

**La prise en charge des
personnes converties à
l'islam par les
associations musulmanes
en Suisse latine**

Federico Biasca

SZIG/CSIS-Studies 11

Les SZIG/CSIS-Studies ainsi que les autres publications du Centre Suisse Islam et Société sont disponibles sur le site Web du CSIS www3.unifr.ch/szig/fr/

© 2024, SZIG/CSIS
Université de Fribourg
Rue du Criblet 13
1700 Fribourg
szig@unifr.ch

Auteur : Federico Biasca (ORCID: 0009-0003-9464-7322)

Lectorat scientifique : Amir Dziri et Juliette Galonnier

DOI : <https://doi.org/10.51363/unifr.szigs.2024.011>

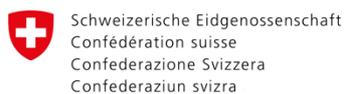
ISSN : 2673-2629 (Print)

ISSN : 2673-2637 (Online)



Cet ouvrage est publié sous une licence Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

Soutenu par :



Département fédéral de justice et police DFJP
Office fédéral de la police fedpol



Table des matières

Executive summary (français)	2
Executive summary (italiano)	3
Executive summary (Deutsch)	3
Remerciements	5
1. Introduction	6
2. Définitions conceptuelles et approches méthodologiques	12
2.1 Le concept de conversion en sciences sociales et selon un référentiel musulman : parle-t-on de la même chose ?	12
2.2 De quelles associations musulmanes est-il question ?	15
2.3 Distribution géographique des associations musulmanes étudiées	18
2.4 Méthodes	19
3. Prestations offertes par les associations musulmanes en Suisse latine	22
3.1 Qui s'occupe de la prise en charge ? Les profils des « agents de conversion »	22
3.2 Quelques chiffres au sujet des prestations mises en place par les associations musulmanes pour les personnes converties	24
4. Le déroulement de la prise en charge des converti·e·s	26
4.1 Avant de se rendre à l'association	26
4.2 Lorsque le/la candidat·e frappe à la porte de l'association : un entretien pour faire connaissance et évaluer le bien-fondé de la démarche.....	27
4.3 L'accompagnement de la personne candidate	29
4.4 L'évaluation et l'intégration dans la communauté	33
4.5 Lieux et figures informels d'apprentissage	34
5. Une comparaison des prises en charge selon quatre axes	37
5.1 Les discours des agents de conversion sur l'islam	38
5.2 Les discours des agents de conversion sur la conversion	40
5.3 Les enseignements dispensés	41
5.4 Différentes pédagogies de conversion ?.....	43
Conclusions et recommandations	45
Conclusions générales	45
Recommandations pour les associations musulmanes	47
Recommandations pour les acteurs (para)étatiques confrontés au phénomène de la conversion à l'islam	48
Bibliographie	51
Entretiens d'experts	55

Executive summary (français)

La conversion à l'islam fait l'objet d'une attention scientifique et médiatique accrue en contexte européen, mais pour l'heure peu de recherches ont porté sur l'aspect institutionnel de ce phénomène. Cela est particulièrement vrai dans le contexte helvétique. Or face à la demande des personnes converties, ou désireuses d'embrasser l'islam, les associations musulmanes en Suisse ont commencé à mettre en place des activités en leur direction. Cette étude, de nature exploratoire, porte sur ces dernières en mettant en lumière leurs formes et contenus. Elle analyse, en partant de la réalité de 15 associations musulmanes de Suisse romande et italienne, la prise en charge proposée par les référent·e·s des converti·e·s au sein de ces associations, appelés dans cette recherche les 'agents de conversion'. Les entretiens effectués avec ces agents ainsi que d'autres responsables musulmans fournissent la plus grande partie du matériel empirique de cette recherche, qui a été complété par un ensemble d'observations d'une partie des activités organisées en direction des converti·e·s ainsi que par la récolte du matériel employé avec ces derniers par les associations.

Si le déroulement de la prise en charge suit un canevas similaire pour les 15 associations analysées, constitué d'une phase d'accueil, d'accompagnement et d'évaluation, les activités mises en place varient considérablement. Les discours et les représentations véhiculés autour de l'islam et de la conversion, ainsi que les enseignements et les pédagogies employés pour transmettre les connaissances religieuses, très variés, sont le reflet de la structure institutionnelle multiforme et de la forte diversité de l'islam en contexte suisse. Cette diversité est davantage influencée par la présence de sources d'autorités multiples nourrissant le parcours de conversion, tant à l'intérieur des associations, qu'à l'extérieur de celles-ci.

La présente étude a également pour but de fournir des recommandations au sujet de la conversion, tant pour les associations musulmanes (agents de conversion, imams, enseignant·e·s et président·e·s), que pour les responsables étatiques (écoles, responsables du secteur social, dispositifs de prévention de la radicalisation, etc.) et paraétatiques (organisations soutenues par l'État et actives dans les domaines du social, de l'intégration et de l'éducation) aux prises avec un phénomène parfois peu connu. Ces recommandations s'inscrivent dans les objectifs que le Centre Suisse Islam et Société poursuit depuis sa création, à savoir la valorisation de l'autoréflexion islamique, le renforcement de la collaboration avec les responsables musulman·e·s et la réalisation de recherches participatives incluant actrices et acteurs musulman·e·s, responsables étatiques et représentant·e·s de la société civile en contexte suisse. La recherche propose également des pistes pour de futures recherches sur le thème.

Executive summary (italiano)

La conversione all'islam è oggetto di una crescente attenzione scientifica e mediatica in Europa, ma finora poche ricerche si sono concentrate sull'aspetto istituzionale di questo fenomeno. Ciò è particolarmente vero in Svizzera. Di fronte alla domanda delle persone convertite, o desiderose di abbracciare l'islam, le associazioni musulmane in Svizzera hanno iniziato a creare delle attività specifiche. Questo studio, di natura esplorativa, si concentra su tali attività, evidenziandone le forme ed i contenuti. La ricerca analizza, a partire dall'esperienza di 15 associazioni musulmane della Svizzera francese ed italiana, la presa a carico offerta dalle e dai referenti dei convertiti e delle convertite all'interno di queste associazioni, definiti 'agenti di conversione'. Le interviste realizzate con questi agenti ed altri leader musulmani forniscono la maggior parte del materiale empirico della presente ricerca, che è stato arricchito dall'osservazione di alcune attività organizzate per le persone convertite e dalla raccolta del materiale utilizzato dalle associazioni con quest'ultime.

Se lo svolgimento della presa a carico segue uno schema simile per le 15 associazioni analizzate, costituito da una fase di accoglienza, accompagnamento e valutazione, le attività messe in atto variano però notevolmente. I discorsi e le rappresentazioni veicolati intorno all'islam e alla conversione, così come gli insegnamenti e le pedagogie utilizzate per trasmettere le conoscenze religiose, che sono molto sfaccettati, riflettono la struttura istituzionale multiforme e l'alto grado di diversità dell'islam nel contesto svizzero. Tale diversità è ulteriormente influenzata dalla presenza di molteplici fonti di autorità che alimentano il processo di conversione, sia all'interno che all'esterno delle associazioni.

Questo studio mira anche a fornire raccomandazioni sul tema della conversione, sia per le associazioni musulmane (agenti di conversione, imam, insegnanti e presidenti), sia per i funzionari statali (scuole, settore sociale, programmi di prevenzione della radicalizzazione, ecc.) e parastatali (organizzazioni sostenute dallo Stato che operano nel campo sociale, dell'integrazione e dell'istruzione), alle prese con un fenomeno talvolta poco conosciuto. Queste raccomandazioni sono in linea con gli obiettivi che il Centro Svizzero Islam e Società persegue fin dalla sua creazione, ovvero promuovere l'auto-riflessione islamica, rafforzare la collaborazione con i leader musulmani e condurre ricerche partecipative coinvolgendo attrici e attori musulmani, funzionari statali e rappresentanti della società civile nel contesto svizzero. La ricerca propone infine alcuni suggerimenti per future ricerche sull'argomento.

Executive summary (Deutsch)

Während die Konversion zum Islam zunehmend wissenschaftliche und mediale Aufmerksamkeit im europäischen Kontext erhält, ist die institutionelle Seite dieses Phänomens bisher nur wenig erforscht. Dies trifft insbesondere auf den schweizerischen Kontext zu. Angesichts der Nachfrage von Personen, die zum Islam konvertiert sind oder konvertieren möchten, haben muslimische Organisationen in der Schweiz begonnen, entsprechende Aktivitäten zu organisieren. Diese explorative Studie konzentriert sich auf diese Aktivitäten und beleuchtet ihre Formen und Inhalte. Sie analysiert die Betreuung, die von den Ansprechpartnern für Konvertierte in diesen Organisationen angeboten wird, die in dieser Studie als «Konversionsagenten» bezeichnet werden, ausgehend von der Realität von 15 muslimischen Vereinigungen in der französisch- und italienischsprachigen Schweiz. Die Interviews mit diesen Agenten und anderen muslimischen Verantwortlichen liefern den Grossteil des empirischen Materials dieser Studie. Dieses wurde durch Beobachtungen von für Konvertierte organisierten Aktivitäten und durch Material, das die Organisationen dafür einsetzten, ergänzt.

Obwohl der Ablauf der Begleitung für die 15 analysierten Organisationen einem ähnlichen Schema folgt, das aus einer Aufnahme-, Begleitungs- und Bewertungsphase besteht, variieren die durchgeführten Aktivitäten erheblich. Die Diskurse und Darstellungen rund um den Islam und die Konversion sowie die verwendeten Lehren und Pädagogiken zur Vermittlung religiösen Wissens, die sehr vielfältig sind, spiegeln die vielgestaltige institutionelle Struktur und die starke Vielfalt des Islam im schweizerischen Kontext wider. Diese Vielfalt wird massgeblich durch das Vorhandensein mehrerer Autoritätsquellen beeinflusst, die den Konversionsprozess sowohl innerhalb als auch ausserhalb der Vereinigungen beeinflussen.

Diese Studie zielt auch darauf ab, Empfehlungen zum Thema Konversion zu geben, sowohl für muslimische Organisationen (Konversionsagenten, Imame, LehrerInnen und PräsidentInnen) als auch für staatliche Verantwortliche (Schulen, Sozialbereich, Präventionsmassnahmen gegen Radikalisierung usw.) und halbstaatliche Verantwortliche (vom Staat unterstützte Organisationen in den Bereichen Soziales, Integration und Bildung), die mit einem teilweise wenig bekannten Phänomen konfrontiert sind. Diese Empfehlungen entsprechen den Zielen, die das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft seit seiner Gründung verfolgt, nämlich die islamische Selbstreflexion zu stärken, die Zusammenarbeit mit muslimischen Verantwortlichen zu fördern und partizipative Forschung unter Einbezug muslimischer AkteurInnen, staatlicher Verantwortlicher und VertreterInnen der Zivilgesellschaft im schweizerischen Kontext durchzuführen. Die Studie schlägt auch Ansätze für zukünftige Forschungen zu diesem Thema vor.

Remerciements

Nous remercions chaleureusement la Police fédérale (Fedpol) et le Réseau national de sécurité (RNS) de la Confédération pour leur confiance et leur soutien financier. Nous tenons également à remercier ici le Département de la jeunesse, de l'environnement et de la sécurité (DJES), ainsi que le Bureau cantonal pour l'intégration des étrangers (BCI) du canton de Vaud, tout comme le Département des institutions et du numérique (DIN) ainsi que le Bureau de l'intégration et de la citoyenneté (BIC) du Canton de Genève pour leur support matériel. Sans tous ces acteurs œuvrant au quotidien pour une meilleure cohésion sociale en Suisse, la présente étude n'aurait pas été possible.

Nous remercions aussi les associations musulmanes qui ont accepté d'ouvrir leurs portes et de partager leur expertise au sujet des activités organisées en direction des converti·e·s. Leurs propos et opinions constituent la colonne vertébrale de cette étude empirique. Les remerciements vont également à d'autres personnes rencontrées au cours de l'enquête qui ont accepté de se livrer en parlant de leur vécu de la conversion. Malgré le fait que certaines de leurs expériences ne soient pas décrites en détail dans cette publication, leurs témoignages sont riches et permettent une compréhension encore plus fine d'un phénomène complexe comme la conversion.

