé de chrétiens d'Irak, de Syrie et d'Égypte. Ces soirées, qui ont lieu chaque mois, permettent de rencontrer des compatriotes ou des ami·e·s qui parlent l'arabe, avec lesquels elle partage un temps de prière et de réflexion sur un texte biblique. Les réunions se terminent toujours par un moment de convivialité, par lequel chacun contribue à la préparation d'un repas commun. Le but est de passer du bon temps ensemble, de se retrouver sans aucune prétention de suivre ou de définir un objectif bien précis. Deux ou trois personnes ont la responsabilité d'organiser les réunions, mais elles n'ont aucun pouvoir ou velléité d'assumer une fonction de leader « religieux » ou « politique » au sein du groupe. Parfois, à l'occasion des festivités chrétiennes, un pope, un prêtre ou un pasteur est invité pour la célébration de la messe ou pour un enseignement. Le caractère œcuménique de ce type de réunion est très spontané et naît de l'hétérogénéité confessionnelle des participant·e·s.

La conversion a lié Djamila à des chrétien·ne·s provenant de différents pays et qui se sont installé·e·s en Suisse. Tous partagent la même religion, mais pas la même confession : il y a des orthodoxes, des catholiques, des évangéliques. L'origine de Djamila, comme celle de trois autres converti·e·s qui fréquentent le groupe, a joué un rôle pour faciliter l'intégration dans ce type de groupe de prière. En tant qu'ancien·e·s musulman·e·s, ils ne se sentent pas comme des étrangers ni comme « des convertis », car des pays comme l'Irak, la Syrie et l'Égypte ont toujours compté d'importantes communautés chrétiennes autochtones.

L'origine du ou de la converti·e est en effet un élément qui peut devenir important pour l'intégration sociale en Suisse. Ainsi, les converti·e·s qui proviennent de pays comme l'Algérie ou le Maroc – qui n'ont pas une présence autochtone chrétienne de longue tradition – tendent plutôt à s'intégrer dans des groupes chrétiens formés par des Suisses ou à s'isoler. En effet, s'ils souhaitaient rencontrer des compatriotes, la probabilité serait grande pour eux de rencontrer plutôt des musulman·e·s. Le cas de Hosni, originaire d'Algérie, est révélateur de ce type de personnes converties au christianisme qui, restées célibataires, ont toujours essayé d'éviter le contact avec des compatriotes par crainte que leur conversion ne suscite trop de questionnement. La distance culturelle qu'ils peuvent ressentir par rapport aux Égyptiens, aux Syriens ou aux Irakiens ne les pousse pas non plus à participer à des réunions avec des chrétiens provenant de ces pays.

Pour les converti-e-s célibataires, l'adhésion à un groupe doit avoir un motif aussi important que la religion : ce peut être l'appartenance nationale (et religieuse en même temps) ou cela peut avoir affaire avec une situation d'incertitude par rapport à leur avenir en Suisse. C'est le cas des requérant-e-s d'asile politique qui sont dans un processus de conversion et des converti-e-s qui attendent encore de régulariser leur statut de réfugié politique.

LES DEMANDEURS D'ASILE

L'établissement d'un lien avec un groupe chrétien est primordial pour les convertis interviewés qui sont également demandeurs d'asile politique; ceux-ci se trouvent dans une grande instabilité quant à leur avenir. Le groupe devient alors un lieu de soutien, d'espoir et de protection dans le processus de conversion. Souvent, l'aspect le plus difficile pour le converti demandeur d'asile politique est lié à son statut de réfugié. C'est à ce moment-là, après des semaines, parfois des mois, de fuite en traversant différents pays jusqu'à l'arrivée en Suisse que la personne convertie réalise qu'elle doit tout recommencer. Et elle espère être accueillie dans ce nouveau pays grâce à son choix religieux.

Le lien et le maintien de la conversion se jouent surtout au niveau de la relation personnelle avec un agent modérateur qui doit savoir guider et motiver la personne convertie dans le nouveau contexte où elle se trouve. La crédibilité de cet agent dépend de sa disponibilité à s'investir pour le converti et dans sa capacité à le soutenir face à ses problèmes.

Omar... du suicide à la conversion

Omar est né dans un village de Palestine et a travaillé dans une imprimerie. Âgé de 28 ans, il a quatre sœurs et un frère et cela fait une année qu'il est en Suisse en tant que requérant d'asile. Son français est encore très limité. En 2005, la famille quitte la Palestine pour l'Égypte à cause de son père qui a des problèmes avec la justice locale. Omar commence à étudier le Coran à Al Azhar. Il décide ensuite de quitter l'Égypte, car il a une maladie qu'il croit pouvoir être traitée uniquement par des médecins en Europe (tumeur à l'oreille). Il espère pouvoir aller en Suisse, car certains médecins du Caire lui ont parlé de spécialistes y travaillant. Transitant par l'Italie, il arrive en Suisse clandestinement en 2008, et demande l'asile politique. C'est à cette période

que sa mère, à laquelle il est très attaché, meurt. Cette nouvelle et la peur d'être expulsé le conduisent à une dépression. Les visites de chrétiens évangéliques lui redonnent de l'espoir, il retrouve des moments de distraction avec d'autres personnes, au-delà des autres requérants qui habitent dans le même bâtiment que lui. Trois mois avant notre entretien, il se fait baptiser.

C'est durant une réunion de prière qu'Omar a pu partager sa peur après avoir reçu une lettre de rejet de sa demande d'asile. C'est également durant une de ces réunions de prière qu'un Suisse s'est engagé à l'aider pour trouver un avocat qui puisse préparer le recours à cette décision. Pour les convertis célibataires requérants d'asile, le lien avec un groupe chrétien constitue les premiers contacts avec des personnes qui habitent en Suisse. Ce lien offre donc des réponses par rapport à des défis concrets auxquels le ou la converti-e se trouve confronté en Suisse.

La situation du converti demandeur d'asile est fragile : il vit dans la précarité matérielle et sa fragilité est accentuée par la peur d'un renvoi dans son pays, dans lequel il a souvent la certitude de courir le risque d'une arrestation, du rejet de sa famille et de la société.

Hakima : lorsque la conversion se transmet

Hakima a 31 ans au moment de notre entretien. Elle a grandi dans un village non loin de la capitale du Maroc. En 1990, la famille déménage à Casablanca pour trouver du travail. Hakima n'a pas pu étudier à l'université, car sa famille est très pauvre. À 27 ans, elle fait le rêve d'un homme qui parle avec elle et lui dit : « Viens avec moi, viens chez moi. Tu vas trouver une autre vie, n'aie pas peur. Tu vas te reposer. » Une année après cet épisode, Hakima fouille la maison de ses parents où, au milieu de papiers, elle trouve une bible. Elle la cache dans sa chambre et commence à la lire, découvrant dans l'Évangile de Matthieu Jésus, qui pour elle correspond à cet homme apparu dans son rêve. Elle commence à se sentir chrétienne, elle parle de ce sentiment avec sa famille et, à cause de son changement – selon son récit –, les relations avec ses parents, sa sœur et son frère commencent à se détériorer. Elle découvre une chaîne de télévision chrétienne, qui propose souvent des témoignages de musulman-e-s converti-e-s au christianisme. C'est ainsi qu'elle découvre qu'elle n'est pas la seule Marocaine au monde à avoir

changé de religion. Cela l'encourage à contacter par téléphone les animateurs de cette émission et c'est de cette façon qu'après un certain temps ils la mettent en contact avec un groupe d'évangéliques qui se réunissent régulièrement à Casablanca.

Elle fréquente ce groupe régulièrement, mais un jour la police arrive dans l'appartement où le groupe se rassemble pour les prières et arrête les 24 participants, y compris Hakima. La famille est informée de son arrestation et, après sa libération, les relations avec la famille et les voisins se détériorent. Sa mère la prie de retourner à sa religion, l'islam. De 2010 à 2011, Hakima dit être suivie par la police et menacée d'être à nouveau arrêtée. De son côté, elle continue de fréquenter le groupe évangélique. Le 20 février 2011, pendant le Printemps arabe, Hakima participe à une manifestation organisée pour exposer différentes revendications. Le groupe évangélique se propose d'y participer pour saisir cette occasion de revendiquer la liberté religieuse. Hakima sera arrêtée à la place Maréchal et sera emmenée dans un poste de police où elle restera plusieurs jours. Des agents de la police la tortureront.

À nouveau libérée, Hakima surprend sa mère par son calme : « Un jour, ma mère me dit : "je vois la patience en toi et je vois Jésus en toi." Elle était étonnée que je sois restée sur le cheminement chrétien malgré toutes mes souffrances. Elle voulait en plus partager un secret avec moi. Elle me dit qu'elle aussi était en train de devenir chrétienne comme moi... Moi je dis à ma mère de bien réfléchir, mais elle est convaincue, elle dit voir Jésus en moi. Elle me disait que je lui donnais "toujours des flèches quand tu parlais avec moi, des flèches qui sont restées dans ma tête. Et je réfléchissais. Je voyais que tu souffrais, mais aussi que Jésus te protégeait." »

C'est ainsi que la mère aide sa fille à quitter le Maroc pour l'Europe. Elles arrivent à payer un fonctionnaire pour obtenir un passeport pour Hakima et, en juillet 2011, elles trouvent une personne qui la conduira en Espagne, avant de traverser la France et d'arriver enfin à Milan chez une amie de sa mère. Depuis l'Italie, elle prendra le train pour Chiasso et demandera l'asile politique.

Hakima sait que, comme citoyenne marocaine, elle a peu de chances d'être reconnue en tant que réfugiée politique, car elle vient

d'un pays qui reconnaît théoriquement le droit à la liberté religieuse. La proposition de mariage avec un Suisse divorcé aurait pu devenir la solution pour s'installer dans le pays. Le dilemme s'installe en elle à cause de l'interdiction d'un tel mariage selon les préceptes de l'Église catholique. C'est la perspective de ce mariage qui lui fait découvrir une règle de sa nouvelle religion, le catholicisme, et qui provoque une crise dans la mesure où elle touche à sa vie privée et à son désir de pouvoir rapidement construire une nouvelle vie en Suisse en tant que requérante d'asile.

Le parcours de conversion de Hakima et des autres converti-e-s au christianisme est également un voyage qui leur a fait traverser d'autres pays avant de pouvoir s'établir en Suisse pour vivre la nouvelle religion dans leur micro-espace que nous allons découvrir.

D'UN PARCOURS TRANSNATIONAL À UN MICRO-ESPACE

Nous avons pu montrer jusqu'ici l'importance que chaque espace géographique revêt dans le parcours des converti-e-s. Le récit d'Ikram, un converti au catholicisme, nous semble parfaitement illustrer deux points importants qui déterminent le phénomène de conversion et que l'on retrouve chez les personnes converties chrétiennes et musulmanes interviewées. C'est, d'une part, le caractère transnational du parcours de conversion. Puis, une fois que le ou la converti-e a adhéré à la nouvelle religion, la conversion se vit et s'entretient dans ce qui correspond à un micro-espace composé de membres de la famille que le ou la converti-e a fondée. Si cette dernière n'a pas de famille ou vit une relation difficile avec son partenaire, elle tend à s'orienter vers un cercle d'ami-e-s ou de connaissances de la même religion ; ces fréquentations sont toutefois plus ponctuelles.

Ikram est le seul parmi les converti-e-s de mon échantillon qui, bien avant sa conversion, a intentionnellement voulu couper tout lien avec son passé : il n'est plus jamais retourné dans son pays d'origine et, après plusieurs années, il a uniquement repris des contacts très sporadiques avec ses parents et ses frères et sœurs. Cette coupure voulue par lui avec « son passé » fait d'Ikram un converti qui se distingue des autres personnes que j'ai rencontré-e-s. Pourtant, sa trajectoire l'amène aussi à un micro-espace à travers un parcours transnational.

La Suisse est pour lui le commencement d'une nouvelle vie et, quelques années plus tard, elle devient le lieu de sa conversion.

Ikram souligne plusieurs fois cette coupure entre son vécu au Maroc et sa vie en Suisse. Cependant, même dans une situation aussi tranchante que celle-ci, sa conversion conserve un caractère transnational. En premier lieu par rapport aux conséquences du choix de conversion qu'Ikram croit devoir subir, et dont il semble fortement se soucier. Pour cette raison, il est officiellement enregistré en Suisse sous son prénom de baptême et il y est connu uniquement sous ce prénom; ce n'est que dans ses contacts avec sa famille au Maroc qu'il se fait appeler Ikram. C'est également pour des raisons de «sécurité» que son adresse n'a jamais été inscrite dans l'annuaire téléphonique. Et pour diminuer toute chance de se faire repérer, parce que son employeur a un site avec les noms de ses collaborateurs, il a encore francisé son nom.

Ikram a quitté le Maroc à l'âge de 19 ans, pour faire des études universitaires en Suisse. Le choix du pays a été déterminé par la réponse positive d'une université suisse suite à l'envoi de son dossier de demande d'inscription auprès de plusieurs universités européennes et américaines. Selon son témoignage, Ikram ne s'est jamais senti chez lui dans son pays: il se sentait étouffé par les contraintes et les obligations que les liens familiaux imposent, par un système d'enseignement perçu comme étouffant et rigide, et par un environnement social imprégné par le religieux. Ikram arrive à trouver une échappatoire, durant les années de lycée, dans une école française, où il lit assidûment les grands philosophes et écrivains français. Ce sont ses parents qui l'y ont inscrit, car l'enseignement y est de meilleure qualité que dans les écoles publiques.

Selon lui, l'école l'a aidé à développer un esprit critique très vif et un goût de la remise en question des valeurs et des mœurs qu'il retrouvait chaque jour à la maison. Mais c'est surtout l'autorité du savoir parental et des personnes âgées, autorité qui ne peut être discutée, qui le dérange; celle-ci se justifie par la tradition et non par une vraie connaissance des sujets. Sa rébellion intérieure a accentué les difficultés de ses rapports avec sa famille et, surtout, avec sa mère. Il y a aussi un rejet de l'islam tel qu'il est pratiqué dans la famille par sa mère, qui prie, selon les préceptes, cinq fois par jour. Pour Ikram, sa mère donnait l'image d'une femme très pieuse dont le discours contient toujours des références à Dieu et qui a besoin de s'appuyer sur Dieu dans chaque situation. Son père se définit comme musulman, mais ses activités et ses intérêts convergent dans le commerce qu'il a développé avec grand succès.

L'islam et l'obéissance à Dieu deviennent cependant utiles au père lorsqu'il rappelle son fils à l'ordre: «désobéir à son père signifie désobéir à Dieu».

Un parcours de conversion se construit avec tout le vécu d'une personne. Ikram est un converti qui a fait des études universitaires et qui, durant notre entretien, évoque souvent des réflexions en lien avec des philosophes qu'il semble bien connaître. Il est important de souligner ce point, parce qu'il rappelle également que le récit, selon les réflexions que le converti a menées quant à son parcours avant notre entretien, est une reconstruction dont la cohérence est créée a posteriori²⁷. Ikram est devenu catholique après dix ans passés en Suisse. Sa femme, catholique, a joué un rôle important dans sa décision. Mais son passé au Maroc a également influencé la construction de son parcours vers la conversion, et plus particulièrement celui de catholique. Par exemple, il avoue qu'il était discret à l'école et préférerait rester seul, à l'écart des jeunes de son âge. Sa personnalité a orienté aussi ses choix une fois qu'il est entré dans l'Église catholique. Ikram n'a jamais été intéressé à tisser des rapports trop étroits avec les fidèles qu'il retrouve chaque semaine à la paroisse, au point que ceux-ci ignorent ses origines. La conversion d'Ikram a créé, comme c'est le cas de tous les converti-e-s interviewé-e-s, un micro-espace qui, au moment de notre entretien, lui suffit pour s'épanouir dans la religion vers laquelle il s'est converti. Ikram, qui vit avec sa femme et ses quatre enfants, affirme: «nous avons tout fait pour avoir une grande famille, je n'ai pas besoin de plus de contacts.»

Par l'analyse des converti-e-s interviewé-e-s, il est possible de constater que le lien qu'entretiennent ces personnes avec la religion se négocie de façon continue et se redéfinit en permanence avec et en fonction de l'entourage. Un divorce ou des déceptions personnelles par rapport aux attentes que la personne a liées à sa conversion peuvent remettre en cause la conversion elle-même. Le ou la converti-e aurait certes la possibilité d'abandonner la religion, mais plus souvent elle redéfinit son réseau de contacts et ses pratiques.

Nous avons vu que pour les converti-e-s à l'islam, le mariage devient l'incarnation de l'appartenance à l'*oumma* et de la pratique de la nouvelle religion. C'est dans la famille que le ou la converti-e prie et approfondit ses connaissances sur l'islam. En revanche,

27. Bertaux, 2005, p. 71.

pour la personne convertie au christianisme, qui est – comme nous l'avons souligné – d'origine étrangère, la famille qu'elle a fondée lui permet de s'intégrer en Suisse en lui donnant ainsi la possibilité d'interagir avec les contacts du ou de la partenaire. À l'extérieur du foyer familial, les associations jouent surtout un rôle pour les célibataires chrétiens. Mais nous constatons aussi la difficulté des personnes converties chrétiennes et musulmanes à accueillir les propositions des fidèles de souche, et donc à s'intégrer en dehors d'un groupe familial ou d'ami-e-s. Souvent, le ou la converti-e musulman-e a de la peine à fréquenter des associations musulmanes qui répondent aux besoins de musulman-e-s d'origine étrangère installé-e-s en Suisse. La personne convertie au christianisme peine quant à elle à se retrouver dans les offres de rencontres organisées par les paroisses, parce que ce sont avant tout des propositions qui ont pour but de rassembler ou de récupérer les fidèles suisses qui se sont éloignés de leur religion.

Des deux côtés, les convertis essaient – ils ont souvent le souhait – de trouver des structures associatives ou des lieux de rencontres qui puissent satisfaire leurs espoirs. Pour les converti-e-s au christianisme, un chemin parfois suivi est celui d'adhérer à des groupes ethniques formés de chrétiens étrangers. Pour les musulman-e-s non marié-e-s, les solutions sont plutôt ponctuelles. Parfois, le ou la converti-e répond à des événements organisés par des associations ou des mosquées proposant des moments de formation ou de réflexion sur des thématiques susceptibles d'attirer les Suisses devenus musulmans, comme l'initiative sur les minarets ou le débat sur le foulard, voire la *burqa*. À ce propos, quelques-uns des convertis que j'ai interviewés ont participé (mais pas plus d'une fois) aux rassemblements entre converti-e-s que des associations organisent.

Si pour Peter Berger et Thomas Luckmann, comme nous les avons déjà cités au début de ce chapitre, l'interaction avec la communauté religieuse est presque une condition pour le maintien de la conversion, la situation des converti-e-s célibataires pousse à se demander comment ils et elles peuvent rester dans leur choix religieux sans un groupe de personnes de référence avec lequel interagir. À ce propos, les deux auteurs écrivent : « Cette relation entre la conversion et la communauté n'est pas un phénomène particulier

au monde chrétien... On ne peut pas demeurer musulman en dehors de l'*oumma* de l'islam... »²⁸

Il se peut que, pour certain·e·s converti·e·s – surtout celles et ceux qui se distancient des musulman·e·s d'origine étrangère –, l'individualisation du phénomène religieux relativise pendant un certain temps l'idée d'appartenance à un groupe ou d'*oumma* (pour reprendre la réflexion de Peter Berger et Thomas Luckmann). Il arrive encore qu'elle soit compensée par des visites ponctuelles à différents lieux de culte ou par une formation individuelle et continue à la nouvelle religion. C'est ce que nous allons explorer.

L'APPRENTISSAGE DE LA NOUVELLE RELIGION

Dans les sections précédentes de ce chapitre, nous avons remarqué une défiance des converti·e·s interviewé·e·s envers l'interaction avec des groupes et la fréquentation d'associations, sans que cela remette toutefois en question leur sentiment d'appartenance à leur nouvelle religion. En effet, nous avons vu que le parcours du ou de la converti·e est lié à des sphères comme la famille, ou qu'il oriente le ou la converti·e vers des groupes présentant des affinités culturelles et linguistiques. La manière de s'instruire est certainement révélatrice, elle aussi, de la relation du ou de la converti·e avec d'autres personnes appartenant à la même religion. Nous allons approfondir l'importance que certaines de ces personnes donnent à leur instruction par rapport à leur nouvelle religion, en fonction de l'âge, de la position sociale, du niveau d'études, et comment elles ou ils atteignent cet objectif.

LES ENJEUX

Chez les converti·e·s interviewé·e·s, l'importance accordée à l'approfondissement de la nouvelle religion diffère en fonction du nombre d'années qui se sont écoulées depuis le début du processus de conversion. En effet, celles et ceux qui ont changé de religion depuis quelque temps et qui ont pu régler ou s'habituer aux défis posés par leur conversion tendent à moins investir de leur temps pour leur éducation religieuse. Il y a plutôt une forme d'autonomie qui s'instaure, avec un regard plus critique sur la religion, mais sans la renier. Les raisons de ce manque de besoin de continuer à se former peuvent être diverses. On le voit dans les récits

28. Berger et Luckmann, 2006, p. 263.

recueillis: la personne convertie a atteint ce qu'elle souhaitait, et maintenant elle doit faire face à de nouveaux défis, en lien avec le travail ou la famille par exemple; la personne convertie peut aussi se sentir intégrée dans sa nouvelle religion, parvenant à ce qu'elle pouvait espérer. Une autre explication est liée au contexte dans lequel elle vit, la Suisse, où la religion – comme le montrent les recherches de sociologues comme Claude Bovay²⁹ – est essentiellement vécue dans la sphère privée.

Le niveau d'étude et la position sociale peuvent également jouer un rôle dans le désir et l'ambition de continuer à se former dans la nouvelle religion. Nous l'avons constaté chez Ikram, devenu catholique et qui est le seul converti chrétien de mon échantillon qui semble avoir bien saisi et voulu comprendre la complexité de la structure de l'Église catholique universelle et de l'Église catholique en Suisse. Cette volonté de vouloir continuer à développer ses connaissances de la religion catholique s'explique, dans le cas d'Ikram, par son parcours de vie: déjà avant sa conversion, il a manifesté l'ambition d'atteindre un haut niveau de connaissances, pendant ses études au Maroc et par la suite en Suisse. Le bagage de connaissances quant à la nouvelle religion est aussi motivé par la passion que le ou la converti-e développe pour sa nouvelle religion. C'est le cas de Jan, qui est une exception dans son niveau de connaissances de l'islam par rapport aux autres convertis.

Jan, converti, enseigne à d'autres musulmans

Jan a 31 ans au moment de notre entretien. Il a étudié le droit et les études islamiques et s'est converti à l'âge de 16 ans. Il a été attiré par l'islam et, à 15 ans déjà, il a commencé à étudier le Coran après avoir étudié les autres religions. Ses parents ont accepté son choix. Jan est marié avec une femme musulmane du Moyen-Orient, qui est la sœur d'un ami musulman avec lequel il a fait ses études à l'université.

L'engagement professionnel de Jan dans une mosquée, où il enseigne l'islam, le motive évidemment à approfondir et à se tenir à jour quant à ses connaissances sur l'islam. Et, pour lui, c'est le niveau même de connaissances qui le motive à instaurer des relations avec d'autres musulman·e·s.

29. Bovay, 2004, p. 9.

Dès que je discute avec une personne raisonnée, qui a fait des études, qui connaît la science, je m'entends très bien. Mais beaucoup de musulmans proviennent d'un coin du monde qui n'est pas privilégié en ce qui concerne l'éducation en général, ils n'ont pas d'éducation, il y a beaucoup d'analphabètes, ils ont un retard scientifique de toute manière et plus aussi dans l'éducation islamique qui est très faible, très traditionaliste, stagnante, crispée, la théologie n'est plus développée, depuis presque six cents ans au moins. Il n'y a plus de développement théologique intellectuel.

Selon mes entretiens, il apparaît que le manque de sollicitation et d'intérêt pour le parcours de conversion de la part des coreligionnaires ne stimule pas le converti chrétien à se former vis-à-vis de sa nouvelle religion, à mieux connaître la nouvelle religion et, dans le cas du catholicisme, ses spécificités. Hosni est certainement l'exemple le plus saillant de mon échantillon, par rapport à ce manque de sollicitation provenant de l'extérieur, de l'entourage avec lequel il a vécu et qui aurait pu le motiver à continuer à se former dans sa nouvelle religion. Hosni a habité durant plusieurs années en communauté avec des prêtres.

On ne t'a jamais posé de questions sur ton parcours de conversion, comme en ce moment ?

Personne, même pas les prêtres.

Les prêtres savaient que tu étais Algérien et musulman ?

Oui, mais personne ne s'y intéressait.

Certainement que la conversion de Suisse-sse-s à l'islam et l'adhésion à une association musulmane produit un impact plus fort sur la société suisse que celle d'une personne musulmane qui se convertit au christianisme et adhère à une Église chrétienne. La conversion vers l'islam est un phénomène plus visible, souligné par des signes extérieurs. Une femme convertie se distingue généralement par le port du foulard, comme c'est le choix d'une grande partie des converties que j'ai rencontrées. Pour un homme, la conversion est rendue visible par des pratiques religieuses, telles que la prière durant les pauses au travail ou le ramadan. Il est clair que le choix religieux du nouveau musulman surprend davantage. Plus que son homologue chrétien, il doit répondre aux questions

de son entourage sur sa nouvelle religion. Sa conversion provoque la curiosité des proches, mais également d'autres milieux : professionnel, mais aussi... religieux. Le ou la converti-e est en effet censé se faire valoir auprès des musulman-e-s de souche, des fidèles qui sont né-e-s avec cette religion dans des pays habités par une majorité de musulman-e-s, qui parlent souvent l'arabe et qui ont tendance à considérer les Suisses comme des convertis ou des néophytes.

Les convertis à l'islam que j'ai interviewés progressent dans la connaissance de la nouvelle religion par un parcours de formation personnelle, qu'eux-mêmes définissent et choisissent selon leurs propres besoins et intérêts. Cette façon de se former, souvent en autodidacte, leur sert avant tout à acquérir des connaissances qui les légitiment face à leur entourage. C'est la conclusion à laquelle arrive aussi Petra Bleisch³⁰. Il est certes important pour le ou la converti-e d'avoir des connaissances sur sa nouvelle religion, comme je l'ai constaté lors de mes propres entretiens ; mais la façon d'aborder cet important défi confirme une individualisation de la religion qui tend plus globalement à toucher les musulman-e-s en Europe (comme c'est le cas des membres des différentes confessions chrétiennes).

Bien sûr, les personnes converties au christianisme sont moins sollicitées par rapport au défi de l'apprentissage de leur nouvelle religion parce qu'elles se trouvent, en Suisse, dans une société qui reste statistiquement chrétienne ou, du moins, attachée à son héritage chrétien. Le fait d'être (devenu) chrétien n'étonne donc pas. Les converti-e-s au christianisme tendent ainsi à établir un lien avec une religion conforme au paysage religieux et culturel de la Suisse. Il faut toutefois souligner le fait que, parmi les personnes que j'ai rencontrées, les convertis suisses à l'islam ont fait le choix de s'intégrer dans le paysage religieux du pays en se liant à une religion qui est la deuxième en Suisse. On compte en effet plus de 400 000 citoyens se définissant comme musulmans. L'islam reste certes relativement jeune dans l'histoire du pays, mais lutte pour faire partie du paysage sociétal. Pour les converti-e-s des deux côtés, il y a une affinité qui s'est créée avec le nouveau lien religieux. Les Suisses doivent cependant se faire accepter – avec leur nouvelle identité religieuse – dans l'environnement où ils

30. Bleisch, 2016, p. 104.

ont grandi. En quelque sorte, ils sont devenus des étrangers, tout comme les convertis au christianisme, qui sont des étrangers provenant de pays à majorité musulmane.

PROGRESSER INDIVIDUELLEMENT

L'instruction à la nouvelle religion fait partie du processus de conversion, mais selon les récits recueillis, elle est plus présente et mieux ressentie chez les converti-e-s à l'islam. En effet, un point important qui ressort des récits des converti-e-s à l'islam est la volonté de bien connaître leur nouvelle religion. Le besoin de se former et de renforcer le lien avec la religion est un aspect nouveau, qui n'existait pas dans la relation avec la religion précédente, et qui incite, au début du parcours de conversion, à fréquenter et à découvrir la mosquée :

Je passais souvent des soirées dans ce centre. Des fois, j'assistais à la prière, j'étais tout simplement assis là et puis, petit à petit, j'ai commencé à pratiquer moi-même. J'ai lu les textes, je posais des questions, j'ai d'abord commencé à pratiquer les prières et plus tard j'ai fait une conversion officielle. (François, 50 ans, Fribourg)

Le futur musulman est souvent un autodidacte qui, par une recherche personnelle, remet en question l'héritage religieux acquis dans sa famille ou au catéchisme. Avant la conversion à l'islam, quelques-uns des convertis en train d'abandonner leur religion se lancent dans une relecture de la Bible ou de quelques textes ; ils réfléchissent au sens de certains rites qui les ont étonnés lors des messes. Mais cette recherche ne s'exprime pas dans la confrontation avec d'autres chrétiens, avec l'entourage, des spécialistes ou encore dans un échange avec le curé de la paroisse. Comme nous l'avons vu, durant cette période qui précède la conversion, la personne convertie reste essentiellement focalisée sur elle-même, dans sa recherche personnelle, jusqu'à la rencontre avec un-e musulman-e et jusqu'à la décision de prononcer la profession de foi. Celle-ci, ou la décision qui la précède, oriente la personne convertie vers un temps de formation plus structurée, durant lequel elle suit les cours destinés aux converti-e-s, habituellement donnés à la mosquée. Cette période de formation est de courte durée parce que la fréquentation des cours est rapidement remplacée par des formes de formation plus individuelles, fondées

sur la lecture du Coran dans une des langues nationales, ou en apprenant par cœur des sourates.

Les obligations professionnelles laissent peu de temps libre pour suivre des cours. Mais à part le défi du temps, pour certains convertis, les origines étrangères des fidèles de la mosquée et des enseignants engendrent des divergences, voire des conflits sur le regard porté sur l'actualité ou les enseignements religieux. C'est ce qu'explique François qui, avant d'officialiser sa conversion en prononçant la *chahâda* à la mosquée – ce qui pour lui a été une simple formalité –, fait partie de ces convertis qui se sentaient déjà musulmans depuis plusieurs années et avaient donc déjà une longue expérience de la nouvelle religion.

C'est vrai, dans les discussions, c'est toujours un peu paternaliste quand on discute de religion... J'ai beaucoup lu sur l'islam, j'ai pas mal de connaissances et puis j'ai développé des convictions qui n'entrent pas dans la tradition. Et là ils ont beaucoup de peine à accepter ça... Par exemple, le foulard n'est pas une obligation coranique. C'est clair, pour eux, c'est une obligation. Là, le dialogue est très difficile parce qu'ils disent: c'est comme ça. D'ailleurs, pour cela, j'ai arrêté d'aller à ces leçons; elles auraient aussi pu être une occasion de discussion, mais ils n'acceptent pas tellement la discussion. (François, 50 ans, Fribourg)

Certainement, du côté des converti-e-s à l'islam, la prédominance de musulman-e-s d'origine étrangère dans les structures associatives explique la propension du ou de la converti-e à vivre la nouvelle religion dans le cercle intime de la famille.

