De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet

The Use of Identitary Grammars of Conversions to Compose the Authenticity of the Individual

Del uso de las gramáticas identitarias de las conversiones en la composición de la autenticidad del sujeto

Géraldine Mossière

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/45705>

DOI : 10.4000/assr.45705

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 11 juillet 2019

Pagination : 117-138

ISBN : 978-2-7132-2783-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Géraldine Mossière, « De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 186 | avril-juin 2019, mis en ligne le 06 janvier 2022, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/45705> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.45705>

Géraldine Mossière

De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet

Le travail d'interprétation des sociologues et anthropologues qui s'intéressent aux comportements et positionnements religieux est délicat : comment en effet rendre compte d'expériences du croire qui, par nature intangibles, ne peuvent être traduites par la médiation du langage que de façon limitée, et donc insatisfaisante pour leurs acteurs comme pour leurs interlocuteurs ? À cette opération toujours inachevée du *Verstehen*¹ s'ajoute le tournant réflexif qu'ont récemment opéré les études sur le religieux qui visent de plus en plus à restituer la parole d'agents désormais jugés compétents pour énoncer eux-mêmes les intentions sous-jacentes à leurs actions. De fait, comme le souligne Barbara Thériault (2010 : 209), les études empiriques en sociologie contemporaine « étudie[nt] généralement moins les motifs (*Gründe*) que les stratégies discursives déployées pour fonder, justifier une action (*Begründung*) ». Cette orientation des sciences sociales répond aux affirmations des sujets croyants qui revendiquent la reconnaissance du croire et de l'expérience religieuse comme des phénomènes *sui generis*. Les entrevues que nous avons menées auprès de plus de 80 converties (à l'islam et au christianisme) valident effectivement l'emphase désormais portée sur le vécu des acteurs du religieux, et leur résistance à identifier les motifs sous-jacents à leur geste de conversion. Elles invitent également à réfléchir à la dialectique entre la foi et sa détermination sociale, une tension qui a habituellement marqué l'étude de la conversion, partagée entre la compréhension de l'expérience religieuse et l'explication de sa mise en forme sociale (Buckser et Glazier, 2003). La littérature verse en effet volontiers dans une forme de binarité en empruntant à la sémantique de la rupture et de la continuité, de la subjugation et de l'agentivité, de la subjectivité et de la socialité, de l'expérience et des contingences (Rambo et Fahradian, 2014). Sans préjuger de la sincérité de la démarche des convertis que nous avons rencontrés, laquelle demeure par ailleurs rarement palpable, nous souhaitons ici l'articuler à une lecture identitaire, sociale et politique.

1. Concept issu de la sociologie webérienne faisant référence au projet de percevoir et de comprendre les phénomènes sociaux sous l'angle de l'intention et du contexte social entourant l'agir des acteurs.

Parce que la conversion marque un changement d'identité, elle manifeste la volonté de se distancer d'un certain ordre établi, et de se rapprocher d'un autre. Les conversions révèlent donc non seulement la nature des liens sociaux et les tensions qui les animent, mais aussi des protestations, engagements, propositions voire des créativité politiques. En Europe comme outre-Atlantique, les sciences sociales ont traditionnellement structuré la question de l'identité autour des notions d'ethnicité, de religion et de culture (Barth, 1995; Juteau, 2015; Meintel, 1993; Oriol, 1985). Ainsi, l'identité et le lien social ont d'abord été considérés en vertu des référents culturels hérités, que des changements sociaux pouvaient amener à retravailler, au gré des parcours individuels ou collectifs, migratoires dans le cas de l'École de Chicago par exemple. À l'heure actuelle, les constructions identitaires sont pensées en termes de mobilités, au rang desquelles le changement de religion tient une place de premier choix (Capone, 2010; Hervieu-Léger, 2009; Meintel, 2007). En effet, si les conversions religieuses présentent une grande profondeur historique, les changements de religion contemporains se distinguent par leur caractère volontaire, individuel ou autonome, et relativement instable.

Processus de recomposition identitaire s'il en est, la conversion religieuse pourrait donc constituer un laboratoire utile pour l'étude des mutations et interprétations contemporaines des notions d'ethnicité et de religion, et de leur enchevêtrement. À cet égard, la pléthore d'études sur les nouvelles entrées dans l'islam qui ont occupé les chercheurs au cours de la dernière décennie fait consensus sur un certain nombre de thématiques qui émergent des discours et des observations, notamment sur une distinction rhétorique entre l'Islam et les musulmans, entre la religion et la culture et, d'une certaine façon, entre le global et le local (Allievi, 1998; Badran, 2006; Van Nieuwkerk, 2006). Aussi, les nouveaux musulmans revendiquent-ils la possibilité d'être « musulman et Français » (Le Pape, 2015; Puzenat, 2015), « musulman et Québécois » (Mossière, 2013), « musulman et Danois » (Jensen, 2008), « musulman et Scandinave » (Roald, 2006), « musulman et Suisse » (Wohlrab-Sahr, 1999), « musulman et Britannique » (Moosavi, 2012), et partant, de construire des islams locaux, ramifiés à un Islam global, imaginé et partagé. Souvent restreintes à des espaces géographiques et politiques précis, ces études de la dernière décennie ont vu leur portée scientifique contrainte par un certain nationalisme méthodologique (Glick-Schiller, 2005), auquel s'ajoutent les limites analytiques provenant d'un accent porté exclusivement sur les objets d'étude liés à l'islam. Le niveau de saturation actuel de la littérature invite à développer de nouvelles méthodologies de façon à déconstruire les tropes et discours standardisés collectés auprès des convertis, et à en situer les déterminants dans les environnements idéologiques qui les portent et les suscitent.

Tout en proposant une lecture synthétique des études récentes, cet article tente d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche et de réflexion sur les mouvements de conversion en les inscrivant dans une perspective qui déborde le cadre de l'islam. Pour ce faire, nous adoptons une approche transversale des conversions en comparant des démarches d'entrée dans l'islam considérées dans le temps

long, et des récits de conversion au christianisme. Alors que l'étude de l'origine épistémologique du concept de conversion en sciences des religions rappelle la nécessité de remettre en question son universalité (Asad, 1996), nous contournons cet écueil en considérant le sens théologique que nos répondants donnent à leur démarche de changement de religion, selon une lecture comparant les acceptions islamique et chrétienne de la conversion. L'exploration de ces voies et grammaires de conversion internes aux religions (Le Pape, 2015) peut se projeter dans divers domaines du devenir musulman et chrétien. En effet, les paramètres des changements de religion déterminent des modes d'apprentissage de la nouvelle religion fondés sur la *praxis* ou sur le renforcement de la foi, des processus de constitution d'un nouvel *habitus*, ou encore des modèles de subjectivité et de piété, dont découlent des configurations particulières de projet personnel, de modèle social et d'engagement politique. Dans cet article, nous tentons l'exercice d'articuler l'expérience exprimée dans un langage symbolique et croyant aux comportements sociaux qu'elle traduit, en particulier aux questions identitaires qu'elle révèle et soulève. Les conversions offrent ainsi des outils symboliques en vue de construire, manifester et organiser les identités.

Cette comparaison des changements de religion vers l'islam et vers le christianisme ne vise pas tant à établir des typologies à caractère classificatoire qu'à faire émerger de nouvelles catégories de compréhension qui débordent les concepts d'ethnicité et de religion, et dessinent les frontières actuelles de l'inclusion et de l'exclusion. En traduisant les expériences de changement de religion à l'aide des langages théologiques qu'elles empruntent, notre analyse des dynamiques identitaires sous-jacentes aux conversions met en évidence la centralité des notions d'appartenance, d'autorité et de distinction, et leur articulation à une rhétorique de l'authenticité. Nous montrons en particulier comment les conversions religieuses offrent des voies d'opérationnalisation de l'injonction posée à l'individu moderne de se réaliser, tout en soulignant les limites que les contraintes et régulations collectives posent à ce travail d'authenticité mené par le sujet sur lui-même.