Un grand merci va également au professeur Amir Dziri pour ses multiples conseils et suggestions tout au long de la recherche ainsi qu'à la professeure Juliette Galonnier pour son attentive et enrichissante relecture scientifique.

1. Introduction

La recherche sur les conversions religieuses a mobilisé dès le 20^{ème} siècle des spécialistes issus de domaines variés en sciences sociales, tels que l'histoire, l'anthropologie, la sociologie ou encore la philosophie. Toutefois, c'est véritablement à partir des années 1960 qu'une première vague de travaux se structure, en concomitance avec l'essor des Nouveaux Mouvements Religieux (Mossières, 2013 : 8 ; Galonnier, 2022 : 101), des groupes religieux se créant avec une certaine spontanéité, sous l'impulsion de l'individualisme et de la globalisation rampants de la fin des Trente Glorieuses, parfois en empruntant des références doctrinaires aux religions institutionnelles pour les revivifier, parfois en en créant de toute pièce par des formes de syncrétisme inédites (Beckford, 2010). La recherche commence également à s'intéresser aux conversions à des traditions religieuses jusqu'alors peu présentes en Occident et qui émergent d'une part en lien avec des logiques de réappropriation de spiritualités orientales par des intellectuels occidentaux et d'autre part du fait de l'implantation de personnes immigrées pratiquant leurs religions de façon plus ou moins visible, notamment à partir de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Tel est le cas de la religion musulmane (Bowen, 2022).

L'immigration en Europe de personnes issues de contextes musulmans entraîne une présence accrue de cette religion dans le Vieux Continent. Le contact avec cette nouvelle réalité suscite certes des inquiétudes chez une grande partie de la population, mais aussi de l'intérêt, voire des vocations chez des personnes n'ayant parfois eu aucun lien avec l'islam au cours de leur socialisation familiale. Les Européen·ne·s sans lien préalable avec l'islam se convertissant à cette religion deviennent plus nombreux, et les premiers travaux systématiques les concernant voient le jour dans le domaine des sciences sociales à partir des années 1980 (pour une introduction, voir Allievi, 1998 ; Hervieu-Léger, 1999). Toutefois, c'est véritablement à partir du 11 septembre 2001 que les recherches sur le sujet fleurissent. Alors que plusieurs responsables politiques et médiatiques du monde occidental prennent pour cible la population musulmane en questionnant la qualité de son intégration en Europe, une partie des citoyennes et citoyens de ces mêmes pays montrent une solidarité vis-à-vis des musulmanes et musulmans résidant dans le continent se traduisant, dans certains cas, par une conversion à cette religion (Bowen, 2021). D'autres sont plus intéressés par la nature intellectuelle ou les aspects spirituels et mystiques de l'islam. Mais c'est également la participation d'occidentales et d'occidentaux convertis à l'islam auprès de mouvements dits de « réislamisation », à savoir à des groupes souhaitant proposer un retour à l'identité religieuse et à un mode de vie conçus comme islamiques, qui suscite l'intérêt de la recherche (sur le sujet de la réislamisation en Europe, voir Amghar et al., 2007). Si les converti·e·s européens à l'islam choisissent jusqu'à la fin des années 1980 principalement la voie mystique de l'islam, le soufisme, la tendance change à partir des années 1990, avec l'adhésion de personnes de plus en plus jeunes à des mouvements ou des tendances missionnaires et/ou politiques comme le Tabligh, les salafisme, les Frères musulmans ou encore les Ahbaches (Schmid, Trucco & Biasca, 2022 ; Amghar, 2009). Mohammed-Ali Adraoui, spécialiste du salafisme en France, fait remarquer

dans ses travaux que les personnes converties représentent tendanciellement un quart, si ce n'est un tiers, des croyant·e·s appartenant à des groupes salafistes dans l'Hexagone (Adraoui, 2013). La même tendance s'observe pour des groupes radicaux violents, alors même que la population convertie ne représente que 2 à 5% de la population musulmane générale de la plupart des pays européens (El-Karoui et Hodayé, 2021).

La Suisse ne fait à cet égard pas exception, avec des estimations du nombre de converti·e·s, déduites à partir du nombre de celles et ceux qui se déclarent musulmans sans avoir d'« arrière-plan » migratoire, s'attestant entre 9 000 et 12 000, soit 2% à 3% de tous celles et ceux qui se déclarent musulmans, à savoir environ 400'000 personnes de 15 ans ou plus (site internet islamandsociety.ch). Or cette proportion augmente nettement quand on se réfère aux groupes jihadistes. Au sein de ces groupes qui, rappelons-le, constituent une ultra-minorité chez les musulman·e·s, le taux de personnes converties peut fluctuer entre 10 et 30% en fonction des pays en question (El-Karoui et Hodayé, 2021 ; Van San, 2015). En Suisse, des estimations indiquent que les converti·e·s pourraient constituer 20-25% de la totalité des militants jihadistes (Eser Davolio et al., 2019). Si, au contingent jihadiste européen, on ajoute aux converti·e·s les personnes dites 'reconverties', à savoir celles qui sont issues d'une famille ayant des liens avec la religion musulmane mais qui n'accordaient pas une place importante à la religion dans leur quotidien et qui « redécouvrent » la foi (un phénomène qui peut être considéré comme une forme particulière de conversion), on obtient des taux encore plus élevés, se situant entre 80 % et 90 % de tous les jihadistes actifs au niveau du continent (El-Karoui et Hodayé, 2021). La 'rupture' avec l'identité héritée est donc un aspect central du phénomène de radicalisation jihadiste. En un sens, il serait possible de considérer l'adhésion au jihadisme comme une forme particulière de conversion, un « sous-type » de celle-ci (Galonnier, 2022 : 101) prenant les allures de la contestation et de la violence. Cela ne veut certes pas dire que toute personne convertie est forcément attirée par des versions radicales et extrêmes d'islam, loin de là (Galonnier, 2022 : 99-100). Il en va de même des versions politiques et missionnaires – non-nécessairement violentes - de l'islam, qui ne concentrent aucunement la totalité des converti·e·s. Mais il est clair que les mouvements proposant des visions du monde entièrement centrées sur une lecture religieuse de la réalité, selon la célèbre formule « l'islam comme mode de vie » (« Islam as a way of life », Roald, 2012), semblent attirer, de par leur clarté et dans certains cas leur binarité, une partie des citoyennes et citoyens occidentaux. Il n'est dès lors pas étonnant de constater que la conversion à l'islam est l'un des motifs pour lesquels les dispositifs de prévention de la radicalisation violente existants en Suisse romande sont le plus sollicités¹. Ainsi l'association Rhizome, pôle de compétences sur les questions religieuses et idéologiques, mandatée au moment où les chiffres ont été publiés par les dispositifs de prévention des cantons de Genève et Vaud, relève que 14 % des demandes traitées entre 2020 et

¹ Selon Eser-Davolio et al., 2019, tous les services spécialisés dans la prévention de l'extrémisme violent en Suisse ont été confrontés aux inquiétudes de proches et professionnel·le·s en lien avec des conversions religieuses.

2021 (133 au total) par la section spécifiquement dédiée à la prévention de la radicalisation concernaient directement une inquiétude en lien avec une conversion à l'islam. D'autres sollicitations reçues par la structure, bien que principalement centrées sur des inquiétudes liées à des postures idéologiques (prises de position en faveur de groupes radicaux violents sur les réseaux sociaux, tensions autour de l'appartenance religieuse en classe, etc.) ou des comportements jugés problématiques (menaces verbales et/ou physiques à l'encontre d'autres personnes, etc.), comportaient une conversion préalable à l'islam.

Comment se fait-il que les personnes converties présentent des attitudes pouvant être perçues comme radicales ou extrêmes par leur entourage ? Une réponse peut être trouvée dans les représentations stéréotypées qui associent systématiquement les croyances et pratiques musulmanes au radicalisme et à la violence et suscitent donc d'emblée des craintes (parfois fondées, parfois non) chez l'entourage. Ces préjugés, bien documentés par ailleurs, ne sont pas l'objet du présent rapport (sur la question de l'hostilité vis-à-vis des musulman·e·s en Suisse voire Tangram, 2017 ; pour la France voire Hajjat & Mohammed, 2016). Une autre réponse, qui concentrera notre attention, est à chercher dans les fragilités inhérentes au processus de conversion, particulièrement aiguës dans les phases initiales du parcours d'adhésion à la nouvelle religion. Les individus fraîchement convertis à l'islam, mais cela semble également s'appliquer aux conversions à d'autres traditions religieuses, présentent des vulnérabilités auxquelles ceux-ci peuvent répondre de façon très vive (Roald, 2012). D'une part, ces derniers doivent apprendre une tradition religieuse en ayant peu, voire aucune connaissance préalable de celle-ci. De l'autre, ils doivent composer avec la perception négative que leur choix peut susciter auprès de l'entourage proche, une représentation qui n'est pas totalement déconnectée de l'image tendanciellement négative qui entoure l'islam en Occident.

Mais les obstacles peuvent également provenir de la nouvelle communauté à laquelle les personnes converties souhaitent s'identifier (Le Pape et al., 2017). Les converti·e·s peuvent en effet être perçus comme des traîtres par la communauté d'origine qu'elles et ils quittent mais également parfois comme des intrus, pour ne pas dire des espions, par la communauté d'accueil qui serait censée les intégrer. Cela les met dans une position que certains sociologues qualifient de « liminalité » (« liminality », Turner, 2019 ; Galonnier et al. 2019 : 24), terme dérivé du latin 'limes' (frontière) et qui indique la position occupée par les converti·e·s au début du processus de conversion : ceux-ci ne faisant plus vraiment partie de la communauté d'origine, tout en n'ayant pas encore été reconnus comme des membres à part entière de la communauté musulmane (Sealy emploie le terme anglais « betweenness » pour qualifier cette réalité, Sealy, 2022). Cette position transitoire peut se traduire par la volonté de la part de la personne convertie de surinvestir sa nouvelle appartenance, un phénomène dont certains converti·e·s ont conscience et qu'elles et ils qualifient avec réflexivité et humour de « convertitis », une sorte de 'maladie du converti' (Turner, 2019). Dans cet état, la personne convertie peut non seulement beaucoup parler de son nouvel engagement religieux, en manifestant le célèbre 'zèle du converti' ; elle peut