Le même phénomène d'isolement par rapport à la communauté se retrouve chez les converti-e-s chrétien-ne-s lorsque nous nous focalisons sur la façon de s'instruire à la nouvelle religion. Les converti-e-s au christianisme, tout comme les musulman-e-s, doivent se former pour pouvoir pratiquer leur religion. D'ailleurs, pour devenir chrétien, pour recevoir le baptême, il faut suivre une période de préparation qui n'existe pas pour devenir musulman. Ce fait peut expliquer en partie la raison pour laquelle l'apprentissage des nouvelles règles ou dogmes ne constitue plus un défi à relever ou une préoccupation pour le converti au christianisme au moment de l'interviewer. Cependant, la personne convertie chrétienne ne maîtrise pas forcément le savoir de sa nouvelle religion

et n'a pas nécessairement une connaissance des règles et des rites de son Église, ni des préceptes en matière de morale. Ces aspects n'apparaissent pas dans ces récits et suscitent peu d'intérêt dans les échanges que j'ai eus avec les converti-e-s.

La conversion se concentre davantage sur le lien avec la figure principale du christianisme, le Christ, que sur la religion et ses exigences. C'est une relation personnelle avec le Christ que les converti-e-s cherchent par leur conversion au christianisme, c'est elle qui justifie le choix. Un certain nombre d'entre eux parle d'ailleurs de « faire le chemin avec le Christ », qui se concrétise par la lecture de la Bible. Cette lecture semble suffire pour se sentir à l'aise et lié à la nouvelle religion. Si l'association musulmane peine, selon les récits que j'ai collectés, à être une ressource formatrice pour le ou la converti-e – à cause des divergences qu'une partie des converti-e-s que j'ai interrogé-e-s ressentent avec leurs coreligionnaires –, chez les personnes converties chrétiennes, c'est le sens même de communauté qui pose problème. L'absence de relation avec un groupe de référence ne favorise pas la confrontation avec des positions que les autorités ecclésiales de Suisse ont sur des thématiques concernant l'actualité et la morale.

Les personnes converties musulmanes sont plus exposées à une confrontation avec d'autres musulmans sur des thématiques comme le port du foulard ou l'interdiction de construire des minarets. Ces affrontements les motivent à se former par rapport à leur religion et aux sujets qui peuvent faire débat avec les autres musulman-e-s. En revanche, les converti-e-s chrétien-ne-s que j'ai rencontré-e-s ne semblent pas être dans une sorte de confrontation avec des chrétiens suisses sur des sujets touchant l'actualité. S'agit-il d'un signe d'indifférence à l'égard de la religion de conversion ?

L'origine des converti-e-s joue certainement un rôle. Le ou la converti-e à l'islam est un Suisse qui, s'il est provoqué par un musulman-e de souche dans ses connaissances et son appartenance religieuse, devient patriote, se mesure face au musulman étranger immigré en Suisse, comme le montre Véronique lorsqu'elle parle des défis avec les musulman-e-s de souche :

Ils sont toujours en train de critiquer les Suisses ; moi je n'aime pas qu'on critique les Suisses. Je n'aime pas ça. Je n'aime pas

qu'on critique les non-musulmans... Tant qu'il y a le respect et l'échange, il n'y a pas de soucis.

Les éléments qui peuvent révéler l'aspiration à mieux s'affirmer au niveau de la connaissance et de la pratique de la nouvelle religion semblent se produire principalement dans le cercle familial, proche du ou de la converti-e, et dans la lecture de la Bible ou du Coran. Et évidemment, à ce stade, se pose la question du rôle du web, des réseaux sociaux et de la télévision dans le processus de conversion.

MÉDIAS SOCIAUX ET TÉLÉVISION : RESSOURCES

POUR UNE CONVERSION INDIVIDUALISÉE ?

C'est certainement dans ce marché virtuel que le monde religieux du ou de la converti-e pourrait s'élargir et que son identification avec la nouvelle communauté pourrait également se construire. Dans ce marché religieux virtuel, la personne convertie peut trouver les informations et les consolations qui l'intéressent et dont elle a besoin pour vivre sa nouvelle religion afin d'avoir un soutien supplémentaire pour que sa conversion soit reconnue. Évidemment, comme l'affirme Carsten Polanz, qui s'est penché dans une étude sur l'islam et Internet, ce dernier peut autant devenir un moyen de radicalisation que de diffusion d'une vision moderne et libérale de la religion³¹.

Parmi les 32 converti-e-s interrogé-e-s, je peux cependant constater que le monde virtuel n'a pas joué de rôle important dans le processus de conversion. Cela peut s'expliquer par l'âge d'une partie des converti-e-s interrogé-e-s, appartenant à une génération qui n'est pas née dans le monde virtuel et qui a dû apprendre à utiliser les réseaux sociaux. Pour reprendre les mots des psychologues François Marty et Sylvain Missonnier, c'est surtout la génération « des moins de 20 ans qui a baigné dans cette culture depuis toujours »³². Même parmi les plus jeunes des converti-e-s interviewé-e-s, qui pourraient s'approcher de la génération évoquée par les deux chercheurs, le parcours de conversion n'a pas débuté par le biais du web ou des réseaux sociaux et ne semble pas non plus avoir été influencé par eux. Les récits que j'ai recueillis mettent bien ce constat en évidence.

31. Polanz, 2010, p. 24.

32. Marty et Missonnier, 2010, p. 473.

Ainsi, chez les converti-e-s à l'islam, les sites en ligne ne les ont pas orienté-e-s vers une branche particulière de l'islam ou vers l'étude de réflexions sur leur religion par la lecture de certains érudits et exégètes. Les sites – pour des raisons linguistiques, le choix se porte surtout vers la France, l'Italie ou l'Allemagne – sont essentiellement un instrument utilisé ponctuellement pour trouver des réponses sur la pratique de la religion, plutôt que pour étudier, écouter des prêches ou des commentaires sur des sourates.

Du côté des converti-e-s au christianisme, les sites en ligne sont un moyen d'essayer de sortir de l'isolement et de se consoler de la nostalgie du pays qu'ils et elles ont quitté. Ainsi, quelques-uns visitent des sites chrétiens en langue arabe, en farsi ou dans d'autres langues correspondant à leur langue maternelle. Ce sont généralement des sites financés par des Églises évangéliques et gérés par des chrétiens qui sont souvent eux-mêmes des convertis. Les converti-e-s au christianisme que j'ai interrogé-e-s se forment aussi en regardant des programmes religieux. Les programmes évangéliques transmis sur des chaînes de télévision par satellite ont une influence et une diffusion encore plus importante que le web, parce qu'ils touchent un public plus large, incluant aussi les personnes plus âgées et celles qui ne sont pas à l'aise avec l'informatique. Ils sont également regardés par celles et ceux qui sont devenus catholiques. Les programmes ne sont pas des enseignements de religion, mais se focalisent sur des témoignages de convertis, sur la joie d'être devenus chrétiens et d'avoir rencontré le Christ. Pour Hakima, qui vient d'un village du Maroc, ces émissions lui ont fait découvrir que, dans son pays, il y a des Marocain-e-s converti-e-s au christianisme et des Églises chrétiennes, elle qui croyait être la seule chrétienne du pays. Pour les converti-e-s qui habitent en Suisse, les chaînes chrétiennes sont une façon d'être en lien avec le pays d'origine, d'écouter des témoignages dans sa langue maternelle, mais aussi de se distraire avec des programmes de variété et de musique.

Les réseaux sociaux n'ont jamais été évoqués dans les récits des converti-e-s que j'ai interviewé-e-s. Et les rencontres que j'ai eues avec un certain nombre d'entre eux, après le premier entretien, révèlent que les réseaux sociaux sont certes utilisés pour communiquer avec d'autres personnes et des ami-e-s, mais pas en lien avec la religion. Les réseaux sociaux ont assurément une influence sur

le processus de conversion, mais à l'évidence il s'agit de converti-e-s que je n'ai pas encore rencontré-e-s ici en Suisse.

Nous pouvons constater que, pour les converti-e-s au christianisme, la formation ne présente pas les mêmes enjeux que pour les converti-e-s à l'islam. À l'exception d'Ikram, ils et elles n'ont pas montré d'intérêt pour ce qui fait partie de l'enseignement de l'Église ou pour les recommandations et prises de position d'ordre moral que l'Église publie par rapport à l'actualité. D'ailleurs, en ayant choisi une religion appartenant au paysage du pays dans lequel ils habitent, les convertis interpellent moins leur entourage pour leur choix religieux ; à la différence des convertis à l'islam, ils doivent rendre moins de comptes aux autres, à leur famille et à leurs connaissances à l'étranger, qui ne sont souvent pas informés de leur choix religieux ou ne tiennent pas trop à le savoir. Plus qu'un lieu d'échange et d'apprentissage, les convertis chrétiens cherchent des personnes pour « être ensemble ». Cette exigence se transforme souvent en déception, dans un pays comme la Suisse où le phénomène d'individualisation a fortement touché le christianisme et ses Églises.

Le web et les chaînes de télévision religieuses sont des ressources utilisées pour se former chez les converti-e-s musulman-e-s, tandis que pour les personnes converties chrétiennes elles permettent d'établir un lien presque affectif avec des personnes originaires du même pays et qui partagent la même religion. L'exemple d'Hakima, que j'ai mentionné plus haut, montre que la découverte d'un programme évangélique lui a permis de constater qu'il y a aussi des chrétien-ne-s du Maroc et qu'elle n'est donc pas une exception. Ce type de chaînes centrent d'ailleurs leurs émissions surtout sur des témoignages (et pas sur des enseignements).

Si, jusqu'à présent, nous avons pu analyser par les récits des converti-e-s les défis que l'apprentissage et la formation à la nouvelle religion comportent, j'ai voulu comprendre comment les mêmes converti-e-s qui sont parents gèrent la question de la transmission de la foi à leurs enfants.

LA TRANSMISSION DE LA RELIGION À SES ENFANTS

Dans une société sécularisée, la transmission de la religion devient une entreprise difficile, comme les statistiques que j'ai présentées dans le premier chapitre le montrent. La crise de la transmission religieuse est également liée à l'affaiblissement de l'influence que

les structures religieuses ont sur leurs fidèles. En outre, comme l'écrit Danièle Hervieu-Léger, cette crise de la transmission se développe dans « une société qui ne peut plus être pensée comme un système organique pourvu d'un centre »³³.

La transmission de la religion des parents à leurs enfants est une tâche encore plus ardue pour une personne convertie, en particulier lorsqu'elle doit transmettre une religion qui n'est pas encore enracinée dans la culture du pays, comme c'est le cas pour les musulman·e·s en Suisse. Dans le cadre de mes enquêtes, je me suis demandé si le ou la converti·e au christianisme est avantagé·e par rapport aux converti·e·s à l'islam dans son devoir de diffuser sa religion. Ainsi, dans cette section, nous reprenons une question qu'Olivier Roy laisse ouverte dans la conclusion de son livre *La Sainte Ignorance*, celle de savoir comment une religion est transmise, surtout quand les parents sont des converti·e·s³⁴. Je répondrai à cette question tout en étant conscient de ne pouvoir avancer que quelques pistes de réflexion sur une question qui pourrait constituer à elle seule un sujet de recherche spécifique et qui n'a pas encore été abordée par les chercheurs et les chercheuses. Par ailleurs, mon regard se limite forcément à mon échantillon, et il est, de plus, limité aux seules personnes converties ayant des enfants.

CE QUI SE TRANSMET

L'éducation religieuse des enfants est, pour certaines familles, une question encore abstraite, qui ne se fonde pas sur une expérience directe ; c'est une projection quand le couple n'a pas d'enfants ou quand ils viennent de naître. L'ensemble des 21 personnes ayant des enfants – sur les 32 que j'ai interviewées – ont affirmé que leurs enfants appartiennent à la religion à laquelle elles se sont converties. Chez les converti·e·s au christianisme, cette appartenance est « officialisée » par le baptême : « Mon enfant est chrétien parce qu'il a reçu le baptême. » Chez les converti·e·s à l'islam, l'appartenance religieuse de l'enfant se fonde avant tout sur la conviction que « tout nouveau-né est musulman ». C'est une conviction qui fait partie du processus d'assimilation de la nouvelle religion.

Chez quelques converti·e·s au christianisme, l'appartenance religieuse de l'enfant se distingue par rapport aux converti·e·s à

33. Hervieu-Léger, 1997, p. 132.

34. Roy, 2008, p. 273.

l'islam parfois comme l'expression d'une volonté de rupture avec le passé en tant que musulman·e, surtout dans le cas des personnes converties qui considèrent qu'elles ont souffert à cause de leur religion. Dans ce cas, le baptême des enfants souligne le détachement du ou de la converti·e vis-à-vis de l'islam. Une des converties interviewées affirme à ce propos qu'elle avait fait baptiser ses enfants « rien que pour dire qu'ils sont dans la barque. Moi j'avais peur qu'ils soient musulmans. »

Pour les converti·e·s à l'islam, la transmission de l'appartenance religieuse se traduit avant tout par le respect de quelques règles que le ou la converti·e essaie de transmettre dans sa famille si les enfants ont déjà atteint un certain âge : tout d'abord la pratique de la prière, le ramadan, puis le renoncement à manger de la viande de porc et, éventuellement, de boire de l'alcool. D'autres, comme Xavier et Sylvie, que j'ai rencontrés dans leurs foyers respectifs, affirment que leurs enfants sont éduqués en tant que musulmans parce qu'ils vivent « dans une ambiance musulmane ». En effet, leurs appartements frappent par un décor fortement marqué par un mobilier et des objets provenant du pays du partenaire ; des posters collés à la porte d'entrée ou dans le salon représentent le *hajj* à La Mecque, le Coran bien exposé et visible au salon, ainsi qu'une bibliothèque qui attire le regard par ses volumes sur la vie du Prophète, ou de nombreux CD pour approfondir la connaissance de l'islam. D'autres converti·e·s essayent de motiver leurs enfants à fréquenter des cours de langue arabe et d'étude du Coran que les mosquées proposent aux familles les week-ends.

Mais ces propositions peuvent aussi être ignorées par certains enfants qui, après un certain temps, abandonnent les engagements à la mosquée pour se concentrer sur d'autres priorités plus conformes aux intérêts de leurs copains et de la société dans laquelle ils vivent. Évidemment, le fait que la Suisse ne soit plus une société marquée par la pratique religieuse et qu'elle n'ait jamais été liée à une tradition musulmane rend la transmission de la religion plus difficile :

Parfois, je lui dis de faire la prière avec moi, parfois il en fait une. Bon, il fait du foot, il est très occupé. S'il est à la maison, je lui dis « viens faire la prière », des fois il ne veut pas... Il ne voudrait pas être chrétien. Mais il ne pratique vraiment pas, parce qu'il n'a pas trop envie... Le jeûne, il l'a fait deux jours. Quand il va à l'île

Maurice, il est un peu plus pratiquant parce qu'il va à la mosquée le vendredi ; il a des cousins, il les suit. (Jacques, 50 ans, Fribourg)

Le souci d'une éducation chrétienne pour les enfants est moins présent chez les converti·e·s chrétien·ne·s. Une fois installées en Suisse, la plupart des personnes se sentent intégrées dans la société et la transmission de la religion se fait à travers les opportunités que la société leur offre, comme l'enseignement religieux à l'école, la participation à la messe ou à des rencontres avec des ami·e·s chrétien·ne·s provenant du même pays ou de la même région, etc.

Nous constatons que, chez les converti·e·s tant à l'islam qu'au christianisme, les enfants portent des prénoms liés à la nouvelle tradition religieuse, comme Karim, Fatima, Mario, Clara. Dans un des cas rencontrés, le mari n'avait pas accepté la conversion de sa femme au christianisme. Le choix du prénom peut ainsi être source de souffrance, mais aussi d'ingéniosité pour trouver une solution qui puisse satisfaire le conjoint : on choisit des prénoms qui sont communs aux traditions chrétienne et musulmane, comme Yannis ou Adam. Si la conversion de l'adulte a eu lieu après la naissance des enfants, les enfants ont pris la religion du ou de la converti·e et gardé leur prénom. Certes, les prénoms peuvent susciter des discussions auprès des ami·e·s et de la parenté, devenir un rappel du choix de conversion du fils ou de la fille. Mais ils peuvent aussi devenir problématiques et le signe d'une conversion cachée au-delà des frontières de la Suisse, dans le pays d'origine du père ou de la mère. Gulia, qui s'est convertie au catholicisme, a choisi pour ses enfants des noms italiens et français, malgré le fait que son choix n'était pas guidé par des raisons religieuses, mais plutôt culturelles. En effet, elle ne voulait pas utiliser pour ses enfants des noms de son pays qui auraient semblé trop « bizarres » en Suisse. Mais les prénoms qu'elle a choisis – Mario, Catherine et Laura – ont suscité chez ses oncles, tantes, cousins et cousines plusieurs discussions sur la religion des enfants et une éventuelle conversion de Gulia à la religion du mari. Et, jusqu'à présent, à part ses parents, personne dans la grande famille n'est officiellement informé de la conversion de Gulia. Le sujet reste en quelque sorte tabou et il permet de garder un lien d'affection et d'intérêt entre la famille que Gulia a créée en Suisse et celle de son pays. Aux yeux des membres de la famille restés au pays, Gulia représente en effet une porte d'entrée vers la Suisse et l'Europe.

L'éducation religieuse est liée à la situation familiale du ou de la converti-e; nous avons déjà abordé ce point dans les chapitres précédents. Plusieurs des personnes converties que j'ai rencontrées – dans notre cas, toutes des femmes – se sont séparées de leurs partenaires. La séparation est certainement une épreuve difficile pour les converti-e-s. Elle met à l'épreuve la cohérence du ou de la converti-e avec les exigences de la religion choisie, ou ce que la personne considère comme important. Cette cohérence légitime la transmission de la religion aux enfants. Djamila, devenue chrétienne, avoue la difficulté qu'elle a eue à transmettre sa foi aux enfants durant la période qui a précédé sa séparation d'avec son premier mari chrétien.

J'ai toujours essayé, mais je n'arrivais pas parce que tu dois vivre les choses que tu dis. On a toujours des problèmes. Le soir, je priais avec eux... Mais ce n'était pas un bon temps, une bonne situation. Comment pouvais-je dire aux enfants « il faut qu'on s'aime » et puis je fais la bagarre avec papa? (Djamila, 28 ans, Fribourg)

La tâche de la transmission religieuse apparaît plus difficile pour les converti-e-s au christianisme divorcé-e-s, qui sont souvent conscient que le divorce n'est pas accepté au sein de l'Église catholique. Pour certains d'entre eux, la réaction a été de se détacher de l'Église et de l'autorité institutionnelle pour s'approcher de formes de religiosité plus autonomes, qui amènent le ou la converti-e et ses enfants à vivre la foi dans des groupes évangéliques, ou avec des groupes chrétiens ponctuels qui se forment en réunissant des personnes du même pays ou de la même langue. Ce mélange confessionnel permet souvent aux converti-e-s de se retrouver autour de l'essentiel de leur conversion : non vers une institution, mais vers Jésus, la personne centrale du christianisme, ce que le ou la converti-e essaye également de transmettre à ses enfants.

La transmission de la foi du côté du ou de la converti-e à l'islam qui s'est séparé-e semble poser moins de problèmes de conscience envers les enfants. En effet, dans les échanges avec quelques converties à l'islam, la séparation de leur conjoint est la conséquence, entre autres, de visions différentes de la religion et des enseignements à transmettre aux enfants. À ce propos, le récit de Véronique, que nous allons approfondir dans le prochain chapitre, est un des exemples les plus éloquents que nous avons recueillis

pour comprendre les défis de la transmission de la religion et des différences qu'il y a entre un Suisse devenu musulman et un musulman suisse né dans un autre pays.

PROPOSER ET NE PAS IMPOSER

«La transmission de la religion doit être “libre”, elle ne doit pas être imposée aux enfants.» Cette vision des choses est souvent évoquée par des converti·e·s que j'ai rencontré·e·s des deux côtés. Dans certains cas, cette insistance sur une adhésion libre à la religion des parents s'explique par le parcours du ou de la converti·e, comme c'est le cas pour Véronique et d'autres parmi les personnes interviewées. Dans son vécu en tant que chrétienne lors de son enfance, Véronique a été étouffée par les pratiques religieuses que ses parents lui ont imposées. Et, en tant que mère mariée à un musulman de souche, la conception de l'éducation religieuse des enfants devient source de tension et de conflit au sein du couple. S'il y a peut-être une attente quant aux contenus à transmettre, c'est la façon dont cette transmission se fait qui cause des tensions, au point de considérer l'éducation religieuse des enfants comme un problème culturel. Le témoignage qui suit montre un type de conflit qui peut avoir lieu entre une vision libérale qui se traduit par la proposition et l'explication des valeurs religieuses aux enfants et l'idée opposée qui veut que les enfants doivent obéir et suivre les valeurs religieuses de leurs parents.

Moi, j'ai été éduquée à la suisse et j'éduque mes enfants à la suisse. J'ai plutôt privilégié les valeurs, le travail... J'ai essayé de montrer l'exemple; par exemple, pour les prières je n'ai jamais rien dit. Je n'ai jamais dit à mes enfants: «Tu fais la prière.» Jamais. Ma fille a commencé à 10 ans, mon fils à 12 ans; il a 12 ans et demi, donc il vient de commencer... Oui, et je refuse toujours de leur dire: «Fais ta prière»; c'est exclu pour moi. C'est hors de question. Ils ne font pas la prière pour moi, ils le font pour Dieu. S'ils ne sont pas assez mûrs pour d'eux-mêmes la faire, ça ne vaut pas la peine, je trouve. On ne fait pas une prière par habitude, on la fait parce qu'on a envie de la faire et on sait pourquoi on la fait et pour qui on la fait. D'où l'incompréhension de mon mari. En effet, entre parenthèses, c'est mon ex-mari bien sûr. Parce qu'au bout d'un moment, les enfants grandissants, ça n'allait plus. On n'arrivait plus à se mettre d'accord sur l'éducation des enfants en général,

et puis surtout sur la religion, parce que notre fille ne fait pas le ramadan; elle devrait le faire. Ça fait deux ans qu'elle aurait dû faire le ramadan.

Oui, mes enfants sont libres. Je leur ai appris tout ce que je savais. J'espère avoir réussi à les faire croire en Dieu; j'espère que j'ai réussi à faire passer aussi mon amour pour Lui. Et puis si mes enfants ont aussi la foi, ils le feront d'eux-mêmes. Moi, par exemple, quand j'étais petite, ma maman voulait coûte que coûte que je fasse ma prière et puis que j'aille à l'église. Et je le faisais à contrecœur et, pour finir, qu'est-ce que ça donnait? À la première occasion, je suis partie. J'ai tout laissé tomber et je me suis tournée ailleurs. Donc c'est peut-être pour ça que j'éduque les enfants comme ça. (Véronique, 37 ans, Vaud)

Le passage que nous venons de lire décrit une situation qui, en soi, n'est pas exclusivement liée à une expérience de conversion. Elle peut avoir lieu dans toute famille dont les parents ont le souci de la transmission de la foi et ont une vision divergente sur la manière de transmettre les pratiques et les valeurs religieuses. Mais les enfants des parents converti·e·s que nous sommes en train d'analyser grandissent avec deux adultes originaires de pays différents, la Suisse et un pays à majorité musulmane. Cette union rend fort probables des divergences sur la transmission de la foi et de ses pratiques. La dispute ou le désaccord entre les deux adultes risque de se porter sur les différences culturelles et de devenir un point de départ pour défendre sa propre vision de la transmission de la foi aux enfants: «Je l'ai éduqué à la suisse», «J'ai plutôt privilégié les valeurs», «Je leur ai appris tout ce que je savais». Ainsi, l'expérience personnelle du ou de la converti·e peut devenir «absolue», entre autres de par le fait qu'elle est le fruit d'un processus qui laisse des traces pour toute la vie. Le converti n'a pas hérité d'une religion, il l'a choisie et a aussi subi les conséquences de ce choix. Nous l'avons vu: le converti à l'islam se sent considéré comme un néophyte aux yeux des musulmans de souche. Mais cela ne suffit pas à décourager les converti·e·s séparé·e·s ayant obtenu la garde des enfants de prendre en charge leur éducation religieuse et de leur transmettre leurs convictions et leur expérience religieuse.

Chez les personnes converties chrétiennes divorcées que j'ai rencontrées, nous constatons que la question religieuse n'a pas eu d'importance dans le parcours de séparation du couple. Mais

les tensions mettent au jour, comme chez les converti·e·s à l'islam, une sensibilité différente par rapport à la religion et à ses exigences. Les personnes converties au christianisme sont liées à la figure de Jésus, à la lecture des Évangiles, et elles essaient de transmettre ces propositions aux enfants. La pratique religieuse, comme la fréquentation de la messe ou du culte, tend à être négligée, surtout après une séparation dans le couple.

Dans le mariage, il est difficile d'identifier celle ou celui qui s'affirme dans l'éducation religieuse des enfants. Comme dans chaque couple, il y a une négociation entre les deux adultes et les enfants sur les valeurs et les pratiques religieuses, qui dépend des convictions religieuses et culturelles de chacun. L'élément culturel joue un rôle important, autant que le rapport de force qu'un des deux exerce sur l'autre dans le couple. Pour Sylvie, convertie à l'islam, contrairement à ce que nous avons vu avec Véronique, le mari a imposé sa vision de la religion à ses filles. Aujourd'hui, elles sont toutes mariées à des musulmans originaires du Maghreb. Mais face à la rigueur de son mari, Sylvie tient quand même à souligner que ses filles « ne sont pas forcément pratiquantes », dans la mesure où elles ne pratiquent pas le ramadan ; elles prient, mais pas selon les obligations quotidiennes. Gulia, elle aussi, a une sensibilité différente de son mari sur la pratique catholique et sur la question de l'obligation de la messe, de la confession et de la prière. Les tensions avec son mari se répètent régulièrement le dimanche et durant les Fêtes, lorsqu'il faut amener les enfants à la messe. Ainsi, une sorte de compromis a été trouvé : les plus petits restent à la maison, tandis que le plus grand accompagne pour le moment le père à la messe.

LA RÉACTION DES ENFANTS

L'analyse de la transmission de la foi des converti·e·s à leurs enfants est évidemment conditionnée par les converti·e·s de mon échantillon. Durant trois entretiens seulement, j'ai eu la possibilité d'échanger directement avec des enfants de converti·e·s. Dans d'autres situations, soit les enfants étaient encore trop petits, soit je n'ai pas eu l'occasion de les rencontrer.

Les enfants que j'ai pu rencontrer et avec lesquels j'ai eu un échange durant mes entretiens semblent souvent ignorer ou au moins peu s'intéresser au parcours de conversion de leur père ou de leur mère. Charafat, convertie au christianisme en 1977,

affirme que ses enfants, aujourd'hui adultes, n'ont jamais posé de question sur sa conversion. D'ailleurs, elle-même n'en a pas trop parlé parce qu'en ce temps-là la conversion n'a jamais été un sujet de dispute, même pas au sein de sa famille en Algérie.

Charafat, convertie d'une autre génération

Charafat a 65 ans au moment de notre entretien. Elle vient d'Algérie, d'une famille pratiquante, avec trois frères et quatre sœurs. Son père était chef d'une entreprise qui produisait du vin. Elle est arrivée en Suisse en 1966. Avant son mariage en 1977, elle a fait son baptême. Elle est mariée avec un Suisse et a travaillé en Suisse comme sage-femme. Ils ont deux enfants, qui ont terminé leurs études à l'université.

Sylvie, convertie à l'islam, est un cas un peu extrême d'effacement de son passé face à ses enfants : après sa conversion, le mari a exigé qu'elle ne parle jamais aux enfants de son passé et encore moins de la religion chrétienne, au point qu'elle affirme que s'ils ont quelques notions sur le christianisme, « ce n'est pas par moi, c'est par l'école. Moi je ne leur aurais jamais parlé de quoi que soit. » Faezeh a été baptisée avec ses deux autres sœurs quelques mois après que ses parents ont fui l'Iran pour demander l'asile politique en Suisse. Mais le baptême n'a pas fait d'elle une catholique, elle avait « juste une religion ». Au point qu'elle a refait son baptême, devenant évangélique, alors que ses deux autres sœurs se sont tournées vers le zoroastrisme.

Faezeh, et son second baptême

Faezeh est née en Iran ; elle a 33 ans au moment de notre entretien. Son père, qui était un fonctionnaire du gouvernement, selon le témoignage de Faezeh, a vu Jésus dans un rêve lorsqu'il travaillait encore en Iran. Ce rêve l'amène à se convertir, ou plutôt à se sentir chrétienne.

À 10 ans, Faezeh part en vacances en Suisse avec toute la famille : ses deux sœurs et ses parents. Mais, en effet, c'est un voyage sans retour, parce que le père demandera l'asile politique ; par la suite, la famille s'installera en Valais. En Suisse, les parents de Faezeh se font baptiser et baptisent aussi leurs trois filles dans la religion catholique. Mais, pour Faezeh, sa conversion n'a jamais eu d'importance. En effet, elle se fait baptiser

une deuxième fois dans une Église évangélique. La crise qu'elle vit à cause de la séparation d'avec son ami pousse Faezeh dans une recherche de sens à sa vie et dans une recherche de Dieu qui se conclut par ce second baptême. Pourquoi n'est-elle pas restée catholique? «Ce qui est important pour moi, c'est la Bible. Ce que je n'apprécie pas, ce sont les dogmes ou les règlements d'une communauté.»

Mario, le fils de Gulia âgé de 13 ans, semble convaincu de sa religion: il affirme aller spontanément à la messe tous les dimanches et participer volontairement aux activités de la paroisse, camps d'été, servant de messe, bénévolat. En tant que fils d'une mère musulmane devenue catholique, sa représentation de l'islam se limite pour le moment à ce qu'il perçoit de ses copains musulmans: «Certains ne mangent pas de porc, ils ont des noms différents.» Jacques, dont le père, François, s'est converti à l'islam quand il avait 10 ans (ce qui explique son prénom), affirme que pour lui «la religion, ce n'est pas la même chose que pour mon père». Cependant, lui aussi se sent musulman, «Suisse musulman». Sa pratique de la religion se limite parfois à la prière faite avec son père, ou à la participation sporadique au jeûne du ramadan. C'est plutôt le regard de ses copains sur lui et son frère qui le fait se sentir musulman: «Chaque fois que je dis que mon père est Suisse et ma mère Marocaine, les copains disent: "Ah, tu es musulman alors!"» Plutôt que de l'expérience de la conversion, les enfants des converti-e-s semblent se soucier davantage du contexte dans lequel ils vivent.