Notre étude s'appuie sur des données ethnographiques longitudinales collectées auprès de Québécoises et Françaises converties à l'islam, et d'immigrants d'origine musulmane convertis au christianisme au Québec. Après avoir montré que la compréhension théologique du changement de religion propre à nos répondants entrés dans l'islam ou convertis au christianisme offre des ressources symboliques pour composer de nouveaux régimes identitaires individuels et collectifs, nous explorons la grammaire de ces régimes en nous intéressant à deux marqueurs en particulier : le choix du changement de prénom et l'aménagement du mode de sociabilité et du lien social faisant suite à la conversion. Dans un second temps, nous examinons leurs effets sur la composition et sur la gestion du lien social en mettant en évidence les logiques de solidarités et de fragmentations. Cette approche nous amène à discuter la notion d'authenticité telle qu'elle émane des récits et pratiques des convertis que nous avons rencontrés, dont la sémantique renvoie aisément « au passé, aux origines, [...] aux qualités absolues de la perfection

et de la véridicité » comme l'a également observé Moisa (2011 : 47) auprès de convertis au christianisme orthodoxe. L'article conclut en examinant comment ces régimes identitaires déplacent les domaines de l'autorité et de l'engagement politique hérités en produisant de nouvelles fragmentations et solidarités sociales qui ne sont pas étrangères au rapport majoritaire/minoritaire dans lequel le changement de religion insère les convertis.

Questions de méthode : des terrains ethnographiques multi-faces

L'article repose sur trois études ethnographiques conduites en France et au Québec : les premières données ont été collectées de 2006 à 2008 auprès de converties à l'islam, certaines faisant l'objet d'études longitudinales entreprises en 2015 ; parallèlement, des entrevues et observations ont été menées auprès de musulmans convertis à une confession chrétienne dans le cadre d'une recherche que nous menons actuellement.

Notre première recherche ethnographique (2006-2008) a porté sur une comparaison de trajectoires de femmes entrées dans l'islam en France et au Québec. Le corpus compte 78 entrevues menées avec des femmes entrées dans l'islam (38 au Québec et 40 en France). Les entrevues qui ont été menées selon la technique du récit de conversion traitent des parcours biographiques et des démarches vers et dans l'islam, ainsi que des modes d'apprentissage des pratiques religieuses et sociales et des codes de conduite liés à la tradition musulmane. Trois femmes (deux au Québec, une en France) ont fait l'objet d'une étude longitudinale menée à l'aide d'observations et de discussions informelles poursuivies à intervalles, de 2006 à 2016. D'autres ont été interviewées une seconde fois en 2015 et en 2016, cette étape de la recherche étant toujours en cours. En France, les femmes rencontrées pour la seconde fois sont demeurées dans l'islam, l'une d'entre elles ayant déménagé dans le pays d'origine de son mari (au Moyen-Orient), et une autre ayant condensé son réseau social principalement dans le milieu musulman de sa ville de résidence. Parmi les cinq femmes retrouvées au Québec, deux sont restées dans l'islam (dont une en déménageant dans le pays d'origine de son mari au Maghreb), une est sortie de l'islam et deux s'en sont distancées. La pluralité de ces trajectoires dans et à partir de l'islam témoigne de la mobilité des parcours d'identification religieuse, et du rôle variable que joue la ressource musulmane dans ces trajectoires.

Les données de cette recherche sont mises en regard avec les récits de personnes nées dans l'islam (sans distinction de courant) ayant choisi de se convertir au christianisme (sous une forme quelconque : catholicisme, protestantisme évangélique, etc.). Ce second volet ethnographique du projet vise à mettre en évidence les schémas narratifs de la conversion que les nouveaux chrétiens empruntent et les grammaires identitaires que ces structures symboliques leur offrent. En dépit de la méfiance des répondants qui complexifie grandement le recrutement, huit personnes ont pu être rencontrées (six hommes, deux femmes), tous des immigrants de première génération établis

au Québec (Canada)². Parmi les convertis au christianisme rencontrés, sept sont évangéliques et un catholique ; sept se sont convertis après leur arrivée au Québec. À noter que, excepté un répondant d'origine marocaine ayant immigré au Québec avec le statut de réfugié politique, les autres répondants affichaient des profils de minorité, ethnique ou religieuse, dans la *umma* : deux sont d'origine chiite, deux proviennent du Mali et trois sont Kabyles d'Algérie. La plupart disent apprécier la relation personnelle à Dieu que le christianisme leur permet de développer dans le cadre d'un certain individualisme qu'ils associent à leur nouvelle société de résidence, et qu'ils contrastent aisément avec leur perception du contrôle religieux et social que la communauté musulmane leur semble exercer.

Nos travaux antérieurs (Mossière, 2013) ont établi le rôle des contextes et structures locaux dans les processus d'entrée dans l'islam. Tandis que, en France, l'entrée dans l'islam doit se comprendre en vertu de la logique de différenciation forte qui tend à segmenter voire à polariser la société aux niveaux résidentiels, symboliques et idéologiques entre autres, au Québec, les mouvements de conversion semblent remplir un vide éthique et référentiel apparu dans le sillage d'un processus de sécularisation et de déclin de l'Église catholique aussi rapide que brutal. Dans cet article, la comparaison portera sur les données issues de ces trois terrains, en prenant le changement de religion ainsi que les grammaires identitaires qu'il offre comme dénominateurs communs. L'étroitesse du second corpus de données portant sur les convertis au christianisme justifie que notre analyse ne se centre pas sur la comparaison entre les contextes français et québécois. Notre objectif est d'identifier des tendances et des possibilités identitaires permises par les interprétations théologiques que les répondants construisent de leur nouvelle religion, et par la configuration narrative qui les structure (Small, 2009). Alors que la variabilité des trajectoires actuelles de mobilité dans le religieux (réorientation, bifurcation, changement de religion, alternation, transformation spirituelle) amène à remettre en question l'opérationnalité du concept de conversion, nous choisissons de le situer en le comprenant dans chacun des univers sémantique, symbolique et idéologique où il est mobilisé.

Compositions religieuses et négociations sociales : centralité et limites de l'authenticité du sujet

La priorité à l'authenticité dans les théologies des conversions

Les récits que nous avons recueillis auprès des nouveaux musulmans et des nouveaux chrétiens mettent en évidence des structures relationnelles au divin et des modes expérientiels du sacré qui déterminent des régimes identitaires

2. La recherche étant toujours en cours, une collecte de données est également prévue en France. Pour les fins de cet article, les récits de conversion au christianisme recueillis seront uniquement explorés dans le contexte québécois.

et des formes de lien social particuliers. Ils s'appuient sur des catégories sémantiques et idéologiques qui se construisent en empruntant au langage théologique adopté, ou à sa variante confessionnelle. Aussi les représentations associées au divin ainsi que les pratiques qui en découlent configurent-elles les processus identitaires et les modèles sociaux des nouveaux croyants. À cet égard, les récits de conversion de nos répondants situent souvent l'adoption de la nouvelle religion dans un parcours, c'est-à-dire une démarche progressive d'intériorisation du langage théologique par le sujet. Celle-ci peut se produire via une forme de socialisation par frottement (Singly, 2000), lorsque l'incorporation de l'éthique croyante débute avant même la conversion formelle, par effet de contact avec l'autre, à l'occasion du Ramadan par exemple.