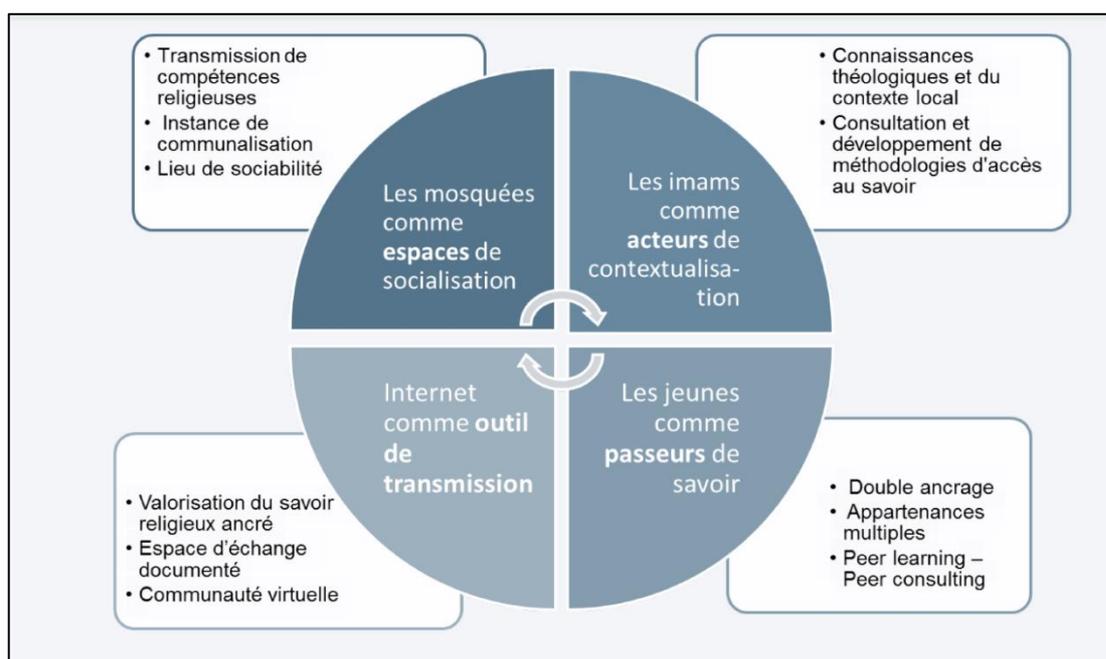
également et soudainement apparaître comme particulièrement obsédée par le respect de codes propres au groupe religieux et permettant de se distinguer de celles et ceux qui n'en feraient pas partie. Le respect d'un nombre élevé d'interdits alimentaires, le port d'habits particulièrement couvrant pour les femmes, d'une barbe garnie pour les hommes ou encore la cessation d'activités comme l'écoute de la musique ou la cohabitation avec des animaux domestiques tels que le chien, peuvent caractériser cette phase dans laquelle la personne convertie a besoin de signaler sa distance avec le monde d'avant la conversion, et sa volonté d'inclusion dans le nouveau groupe d'appartenance religieux (Turner, 2019), qui se trouve lui-même souvent décontenancé par une telle rigidité dans l'interprétation des textes. Cette volonté d'être 'plus catholique que le Pape' peut être très mal perçue par l'entourage (familial, professionnel, éducatif, etc.) de la personne et peut même déboucher sur une rupture des liens avec les personnes constituant l'"ancien monde". Selon Karen Turner, il est toutefois rare que cette posture soit durable. Si elle est particulièrement présente dans les premières phases de la conversion, celle-ci a tendance à s'affaiblir au fur et à mesure que la personne convertie prend du recul face à son propre engagement religieux (Turner, 2019 ; sur les étapes de conversion, voir également Gooren, 2010), une tendance allant de pair avec le développement de compétences religieuses propres à la personne convertie qui dépend de moins en moins de sources d'opinions externes.

Or c'est précisément dans ces premières phases de la conversion que la personne convertie peut choisir de frapper à la porte d'une association en demandant d'être introduite à l'islam ou en souhaitant régulariser sa situation de personne croyante par l'obtention d'un certificat de conversion lui permettant, entre autres, d'effectuer le pèlerinage à La Mecque, de se marier conformément aux préceptes de l'islam, ou encore d'être enterrée selon le rite musulman (Le Pape, 2015 : 37). Juliette Galonnier incite les chercheuses et chercheurs en sciences sociales s'occupant du lien entre conversion et radicalisation à tirer profit des résultats de recherche obtenus sur « (...) le rôle des réseaux, des affects et des interactions » (ma traduction) dans les parcours de conversion car c'est dans la relation avec les autres que la personne convertie se construit (Galonnier, 2022 : 110).

Étonnamment, ce n'est que récemment que des recherches ayant comme objet la conversion à l'islam se sont consacrées à la prise en charge institutionnelle des converti·e·s (voir à ce sujet Winchester, 2008 ; Laakili, 2014 ; Le Pape, 2015 ; Galonnier et de los Rios, 2015 ; Krotofil et al., 2021). En contexte helvétique, les chercheuses et chercheurs ont livré d'intéressantes analyses sur les parcours de personnes chrétiennes se convertissant à l'islam et de personnes musulmanes se convertissant au christianisme (Simona, 2022), sur les différents styles narratifs employés par les converti·e·s pour raconter leurs expériences (Bleich-Bouzar, 2013 ; 2014), sur l'influence que les débats médiatico-politiques peuvent avoir sur le positionnement subjectif des personnes converties (Leuenberger, 2017) ou encore sur la diversité des motivations et des parcours de converti·e·s ayant intégré des groupes salafistes (Sheikhzadegan, 2020 ; Nollert et

Sheikhzadegan, 2023), mais personne n'a pour l'heure analysé de façon systématique les prestations fournies par les associations musulmanes en direction des personnes ayant embrassé l'islam. Pourtant les associations musulmanes sont bien identifiées par des universitaires travaillant sur cette religion en Suisse comme des actrices clé dans le domaine de la prévention de la radicalisation (cf. illustration 1) de par leur capacité à offrir un espace de sociabilité et de communalisation, à garantir le partage d'une connaissance ancrée et contextualisée de la religion, à permettre aux jeunes de se rencontrer entre pairs et d'échanger sur leurs expériences de la religiosité et de la spiritualité ou encore à valoriser un savoir acquis et partagé sur internet (Schmid, Schneuwly Purdie & Lang, 2018). Le travail que ces dernières effectuent avec les personnes converties peut donc revêtir une grande importance dans le parcours de conversion, voire permettre une forme de stabilisation de la nouvelle identité religieuse. Il peut également servir à la prévention des ruptures sociales et l'atténuation de postures et d'attitudes radicales présentes dans les phases initiales de la conversion.

Illustration 1 : champs d'activités investis par les associations musulmanes et susceptibles d'avoir un effet en termes de prévention de la radicalisation (Schmid, Schneuwly Purdie & Lang, 2018, p. 31)



Or le but de la présente étude est de combler le manque de recherches dans le domaine de la prise en charge institutionnelle des personnes converties à l'islam. Elle propose de le faire en se focalisant sur les prestations fournies par les associations musulmanes de Suisse romande et italienne (Suisse latine) en direction des personnes converties. Le choix d'étudier le phénomène dans le cadre de ces deux régions linguistiques se justifie par la connaissance que le chercheur possède

déjà de la réalité associative musulmane de ces espaces, mais également par les ressources à disposition, ne permettant pas une focale sur toute la Suisse.

Comment les associations musulmanes de ces deux régions linguistiques prennent-elles en charge les personnes converties à l'islam ? Quels sont les profils de celles et ceux qui s'occupent des converti·e·s ? A quoi ressemble une prise en charge « type » proposée par les associations ? Que peut-on dire de ces prises en charge du point de vue des discours que tiennent les associations sur les personnes converties et la conversion ? Quels sont les types d'enseignements proposés et selon quelle pédagogie ? Telles sont quelques-unes des questions auxquelles cette CSIS-Studies tentera de répondre.

L'étude est divisée en trois parties. La première comporte des éléments de définition et de méthode. Il sera notamment question d'offrir une définition du concept de conversion, pour lequel il n'existe à l'heure actuelle pas de consensus en sciences sociales. L'islamologie nous permettra de dégager des définitions susceptibles d'être confrontées au sens attribué à la notion de conversion par les actrices et acteurs sur le terrain. Mais le terme 'associations musulmanes' nécessitera également quelques éclaircissements définitionnels. Les associations analysées dans la présente recherche seront représentées selon leur distribution géographique. Il s'agira ensuite de présenter les méthodes de récolte de données qui ont été mobilisées pour répondre aux questions de recherche mentionnées ci-dessus.

La deuxième partie s'emploie à une présentation des profils de celles et ceux qui s'occupent, au sein des associations musulmanes étudiées, de la prise en charge des nouveaux adeptes de la religion musulmane, ainsi qu'au nombre de prestations en direction des converti·e·s identifiées.

La troisième partie est consacrée aux prestations à proprement parler. D'une part, il est possible de relever des similarités dans la prise en charge offerte par les associations. Celles-ci semblent s'organiser autour d'un agencement idéal typique : l'accueil de la personne candidate, son accompagnement et son évaluation. De l'autre, plusieurs éléments de distinction méritent d'être soulignés. Afin de mettre en exergue ces différences, quatre dimensions permettront de comparer les prestations offertes par les associations : les discours sur l'islam, les représentations de la conversion, les enseignements fournis et les pédagogies employées.

Enfin des conclusions sous forme de recommandations pour l'action viendront clore la présente étude. Celles-ci s'adressent tant aux personnes ayant des rôles de responsabilité ou d'encadrement de personnes converties au sein des associations musulmanes, qu'au personnel (para)étatique aux prises avec le phénomène de la conversion à l'islam, qu'il s'agisse d'agents des services sociaux ou travaillant dans le domaine de la prévention de la radicalisation et l'extrémisme violents.

2. Définitions conceptuelles et approches méthodologiques

La présente étude ne se base pas sur un seul modèle ou une seule théorie de la conversion religieuse (pour un aperçu exhaustif sur cette question se référer à Snook, 2019). Plusieurs tentatives de construire de tels schémas explicatifs englobant différentes dénominations religieuses existent dans la littérature scientifique, que cela soit au niveau microsociologique, donc privilégiant les facteurs individuels et psychologiques (Lofland & Stark, 1965 ; Pargament, 1997 ; Jindra, 2014), au niveau mésosociologique, en se concentrant sur les processus de conversion (Rambo, 1993), ou encore macrosociologique, quand la conversion est mise en lien avec des facteurs sociaux plus larges (Rambo, 1999). Or si ces théorisations fournissent d'importantes informations sur les motifs poussant un individu à se convertir, sur les différentes étapes des expériences de conversion, ou encore sur l'influence du contexte social dans la décision de changer de religion, celles-ci sont souvent d'ordre général et ne permettent pas d'analyser en profondeur les spécificités propres à différentes traditions religieuses. Ce n'est donc pas l'objectif de la présente étude que de fournir une théorie générale permettant de comprendre ce qui amène des individus à changer de religion ou encore quelles seraient les étapes fondamentales de tout parcours de conversion. Toutefois, il est important pour tout·e chercheur·euse de s'armer de définitions conceptuelles claires afin de savoir d'une part ce qu'elle ou il peut s'attendre à rencontrer sur son terrain de recherche mais également à aiguïser son observation sur des aspects du phénomène analysé lorsqu'elle ou il s'y trouve confrontés. Il a donc été important de se donner une définition de ce que le terme conversion recouvre avant même d'aller sur le terrain, afin de la confronter à l'interprétation restituée par les actrices et acteurs rencontrés. Mais par rapport à la problématique, il s'est également révélé capital de définir les institutions religieuses à analyser. En d'autres termes, il faut pouvoir se référer à des institutions connaissant le phénomène de la conversion et agissant sur ce dernier. Viennent enfin des questions de méthode, à savoir les pratiques permettant de produire des données sur la question de recherche identifiée. Ces différents éléments feront partie de cette section définitionnelle et méthodologique.

2.1 Le concept de conversion en sciences sociales et selon un référentiel musulman : parle-t-on de la même chose ?

La présente étude se concentre sur l'inscription d'individus dans la tradition religieuse musulmane. Il s'agit donc d'étudier l'adhésion d'individus à une religion possédant un référentiel symbolique et social partagé avec d'autres coreligionnaires au sein d'institutions religieuses, et non pas le phénomène de changement spirituel, davantage lié à l'expérience personnelle et à une relation subjective à des instances transcendantes (Snook, 2019, p. 225). La conversion est abordée à partir de trois mouvements caractérisant autant de trajectoires possibles pour la personne convertie. Le premier concerne l'individu préalablement non-religieux et ayant décidé de choisir l'islam comme sa nouvelle religion ; le deuxième se concentre sur l'individu qui, s'étant par le

passé identifié à une religion autre que l'islam, décide de changer de tradition au profit de cette dernière ; enfin le troisième voit l'individu déjà inscrit dans la tradition religieuse musulmane redécouvrir sa foi. Affiliation, changement et réaffiliation constituent les trois chemins que toute conversion peut emprunter (Hervieu-Léger, 1999).