LE CONTEXTE ET LA TRANSMISSION

La transmission et l'enseignement des valeurs auxquelles le ou la converti-e a adhéré ne semblent pas poser de vrais problèmes en Suisse, y compris pour les converti-e-s à l'islam, eux qui ont fait la démarche la plus à contre-courant, dans un pays de tradition chrétienne. Mais pour les converti-e-s au christianisme qui courent le risque d'une expulsion du pays, la transmission de la foi comporte des enjeux très graves pour l'insertion des enfants dans la société. La conversion de Faiza, mère de deux enfants nés quand elle habitait encore au Maroc avec son mari musulman, met en évidence le rôle du contexte, du pays, dans la transmission de la foi du ou de la converti-e aux enfants. Le contexte social pèse dans cette décision pour celles et ceux qui ont des enfants. L'enjeu se situe au niveau

de la garde des enfants. Faiza affirme qu'elle s'est convertie au christianisme au Maroc. Pour être plus précis, selon mes critères, elle n'est pas encore convertie parce qu'elle recevra le baptême seulement une fois qu'elle aura fui son pays, quelques mois après son arrivée en Suisse. Cependant, au Maroc, et durant son mariage, elle pratique la foi catholique: elle va à la messe, lit l'Évangile, s'instruit sur la foi chrétienne et rend régulièrement visite à des religieuses. Une fois divorcée, elle s'installe dans un petit appartement à Casablanca, en obtenant la garde des enfants. Elle vit sa foi chrétienne plus ouvertement, entre les quatre murs de son appartement, et les enfants s'aperçoivent que leur mère fait la prière différemment de ce qui est enseigné à l'école: «Ils voyaient la croix, le chapelet, l'eau bénite.» Il est important à ce propos de souligner la valeur et la charge symbolique que ces signes ont acquis dans ce contexte, un pays à majorité musulmane. Ces mêmes signes que nous retrouvons dans les maisons en Suisse ne suscitent pas nécessairement de réflexions.

Pour Faiza, sa nouvelle foi lui a permis de devenir plus tolérante et patiente envers les autres. Mais son adhésion au christianisme et l'envie de transmettre sa religion à ses enfants l'amènent aussi à se heurter à l'enseignement religieux donné à l'école obligatoire au Maroc. C'est un conflit intérieur et le ou la converti-e doit être vigilant·e pour ne pas se faire découvrir. Il y a dans ces situations une transmission «clandestine» de la foi, une sorte de combat qui se manifeste parfois au grand jour lors de ce que Faiza définit comme des pratiques extrémistes enseignées à l'école, qui l'amènent à se confronter à ces enseignements.

Pour ce qui est de l'éducation des enfants à l'école, les profs endoctrinent les enfants avec ce qu'ils veulent côté religion, et vous ne pouvez pas vous interposer. Pourtant, j'ai osé une fois, quand la maîtresse de mon fils Yanis avait voulu lui apprendre les ablutions et le forcer à apprendre le Coran. J'ai dû mettre le holà. Elle ne comprenait pas pourquoi une mère marocaine censée être musulmane était contre la religion. Je lui ai juste dit: «Madame, je ne veux pas faire de mon fils un kamikaze qui se fait exploser demain dans un lieu public et qui risque d'entraîner d'autres victimes.» (Faiza, 42 ans, Valais)

La transmission de la nouvelle foi aux enfants ne peut pas se faire ouvertement, mais en essayant de freiner l'influence de l'ancienne religion, au nom d'une bonne cause, comme la lutte contre l'extrémisme. Le contexte oblige Faiza à rester extrêmement prudente sur la question du partage de sa nouvelle foi avec ses enfants : « Il y avait plein de choses qui faisaient que je considérais que mes enfants étaient obligés d'être musulmans à cause de leur père, jusqu'à l'âge de 18 ans. » Cette conclusion explique aussi la façon dont Faiza transmet sa foi une fois qu'elle est en Suisse en tant que requérante d'asile. Elle affirme avoir été très prudente par rapport à son choix et à l'influence de son baptême reçu en Suisse. Elle se fait baptiser, mais les enfants ne sont pas présents à la cérémonie, pour ne pas les influencer.

Pendant un certain temps, Faiza reste cachée avec ses enfants dans une communauté religieuse. L'environnement dans lequel elle a trouvé refuge ne laisse pas les deux enfants indifférents, eux qui partagent quotidiennement une grande partie du rythme de vie de la communauté religieuse : prières, heures de travail et repas, qui sont souvent pris en commun. L'aîné des enfants, qui selon sa mère fait sa crise d'adolescence, pose plusieurs questions sur les contenus de la religion chrétienne, sur les dogmes qui concernent la notion chrétienne de Jésus comme fils de Dieu. Le cadet, en revanche, montre une soif d'imitation par rapport à ce qu'il voit, fasciné par le style de vie des religieux au point qu'il souhaite, quand il sera adulte, devenir prêtre. Lui-même demandera à recevoir, et recevra, le baptême quelques mois après la cérémonie de sa mère. Cependant, l'environnement protégé de la communauté n'empêche pas les enfants d'être confrontés à la réalité du monde extérieur, à l'école, où les enfants retrouvent des copains suisses, d'autres d'origine étrangère, et un certain nombre d'enfants ayant le même statut de requérant d'asile qu'eux. L'expulsion de Suisse d'une famille yéménite dont les enfants fréquentent la même école que les deux enfants de Faiza est un facteur de grande instabilité pour eux, et suscite la peur d'un retour possible dans le pays d'origine, le Maroc.

La transmission de la nouvelle religion aux enfants est ressentie comme un devoir des deux côtés des converti·e·s. Auprès des converti·e·s au christianisme, la transmission tend à se faire davantage sur la base des valeurs de la figure du Christ diffusé dans le Nouveau Testament que sur l'enseignement des pratiques

religieuses, comme la prière ou la fréquentation de la messe du dimanche. Certaines règles sont aussi transmises mais, d'après les récits que j'ai recueillis, l'importance de leur transmission ne ressort pas avec la même importance que chez les parents convertis à l'islam. Ces derniers vivent dans l'environnement où les pratiques de leur nouvelle religion ne sont pas enracinées dans le pays où ils vivent, la Suisse. Dans ce sens, les converti-e-s à l'islam sont défavorisé-e-s par rapport aux converti-e-s au christianisme. Comme le souligne Claude Bovay, l'adhésion à une appartenance religieuse est liée par des éléments comme un « positionnement social, l'adhésion à des normes, l'attachement à des valeurs »³⁵ qui, pour les converti-e-s à l'islam, se manifestent essentiellement dans la sphère privée et restent encore étranges ou nouveaux dans un pays comme la Suisse. Pour les converti-e-s à l'islam, il s'agit plutôt d'être, afin d'initier leurs enfants à l'islam, un exemple dans la pratique de certains préceptes. La transmission de la nouvelle religion est conçue et certainement sentie comme une proposition.

La transmission de la foi aux enfants est une tâche qui oblige le ou la converti-e à tenir compte du contexte social dans lequel les enfants interagissent. Si les enfants des converti-e-s à l'islam ne semblent pas avoir manifesté de problème par rapport à la religion de leurs parents, il est quand même intéressant d'observer comment les jeunes se positionnent par rapport à leur identité religieuse : « Suisse tout simplement, et Suisse musulman », affirmait un des enfants rencontrés... Comme pour souligner leur attachement aux racines du pays dans lequel ils sont nés et le fait que l'intégration ainsi que la revendication de leur appartenance viennent avant toute autre chose. Le contexte social, dans la transmission de la foi chez les converti-e-s au christianisme, semble avoir aussi une importance, notamment pour ces familles qui n'ont pas encore de situation stable et qui vivent sous la menace d'une expulsion. C'est le cas d'un des enfants de Faiza qui, selon le récit de sa mère, a manifesté une certaine inquiétude face à la diversité religieuse des élèves qui composent sa classe. Ainsi, son choix éventuel de faire le même pas que sa mère vers la conversion dépend beaucoup de la manière dont ses copains de classe accepteront sa conversion. Son souci n'est pas seulement de trouver les réponses à ses questionnements et d'accepter les enseignements de

35. Bovay, 2004, p. 10.

sa mère par rapport au christianisme, mais c'est aussi de s'assurer que l'environnement avec lequel il interagit le plus, c'est-à-dire sa classe, soit aussi chrétien. Sa mère conclut que son fils « veut attendre, être sûr que ses copains sont aussi chrétiens, comme ça il ne se sentira pas seul ».

SIMILITUDES NUANCÉES

Dans ce chapitre, nous nous sommes concentrés sur les étapes de conversion tirées de mes entretiens avec les converti·e·s. Il peut être utile de les rappeler ici : l'abandon de la religion héritée, l'agent modérateur, la profession de foi, le maintien de la conversion, l'apprentissage de la nouvelle religion, et enfin, la transmission de la religion à ses enfants. J'ai voulu évidemment comparer les six étapes selon le type de conversion que les converti·e·s de mon échantillon ont choisi : vers le christianisme ou vers l'islam.

Au début de l'ouvrage, nous avons vu que les premières recherches sociologiques sur le phénomène des conversions dans les années 1970 se sont focalisées surtout sur des sectes, des religions particulières et nouvelles qui souvent avaient deux particularités par rapport aux religions des converti·e·s de la présente étude : ces religions ou sectes ne concernaient pas des immigrés et proposaient souvent un détachement de la société pour créer une société dans la société. L'aspiration du christianisme, dans ses différentes Églises, et de l'islam, dans sa pluralité, en tant que religions à prétention universelle, a toujours été celle de conquérir la société, ou au moins de faire partie de la société. Cette aspiration est aussi ressentie par toutes les personnes converties rencontrées. Il ne s'agit pas de se séparer du monde, mais d'y vivre et, pour certains, de le conquérir au niveau professionnel, affectif, et parfois de faire connaître à d'autres leur nouvelle foi. En ce qui concerne les converti·e·s au christianisme provenant de l'étranger, une séparation de leur société d'origine a déjà eu lieu par l'effet de l'immigration en Suisse. Mais l'attachement et l'envie de retourner au pays d'origine sont toujours présents. Dans tous les cas, il n'y a pas de rejet radical du pays d'origine ou des liens affectifs avec la parenté.

Les six étapes de conversion analysées montrent les similitudes, nuancées par quelques différences, qui existent dans le processus de conversion entre celles et ceux qui sont devenu·e·s chrétien·ne·s et celles et ceux qui sont devenu·e·s musulman·e·s. En même temps, nous constatons que la conversion vers ces deux religions

importantes que sont le christianisme et l'islam reste un phénomène exceptionnel: la personne convertie se retrouve souvent seule devant les défis liés à son choix ou, au mieux, avec d'autres membres de sa nouvelle religion, mais sans que ceux-ci s'intéressent nécessairement à sa situation de convertie.

Pour approfondir notre connaissance du phénomène de conversion en Suisse sur la base, rappelons-le, d'un échantillon de converti·e·s habitant en Suisse, nous allons étudier, dans le prochain chapitre, la relation que le ou la converti·e développe durant son parcours de conversion avec les symboles, les objets et la pratique de la nouvelle religion.

4. SYMBOLES, OBJETS ET PRATIQUE DE LA NOUVELLE RELIGION

Sur la base de six étapes tirées des entretiens avec les converti-e-s interviewé-e-s, nous avons examiné dans le troisième chapitre comment le processus de conversion se construit par le biais des relations personnelles. Mais les sociologues, comme Stefano Allievi, qui se sont penchés sur le phénomène de la conversion rappellent que l'identité se forme par un système de relations autant que de représentations¹. Cette conclusion du sociologue italien nous amène à la question de la construction de l'identité du ou de la converti-e par son lien avec les symboles et objets qui marquent la trajectoire de conversion. Quels sont ces éléments communs aux converti-e-s au christianisme qui se distinguent des éléments communs aux converti-e-s à l'islam ?

Nous allons répondre à cette question et détecter l'élément le plus marquant dans la trajectoire des deux conversions ; ce « quelque chose » qui, pour plusieurs converti-e-s, continue de marquer leur conversion et sans lequel la pratique de la nouvelle religion se serait peut-être affaiblie, voire même perdue. Par la suite, nous allons examiner les fêtes religieuses. En effet, l'importance des fêtes religieuses, en Suisse, mais également dans les pays d'origine des converti-e-s au christianisme, nous donnera l'opportunité de creuser ultérieurement – sur la base d'une situation concrète – la façon dont la pratique de la nouvelle et de l'ancienne religion est vécue par ces personnes.

ATTRACTION ET APPROPRIATION DES SYMBOLES ET OBJETS DE LA NOUVELLE RELIGION

Pour Peter Berger et Thomas Luckmann, l'identité se construit par le contact avec la société ; il existe « une dialectique entre l'individu et la société »², pour reprendre leurs mots. La notion de dialectique suggère l'idée d'un échange, d'un dialogue. Cependant,

1. Allievi, 1998, p. 30.

2. Berger et Luckmann, 1963, p. 284.

dans le troisième chapitre, nous avons pu voir que la tendance de la personne convertie, une fois devenue chrétienne ou musulmane, est plutôt de vivre à l'écart de ses coreligionnaires. La vie associative n'est pas une priorité. À l'exception des converti-e-s évangéliques interviewé-e-s, la vie associative est rarement évoquée. Tout se passe comme si le ou la converti-e avait le souci de préserver une démarche qui se veut avant tout individuelle et personnelle. Et d'ailleurs, les éléments liés au processus de conversion confirment ce penchant pour une construction individuelle de l'identité religieuse.

En analysant les trajectoires de ces personnes, qu'elles soient devenues chrétiennes ou musulmanes, nous pouvons en effet relever que la construction de la nouvelle identité religieuse est influencée par le choix ou l'attraction pour certains éléments liés à la nouvelle religion, dans un environnement précis par rapport à une offre existante. Il y a, dans la trajectoire de conversion, des moments où ces personnes ont été séduites par des objets, des « petits faits vécus » qui restent dans leurs souvenirs, touchent l'imaginaire et participent ainsi positivement au processus de conversion, influencent et renforcent la pratique de la nouvelle religion. En dehors des relations avec les personnes, il y a des éléments liés à la nouvelle religion que les convertis découvrent, par lesquels ils sont attirés et qu'ils s'approprient. Ce sont des objets, des symboles, ainsi que des préceptes religieux qui – bien que liés à des personnes – sont devenus symboliques dans leur mémoire.

Le nombre de symboles et d'objets qui marquent la construction de l'identité du ou de la converti-e – que j'ai pu relever lors de mes entretiens – est très limité, comme nous allons le voir. L'église ou la mosquée sont des bâtiments, des lieux de culte, de prière et de rassemblement, le symbole des religions respectives. Mais qu'ont signifié dans le parcours de conversion ces lieux qui symbolisent le christianisme et l'islam ? Comment les personnes converties se sont-elles identifiées à ces lieux ?

ÉGLISES, MOSQUÉES... ET ÉCOLES CATHOLIQUES

La gestion de l'espace territorial constitue un important défi pour les institutions chrétiennes et musulmanes afin d'établir et de garder un lien avec leurs fidèles. Mais la visibilité d'une religion joue un rôle important dans la conquête de nouveaux membres. Cela ressort aussi de mes entretiens. La visibilité ou la présence

d'un bâtiment religieux – même pas trop exposé, voire caché – peut être un élément marquant dans le parcours de conversion. Du côté des converti-e-s à l'islam, le souvenir des premières mosquées visitées leur donne l'image d'un lieu d'accueil et de rencontre avec d'autres musulman-e-s. L'appel du muezzin entendu pour la première fois lors d'un séjour à l'étranger a fait vibrer le cœur de quelques Suisses, comme François : « Quand j'allais au Maroc, j'entendais l'appel à la prière... et les gens y allaient. L'appel à la prière était toujours un moment très intense. » De même, les chants entendus en passant près d'une église peuvent provoquer le même effet d'appel personnel. Une convertie au christianisme qui était enceinte de son deuxième enfant raconte : « J'entendais les paroles, c'était beau, la musique ! Je voulais que [mon] enfant soit vraiment [imprégné]... je savais que l'enfant pouvait recevoir tout ce qui était divin. »

Pour les converti-e-s au christianisme que j'ai interviewé-e-s, les souvenirs des églises visitées au début, ou juste avant le processus de conversion, tendent à associer de manière exclusive les églises à des lieux de fort recueillement personnel et du sacré. Comme nous le verrons plus loin, pour ces personnes, l'élément « divin », souvent lié à une situation de détresse personnelle, fait partie des souvenirs et des faits qui ont contribué à la conversion. Une des converties interviewées, qui a eu un accident de voiture très grave le jour de Noël et s'en est sortie par « miracle », lit cet événement comme « un signe que Dieu est là ». Et d'autres signes, à la suite de plusieurs expériences difficiles, voire parfois dramatiques, l'amènent à conclure :

Plus j'avais, plus j'avais des signes incroyables. Et j'avais envie d'en savoir plus sur ce Dieu qui, chaque fois que j'étais en train de tomber, me relevait... C'est vrai que dans la religion musulmane, je ne ressentais rien ; dans la religion protestante non plus, bien qu'il y ait des gens magnifiques et admirables. Mais dans la religion catholique, j'ai eu une présence de Lui, intense, et c'est ça qui a fait que j'ai voulu continuer dans ce cheminement. Et plus j'avance, plus je suis une nouvelle personne, disons. (Alba, 35 ans, Vaud)

De plus, du côté des personnes converties au christianisme, certaines évoquent l'école catholique comme un lieu ayant marqué leur parcours. Alba nous raconte que son premier contact avec

des chrétien-ne-s a eu lieu dans une école catholique gérée par des sœurs. En ce temps-là, sa famille venait de fuir la guerre au Kosovo. Elle se rappelle ce temps, à l'école chez les sœurs, comme une des meilleures époques de sa vie: «C'était magnifique! J'étais arrivée dans un monde meilleur, un monde de fées.» Ikram, qui a fréquenté une école catholique quand il était encore très petit, a lui aussi gardé un fort souvenir de l'école et des religieuses:

À l'école maternelle, il y avait encore des sœurs. Je me souviens d'une grande maison et de beaucoup de bonheur. Des gens qui s'occupaient de nous... C'était des sœurs, dans la médina de Fès. Elles m'ont donné quelque chose de formidable, c'est là-bas que j'ai capté quelque chose: je ne peux pas dire ce que c'est... (Ikram, 45 ans, Zoug)

Dans le regard rétrospectif que le ou la converti-e pose sur son passé, et de reconstruction de son parcours, nous constatons qu'il y a des éléments qui semblent préparer le terrain à la conversion, au moins du point de vue du ou de la converti-e. C'est par exemple dans l'école et avec les sœurs qu'Ikram affirme avoir «capté quelque chose» en lien avec sa conversion, advenue par la suite en Suisse.

Les représentants des deux religions que les converti-e-s ont rencontrés sont souvent associés à un moment extraordinaire, et leur présence contribue à la conversion. Dans ce cas, ce n'est pas l'élément relationnel qui compte vraiment, mais plutôt ce que le religieux représente et véhicule par son statut. C'est le cas d'une des converties à l'islam, Sylvie, qui se souvient de cet imam: «Je me rappelle, il a été bien. C'était un prêtre iranien...» Il s'agissait d'un ayatollah iranien qui, par sa barbe et sa tenue vestimentaire, semble avoir fortement impressionné la convertie, au point qu'elle l'a confondu avec un «prêtre». Les édifices comme l'église et la mosquée sont indiqués en tant que symboles par les converti-e-s interviewé-e-s; ce sont des lieux précis, qui entrent en jeu à un moment précis du parcours de conversion: une mosquée de Casablanca, au Maroc, pour François; une église d'Yverdon-les-Bains pour Fatema. L'église et la mosquée ont une signification spécifique, qui se distingue toutefois de la pratique religieuse, de la fréquentation de la messe ou du culte du dimanche ou de la prière du vendredi.

La conversion se révèle encore comme une affaire personnelle qui – tout du moins au début du parcours – ne s'extériorise pas nécessairement. Par ailleurs, les personnes converties devenues musulmanes que j'ai rencontrées ont toutes, sauf une femme, gardé leur prénom, et n'ont donc pas marqué leur conversion par de nouveaux prénoms arabisants. Si une grande partie des converti-e-s au christianisme ont changé leur prénom, ce n'est pas un signe ou une volonté de plus grande identification à la nouvelle religion ou au saint que le prénom choisi représente. Il s'agit plutôt d'une ancienne pratique religieuse de l'Église, mais qui n'est pas imposée et que certains convertis ont suivi. D'ailleurs, les converti-e-s au christianisme préfèrent souvent garder un double prénom, pour le contact avec leur famille et leurs ami-e-s dans leur pays d'origine. Le prénom chrétien est souvent caché pour ne pas dévoiler le changement de religion. Nous allons maintenant analyser les symboles qui peuvent laisser supposer qu'une conversion a eu lieu.

BIBLE, CORAN, CROIX ET VOILE

La distribution de matériel religieux offert par des associations chrétiennes ou musulmanes, ou la présence de bibles, de Coran ou de CD religieux sont aussi des facteurs qui marquent et interviennent dans le processus de conversion. Faiza se souvient de la bible qu'elle a découverte dans la bibliothèque de son oncle, au Maroc: «C'était quelque chose de très beau, sur lequel je me suis penchée. C'est là où ça a commencé [ma conversion].» Nous retrouvons cette même dynamique chez Regina, devenue musulmane, qui découvre le Coran par hasard ou par le fait de partager un appartement avec des musulmans: «Je suis arrivée à ces lectures parce que j'avais un entourage musulman. En effet, sans le savoir, je vivais chez des musulmans, qui ne cherchaient pas tellement à déclarer leur côté musulman.»

Regina, une conversion par la cohabitation avec d'autres étudiants

Regina a 45 ans au moment de notre entretien. Elle est mariée avec un Tunisien. Elle s'est convertie à l'âge de 28 ans, lorsqu'elle était encore étudiante. Son parcours a commencé par le contact qu'elle avait à l'université avec des musulmans. Pendant ses études, elle a habité avec des musulmans, et c'est durant cette période qu'elle a commencé à lire le Coran et à découvrir l'islam.

Les objets et les symboles auxquels les converti·e·s se réfèrent sont peu nombreux. Deux ou trois symboles sont cités ou sont visibles lors d'un entretien, sur la personne ou dans son appartement. Le nombre limité de symboles et d'objets pouvant montrer la conversion des personnes interviewées peut s'expliquer par le contexte culturel qui veut que la religion soit considérée comme une affaire personnelle, privée, vécue dans la discrétion, ceci autant pour les personnes converties suisses devenues musulmanes que pour les converti·e·s de l'islam d'origine étrangère et qui n'ont souvent pas eu de contact direct avec des chrétien·ne·s dans leur pays d'origine.

Certes, le port du voile pourrait démentir cette « discrétion » relevée chez les converti·e·s interviewé·e·s. Mais, de ce qui ressort des récits de mon échantillon, l'identification et l'adhésion à l'islam par un signe visible comme le voile correspond plutôt à un besoin de transformation intérieure, par exemple à la suite d'une crise que la personne a vécue, comme une relation sentimentale qui s'est mal terminée. C'est le cas de Regina, ou encore de Véronique qui, dans son témoignage, révèle que son choix de porter le voile s'explique avant tout par une recherche personnelle, voire un besoin spirituel :

Un soir, je n'étais pas bien, j'avais des angoisses la nuit. Je me suis dit : « Pourquoi j'ai des angoisses ? Ce n'est pas normal ». Et j'ai réfléchi : « Qu'est-ce qui me manque ? Je ne mets pas le foulard. C'est la seule chose que je ne fais pas, que Dieu m'a demandé et que je ne fais pas. » Alors, le lendemain, je suis sortie avec mon foulard en me disant : « Je vais essayer, on verra bien. Si ça ne va pas, je l'enlève. En tout cas, je ne vais pas le mettre une éternité. » Le premier jour, ça va, ça s'est bien passé. Et puis voilà, je l'ai laissé. Et j'ai arrêté d'avoir mes angoisses. Alors, le fait d'avoir la paix le soir et la nuit, ça vaut tout l'or du monde [...]. Simplement. J'ai été prête ce soir-là à faire ça, et puis aussi d'afficher, et puis de dire à tout le monde que c'est les événements de la vie qui ont fait que [je porte le voile]. (Véronique, 37 ans, Vaud)

Mais le symbole peut revêtir d'autres significations sur un chemin de conversion. Véronique elle-même le confirme. À un certain moment de sa vie, le port du voile devient le symbole de son choix libre d'être devenue musulmane : son entourage voit le

fait qu'elle porte le voile comme une imposition de son mari algérien. Mais avec le divorce, Véronique continue à le porter, en signe d'émancipation et pour montrer que son choix ne dépend pas de son mariage.

Les converti-e-s de mon échantillon pratiquent la nouvelle religion à partir de symboles qui émergent de leur parcours de conversion, à la suite d'une crise, ou d'une situation difficile. À un certain moment du parcours, le symbole peut attester d'un équilibre et d'une sérénité que le ou la converti-e a enfin atteints après son choix d'adhérer à la nouvelle religion. Nous trouvons des exemples similaires à celui de Véronique du côté de la conversion vers le christianisme, par exemple chez Hosni lorsque je l'interroge sur la croix qu'il porte autour du cou :

Je n'avais aucun rapport avec le christianisme. Je crois que même si on m'avait coupé la tête, je ne me serais jamais converti! ... À un moment, j'ai eu ce désir de connaître le christianisme, j'ai commencé curieusement à faire des signes de croix. Pourtant, six mois auparavant, personne n'aurait pu me convertir... Moi je commençais à faire des signes de croix, je trouvais bizarre, d'une certaine façon. Quelque chose avait changé en moi. Et puis...

Cela s'est passé en 1972, en 1970-1972: ce désir d'avoir une croix. Le seul problème: où la trouver? Alors j'avais de la cire de bougie... et puis je faisais des croix avec. Et c'est comme ça que ça a commencé. Et puis une fois, je me souviens avoir fait une petite croix, que je portais. C'était le tout début, la toute première démarche... En même temps, je me sentais dérailler... (Hosni, 56 ans, Genève)

L'appropriation d'un objet de l'autre religion reste un acte difficile à assumer, à porter. Cela a été le cas pour Véronique et également pour Hosni, qui habite encore en Algérie. Lui-même affirme qu'il se sentait « dérailler ». Chez Véronique le même symbole, le foulard, lui donne de la consolation. Chez Hosni, la consolation provient de ce moment qu'il passe à l'église :

Je suis allé là-bas, je me suis approché de l'autel... Je me suis mis à genoux et j'ai commencé à prier. Puis je suis retourné une deuxième fois, je me souviens. J'ai prié tout simplement... Il y a eu une transformation, je me suis véritablement transformé.

C'est ça qui m'a convaincu, j'ai dit : « Donc, ce qu'on raconte sur le christianisme est une erreur. » Parce que je voyais le changement en moi. J'ai été apaisé... Je traversais des moments difficiles... j'étais même très nerveux... Et puis là, ça m'a apaisé, ça m'a transformé complètement. Je voyais les gens différemment. C'est ça qui est curieux : ça m'a vraiment bouleversé à ce moment-là. Même les ennemis, je les aimais.

Hosni, qui n'est pas marié, vit avec son père et sa mère. Ceux-ci perçoivent le changement religieux de leur fils, mais ils le tolèrent, le rendant simplement attentif aux réactions qu'il risque de subir de la part de son entourage. Durant notre entretien, Hosni a précisé que sa crise est apparue à cause des tensions qu'il vivait au travail, de la situation de vie difficile à Alger. Mais il n'arrive pas à être plus précis dans ses explications. Il atteste d'une crise existentielle qu'il a vécue.

La pratique d'une nouvelle religion développe une dynamique liée au contexte et aux circonstances dans lesquels se déroule la conversion. Les entretiens montrent que les dynamiques d'identification à une branche du christianisme ou de l'islam peuvent être similaires, que ce soit dans la saisie des symboles ou dans une prise de distance par rapport à ces mêmes symboles, comme cela se manifeste pour Gulia et Sylvie. Pour son baptême, Gulia a reçu une croix en cadeau de son mari, qu'elle a portée durant quelques mois par conviction, mais aussi pour lui faire plaisir. Mais l'abandon de ce symbole arrive quelques mois après, notamment pour une « question de goût » : Gulia avoue préférer porter d'autres bijoux. Mais elle ne cache pas l'influence qu'ont aussi eue les reproches de sa mère et de sa sœur. Devenue musulmane, Sylvie a essayé de porter le foulard pendant un bref moment, pour faire plaisir à son mari. Mais elle a vite abandonné, elle aussi. Le regard qu'elle a perçu chez les autres a lourdement pesé sur cette décision. Enfin, chez ces deux femmes, l'expérience du port de la croix ou du foulard, vus comme des symboles des deux religions exposés à un jugement extérieur, les a conduites à privilégier leur vécu personnel : « Ce qui était important, c'était ce que je crois », nous dira par exemple Sylvie.

Mais deux éléments marquent profondément la trajectoire de conversion : pour les converti-e-s au christianisme, c'est l'élément

urnaturel qui se révèle le plus déterminant. Du côté des converti-e-s à l'islam, c'est la pratique des rites religieux qui ressort fortement.

CONVERSIONS CHRÉTIENNES ET SURNATUREL

La croix est le symbole chrétien par excellence, elle est souvent évoquée dans les récits des converti-e-s au christianisme. Pour une partie d'entre eux, ce symbole a une grande importance dans le processus d'identification à la nouvelle religion. Si nous considérons la richesse des symboles et objets associés au christianisme, l'absence d'une plus grande variété de symboles dans les récits des converti-e-s interviewé-e-s peut surprendre. D'autant plus si nous remarquons que pour d'autres converti-e-s le symbole de la croix a peu d'importance dans leur parcours; ou en tout cas celle-ci n'est pas mentionnée dans leurs récits. L'identification au christianisme est surtout décrite comme une expérience libératoire de toute contrainte symbolique et de tout précepte, par rapport à l'expérience vécue dans l'ancienne religion. La période qui précède l'entrée officielle au catéchuménat (préparant au baptême) ne se caractérise pas nécessairement par une démarche personnelle d'étude ou de prise de connaissance de la nouvelle religion, comme c'est le cas auprès des converti-e-s à l'islam. Ainsi, la personne convertie qui a vécu cette expérience inattendue tend à s'identifier au seul symbole connu dans le contexte où elle a grandi, la croix.

Dans le récit de Hosni que j'ai cité plus haut, l'identification à la nouvelle religion commence par le signe de la croix, qui devient pour lui un symbole dont il sent le besoin de s'approprier. Il fabrique sa croix, qu'il portera discrètement pendant un certain temps, jusqu'au moment où il commence à fréquenter les cours de catéchèse donnés par un prêtre à Alger. L'identification religieuse par un symbole le lance et l'accompagne dans la découverte de cette nouvelle religion, l'aide dans l'instauration d'un rapport personnel et intime avec la nouvelle religion, pour enfin mieux s'identifier au christianisme. Mais c'est le signe surnaturel qui est souvent déterminant pour les conversions vers le christianisme. En effet, la trajectoire de Hosni se développe à la suite d'une vision: celle d'une dame qui – dans son rêve – le pousse à avancer dans sa démarche de conversion et à rencontrer un prêtre.