Les nouvelles musulmanes inscrivent l'entrée dans l'islam dans la continuité de leur biographie en mobilisant un registre sémantique qui évoque davantage le « retour » ou l'« entrée » dans l'islam que le changement de religion, en particulier chez les femmes converties de longue date qui ont pris le temps d'étudier l'islam et ses préceptes. Elles associent alors leur parcours à l'esprit de la *fitra* propre à l'islam, une anthropologie selon laquelle l'Homme naît avec une prédisposition naturelle à la grâce et à la soumission à Dieu, l'islam ne constituant finalement qu'un rappel de ce lien divin (Winter, 2000). Fondamentalement, l'entrée dans l'islam leur apparaît donc comme une responsabilité de l'Homme par laquelle celui-ci reconnaît sa propre nature, ce qui justifie l'emphase qu'il porte sur la *da'wa* ou prosélytisme musulman. Leur démarche religieuse ne vise donc pas tant à les transformer en tant que sujets qu'à les amener à modifier leur style de vie en vue de revenir à leur condition initiale, soit celle de *fitra* et d'abandon à Dieu. L'entrée dans l'islam représente donc moins un changement de cœur ou d'esprit qu'une modification du statut du croyant devant Dieu. L'affirmation recueillie dans de nombreuses entrevues, « j'ai toujours été musulman », indique en effet que l'entrée dans l'islam est souvent comprise comme un retour à soi, le parcours de conversion étant vécu dans une perspective de continuité qui ramène l'être à son essence même.

D'autres récits collectés, surtout auprès de nouveaux chrétiens³, font état d'expériences radicales, soudaines, extraordinaires, parfois assimilées à des visions ou à des rêves, à l'instar du modèle de conversion de Paul sur le chemin de Damas⁴ ou du témoignage de conversion de saint Augustin. Cet événement brutal, souvent extraordinaire, est alors interprété comme une grâce et une ouverture du cœur voulues par Dieu pour que le sujet l'accueille.

3. Et, dans une moindre mesure, auprès de musulmans décrivant leur rattachement à une confrérie soufie.

4. Alors qu'il s'affairait à persécuter les premiers chrétiens, Paul, un ambitieux jeune homme juif originaire de Cilicie, est témoin de deux manifestations divines, suite à quoi il devient aveugle et tombe dans un état de prostration totale. Persécuté à son tour par ses anciens alliés juifs, il est sauvé par ses anciennes victimes et guéri par la main de Dieu. Ce schéma narratif établit un modèle de changement de religion fondé sur une révélation divine qui délimite clairement deux moments temporels distincts, définis par un avant et un après.

Le changement de religion demeure toutefois de l'ordre du choix autonome de l'individu qui, bien qu'élus et invité par Dieu, a la capacité d'accepter de tourner son cœur vers lui ou non. De ce choix non anodin résulte une transformation radicale du sujet, de ses croyances et de son style de vie, qui est souvent décrite comme une rupture, un changement du cœur. Zakaria (Marocain, 31 ans, converti au catholicisme) rapporte : « Pour moi, c'est symbolique, c'est un changement, un passage... je peux dire d'une instance de vie à une autre. » La valeur du concept de conversion apparaît ici essentiellement heuristique et c'est en ce sens que nous l'emploierons pour qualifier ceux qui se considèrent revenus à Dieu en prononçant la *shahada*, et ceux qui se définissent comme chrétiens par le baptême.

Entre retour à Dieu et à soi dans la continuité, et expérience de foi transformatrice, la compréhension du changement de religion projette la forme du récit dans le registre de la narration intime ou dans celui du témoignage public. Les représentations de la conversion qui transparaissent de ces récits empruntent à des théologies particulières des éléments idéologiques reconfigurés en vertu de projets identitaires, sociaux ou critiques. Ainsi, la conception de Dieu qui émerge de l'ensemble des entrevues met en évidence deux types de représentations qui, comme on le verra plus loin, définissent un rapport particulier à l'altérité religieuse, parfois ethnicisée, tout en dessinant des frontières identitaires nettes. D'une part, certains convertis, en majorité musulmans, évoquent un Dieu craint, qui surveille et impose des principes, auquel on se soumet conformément à la définition maintes fois rappelée de l'islam qui signifie « soumission ». Si la soumission provient du sentiment d'être surveillé, ce Dieu demeure ouvert au dialogue et à la négociation : une convertie a ainsi consacré son premier Ramadan à arrêter de fumer de la marijuana au lieu de jeûner. D'autre part, des convertis, surtout au christianisme, rapportent une rencontre avec un Dieu d'amour et de paix qui, parfois, se conjugue à des expériences de foi profonde relevant du sentiment extatique, comme en témoigne Rhami, un Libanais converti au christianisme :

Maintenant, j'aime mon Dieu vraiment ! De mon cœur ! Avant, j'avais peur de lui, maintenant je sens l'amour de Dieu dans ma vie [...] La prière en chrétien, c'est plus... de fraîcheur et de mon cœur. En islam, c'est plus pratique, c'est-à-dire, tu pries, tu pries mais tu ne sens rien. En chrétien, quand je prie une fois Dieu, écoute... Des fois, Il arrive. Des fois, Il n'arrive pas, ce n'est pas grave. Je dis merci tout le temps, mais quand Il arrive, vraiment, c'est une grande joie pour moi parce que je le sais, j'ai prié, ce n'est pas de la pratique. J'ai prié de mon cœur.

Les rhétoriques peuvent cependant s'entremêler, de sorte que certains convertis à l'islam expriment l'idée d'un Dieu à la fois miséricordieux et régulateur, tandis que plusieurs rapportent avoir vécu la révélation d'Allah et son amour.

Ces représentations décrites sur un mode binaire véhiculent des discours qui standardisent les frontières de l'appartenance identitaire en s'inspirant de la dogmatique religieuse. Ainsi, les nouveaux musulmans qualifient les

chrétiens de « polythéistes » et critiquent l'existence d'intermédiaires entre les hommes et Dieu dans les hiérarchies ecclésiale et spirituelle chrétienne, les abus d'autorité du clergé, sexuels entre autres, ainsi que la faillibilité de la Bible. Les nouveaux chrétiens quant à eux remettent en question les fondements de la foi des musulmans basée sur la crainte d'un Dieu régulateur, la rigueur de l'arithmétique des péchés et des bonnes actions dans l'islam ainsi que l'incomplétude du Coran et son caractère belliqueux. Plus généralement, les nouveaux chrétiens opposent les dimensions orthopraxe et orthodoxe de l'islam et du christianisme, qu'illustre l'attention commune portée à la pureté qui, pour l'islam, serait travaillé par la *praxis* des ablutions et du respect du domaine du *halal*, et pour le christianisme, par le renforcement constant de la foi et l'édification personnelle dans l'expérience collective.

Les récits des nouveaux musulmans et nouveaux chrétiens sont présentés ici sous forme d'idéaux-types pour mieux en faire valoir les mécanismes et implications identitaires de sorte que la distinction continuité-rupture apparaît à cet égard schématique. Toutefois, force est de souligner que les trajectoires de conversion à l'islam sont diverses dans leur forme et dans les courants de l'islam mobilisés, tout comme les parcours dans le christianisme recouvrent un grand nombre de variantes dont les spécificités dogmatiques, entre autres, influencent significativement les modalités et vécus de la conversion. Par ailleurs, l'intensité de l'expérience et le degré du changement vécu peuvent varier ; certains convertis à l'islam, de tendance soufie par exemple, témoignent d'expériences extraordinaires et quasi extatiques. Par exemple, une femme de 28 ans, de retour d'un séjour de coopération internationale au Sénégal, a raconté, non sans émotion, une expérience de profond bien-être, de contemplation et d'amour universel vécue lors d'une retraite de deux jours sur le toit d'une maison, laquelle n'est pas sans rappeler les premières révélations reçues par le Prophète dans la grotte de Hira. Enfin, la comparaison des éléments narratifs composant les récits de conversion à l'islam et au christianisme fait apparaître de nombreux points de jonction, notamment l'infailibilité du Livre saint adopté et présenté comme rationnel, sans contradictions, ainsi que la véracité absolue de la tradition embrassée, revendiquant dans les deux cas une forme d'authenticité exclusive de la religion adoptée et, partant, de la constitution de l'identité croyante.