Au-delà de ces trois types de trajectoires personnelles, il est également important dans le cadre de cette étude d'appréhender la conversion comme un phénomène incarné, résultant d'interactions à de multiples niveaux (Le Pape, 2015) et non pas comme le pur produit d'un choix individuel. Le prisme individualisant dans l'étude de la conversion constitue en effet un écueil selon des spécialistes du phénomène qui pointent l'oubli de la dimension collective dans plusieurs travaux sur le sujet, faisant trop confiance à l'affirmation du choix individuel et donc non induit de la nouvelle religion de la part des converti·e·s (sur ce sujet voir Galonnier 2021 ; Fer, 2021 ; Galonnier et de los Rios, 2015). La concentration sur l'aspect individuel de la conversion n'est d'ailleurs pas totalement dissociable de la relative simplicité constituée par l'acte rituel d'adhésion à la religion musulmane. Il suffit en effet pour une personne de prononcer à deux reprises l'attestation de foi, appelée en arabe *chahâda* et par laquelle la personne témoigne qu'« il n'y a point de Dieu en dehors d'Allah et que Muhammad est son messager », et cela devant des témoins musulmans (sur le nombre exact de témoins exigés il n'y a pas forcément accord), pour officialiser son entrée en islam (voir Gimaret, D. dans Brill, *Encyclopédie de l'Islam*, 2010). Or ce rituel relativement trivial risque de passer sous silence la dimension relationnelle de la conversion à l'islam, à savoir toutes les interactions sous-tendant un processus en réalité nettement plus complexe qu'un simple acte individuel. Comme le souligne Rambo, la conversion est un « processus de changement qui a lieu dans un champ de tension composé d'individus, d'évènements, d'idéologies, d'institutions, d'attentes et d'orientations » (Rambo, 1993 : 5, ma traduction). S'il n'est pas possible dans le cadre de cette étude d'analyser en profondeur l'articulation de tous ces aspects, son objectif reste néanmoins important : éclairer le rôle et l'action des institutions religieuses, dans ce cas des associations musulmanes, dans la trajectoire religieuse des personnes ayant décidé d'embrasser l'islam.

C'est à partir de ces acquis théoriques que les associations musulmanes ont été approchées. D'un côté, celles-ci développent un discours sur la conversion se prêtant à une comparaison avec les définitions théoriques précédemment décrites. De l'autre, elles organisent des activités en direction des personnes converties susceptibles d'influencer leur trajectoire. Si ces dernières reconnaissent que le phénomène de la conversion religieuse existe, et qu'il se décline bel et bien selon les mouvements de l'affiliation, du changement et de la réaffiliation évoqués ci-dessus, plusieurs responsables religieux ont affirmé préférer l'emploi d'autres termes pour le qualifier. Le terme « conversion » fait d'ailleurs l'objet de critiques de la part d'une partie des interviewé·e·s qui le jugent comme éloigné des interprétations théologiques qu'en fournit l'islam (AC01 ;

AC05²), voire dans de rares cas comme « trop lié à l'expérience chrétienne du changement religieux » (AC10). Les responsables interrogés préfèrent bien souvent employer des expressions comme « embrasser l'islam » (AC05) ou parler de retour à la *fiṭra*, un terme tiré de la tradition islamique (AC01 ; AC14 ; sur les questions de définition, voir Van Nieuwkerk, 2014 ; Barylo, 2018 ; Mossières, 2019 : 122 ; Galonnier, 2021 : 14). Ce dernier signifie l'appartenance de tous les individus à une nature originelle monothéiste, insufflée par Dieu (Allah) dans l'âme à partir de la naissance. Selon la tradition islamique, il s'agit d'une disposition de l'être humain à reconnaître en Dieu (Allah) son seul créateur (Yasien, 1996 ; voir également MacDonald, D.B. dans Brill, *Encyclopédie de l'Islam*, 2010). Se rapprocher de l'islam signifie donc dans ce contexte que la personne effectue un retour à sa nature d'individu croyant en Dieu, une révolution, au sens de retour sur son vrai soi (Le Pape, 2015). Il n'est dès lors pas rare, selon certains responsables interrogés, que les personnes converties emploient le terme de « reconversion » pour désigner leur expérience religieuse. L'emploi de ce terme par les converti-e-s signifie bien la (re)découverte de leur essence religieuse, latente avant qu'elles ou ils n'aient décidé de la reconnaître par leur décision de se convertir. Cet usage du terme « reconversion » est distinct de ce qu'il recouvre habituellement dans le domaine des sciences sociales, à savoir l'idée de réaffiliation à une religion de la part d'un individu étant jusque-là peu, voire pas du tout religieux.

Que la personne ait décidé d'embrasser l'islam en étant areligieuse, qu'elle le fasse en changeant de tradition ou en retrouvant dans la religion des parents une source d'inspiration pour sa vie, pour les responsables interviewés tout nouveau croyant ressort d'un état de *fiṭra* et ne doit donc pas faire l'objet d'un traitement différencié. La mise en avant de cette notion par les associations étudiées correspond à une attitude généralement accueillante vis-à-vis des personnes fraîchement converties ou envisageant de se convertir. Signifier à une personne que la démarche de conversion s'apparente à un retour à sa vraie nature implique que toute personne est potentiellement « musulmane », mais sans en être consciente. Cette posture contraste avec les résultats présentés dans des recherches s'étant occupées de la prise en charge des personnes souhaitant se convertir au judaïsme en France et pointant l'accueil froid réservé aux candidats à la conversion par les institutions juives du pays, appliquant une politique restrictive vis-à-vis de potentiels nouveaux affiliés, qui dans certains cas ont pu se voir refuser jusqu'à trois fois leur demande de conversion avant que l'institution religieuse ne décide de leur concéder une entrée en matière (Hervieu-Léger, 1999 ; Le Pape, 2015). L'emploi du terme *fiṭra* et son caractère englobant ne doit pourtant pas conduire à la conclusion selon laquelle la conversion à l'islam serait facile et sans entraves. Devenir musulmans implique bien l'apprentissage d'un dogme et d'une orthopraxie, qui, malgré la prétendue appartenance originelle de l'humanité à un Dieu unique, doivent être appris et incorporés par la personne convertie afin que cette dernière soit reconnue comme croyante à part entière. A cet égard les trajectoires de conversion évoquées plus haut prennent

² Ces acronymes renvoient aux personnes interviewées dans le cadre de cette étude. Pour davantage de détails sur leur signification, voir l'encadré à la page 20.

toute leur importance. Il est en effet généralement admis par les interviewé·e·s qu'il est plus facile pour une personne ayant grandi dans un environnement musulman et ayant décidé de renouer avec sa religion d'enfance d'intégrer les éléments essentiels de l'orthodoxie et de la pratique, cela étant particulièrement vrai pour les personnes ayant grandi dans un contexte familial arabo-phone, pouvant plus facilement s'approprier les textes canoniques de l'islam (AC10 ; AC13). Inversement, le chemin sera plus compliqué pour une personne ne disposant que de peu de notions de l'islam et n'ayant jamais pratiqué la religion auparavant. Entre « se considérer musulman » et « devenir musulman » il y a donc un fossé qui ne sera comblé qu'une fois que la personne convertie aura appris les bases dogmatiques et les réflexes pratiques nécessaires à son intégration au sein de la communauté. Si *fiṭra* il y a, il faut donc bien la conquérir.

2.2 De quelles associations musulmanes est-il question ?

Les associations musulmanes en Suisse sont très souvent constituées en associations à but non-lucratif selon l'article 60 et suivants du Code Civil, plus rarement en fondation selon l'article 80 et suivants du même code. On en retrouve aux niveaux local, cantonal ou national (pour un aperçu se référer à Monnot, 2013, Gianni & Banfi, 2023, ou au site internet islamandsociety.ch).

Étant donné que l'islam ne fait pas l'objet d'une reconnaissance de droit public comme c'est le cas dans certains cantons suisses pour les communautés catholique-romaine et réformée ou d'une reconnaissance d'intérêt public comme c'est le cas pour certaines communautés juives (à l'exception notable des alévis dans le canton de Bâle-ville), les associations musulmanes ne reçoivent pas de soutien administratif ou financier de la part des cantons et doivent veiller à leur subsistance (pour un aperçu sur ces questions, voir Becci, Monnot & Voirol, 2019). La plupart des associations sises au niveau local possèdent une mosquée, mais il existe également des associations mettant en place des activités en lien avec la religion et la culture musulmanes sans posséder un espace de prière à proprement parler. En ce sens ces dernières sont semi-confessionnelles. En Suisse, il est rare qu'une mosquée existe sans qu'elle soit encadrée par une association.

Dans ce qui suit, nous proposons de se concentrer sur les associations qui apparaissent comme importantes dans le cadre de cette étude pour revenir dans un deuxième temps sur celles qui n'ont pas retenues l'attention du chercheur. Les résultats présentés dans cette étude portent sur les activités organisées en direction des personnes converties par un échantillon de 15 associations musulmanes sises en Suisse latine. Les associations prises comme objet d'étude ici ont une inscription locale, et parfois en même temps cantonale, et sont de trois types.

Pour ce qui est de la tendance sunnite, les associations les plus représentées dans cette étude sont celles qui sont gérées par des personnes de langue arabe de la première ou deuxième génération (12 sur 15). Ces dernières sont généralement mixtes du point de vue de l'origine de leurs fidèles ; ces associations se financent dans la majorité des cas à travers la contribution donnée par les fidèles les fréquentant, par des dons ou encore à travers le soutien d'organisations internationales plus ou moins directement liées à des pays étrangers, comme par exemple la

Ligue Islamique Mondiale (LIM), organisation liée au gouvernement saoudien ou encore Qatar Charity, organisation non-gouvernementale mais néanmoins proche du pouvoir qatari (Schmid, Trucco & Biasca, 2022).

La deuxième typologie d'associations musulmanes sunnites analysée concerne des associations locales gérées par des personnes issues de la diaspora des Balkans et mettant l'accent sur la transmission de connaissances religieuses dans l'une des langues nationales suisses (2 sur 15 dans notre échantillon). Ces associations, bien que gérées par des personnes de la diaspora, se démarquent des centres basés prioritairement sur l'appartenance ethnico-linguistique comme des centres culturels albanais, kosovares, bosniaques ou encore turques, dont les responsables transmettent, à côté des connaissances religieuses, la culture et la langue du pays d'émigration. Il va sans dire que les converti·e·s à l'islam se trouvent plus fréquemment à l'aise dans la première des deux configurations décrites pour cette typologie, car ces derniers ne maîtrisent bien souvent pas la langue diasporique employée au sein des centres culturels.

La troisième typologie concerne les associations locales de tendance chiite (une seule de notre échantillon). Il existe en Suisse des associations locales chiites, dont certaines, y compris celle qui fait partie de notre échantillon, sont gérées par des personnes d'origine iranienne.

Une liste d'associations musulmanes partageant les caractéristiques de cet échantillon avait été dressée. Celle-ci comptait environ une septantaine d'associations sises en Suisse latine. Cela signifie que pour 55 associations restantes, la présente étude ne fournit pas d'informations. Si une partie de ces associations, notamment celles qui se trouvent en marge de grands centres urbains, n'a pas vocation à mettre en place des activités en direction des personnes converties, pour les autres il est possible d'identifier un certain nombre d'enjeux communs en lien avec la thématique. Ceux-ci concernent notamment la question de l'identification, au sein de la communauté, de personnes à même d'assumer le rôle d'agents de conversion, ce qui révèle une volonté certaine d'institutionnalisation. Le défi pour ces associations est en effet celui d'institutionnaliser et professionnaliser les activités qu'elles proposent, une dynamique qui est certes en route, mais qui demandera du temps.

Toutes les associations étudiées dans la présente étude proposent leurs activités dans l'une des langues nationales suisses, dans le cas de la présente recherche le français ou l'italien. Cela les rend attractives auprès des personnes converties, qui peuvent ainsi bénéficier d'un environnement dans lequel parfaire leurs connaissances religieuses dans une langue nationale connue. Un interviewé nous a même suggéré que c'est la présence accrue de personnes converties au sein de plusieurs lieux de culte du canton de Vaud qui avait amené les responsables religieux à accélérer l'intégration de la langue nationale dans leurs prêches et sermons (RCM02). Les associations gérées par des personnes arabophones peuvent également être prisées par les converti·e·s car à côté des activités proposées dans une langue nationale, celles-ci offrent une initiation à la langue arabe, soit à travers la pratique rituelle, soit à travers la mise en place de cours.

La plupart de ces 15 associations (14 d'entre elles) peuvent être décrites comme confessionnelles car elles disposent d'un lieu de culte (une mosquée) et organisent les principales fêtes rituelles musulmanes. Une association peut être caractérisée comme semi-confessionnelle : par exemple, si elle organise des activités autour de la religion et de la culture musulmanes, en offrant prioritairement à des jeunes filles avec un passé migratoire des cours de religion et d'arabe afin de leur garantir la préservation de leur identité religieuse et culturelle, elle ne possède pas de lieu de culte à proprement parler.