Le rôle des signes surnaturels revient dans d'autres récits que j'ai écoutés. Ali, converti au christianisme et qui est le père d'une des converties interviewées, a commencé à s'identifier au christianisme

grâce à un rêve qu'il a eu d'une personne qui, pour lui, était Jésus. Sa conversion a débuté ainsi, en Iran, d'une façon inexplicable: sa famille n'avait jamais eu de contacts avec des chrétien-ne-s et, dans leur habitation, il n'y avait jamais eu aucune présence de signes, d'objets ou de livres chrétiens. Le processus de conversion de Djamila se fonde aussi sur un phénomène extraordinaire: il débute lorsqu'une amie chrétienne, collègue de travail en Égypte, lui demande de l'accompagner à un pèlerinage. Au monastère, elle découvre la tombe d'un saint vénéré par les chrétien-ne-s, qui a la réputation de soulager, voire de résoudre les souffrances des pèlerins. Mais son identification au christianisme ne s'appuie pas sur des symboles chrétiens. Au contraire, elle doit rester discrète en raison du contexte dans lequel elle se trouve encore: l'Égypte et le quartier où elle habite, à forte majorité musulmane. Son lien avec sa nouvelle religion s'exprime par des escapades ponctuelles dans des églises, par la fréquentation quotidienne de la messe et la lecture de l'Évangile. Une fois arrivée en Suisse, comme une grande partie des converti-e-s interviewé-e-s, Djamila poursuit sa catéchèse. Mais son identification au christianisme n'évolue pas en une extériorisation de cette appartenance. Elle reste très discrète et peu attentive aux symboles, même si elle suit la catéchèse et devient catéchumène. Cela ne nous surprend pas car, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la catéchèse des adultes vise à faire réfléchir les participant-e-s aux contenus de la Bible, sur la base de discussions et de réflexions en groupe. L'enseignement donné ne vise pas à structurer les candidat-e-s et encore moins à leur enseigner des préceptes et des devoirs, qui sont pourtant nombreux et énumérés dans le *Catéchisme de l'Église catholique*.

Alors que la phase initiale du parcours de conversion au christianisme a souvent lieu d'une façon que l'on peut qualifier de surprenante et inattendue, pour les converti-e-s à l'islam, le parcours revêt un caractère plus évolutif et progressif. C'est ce que nous allons analyser.

CONVERSIONS À L'ISLAM ET PRÉCEPTES

Pour les converti-e-s à l'islam que j'ai rencontré-e-s, l'identification est essentiellement un processus graduel de pratique des piliers de l'islam, dont la prière (la *salât*), le jeûne du mois de ramadan (le *sawm*) et le pèlerinage à La Mecque (le *hajj*). Ce sont d'ailleurs ceux qui frappent le plus le regard extérieur, à cause de leur caractère

presque exotique dans un contexte comme la Suisse, où ces pratiques sont associées à une religion qui est perçue comme étrangère au pays. Ces trois préceptes donnent évidemment une forte visibilité au Suisse qui les suit. L'attestation de foi (la *chabâda*, que nous avons déjà abordée dans le chapitre sur la profession de foi) représente un moment bref, très personnel, qui se passe dans l'intimité, devant l'imam et deux témoins. La *zakât*, le partage avec les plus nécessiteux, ne révolutionne pas les habitudes des personnes converties. Elle s'intègre en effet facilement à leurs habitudes, car elles ont souvent été éduquées à un esprit de solidarité par leur famille ou leur passé de chrétien-ne-s. Un responsable d'une mosquée de Fribourg reconnaît à ce propos qu'«ici, la *zakât* marche très bien. Le Suisse n'a pas de problèmes. Je connais un Suisse qui a vendu sa maison. Il est venu chez moi pour sortir la *zakât*.»

À partir de mes rencontres avec les converti-e-s, il est possible de constater que dans la phase initiale du contact avec des musulman-e-s, ces personnes s'approprient souvent certaines pratiques, sans nécessairement s'identifier à la religion. Le jeûne du ramadan est certainement la pratique qui a le plus interpellé et fasciné les converti-e-s que j'ai interviewé-e-s. Il est souvent davantage perçu, au début du processus de conversion, comme un défi physique plutôt que comme une norme religieuse appartenant à l'islam :

Ma femme faisait le ramadan. Je disais que c'était de la folie de faire ça, de ne rien manger pendant un mois, juste le soir. Pendant trois ans, nous avons vécu comme ça. Après, je me suis proposé de l'essayer aussi, juste par curiosité. Au bout d'une semaine, j'avais arrêté; la deuxième année, je l'ai fait pour deux semaines, et après ça allait. (François, 50 ans, Fribourg)

Pour approfondir la notion de pratique progressive qui caractérise le processus de conversion et pour illustrer l'appropriation graduelle des préceptes de la part du ou de la converti-e à l'islam, nous allons analyser le récit de Jacques, qui reflète bien le témoignage des autres converti-e-s que j'ai rencontré-e-s au cours de ma recherche. La pratique progressive de notre converti s'étale sur plusieurs années, dans son effort de suivre malgré tout un nombre limité de pratiques liées aux piliers de l'islam. Ses efforts aboutissent à une inévitable extériorisation de sa foi, bien qu'il ne veuille pas en faire un signe de confrontation ou d'affirmation de

la nouvelle religion par rapport à son entourage. En effet, c'est la progression de la conversion et une progression dans l'appropriation du précepte qui amène ou oblige Jacques à admettre sa conversion devant sa famille d'origine.

On parlait parfois de nos religions, elle [ma femme] n'a jamais essayé de me persuader ou autre, mais en l'écoutant je voulais connaître l'islam. Au départ, je pensais que l'islam était antécédent au christianisme, comme la religion chrétienne, qui s'est séparée du judaïsme... Quand j'ai appris que l'islam est arrivé bien après Jésus-Christ, je me suis remis en question.

Et ma femme a dit que nous sommes plus complets parce qu'on a Jésus, Marie, on a tous les prophètes et Mohammed. J'ai commencé à lire le Coran. Et puis, cinq ans après notre mariage, je suis parti pour trois mois à l'île Maurice.

C'est là que vous avez prononcé la chahâda ?

Oui et non ; oui parce que je faisais les prières. On peut dire à ce moment-là, mais sans le savoir, mais c'est petit à petit que je suis devenu musulman. À ce moment-là, je buvais encore du vin.

Quand je suis rentré de ce voyage, j'ai dit « Je ne vais plus à l'église », parce que je me sentais plus musulman. Mais je ne faisais pas mes cinq prières, par exemple. Je faisais une le matin et une le soir.

La mosquée, c'est plus tard, je ne savais même pas qu'il y avait une mosquée à Fribourg, moi. J'ai rencontré un musulman, un Marocain qui habitait près de mon village et qui a marié une Suisse. On s'est rencontrés par hasard... Une année ou deux après, j'ai donné ma démission de l'Église.

Quand vos parents et vos ami-e-s ont-ils appris que vous étiez devenu musulman ?

Je le leur ai annoncé. Quand j'ai arrêté de boire du vin et qu'ils ont dit « Ah, tu ne bois pas de vin », c'est là qu'ils se sont rendu compte. Le pèlerinage à La Mecque était très fort. Il m'a avancé dans la foi encore plus. Il faut y aller pour comprendre... de voir tout ce monde qui prie en même temps. C'est là que j'ai commencé les cinq prières. Mais c'est en fréquentant les musulmans là-bas, avec le groupe des Suisses, de Belges, d'Européens, que j'ai compris l'importance de la prière. (Jacques, 50 ans, Fribourg)

Avant sa conversion, nous constatons que Jacques possède des connaissances très superficielles de la religion de sa femme : il ignore le fait que l'islam apparaît six siècles après Jésus-Christ. L'argumentaire de sa femme – elle présente l'islam comme une religion plus complète – le pousse à lire le Coran, qui constitue son premier instrument d'étude de l'islam. Mais c'est le voyage, la contextualisation et l'immersion dans le pays de sa femme après cinq ans de mariage qui permettent à Jacques d'expérimenter une première identification personnelle aux normes de l'islam. Ce premier voyage lui permet de rester pendant plus de trois mois à l'île Maurice. Par ailleurs, Jacques commence sa pratique de l'islam par le jeûne. Mais à la différence de François, cité plus haut, la pratique du jeûne chez Jacques a davantage la connotation d'un effort religieux, car il intervient dans un environnement religieux, dans des lieux (la mosquée, le pays de sa femme) où tous semblent partager avec enthousiasme le sacrifice et l'effort que le jeûne exige dans l'islam. C'est aussi dans le pays de sa femme que Jacques apprend les normes de la prière en islam, une autre norme qu'il commence à pratiquer et qui s'ajoute à celle du jeûne. Nous notons aussi que la norme de la prière a pour lui une grande importance, avant et après sa profession de foi, la *chahâda*. C'est en effet la pratique de cette norme de la prière qui le fait se sentir musulman, et qui rend aussi visible son identification à l'islam, comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes ces personnes converties, qui ont une vie professionnelle et pratiquent la prière sur leur lieu de travail.

L'accomplissement du *hajj* renforce Jacques dans cette conviction de la centralité de la prière et dans son identification à l'islam. Le rôle que son beau-père semble avoir dans le processus d'identification est à souligner. C'est lui qui introduit Jacques à la mosquée du village, et c'est encore lui qui explique les règles de la prière en islam. Le beau-père, selon ce que Jacques nous raconte, est un homme « assez libre » ; il fait la prière « le vendredi, mais pas plus », et boit de l'alcool. L'abstinence par rapport à l'alcool s'avère souvent être le choix le plus tardif pour certaines des personnes converties interviewées. Elle ne s'affirme comme une observation religieuse que quelques années après la profession de foi. Bien qu'elle ne fasse pas partie des piliers de l'islam, elle revêt une certaine importance pour les converti·e·s, car c'est en effet une façon de s'identifier à l'islam qui exige un changement par rapport aux

habitudes du contexte culturel suisse. C'est une pratique visible, mais qui interpelle avant tout le cercle le plus proche du ou de la converti-e, celles et ceux qui connaissent ses habitudes (car l'abstinence face à l'alcool existe aussi chez certains groupes évangéliques et n'est, bien sûr, pas seulement une norme religieuse).

Enfin, le parcours de conversion de Jacques progresse après son séjour dans le pays de sa femme. Il se concrétise par deux décisions qui se suivent aussi progressivement : d'abord le renoncement à la messe dominicale, puis la sortie officielle de l'Église. Il est également intéressant de constater que la pratique de Jacques ne se réalise pas par une obéissance méticuleuse aux préceptes qu'il apprend. Par exemple, au début, il ne fait que deux des cinq prières requises chaque jour par l'islam, et il continue à boire de l'alcool. Sa pratique de l'islam est progressive. Les normes religieuses constituent des étapes dans cette progression, et on constate des raisons ou des événements particuliers qui permettent avancer dans ce parcours. D'ailleurs, c'est seulement deux ans après son voyage que Jacques décide de renoncer à l'alcool. Cette décision est prise « quand mon fils est né. J'ai dit "j'arrête de boire de l'alcool ce jour-là" ... pour faire un pas de plus vers l'islam. J'avais toujours envie de progresser. » Et le *hadjj*, un voyage offert par un cheikh anonyme d'Arabie saoudite, l'amènera à adhérer officiellement à l'islam par la profession de la *chahâda*, qui lui permet d'acquérir le certificat de la mosquée attestant sa foi dans l'islam, et lui permet ainsi de recevoir le visa pour l'Arabie saoudite ainsi que la permission d'entrer dans la ville de La Mecque. L'accomplissement de la norme du *hadjj* permet à Jacques de renforcer son identification à sa nouvelle religion. Le *hadjj* constitue pour lui une contextualisation de sa nouvelle foi. Cette contextualisation s'élargit avec le regard qu'il porte sur d'autres Européen-ne-s, qui sont des converti-e-s comme lui. Son identification sort ainsi renforcée grâce aux normes qu'il a déjà intégrées et non par des normes ou préceptes religieux supplémentaires, qui existent pourtant dans l'islam.

PRATIQUER LA NOUVELLE RELIGION ET FAIRE DU PROSÉLYTISME

Le contexte dévoile les possibilités et les limites de l'identification avec la nouvelle religion. Une large partie des personnes interviewées vivent ou ont vécu leur nouvelle religion avec le désir de faire connaître cette religion autour d'elles. Cette façon de pratiquer la nouvelle religion peut comporter des risques selon le

contexte dans lequel le ou la converti·e se trouve: son pays d'origine, la famille, les ami·e·s, le lieu de travail ou le fait de se trouver encore dans un centre d'accueil avec des réfugiés musulmans. Dans le contexte suisse, la pratique de la nouvelle religion manque souvent de l'appui de l'entourage, de la société, pour laquelle la religion reste une affaire privée, personnelle. Le contexte suisse, enraciné dans une tradition et un héritage chrétien, semble mettre plus à l'épreuve la capacité d'identification du ou de la converti·e à l'islam. Ce même contexte les encourage à prendre position, parfois même ouvertement, par rapport à leur manière de vivre la nouvelle religion choisie.

L'identification à la nouvelle religion s'exprime en « parole », en « annonce » et en une envie de témoigner de la nouvelle foi. Juste avant et après son baptême, Gulia affirme qu'une fracture s'est instaurée avec sa mère et sa sœur, qui se trouvaient en Suisse, quand elle a essayé de les convaincre de la cohérence de son choix religieux avec sa recherche de Dieu. Un autre exemple est celui qu'Omar a raconté. Quelques jours après son baptême, Omar a téléphoné à son père et à ses frères en Égypte pour leur dire qu'il avait reçu son baptême et qu'ils auraient dû faire de même. Un mois avant son baptême, il s'est retrouvé à l'hôpital, agressé par un groupe de requérants d'asile à qu'il s'est adressés pour partager sa conversion. Il explique dans son interview qu'il croyait que l'annonce de sa conversion était une démarche nécessaire selon les Évangiles, bien que son initiative n'ait jamais été encouragée par le pasteur et les ami·e·s évangéliques qui le suivaient.

L'identification religieuse, qui se manifeste par un activisme missionnaire de la part de la personne convertie au christianisme, touche le cercle des personnes qui lui sont les plus proches et dépasse donc le contexte géographique (la Suisse) dans lequel elle est installée. Ce prosélytisme envers les personnes de l'ancienne religion est totalement absent de la part des converti·e·s musulman·e·s que j'ai interviewé·e·s, à la seule exception de Jan, qui enseigne l'islam dans une mosquée. En effet, il est le seul homme converti à l'islam que j'ai interviewé qui manifestait un penchant à propager sa nouvelle religion.

Le converti apprend à calibrer, à doser son identification avec la religion, en raison de la réaction que son identification suscite dans son entourage. Cet aspect est surtout vrai pour les converti·e·s au christianisme qui, à la différence des converti·e·s à l'islam,

expérimentent des « accélérations » dans leur parcours de conversion, alors que dans la conversion à l'islam, l'identification se focalise sur des pratiques et préceptes religieux qui permettent de suivre une certaine progression dans le parcours de conversion. En ce sens, les préceptes sont comme des étapes graduelles vers une identification progressive à la nouvelle religion et au milieu social du ou de la converti-e.

Nous constatons aussi que, par la suite, les personnes converties au christianisme tendent à rester discrètes par rapport à leur choix et, évidemment, le contexte dans lequel elles habitent leur facilite cette tendance à la discrétion. Ce choix de ne pas vouloir trop manifester la conversion ne surprend pas, si on considère les origines étrangères des converti-e-s ou leur statut de requérant d'asile politique. En revanche, pour nombre de converti-e-s à l'islam, l'identification à la nouvelle religion risque souvent d'être plus sollicitée, et elle peut ainsi se manifester par une réaction active aux impulsions provenant des référents religieux ou du monde politique. La votation fédérale sur les minarets a aussi provoqué les réactions de quelques converti-e-s, réaction de défense des valeurs suisses – et pas seulement de défense des droits des musulman-e-s. Le témoignage de Franz à ce propos est fort intéressant et surprenant parce que son activisme politique et sa prise de position en tant que converti se sont adressés plutôt à ses coreligionnaires :

Avec le truc sur les minarets, j'ai fait une conférence à la mosquée [...]. Et je me suis donné la peine de lire les fatwas, et il y en a certaines qui sont choquantes. Une femme n'a pas le droit de se couper les cheveux sans l'accord de son mari, de voyager seule. Et moi, j'ai dit : « On est en Suisse et il faut accepter la loi. »

Après, j'ai eu une discussion privée avec l'un ou l'autre avec qui on peut discuter... Je les remets en question et, quand je commence à citer des textes, ils ont de la peine, ils n'ont pas l'habitude qu'on cite des textes. Mais c'est vrai que les savants que je cite sont ceux qui sont en minorité dans l'islam : 90 % des musulmans se basent encore sur ces quatre écoles de foi, et que c'est ça qu'il faut suivre. (Franz, 53 ans, Zurich)

Franz affirme que ces votations l'ont poussé à sortir dans la vie publique, à donner des conférences. Il est ainsi devenu membre, pour une brève période, du Forum pour un islam progressiste, et

lui-même lutte contre « tous ces trucs qui n'ont rien à voir avec l'islam »³.

Ainsi, les personnes converties interviewées et citées dans ce chapitre montrent que l'appropriation, l'abandon et l'indifférence par rapport aux symboles, aux objets et aux pratiques associés à la religion dépendent autant du bagage culturel et personnel de la personne convertie que de l'expérience faite par celle-ci dans sa nouvelle religion. Comme nous l'avons supposé au début de ce quatrième chapitre, l'identification religieuse n'est pas absolue, elle ne se conforme pas aux seules impulsions provenant de la religion à laquelle la personne s'est convertie.

CONVERSION ET ADHÉSION À UNE PARTIE DE LA RELIGION

Selon l'une des études publiées par l'Office fédéral de la statistique (OFS), la conversion à une nouvelle religion conduit la personne à la pratiquer et à avoir un sentiment de religiosité plus fort. C'est le résultat d'une enquête à laquelle 16 487 personnes sur 35 376 ont répondu⁴. Cette conclusion reflète ce que j'ai pu observer auprès des converti-e-s interviewé-e-s. Mais les entretiens que j'ai réalisés permettent surtout de mieux comprendre ce que signifie la pratique ou le sentiment de religiosité que ces personnes ont acquis par la conversion et la rupture avec la lignée familiale.

L'identification se fait par une adhésion aux symboles, aux exigences et aux propositions de la nouvelle religion, ou au moins par une prise de connaissance ou une découverte d'une partie d'entre eux. L'identification évolue avec le temps, pour revêtir des formes plus individuelles et ponctuelles. Pour Lewis Rambo, le processus d'identification à une nouvelle religion se construit et se transforme dans le temps par des éléments qui interagissent et s'accumulent⁵. Nous constatons que la plupart des personnes converties interviewées, une fois qu'elles se sentent plus à l'aise avec leur nouvelle religion, deviennent moins rigoristes dans leur pratique religieuse, dans l'espace privé autant que public. Si l'environnement social contribue à faire évoluer l'identification religieuse du ou de la converti-e, celle-ci se développe aussi par le sens religieux et spirituel que ce ou cette dernière choisit pour justifier ses choix religieux les plus identifiables à l'extérieur.

3. *Idem.*

4. Confédération suisse, 2018, p. 10.

5. Rambo, 1993, p. 17.

Chez les converti-e-s que j'ai rencontré-e-s, il y a avec le temps une sorte d'éloignement par rapport aux enseignements appris. La personne convertie dépose toute sa confiance dans la source de sa conversion et sur elle-même. Pour les chrétien-ne-s, c'est la figure de Jésus qui est centrale ; pour les converti-e-s à l'islam, c'est le rapport avec Allah qui s'établit directement par la prière individuelle. La lecture de la Bible ou du Coran fait partie de cette source. Le lien religieux et spirituel ne nécessite plus, ou plus seulement, l'intermédiaire d'un prêtre, d'un imam ou d'autres personnes. La conséquence est que la personne convertie construit son identification religieuse selon ce qui lui paraît juste et qui s'inspire de sa relation avec Jésus ou Allah, et selon ce qu'elle sent, ce qu'elle retient du rapport personnel avec des ami-e-s ou des personnes de confiance et qui la comprennent. Son identité ne se construit donc pas sur des préceptes indiscutables provenant du dogme ou de textes doctrinaux, mais avant tout sur un choix personnel, avec lequel la personne se sent à l'aise. D'ailleurs, Gretel nous le confirme lorsqu'elle explique un de ses choix « religieux » qui l'a conduite à ne plus serrer la main lorsqu'elle salue des hommes :

Dans une religion, il y a différents aspects explicatifs. Pour moi, avant tout, c'est un commandement de Dieu, et je dois le respecter... Il y a différents *hadiths* qui expliquent cela. Mais c'est clair : à la fin, c'est moi qui décide ce que je dois faire et ce que je ne veux pas faire. Cela fait partie de ma religiosité. (Gretel, 29 ans, Berne)

Cet extrait confirme que la conversion est, aux yeux des converti-e-s, un choix libre et individuel de certaines pratiques de la nouvelle religion avec lesquelles il s'identifie. L'adhésion à certaines règles est le fait du ou de la converti-e et n'est pas imposées par l'institution ou l'autorité religieuse. Pour Olivier Roy, dans les conversions actuelles, il faut également considérer la « déconnexion entre le religieux et le culturel »⁶, comme nous allons le voir dans l'identification que le ou la converti-e opère avec les fêtes religieuses. Cette identification se nourrit évidemment des rendez-vous religieux qui sont fixés dans le calendrier, mais demande un effort de la part de la personne convertie ; celle-ci doit être

6. Roy, 2008, p. 28.

convaincue de vivre finalement pleinement le sens spirituel de la religion, comme en témoigne encore Gretel :

Je dois dire que cela a été un peu plus difficile. La tradition familiale me manquait, elle était évidemment absente. Mais il y avait aussi l'avantage que je pouvais vivre les nouvelles fêtes détachées de toute tradition et éléments culturels... Pour l'Aïd, j'ai été à la maison. La fête s'est donc focalisée sur la prière essentiellement.

Cet extrait nous amène à la question de l'identification en analysant le rapport que les converti-e-s ont avec les fêtes religieuses. Pour commencer, nous allons illustrer comment les fêtes religieuses chrétiennes et musulmanes sont considérées en Suisse au niveau officiel.

LES FÊTES RELIGIEUSES

Les Églises chrétiennes et associations musulmanes ponctuent leur calendrier liturgique de temps forts, de fêtes religieuses qui ont aussi pour but de susciter la participation et la mobilisation de la majorité des fidèles. Selon les pays, certaines fêtes religieuses sont reconnues comme jours de congé au niveau national. Dans les Églises chrétiennes et les associations musulmanes, ces fêtes sont nombreuses et un État ne peut les considérer toutes comme des fêtes nationales. Les fêtes principales, qui sont également les plus appréciées des populations, sont Noël et Pâques pour le christianisme, tandis que pour l'islam ce sont l'Aïd-el-Kébir et l'Aïd-el-Fitr. En Suisse, c'est au niveau cantonal que la reconnaissance officielle d'une fête religieuse est décidée. Ainsi, si les grandes fêtes chrétiennes comme Noël et Pâques sont reconnues sur l'ensemble du territoire national, un certain nombre de jours de congé sont liés à la tradition protestante ou catholique d'un canton, et tous ne bénéficient pas d'une reconnaissance sur le plan fédéral. Il est à préciser que, dans tous les cantons, les jours de congé en rapport avec des festivités religieuses sont liés à la seule religion chrétienne.

Actuellement, en Suisse, les fêtes religieuses musulmanes ne sont intégrées en tant que jours de congé dans aucun canton. C'est un désavantage pour les musulmans qui souhaitent pratiquer leur religion en Suisse, et en particulier participer aux fêtes musulmanes. Ainsi, les fêtes religieuses qui gardent – ou sont en train de gagner – une visibilité dans le paysage suisse offrent un espace

d'observation pour approfondir notre compréhension de l'attachement du ou de la converti-e aux symboles et objets liés à l'ancienne et à la nouvelle religion et mieux permettre de comprendre son identification au christianisme et à l'islam.

La fête religieuse confronte la personne convertie à des lieux, à des traditions et à des moments de convivialité qu'elle a abandonnés ou acquis par la conversion: les repas, les décorations, les symboles, les cadeaux, les sorties avec les ami-e-s, les visites chez des connaissances ou des parents proches ou lointains. L'abandon et l'adoption d'une fête religieuse se font selon le parcours du ou de la converti-e avant sa conversion. Mais les personnes converties dépendent également du contexte social dans lequel elles se trouvent.

La reconnaissance officielle des festivités chrétiennes en Suisse et leur visibilité dans l'espace public obligent évidemment les converti-e-s que j'ai interviewé-e-s à se confronter à des fêtes comme Noël et Pâques. Cette situation conduit quelques converti-e-s à comparer les fêtes chrétiennes et musulmanes, une sorte de comparaison entre avant et après la conversion. Comment s'est opéré le passage d'une fête chrétienne à une fête musulmane, et vice versa? Commençons à répondre à cette question en analysant ce que l'abandon des fêtes chrétiennes signifie pour les personnes qui sont devenues musulmanes.

LA PRATIQUE DES FÊTES RELIGIEUSES EN SUISSE

Dans les chapitres précédents, nous avons vu que pour une partie des Suisses et des Suissesses qui sont devenus musulmans, l'abandon de la religion chrétienne a lieu bien avant la conversion à l'islam. La disparition du sens festif de Noël ou de Pâques s'intègre donc avant le processus de conversion, et cette dernière ne représente pas nécessairement un brusque changement ou un abandon des traditions chrétiennes. J'ai pu constater trois façons d'assumer le lien aux fêtes religieuses chrétiennes parmi celles et ceux qui ont vécu une période plus au moins longue entre l'abandon d'une Église chrétienne et la conversion à l'islam.

Dans un premier cas, les converti-e-s considèrent l'abandon des fêtes chrétiennes comme un fait acquis. Les fêtes chrétiennes n'ont plus aucune valeur dans leur vie. Ce sont surtout des personnes converties qui n'ont pas gardé de contact intime ou d'amitié avec des chrétien-ne-s, soit parce qu'elles ont vécu

une rupture définitive avec leur famille d'origine, soit simplement parce qu'elles n'ont plus de parenté (les parents sont morts, elles n'ont pas de relation avec des frères ou sœurs, aucun autre lien intime avec la parenté élargie). Le détachement de la fête de Noël est un fait établi, il n'est même pas l'expression d'un rejet ou d'une hostilité envers une religion à laquelle on appartenait auparavant.

Parmi les converti-e-s qui n'ont plus de liens proches avec des ami-e-s ou une parenté chrétienne, nous retrouvons cependant une deuxième façon d'interpréter la relation avec les festivités chrétiennes, qui pousse le ou la converti-e à protéger son espace religieux, à le préserver des tentations symboliques provenant de l'extérieur. Pour Franz, marié à une musulmane peu pratiquante selon les mots de celui-ci, Noël se « négocie » chaque année, car sa femme est fascinée par cette fête. À ce propos, Franz nous dit qu'elle « adore l'arbre de Noël et je dois juste faire la contrepartie », ce qui signifie essentiellement, pour lui, expliquer à sa femme l'absurdité d'une fête qui proclame la naissance d'un fils de Dieu en la personne de Jésus. Cette démarche de mise en garde par rapport aux symboles festifs chrétiens est la manifestation d'une volonté de vivre pleinement sa nouvelle foi, de progresser en famille, ensemble, sans se laisser distraire par d'autres fêtes qui n'ont rien à voir avec l'islam.

Enfin, la troisième façon de vivre la relation avec les fêtes religieuses chrétiennes est le fait des converti-e-s qui ont maintenu un lien avec une parenté observant des traditions chrétiennes. Noël et Pâques les replongent dans l'atmosphère de la fête, des retrouvailles avec la famille élargie et avec des chrétien-ne-s. Noël et Pâques ravivent la perception que l'on a d'être différent, de par le lien avec la famille et les ami-e-s. Les repas s'adaptent aux exigences du ou de la converti-e. Généralement, il suffit de ne pas proposer de viande de porc. Cependant, l'alcool restera sur la table. Le choix de ne plus boire d'alcool suscite plutôt des plaisanteries bon enfant, bien acceptées et comprises de la part des hôtes musulman-e-s. Le climat festif et le lien avec des personnes proches permettent de dépasser les différences et les choix religieux de chacun.

En revanche, le rapport à la fête religieuse de l'avant-conversion devient plus difficile à gérer lorsque celle-ci a encore de la valeur pour le ou la converti-e et lorsqu'en même temps la rupture avec la famille et les ami-e-s a été nette et douloureuse, pas nécessairement

souhaitée par la personne convertie. Certains symboles et traditions revêtent alors une importance, comme chez Sylvie, à qui j'ai rendu visite plusieurs fois durant les fêtes de Noël. Chez elle, le Coran, des tableaux du pays d'origine de son mari, l'Algérie, et quelques textes sacrés font partie du décor de son appartement, mais l'arbre de Noël s'installe de droit chaque année dans le salon. Le maintien de cette tradition m'a conduit à lui demander comment elle a vécu le détachement par rapport aux deux fêtes chrétiennes :

Bon, je mettais des bougies partout. Mais moi j'ai eu une approche un peu spéciale. Pour moi, c'était une continuation. Je n'ai pas renié mon passé. Mais ça, c'est plutôt la tradition que la religion. L'arbre de Noël, c'est joli ; Pâques, je compte chaque fois. Je sais que vendredi Jésus a été crucifié, même si ce n'est pas comme ça. Je ne peux pas faire comme si tout ça n'a pas existé.

Comment ton mari vit-il cela ?

Maintenant, ça lui est égal. Quand il était plus jeune, il était plus sévère, critique. Mais maintenant, c'est beau. (Sylvie, 53 ans, Fribourg)

Le côté symbolique de la fête, avec tout son décorum, fait partie du monde religieux actuel de Sylvie. Et comme elle nous le décrit, son attachement aux traditions chrétiennes n'a pas été remplacé par des éléments de la nouvelle religion. Au contraire, le traumatisme d'une rupture – avec tout ce qui est lié à la période de l'avant-conversion – renforce cette recherche de symboles de l'ancienne religion, ou alors il provoque la comparaison entre l'ancienne religion et la nouvelle. Par sa conversion, Sylvie s'est retrouvée en quelque sorte « exilée » par rapport à tout ce qui lui était cher, comme l'entourage de la famille, le fait de se retrouver en famille durant la période de Noël et de Pâques, de participer à la mise en place des symboles et traditions qui constituent les fêtes de Noël et Pâques. Les fêtes religieuses font revivre les conséquences de la rupture avec un certain nombre d'éléments d'un passé lié à l'ancienne religion, et dont le ou la converti-e n'a pas nécessairement voulu se séparer. Les fêtes chrétiennes peuvent ainsi provoquer un sentiment de séparation et d'exclusion.