Si c'est bien en énonçant ce en quoi il croit et ce qu'il vit que le sujet annonce ce qu'il est, alors les récits de conversion articulent une grammaire identitaire qui définit aussi bien l'individu que ses frontières d'inclusion et d'exclusion avec autrui (Le Pape, 2015). Les tropes que nos répondants empruntent aux dogmes balisent les identités autour d'un rapport à l'authenticité qui touche autant la révélation et ses vecteurs que la relation à Dieu et son organisation, et les formes de l'expérience du sacré. L'authenticité revendiquée ici recouvre la perfection et la véracité absolue de la tradition choisie et de l'autorité qui la fonde, comme en témoigne la redondance relevée auprès des nouveaux musulmans et chrétiens de propos tels que « j'ai choisi la vision juste, la vision véritable du monde ». Les récits

collectés mobilisent cependant divers registres d'authenticité qui se croisent de façon interdépendante (Moisa, 2011). D'une part, suivant la définition ontologique qu'en propose Heidegger (1986 : 74), l'authenticité se construit et se travaille dans le vécu dans le monde et dans le temps de l'Être, ici croyant, dont l'expérience de foi ou de retour à l'essence du sujet valide la vérité et la légitimité religieuses. D'autre part, l'adhésion à un ensemble partagé de croyances crée le sentiment d'appartenance, la vocation d'un projet commun, et la distinction par rapport à ce qui est autre, et en est par définition exclu. Ces registres de l'authenticité personnelle et relationnelle sont déterminés par la reconnaissance de la véracité du texte et par sa mise en pratique. Nous examinons ici deux manifestations pratiques de ces régimes d'authenticité : le choix du prénom porté et l'aménagement du mode de sociabilité après le changement de religion.

Les contraintes de l'authenticité et le marquage identitaire

Si le recours au langage théologique des conversions religieuses permet de formaliser un rapport à soi qui s'exprime par la quête d'une unité et d'une forme de complétude conforme à la culture de l'âge de l'authenticité identifié par Charles Taylor (2011), il n'en reste pas moins balisé par les possibilités et conditions de reconnaissance du sujet (Honneth, 2006). C'est dans les interactions sociales entre des subjectivités nécessairement situées que le sujet travaille sa transformation, en constante négociation avec des marqueurs d'identification et d'appartenance.

Réfèrent identitaire par excellence (Coulmont, 2011), le prénom représente un élément de transmission de l'identité du lignage, mais aussi un des marqueurs identitaires les plus fondamentaux de l'individu. Le changement de prénom n'est obligatoire ni pour devenir musulman, ni pour devenir chrétien. La plupart des nouveaux musulmans que nous avons rencontrés expliquent leur volonté d'établir une cohérence entre l'héritage reçu et la religion adoptée en mentionnant leur désir de maintenir la continuité de leur identité par-delà le changement de religion. De fait, la majorité d'entre eux conservent leur prénom d'origine de façon à maintenir leurs liens symboliques et sociaux d'origine, notamment avec leur famille. Ainsi, Nadine, une jeune femme française entrée dans l'islam, se présente sous le prénom de Firdaws, en expliquant néanmoins son malaise à faire usage de ce prénom :

Lorsqu'on m'appelle Firdaws, j'ai l'impression de trahir mes parents, car c'est en quelque sorte renier l'héritage qu'ils m'ont donné. Or je leur ai toujours affirmé que le fait que j'étais musulmane ne changeait rien au fait que je suis fière de l'éducation qu'ils m'ont donnée, des choix qu'ils ont faits pour moi, etc. Puisque c'est grâce à tout cela que je suis celle que je suis aujourd'hui et que je peux faire mes propres choix.

D'autres convertis qui ont décidé de porter un prénom à consonance arabe disent se reconnaître davantage dans leur nouveau prénom ; ils justifient leur

choix par un projet d'intégration identitaire en soulignant ne s'être jamais identifiés au prénom transmis par leurs parents : « Je me sens plus Leila que Nathalie. » Ces convertis choisissent alors un prénom dont la signification correspond à leur personnalité, quête ou parcours personnels, ou dont la phonétique se rapproche de celle de leur prénom d'origine. Ainsi, Marie prend le nom de Maryam.

Si le souci de la continuité identitaire peut motiver autant le changement que le maintien du prénom d'origine, ces discours ne doivent pas occulter les relations de pouvoir existant tant au sein des familles d'origine qu'auprès de la communauté de croyants que les convertis rejoignent souvent après avoir adopté l'islam (Le Pape, Laakili et Mossière, 2017). Notons que les musulmans qui conservent leur prénom sont également ceux qui maintiennent les relations les plus harmonieuses avec leurs parents, lesquels sont aussi ceux qui accueillent le geste de leur enfant avec le plus d'ouverture et de tolérance. Par ailleurs, parmi les convertis qui ont adopté un prénom à consonance arabe, plusieurs présentent un fort degré d'insertion dans un milieu majoritairement musulman, que cette insertion soit voulue (dans le cas où elles sont impliquées dans une communauté ou une association musulmane), ou *de facto* (dans le cas où leur environnement résidentiel ou professionnel est majoritairement musulman). Certains nouveaux musulmans nous ont confié l'insistance de certains coreligionnaires, nés dans l'islam, à les amener à adopter un prénom arabe, cette pratique identitaire étant ainsi présentée et vécue comme une condition requise pour leur inclusion dans la communauté et, par ricochet, pour valider leur nouvelle identité religieuse.

Quant aux nouveaux chrétiens que nous avons rencontrés, la plupart ont adopté un prénom à consonance occidentale même si certains ne s'en servent pas dans leur quotidien. Si, comme dans le cas des nouveaux musulmans, ces changements sont souvent induits par la pression implicite exercée par l'environnement, leurs motifs diffèrent. Alors que dans de nombreuses sociétés à majorité musulmane, l'apostasie est considérée comme un acte grave, parfois passible de condamnation à mort, les nouveaux chrétiens voient dans le changement de prénom la possibilité d'être effacés d'un lignage qu'ils considèrent menaçant, ou dont ils souhaitent résolument se dissocier. Zakaria exprime cette idée :

Oui, changer de prénom je le fais pour ma descendance. Je ne pense pas à ce qui se passe aujourd'hui. Ce qui se passe aujourd'hui, c'est écrit, c'est toi, tu es ton maître, donc tu peux le changer, tu peux faire ce que tu veux. Mais je pense à ma descendance, je veux garder comme une sorte de lignée où il n'y a pas de doute. On ne sait jamais si... peut-être 100, 200 ans, 300 ans, un de mes descendants avait un père, un arrière-grand-père qui était de religion ou de confession avant musulmane et qui remettait en doute [son identité chrétienne]. Je veux qu'on garde un esprit libre, qu'on ne s'attache pas au passé ou parce que mon grand-père était juif, moi je vais rester juif parce que... Reste libre ! Si tu prends un choix, vas-y, assume !

La rhétorique chrétienne de la rupture est ici intégrée au sein d'un projet de renouveau identitaire rendu indispensable par les conditions d'existence des nouveaux chrétiens, et par la menace constante qui pèse sur la reconnaissance de leur choix identitaire ; cette rhétorique apparaît possible grâce à l'emprunt d'une théologie chrétienne axée sur le choix et la liberté octroyés à l'individu.