Une partie des 15 associations étudiées dans la présente recherche sont membres d'associations faîtières cantonales. Une association sur les trois analysées sur le canton de Vaud fait actuellement partie de l'Union vaudoise des associations musulmanes, l'UVAM, tandis qu'une des trois en faisait partie jusqu'en 2020. La totalité des cinq associations analysées sur le canton de Genève fait partie de l'Union des organisations musulmanes de Genève, l'UOMG. La seule association locale analysée dans cette étude sur le canton de Fribourg n'est pas membre de l'association musulmane faîtière cantonale (l'Union des associations musulmanes de Fribourg, l'UAMF). Les autres associations locales analysées ne font pas partie de faîtières cantonales pour la simple raison que dans les cantons en question il n'existe pas à ce stade d'association faîtière musulmane (les cantons du Valais, Jura ou encore Tessin).

En ce qui concerne le type d'islam qui y est transmis, il se caractérise par une focalisation sur la pratique et les principales fêtes rituelles. Certaines associations suivies ont été rapprochées à la mouvance des Frères musulmans (sur leur présence en Europe, voire Maréchal, 2009), d'autres ont pu être associées à des courants revivalistes au sein de l'islam (voire à ce sujet Adraoui, 2013). D'autres encore font partie de réseaux transnationaux, comme l'Association des projets de bienfaisance islamique, également connu sous le nom de Ahbaches. Une partie des associations étudiées n'a reçu que peu d'attention des points de vue médiatique et scientifique.

Malgré le partage d'une attention particulière sur les aspects rituels et dogmatiques liés à l'islam, les 15 associations étudiées incarnent une certaine diversité d'orientations et sensibilités qui se répercute sur la façon d'appréhender la conversion et de prendre en charge les converti-e-s, des éléments qui seront mis en valeur dans la section 5 de la présente étude. Ces différences sont décrites à partir d'observations empiriques réalisées sur les terrains et d'entretiens menés avec les agents de conversions. La recherche ne vise pas à expliquer l'origine de ces différences, notamment le fait de savoir si ces activités dépendent du degré d'institutionnalisation de différentes idéologies au sein des associations étudiées, une analyse qu'il n'est pas possible de réaliser dans le cadre restreint de cette recherche (voir à ce sujet Schmid, Trucco & Biasca, 2022).

Il convient ici de souligner que les associations se référant à des courants mystiques de l'islam, comme le soufisme, tout comme les organisations faisant référence à des courants très minoritaires et dont l'appartenance à la famille musulmane ne fait pas toujours consensus parmi les musulmans, comme les Alévis ou l'Ahmadiyya, n'ont pas été prises en considération. Or, si les conversions vers ces formes religieuses existent bel et bien, celles-ci semblent différer de celles

observées dans le cadre de la présente étude. La conversion dans des cercles soufis, par exemple, se déroule entre un élève et un maître spirituel qui est chargé de suivre le/la candidat·e jusqu'à l'acquisition des connaissances nécessaires à son intégration dans la communauté et cela selon les règles propres à chaque confrérie (Zarcone, 1999 ; Le Pape, 2007 ; Le Pape, Laakili et Mossière, 2017 : 639). Rien de tel dans les associations étudiées ici.

Enfin, cette étude ne porte pas non plus sur les associations de converti·e·s, à savoir des groupes créés spécifiquement dans le but de prendre en charge ces derniers, comme cela a pu se développer en France, en Pologne (Krotofil et al., 2021), aux Pays-Bas (Vroon-Najem, 2019), au Royaume-Uni, ou aux États-Unis (Galonnier, 2021 ; Galonnier et de los Rios, 2015). Plusieurs interviewé·e·s ont affirmé que de telles associations n'existent pas dans le contexte de la Suisse latine car le travail de prise en charge est assumé de façon efficace par les mosquées (AC08 ; AC13 ; AC14). S'il n'est pas possible de s'exprimer sur le bien-fondé de ces affirmations (la présente recherche ne se concentrant pas sur la réalité des associations de converti·e·s), il est vrai qu'après recherche sur internet et sur les réseaux sociaux il semblerait que ce genre d'associations restent rares dans le contexte de la Suisse romande et de la Suisse italienne. Or cela contraste avec la réalité des États-Unis, pays dans lequel les associations de converti·e·s fleurissent ou encore la France, où de plus en plus de groupes ayant comme objectif de prendre en charge les personnes converties sont en train de naître (EA03). La tendance à développer des réseaux associatifs constitués uniquement par des converti·e·s semble d'ailleurs répondre à la dissatisfaction manifestée par les personnes converties vis-à-vis des réseaux institutionnels plus ordinaires, comme les mosquées (Galonnier, 2021), un phénomène qui pourrait, à l'avenir, concerner également la Suisse.

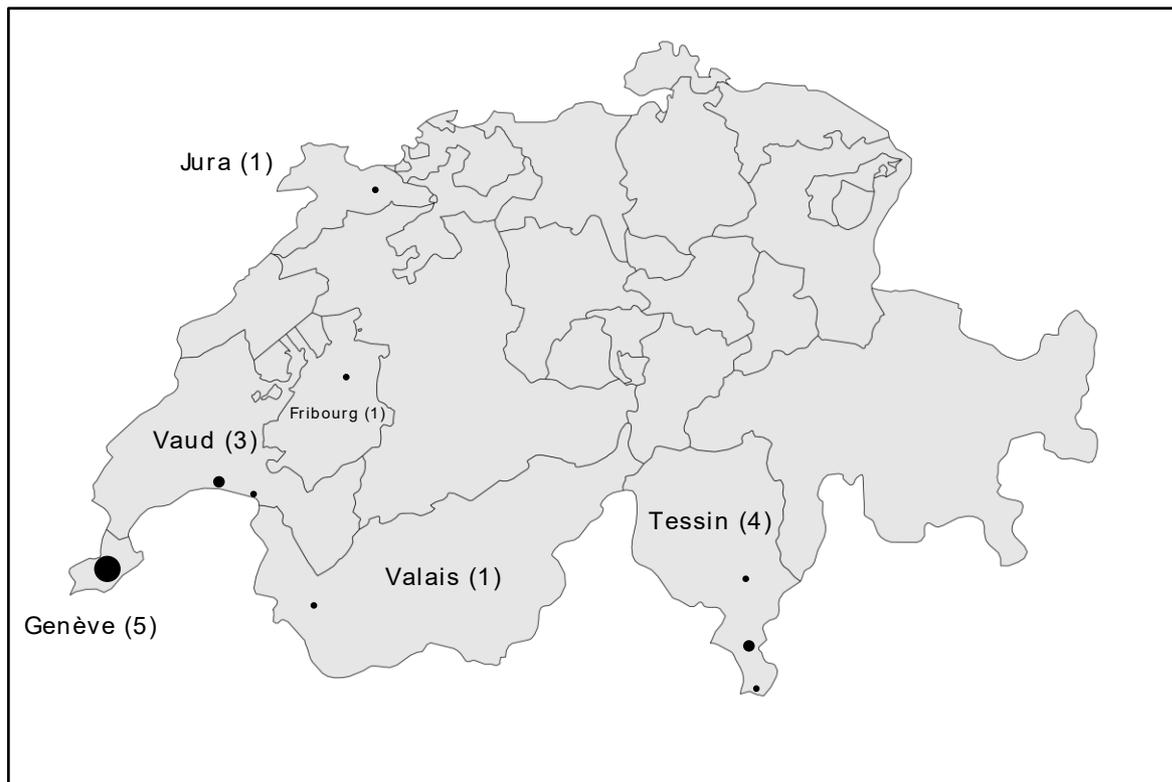
La présente recherche s'est donc concentrée sur les associations musulmanes, soient-elles confessionnelles ou semi-confessionnelles, qui offrent des formes d'accompagnement pour les personnes converties, sans pour autant que cet accompagnement constitue leur seule raison d'être.

2.3 Distribution géographique des associations musulmanes étudiées

11 associations se situent en Suisse romande, plus particulièrement dans les cantons de Genève (5), Vaud (3), Fribourg (1), Jura (1) et Valais (1). Si aucune prestation de prise en charge de converti·e·s dans les cantons de Berne et Neuchâtel n'a fait l'objet d'une analyse, cela ne signifie pas qu'ils n'en existent pas à ces latitudes. 4 associations ont fait l'objet d'une analyse en Suisse italienne, plus spécifiquement dans le canton du Tessin. La répartition géographique de ces associations (cf. illustration 2) ne donne aucune indication sur une prétendue surreprésentation de prestations, et encore moins de converti·e·s, dans une localité, un canton ou dans une région linguistique, mais reflète le résultat des prises de contact initiales de la part du chercheur et donc de l'accès aux informations. Le nombre relativement élevé d'associations analysées pour la Suisse italienne en rapport à sa population musulmane, plus basse en pourcentage que pour les autres

cantons étudiés, découle par exemple de l'effet boule de neige : le contact avec un imam de la région a en effet permis de connaître l'existence d'autres prestations offertes par ses confrères de la même région.

Illustration 2 : distribution géographique des associations musulmanes en Suisse latine étudiées dans le cadre de cette recherche



© Illustration du CSIS

2.4 Méthodes

La présente étude est basée sur une démarche exploratoire. Les prestations mises en place pour les converti·e·s par les associations musulmanes n'ayant jamais fait l'objet d'un travail de recherche systématique en Suisse, il a d'abord fallu comprendre la réalité de ce champ. Les prises de contact avec les responsables d'un certain nombre d'associations musulmanes de Suisse latine ont donc permis de déterminer que quelque chose était effectivement organisé à l'intention des personnes converties. Certains responsables associatifs, tout en n'offrant pas de prestations en direction des converti·e·s, ont suggéré la prise de contact avec d'autres actrice et acteurs plus actifs dans le domaine. De fil en aiguille, il a été possible d'entrer en contact avec des associations musulmanes mettant en place des prestations à l'intention des converti·e·s. Si la prise de contact initiale avait très souvent lieu avec les présidents de ces associations, ces derniers nous ont sou-

vent proposé d'échanger directement avec les personnes chargées de la prise en charge des personnes converties au sein de leur association, que nous appellerons dans le cadre de cette étude des « agents de conversion », à savoir des personnes spécialement sélectionnées par les associations pour s'occuper des converti·e·s (nous retrouvons cette idée dans Mossière, 2013 : p.14 ; ou dans Le Pape, 2015 : 15 sous le terme de « convertisseurs »). Nous reviendrons plus loin dans cette étude sur cette figure.

Un total de 26 entretiens accompagnés d'observations et de la collecte de matériel émique, à savoir de documents émanant des groupes analysés, ont été réalisés. Parmi ces 26 entretiens, 14 ont été menés avec un total de 18 agents de conversion, dont 11 hommes et 7 femmes. En particulier, un entretien collectif dont le déroulement, également appelé « dramaturgie », a préalablement été préparé par le chercheur (Duchesne et Haegel, 2008) a été organisé avec 5 agents de conversion femmes issues de la même association. La plupart de ces entretiens sont de nature « ethnographique » (Beaud et Weber, 2010), à savoir qu'ils ont été menés directement sur le lieu de travail de ces 18 personnes, dans bien des cas à la mosquée. Ensuite, 7 entretiens en présence de responsables musulmans, dont 4 président·e·s d'association et 3 membres actifs ayant différents rôles au sein de leurs associations respectives, ont été réalisés. Ces derniers ont permis de compléter les interviews effectuées avec les agents de conversion. Enfin, 5 entretiens ont été menés en présence d'autant de spécialistes de la question de la conversion à l'islam issus du domaine des sciences sociales. Ces entrevues ont notamment permis de mettre en perspective un ensemble de résultats de recherche de la présente étude en les comparant aux recherches menées par ces spécialistes. Une observation participante a été menée dans le cadre d'un cours en ligne offert par une association musulmane aux personnes converties et a fait l'objet d'un protocole de prise de notes.