Ce sentiment d'exclusion que les fêtes religieuses éveillent est fort présent également auprès des converti-e-s de l'islam au

christianisme. En effet, pour ces personnes aussi, la fête de l'ancienne religion est un renvoi à la mémoire, car elle rappelle des lieux, des personnes, une société dans laquelle le ou la converti-e a vécu et dans laquelle, pour certain-e-s d'entre eux, il n'est plus possible de retourner. Chez les converti-e-s au christianisme, la fête religieuse rappelle un lien entre la société et la religion, qui existait indépendamment de l'attachement du ou de la converti-e à l'islam. Les souvenirs d'Esma – elle-même se définit comme une ancienne musulmane non pratiquante – décrivent justement ce lien que la fête religieuse a instauré avec le monde dans lequel elle a grandi :

Il y avait des bougies, des lumières partout. Il y avait aussi des feux d'artifice dehors, on n'avait pas l'école... La chose qui me manque est la famille autour de la table; on discutait, on rigolait, chacun discutait de ce qu'il voulait. Les soirées étaient longues, jusqu'à une heure du matin. C'est ramadan, ils mangent la nuit.

Esma, une conversion après le divorce

Esma a 42 ans au moment de notre entretien. Elle était mariée avec un Suisse et de leur mariage sont nés deux enfants. Esma est née en Algérie. Elle vit en Suisse depuis vingt-deux ans et s'est fait baptiser après sa séparation.

Les symboles et les éléments qui créent la fête ne diffèrent pas de ce qu'Esma retrouvera en Suisse en se convertissant et en adhérant aux fêtes chrétiennes. Elle-même souligne cet aspect en précisant que « chaque fois je comparais avec ce qu'on avait là-bas. Ah, Noël, c'est comme le prophète, on allume aussi les bougies. Pâques, il y a aussi chez nous; à l'Aïd, on égorge aussi le mouton. »

Mais chez les converti-e-s de l'islam, les souvenirs des fêtes religieuses vécues dans l'ancienne religion s'enrichissent de descriptions, d'éléments qui montrent que la fête religieuse est davantage ressentie, de moments qui montrent la participation de la personne à l'environnement festif. Esma souligne le fait « qu'on rigolait, on discutait de ce qu'on voulait, les soirées étaient longues ». Ce regard rétrospectif sur la fête religieuse de l'avant-conversion devient encore plus riche d'intensité et de détails chez les converti-e-s qui, à la différence d'Esma, ont grandi dans une famille pratiquante. C'est le cas de Djamila :

Ah, moi j'ai de bons souvenirs de ça, et cela me manque en ces jours... Par exemple, on achetait de nouveaux habits... Les familles se réunissaient, on faisait des repas spéciaux, on faisait le ménage partout dans l'appartement, il devenait joli, pas comme d'habitude. Papa prenait congé, mes oncles et tantes nous invitaient, et puis ils venaient chez nous. Les quatre jours de la fête, les familles étaient ensemble. On sortait peut-être quelque part, et moi quand j'étais petite, je sortais avec mes amies, avec mes copains, mes cousines et cousins. Le soir, on allait quelque part, dans un jardin, pour boire quelque chose. On restait la journée dehors, ou bien on allait au Luna Park. (Djamila, 28 ans, Fribourg)

Le fait d'avoir vécu dans un environnement où la religion est pratiquée dans la famille permet de situer la démarche religieuse du ou de la converti-e avant de changer de religion :

Le premier jour de la fête, très tôt, on va à la mosquée. Si on ne prie pas toute l'année, ce jour-là, il faut aller à la mosquée. C'est le dernier jour du ramadan. J'allais à la mosquée, à 5h, 6h le matin. Tout le monde va là-bas. Et puis on prie. On rentre après à la maison, on prend le petit-déjeuner, et après la fête commence. (Djamila, 28 ans, Fribourg)

Le fait de se lever très tôt le matin pour aller à la mosquée fait partie d'un schéma et d'un cadre qui, selon Djamila, sont vécus dans l'ensemble de la société dans laquelle elle vivait avant son départ pour la Suisse. Cet effort contribue à créer le «goût» et l'«attente» de la fête, comme les personnes converties anciennement musulmanes le soulignent. La fête religieuse s'enracine dans des pratiques, des habitudes, des rencontres, des moments d'ouverture et de détente, comme le disait auparavant Esma, dans un contexte sociétal nettement plus réglementé que celui où la personne convertie s'est installée, la Suisse. La fête religieuse de l'avant-conversion représente également un moment exceptionnel de l'année; il est attendu. Et la mosquée fait partie de ce tableau que je viens de citer :

J'ai été obligée, il faut y aller. Mais c'est le moment qui me manque, c'est le goût, je sens la famille, l'affection... Là, à la fête

chrétienne, on ne sent rien. Mais, là-bas, les chrétiens ont la même culture (comme les musulmans). Il y a des chrétiens qui m'ont dit qu'ils faisaient la même chose : ils allaient à la messe, ils sortaient après ensemble, avec la famille... (Djamila, 28 ans, Fribourg)

Tous et toutes se trouvent dans le même contexte, la Suisse, où la religion est une affaire privée. Le côté privé de la religion reflète aussi la démarche solitaire que le ou la converti·e doit suivre pour s'emparer des fêtes que les Églises chrétiennes ou les associations musulmanes proposent et organisent. Pour les personnes converties qui sont mariées, cette démarche est facilitée par l'entourage ou le milieu social que l'époux ou l'épouse peut lui offrir. Pour celles et ceux qui ne peuvent pas compter sur une famille, le processus de conquête de la fête religieuse se transforme plutôt en un défi pour trouver ou créer un environnement ou vivre la fête.

LE DÉFI DE SE SITUER PAR RAPPORT AUX FÊTES RELIGIEUSES

En écoutant les converti·e·s de l'islam au christianisme et en se focalisant sur les fêtes religieuses, le sentiment de l'appartenance religieuse subit une sorte de renversement. Il ne vient plus de l'extérieur. À ce propos, Esmâ affirme qu'avant sa conversion, « c'était les autres qui nous disaient qu'il y avait ramadan. Ça venait du dehors. Quand je suis venue en Suisse, ça ne venait pas du dehors. » Avec la conversion, la fête assume ainsi davantage pour Esmâ un sens spirituel, elle est intériorisée. La fête religieuse vient de l'intérieur, elle doit partir de son initiative. Mais elle ne remplace pas les moments participatifs vécus auparavant. Souvent, pour les converti·e·s, il n'est pas possible de reconstruire cette sensation d'unité, de communauté et d'appartenance que la fête religieuse sait créer dans le pays d'origine. La séparation de la famille et d'autres situations personnelles que la conversion a provoquées sont ressenties comme lourdes à porter. La solitude et l'effort pour reconstruire un espace social rendent encore plus difficile la capacité de s'approprier la nouvelle fête religieuse. À ce propos, Djamila ajoute :

Je sens qu'il me manque quelque chose. Qu'est-ce que c'est ? La chaleur de la famille... Mais si je suis mariée et je vais vivre normalement comme tout le monde, et avec mes enfants, alors je

peux faire ça. Mais j'ai eu un mauvais mariage. Je ne peux pas faire ça. (Djamila, 28 ans, Fribourg)

Enfin, comme nous l'avons lu dans le témoignage de Djamila, la fête religieuse est liée au contexte social et non au type de religion, car dans son expérience elle constate que, dans son pays, « les chrétiens faisaient la même chose ».

À la différence des converti·e·s de l'islam que j'ai rencontré·e·s, qui ont souvent entendu parler de Noël et de Pâques par le biais des médias ou par la présence de communautés chrétiennes dans leur pays d'origine, les Suisses devenu·e·s musulman·e·s entendent souvent parler pour la première fois des fêtes musulmanes par le cheminement de la conversion. Pour ces personnes, les nouvelles fêtes musulmanes sont vécues dans le cercle intime de la famille, parfois avec des ami·e·s, et dans quelques cas exceptionnels dans le contexte et le pays du partenaire, où les converti·e·s expérimentent quelque chose d'exceptionnel et d'exotique. Le voyage de quelques jours vers un pays musulman que l'on connaît, généralement celui de son ou sa partenaire, permet de créer l'atmosphère pour trouver pleinement le sens religieux de la fête, comme nous le montre François, qui vit le ramadan depuis un certain temps dans le pays de sa femme :

Les deux dernières semaines du ramadan, je les passe au Maroc. Ça fait maintenant quatre ans... c'est très intense. Donc les dix derniers jours, c'est là qu'on prie presque jour et nuit. On se repose quand même. Mais on se lève à 2h du matin, on prie pendant une demi-heure, après on se recouche. Après, il y a encore la prière de l'aube, on prie pendant une demi-heure, trois quarts d'heure. Puis il y a toutes les prières de la journée. Et puis le soir, avant la dernière prière, là c'est une heure.

Vous partez seul ?

Oui.

Le départ au Maroc pendant les deux dernières semaines du ramadan fait partie de votre rythme de vie ?

Voilà, ça fait maintenant trois ans.

Et votre femme ?

Elle vient les cinq ou six derniers jours. Elle va aussi un petit peu à la mosquée.

Comment réagissent les parents de votre femme ?

Ils sont enchantés. (François, 50 ans, Fribourg)

Pour les converti-e-s à l'islam qui vivent leurs nouvelles fêtes en Suisse, l'Aïd-el-Kébir et l'Aïd-el-Fitr se vivent dans l'intimité de la famille, dans un effort de les enraciner dans leur microcosme. Autrement, les fêtes sont souvent organisées à la mosquée, où des personnes étrangères musulmanes vivant en Suisse profitent de ce moment pour se réunir, mais ce n'est pas toujours avec les coreligionnaires étrangers en Suisse que le processus d'identification se réalise.

Nous constatons ainsi, auprès d'une grande majorité des personnes converties au christianisme rencontrées, une tendance à un regard rétrospectif, souvent nostalgique, par rapport à des moments de convivialité intenses qu'elles n'ont pas pu reproduire dans les fêtes de la nouvelle religion ; une coupure nette avec le pays où les liens parentaux et amicaux peuvent rendre difficile la renonciation aux fêtes religieuses vécues avant la conversion. Cela vaut autant pour les personnes qui se sont converties au christianisme que pour celles qui se sont converties à l'islam. Cette rupture peut amener le ou la converti-e à s'identifier à des traditions ou à des symboles de son ancienne religion.

À l'exception des situations de rupture des liens affectifs, les personnes converties à l'islam arrivent mieux à se détacher des fêtes religieuses de l'avant-conversion que celles qui se sont converties au christianisme. En effet, les premières, nées en Suisse, ont l'avantage de ne pas subir une rupture avec le milieu social dans lequel elles ont grandi, comme c'est le cas pour les converti-e-s au christianisme. Pour leur part, en tant que Suisses d'origine étrangère, les converti-e-s au christianisme n'ont pas la possibilité de vivre ces fêtes avec la famille dans laquelle ils ou elles ont grandi parce qu'elle se trouve à l'étranger, dans un pays lointain, ou parce que les personnes converties ne sont plus acceptées au sein de leur famille à cause de leur conversion à une nouvelle religion et de leur adhésion à une Église chrétienne. Le fait, en outre,

que les fêtes musulmanes ne soient pas reconnues en Suisse facilite aussi certainement l'oubli de certaines d'entre elles.

Le manque de visibilité des fêtes religieuses musulmanes est probablement en train de changer pour certaines fêtes comme l'Aïd-el-Fitr, qui conclut le ramadan – la période de jeûne des musulman·e·s, qui prend de plus en plus d'importance dans l'espace public en Suisse. Il est clair que la non-reconnaissance des fêtes musulmanes de la part de l'État accentue les défis pour le ou la converti·e à l'islam qui souhaite vivre ses nouvelles fêtes religieuses. La fête musulmane ne fait pas partie du paysage culturel du pays, elle représente encore quelque chose d'« exotique ». Les fêtes musulmanes sont vécues dans le cercle intime de la famille des converti·e·s à l'islam, exclusivement avec le partenaire et les enfants. D'autres décident de les célébrer en participant à des moments communautaires et de partage, en allant à la mosquée ou chez des ami·e·s musulman·e·s d'origine étrangère qui se retrouvent pour fêter l'Aïd selon les traditions de leurs pays d'origine. Enfin, certaines personnes converties fêtent l'Aïd dans un pays à majorité musulmane, habituellement celui de leur partenaire, comme cela se produit dans l'un des cas que nous avons analysés.

DÉPASSER LA STIGMATISATION

La conversion est présentée par quelques sociologues comme une « révolution identitaire ». À ce propos, Richard Trevisano explique la conversion en termes d'une réorganisation radicale de l'identité, du sens et de la vie⁷. Cette conclusion reflète le cas des convertis étudiés par les sociologues qui se sont focalisés sur des sectes.

Avec ce chapitre, nous avons pu remarquer qu'on ne peut pas cataloguer la personne convertie chrétienne et la personne convertie musulmane uniquement en tant que « converti·e », car le phénomène identitaire d'un individu est bien plus complexe. Catherine Clémentin-Ojha, qui s'est penchée sur les conversions vers le christianisme en Inde, voit la conversion en tant que « pratique sociale polymorphe »⁸. Elle toucherait en effet différents aspects de l'existence d'une personne, comme le style de vie, la vision du monde et son intégration dans la société. Cependant,

7. Trevisano, 1970, p. 600.

8. Clémentin-Ojha, 2008, p. 192.

la conversion qui «révolutionne» l'identité de la personne n'est possible que si tout s'articule autour de la religion, comme c'est le cas de quelques personnes converties connues dans le contexte suisse; je pense notamment à ma rencontre avec Jan. L'apparence de Jan en tant que musulman et converti reste l'exception dans l'échantillon des converti·e·s à l'islam interviewé·e·s, mais je tiens à souligner que les résultats des analyses faites sur la conversion sont aussi valables pour lui.

Il faudrait d'ailleurs se demander également si ce n'est pas le regard extérieur posé sur le ou la converti·e qui tend à percevoir ce dernier comme une personne qui a révolutionné son identité. Nous aborderons cette question dans le prochain chapitre, lorsque nous nous pencherons sur la question de la conversion comme reniement et abandon de la religion reçue, en tant que «déviance». Mais il y a évidemment des éléments qui aident le ou la converti·e à s'identifier à sa nouvelle religion, à modifier ou développer son identité et rendre visible cette nouvelle pratique. La nouvelle identification du ou de la converti·e est plus visible chez la personne qui a décidé de devenir musulmane par rapport à la personne convertie chrétienne. Les converti·e·s à l'islam interviewé·e·s pratiquent la prière, le jeûne; une grande partie des femmes ont décidé de porter le foulard. Ils et elles suivent des préceptes par conviction personnelle et se rendent ainsi visibles au travail; c'est le cas de celle et ceux qui sont méticuleux dans l'application des cinq prières par jour ou du jeûne ou de la convertie qui porte le foulard.

L'identification se construit autour des éléments concrets que ces personnes s'approprient progressivement. C'est pour cette raison que j'ai parlé, dans le cas des converti·e·s à l'islam, d'une identification progressive à la nouvelle religion, dans la mesure où celle-ci n'est pas rapide et qu'elle se fait à petits pas, en testant les différentes exigences de la nouvelle religion. En tant que citoyen·ne né·e en Suisse, la conversion à l'islam interpelle et sollicite le ou la converti·e à réagir face à ce qui se passe dans la société concernant la religion musulmane.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, les personnes converties à l'islam se distinguent des converti·e·s au christianisme par le fait qu'elles n'ont pas senti cet appel à partager leur nouvelle religion. Les personnes converties au christianisme, au contraire, montrent par leur récit qu'à un certain moment de leur parcours elles ont fait du prosélytisme, au moins au niveau de leur entourage.

L'identification au rôle missionnaire est surtout présente, chez plusieurs converti-e-s rencontré-e-s au début du processus de conversion, mais elle tend à diminuer lorsque la personne est intégrée en Suisse et vit sa religion comme toutes les autres personnes chrétiennes du pays, en tant qu'affaire privée et personnelle. D'ailleurs, chez les converti-e-s au christianisme que j'ai interviewé-e-s, une certaine appréhension subsiste toujours par rapport au choix, à la réaction de la famille et de l'entourage musulman, en Suisse ou dans le pays d'origine. Leur identification se fait donc autour de peu d'éléments : une église, un lieu sacré peuvent contribuer à attirer vers le christianisme ; enfin, le port de la croix ou la présence de la Bible chez soi sont autant d'éléments qui peuvent rendre visible ou dévoiler la nouvelle identité du ou de la converti-e. Mais ce sont aussi les éléments surnaturels, comme des visions ou des miracles, qui amènent le ou la converti-e à s'identifier au christianisme.

Les fêtes religieuses sont des moments de l'année qui montrent comment le ou la converti-e vit avec son passé religieux et sa nouvelle identité. Elles dévoilent en effet qu'une identité se construit sur des éléments du présent, mais aussi du passé – des choses qui ne s'oublient pas facilement et continuent d'influencer le processus de conversion, ainsi que l'identité de la personne. Dans sa recherche, Seppo Syrjänen⁹ se pose la question de ce qui reste de l'ancienne religion chez la personne qui s'est convertie. Le regard sur les fêtes religieuses nous permet d'affirmer que certaines habitudes, qui ne perturbent pas le sens spirituel de la nouvelle religion acquise et comprise, peuvent rester et contribuer ainsi à enrichir l'identité du ou de la converti-e.

La personne convertie est confrontée à un développement identitaire qui se situe plus au niveau culturel qu'au niveau de règles religieuses. D'ailleurs, sur ce point, je n'ai recueilli aucun témoignage de syncrétisme de rites religieux. Le passage d'une religion à l'autre n'est bien sûr pas évident. Pour Hosni, il a fallu retrouver une synthèse entre les « codes différents » des deux religions. Véronique, qui est devenue musulmane, souligne plutôt le défi culturel que le passage à l'islam a comporté. Véronique porte le foulard, elle ne boit pas d'alcool et ne mange pas de porc, mais ces habitudes alimentaires étaient présentes déjà avant la conversion. Le défi du ou de la converti-e se situe plutôt dans la cohabitation

9. Syrjänen, 1984, p. 194

avec les autres coreligionnaires, qui peuvent changer et influencer d'autres comportements liés au contexte dans lequel chrétien·ne·s et musulman·e·s ont grandi.

La cohabitation constitue certainement une des questions primordiales auxquelles ces personnes doivent faire face, au moins pour les converti·e·s interviewé·e·s. Des confrontations peuvent survenir avec les membres de la nouvelle religion, mais aussi avec les adeptes de l'ancienne religion, car rappelons-nous que la personne qui se convertit est considérée par les deux religions comme un apostat. Qu'est-ce que cela signifie dans la vie de ces converti·e·s habitant en Suisse? C'est ce que nous allons analyser dans le chapitre suivant.

5. LA CONVERSION EN SUISSE, UNE DÉVIANCE ?

Dans ce cinquième chapitre, nous allons nous interroger sur ce qui est peut-être l'une des questions les plus délicates auxquelles le ou la converti-e doit faire face: les conséquences négatives de son choix religieux. Le regard que les membres de l'ancienne religion posent sur une personne convertie peut aussi bien exprimer de l'admiration et de la satisfaction que des sentiments opposés, conduisant à juger négativement la personne, voire à entreprendre des actions concrètes contre elle. Le changement de religion peut devenir un défi sérieux dans la mesure où la conversion peut être perçue comme une transgression par des personnes qui ne partagent pas le choix fait par le ou la converti-e d'adhérer à une autre religion. Dans ce sens, la notion de « déviance » développée par Howard Becker offre un outil précieux pour analyser les réactions négatives que la conversion peut provoquer et elle aide ainsi à élargir la compréhension de l'impact de la conversion sur la vie de l'enquêté-e. Revenons à une des annotations de Howard Becker sur la déviance dans son livre *Outsiders*:

La conception sociologique que je viens de discuter définit la déviance comme la transgression d'une norme acceptée d'un commun accord... Ce que je veux dire, c'est que les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance... »¹

En quoi consiste ce regard extérieur qui peut préoccuper la personne convertie, l'inquiéter, l'exclure de certains cercles de la société avec lesquels elle interagissait et même transformer la conversion en une menace, peut-être même contre sa vie? Quels sont les effets négatifs de la conversion? Y a-t-il des menaces pour les converti-e-s qui vivent en Suisse et diffèrent-elles selon le type de conversion? Nous étudierons ces questions pour comprendre comment

1. Becker, 1985, pp. 32-33.

le changement de religion, vers le christianisme ou vers l'islam – signifiant donc l'abandon de la religion d'origine –, peut engendrer en Suisse une pression sur la personne convertie.

L'ABANDON DU CHRISTIANISME OU DE L'ISLAM

La sélection de mon échantillon s'est fondée sur les trois points que la personne prête à se convertir doit accepter pour devenir chrétienne ou musulmane et faire ainsi partie d'une Église chrétienne ou d'une association musulmane. Ces conditions ont été présentées au début du deuxième chapitre. Les personnes converties que j'ai interviewées ont toutes accepté ces critères de foi de manière formelle, par le baptême ou la prononciation de la *chahâda*. Ainsi, pour mieux saisir la pression qu'implique un abandon de la foi chrétienne ou musulmane, il me semble important de bien cerner les avertissements que donnent celles et ceux qui sont proches de la personne qui se convertit et qui abandonne ce qui est considéré comme « sa religion », celle où elle a grandi, qu'elle a reçue en héritage de ses parents ou de ses proches. Mais qu'écrivent la Bible et le Coran sur celle ou celui qui s'éloigne de la « vraie religion », alors que, comme le rappelle l'islamologue Jean-Marie Gaudeul, autant les chrétiens que les musulmans devraient savoir que, « au plan des principes, l'islam ne conçoit aucune raison légitime pour laquelle on pourrait abandonner sa foi. Le christianisme non plus... »²? L'abandon du christianisme ou de l'islam est donc considéré par les deux religions comme un reniement de la foi reçue; et, ainsi que le précise l'islamologue Mouna Mohammed Cherif, il s'agit pour les deux religions d'un acte d'apostasie³.

D'après le Nouveau Testament, qui rapporte les paroles et les enseignements du Christ, et des lettres de certains disciples, abandonner sa foi est un reniement de la Révélation et un retour « vers les esprits trompeurs et à des doctrines diaboliques »⁴. L'Ancien Testament fait lui aussi partie du bagage doctrinal des chrétiens mais, selon les autorités de l'Église catholique et des Églises protestantes, il requiert une lecture des textes selon les enseignements du Nouveau Testament, dans un esprit de non-violence, voire d'« amour », pour reprendre la terminologie du Nouveau Testament. À ce propos, plusieurs documents

2. Gaudeul, 1991, p. 11.

3. Cherif, 2011, p. 2.

4. *Lettre à Timothée* 4, 1.

ont été publiés par l'Église catholique et les Églises protestantes. Par exemple, la Commission théologique internationale (CTI) a publié en 2014 une étude à la demande du pape Benoît XVI, qui porte le titre «Le monothéisme chrétien contre la violence». D'autres autorités des Églises chrétiennes ont affirmé l'importance du Nouveau Testament dans l'interprétation de l'Ancien Testament. Voici ce qu'écrit le cardinal Carlo Maria Martini, jésuite et bibliste de réputation internationale, qui a également été recteur de l'Institut biblique pontifical et de l'Université pontificale grégorienne, à Rome :

Vous pouvez trouver un bel exposé dans le document de la Commission biblique pontificale *Le peuple hébreu et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (2001). Il y est affirmé clairement qu'après Jésus, soit on le reconnaît (comme tel) et les Écritures acquièrent une signification qui les fait converger vers lui et sont lues et interprétées à partir de la Croix et de la Résurrection, soit on ne l'accepte pas et la lecture, bien que restant en continuité avec les Saintes Écritures hébraïques du second Temple» est une lecture possible et analogue à la lecture chrétienne, mais elle a perdu la rencontre avec Jésus.⁵

Cependant, il faut souligner la présence, dans l'Ancien Testament, de nombreux versets très sévères envers celui qui renie la foi transmise par les enseignements de la Bible, qui peuvent aller d'une punition jusqu'à une condamnation «à mort en lui jetant des pierres»⁶. Dans le Coran, nous retrouvons des avertissements similaires à ceux de l'Ancien Testament pour les personnes qui quittent l'islam, comme dans un des versets de la Sourate 2 : «Or, ceux d'entre vous qui renieront leur foi seront voués au châtiement du Feu»⁷. Il y a ainsi dans le Coran des sourates similaires au contenu de l'Ancien Testament, mais qui ne préconisent pas explicitement de punitions terrestres. Si, dans l'histoire du christianisme, le combat contre celles et ceux qui ont pris la décision de renier la foi chrétienne a été légitimé par les passages durs de l'Ancien Testament, cette même logique en islam se justifie sur la

5. Martini, 2010, p. 27.

6. *Deutéronome* 17, 5.

7. Sourate 2, 217 ou d'autres sourates comme 3, 72, 3, 90 ; 3, 149 ; 4, 137 ; 5, 54.

base de quelques hadiths⁸ pouvant atteindre le même degré de dureté, par exemple celui cité par Sahîh Bukhari, qui rappelle que « celui qui change de religion, tuez-le »⁹.

La religion est l'affaire de la collectivité et la manière de vivre la foi a un impact sur les autres et sur la société tout entière. La religion questionne le fonctionnement de la société, son système de valeurs et de comportements. Pour l'islamologue Yohanan Friedmann, l'obligation de conserver sa propre foi est une manière de protéger l'intégrité d'une communauté¹⁰. La peur que quelqu'un se contamine avec des valeurs qui n'appartiennent pas à sa religion et qu'il puisse mettre en danger une communauté est inscrite dans un cadre de lois qui peuvent interdire la conversion ou pour le moins décourager le changement de religion. L'action de punir celui ou celle qui renie sa religion, comme le soulignent aussi le politologue Paul Marshall et la juriste Nina Shea dans leur étude sur l'apostasie, est liée à des circonstances politiques et à des intérêts politiques, avec le consentement des pouvoirs religieux¹¹. Mais comment devient-on apostat et que signifie être apostat d'un point de vue sociologique ?

LA CONVERSION: UN REJET DE L'ANCIENNE RELIGION ?

Les personnes musulmanes qui ont reçu le baptême ou les personnes chrétiennes qui ont prononcé la *chahâda* sont considérées comme apostats par leur ancienne religion. Mais le parcours qui amène au reniement de la religion reçue commence évidemment bien avant cet acte formel, avec le désengagement de la personne vis-à-vis de la religion reçue. Pour le sociologue Phil Zuckerman, qui s'est plongé dans la question de l'apostasie, les raisons qui amènent une personne à se séparer de la religion dans laquelle elle a grandi sont aussi complexes que celles qui la conduisent à s'engager pour une religion¹². Lewis Rambo partage cette conclusion et y ajoute un autre constat que j'ai pu observer moi-même à partir de l'analyse des enquêtes auprès des converti.e.s interviewé.e.s : « L'apostasie, ou défection, est la répudiation d'une tradition ou de croyances religieuses par ses membres précédents.

8. Saeed et Saeed, 2004, p. 85.

9. Sahîh Bukhari, vol. 9, livre 84, n° 57, rapporté par Ibn Abbas.

10. Friedmann, 2003, p. 124.

11. Marshall et Shea, 2011, p. xviii.

12. Zuckerman, 2012, p. 153.

Ce changement n'implique pas l'acceptation d'une nouvelle perspective religieuse... »¹³

Il faut bien souligner que si la conversion vers l'autre religion est considérée comme une apostasie dans le christianisme et l'islam, le but de la personne convertie et de la démarche de conversion n'est pas toujours celui de renier son ancienne religion ou de combattre les valeurs religieuses auxquelles elle adhérait. Souvent, en effet, la personne convertie que j'ai rencontrée se détache des pratiques de son ancienne religion de façon inconsciente, elle s'en sépare sans trop s'en apercevoir, comme je l'ai décrit dans les chapitres précédents. Dans d'autres cas, la personne entreprend un chemin de découverte de l'autre religion qui l'amène par la suite à abandonner la religion reçue. Comme nous l'avons vu, les converti-e-s interviewé-e-s sont des personnes qui ont souvent abandonné une religion reçue, à laquelle ils ou elles n'étaient pas nécessairement attaché-e-s. Elles pratiquaient cette religion parfois ponctuellement et avaient une connaissance souvent basique et superficielle de la religion reçue de leurs parents ou de leur entourage. Dans deux cas seulement, j'ai eu l'impression d'un clair rejet de l'ancienne religion et, après un certain temps, un processus de conversion vers l'autre religion a débuté. La rupture avec l'ancienne religion intervient alors, selon les souvenirs du ou de la converti-e, par un net rejet d'une pratique, qui a une forte valeur symbolique. Hosni se souvient de cette rupture, qui n'est pas liée à la découverte du christianisme ou d'une Église; celle-ci aura lieu bien plus tard :

J'avais 30 ans... C'est là que j'ai commencé à me détourner en quelque sorte de la foi islamique. Je me souviens avoir même commencé à casser le ramadan. (Hosni, 56 ans, Genève)

Du côté des converti-e-s à l'islam, Franz se détache formellement de sa foi chrétienne en envoyant une lettre aux institutions ecclésiastiques :

Formellement. J'ai écrit une lettre. Tout d'abord la religion ne me disait rien, et l'Église encore moins. Je suis quelqu'un qui essaie

13. Rambo, 1993, p. 13.

d'être conséquent dans mes actes, par mes convictions. (Franz, 53 ans, Zurich)

Il y a pourtant un aspect commun entre la trajectoire de conversion et celle qui est liée au rejet de la religion : c'est le rôle de l'environnement extérieur et des personnes appartenant à l'autre religion, éléments analysés dans le troisième chapitre. Cette influence est remarquée aussi par Phil Zuckerman qui, dans sa recherche, contrairement à ce travail, ne s'est pas concentré sur le thème de la conversion, mais sur celui du rejet de la religion. Il met en évidence le fait que les raisons du rejet de la religion reçue des parents sont liées au contact du sujet avec des personnes extérieures à sa religion. Cela lui permet d'avoir des expériences différentes des modèles qu'il a reçus par son éducation religieuse. Ce sont essentiellement ces contacts avec une autre culture ou religion qui auraient un effet « corrosif sur des convictions religieuses »¹⁴, et qui pourraient conduire au rejet de la religion ou à l'attraction vers une nouvelle religion. Cette conclusion reflète ce que la Bible et le Coran rappellent à leurs fidèles : « Ne formez pas d'attelage disparate avec des infidèles »¹⁵ ou « Ô les croyants, ne prenez pas de confidents en dehors de votre communauté, qui feraient tout pour vous corrompre »¹⁶.