Qu'il emprunte la sémantique de la rupture ou de la continuité, le discours identitaire revendiqué ici participe de ce que le philosophe Charles Taylor appelle « la culture de l'authenticité », c'est-à-dire « une conception de la vie qui a émergé avec l'expressivisme romantique de la fin du XVIII^e siècle, et qui pose que chacun d'entre nous a sa façon personnelle de réaliser sa propre humanité, et qu'il est important de découvrir et de vivre la sienne propre au lieu de se conformer au modèle imposé de l'extérieur par la société, ou par la génération précédente, ou par l'autorité politique ou religieuse » (Taylor, 2003 : 79-80). Cette culture que consacre une éthique de la subjectivité qui apparaît actuellement dominante fait de l'intériorité le lieu même de la constitution du sujet, dont la reconnaissance se foment dans la bienveillance et le soutien d'une communauté d'autres « soi-mêmes ».

Pour conclure, il est utile d'illustrer les modalités d'emprunt des grammaires théologiques des conversions à l'aide d'un autre indicateur : les liens que le nouveau croyant entretient avec son groupe d'adoption ; ceux-ci se calquent en effet sur la définition du changement de religion que nous associons à deux options. D'un côté, là où le changement de religion est vécu comme le retour du sujet à son essence, c'est-à-dire une humanité vécue sous le contrôle de Dieu, la conversion entraîne habituellement le croyant dans un engagement communautaire fort, qui peut aussi signifier encadrement communautaire, lorsque le regard de l'Autre relaie celui de Dieu. Les impératifs de la *praxis* amènent alors le nouveau croyant à reconfigurer son environnement social (cercle amical, milieu professionnel, famille) dans le sens d'une émulation collective visant à la piété et à une éthique de la discipline qui, quoique tantôt respectée, tantôt négociée, est vectrice de dignité ou de revalorisation sociale. D'un autre côté, là où le changement de religion est décrit comme une expérience de transformation d'un sujet libre et une rupture biographique, le mode de socialité gravite autour de l'agentivité de l'individu. Son autonomie et sa responsabilité sont alors balisées par un ensemble de croyances et un code de conduite interprétés comme une relation à Dieu intime et personnalisée, ultimement porteuse d'émancipation sociale. Bien que la communauté joue ici un rôle essentiel de soutien et d'édification personnelle, voire de catalyseur des croyances, elle renvoie bien plus le croyant à une forme de réflexivité dans la foi qu'elle ne l'expose à son contrôle social.

Dans les deux cas cependant, le changement de religion conduit le nouveau croyant à renégocier ses logiques d'appartenances et d'actions sociales, en intégrant et en retravaillant les référents du contexte plus large où le changement de religion prend place.

Fragmentations et solidarités sociales : reconfigurer les frontières identitaires

Revenir à l'islam ou devenir chrétien implique un travail identitaire qui, au-delà des catégories traditionnelles de l'appartenance, répond à certains impératifs imposés au sujet croyant, notamment celui de l'authenticité de la démarche personnelle et religieuse. La variété de référents mobilisés dans ces compositions identitaires, dont la classe sociale, concourt à dessiner de nouvelles solidarités et fragmentations sociales. Si les langages théologiques du changement de religion offrent des outils pour formaliser ces logiques d'appartenances, le recours à ces langages invite également à réfléchir à des expériences particulières du social et du politique, des conditions spécifiques aux environnements locaux (structures et différenciations, rapports majoritaire/minoritaire) ainsi qu'aux dynamiques globales qui les traversent (consciences politiques alternatives, revitalisations religieuses).

Quand le changement de religion libère de l'in-soutenabilité de l'expérience sociale

En France comme au Québec, les observations ont montré que les conversions à l'islam manifestent avant tout un fait générationnel qui, au-delà des origines ethniques, semble rassembler une catégorie de jeunes (génération X et milléniaux) porteurs d'une même expérience du social (Mossière, 2013). Par exemple, le discours valorisant une lecture authentique de l'islam, présentée par opposition aux visions culturelles et locales associées à l'ethnicité et au patriarcat, réunit habituellement de nouveaux musulmans de moins de 30 ans et des enfants de migrants de confession musulmane revenus à l'islam autour d'une orthopraxie rigoureuse qui se veut universelle. Cette lecture qui attribue l'authenticité religieuse à une essence spirituelle que la loi humaine ne saurait que dévoyer se manifeste par les propos suivants, maintes fois recensés : « Heureusement que j'ai rencontré l'islam avant de rencontrer les musulmans » ; ce discours est pourtant invalidé par le récit de conversion qui situe généralement la rencontre d'un musulman de naissance à l'origine du parcours d'entrée dans l'islam.

En France, dans les périphéries urbaines où résident surtout des populations marginalisées par le système dominant, l'islam représente souvent un langage alternatif dont les codes de conduite et d'éthique ainsi que la forte discipline de vie qu'il implique offrent des vecteurs de dignité et de reconnaissance à de nombreux jeunes exposés à l'expérience du mépris social (Honneth et Voirol, 2006 ; Kapko, 2007). Dans ce contexte, revenir à un Dieu perçu comme omnipotent place le converti sous la protection d'une entité réputée transcender le niveau de la réalité quotidienne autant que les identités nationales ou ethnicisées. Par ailleurs, l'entrée dans l'islam consacre le retour du nouveau croyant à un idéal de fraternité perdu tout en l'intégrant dans un univers d'appartenance local. Ces solidarités intra-générationnelles se combinent habituellement à une conscience sociale ou politique qui s'organise sous forme de mobilisations transnationales qui s'avèrent particulièrement actives sur les

réseaux sociaux. Bien que la cause palestinienne ou celle des réfugiés syriens suscitent le plus de sympathie et d'indignation, toute question ou événement jugé injuste ou hégémonique participe de cette conscience globale qui se présente sous forme de critique politique ou d'activisme social. L'émergence de cette sensibilité collective stimule également des modes d'économie secondaire fondés sur des systèmes de trocs, d'autosuffisance, d'initiatives charitables et caritatives, ou le boycott de certains produits considérés comme des symboles de consumérisme ou d'impérialisme. Ainsi apparaît une approche quasi autarcique du vivre ensemble.

Les parcours des nouveaux chrétiens que nous avons rencontrés quant à eux ne présentent pas de dynamique spécifique de génération ou de classe sociale. Néanmoins, la majorité des convertis au christianisme interviewés proviennent de groupes ethniques ou confessionnels eux-mêmes minoritaires au sein de l'islam (Berbères d'Afrique du nord, Libanais chiites, Africains de l'ouest). Ils se distinguent par des parcours migratoires éprouvants, fuyant des guerres ou des persécutions, ou des événements personnels fortement déstabilisateurs (divorce et rejet familial par exemple). En devenant chrétiens, ces acteurs subsument des trajectoires chaotiques ponctuées d'insécurité et d'incertitude sociale en une expérience de transcendance, relevant parfois de l'extraordinaire. Le cas de Rhami est à cet égard éloquent : d'origine libanaise, Rhami, 44 ans, est arrivé au Québec 10 ans avant notre rencontre. Quoique fuyant la violence d'une région en guerre qui le prive de son père à l'âge de 3 ans, Rhami est considéré comme un immigrant économique. Son parcours au Québec est ponctué de défis : suite à un grave accident de travail qui diminue significativement sa possibilité de subvenir aux besoins de la famille, son plus jeune fils devient handicapé. Le soir du 31 décembre, il est envahi d'émotions lorsque, plongé dans un état semi-onirique, il entend Dieu l'appeler « mon fils » et entamer le dialogue :

« Qu'est-ce que je peux faire pour toi ? » Mon Père, aidez-moi. Je suis très malade, je suis fatigué, j'ai perdu tout. Je n'ai rien. S'il vous plaît, aidez-moi ! « Je construis par toi. Je veux changer toi, du tout ». C'est-à-dire, Il ne dit pas : Je vais corriger ceci, ceci, mais : J'explique à toi. « Je veux changer de tout, de tes pieds de droite à gauche. Je vais changer, toi, tout ». Pendant ce temps, j'ai pleuré, pleuré beaucoup jusqu'à ce que mon chandail soit plein, plein de mes larmes et je me suis réveillé. La joie que j'ai trouvée en me réveillant, je l'ai trouvée tout de suite dans mon cœur, j'ai trouvé que j'étais une autre personne.