En règle générale, il s'est pourtant avéré difficile d'avoir plein accès au terrain pour y mener des observations. D'un côté, la nature individuelle et donc intimiste des prises en charge des converti·e·s ne facilite pas la présence d'une troisième personne, qui plus est un chercheur ; il n'est dès lors pas surprenant que la seule observation participante menée dans le cadre de cette recherche ait été effectuée lors d'un cours collectif, plus facile d'accès pour un chercheur externe à l'association, qui a la possibilité de « se fondre » dans le groupe. De l'autre, une forme de réticence de la part des agents de conversion quant à la présence de chercheurs au sein de l'association, ou encore à présenter la démarche de recherche aux personnes converties, a été manifestée. Cela est compréhensible, dans la mesure où l'association prenant en charge la personne convertie s'engage à garantir à cette dernière une forme de confidentialité et cela dans une phase de la conversion qui est délicate : il s'agit dans bien des cas de personnes fraîchement converties, donc pas encore tout à fait à l'aise dans leur nouvelle identité religieuse, ou de candidat·e·s à la conversion, donc de personnes qui ne sont pas encore sûres de vouloir franchir le « cap » de la conversion. Les personnes converties n'ont pas été interrogées dans le cadre de cette étude. Si une partie des

agents de conversion interviewés a connu l'expérience de la conversion, ce n'est pas sur leur expérience subjective de cet évènement que l'entretien portait, mais bien sur leur rôle de personne s'occupant des converti·e·s au sein de leur association. Ce choix méthodologique se justifie par la volonté de mettre prioritairement l'accent sur la dimension institutionnelle de la conversion et non pas sur les expériences, parcours ou vécus des converti·e·s, éléments sur lesquels les recherches sur la conversion en sciences sociales ont déjà largement porté³.

La présente étude peut donc être qualifiée de « semi-ethnographique » dans la mesure où si l'accès aux prises en charge des converti·e·s était limité, il a tout de même été possible de s'entretenir longuement avec les agents de conversion, ainsi qu'un certain nombre de responsables associatifs, directement sur le lieu où les prises en charge se déroulent. Cela a permis également la récolte de matériel employé par les agents de conversion avec les converti·e·s. Ce dernier fera l'objet d'un certain nombre d'analyses, notamment dans les sections 4 et 5.

En ce qui concerne les entretiens, ils étaient dans un premier temps de nature exploratoire. Au fur et à mesure que la recherche avançait, il a été possible d'isoler des thèmes récurrents dans les réponses fournies par les interrogé·e·s (responsables et agents de conversion) et donc d'organiser davantage les entretiens, qui sont donc devenus semi-structurés (Blanchet & Gotman, 2015).

Codes des entretiens

Dans le présent article, chaque entretien est associé à un code permettant d'identifier le statut des interviewés : EU vaut pour expert·e de l'université, RA pour responsable d'association musulmane, AC pour agent de conversion auprès d'une association musulmane et ACEC pour agents de conversion auprès d'une association musulmane en entretien collectif. Le chiffre qui suit l'acronyme permet d'identifier une personne en particulier, sauf dans le cas de l'entretien collectif, qui inclut 5 agents de conversion, de genre féminin, de la même institution. Pour une raison de confidentialité, les noms et prénoms des personnes ne sont pas fournis. Seules des informations sur la région où l'association est sise ainsi que sur les activités menées par les associations sont fournies. Pour de plus amples informations concernant les entretiens, se référer à l'annexe 1 présente à la fin de ce rapport.

³ A ce sujet, se référer à l'introduction de cette SZIG/CSIS-Study.

3. Prestations offertes par les associations musulmanes en Suisse latine

Dans cette section seront présentés les profils des agents de conversion, dont le rôle au sein des associations étudiées est primordial pour la prise en charge des personnes converties. La description de ces profils vise à dégager les principales fonctions et activités que ces derniers endossent et à fournir des informations sur leurs parcours de formation ou expériences professionnelles.

Elle sera complétée par une dernière sous-section sur les formes que ces offres peuvent prendre. Le but de cette section n'est pas de présenter les offres dans leurs moindres détails (cela fera l'objet des sections 4 et 5), mais de proposer aux lectrices et lecteurs une première description des modalités que ces offres peuvent prendre.

3.1 Qui s'occupe de la prise en charge ? Les profils des « agents de conversion »

Avant de voir quelles sont les principales caractéristiques de la prise en charge des personnes converties par les associations musulmanes de Suisse latine, il s'avère important de s'arrêter sur la figure de l'agent de conversion. Le terme n'est pas employé en tant que tel par les interviewé·e·s, mais il ressort clairement des entretiens menés avec elles et eux que des personnes sont identifiées au sein des associations comme représentant des figures légitimes et légitimées à s'occuper des converti·e·s. La tâche n'est donc pas attribuée au premier venu, mais à des personnes étant reconnues comme possédant un capital religieux suffisant pour effectuer ce travail, des compétences que la communauté va reconnaître à des personnes possédant des diplômes certifiant le parcours de formation des agents de conversion dans les sciences religieuses (parfois obtenus en Europe, parfois dans le monde arabe), ou encore à des individus ayant acquis une solide expérience dans la gestion des activités de l'association. L'emploi du terme agent de conversion ne doit pourtant pas amener les lectrices et les lecteurs à penser que cette personne détermine, à elle seule, l'issue de la trajectoire de conversion d'un individu. Si ces figures existent au sein des associations musulmanes, elles n'ont pas toujours vocation à avoir un rôle « actif » vis-à-vis des personnes converties. En d'autres termes, l'agent de conversion est dans la plupart des cas observé dans une position passive, en accueillant et en accompagnant les nouveaux musulman·e·s en fonction de leurs questionnements : dans ce cas, et comme l'indique Loïc Le Pape dans ses recherches sur la prise en charge institutionnelle des personnes converties dans différentes traditions religieuses, l'islam se borne en un sens à « constater » la conversion (Le Pape, 2015 : 51). Mais dans le cadre de la présente recherche, il a été également possible de repérer des agents de conversion ayant vocation à se muer en figure de référence et avoir un rôle prépondérant pour l'apprentissage de la personne convertie.

Quand il est question d'associations confessionnelles, c'est dans la grande majorité des cas l'imam qui assume le rôle d'agent de conversion. 13 associations sur 14 font ainsi appel à des

imams pour la prise en charge des personnes converties. Les propos d'un président d'association en Suisse romande valent donc pour la plupart des centres étudiés : « la personne (convertie) ne vient pas directement chez moi. Si ça arrive, dès que c'est religieux, je donne tout de suite l'adresse de l'imam » (RA07). La seule association confessionnelle qui recourt à des enseignant·e·s dédiés pour la prise en charge des converti·e·s, une institution avec un ancrage décennal dans la ville de Lausanne et étant fréquentée par de nombreux converti·e·s fonctionnant comme agents de conversion, s'appuie néanmoins elle aussi sur l'imam à différents moments du processus de prise en charge. Dans ce cas spécifique, une vingtaine d'enseignant·e·s bénévoles sont à disposition de l'association et de l'imam (AC06) et sont attribué·e·s aux personnes converties d'abord en fonction du genre, une convertie se voyant attribuer une enseignante, un converti un enseignant, et ensuite en fonction des connaissances religieuses de la personne convertie, respectivement de l'enseignant·e (AC06 ; ACCEC1). Si nous ne connaissons pas la répartition exacte des hommes et des femmes parmi les enseignant·e·s, l'association nous a mis en contact avec 5 femmes actives dans l'accompagnement des personnes converties. L'engagement des imams dans la prise en charge des converti·e·s n'est pas surprenant, dans la mesure où ces derniers possèdent les compétences pédagogiques et religieuses nécessaires à une telle activité, même si leurs parcours de formation sont très diversifiés (voir à ce propos Schmid & Trucco, 2019). Il est par contre opportun de souligner que les rôles endossés par ces derniers en contexte occidental sont multiples (contrairement à ce qui se passe dans la plupart des pays majoritairement musulmans, où ils s'occupent essentiellement des prières et des sermons) et que les attentes à leur égard, tant du côté de la société que de la communauté, sont croissants, ce qui peut amener certains d'entre eux à ressentir une forme de surcharge (pour la Suisse voir Schmid & Trucco, 2022 ; Schmid, 2020 ; pour la France, voir Jouanneau, 2013). Une brève réflexion au sujet de la nature rémunérée ou non du travail des imams est également importante. Si une partie des associations analysées dans la présente étude peut se permettre de payer un salaire à leur(s) imam(s) (nous savons que 3 imams actifs dans les associations étudiées le sont), certaines en faisant appel aux cotisations de leurs fidèles, d'autres en s'appuyant sur un pays étranger (comme par exemple un imam faisant partie du réseau transnational turc de la Diyanet), une autre partie de celles-ci ne peut pas se permettre un tel effort financier et demande aux imams de travailler bénévolement (nous savons que c'est le cas pour en tout cas 5 imams de notre échantillon). Qu'un salaire soit versé à l'imam ou pas, il est possible d'affirmer que le rôle d'agents de conversion qu'ils endossent ne peut pas être considéré comme un métier à part entière. Ils le font, en quelque sorte, pour mettre à disposition de la communauté leurs compétences et expertises, faute d'autres ressources et moyens.

Pour ce qui est de la seule association semi-confessionnelle de notre échantillon, qui n'a par définition pas d'imam à disposition, l'agent de conversion est une femme ayant des compétences pédagogiques et éducatives, mais également de solides connaissances religieuses. Elle est appelée par l'association à accompagner les personnes converties, ou désireuses de se convertir, en majorité des femmes (AC11).

3.2 Quelques chiffres au sujet des prestations mises en place par les associations musulmanes pour les personnes converties

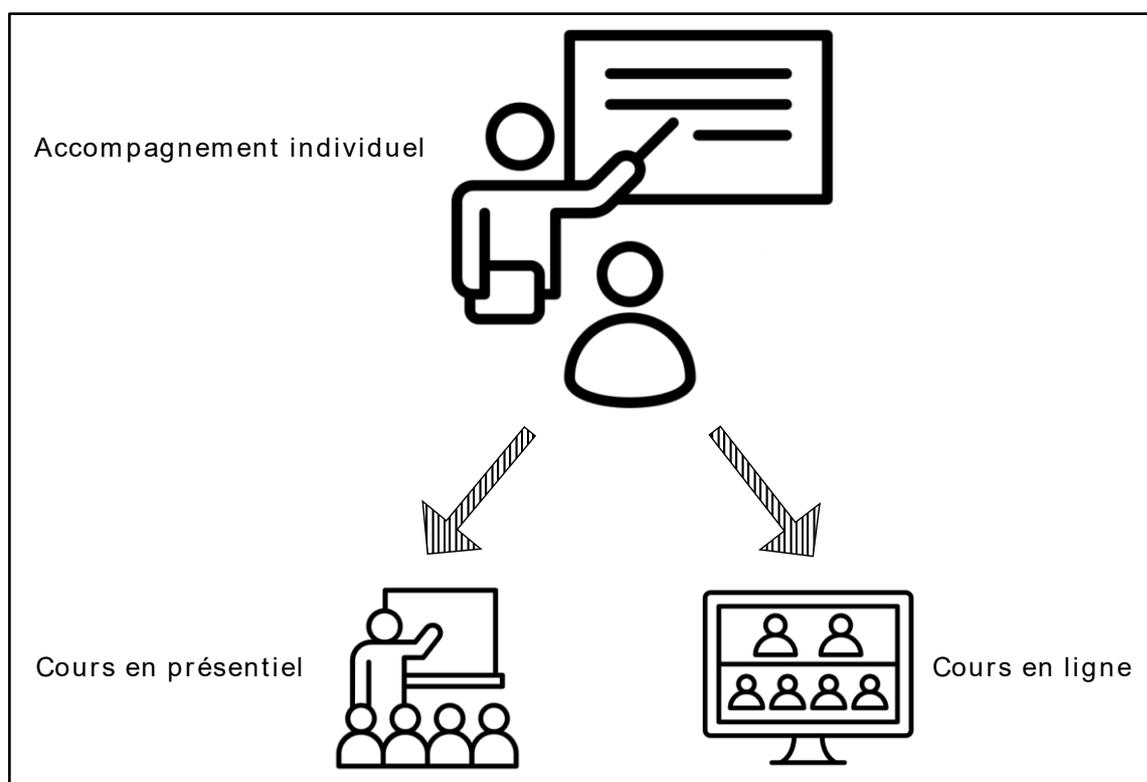
Comme évoqué précédemment, 15 associations musulmanes ont fait l'objet d'une analyse dans le cadre de la recherche. Ces associations correspondent à autant de prestations en direction des converti·e·s.