Pour Phil Zuckerman, cependant, les conséquences du rejet d'une religion diffèrent selon le pays et les cultures¹⁷ et, pour Peter Berger et Anton C. Zijderveld, les conséquences du rejet d'une religion conduisent le ou la converti-e, sinon à réinventer ses règles d'interaction avec les autres, du moins à fortement les réévaluer. Selon les deux chercheurs, l'acte de rejeter la religion place également la personne dans cette mouvance de « désinstitutionnalisation » qui, dans leur étude, est définie comme un abandon des consignes données par un programme institutionnalisé ; la personne s'appuie ainsi sur ses ressources subjectives¹⁸. La mouvance de « désinstitutionnalisation » correspond à un désengagement progressif des règles et des comportements inscrits dans sa religion de naissance, qu'elle suivait jusqu'alors ou qu'au moins

14. Zuckerman, 2012, p. 156.

15. Deuxième Lettre aux Corinthiens, 6, 14.

16. Sourate 3, 118.

17. Zuckerman, 2012, p. 171.

18. Berger et Zijderveld, 2009, p. 15.

elle ne remettait pas en cause de façon perceptible par la société. Ainsi, avec le rejet de la religion, la personne convertie se trouve dans une position de grande visibilité par rapport à son milieu social. Avant la conversion, elle suivait tout simplement les règles religieuses qui étaient appliquées dans son milieu, ou du moins elle ne les contestait pas. En rejetant les règles religieuses, le ou la converti-e s'expose, se met en évidence, se fait remarquer¹⁹. Dans ce sens, le choix d'abandonner la religion reçue est lié à l'influence de l'institution religieuse sur la société et au rôle que l'État réserve à l'institution religieuse.

Le reniement de la religion reçue ne conduit pas nécessairement à une conversion et celle-ci n'est pas perçue par la majorité des converti-e-s que j'ai interviewé-e-s comme un acte d'apostasie, de rejet et de négation de l'ancienne religion. D'un point de vue sociologique, comme nous allons le voir et l'approfondir, l'apostasie est une étiquette ou un regard posé de l'extérieur. Il s'agit d'une sorte d'avertissement pour protéger la communauté et empêcher que des membres puissent l'abandonner ou la déstabiliser par un départ, voire un changement vers une autre communauté appartenant à un groupe religieux différent. Le ou la converti-e voit cependant souvent sa trajectoire différemment, comme une poursuite de son cheminement qui ne devrait pas l'empêcher de garder les contacts et les relations de la période de l'« avant-conversion ». Même celles et ceux qui, après leur conversion, ont cru devoir quitter leurs anciens amis ont revu leur idée :

Moi, j'avais l'impression que quand tu es devenu musulman, il fallait tout quitter... Maintenant, sur les années, j'ai une capacité à comprendre, à avoir une vision un peu différente de l'islam, et justement je suis aussi dans un monde non musulman et je fais de l'interreligieux. L'islam n'est pas un frein à la relation avec les autres. (Regina, 27 ans, Vaud)

C'est en focalisant notre regard sur les personnes interviewées dans le cadre de notre enquête que nous allons nous demander si, comme l'écrit Bryan Taylor dans son étude, être converti signifie devenir déviant²⁰.

19. *Ibid.*, p. 14.

20. Taylor, 1976, p. 17.

LA PERSONNE CONVERTIE COMME « DÉVIANTE »

Dans la conversion, comme je l'ai montré, le rejet de l'ancienne religion et l'adhésion à une autre religion se manifestent au moment où le ou la converti-e rend publique sa conversion, ou lorsque celle-ci est révélée involontairement par des symboles religieux, des comportements ou des attitudes. Par exemple, une des femmes que j'ai interviewées, une fois convertie, a refusé de serrer la main à des hommes. Ou un autre converti a voulu porter une chaîne dorée avec une croix, éveillant ainsi les soupçons auprès de son entourage. La divulgation de la conversion d'une personne, que ce soit dans le cercle restreint de la famille, auprès des ami-e-s ou plus largement dans la société, rend en effet opératifs les concepts théologiques, pour reprendre la thèse de Seppo Syrjänen²¹. Mais pour comprendre ce que signifie concrètement être « apostat » en tant que converti-e au christianisme ou à l'islam en Suisse (et pas simplement quelqu'un qui a rejeté une religion), tournons-nous vers la théorie de la déviance de Howard Becker.

La sociologie de la déviance invite à se focaliser sur le concret, sur les comportements qui contreviennent aux normes acceptées par tel groupe social ou par telle institution. Par quoi, au niveau du comportement, celui qui regarde la personne convertie devenue musulmane est-il dérangé? La même question se pose, dans le cadre de notre étude, pour la personne qui est devenue chrétienne, en se rappelant que son choix a une influence plus grande en raison de ses origines étrangères et qu'il a des répercussions sur ses proches qui vivent dans son pays d'origine. Certainement qu'une recherche sur les éléments qui dérangent les proches du ou de la converti-e serait en soi la source d'une nouvelle enquête de terrain que l'on pourrait réaliser auprès des proches des personnes interviewées. Dans le cadre d'une recherche comme celle que j'ai conduite, nous dépendons de leurs récits, et de leurs souvenirs quant aux reproches par rapport à leur conversion. Ainsi, pour concrétiser ce qu'est la déviance dans le cadre de la conversion, j'ai relu les entretiens et classé dans un tableau tout ce qui pouvait être lié d'une manière ou d'une autre au concept en tant que déviance. À la lecture de ce matériel, j'ai pu déduire que la déviance dans la conversion s'exprime en effet, pour quelques-uns des proches du ou de la converti-e, par un regard négatif porté sur

21. Syrjänen, 1984, p. 77.

le ou la converti·e, par des reproches et par les conséquences que l'on fait subir à la personne qui a apostasié et s'est convertie. Le risque et la probabilité d'être un « déviant » en tant que converti existe. Dans ce sens, l'étiquette de « déviant » s'associe, d'après le sociologue Stuart Wright, à celle d'apostat lorsqu'il remarque que, chez l'apostat également, « l'identité se construit principalement par rapport à son ancien groupe »²².

Cependant, en examinant l'échantillon des converti·e·s interviewé·e·s, le nombre de personnes qui portent un regard négatif sur la conversion est largement inférieur par rapport à celles et ceux qui, selon les converti·e·s interviewé·e·s, acceptent le choix de conversion ou restent simplement indifférents à ce choix. Dans ce sens, les converti·e·s que j'ai rencontré·e·s ne sont pas des personnes considérées comme déviantes, du moins aux yeux de toutes celles et ceux qui sont au courant de leur conversion. Mais je tiens à souligner que cette conclusion se fonde sur la base de mon échantillon. Effectivement, cette conclusion reste quand même liée aussi au contexte dans lequel les converti·e·s vivent. D'autres recherches exposent des résultats différents, comme, par exemple, celle qui a été réalisée par les sociologues Solène Brun et Juliette Galonnier sur la conversion à l'islam des Blancs en France et aux États-Unis. C'est en prenant en compte la conversion des Blancs musulmans, et donc devenus des personnes créant un groupe minoritaire, que se révèle l'originalité de cette étude. Mais, en restant sur le sujet de ce chapitre, les deux chercheuses formulent une conclusion sans nuance sur l'impact négatif provoqué par la conversion à l'islam des Blancs en France et aux États-Unis : « Tant en France qu'aux États-Unis, l'annonce d'une conversion à l'islam provoque quasi systématiquement des réactions d'hostilité, de rejet, voire de rupture de la part de l'entourage des convertis. »²³ Les réactions négatives des personnes en lien avec les convertis analysés par les deux sociologues apparaissent bien plus unanimes, quasi systématiques, par rapport aux réactions de l'entourage des converti·e·s que j'ai interviewé·e·s, même lorsque je me focalise sur les seules personnes converties à l'islam de mon échantillon. Comme le montrent bien les deux chercheuses, le contexte des deux pays auxquels elles se réfèrent semble inévitablement frapper

22. Wright, 2014, p. 710.

23. Brun et Galonnier, 2016, p. 36.

et marginaliser les Blancs devenus musulmans. Une trahison ethnoraciale leur est reprochée lors de leur conversion à l'islam, car cette religion est celle des gens du Maghreb ou des « Arabes » pour les Français. Pour les États-Unis, elle est principalement celle des Afro-américains ou des Indo-Pakistanaïes²⁴.

LES CONTRECOUPS DE LA CONVERSION SELON L'EXPÉRIENCE DES CONVERTI·E·S

Le phénomène de conversion est déterminé, selon le philosophe et théologien Jean-Luc Blaquart, par « le rapport entre individu et société »²⁵. Toujours selon ce chercheur, le regard porté sur le ou la converti·e dépend « de nos propres présupposés, solidaires de l'attention que nous portons à ces dimensions d'individualité, de changement et de religion, qui sont autant d'impensés dans notre perception »²⁶. L'apostasie se définit avant tout, pour la personne convertie que j'ai rencontrée, dans le regard des autres et dans leur perception de ce choix. Pour citer à nouveau Jean-Luc Blaquart, « l'imaginaire peut se nourrir de symboles et de relations sociales, et en retour les transformer »²⁷.

En examinant les réactions face à la conversion, nous pouvons constater que la prise de conscience du changement ne laisse pas indifférent le cercle de personnes qui connaissent ou ont un contact avec le ou la converti·e. Pour les proches, les réactions vont du « mécontentement » au « choc ». Ces sentiments peuvent évidemment perdurer et, comme nous le verrons, avoir des conséquences pour le ou la converti·e. Les sentiments de déception, d'irritation ou de rage peuvent toutefois se calmer et changer pour finalement amener à respecter et accepter le choix de la conversion de l'autre. Cette conclusion positive sur la personne qui a changé de religion dépend de différents facteurs comme l'environnement social et politique ou la relation qui existe entre les deux parties.

La question est maintenant de comprendre ce que l'on reproche concrètement au converti ou à la convertie, ce qui dérange dans sa conversion. À ce propos, Howard Becker donne quelques précieuses pistes pour analyser le regard porté sur le converti :

24. *Ibid.*, p. 42.

25. Blaquart, 2012.

26. *Ibid.*, p. 1.

27. *Ibid.*, p. 3.

Les normes sociales définissent des situations et les modes de comportement appropriés à celles-ci : certaines actions sont prescrites (ce qui est bien), d'autres sont interdites... L'individu est considéré comme étranger au groupe (outsider).²⁸

En analysant les entretiens dans la perspective de Howard Becker, nous constatons que la conversion se caractérise, dans les cercles de personnes proches cités par les converti·e·s interviewé·e·s, par quelques symboles qui les dérangent, par des traditions considérées comme étrangères ou exotiques (comme les fêtes religieuses), par des préjugés, des soupçons, voire des images. Ce sont des éléments qui ont peu, voire aucun lien avec les principes décrits dans la Bible ou le Coran ou avec la signification de « l'être chrétien·ne ou musulman·e » ; en effet, ces reproches n'ont rien à voir avec la vision d'un Dieu Trinité ou d'un Dieu unique, ou avec la négation ou la reconnaissance de la figure centrale du dernier révélateur de Dieu – le Christ pour le christianisme, Mohammed dans l'islam.

Du côté des converti·e·s à l'islam, dans mon échantillon, il est possible de constater que les réactions à la conversion se manifestent autour du rejet du port du voile (cet aspect concerne évidemment seulement les femmes), du renoncement à l'alcool ou à la viande de porc, ou parfois au fait que le ou la converti·e veut faire ses prières à des moments inhabituels de la journée (comme la prière de l'après-midi durant les heures de travail). La présentation de la conversion comme apostasie est également un prétexte pour cacher des motivations racistes, comme dans le cas de Sylvie, rejetée par ses parents et ses sœurs et qui n'a plus jamais pu les voir. Pour la famille de Sylvie, l'islam est la religion « des pays étrangers, arabes ». C'est également ce que l'on perçoit en écoutant Luzia :

C'était une période difficile, après la conversion, parce que l'islam est très étranger ici en Europe. L'islam est étranger quand on commence à le pratiquer et la personne devient différente pour la société. Pendant longtemps j'ai caché ma conversion, et durant cette période je me suis formée sur la façon dont on prie, s'habille, sur ce qu'il faut observer, comment on jeûne... Après être venue la chose du voile, je ne me rappelle plus... avec ma mère...

28. Becker, 1985, p. 25.

parce que la chose est venue petit à petit, je me suis de plus en plus attachée au voile. Ma mère n'a pas trouvé bien le port du voile, et son mari était contre. Il a dit que je ne devais pas venir ici à la maison avec le voile, qu'il ne fallait pas avoir des musulmans ici dans la famille. (Luzia, 24 ans, Nidwald)

Enfin, pour quelques autres membres du cercle de la famille, le rejet du ou de la converti·e s'explique par « l'image négative de l'islam... en lien avec le terrorisme. [Ma mère] n'en voulait pas dans la famille », ajoute encore Luzia durant notre entretien. Du côté des converti·e·s au christianisme – toujours dans mon échantillon –, les réactions à l'apostasie-conversion se manifestent pour des raisons similaires, à ceci près que l'argument raciste (contre les Suisses de la part des proches liées aux converti·e·s au christianisme) n'est jamais apparu. La conversion revêt également des connotations de trahison envers l'appartenance sociale et culturelle dans laquelle on a grandi. Mais à la différence des conversions vers l'islam, selon les interviews que j'ai recueillies, nous constatons que les reproches peuvent devenir des menaces de mort ou même parfois se concrétiser par des agressions et de la violence.

Les implications de la conversion de musulman·e·s ayant grandi à l'étranger ne se limitent évidemment pas à la réaction face à ce choix dans le contexte suisse. La conversion vers le christianisme subit les influences des sociétés, des pays pour lesquels l'apostasie est un crime punissable. Cela peut expliquer également l'usage d'expressions et de qualificatifs que je n'ai pas entendus du côté des converti·e·s à l'islam. En effet, souvent, le seul fait que le ou la converti·e au christianisme ait choisi une religion différente conduit certains proches à considérer ce choix comme « diabolique » ou *haram*. C'est par ces « étiquettes » que quelques proches d'Esma qualifient sa conversion et que cette dernière devient source de débat au sein de la famille.

[Ma sœur] ne vient plus manger chez moi. Moi je pensais, ignorante, que *haram* et *halal*, c'était juste le porc. Je ne faisais plus de porc, de gratin, de rôti. Elle mangeait tout, sauf le porc. Mais son nouveau mari lui a expliqué que *halal*, c'est égorger l'animal. Ainsi, quand elle vient chez moi, elle ne mange rien du tout.

Le mari vient d'où ?

D'Algérie, et son oncle est un imam. Elle l'a connu en Algérie. Mama le trouve aussi trop sévère. Elle lui dit qu'il n'a rien à se mêler de tes enfants. Les enfants ont leur père et leur religion. (Esma, 53 ans, Berne)

Une pression se manifeste de la part du beau-frère d'Esma, qui vient d'Algérie et certainement d'un environnement religieux rigoureux. La sœur d'Esma, qui était mariée avec un Suisse, change avec son deuxième mariage son rapport avec sa religion; l'islam et cette influence touchent évidemment aussi Esma. Et même la mère d'Esma prend position face aux tensions et aux défis que la conversion d'Esma a provoqués dans le rapport entre les deux sœurs.

Il est évident que la question de la conversion suscite plus de craintes pour celles et ceux qui décident, dans certains pays à majorité musulmane, de se convertir au christianisme, que pour celles et ceux qui font le choix inverse. Cependant, comme le montrent plusieurs études, la crainte de l'abandon d'une religion est aussi alimentée par la pression que la société peut faire subir aux personnes²⁹. Il faut aussi rappeler que, dans certains pays, la constitution peut reconnaître le droit à la liberté religieuse et de conscience, mais ce droit peut être difficile à exercer à cause de la pression sociale.

LES ENJEUX DE L'ACCUSATION

Nous constatons donc que, du côté des proches des converti·e·s au christianisme et à l'islam, les « accusateurs » – pour reprendre la terminologie de Howard Becker – n'arrivent pas toujours à articuler concrètement les comportements inappropriés que le ou la converti·e aurait eus et qui dérangeraient. Ce phénomène est abordé par un des converti·e·s interviewé·e·s :

Les familles qui ne sont pas trop pratiquantes diraient: « Ouiiii, elle s'est déracinée, elle a voulu renoncer à sa culture. C'est la modernité, elle veut se montrer moderne. » Et moi je ne voulais pas entendre tout cela. Parce ce que cela n'est pas vrai: je

29. *Rising Restrictions on Religion*, Pew Research Center, Washington, 2016.

ne renonce pas à ma culture, à ma langue... (Houda, 39 ans, Bâle-Campagne)

Houda, convertie par une vision et suivie par son mari

Houda a 39 ans au moment de notre entretien. Après avoir terminé l'école primaire, elle reste à la maison pour s'occuper de ses quatre sœurs et trois frères. Elle est mariée avec un Irakien qu'elle a connu dans son village. Ils ont trois enfants, nés en Suisse. À l'âge de 17 ans, elle quitte l'Irak avec son mari. Avant leur départ, son père accepte qu'elle se marie avec cet homme. Le mariage se fait devant un imam et une petite fête est organisée, seulement avec la famille de Houda. À cause de la guerre, le couple se réfugie en Turquie et, par le biais de l'ONU, ils sont accueillis en 1992 en Suisse en tant que réfugiés, et placés dans un petit village. C'est dans ce village qu'ils rencontrent un couple de chrétiens évangéliques, qui s'occupe d'eux, les invitant souvent chez eux et à participer au culte du dimanche. Un soir, cinq ans après leur arrivée en Suisse, Houda a une vision de Jésus. Quelques mois après, elle prend la décision de se faire baptiser. Le baptême a lieu en même temps que celui de son mari qui, amoureux de sa femme, décide de se convertir lui aussi. L'année dernière, un des trois enfants a voulu aussi se faire baptiser et le mari de Houda a décidé de se «rebaptiser» à cette occasion, convaincu de vouloir être chrétien et non simplement de suivre le choix de sa femme.

La conversion se présente donc comme un choix du ou de la converti-e, qui n'est pas forcément rejeté par les autres, ses proches, à cause de principes et de comportements liés aux enseignements du christianisme ou de l'islam, transmis par certaines personnes, Églises, associations et communautés, mais plutôt à cause de ce que la religion «étrangère» véhicule dans l'imaginaire des personnes. Houda, que je viens de citer, parle aussi de «familles pas trop pratiquantes» qui portent des préjugés sur les converti-e-s. Les «familles pas trop pratiquantes» représentent une grande partie des familles des converti-e-s interviewé-e-s. On peut se demander à ce stade si une meilleure connaissance de la part des proches du ou de la converti-e de leur propre religion et des autres religions pourrait avoir une influence sur le rapport avec le ou la converti-e.

La pratique et la connaissance de la religion dans laquelle une personne a grandi n'impliquent pas nécessairement un intérêt et une connaissance des autres religions. Il n'est pas certain qu'un environnement familial religieux rende le parcours vers une autre religion plus difficile et exceptionnel par rapport au converti ou à la convertie qui a grandi dans une famille où la religion a moins d'importance. Cette différence existe plutôt dans une société qui suit des lois qui s'inspirent d'une religion et qui pourraient ainsi décourager les conversions et rendre le parcours de conversion plus difficile. Cependant, pour les psychologues Bob Altemeyer et Bruce Hunsberger, la figure de l'apostat devient «exceptionnelle» lorsque «ce sont des personnes issues d'un environnement familial très religieux qui ont adhéré à une autre religion»³⁰. Il est assez difficile de comparer la pertinence de cette affirmation et de l'étiquette «exceptionnelle» par rapport au parcours des converti-e-s de mon échantillon. Mais mon analyse de la conversion en tant que déviance se fonde sur le contexte dans lequel les personnes interviewées habitent actuellement, la Suisse. Et si nous nous limitons au nombre de converti-e-s des deux côtés qui habitent dans le pays, le phénomène reste actuellement encore exceptionnel.

La conversion engendre des soupçons et des interprétations sur le choix du ou de la converti-e. La conversion se traduit aussi par un regard que la personne convertie sent projeté sur elle. Comme nous l'avons déjà vu, certains diabolisent la figure du ou de la converti-e: «Elle ne me parlait plus. Son nouveau mari lui disait: "c'est le diable"», témoigne Esma; d'autres portent un regard de déception sur le choix du ou de la converti-e, comme si le choix de conversion mettait en péril le parcours de vie prévu:

Ils avaient peur que je renonce à mes objectifs, que par exemple je ne puisse plus étudier, que je tombe dans des pratiques extrémistes. Mon père me disait qu'une fois que tu es dans l'islam, tu ne peux plus en sortir. (Gretel, 29 ans, Zurich)

Pour le ou la converti-e, la conversion en Suisse entraîne des étiquettes qui lui seraient collées et qui ne reflètent pas son identité ni les choix de vie qu'il ou elle veut faire:

30. Altemeyer et Hunsberger, 1997, p. 36.

Certains ont pensé que mon choix était dû à une déception de vie. Mais pour moi, c'est un cliché. Moi, j'étais heureuse avec ma vie avant ma conversion. Mais avec l'islam, ma vie est devenue plus dure parce que l'environnement est devenu hostile envers moi. Mais mon copain, je l'avais quitté avant ma conversion et pas à cause de ma conversion. (Luzia, 29 ans, Nidwald)

D'après les exemples qui ont été analysés jusqu'à présent, nous pouvons confirmer ce que Howard Becker souligne à propos des « accusateurs », qui dans cette étude sont les personnes qui ont un lien avec les converti·e·s et que nous retrouvons dans les récits. Ces mêmes « accusateurs » voient le choix de conversion comme un élément perturbateur et déstabilisant pour l'ordre existant dans la famille, le groupe, voire la société. C'est surtout le cas des personnes converties au christianisme qui sont nées et ont grandi dans des pays à majorité musulmane. Mais le choix de la religion fait par le ou la converti·e, de ses contenus, règles ou dogmes, n'a jamais fait débat. Le ou la converti·e est tout simplement un traître. La question des étiquettes apposées sur le ou la converti·e nous amène au dernier point de ce chapitre, qui concerne le sens, l'efficacité et donc les conséquences de ces étiquettes pour le parcours de conversion. Nous voulons aussi répondre à une question sur la déviance chère au sociologue Ronald Akers, qui se demande dans quelles circonstances le label est appliqué avec succès et sans succès³¹.

Comme l'écrit aussi le sociologue André Billette, la conversion est à première vue une étiquette attribuée habituellement par le groupe d'accueil. Le même individu qualifié de converti par le groupe d'accueil est en même temps stigmatisé comme étant un lâcheur et un renégat par le groupe abandonné³². Du point de vue du sociologue, la position du groupe par rapport à l'individu détermine l'étiquette. C'est la thèse de Howard Becker développée dans ses recherches. Le regard du groupe qui nous est décrit par les converti·e·s interviewé·e·s nous permet d'évaluer les conséquences concrètes que le ou la converti·e doit – et risque de – subir en Suisse et de comprendre si les conséquences sont différentes selon le type de conversion (vers le christianisme ou l'islam) ou ce qui pourrait les influencer. Mais avant de voir et d'analyser les

31. Akers, p. 469.

32. Billette, 1976, p. 48.

conséquences de la conversion en Suisse, il me semble important de revenir à Howard Becker, qui fournit des explications fondamentales sur la raison pour les accusateurs de vouloir faire subir des conséquences à « l'outsider ». Ainsi, selon le sociologue américain, les conséquences existeraient pour :

(...) faire respecter les normes... il faut que quelqu'un prenne l'initiative de faire punir le présumé coupable, faire appliquer une norme suppose donc un esprit d'entreprise et implique un entrepreneur. Deuxièmement, il faut que ceux qui souhaitent voir la norme appliquée attirent l'attention des autres sur l'infraction; une fois rendue publique, celle-ci ne peut plus être négligée. En d'autres termes, il faut que quelqu'un crie « au voleur ». Troisièmement, pour crier « au voleur », il faut y trouver un avantage : c'est l'intérêt personnel qui pousse à prendre cette initiative.³³

Dans cette optique, les conséquences et les pressions sont liées à la force du groupe, dans notre cas aux groupes chrétiens et musulmans qui peuvent faire partie d'une Église chrétienne ou d'une association musulmane. Ces groupes peuvent résider en Suisse ou avoir une influence depuis l'étranger sur les converti-e-s vivant en Suisse.

LES CONSÉQUENCES

Comme nous l'avons vu, l'Église catholique représentée par ses évêques et les associations musulmanes en Suisse qui ont été approchées n'ont pas, a priori, ce souhait institutionnel de vouloir mobiliser les masses pour un travail de prosélytisme; il n'y a donc pas non plus de plan ou d'intention d'exercer des pressions sur ceux qui seraient incités à adhérer à l'autre religion. En revanche, les communautés évangéliques se distinguent par leur engagement à promouvoir leur religion, à vouloir convertir ceux qui n'appartiennent pas à une communauté évangélique, comme nous le rappelle Jean-Paul Willaime³⁴.

Mais, l'État et la constitution du pays, par ailleurs, ne donnent à ce niveau aucun appui; au contraire, ils défendent et promeuvent la liberté religieuse, comme elle est décrite à l'article 18 de

33. Becker, 1985, p. 145.

34. Willaime, 2005, p. 29.

la Déclaration universelle des droits de l'homme et à l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme. Ce cadre de liberté religieuse fait que les conséquences que la personne doit supporter à cause de sa décision de changer de religion se réduisent en Suisse à des conséquences au niveau plutôt local. Elles se traduisent essentiellement, des deux côtés de la conversion, par une exclusion de sa famille pour le ou la converti-e.

Au niveau professionnel, le ou la converti-e – autant chrétien-ne que musulman-e – peut subir une pression ou tout au moins y être confronté-e d'une manière ou d'une autre, comme cela a été le cas de Fatima, devenue chrétienne, qui a décidé de quitter son poste parce qu'elle avait peur de la réaction de son chef, d'origine marocaine comme elle. Le cas de Véronique est similaire, elle qui, à cause de sa conversion et de sa décision de porter le voile, remarque, que lorsqu'elle avait des entretiens pour trouver un travail, elle était une candidate pour laquelle « on n'allait pas s'arracher, puisque ma présentation n'était pas idéale ». Lewis Rambo, lorsqu'il formule ses hypothèses, rappelle qu'« une culture forte récompensera le conformisme et punira la déviance... ceux qui se convertissent dans un cadre hostile sont des membres marginaux de la société »³⁵. La marginalisation des converti-e-s interviewé-e-s dans la société ne se situe pas au niveau de la société elle-même, mais plutôt au niveau local, dans l'environnement relationnel. Certaines des conséquences que l'on veut faire subir au converti ou à la convertie peuvent être interprétées comme une stratégie pour faire retourner la personne à « la normalité », c'est-à-dire à sa situation avant la conversion. Mais ce sont des tentatives destinées à échouer, tout au moins dans le cas des converti-e-s que j'ai interviewé-e-s, et qui amènent souvent à une rupture dans les relations.

Les intentions de protéger et de préserver la personne dans la communauté existent encore aujourd'hui. Mais ces intentions montrent davantage une préoccupation liée à une communauté très restreinte, à sa réputation, à ses habitudes. Il ne s'agit pas d'une préoccupation de sauvegarder la croyance ou le lien avec la figure des fondateurs des deux religions, le christianisme et l'islam. La conversion en tant que reniement d'une appartenance et de la religion reçue révèle plutôt une tension dans le rapport entre le ou la converti-e et ses proches ou sa communauté d'appartenance.

35. Rambo, 1993, p. 41.

On révèle aussi la peur d'une probable tension dans les équilibres dans lesquels le ou la converti·e vit et qui peuvent mettre en danger ou au moins préoccuper ses proches. Tous ces éléments dévoilent la nature fluide de la définition d'apostasie, comme concluent les deux juristes Abdullah Saeed et Hassan Saeed dans leur recherche sur l'apostasie en islam. Les deux chercheurs constatent à propos des musulmans qui sont accusés d'apostasie qu'«un musulman peut être accusé d'apostasie, de blasphème, d'hypocrisie, d'hérésie ou d'incrédulité sur la base des mêmes actes ou propos»,³⁶ mais cette fluidité concerne autant l'islam que le christianisme.

LA CONVERSION, UNE TRAHISON ?

Le christianisme et l'islam, dans le Nouveau Testament et le Coran, encadrent la conversion lorsqu'il s'agit de perdre un de leurs membres qui se convertit pour une autre religion. La personne qui abandonne le christianisme ou l'islam est un apostat. Mais pour les deux livres sacrés, l'apostat paiera les conséquences de son choix après sa mort. L'abandon de la religion reçue à la naissance a évidemment une connotation négative et le ou la converti·e se voit attribuer ce qualificatif par son ancienne religion, mais aussi par la société. Pour mieux comprendre la trajectoire de conversion, on peut s'appuyer sur la théorie de la déviance de Howard Becker. Selon ce dernier, la déviance se produit à travers l'interaction de la personne, ou d'un groupe de personnes, qui produit un comportement hors norme, et la réaction d'une autre personne ou d'un groupe de personnes. Et dans le cas des converti·e-s interviewé·e-s, le défi de vivre la nouvelle religion se manifeste avant tout dans le cercle proche, à savoir la famille. Lorsque la personne convertie vit ou vivait dans la famille qui lui a transmis sa première religion, elle est ou était plus exposée aux conséquences négatives de son choix.

La plupart des converti·e-s que j'ai rencontré·e-s ont plutôt choisi une nouvelle religion. Ce choix ne naît donc pas nécessairement d'un rejet de la religion transmise. Mais il peut choquer et provoquer des réactions négatives chez les personnes proches du ou de la converti·e. Ces réactions négatives ne s'articulent pas autour des enseignements, des comportements ou des valeurs religieuses. Dans la perception du ou de la converti·e, ce sont plutôt des habitudes ou l'attachement à des symboles identifiés comme

36. Saeed et Saeed, 2004, p. 48.

chrétiens ou musulmans qui perturbent celles et ceux qui manifestent une réaction négative vis-à-vis de la conversion. La conversion dérange des mécanismes de relation avec le ou la converti-e.

Pour Bryan Taylor, «les convertis acquièrent une identité déviante dans le sens interactionnel et cognitif»³⁷. De l'analyse des récits des converti-e-s interviewé-e-s, on peut constater que la conversion est ressentie en tant que choix porteur de comportements perturbants seulement dans les cercles proches des converti-e-s; cette réaction est limitée à quelques personnes. La conversion suscite une critique de la part des proches qui n'est pas nécessairement liée aux valeurs de la nouvelle religion. Le rejet se manifeste plutôt par rapport aux nouvelles habitudes ou aux symboles qui sont abandonnés ou adoptés. Le rejet de la conversion se manifeste par rapport à l'imaginaire de celle ou celui qui rejette cette adhésion. Lorsque la personne convertie est rejetée ou subit un regard négatif à cause de sa nouvelle identité religieuse, elle est souvent marginalisée par les proches qui contestent son choix. Cela vaut autant pour les converti-e-s au christianisme qu'à l'islam. Les seules différences importantes que j'ai remarquées sont, d'un côté, que le rejet de la personne devenue musulmane peut parfois cacher des sentiments racistes et, de l'autre, que pour les personnes qui sont devenues chrétiennes, la conversion peut susciter des menaces pouvant mettre en danger physiquement la personne.