Ici, l'extraordinaire se transpose en une expérience d'amour et d'harmonie qui, inspirée de l'universalité du texte chrétien et de son discours missionnaire, est projetée sur le modèle du vivre ensemble canadien, ici interprété comme espace de tolérance et d'acceptation des différences culturelles et ethniques :

J'aime les musulmans, j'aime tout le monde comme peuple. Musulman, Bouddha, n'importe quelle religion ! Personnellement, j'aime tout le monde, c'est la leçon que le Canada m'a donnée. Quand je dis Canada, c'est la même leçon de la Bible chrétienne qu'il faut aimer tout le monde. Il faut aimer des personnes qui ne vous aiment pas.

Qu'elles reposent sur un discours de retour à un idéal de fraternité locale et globale basée sur une culture alternative pourvue de ses propres codes sémantiques, éthiques et sociaux, ou sur une vocation d'englobement universel dans une mission d'amour partagé, les solidarités que dessinent les changements de religion semblent dépasser les vecteurs d'appartenance hérités, pour s'organiser autour d'expériences du social qui, du mépris à l'insécurité, pourraient rassembler sous une commune sémantique de la violence une expérience d'incomplétude personnelle. Empruntant à la diversité de langages de la Tour de Babel des traditions religieuses, les conversions reposent donc sur des mécanismes et déterminants sociaux communs : c'est l'in-soutenabilité du sentiment du non-achèvement social dans un environnement qui ne permet pas l'intégration de tous qui déclenche le changement de religion. Les déplacements que les changements de religion opèrent mêlent ainsi de façon inextricable le domaine des identifications symboliques et le champ du social, où ils reconfigurent les frontières d'appartenance autour d'une habile combinaison entre ethnicité, culture et religion, que fédère la catégorie générique de « croyants ».

Des solidarités à l'épreuve des structures de pouvoir

Ces solidarités espérées ne sont cependant pas exemptes de tensions communautaires, tout comme elles ne sauraient s'affranchir des rapports de pouvoir qui les ont induites. En ce sens, elles contribuent à discuter la notion d'authenticité. Comment en effet penser l'authenticité du sujet croyant et des solidarités qu'il met en œuvre dans un contexte où les rapports de pouvoir continuent de s'exercer sur lui et de le façonner ?

Plusieurs des convertis au christianisme comme Rhami distinguent clairement leur « amour » à l'égard des musulmans, qui relève d'une solidarité envers le genre humain, de leur rapport nettement plus critique envers l'islam, qui correspond à une orientation éthique. Les fraternités ne transcendent donc pas nécessairement les frontières des langages symboliques et culturels. L'anecdote suivante illustre les enjeux sous-jacents à ces jeux de différenciation identitaire. Dans le quartier parisien de Bagnolet, Jenny, 21 ans, d'origine antillaise, est amoureuse d'un jeune homme d'origine malienne, tous deux appartenant à la catégorie sociologique de la « seconde génération » d'immigrants. Au moment de notre rencontre, elle était entrée dans l'islam depuis 2 ans, sur l'invitation pressante de ses « sœurs »⁵ et de son fiancé. Le couple ayant eu des relations intimes, Jenny avait espéré un mariage en vue de régulariser leur situation dans l'islam. Lors de l'entrevue, elle confie avec émotion avoir éprouvé une grande déception lorsque le jeune homme lui avait annoncé ses fiançailles avec une jeune femme « du pays », en justifiant sa décision par leurs affinités identitaires que la conversion de Jenny ne saurait égaler : elle n'est ni Malienne, ni musulmane de

5. Dans les communautés chrétienne et musulmane, les coreligionnaires se définissent habituellement et se reconnaissent comme des « frères et sœurs » en Islam ou en Christ, de façon à marquer leur statut commun de subordination ou de filiation à Dieu.

naissance, et ne parle pas le wolof. De fait, bien que le marqueur religieux semble reconfigurer les frontières identitaires, le poids des appartenances ethniques souvent formulées à l'aide de référents raciaux, nationaux et linguistiques maintient des barrières intra-communautaires qui se manifestent de façon particulièrement significative dans le cadre des unions mixtes. Ainsi, lors d'un événement organisé par l'Association Musulmane du Québec pour faciliter la rencontre de jeunes femmes et de jeunes hommes intéressés par le mariage, il n'était pas rare que les critères de sélection des jeunes hommes, d'origine arabe ou sud-asiatique, se concentrent sur des phénotypes typiquement associés aux « blanches » : « Je cherche une femme à la couleur claire et aux cheveux longs et plats », avait annoncé l'un des participants.

Bien que les changements de religion ne renversent pas les hiérarchies idéologiques provenant des constructions identitaires fondées sur la race, ils induisent des déplacements d'autorité qui complexifient quelque peu la dynamique des solidarités et fragmentations sociales. À cet égard, la littérature confirme les effets de la modernité et de ses avatars (migrations postcoloniales, libéralisation des modèles familiaux) sur le pouvoir de transmission et d'autorité de la famille et du lignage (Roy, 2008 ; Vatz-Laaroussi, 2016). Dans les mosquées et dans les églises, imams, pasteurs, femmes pieuses et autres figures d'autorité religieuse font œuvre de conseillers et de guides pour les nouvelles recrues ; les convertis rapportent d'ailleurs y trouver souvent un espace de confiance et de compréhension plus ouvert que celui offert par leur foyer. Ces déplacements de la sphère de l'autorité familiale vers le domaine de l'expertise religieuse suivent des canaux taillés par les parcours de conversions, eux-mêmes calqués sur les parcours transnationaux des acteurs, comme en témoigne la trajectoire de Samira. Âgée de 37 ans, Samira a suivi l'école coranique dans une *madrassa* de son pays d'origine, la Côte d'Ivoire. À l'âge de 20 ans, elle part faire ses études aux États-Unis où, tout en participant à des activités organisées par des groupes chrétiens pour les étudiants immigrants, elle est active sur des forums internet de discussion sur les pratiques de l'islam. Indécise quant au niveau de prescription de certaines pratiques, elle décide plusieurs fois de mettre puis d'enlever le voile, avant que sa lecture du Coran ne la persuade finalement qu'omettre de le porter lui vaudra l'enfer éternel. Elle est alors mariée avec un Ivoirien établi au Canada où elle le rejoint. Son mari, qu'elle qualifie de « pratiquant régulier », c'est-à-dire « comme chez nous, au pays, c'est-à-dire, cinq fois par... Il priait, il faisait ses rattrapages, plus ou moins. Moins fervent que moi, moins pratiquant que moi, mais quand même », ne tarde pas à adopter une vision plus rigoriste de l'islam, sous l'influence de Samira. Cette dernière est alors persuadée qu'elle connaît et pratique le « vrai Islam », à l'inverse de ses parents dont la pratique a « dévié ». C'est dans le cadre des études islamiques qu'elle entame alors dans une université canadienne que Samira dit découvrir des textes biographiques du prophète Mohammed qui dépeignent « sa façon de traiter les femmes, de traiter les enfants, sa façon de massacrer les non croyants, et de prendre leurs femmes ensuite, etc. », et détruisent la vision parfaite qu'elle avait de lui. Au même moment, le tempérament abusif

et violent de son mari la convainc de divorcer. S'ensuit une période liminale d'errance religieuse où Samira, toujours en quête spirituelle, tente entre autres de revenir aux traditions animistes africaines, avant de retrouver une Bible qu'elle avait reçue de missionnaires chrétiens lors de son passage aux États-Unis. Fascinée par sa lecture de l'évangile de Jean et de l'épître aux Romains qu'elle décrit comme la découverte d'un « Jésus mystique », elle en conclut que « si ce que je viens de lire, si cette personne, ce Jésus tel qu'il est présenté ici, si ça c'est vrai, si cette version de lui est vraie... Mais c'est ça que je veux ! » C'est néanmoins l'idée de rompre avec une tradition familiale musulmane de plusieurs siècles qui la fait hésiter à se convertir au christianisme, une religion qui lui a toujours semblé « farfelue » et « antimoderne » du reste, car « pour un musulman, devenir chrétien, c'est la honte ! ». Trois semaines plus tard, la décision de se convertir lui paraît toutefois naturelle, elle décide alors de rejoindre une église multiethnique essentiellement composée d'africains et de Haïtiens où elle épouse un Antillais fervent pratiquant, dont elle aura deux enfants. Quelques mois plus tard, lors d'une visite à sa famille en Côte d'Ivoire, sa mère convoque une réunion de famille pour la renier officiellement, après avoir découvert sa sortie de l'islam. La brutalité du rituel de rupture n'a d'égal que son efficacité puisque aucun membre ne lui adressera la parole jusqu'à son départ pour le Québec, Samira craignant même de manger sa nourriture de peur qu'elle soit empoisonnée.