En ce qui concerne les types d'offres proposées, ils peuvent être divisés en accompagnement individuel uniquement et accompagnement individuel suivi de cours collectifs. La première typologie est nettement plus fréquente que la deuxième. 12 prestations se déclinent suivant le modèle du seul accompagnement individuel, et 3 d'entre elles connaissent une prise en charge plus élaborée, mélangeant accompagnement individuel et collectif, et cela de façon plus ou moins systématique en fonction des cas. Les 12 prestations se déroulant uniquement sous forme d'accompagnement individuel peuvent connaître, dans de rares cas, le recours ponctuel à d'autres prestations comme c'est le cas d'une association proposant aux converti·e·s une forme de mentorat avec un·e coreligionnaire.

L'accompagnement individuel se déroule entre l'agent de conversion et la personne convertie en face à face et peut avoir une durée très variable (d'une rencontre à plusieurs entrevues). Si les premières rencontres individuelles ont lieu *in situ*, à savoir auprès de l'association, les agents de conversion peuvent proposer par la suite à la personne convertie des entretiens par visio-conférence (AC01 ; AC06 ; AC08 ; AC10 ; ACEC). Le mentorat, une pratique qui a été observée dans un seul cas, consiste en l'attribution de la part de l'association d'un mentor religieux s'occupant de la personne convertie pendant un certain laps de temps. L'agent de conversion choisit, suite à une série de rencontres initiales, un mentor fréquentant de façon régulière l'association, en fonction du genre et des besoins spécifiques manifestés par la personne souhaitant se convertir (AC05). Ce dernier est le seul cas des 15 dans lequel l'agent de conversion délègue une partie de la prise en charge à une tierce personne. Dans les 14 autres, l'agent de conversion est au centre des activités du début à la fin de la prise en charge.

En règle générale, lorsque l'association propose, en plus de l'accompagnement individuel, des prestations en groupes, le premier a tendance à durer moins longtemps. Les prestations complémentaires offertes par les associations peuvent être distinguées en deux formes : les cours collectifs en présentiel et les cours collectifs en ligne. Les cours collectifs en présentiel sont proposés par une seule des 15 associations analysées et sont donnés par l'agent de conversion s'étant chargé de l'accompagnement individuel (AC11). Les cours en ligne sont fournis par deux associations de notre échantillon et, tout comme la prestation relative aux cours collectifs en présentiel, sont l'apanage des agents de conversion (AC06 ; AC10).

Illustration 3 : types de prestations fournies par les associations musulmanes en Suisse latine pour les personnes converties étudiées dans le cadre de la présente recherche



© Illustration du CSIS

4. Le déroulement de la prise en charge des converti·e·s

S'il existe des différences notables entre les prises en charge proposées par les associations musulmanes sur lesquelles nous reviendrons à la section 4, au cours de la recherche il a été possible de relever des régularités dans les réponses fournies par les responsables musulmans et les agents de conversion. La prise en charge semble ainsi suivre un déroulement relativement semblable pour toutes les associations analysées. En d'autres termes, il est possible de dresser le portrait d'une prise en charge « idéal-typique » offerte par les associations musulmanes, à savoir une prise en charge qui, tout en représentant une approximation descriptive de la réalité (Coenen-Huther, 2003), permet d'inclure tous les cas étudiés dans la présente recherche. Il est notamment possible de repérer des étapes de la prise en charge, qui sont au nombre de trois : 1. l'accueil du/de la candidat·e à la conversion (ou de la personne déjà convertie), 2. son accompagnement et enfin 3. son évaluation en vue de l'intégration au sein de la communauté. Toutefois, un détour par ce qui se passe dans la vie de la personne convertie avant que cette dernière ne décide de faire appel à une institution religieuse, s'impose. Cela est d'autant plus nécessaire que l'association ne représente, comme le souligne un imam et agent de conversion actif dans le canton du Tessin, « que la deuxième étape dans le parcours de conversion » (ACCM03).

4.1 Avant de se rendre à l'association

A quel moment les converti·e·s décident de faire appel à une institution dans leur parcours de conversion ? La réponse à cette question n'est pas facile à formuler, tant les expériences des personnes converties sont diverses. Les interviewé·e·s sont pourtant unanimes dans l'affirmation d'un intérêt pour l'islam de la personne convertie préalable à la rencontre avec l'institution religieuse. La plupart des interlocutrices et interlocuteurs expliquent que la personne convertie frappant à la porte de l'institution a souvent déjà eu des contacts avec des personnes de confession musulmane et s'est parfois même déjà rendue dans une mosquée (AC03 ; AC10 ; AC11 ; RA04). Les moments privilégiés par les futurs converti·e·s pour se frotter à un environnement musulman semblent d'ailleurs être ceux qui se caractérisent par la convivialité, comme par exemple les repas dits de « rupture du jeûne » (les *iftār*) en période de Ramadan. D'ailleurs, il n'est pas rare que la participation à ces activités suscite une attirance pour l'islam chez la personne. Parmi les figures pouvant inspirer le/la futur·e converti·e, il peut également y avoir des « ami·e·s, des enseignant·e·s, des collègues », sans sous-estimer le rôle que peuvent jouer les affects, notamment l'intérêt que peut susciter la religion de son propre partenaire amoureux (EU01 ; RA01 ; AC02).

Toutefois, il existe également des individus préférant cultiver leur intérêt pour l'islam d'abord seuls. Ainsi, il n'est pas rare que ces derniers consacrent du temps à des lectures, des cours de religion ou encore à l'apprentissage de la langue arabe avant de décider de se convertir à l'islam en se rendant dans une institution religieuse. Ces deux façons d'entrer en islam semblent d'ailleurs bien correspondre à la théorisation proposée par Stefano Allievi, qui distingue ce qu'il

appelle la « conversion relationnelle », à savoir la conversion suscitée par le contact du/de la futur·e converti·e avec des personnes de la tradition religieuse choisie, ou encore la « conversion rationnelle », caractérisée par une recherche intellectuelle de nature plus individuelle – bien que les deux soient évidemment souvent reliées dans la réalité (Allievi, 1999 ; pour une réflexion sur l'importance de la dimension relationnelle dans la conversion au salafisme en France voir Adraoui, 2013 ; pour une réflexion sur l'importance du contact dans la conversion à l'islam en Suisse, voir Meyer, 2011). En ce qui concerne l'expérience des associations musulmanes suivies dans la présente étude, il est possible d'affirmer que c'est à la conversion relationnelle que les interviewé·e·s semblent le plus souvent confrontés : plusieurs d'entre eux nous expliquent qu'il n'est pas rare que la personne convertie se présente à l'association accompagnée d'une connaissance musulmane (AC07 ; AC10 ; AC13 ; AC14).

Ces deux voies d'accès à l'islam peuvent néanmoins constituer un défi pour les responsables religieux. Les personnes s'intéressant à l'islam de par leur contact avec un entourage musulman, et donc ayant une expérience essentiellement sociale de la religion, ne présentent bien souvent que peu de connaissances proprement religieuses. Inversement, les personnes ayant consacré beaucoup de temps à cultiver leur intérêt pour l'islam peuvent faire montre d'une maîtrise des principes et des codes propres à l'islam. « Avec eux (les converti·e·s ayant des connaissances approfondies de la religion) c'est facile » nous indique un imam et agent de conversion du canton du Jura (AC13). Or le décalage existant entre ces deux expériences de la religion (sociale et intellectuelle) demande aux agents de conversion une grande flexibilité. Ils et elles peuvent en effet être confrontés tant à des néophytes intégraux, qu'à des personnes détenant un savoir religieux déjà relativement construit. Une autre conséquence de l'expérience préalable que les personnes converties ont pu avoir de l'islam est le fait que celles-ci se considèrent déjà comme potentiellement musulmanes. Il n'est dès lors pas rare que des personnes se rendant à l'association aient déjà préalablement franchi le cap de la conversion par la prononciation de l'attestation de foi devant des témoins musulmans. Ce qui est certain est que les agents de conversion doivent prendre en charge les personnes converties, ou candidates à la conversion, là où elles se trouvent.

4.2 Lorsque le/la candidat·e frappe à la porte de l'association : un entretien pour faire connaissance et évaluer le bien-fondé de la démarche

Venons-en à présent aux étapes de la prise en charge à proprement parler. La première de celles-ci, « l'accueil », consiste, pour toutes les associations analysées, en un entretien entre la personne convertie et l'agent de conversion qui est fréquemment décrit par les interviewé·e·s comme un moyen de faire connaissance (AC01 ; AC02 ; AC03 ; AC05 ; AC13). Si cette première entrevue sert effectivement à accueillir la personne souhaitant se convertir, les réponses données par les interrogé·e·s révèlent une réalité pourtant plus complexe. Cette rencontre sert, comme plusieurs de nos interviewé·e·s le soulignent en utilisant différentes formules, comme par exemple « voir s'il

y a une réelle motivation à mieux connaître l'islam » (AC11), « aborder la dimension de la motivation chez la personne » (AC14), ou encore « comprendre s'il s'agit d'un choix de cœur » (AC03), à cerner la « sincérité de la démarche de conversion » (Le Pape, 2015 : 41, 55-73). Plusieurs d'entre eux nous expliquent concevoir ce moment de rencontre comme l'occasion de s'assurer que la personne convertie est mue par de « bonnes » motivations. D'autres encore affirment que l'individu souhaitant bénéficier de la prise en charge offerte par l'association ne doit pas montrer d'opinions ou de croyances allant à l'encontre des principes fondamentaux de la religion musulmane. En d'autres termes, « l'accueil » prend bien souvent la forme d'une « audition » à laquelle la personne convertie se prête sans forcément le savoir.

Deux raisons peuvent amener les agents de conversion à refuser aux converti·e·s une entrée en matière pour la suite de la prise en charge. La première concerne la potentielle motivation instrumentale de la conversion, à savoir que la personne convertie manifeste le souhait d'embrasser la religion en vue d'obtenir un avantage personnel n'ayant aucun lien avec l'islam. Ici l'exemple prépondérant qui est fourni est le souhait de se convertir uniquement dans le but de pouvoir se marier avec une personne de confession musulmane (AC03 ; AC04 ; AC05 ; AC14). Comme le souligne Le Pape, et cela vaut pour les trois traditions religieuses abrahamiques, à savoir le judaïsme, le christianisme et l'islam, « les conversions pour mariage apparaissent toujours comme suspectes aux yeux des clercs et sont généralement moquées : si la vie spirituelle et la croyance ne sont pas les motivations premières, les clercs ne sont pas favorables à la conversion » (Le Pape, 2015 : 71). Le deuxième a trait aux principes religieux de la candidate ou du candidat. Pour certains agents de conversion il n'est pas possible de poursuivre dans la prise en charge si la personne présente des visions théologiques contraires à l'islam, comme par exemple l'affirmation de l'inexistence de Dieu, ou de l'existence d'autres entités divines à côté de celle du Dieu unique (AC11 ; AC14). Dans les faits, néanmoins, il est rare que les agents de conversion refusent à la personne une prise en charge. En effet, quand bien même la personne devait présenter un discours allant à l'encontre des standards de l'institution, cette dernière donne la possibilité aux converti·e·s de le corriger afin de le rendre conforme à ses exigences. Les agents de conversion peuvent même faire montre d'une forme de tolérance vis-à-vis de « tricheries » de la part des converti·e·s, comme le montrent les propos de cet imam et agent de conversion dans le canton du Tessin : « S'ils (les converti·e·s) sont assez malins, ils ne disent pas qu'ils viennent se convertir pour se marier avec quelqu'un » (AC11).