Les converti-e-s au christianisme ou à l'islam que j'ai interviewé-e-s n'ont pas le sentiment d'avoir commis une transgression, sauf parfois dans le cercle intime. En Suisse, la conversion au christianisme ou à l'islam ne produit pas de pression telle que l'on puisse considérer que la vie du ou de la converti-e est en danger, contrairement à d'autres sociétés. On le voit bien dans la trajectoire des converti-e-s au christianisme provenant de pays où la religion reste fortement enracinée. Pour certains chercheurs et certaines chercheuses qui ont analysé la conversion dans des contextes où la religion représente une référence dans la société ou pour l'État, la conversion est une déviance. C'est ce que Seppo Syrjänen affirme dans sa recherche sur les converti-e-s vers le christianisme au Pakistan :

37. Taylor, 1976, p. 17.

Ce qui a été dit à propos de la recherche sur les comportements déviants et de l'afficher est particulièrement valable dans mon cas. La conversion au christianisme est pour le moins un comportement déviant du point de vue de la majorité musulmane.³⁸

En résumé, c'est le respect de la liberté religieuse de la part des institutions, de l'État et d'une grande partie de la société en Suisse qui fait que la conversion n'est pas considérée comme une infraction ou une transgression. Le caractère déviant ou non, comme l'affirme Howard Becker, dépend en effet davantage de la réaction des autres que des comportements « religieux » que le ou la converti-e a décidé d'assumer³⁹.

38. Syrjänen, 1984, p. 17.

39. Becker, 1985, p. 31.

CONCLUSION

Est-il possible d'identifier dans la rue les personnes que j'ai interviewées? En quoi consiste la différence entre des converti-e-s chrétien-ne-s et musulman-e-s? Certes, les femmes devenues musulmanes pourraient être reconnaissables en tant que converties... mais qu'en est-il des autres? Comme nous l'avons vu, toutes ces personnes proviennent de deux environnements différents, que l'on peut définir en termes généraux comme «suisse» ou «étranger». Elles se trouvent toutes aujourd'hui dans le même pays, la Suisse, avec des héritages culturels et religieux différents. Évidemment, le choix d'une religion peut produire une différence de comportement, dérivant du cheminement spirituel et du suivi des règles que les deux religions offrent ou imposent. Mais si nous considérons l'un des principaux défis que toutes rencontrent, à savoir se faire accepter par les autres, s'intégrer ou continuer à être intégrées dans la société où elles vivent, nous pouvons affirmer que ce défi est similaire pour les deux types de conversion. Nous vivons en effet dans un monde qui se globalise et où les gens peuvent se déplacer d'une frontière à une autre avec une plus grande facilité que par le passé, dans un monde où les nouvelles pénètrent avec une grande rapidité dans les maisons et les familles en lien avec le ou la converti-e. Le converti venant d'Asie centrale et croyant pouvoir vivre sa conversion ouvertement peut expérimenter une pression de son environnement familial et communautaire relativement similaire à celle qu'éprouverait un natif de Suisse et qui s'est lui aussi converti.

Toutefois, j'ai identifié certains aspects liés au phénomène de conversion qui sont parfois plus accentués du côté des conversions vers l'une ou l'autre des religions. La spécificité de cet ouvrage et de ma recherche a été de proposer un regard croisé sur les converti-e-s vers le christianisme et vers l'islam pour approfondir la question et comprendre la conversion dans un espace géographique donné, la Suisse. Au terme de cette recherche, je souhaite revenir aux trois hypothèses de départ.

POINTS COMMUNS ET SPÉCIFICITÉS

Le processus de conversion est sous-tendu par des dispositifs de conversion, qui comportent des symboles, des rites, des fêtes, des rencontres ou des démarches entreprises vers une religion. Ils peuvent être similaires pour une conversion vers le christianisme ou vers l'islam: la rencontre avec un fidèle de l'autre religion, chrétien ou musulman, la rencontre amoureuse avec une femme ou un homme de l'autre religion et l'adhésion qui en résulte à sa religion, la recherche de nouvelles règles de vie, le rejet d'une éducation religieuse transmise par les parents ou des proches et qui est mal vécue dans l'adolescence, etc. Ces dispositifs peuvent coexister, avoir différents degrés d'importance dans la trajectoire personnelle et être identifiés ou non par le ou la converti-e en tant que déclencheurs de conversion. Ils contribuent certainement tous à réorienter la construction d'une identité, à donner du sens à sa vie, de la légitimité et de la stabilité.

De mes entretiens, il ressort que la plus grande partie des dispositifs de conversion ne sont pas exclusifs d'un type de conversion. Mais, selon le contexte et la personne, ils peuvent caractériser plus fortement une religion et être ainsi repérés comme spécifiques à l'islam ou au christianisme. Dans les faits, ces éléments ont une portée majeure dans le parcours de conversion, à travers des rencontres et des expériences faites avec d'autres personnes, dans un groupe ou dans la famille du ou de la converti-e. Ils peuvent plutôt avoir plus de force et de visibilité pour une des deux religions dans certains pays ou dans certaines périodes de l'histoire. Un exemple peut être le jeûne, qui est une pratique issue des deux traditions, chrétienne et islamique. Cependant, le « jeûne » du carême n'a jamais été évoqué par les converti-e-s au christianisme en tant qu'élément influençant la conversion ou important dans la pratique religieuse. En revanche, le ramadan revient régulièrement dans le récit des converti-e-s à l'islam comme une étape significative de l'expérience de conversion. Il interpelle la personne en chemin vers la conversion en devenant de plus en plus visible dans la société, du fait du nombre de plus en plus important de musulman-e-s qui le pratiquent en Suisse. Le renoncement à toute forme de nourriture et de boisson durant une grande partie de la journée lors du mois du ramadan a fasciné plusieurs des personnes converties d'origine suisse que j'ai rencontrées. Pour plusieurs d'entre elles, le ramadan a été pratiqué en tant que défi et exercice

physique pour tester ses propres capacités de renoncement à toute forme d'aliment : c'était un vrai effort. Certains ont pratiqué le ramadan plusieurs années avant de se convertir définitivement.

Si le jeûne s'est révélé comme un élément important pendant la conversion vers l'islam, nous avons vu que les signes « miraculeux » sont mentionnés dans les récits des converti-e-s vers le christianisme, mais jamais chez les converti-e-s à l'islam. Ces signes sont même parfois décisifs. Mais nous ne pouvons pas affirmer dans l'absolu que la présence d'explications « miraculeuses » n'existe pas auprès des converti-e-s à l'islam. Il y a un lien entre les signes « miraculeux » et le danger de se convertir dans certains pays dont proviennent les converti-e-s au christianisme que j'ai interviewé-e-s. Comme l'affirme Seppo Syrjänen, il est probable que l'expérience surnaturelle serve à justifier le rejet de l'ancienne religion et aide la personne convertie à suivre la nouvelle religion, quand bien même l'apostasie est interdite par la loi et la société du pays d'origine. Elle sert en somme à « faire des choses qui n'ont pas trouvé d'approbation dans son ménage »¹.

Il est certain que, le « jeûne » pour les converti-e-s à l'islam et le « miracle » pour les conversions au christianisme sont révélateurs d'une façon différente d'exprimer la conversion. Il est ressorti des entretiens que le ou la converti-e à l'islam a tendance à accorder de l'importance aux comportements extérieurs et formels des rites religieux (surtout les prières, le jeûne, le pèlerinage) et à certaines pratiques vestimentaires, surtout pour les femmes, ou alimentaires. Il y a aussi une exigence d'acquisition du savoir religieux par l'apprentissage des textes de la nouvelle religion, dans la fréquentation d'une mosquée, puis par l'étude individuelle. Il y a une vraie modification de style de vie chez le ou la converti-e à l'islam, qu'il est plus difficile de détecter chez les personnes converties au christianisme, car ces dernières suivent une religion qui est intégrée dans le paysage suisse (n'oublions pas que la conversion peut provoquer le même choc dans le pays d'origine à cause de l'abandon de certaines règles et de l'adhésion à d'autres).

Les personnes converties au christianisme que j'ai interviewées ont rarement mis l'accent sur les pratiques religieuses, mais elles ont accordé une grande importance aux étapes les ayant conduites

1. Syrjänen, 1984, p. 137.

au christianisme. Le caractère central de l'expérience religieuse et du partage de cette expérience apparaît comme plus important que la découverte des pratiques et rites religieux. Dans plusieurs phases de nos discussions, toutes prenaient davantage de temps pour me raconter les événements les ayant amenées à la nouvelle religion. Cette démarche existe bien sûr aussi chez les converti-e-s à l'islam, mais les entretiens avec les converti-e-s au christianisme étaient souvent – par l'initiative même des converti-e-s et leur envie de raconter – plus longs que ceux concernés par l'islam. Dans quelques cas, j'ai aussi pris du temps pour des entretiens en dehors du cadre de ma recherche. La proximité religieuse entre la personne interviewée et moi-même a certainement motivé quelques converti-e-s au christianisme à instaurer un lien entre nous ; je vois en cela le désir, pour un étranger ou une étrangère, de progresser dans son intégration dans la société et ainsi de renforcer son réseau de contacts dans le pays par le biais d'un-e citoyen-ne suisse et chrétien-ne.

UN PHÉNOMÈNE TRANSNATIONAL

L'expérience du terrain, c'est-à-dire les entretiens avec les converti-e-s et des représentants religieux, m'a recentré par rapport aux hypothèses de départ. J'ai pu vérifier l'importance que chaque espace géographique a dans le parcours des converti-e-s. Toutes les personnes converties que j'ai interviewées ont eu un contact significatif avec un pays étranger, qu'elles l'aient visité, qu'elles y aient effectué un long séjour, qu'elles y aient grandi ou que ce soit le pays d'origine de leur conjoint. La trajectoire du ou de la converti-e passe parfois par plusieurs pays où la personne a eu des expériences de vie significatives pour elle, ou qui ne sont pas associées au parcours de conversion et qui pourtant en font partie. Mais la conversion est un parcours très large, fait de rencontres et d'interactions avec d'autres cultures. Parfois ces personnes issues de ces cultures font partie de celles et ceux qui ont influencé la trajectoire de conversion, sans que le ou la converti-e en identifie toujours la pertinence. L'analyse du phénomène de conversion requiert donc un travail de décryptage de ce qui a pu marquer la trajectoire personnelle. Comme nous l'avons vu auparavant, ce travail de décryptage a été mis en œuvre dans les premières recherches de John Loffland et de Lewis Rambo. Mais la conversion étudiée par ces deux chercheurs reste essentiellement un phénomène local, focalisé sur une petite réalité communautaire.

Le converti n'est pas décrit en tant que «voyageur», comme les converti-e-s interviewé-e-s dont les expériences à l'étranger ont influencé les trajectoires. D'ailleurs, cette notion du converti en tant que «voyageur» se diffuse quelques années plus tard avec le livre de Danièle Hervieu-Léger *Le pèlerin et le converti*², qui a marqué plusieurs recherches en sociologie.

Pour les converti-e-s que j'ai rencontré-e-s, la Suisse désigne avant tout un espace géographique délimité par des frontières, dans lequel toutes et tous vivent actuellement. Mais la Suisse peut être autant l'espace qui déclenche le processus de conversion que le lieu où le ou la converti-e atterrit et mûrit le choix de sa nouvelle religion, en acquérant une meilleure conscience de son parcours, en approfondissant le sens et les conséquences de ses choix. Il n'est pas toujours évident de déterminer avec exactitude l'élément et le moment déclencheur d'une conversion. Et la conversion ne gomme pas le passé, comme l'expression *born again* pourrait le faire croire. Un parcours de conversion se construit avec tout le vécu d'une personne. Dans le monde globalisé actuel, cette construction se caractérise aussi par des étapes de vie que le ou la converti-e a passées en voyageant et en habitant dans d'autres pays, ainsi que par l'accès à Internet.

UN PHÉNOMÈNE IRRÉPRESSIBLE

Le phénomène de conversion s'inscrit dans le droit et la liberté de conscience énoncés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ce droit lie les individus, la société et l'État face à la décision d'une personne de changer de religion pour une autre. En ce début de XXI^e siècle, comment une société, un État, des personnes peuvent-ils encore empêcher un individu de changer de religion, alors que plus que jamais l'accès virtuel ou réel à d'autres mondes est à la portée de tous ?

Les entretiens avec les converti-e-s montrent que l'absence de reconnaissance du droit à la liberté religieuse dans le cadre juridique et social d'un pays, ainsi que la pression sociale que des citoyen-ne-s peuvent exercer sur celles ou sur ceux qui abandonnent une religion pratiquée par la majorité peuvent devenir autant de facteurs déclencheurs du processus de conversion. En termes généraux, le ou la converti-e réagit à une situation

2. Hervieu-Léger, 1999.

personnelle ou à une situation de répression politique ou sociale qui lui sont insupportables. Ainsi, l'adhésion ou l'intérêt pour la nouvelle religion ne sont pas forcément liés à une conviction ou à une connaissance du christianisme ou de l'islam comme religion. Il s'agit souvent d'un processus et d'une volonté d'agir par rapport à une situation difficile.

Pour plusieurs des personnes interviewées, le processus de conversion a commencé dans des pays qui ne reconnaissent pas le droit à la liberté religieuse. Je n'ai pas trouvé de recherches permettant d'examiner ultérieurement si, dans un pays où la liberté religieuse est respectée, la conversion devient un phénomène en expansion. Mais, en Suisse, pays dans lequel ce principe est respecté, 1,2 million de personnes ont abandonné la religion reçue de leurs parents ou ont adhéré à une autre religion, selon l'Office fédéral de la statistique³. Mais la réflexion sur cette dernière hypothèse a plutôt permis d'orienter mon attention sur les formes d'engagement et de désengagement envers les Églises chrétiennes ou l'islam, lesquelles changent et répondent aux contextes politiques et sociaux dans lesquels les converti-e-s se trouvent. Nous avons vu que les défis de la conversion surgissent dans les cercles les plus proches des converti-e-s, tant du côté chrétien que du côté musulman. Mais le détachement – et parfois la rupture – avec la famille, les ami-e-s ou les collègues de travail ne les a pas découragé-e-s et ne les a pas non plus poussé-e-s à abandonner leur parcours de conversion. Les personnes converties interviewées, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes, redéfinissent plutôt leurs relations en construisant un nouveau réseau, en fréquentant pendant un certain temps une association, une paroisse ou une mosquée. En ce sens, les associations, les églises ou les mosquées jouent un rôle dans la formalisation de la conversion et – à un certain moment aussi – dans la formation des converti-e-s, en général avant l'adhésion formelle par le baptême pour les converti-e-s au christianisme et après la prononciation de la *chahâda* pour les converti-e-s à l'islam. En effet, rappelons que c'est en préparation du baptême que les chrétien-ne-s doivent suivre des cours de formation et entrent ainsi en contact avec des représentants de l'Église, tandis qu'au

3. *La religion, une histoire de famille? Analyse des données de l'Enquête sur la langue, la religion et la culture 2014* (2018, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique), p. 13.

moins la majorité des converti·e·s à l'islam que j'ai interviewé·e·s ont commencé à fréquenter une mosquée après la *chahâda*.

Mais le processus de conversion se développe généralement sans engagement actif ou visible des institutions, par exemple dans des activités de prosélytisme. Les entretiens avec les personnes converties nous le montrent : elles sont souvent entrées dans le parcours de conversion par un cheminement personnel, sans contact préalable avec des responsables religieux ou des missionnaires. La tendance que toutes et tous ont manifestée est de vivre leur nouvelle foi dans l'intimité ou – pour celles et ceux qui vivent en couple – dans le cadre de la famille construite en Suisse.

Les statistiques et les prévisions mondiales sur la migration montrent que la rencontre de personnes de différentes cultures et religions est une réalité qui se chiffre à plus de 244 millions de migrants⁴. De plus, les chances de rencontre et de changement d'identité par l'influence de la religion de l'autre, chrétienne ou islamique, sont fort probables en Suisse, pays composé d'une population à presque 30 % étrangère⁵. Ces données sur la migration doivent se lire en corrélation avec ce que j'ai vu sur le terrain durant ces années de recherche. Le changement de religion des converti·e·s que j'ai rencontré·e·s a pu progresser et aboutir grâce au contact avec des personnes provenant d'une autre culture et religion, en Suisse ou dans d'autres pays. Il sera certainement intéressant, dans les prochaines années, de voir comment le paysage religieux du pays sera transformé par le nombre de personnes converties chrétiennes et musulmanes ; on peut espérer que, comme aujourd'hui, ce droit fondamental à la liberté religieuse continuera à être respecté en Suisse, par l'observance du droit à la conversion afin que chaque personne devenue chrétienne ou musulmane puisse vivre dans la dignité.

4. Wihtol de Wenden, 2016, p. 10.

5. *Ibid.*, p. 30.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRINCIPALES

BIBLE ET CORAN

La Bible de Jérusalem (1998), Paris: Cerf.

Le Coran (2007), Lyon: Tawhid.

CHRISTIANISME, ISLAM

Commission of the European Communities (2005), *Communication from the Commission to the European Parliament and the Council Concerning Terrorist Recruitment: Addressing the Factors Contributing to Violent Radicalization*, Bruxelles: Commission of the European Communities.

Confédération suisse (2018), *La religion, une histoire de famille? Analyse des données de l'Enquête sur la langue, la religion et la culture 2014*, Neuchâtel: Office fédéral de la statistique (OFS).

Confédération suisse (2018), *La population de la Suisse en 2017*, Neuchâtel: Office fédéral de la statistique (OFS).

Confédération suisse (2018), *Population. Panorama*, Neuchâtel: Office fédéral de la statistique (OFS).

Confédération suisse (2018), *Évolution du paysage religieux*, Neuchâtel: Office fédéral de la statistique (OFS).

Conférence européenne des catéchuménats (1990), *Aux commencements de la foi, pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris: Médiaspaul.

Conseil fédéral (2013), *Rapport du Conseil fédéral sur la situation des musulmans en Suisse, eu égard en particulier à leurs relations plurielles avec les autorités étatiques, en réponse aux postulats 09.4027 Amacker-Amann du 30 novembre 2009, 09.4037 Leuenberger du 2 décembre 2009 et 10.318 Malama du 1^{er} mars 2010*, Berne.

Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (2006), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique*, Vatican: Éditions de Solesmes.

Repubblica Cantone Ticino (2015), *Incontro informativo sull'integrazione degli stranieri «Musulmani in Svizzera»*. *Realtà davvero conosciute?*, Bellinzona : Dipartimento delle istituzioni.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (2007), *Katholische Kirche in der Schweiz, Zahlen – Fakten – Entwicklungen, 1996-2005*, Saint-Gall : Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (2013), *Katholische Kirche in der Schweiz: Kirchenstatistik 2013: Zahlen, Fakten, Entwicklung*, Saint-Gall : Edition SPI.

Secrétariat pour les non-chrétiens (1984), *Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, Cité du Vatican.

Statistique Vaud (20 juin 2017), *Communiqué de presse, Flashstatistique*, Lausanne.

THÉOLOGIE CATHOLIQUE, MANUELS ET RITUELS

Lumen Gentium (1964), Concile Vatican II.

Ad Gentes, Concile (1965), Vatican II.

Sacrosanctum concilium (1967), Paris : Éditions du Centurion.

Ordo Initiationis Christianae Adultorum (1972), Vatican : Editio typica.

Code de droit canonique (1990), Montréal : Wilson & Lafleur.

Catéchisme de l'Église catholique (1992), Paris : Mame/Plon.

Rituel de l'initiation chrétienne des adultes (1997), Paris : Desclée/Mame.

QUOTIDIENS - REVUES - PÉRIODIQUES

Corriere del Ticino, Lugano.

Écho Magazine, Genève.

Esprit, Paris.

Évangile et Mission, Fribourg.

ISIM Review, Leiden.

Le Matin Dimanche, Lausanne.

Le Monde des religions, Paris.

Le Temps, Genève.
Neue Zürcher Zeitung, Zurich.

SITES INTERNET

www.asianews.it
www.cath.ch
www.catt.ch
www.kath.ch
www.chiesa.espresso.repubblica.it
www.farsinet.com
www.fides.org
www.hrw.org
www.mayer.info
www.mepasie.org
www.muslimjourneytohope.com
www.pewforum.org
www.statistique.admin.ch
www.vd.ch
www.worldwatchmonitor.org

LITTÉRATURE SECONDAIRE

AGOSTINO Santo (1979), *Confessioni*, Rome: Arnoldo Mondadori Editore.

AKERS Ronald L. (1968), «Problems in the Sociology of Deviance: Social Definitions and Behavior», *Social Forces*, 46, juin, pp. 455-465.

AKERS Ronald L. (1977), *Deviant Behavior: A Social Learning Approach*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.

ALDRIDGE Alan (2000), *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, Oxford: Polity Press.

ALLENBACH Brigit et SÖKEFELD Martin (dir.), (2009), *Musulime in der Schweiz*, Zurich: Seismo.

ALLIEVI Stefano (1998), *Les Convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris: L'Harmattan.

ALLIEVI Stefano (1999), « Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans », *Social Compass*, vol. 46, pp. 283-301.

ALLIEVI Stefano, DASSETTO Felice, MARÉCHAL Brigitte et NIELSEN Jorgen (éds), (2003), *Muslims in The Enlarged Europe, Religion and Society*, Boston : Brill Leiden.

ALTEMEYER Bob et HUNSBERGER Bruce (1997), *Amazing Conversions: Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*, Amherst New York : Prometheus Books.

ANDERSON Terri Lynne (2000), *Conversion and Community: Reconstructing Self and Relationships Following*, Los Angeles : UMI Dissertation Services, Phil in sociology University of California.

ASSOULINE Pierre (1992), *Les nouveaux convertis: enquête sur des chrétiens, des juifs et des musulmans pas comme les autres*, Paris : Gallimard.

BAKHOUCHE Béatrice, FABRE Isabelle et FORTIER Vincente (éds) (2012), *Dynamiques de conversion: modèles et résistances*, Turnhout : Brepols.

BARKER Irwin et CURRIE Raymond (1985), « Do Converts Always Make the Most Committed Christians? », *Journal for the Scientific*, 3, pp. 305-313.

BASSET Jean-Claude (1982), « Musulmans en Romandie », *Repères: revue romande*, 4, Lausanne : Payot, pp. 43-48.

BASSET Jean-Claude (1989), « Le croissant au pays de la croix fédérale: musulmans et chrétiens en Suisse », *Islamochristiana*, vol. 15, Rome : Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica, pp. 121-133.

BAUMANN Christoph et JAEGGY Christian (1991), *Muslime unter uns. Islam in der Schweiz*, Lucerne : Rex-Verlag.

BAUMANN Gerd (1999), *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Londres : Routledge.

BAUMANN Martin et STOLZ Jörg (dir.) (2009), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève : Labor et Fides.

BAUMANN Martin et STOLZ Jörg (2009), « La diversité religieuse en Suisse: chiffres, faits et tendances », in Baumann Martin, Stolz Jörg (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève : Labor et Fides, pp. 44-71.

BEAUD Stéphane et WEBER Florence (2003), *Guide de l'enquête de terrain*, Paris : La Découverte.

BEAUD Stéphane et WEBER Florence (2012), « Le raisonnement ethnographique », in Paugam Serge (dir.), *L'enquête sociologique*, Paris : Presses universitaires de France, pp. 223-246.

BECKER Howard et STRAUSS Anselm L. (1956), « Careers, Personality and Adult Socialization », *American Journal of Sociology*, LXII, pp. 253-263.

BECKER Howard S. (1970), « Personal Change in Adult Life », in Stone G.P., Faberman H.A., *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Waltham (Ms) : Ginn-Blaisdell, pp. 583-593.

BECKER Howard S. (1985), *Outsiders*, Paris : Métailié.

BECKFORD James (1975 b), « Organization, Ideology and Recruitment: The Structure of the Watch-tower Movement », *Sociological Review*, 23(4), pp. 893-909.

BECKFORD James (1986), *New Religious Movements and Rapid Social Change*, Paris : United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

BEHLOUL Samuel M. et LATHION Stéphane (2009), « Les musulmans et l'islam en Suisse : les multiples facettes d'une religion du monde », in Baumann Martin, Stolz Jörg (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève : Labor et Fides, pp. 199-213.

BEHLOUL Samuel M., LEUENBERGER Susanne et TUNGER-ZANETTI Andreas (éds) (2013), *Debating Islam: negotiating religion, Europe, and the Self*, Bielefeld : Transcript Verlag.

BENNANI-CHRAÏBI Mounia, MESGARZADEH Samina et NEDJAR Sophie (2010), *L'émergence d'acteurs associatifs musulmans dans la sphère publique en Suisse*, Berne : FNRS. En ligne : [https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_AE2EBCCF0470.P001/REF.pdf].

BENNASSAR Bartolomé et Lucile (1989), *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e et XVII^e siècles*, Paris : Perrin.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas (1963), « Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge », *Sociology and Social Research*, 47, pp. 417-427.

BERGER Peter et KELLNER Hansfried (1964), « Le mariage et la construction de la réalité », *Diogenes*, 46, II, pp. 3-32.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas (1966), « Secularization and Pluralism », *International Yearbook for the Sociology of Religion*, 47, II, pp. 73-86.

BERGER Peter (2001), « Reflection on the Sociology of Religion Today », *Sociology of Religion*, 62 (4), pp. 443-454.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas (2006), *La construction sociale de la réalité*, Lassay-les-Châteaux : Armand Colin.

BERGER Peter et ZIJDERVELD Anton C. (2009), *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, New York : Harper Collins.

BERTAUX Daniel (2005), *Le récit de vie. L'Enquête et ses méthodes*, Paris : Armand Colin.

BILLETTE André (1976), « Se raconter une histoire... Pour une analyse révisée de la conversion », *Social Compass*, XXIII, pp. 47-56.

BLANCHET Alain et GOTMAN Anne (2006), *L'Entretien : L'Enquête et ses méthodes*, Paris : Armand Colin.

BLAQUART Jean-Luc (2012), « Y a-t-il des traditions de conversion ? », *ThéoRèmes*, 3. En ligne : [<http://journals.openedition.org/theoremes/363>].

BLEISCH Petra (2016), *Gelebte und erzählte Scharia in der Schweiz: empirische Studien zur Aneignung religiöser Normen durch zum Islam konvertierte Frauen*, Zurich : Schulthess.

BOUBEKEUR Amel (2010), « La littérature sur les violences islamistes en Europe : des approches incertaines, un objet aux enjeux multiples », in Crettiez Xavier et Mucchielli Laurent (dir.), *Les violences politiques en Europe. Un état des lieux*, Paris : La Découverte, pp. 3-43.

BOURDIEU Pierre (1971), « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, 3, pp. 295-334.

BOURDIEU Pierre (1993), « Les contradictions de l'héritage », in Bourdieu Pierre (éd.), *La misère du monde*, Paris : Seuil, pp. 711-718.

BOURDIEU Pierre (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris : Seuil.

BOURDIEU Pierre (2002), *Questions de sociologie*, Paris : Minuit.

BOURGEAULT Guy (2002), « L'espace public et la dimension politique de l'expression religieuse », in Renaud J., Pietrantonio L. et

Bourgeault G. (dir.), *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 213-228.

BOUZAR Dounia (2014), *Désamorcer l'islam radical. Ces dérives sectaires qui défigurent l'islam*, Paris : Les Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières.

BOVAY Claude (2004), *Le Paysage religieux en Suisse. Recensement fédéral de la population 2000*, Neuchâtel : Office fédéral de la statistique.

BRANDT Pierre-Yves et FOURNIER Claude-Alexandre (dir.) (2009), *La Conversion religieuse, Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève : Labor et Fides.

BRUN Solène et GALONNIER Juliette (2016), « Devenir(s) minoritaire(s). La conversion des Blanc-he-s à l'islam en France et aux États-Unis comme expérience de la minoration », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, OpenEdition Journals, 30, pp. 29-54. En ligne : [<http://journals.openedition.org/traces/6400>].

BUCKERS Andrew et GLAZIER Stephen D. (2003), *The Anthropology of Religious Conversion*, Londres : Rowman & Littlefield Publishers.

BULLIET Richard W. (1979), *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Londres : Harvard University Press.

BULLIET Richard W. (1994), *Islam: The View from the Edge*, New York : Columbia University Press.

BUNT Gary R. (2009), *iMuslims: Rewriting the House of Islam*, North Carolina : The University of North Carolina Press.

CAMPBELL Colin (1971), *Toward a Sociology of Irreligion*, Londres : The Macmillan Press.

CAMPICHE Roland (1992), *Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses*, Lausanne : L'Âge d'Homme.

CAMPICHE Roland (1997), *Cultures jeunes et religions en Europe*, Paris : Cerf.

CAMPICHE Roland (2004), *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève : Labor et Fides.

CARROTHERS Robert M. (2007), « Social Typing of Religious Changers : The Impact of Motivations on the Stories of Alternators and Converts », *Sociological Spectrum*, vol. 27 (2), pp. 133-150.

CHABBI Jacqueline (2013), *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, Paris : CNRS Éditions (première édition 1997).

CHBIB Raida (2014), « Organisatorische Hindernisse und theologisches Vakuum Kontextbedingungen einer Verhältnisbestimmung des Islams zum deutschen Verfassungsstaat », in Schmid Hansjörg, Dziri Amir, Gharaibeh Mohammed et Middelbeck-Varwick Anja (dir.), *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg : Verlag Friedrich Pustet, pp. 209-220.

CHERIF Mouna Mohammed (2011), « La conversion ou l'apostasie entre le système juridique musulman et les lois constitutionnelles dans l'Algérie indépendante », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, OpenEdition Journals.

CLÉMENTIN-OJHA Catherine (2008), *Les Chrétiens de l'Inde. Entre castes et Églises*, Paris : Albin Michel.

COLEMAN Simon et COLLINS Peter (1988), *Religion, Identity and Change Perspectives on Global Transformations*, Cornwall : MPG Books Ltd.

CRETTEZ Xavier et MUCCHIELLI Laurent (éds), (2010), *Les violences politiques en Europe. Un état les lieux*, Paris : La Découverte.

DARMON Muriel (2010), *La socialisation : domaines et approches*, Paris : Armand Colin.

DAVIE Grace (1996), *La religion des Britanniques : de 1945 à nos jours*, Genève : Labor et Fides.

DAYNES Sarah (1999), « Processus de conversion et modes d'identification à l'islam : l'exemple de la France et des États-Unis », *Social Compass*, 46, pp. 313-323.

DÉCOBERT Christian (2001), « Conversion, tradition, institution », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, pp. 67-90.

DOJA Albert (2000), « The Politics of Religious in the Reconstruction of Identities : The Albanian Situation », *Critique of Anthropology*, vol. 20, pp. 421-438.

DONZÉ Marc (2008), « Le virage vers la proposition de la foi ne fait que commencer », *Évangile et Mission*, 4, pp. 167-174.

DONZÉ Marc (2008), « Vers une pastorale d'engendrement », *Évangile et Mission*, 5, pp. 217-221.

DOUGLAS Jack D. (1972), *Research on Deviance*, New York: Random House.

DUBAR Claude (1998), « Trajectoires sociales et formes identitaires: clarifications conceptuelles et méthodologiques », *Sociétés contemporaines*, 29, pp. 73-85.

DUNCAN Christopher (2003), « Untangling Conversion: Religious Change and Identity among the Forest Tobelo of Indonesia », *Ethnology*, vol. 42, pp. 307-322.

DURKHEIM Émile (2005), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.

EATON Richard M. (1993), *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, Berkeley: University of California Press.

ELIADE Mircea (1969), *Le mythe de l'éternel retour*, Paris: Gallimard.