La rupture de lignée croyante, ici archétypale, s'observe également auprès des convertis à l'islam. La majorité essuient en effet des critiques voire des rejets de la part de leur famille en raison de leur choix religieux, qui sont vécus comme des remises en question de l'identité, voire de la culture transmises. Paradoxalement, ces réactions familiales semblent confirmer les convertis dans leur changement de religion, laquelle ne leur en paraît que plus authentique puisque fondée sur un choix autonome et éclairé, et non imposé par l'autorité du lignage. Pour Samira comme pour Zakaria mentionné plus haut, le choix de rompre la chaîne de transmission et d'amorcer une nouvelle lignée croyante découle d'une conviction personnelle à l'effet que la voie choisie est la vraie, quoique non nécessairement accessible (ou révélée) à tous. Les réticences ou l'hostilité de la famille confirment alors le caractère quasi élitiste de leur démarche, vecteur de distinction morale et spirituelle. Par exemple, Samira présente son choix comme celui du mysticisme – par définition une voie de distinction, tandis que Zakaria parle de l'aveuglement de ses coreligionnaires dans leur compréhension du Coran. La plupart des convertis à l'islam, quant à eux, considèrent avoir trouvé la religion qui rétablit les chrétiens hors de leur « ignorance ». La notion de distinction qui est évoquée ici sans référence aux travaux de Pierre Bourdieu sur la reproduction sociale, relève des registres moral et spirituel où elle constitue un vecteur de différenciation éthique ancrée dans l'authenticité perçue et construite du régime religieux choisi.

Si les fragmentations qui résultent du changement de religion relèvent du registre de l'authenticité, elles se fomentent dans la diversité des champs de pouvoir qui traversent les rapports sociaux : démographie, relations amoureuses,

structure sociale et projet politique. Pour les nouveaux musulmans comme pour les nouveaux chrétiens, le choix identitaire est également déterminé par les possibilités de discrimination et d'inclusion qui prévalent dans leur environnement immédiat. Devenir chrétien déplace le statut de l'individu de la position de minoritaire à celle de majoritaire, offrant une possibilité de mobilité sociale et un contournement du stigmate qui n'est pas sans rappeler le phénomène des *Rice Christians* (Chen, 2014). Aux États-Unis, la conversion des Taïwanais au christianisme, religion majoritaire, doit se comprendre comme une stratégie de conformité à la figure de l'immigrant « parfait », car facilement intégrable au courant dominant. Zakaria explique les mécanismes à l'œuvre dans ce procédé :

Quand on voit une personne, on la juge premièrement par son nom et sa couleur de peau. Ça, c'est la première des choses. On a déjà une impression parce qu'on se fie beaucoup à l'impression de nos jours. Et, pour le moment, je peux dire que dans certains cas, il vaut mieux changer son nom.

Bien que la majorité des nouveaux chrétiens maintiennent des relations avec des co-ethniques, ces réseaux se regroupent davantage autour de chrétiens organisés en communauté, et localisés dans des quartiers multiculturels de sorte que leur identification se construit dans une articulation fine entre ethnicité d'origine quasi invisibilisée, et religion adoptée et revendiquée.

Quant aux nouveaux musulmans, l'adoption de l'islam les situe d'emblée dans un espace de marginalité de plus en plus ostracisé, qui pourrait les inciter à transférer leur appartenance au sein de la communauté musulmane, réelle ou imaginée. Pour de nombreuses nouvelles musulmanes en effet, la chaleur des rassemblements marquant la rupture du jeûne, la solidarité communautaire, sans compter les unions mixtes que la plupart des nouvelles musulmanes contractent avant ou après la conversion, contribuent grandement à leur intérêt pour l'islam, tout en constituant des espaces propices à leur entrée dans la nouvelle religion. Les appartenances qui se construisent dans ces espaces se diffractent cependant autour de la variable ethnique que travaille une multiplicité de référents qui combinent identifications et parcours personnels, dessinant ainsi des frontières d'inclusion et d'exclusion internes à la communauté. Bien que la lecture des conversions en termes de rapports de pouvoir ait souvent été comprise selon une perspective utilitariste, il s'avère que l'expérience (de la foi ou de la révélation) et le social y demeurent clairement et intimement imbriqués, car se déterminant l'un l'autre. En atteste l'exemple de Rhami chez qui l'expérience de la foi en Jésus se projette dans sa façon d'intégrer son environnement social, lequel nourrit cette expérience de foi.

Des changements de religion moteurs de sous-cultures

Suivant le tournant individualiste et subjectif des religiosités contemporaines, les études récentes sur la conversion se sont focalisées sur la figure du converti et son parcours religieux, souvent établis en parallèle avec sa biographie

personnelle. Dans cet article, nous avons proposé un examen transversal de conversions à l'islam et au christianisme en tentant d'identifier les dynamiques identitaires, individuelles et collectives, qu'elles induisent. À ce titre, l'emprunt d'un langage théologique permet de configurer des identités intersectionnelles et de nouvelles solidarités sociales qui pourraient, ultimement, se subsumer au sein d'une catégorie générique de « croyants ». Les déplacements d'autorité que ces changements de religion entraînent ainsi que les enjeux d'authenticité sur lesquels ils s'appuient créent cependant de nouvelles fragmentations et solidarités sociales. Ces dernières sont produites dans le cadre de rapports de pouvoir entre majoritaires et minoritaires qui se déclinent le long de divers marqueurs, tout en décrivant les structures contingentes des environnements dans lesquels ils prennent place. À cet égard, les conversions contemporaines doivent se comprendre à l'aune de l'historicité des changements de religion qui ont habituellement résulté des rapports de pouvoir qui caractérisent la rencontre avec l'autre, que cette rencontre touche le domaine économique (compétitions commerciales), politique (conquêtes et colonisations), symbolique ou moral (missions).

Les conversions contemporaines font cependant apparaître des catégories, régimes et frontières identitaires typiquement contemporains, car travaillées par les contingences locales, et informées par les conditions du global marquées par les nouvelles technologies et par des mobilités à des rythmes accélérés. Figures de la mobilité par excellence, les convertis tendent à transformer l'instabilité de la liminalité de leur position d'entre-deux culturel en transférant leur déterminant identitaire dans le domaine de l'authenticité. Ainsi configurée autour d'impératifs calqués sur ceux de la modernité, la catégorie du sujet croyant authentique pourrait se substituer à celle du sujet culturel et façonner de nouvelles sous-cultures. Qu'elles se positionnent dans le sillage de la norme dominante ou qu'elles lui opposent des alternatives critiques, ces sous-cultures marquent le transfert d'une altérité fantasmée dans le domaine du désormais accessible. Car si le changement de religion déracine, la menace du vide en appelle immédiatement à un substitut d'ancrage, tout en offrant l'apparente liberté d'un ailleurs attribué à l'univers adopté.

Géraldine MOSSIÈRE
Institut d'études religieuses, Université de Montréal
 geraldine.mossiere@umontreal.ca

Bibliographie

- ALLIEVI Stefano, 1998, *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan.
- ASAD Talal, 1996, "Comments on Conversion", in P. Van der Veer (ed.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York, Routledge, p. 263-73.
- BADRAN Margot, 2006, "Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch, and South African Life Stories", in K. Van Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, p. 199-226.
- BARTH Frederick, 1995, *Les groupes ethniques et leurs frontières*, Paris, Presses universitaires de France.
- BUCKSER Andrew et GLAZIER Stephen D., 2003, *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham, Md., Rowman and Littlefield.
- CAPONE Stefania, 2010, « Religions "en migration": de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, 56, 4, p. 235-259.
- CHEN Carolyn, 2014, *Getting Saved in America: Taiwanese Immigration and Religious Experience*, Princeton, Princeton University Press.
- COULMONT Baptiste, 2011, *Sociologie des prénoms*, Paris, La Découverte.
- GLICK SCHILLER Nina, 2005, "Transnational Social Fields and Imperialism. Bringing a Theory of Power to Transnational Studies", *Anthropological Theory*, 5, 4, p. 439-461.
- HEIDEGGER Martin, 1986 [1928], *Être et Temps*, traduit de l'allemand par F. Vezin, Paris, Gallimard.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HONNETH Axel et VOIROL Olivier, 2006, *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte.
- JENSEN Tina Gudrun, 2008, "To Be 'Danish', Becoming 'Muslim': Contestations of National Identity?", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34, 3, p. 389-409.
- JUTEAU Danièle, 2015, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 2^e éd.
- KAKPO Nathalie, 2007, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po.
- 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, LAAKILI Myriam et MOSSIÈRE Géraldine, 2017, « Les convertis à l'islam en France, entre liens originels et recompositions croyantes », *Ethnologie française*, 168, p. 637-648.
- MARTIKAINEN Tuomas, GAUTHIER François (eds.), 2013, *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, Farnham, Surrey, Ashgate.
- MEINTEL Deirdre, 1993, « Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité », *Culture*, XIII, 2, p. 10-16.
- , 2007, "When there is no conversion: Spiritualists and personal religious change", *Anthropologica*, 49, 1, p. 149-162.
- MOISA Daniela, 2011, « "Être un vrai orthodoxe". L'identité religieuse au carrefour des registres d'authenticité », *Diversité urbaine*, 11, 2, p. 45-68.

- MOOSAVI Leon, 2012, "British Muslim Converts Performing Authentic Muslimness", *Performing Islam*, 1, 1, p. 103-128.
- MOSSIÈRE Géraldine, 2013, *Converties à l'islam. Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'université de Montréal.
- ORIOU Michel, 1985, « L'ordre des identités », *Revue Européenne des Migrations internationales*, 1, 2, p. 171-185.
- PUZENAT Amélie, 2015, *Conversions à l'islam : unions et séparations*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- RAMBO R. Louis et FAHRADIAN E. Charles, 2014, *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press.
- ROALD Anne Sofie, 2004, *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*, Leyde, Brill.
- ROY Olivier, 2008, *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.
- SINGLY François de, 2000, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Paris, Nathan.
- SMALL Mario Luis, 2009, "How Many Cases do I need? On science and the logic of case selection in field-based research", *Ethnography*, 10, 1, p. 5-38.
- TAYLOR Charles, 2003 [2002], *La diversité de l'expérience religieuse. William James revisité*, traduit de l'anglais par J.-A. Billard, Montréal, Bellarmin.
- , 2011, *L'âge séculier*, Montréal, Boréal.
- THÉRIAULT Barbara, 2010, « Le sociologue, l'homme pieux et le pluralisme religieux. Dialogue avec Max Weber », *Social Compass*, 57, 2, p. 206-216.
- VAN NIEUWKERK Karin (ed.), 2006, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press.
- VATZ-LAAROUSSI Michèle, 2016, *Dynamiques familiales, socio-juridiques et citoyennes dans la migration. Regards entrelacés « Nord Sud » sur les réseaux transnationaux*, Paris, L'Harmattan.
- WINTER Tim, 2000, "Conversion as Nostalgia: Some Experiences of Islam", in M. Percy (ed.), *Previous Convictions: Conversion in the Present Day*, Londres, SPCK Publishing, p. 93-111.
- WOHLRAB-SAHR Monika, 1999, "Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle", *Social Compass*, 46, 3, p. 351-362.

De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet

Cet article propose une approche transversale des conversions en comparant des démarches d'entrée dans l'islam considérées dans le temps long, et des récits de conversion au christianisme. Après avoir montré que la théologie de la conversion propre à chacune des traditions islamique et chrétienne offre des ressources symboliques pour composer de nouveaux régimes identitaires individuels et collectifs, nous explorons la grammaire de ces régimes en nous intéressant à deux marqueurs en particulier : le choix du changement de prénom et l'adoption d'un nouveau mode de sociabilité consécutif à la conversion. Nous examinons comment ces régimes identitaires déplacent les domaines de l'autorité et de l'engagement politique hérités d'une part, et produisent de nouvelles fragmentations et solidarités sociales d'autre part. En traduisant les expériences de changement de religion à l'aide des langages théologiques qu'ils empruntent, notre article permet de comprendre comment les catégories et les représentations religieuses induisent des agentivités spécifiques ; il invite ainsi à repenser les logiques de l'ethnicité et du culturel selon de nouvelles formes, incluant celle de l'authenticité du sujet.

Mots-clés : Conversion, islam, christianisme, identité, authenticité.

The Use of Identity Grammars of Conversions to Compose the Authenticity of the Individual

This article proposes a transversal approach to conversion by comparing over a long historical period procedures for joining Islam with accounts of conversion to Christianity. After showing that the theologies of conversion of Islamic and Christian traditions each offer symbolic resources for composing new individual and collective regimes of identity, we explore the grammar of these regimes. We focus on two markers in particular: the choice of a new given name; and the adoption of a new mode of sociability subsequent to conversion. We examine how these regimes of identity displace inherited domains of authority and political engagement, on the one hand, and produce new fragmentations and social solidarities, on the other. By translating the experiences of change of religion with the help of the theological languages that they make use of, our article permits an understanding of how categories and religious representations induce specific agencies. In this way it invites a rethinking of the logics of ethnicity and culture according to new forms, including that of the authenticity of the individual.

Keywords: conversion, Islam, Christianity, identity, authenticity.

Del uso de las gramáticas identitarias de las conversiones en la composición de la autenticidad del sujeto

Este artículo propone un enfoque transversal de las conversiones comparando los procesos de entrada en el islam – considerados en el largo plazo – y los relatos de conversión al cristianismo. Luego de haber mostrado que la teología de la conversión relativa a cada una de las tradiciones, islámica y cristiana, ofrece recursos simbólicos para componer nuevos regímenes identitarios individuales y colectivos, exploramos la gramática de dichos regímenes, centrándonos particularmente en dos criterios: la elección del cambio de nombre y la adopción de un nuevo modo de sociabilidad resultante de la conversión. Examinaremos como estos regímenes identitarios, por un lado, desplazan los ámbitos de la autoridad y del compromiso político heredados, y por el otro, producen nuevas fragmentaciones y solidaridades sociales. Al traducir las experiencias del cambio de religión con la ayuda de lenguajes teológicos que toman prestados, nuestro artículo permite comprender cómo las categorías y las representaciones religiosas inducen agentividades específicas. De este modo, invita a repensar las lógicas de la etnicidad y de lo cultural según formas nuevas, incluida aquella de la autenticidad del sujeto.

Palabras claves: conversión, islam, cristianismo, identidad, autenticidad.