Encyclopedia of Islam and the Muslim world (2016), Second Edition, vol. 1: A-K, Detroit: Macmillan Reference, pp. 1-631.

Encyclopedia of Islam and the Muslim world (2016), Second Edition, vol. 2: L-Z, Detroit: Macmillan Reference, pp. 633-1353.

Encyclopédie de l'Islam, Leiden: Brill. En ligne: [<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedia-de-l-islam>].

ERIKSON Erik (1980), *Identity and the Life Cycle*, New York: W.W. Norton.

EVANS Robert Allen, ROOZEN David et EVANS Alice Frazer (éds), (1993), *The Globalization of Theological Education*, Maryknoll: Orbis Books.

FADELLE Joseph (2010), *Le Prix à payer*, Paris: Éditions de l'Œuvre.

FAVRE Olivier (2006), *Les Églises évangéliques de Suisse*, Genève: Labor et Fides.

FAVRE Olivier et STOLZ Jörg (2009), « Les Évangéliques: des chrétiens convaincus dans un monde de plus en plus séculaire », in Baumann Martin et Stolz Jörg (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève: Labor et Fides, pp. 134-150.

FELDMAN Emanuel et WOLOWELSKY Joel B. (1990), *The Conversion Crisis: Essays from the Pages of Tradition*, New York: Hoboken.

FILLIEULE Olivier et PECHU Cécile (1993), *Lutter ensemble: les théories de l'action collective*, Paris: L'Harmattan.

FILLIEULE Olivier et MAYER Nonna (2001), « Devenir militants », *Revue française de science politique*, vol. 51, pp. 19-25.

FINN Thomas M. (1997), *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, New York: Paulist Press.

FINNEY John M. (1978), « A Theory of Religious Commitment », *Sociological Analysis*, 39, pp. 19-35.

FISHER Humphrey J. (1973), « Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa », *Africa*, 43(1), pp. 27-40.

FISHER Humphrey J. (1985), « The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa », *Africa*, 55, pp. 153-173.

FREGOSI Frank (1998), « Les problèmes d'organisation de la religion musulmane en France », *Esprit*, 239, pp. 109-136.

FRIEDMANN Yohanan (2003), *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

FURSETH Inger et REPSTAD Pal (2006), *An Introduction to the Sociology of Religion*, Burlington: Ashgate.

GARCIA-ARENAL Mercedes (1999), « Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale », *Social Compass*, 46(3), pp. 273-281.

GARCIA-ARENAL Mercedes (2001), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris: Maisonneuve et Larose.

GARRISON David (2014), *A Wind in the House of Islam*, Monument: Bookmasters.

GAUDEUL Jean-Marie (1991), *Appelés par le Christ. Ils viennent de l'Islam*, Paris: Cerf.

GAUDEUL Jean-Marie (2004), « Changements d'affiliation entre christianisme et islam », *Études*, 401, pp. 501-512.

GIANNI Matteo (2010), *Vie musulmane en Suisse. Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse*, Rapport réalisé par le Groupe de recherche sur l'islam en Suisse (GRIS), Berne-Wabern: Commission fédérale pour les questions de migration CFM.

- GIANNI Matteo, GIUGNI Marco et MICHEL Noémi (2015), *Les musulmans en Suisse*, Lausanne: PPUR, collection Le Savoir suisse.
- GIBBS Jack (1966), « Conception of Deviant Behaviour: The Old and the New », *Pacific Sociological Review*, 9, pp. 9-14.
- GIBBS Jack (1981), *Norms, Deviance, and Social Control. Conceptual Matters*, Westport: Greenwood Press.
- GILLESPIES Virgil Bailey (1979), *Religious Conversion and Personal Identity: How and Why People Change*, Birmingham: Religious Education Press.
- GIORDAN Giuseppe (2009), *Conversion in the Age of Pluralism*, Boston: Brill.
- GOOREN Henri (2006), « The Religious Market Model and Conversion: Towards A New Approach », *Exchange*, pp. 39-60.
- GOOREN Henri (2007), « Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, pp. 337-353.
- GOOREN Henri (2010), *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York: Palgrave Macmillan.
- GRIM Brian et FINKE Roger (2011), *The Price of Freedom Denied. Religious Persecution and Conflict in the 21st Century*, New York: Cambridge University Press.
- GUENELEY Philippe (1990), « L'histoire de la Pastorale catéchuménale au XX^e siècle en Europe », in *Conférence européenne des catéchuménats, Aux commencements de la foi, pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris: Éditions Médiaspaul.
- HAENNI Patrick (1994), « Dynamiques sociales et rapport à l'État: l'institutionnalisation de l'Islam en Suisse », *Revue européenne des migrations internationales*, Poitiers, 10, pp. 183-198.
- HAENNI Patrick (1998), « Trajectoires de l'islam en Suisse », *Esprit: L'islam d'Europe*, Paris: Seuil, pp. 36-51.
- HAENNI Patrick (1999), « L'islam pluriel des musulmans de Suisse. Engagement et distanciation de l'autre », *TANGRAM*, 7, *Bulletin de la commission fédérale contre le racisme: Musulmans en Suisse*, Berne, pp. 12-15.

HALL Deana (1998), « Managing to Recruit : Religious Conversion in the Workplace », *Sociology of Religion*, 59, pp. 393-410.

HALL Granville Stanley (1904), *Adolescence : its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, New York : D. Appleton and Company.

HAMID Isma'ïl (1982), « A Survey of Theories of the Introduction of Islam in the Malay Archipelago », *Islamic Studies*, 21, pp. 89-100.

HEDIN Christer, JANSON Torsten et WESTERLUND David (2016), « DA'WA », in *Encyclopedia of Islam and the Muslim world*, vol. 1 : A-K, Detroit : Macmillan Reference.

HEFNER Robert W. (1993), *Conversion to Christianity : Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press.

HEIRICH Max (1977), « Change of Heart : A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion », *American Journal of Sociology*, pp. 653-681.

HERMET Guy, BADIE Bertrand, BIRNBAUM Pierre (2001), *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris : Armand Colin (5^e édition).

HERTZKE Allen D. (2013), *The Future of Religious Freedom. Global Challenges*, Oxford : Oxford University Press.

HERVIEU-LÉGER Danièle (1986), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris : Cerf.

HERVIEU-LÉGER Danièle (1996), *Les identités religieuses en Europe*, Paris : La Découverte.

HERVIEU-LÉGER Danièle (1997), « La Transmission religieuse en modernité : Éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, 44 (1), pp. 131-143.

HERVIEU-LÉGER Danièle (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion.

HERVIEU-LÉGER Danièle (2012), « L'impératif de la conversion. Réflexions sociologiques sur la fabrique contemporaine des identités religieuses », in Bakhouché Béatrice, Fabre Isabelle et Fortier Vincente (éds), *Dynamiques de conversion : modèles et résistances*, Turnhout : Brepols, pp. 7-16.

- HIRSCHHORN Monique (2010), «La communauté: du concept à l'idée directrice», in Sainsaulieu Ivan, Salzbrunn Monika et Amiottte-Suchet Laurent (dir.), *Faire communauté en société: dynamique des appartenances collectives*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- HOBBSAWM Eric et RANGER Terence (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- HORTON Robin (1971), «African Conversion», *Africa*, 41, pp. 85-108.
- HORTON Robin (1975), «On the Rationality of Conversion, Part I», *Africa*, 45, pp. 219-235.
- HORTON Robin (1975), «On the Rationality of Conversion, Part II», *Africa*, 45, pp. 373-399.
- HORTON Robin (1976), «Conversion and Confusion: A Rejoinder on Christianity in Eastern Nigeria», *Canadian Journal of African Studies*, 10, pp. 481-498.
- HUGES Everett C. (1945), «Dilemmas and Contradictions of Status», *American Journal of Sociology*, March, pp. 353-359.
- HUNTINGTON Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- JAEGGY Christian (1991), *Musulmans turcs en Suisse: défis de la rencontre culturelle et religieuse*, Lucerne: Éditions Caritas.
- JAMES William (2012), *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Oxford: Oxford University Press.
- JINDRA Indes W. (2014), *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Constructivism*, Boston: Brill.
- KAUFMANN Jean-Claude (2006), *L'entretien compréhensif*, Paris: Armand Colin.
- KEPEL Gilles (1994), *À l'Ouest d'Allah*, Paris: Seuil.
- KILBOURNE Brock et JAMES Richardson (1988), «Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories», *Sociological Analysis*, 50 (1), pp. 1-21.
- KIRBY Jon et BLAKELY Thomas (1994), «Cultural Change and Religious Conversion in West Africa», *Religion in Africa*, pp. 57-71.
- KÖSE Ali (1996), *Conversion to Islam*, New York: Columbia University Press.

KÖSE Ali (1999), «The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam», *Social Compass*, 46, pp. 301-313.

KRÜGGELER Michael et WEIBEL Rolf (2009), «Le développement de l'Église catholique en Suisse: du catholicisme antimoderne à la diversité du "Peuple de Dieu"», in Baumann Martin et Stolz Jörg (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève: Labor et Fides, pp. 106-120.

LAMB Christopher et BRYANT Darrol (éds), (1999), *Religious Conversions. Contemporary Practices and Controversies*, New York: Cassel.

LAMINE Anne-Sophie (2004), *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris: Presses universitaires de France.

LATHION Stéphane (2003), *Islam et musulmans en Europe, la transformation d'une présence*, Paris: Éditions La Medina.

LATHION Stéphane (2003), *Musulmans d'Europe, l'émergence d'une identité citoyenne*, Paris: L'Harmattan.

LAUBIER Patrick de (1999), *Le phénomène religieux*, Paris: Pierre Téqui.

Le Grand Dictionnaire de la Bible (2017), Charols: Éditions Excelsis (troisième édition révisée).

LEUENBERGER Susanne (2013), «"I have become a stranger in my homeland": An analysis of the public performance of converts to Islam in Switzerland», in Behloul Samuel M., Leuenberger Susanne et Tunger-Zanetti Andreas (éds), *Debating Islam: negotiating religion, Europe, and the Self*, Bielefeld: Transcript Verlag, pp. 181-202.

LE PAPE Loïc (2005), «Les récits de conversion: d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux», *Maghreb et sciences sociales*, Institut de recherches sur le Maghreb contemporain, 1 (2), pp. 77-87.

LE PAPE Loïc (2009), «"Tout change, mais rien ne change", Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations?», in Grossetti Michel, Bessin Marc et Bidart Claire (dir.), *Bifurcations*, Paris: La Découverte, pp. 212-223.

LE PAPE Loïc (2015), *Une Autre Foi. Itinéraires de conversions en France. Juifs, chrétiens, musulmans*, Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence.

- LE PAPE Loïc (2017), «Les conversions à l'islam en France», Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Centre européen de sociologie et de science politique (CESSP). En ligne: [<https://fr.slideshare.net/llepape/les-conversions-lislam-en-France>].
- LEUENBERGER Susanne (2013), «“I have become a stranger in my homeland”: An analysis of the public performance of converts to Islam in Switzerland», in Behloul Samuel M., Leuenberger Susanne et Tunger-Zanetti Andreas (éds), *Debating Islam: negotiating religion, Europe, and the Self*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- LEVTZION Nehemia (1979), *Conversion to Islam*, New York: Homes & Meier.
- LEWIS Bernard (1987), *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, New York: Oxford University Press.
- LOFLAND John et STARK Rodney (1965), «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», *American Sociological Review*, 30, pp. 862-875.
- LOFLAND John (1977), «“Becoming a World-Saver”. Revisited», *The American Behavioural Scientist*, juillet-août, pp. 805 -819.
- LOFLAND John et SKONOVD Norman (1981), «Conversion Motifs», *Journal for the Scientific Study of Religion*, pp. 373-385.
- LONG Theodore et HADDEN Jeffrey (1983), «Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, pp. 1-14.
- LUCKMANN Thomas et BERGER Peter (1964), «Social Mobility and Personal Identity», *European journal of Sociology*, 5, pp. 331-344.
- LUCKMANN Thomas (1999), «The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions», *Social Compass*, 46, pp. 251-258.
- MADRELIEUX Stéphane (2012), «La conversion sans religion», *ThéoRèmes*, 3. En ligne: [<https://journals.openedition.org/theoremes/1376>].
- MALONY Newton et SOUTHARD Samuel (éds) (1992), *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham: Religious Education Press.
- MARSHALL Paul et SHEA Nina (2011), *How Apostasy and Blasphemy Codes Are Choking Freedom Worldwide*, New York: Oxford University Press.

MARTINI Carlo Maria (2010), *Il coraggio della passione*, Milan: Edizioni Piemme.

MARTY François et MISSONNIER Sylvain (2010), «Adolescence et monde virtuel», *Études*, 11, pp. 473-484.

MARZI Eva (2017), *Être visible ou invisible: l'engagement religieux au prisme de la performance. Trajectoires de femmes musulmanes en Suisse romande*, thèse de doctorat, Université de Lausanne, Faculté de théologie et de sciences des religions.

MAYER Jean-François (2012), *Les communautés religieuses dans le canton de Fribourg*, Fribourg: Institut Religioscope.

MELLUCCI Alberto (1982), *L'invenzione del presente*, Bologne: Il Mulino.

MERVIN Sabrina (2000), *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, Paris: Flammarion.

MESLIN Michel (1988), *L'expérience humaine du divin: fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris: Cerf.

MEULDER Jean-Pierre De et DOUSSE Jean-Bernard (2003), *Renaissance du Catéchuménat en Europe. Trente années de rencontres internationales pour dégager les lignes de force d'une pastorale*, publié pro manuscripto par Jean-Bernard Dousse.

MONNOT Christophe (2013), *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*, Genève: Éditions Seismo.

MONNOT Christophe (éd.), (2013), *La Suisse des mosquées: derrière le voile de l'unité musulmane*, Genève: Labor et Fides.

MONNOT Christophe (2013), «Associations musulmanes de Suisse», in Monnot Christophe (éd.), *La Suisse des mosquées: derrière le voile de l'unité musulmane*, Genève: Labor et Fides, pp. 27-52.

MONNOT Christophe (éd.) (2013), «L'Union vaudoise des associations musulmanes. Une tentative de gestion locale de l'islam», in Monnot Christophe (éd.), *La Suisse des mosquées: derrière le voile de l'unité musulmane*, Genève: Labor et Fides, pp. 123-149.

MORRISON Karl F. (1992), *Understanding Conversion*, Charlottesville: University Press of Virginia.

MOSSIÈRE Géraldine (2007), *La conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, Groupe de recherche

Diversité urbaine, Montréal, Université de Montréal, Centre d'études ethniques des universités montréalaises.

MOSSIÈRE Géraldine (2012), « Être et vouloir être: la conversion comme voie d'herméneutique du soi », *ThéoRèmes*, 3.

MUELLER-ROHR Brigitta (1996), *Das Paradies liegt unter den Füßen der Frau. Eine qualitative Studie über Schweizerinnen, die zum Islam übergetreten sind*, thèse de Doctorat, Université de Zurich.

NEVEU Erik (2005), *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris: La Découverte.

PALOUTZIAN Raymond F. (2005), « Religious Conversion and Spiritual Transformation: A Meaning-System », in Paloutzian Raymond F. et Park Crystal L. (éds), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York: Guilford Press.

PAOLUCCI Giorgio et EID Camille (2005), *I Cristiani venuti dall'islam. Storie di musulmani convertiti*, Asti: Edizioni Piemme.

PAPACONSTANTINO Arietta, MCLYNN Neil B. et SCHWARTZ Daniel (éds) (2015), *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond. Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford: 2009-2010*, Londres / New York: Routledge Taylor & Francis.

PARRUCCI Dennis (1968), « Religious Conversion: a Theory of Deviant Behaviour », *Sociological Analysis*, vol. 29, pp. 144-154.

PAUGAM Serge (2010), *L'enquête sociologique*, Paris: Presses universitaires de France.

POLANZ Carsten (2010), *Islam in Internet*, Bonn: Institut für Islamfragen, Sonderdruck n°10.

POSTON Larry (1992), *Islamic Dawah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamic of Conversion to Islam*, New York: Oxford University Press.

QUIVY Raymond et VAN CAMPENHOUDT Luc (1995), *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris: Dunod.

RAMADAN Tariq (1994), *Des musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon: Tawhid.

RAMADAN Tariq (1999), *Être un musulman européen. Études des sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Lyon: Tawhid.

RAMADAN Tariq (1999), «Islam suisse. États des lieux et perspectives», *TANGRAM, Bulletin de la commission fédérale contre le racisme: Musulmans en Suisse*, Berne, 7, pp. 24-28.

RAMADAN Tariq (1999), *Peut-on vivre avec l'islam? Le choc de la religion musulmane et des sociétés laïques et chrétiennes. Entretiens avec Jacques Neiryneck*, Lausanne: Favre.

RAMBO Lewis R. (1982), «Bibliography: Current Research on Religious Conversion», *Religious Studies Review*, 8, pp. 146-159.

RAMBO Lewis R. (1993), *Understanding Religious Conversions*, New Haven, Yale University Press.

RAMBO Lewis R. (1999), «Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change», *Social Compass*, 46, pp. 259-271.

RAMBO Lewis R. et FARHADIAN Charles E. (éds), (2014), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, New York: Oxford University Press.

REEBER Michel (2003), *Le Christianisme*, Promezia: Éditions du Signe.

RICHARDSON James T. (1985), «The Active versus the Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, pp. 163-179.

RIVA Virginie (2015), *Converties*, Paris: Seuil.

ROBBINS Thomas et DICK Anthony (1981), *In God We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, New York: New Brunswick.

ROBERTSON Roland (1972), *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Blackwell.

ROBERTSON Roland (1978), *Meaning and Change. Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*, Oxford: Blackwell.

ROCHER Didier Lisbeth et CHERQAOUTI Fatima (1986), *D'une foi l'autre*, Paris: Seuil.

ROY Olivier (1998), «Naissance d'un islam européen», *Esprit*, 239, pp. 10-35.

ROY Olivier (2006), «L'aquilone vietato e il sequestro di Aldo Moro», *Oasis*, 3, pp. 33-35.

ROY Olivier (2008), *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris: Seuil.

SAEED Abdullah et SAEED Hassan (2004), *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Burlington: Ashgate.

SAINSAULIEU Ivan, SALZBRUNN Monika et AMIOTTE-SUCHET Laurent (dir.) (2010), *Faire communauté en société: dynamique des appartenances collectives*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.

SALZBRUNN Monika (2013), «Épilogue: Être musulman en Suisse, hors mosquée. Notes méthodologiques et perspectives épistémologiques», in Monnot Christophe (éd.), *La Suisse des mosquées: derrière le voile de l'unité musulmane*, Genève: Labor et Fides, pp. 243-248.

SALZBRUNN Monika (2017), «Musique, religion, appartenances multiples: une approche de l'événement», *Sociétés Plurielles: Les sciences humaines et sociales à l'épreuve de l'événement*, 1, Peer-reviewed, pp. 1-26. En ligne: [<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01509683>].

SCHARBRODT Oliver, SAMIN Akgönül, ALIBAŠIĆ Ahmet, NIELSEN Jørgen S. et RAČIUS Egdūnas (éds), (2016), *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 9, Leiden, Boston: Brill.

SCHMID Hansjörg, DZIRI Amir, GHARAIBEH Mohammed et MIDDELBECK-VARWICK Anja (dir.), (2014), *Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

SCHNEUWLY PURDIE Mallory (2006), *Être musulman en Suisse Romande. Une enquête qualitative sur le rôle du référent religieux dans la construction identitaire*, thèse de doctorat, Université de Fribourg et École pratique des hautes études.

SCHNEUWLY PURDIE Mallory (2009), «La religion comme facteur de réhabilitation sociale. Réflexions sur les acteurs autorisés de l'islam dans les prisons suisses», in Allenbach Brigit et Sökefeld Martin (dir.), *Muslime in der Schweiz*, Zurich: Seismo.

SCHNEUWLY PURDIE Mallory, GIANNI Matteo et JENNY Magali (éds) (2009), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*, Genève: Labor et Fides.

SCHNEUWLY PURDIE Mallory et TUNGER-ZANETTI Andreas (2016), «Switzerland», in Scharbrodt Oliver, Samin Akgönül, Alibašić Ahmet,

Nielsen Jørgen S. et Račius Egdūnas (éds), *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 9, Leiden/Boston: Brill.

SEGAL Alan (1990), *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven: Yale University Press.

SETTA El-Houari (1999), «Le Suisse converti à l'islam: émergence d'un nouvel acteur social», *Social Compass*, vol. 46, pp. 337-349.

SHINN Larry (1993), «Who Gets to Define Religion? The Conversion Brainwashing Controversy», *Religious Studies Review*, 19, 3, pp. 195-207.

SIMMEL Georg (1964), «Problèmes de la sociologie des religions», *Archives de sociologie des religions*, pp. 12-44.

SNOW David A., ZURCHER Louis A. et EKLAND-OLSON Sheldon (1980), «Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment», *American Sociological Review*, 45, pp. 787-801.

SNOW David A. (1984), «The Sociology of Conversion», *Annual Review of Sociology*, 10, pp. 167-190.

SPIELHAUS Riem (2010), «Is there a Muslim Community? Research among Islamic Associations in Germany», in Sainsaulieu Ivan, Salzbrunn Monika et Amiotte-Suchet Laurent (dir.), *Faire communauté en société: dynamique des appartenances collectives*, Rennes: Presses universitaires de Rennes.

STARBUCK Edwin Diller (1899), *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, Londres: W. Scott.

STARK Rodney et BAINBRIDGE William Sims (1996), *Religion, Deviance, & Social Control*, New York: Routledge.

STROMBERG Peter (1993), *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*, New York: Cambridge University Press.

SULLIVA Winnifred Fallers, HURD Elizabeth Shakman, MAHMOOD Saba et DANCHIN Peter G. (2015), *Politics of Religious Freedom*, Chicago: The University of Chicago Press.

SULTAN Madeleine (1999), «Choosing Islam: a Study of Swedish Converts», *Social Compass*, 46, pp. 325-337.

SYRJÄNEN Seppo (1984), *In Search of Meaning and Identity. Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture*, Academic dissertation, Helsinki : University of Helsinki.

TAYLOR Bryan (1976), «Conversion and Cognition: An Area for Empirical Study in the Micro-Sociology of Religious Knowledge», *Social Compass*, 23, pp. 5-22.

TELHINE Mohamed (1991), «Les convertis de la Grande Mosquée de Paris», *Hérodote*, 60-61, pp. 209-234.

THOMSON David (2016), *Les Revenants. Ils étaient partis faire le jihad, ils sont de retour en France*, Paris: Seuil.

TIPPET Alan (1967), *Solomon Islands Christianity*, South Pasadena: William Carey Library.

TIPPET Alan (1973), *Verdict Theology in Missionary Theory*, South Pasadena: William Carey Library.

TOURNAY Virginie (2011), *Sociologie des institutions*, Paris: Presses universitaires de France.

TRAVISANO Richard V. (1970), «Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations», in Stone G.P. et Faberman H.A., *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Waltham (Mass): Ginn-Blaisdell, pp. 594-606.

TRISCONI Mirchela (2007), *Repertorio delle Religioni. Panorama religioso e spirituale del Cantone Ticino*, Bellinzona: Repubblica e Cantone Ticino Dipartimento delle istituzioni.

TROELTSCH Ernst (1990), *Religion et histoire*, Genève: Labor et Fides.

TUNGER-ZANETTI Andreas (2013), «“Against Islam, but not against Muslims”». Actors and attitudes in the Swiss minaret vote», in Behloul Samuel M., Leuenberger Susanne et Tunger-Zanetti Andreas (éds), *Debating Islam: negotiating religion, Europe, and the Self*, Bielefeld: Transcript Verlag.

TURNER Paul R. (1979), «Religious Conversions and Community Development», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, pp. 252-260.

ULRICH Rudolph, LÜDDECKENS Dorothea et UEHLINGER Christoph (dir.), 2009, *Formation en Suisse des imams et des enseignant-e-s en religion islamique?*, Université de Zurich.

UTSCH Michael, 2016, « Konversion / Religionswechsel », *Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen*, Berlin : Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 10/16, pp. 391-394.

WEBER Max (2003), *Le savant et le politique*, Paris : La Découverte.

WEBER Max (2004), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme : suivi d'autres essais*, Paris : Gallimard.

WEBER Max (2006), *Sociologie de la religion*, Paris : Flammarion.

WENGER JINDRA Ines (2005), *Konversion und Stufentransformation : ein kompliziertes Verhältnis*, Munich : Waxmann.

WIHTOL DE WENDEN Catherine (2016), *Atlas des migrations. Un équilibre mondial à inventer*, Paris : Autrement.

WILLAIME Jean-Paul (2005), *Sociologie du protestantisme*, Paris : Presses universitaires de France.

WILSON Bryan (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford : Oxford University Press.

WOHLRAB-SAHR Monica (1999), « Conversion to Islam : Between Syncretism and Symbolic Battle », *Social Compass*, vol. 46, pp. 351-362.

WRIGHT MILLS Charles (1971), *The Sociological Imagination*, Harmondsworth : Penguin Books.

WRIGHT Stuart A. (2014), « Disengagement and Apostasy in New Religious Movements », in Rambo Lewis et Farhadian Charles E. (éds), *The Oxford handbook of Religious Conversion*, New York : Oxford University Press.

WROGEMAN Henning (2006), *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*, Francfort : Verlag Otto Lembeck.

ZARETSKY Irving (1973), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton : Princeton University Press.

ZUCKERMAN Phil (2012), *Faith No More : Why People Reject Religion*, New York : Oxford University Press.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	6
Préface	7
INTRODUCTION	9
1. DE LA THÉORIE À LA RENCONTRE	
AVEC LES PERSONNES CONVERTIES	15
Un phénomène d'actualité	16
La visibilité de la population musulmane	17
Personnes converties: les chiffres	19
Les recherches sur la conversion	23
Quatre types d'approches	23
Un regard élargi	31
Dieu dans le phénomène de la conversion	35
Défis posés par la rencontre avec les converti-e-s	36
Un matériel asymétrique	41
Des récits qui peuvent s'altérer avec le temps	43
Quatre pistes pour appréhender le processus de conversion	46
Hypothèses retenues	49
2. LA CONVERSION DANS L'ESPACE	
INSTITUTIONNEL RELIGIEUX	51
Les paramètres de l'appartenance religieuse	51
Les converti-e-s dans le paysage religieux suisse actuel	54
Les converti-e-s: le signe visible de la rupture de l'héritage religieux	57
Les institutions	62
La complexité des structures de l'Église catholique	62
La jeunesse et la souplesse des structures des Églises évangéliques	66
Immigration de musulman-e-s, apparition d'une nouvelle religion	68
Appel ou accueil des institutions	73

3. LE PARCOURS DE CONVERSION	77
L'abandon de la religion héritée	78
L'origine des converti-e-s	79
Le rejet	81
Les premiers pas vers la nouvelle religion	87
L'agent de conversion : un modérateur ou une modératrice .	92
La rencontre inattendue	94
Le prosélytisme envers les « singles »	95
Le prosélytisme envers son épouse ou époux	106
Le prosélytisme envers sa compagne ou son compagnon .	109
Les conversions par des rencontres accidentelles	113
La profession de foi	115
Se sentir chrétien-ne ou musulman-e	116
Ce qui pousse à l'acte de conversion officielle	120
Point de non-retour	122
Le maintien de la conversion	127
La sphère d'intégration et d'interaction	127
La personne convertie à l'islam et sa famille	129
La personne convertie à l'islam et les musulman-e-s	132
La personne convertie au christianisme et sa famille	134
Les demandeurs d'asile	138
D'un parcours transnational à un micro-espace	141
L'apprentissage de la nouvelle religion	145
Les enjeux	145
Progresser individuellement	149
Médias sociaux et télévision : ressources pour une conversion individualisée?	152
La transmission de la religion à ses enfants	154
Ce qui se transmet	155
Proposer et ne pas imposer	159
La réaction des enfants	161
Le contexte et la transmission	163
Similitudes nuancées	167
 4. SYMBOLES, OBJETS ET PRATIQUE	
DE LA NOUVELLE RELIGION	169
Attraction et appropriation des symboles et objets de la nouvelle religion	169
Églises, mosquées... et écoles catholiques	170
Bible, Coran, croix et voile	173

Conversions chrétiennes et surnaturel	177
Conversions à l'islam et préceptes	178
Pratiquer la nouvelle religion et faire du prosélytisme	182
Conversion et adhésion à une partie de la religion	185
Les fêtes religieuses	187
La pratique des fêtes religieuses en Suisse	188
Le défi de se situer par rapport aux fêtes religieuses	193
Dépasser la stigmatisation	196
5. LA CONVERSION EN SUISSE, UNE DÉVIANCE ?	201
L'abandon du christianisme ou de l'islam	202
La conversion : un rejet de l'ancienne religion ?	204
La personne convertie comme « déviante »	208
Les contrecoups de la conversion selon l'expérience des converti·e·s	210
Les enjeux de l'accusation	213
Les conséquences	217
La conversion, une trahison ?	219
CONCLUSION	223
Points communs et spécificités	224
Un phénomène transnational	226
Un phénomène irréplicable	227
BIBLIOGRAPHIE	231

Impression
La Vallée – Aoste
Avril 2022

CONVERSIONS RELIGIEUSES ET LIBERTÉ REGARDS CROISÉS ENTRE LE CHRISTIANISME ET L'ISLAM

Alors que le débat tend à se focaliser sur la radicalisation, le sujet de la conversion reste peu étudié. Cet ouvrage vient combler une lacune importante. Il croise le regard sur des parcours de conversions avec une enquête qualitative de longue haleine.

On trouvera dans ce livre de belles restitutions d'expériences individuelles qui laissent entrevoir la diversité des trajectoires et permettront notamment d'apporter des pistes aux questions suivantes: Qui sont ces personnes converties? Comment se sont-elles converties? Y a-t-il des différences dans les processus de conversion, selon qu'on choisisse l'islam ou le christianisme? Quel rôle jouent les Églises ou les associations religieuses dans ce processus? Quelles conséquences les personnes converties doivent-elles assumer à la suite de leur choix ?

On comprendra, en lisant cet ouvrage, que les parcours de conversion se ressemblent beaucoup plus qu'on ne l'imagine. En revanche, la conversion ne produit pas les mêmes effets sur les plans individuel et collectif. Car si elle constitue un facteur d'intégration dans la société suisse pour les personnes nées dans l'islam et converties au christianisme; inversement, les Suisses devenus musulmans semblent devenir étrangers à leur société d'origine.

Par ses analyses, l'auteur, politologue et spécialiste du dialogue entre les religions, montre comment la conversion est intimement liée à la notion de liberté et aux parcours de vie.

Roberto Simona est docteur en science politique de l'Université de Lausanne. Cet ouvrage est issu de sa thèse de doctorat. Il est actuellement actif dans le domaine de la liberté religieuse et des dynamiques interculturelles au niveau local, national et international pour plusieurs associations, institutions et universités.

Préface de Mounia Bennani-Chraïbi.

ISBN 978-2-88901-209-1



9 782889 012091 >