Une troisième raison, évoquée par un seul de nos interlocuteurs, porte sur le danger potentiel constitué par des personnes présentant des troubles psychiatriques et souhaitant se convertir à l'islam, des personnes qui seraient « difficiles à gérer » (AC04).

Il y a pourtant un ensemble d'agents de conversion qui ne semblent pas partager l'idée d'un examen de la sincérité de la démarche de la personne convertie, et cela pour des raisons théologiques. Certains d'entre eux considèrent en effet qu'il n'est pas possible, en islam, de refuser à quelqu'un de se convertir s'il exprime explicitement ce souhait. Pour ces personnes, il n'y a donc

pas de place pour un examen de la démarche du/de la converti-e de leur part. La raison en est relativement simple : il n'y a que Dieu qui soit en mesure de juger de ce qui se cache dans les cœurs des individus (AC01 ; AC04 ; AC10). Pour l'un des agents de conversion interrogés, juger de la démarche des personnes converties en tant qu'être humain correspond à se mettre à la place de Dieu, un geste hautement problématique dans la religion musulmane (AC10). Pour les agents de conversion refusant de mettre en place une « audition », les personnes converties doivent répondre de leur volonté d'embrasser l'islam directement devant Dieu. Ce qui n'enlève en rien le caractère sérieux de la démarche selon eux, car comme le souligne un imam et agent de conversion actif dans le canton du Valais, « au final, on ne peut pas arnaquer Dieu » (AC14).

Indépendamment de l'attitude que les agents de conversion manifestent vis-à-vis de l'examen de la sincérité de la démarche des converti-e-s, il s'avère très rare qu'un-e candidat-e à la conversion soit repoussé-e. Si l'agent de conversion considère qu'il n'est pas possible de sonder les motivations et les croyances religieuses de la personne, celle-ci doit simplement faire preuve de sincérité avec elle-même et envers Dieu. Mais même en cas d'examen, cette dernière peut adapter leur récit de conversion et présenter des motivations et des visions religieuses correspondant aux exigences de l'institution. En règle générale, les converti-e-s peuvent passer à la deuxième phase de la prise en charge, à savoir l'accompagnement.

4.3 L'accompagnement de la personne candidate

L'accompagnement des nouveaux musulman-e-s représente le cœur de la prise en charge proposée par les associations musulmanes. Si l'étape de l'accueil se limite généralement à une rencontre, l'accompagnement peut lui durer de quelques entrevues jusqu'à plusieurs mois. Comme expliqué à la section 3, il est possible de repérer deux formes d'accompagnement au sein des associations musulmanes analysées : l'accompagnement individuel uniquement et l'accompagnement individuel suivi de cours collectifs.

L'accompagnement individuel se déroule le plus souvent entre l'agent de conversion et la personne convertie en marge des activités organisées par l'association. Les imams accueillent bien souvent les candidat-e-s dans leur bureau au sein de la mosquée (AC01 ; AC04 ; AC08 ; AC10 ; AC13 ; AC14), plus rarement chez eux (RA07) ; lorsque des enseignant-e-s font office d'agents de conversion, les environnements peuvent être multiples et inclure un bureau à la mosquée, le chez-soi d'un agent de conversion, ou encore des structures louées pour des rencontres en groupe (AC06 ; AC07 ; AC09 ; ACEC). Il s'agit, en général, d'entrevues ne dépassant pas l'heure et demi pendant lesquelles les converti-e-s échangent avec l'agent de conversion⁴. Certains agents de conversion, comme c'est le cas de deux imams expérimentés actifs sur les cantons de Vaud et Genève, se mettent à disposition des personnes converties à des moments précis pendant la semaine

⁴ Sur la nature et la forme de ces échanges, se référer à la section 5 de la présente étude.

(AC01 ; AC10), d'autres organisent des séances de façon plus spontanée et en fonction des disponibilités des uns et des autres (AC08 ; AC06). Le fait de pouvoir s'entretenir en face à face avec un agent de conversion a plusieurs avantages pour la personne convertie. D'un côté, cela permet au/à la futur·e converti·e une prise en charge personnalisée et cela est d'autant plus important que, comme expliqué auparavant, les personnes peuvent avoir des niveaux de connaissance, et donc des questionnements, très divers. De l'autre, ce type d'accompagnement permet aux personnes converties de rester à l'abri du regard que pourrait porter les autres fidèles sur elles. Or si l'attitude montrée par les fidèles fréquentant une association culturelle vis-à-vis des converti·e-s est généralement positive, voire même enthousiaste (Le Pape, Laakili & Mossière, 2017), certains d'entre eux peuvent leur réserver un accueil plutôt froid et manifester de la méfiance envers les nouveaux venus. Que l'accueil de la part des fidèles soit chaleureux ou tiède, leur regard sur la personne convertie peut être perçu par cette dernière comme un facteur de stress, voire d'anxiété car cette dernière ne maîtrise bien souvent pas les codes et gestes requis par l'association (Galonnier, 2017). L'accompagnement individuel permet donc une introduction à la religion plutôt « en douceur ». Quand ce dernier est suivi du mentorat, un cas observé dans le canton du Tessin, la prise en charge permet la conservation d'un lien privilégié avec un·e accompagnant·e choisi·e par l'agent de conversion et vise à garantir une intégration au sein de la communauté.

Les associations qui proposent, à côté de l'accompagnement individuel, des prestations de groupe, le font pour davantage permettre à la personne convertie un ancrage dans la communauté et dans certains cas un partage d'expérience avec d'autres converti·e-s. Pour les trois associations offrant de telles prestations, l'accompagnement individuel reste un moment fondamental de la prise en charge. En d'autres termes, ces activités ne sont proposées qu'au moment où les converti·e-s se sentent assez outillés pour passer à une étape ultérieure de la prise en charge. Les deux prestations complémentaires identifiées sont les cours collectifs en présentiel et les cours collectifs en ligne. Ces derniers peuvent être organisés en présentiel au sein des associations dans des salles conçues pour les cours de religion ou d'arabe, des salles qui sont généralement dotées d'appareils techniques permettant de projeter des présentations ou encore de faire travailler les converti·e-s, comme le tableau noir (AC11), ou encore directement à la mosquée, dans des moments de relative tranquillité (AC09). Quand il s'agit de cours en ligne, ceux-ci sont généralement organisés par l'agent de conversion qui envoie, par le biais des réseaux sociaux, un lien aux participant·e-s pour qu'elles et ils se connectent à des moments précis de la semaine (AC10). Que ça soit *de visu* ou par écrans interposés, la personne convertie est amenée à sortir du lien privilégié qu'elle a développé avec l'agent de conversion pour se confronter à d'autres personnes. Pour ce qui est des cours collectifs, soient-ils en présentiel ou en ligne, ceux-ci sont donnés par les agents de conversion de deux associations sises sur le canton de Genève et une association sur le canton de Vaud et permettent à la personne convertie un premier partage d'expérience avec des personnes se trouvant dans la même situation qu'elle. A Genève, le nombre de participant·e-s aux cours est variable. L'association semi-confessionnelle décide de mettre en place un cours collectif

quand au moins 4-5 personnes en ont exprimé le souhait (AC11) ; les cours proposés par l'association confessionnelle sise sur le même Canton et dont il a été possible de suivre le déroulement étaient fréquentés par 8 personnes (selon le protocole de prise de notes). A Lausanne, l'association opte pour des cours en de petits groupes de 3-4 personnes (AC06 ; ACEC).

Les deux associations organisant des cours collectifs à Genève sont confrontées à la difficulté des niveaux de connaissance des groupes qu'elles constituent. L'association ayant décidé de mettre sur pied des cours collectifs en présentiel à Genève n'a pas vraiment trouvé de solution à la question des niveaux et organise les cours en essayant de gérer du mieux qu'elle le peut les différences pouvant exister entre les candidat·e·s à la conversion (AC11). La deuxième association sise dans le même canton a quant à elle décidé de proposer des cours à deux niveaux, à savoir débutants et intermédiaires. Selon les dires d'un imam et agent de conversion de l'association en question, cette dernière solution a dû être envisagée parce que « des convertis avaient commencé à se plaindre de la lenteur de l'avancement du cours » (AC10).

Une solution intéressante au problème des niveaux a été trouvée par l'association sise sur le canton de Vaud proposant des cours collectifs en ligne par l'entremise d'enseignant·e·s : étant donné que chacun·e de ces enseignant·e·s a en charge plusieurs converti·e·s, il leur est possible d'organiser, de façon spontanée, de courtes séances en ligne sur des thèmes intéressant plusieurs converti·e·s détenant le même niveau de connaissances, qui sont réunis en petits groupes (AC06 ; ACCEC).

Les prestations de groupe analysées sont parfois mixtes, parfois genrées, et parfois en partie mixte et en partie genrée. Les cours collectifs en ligne proposés aux converti·e·s par l'association genevoise sont par exemple mixtes (selon le protocole de prise de note). L'association sise sur le canton de Vaud et faisant appel à différents enseignant·e·s pour la prise en charge des personnes converties semblent appliquer une division de genre relativement stricte. Un ancien agent de conversion de l'association nous explique que les femmes sont réunies plutôt dans des groupes en ligne, tandis que les hommes plus facilement à la mosquée, cela permettant le respect, selon lui, des rôles de genre des unes et des autres (les femmes prenant part à ces groupes en ligne pouvant, en restant à la maison, investir les activités jugées comme typiquement féminines par l'association), (AC09). Pour cette association vaudoise, en règle générale, les enseignantes s'occupent de la prise en charge des femmes, alors que les enseignants s'occupent des hommes, même si un agent de conversion femme nous explique que cette règle peut être enfreinte si des questions impliquant des réponses théologiques complexes peuvent être abordées uniquement par un·e accompagnant·e de l'autre sexe que la personne convertie (ACEC). Enfin l'association genevoise organisant des cours en présentiel, si elle propose une introduction à l'islam à un public mixte, elle sépare filles et garçon lorsqu'il s'agit d'apprendre les bases de la prière (AC11). On constate donc à nouveau des pratiques d'accompagnement très diversifiées en la matière.

Des responsables d'associations offrant uniquement des accompagnements individuels expriment le souhait de mettre en place de façon systématique des cours collectifs, mais reconnaissent ne pas avoir les ressources humaines et économiques nécessaires à une telle entreprise (AC03 ; RA07), un enjeu majeur pour toute activité organisée ou envisagée par les associations musulmanes en Suisse (sur cette question, voir Baumann et al., 2019). Un certain nombre d'interviné·e·s indique que les cours de religion qui sont offerts aux fidèles par l'association de façon hebdomadaire sont adaptés aux personnes converties et qu'il n'y a donc pas besoin de cours spécifiquement destinés à cette population (AC04 ; AC13 ; AC14). D'autres encore soulignent le risque encouru par l'association dans l'organisation d'activités spécifiquement conçues pour les converti·e·s, et plus particulièrement la possibilité de faire une distinction pouvant être jugée comme discriminante entre personnes converties et personnes nées musulmanes. Cette différence risquant, selon les dires d'un agent de conversion actif sur le canton du Valais, de remettre en question l'idée même de la *fiṭra* (AC14).

Pour ce qui est des contenus transmis, ceux-ci se divisent essentiellement en deux catégories : des connaissances doctrinaires fondamentales et des compétences pratiques. Si l'accueil sert à tester la vision du monde du converti, et notamment sa représentation de ce qu'est l'islam, l'accompagnement, soit-il individuel ou collectif, sert à renforcer le bagage dogmatique du/de la converti·e. Toutes les associations étudiées reviennent ainsi sur deux éléments essentiels du dogme musulman, à savoir les six articles de foi et les cinq piliers de la pratique. Si certains agents de conversion optent pour la distribution de lectures introductives aux converti·e·s (AC04 ; AC06 ; AC07 ; AC09), d'autres préfèrent présenter personnellement les aspects fondamentaux de l'orthodoxie et l'orthopraxie (AC08 ; AC10 ; AC13 ; AC14). Mais c'est surtout la pratique qui constitue un défi, tant pour les agents de conversion que pour les converti·e·s. Les candidat·e·s à la conversion n'apprennent en effet pas seulement ce qu'un·e musulman·e pense, mais aussi et surtout comment elle ou il agit. Parmi les principales actions que tout·e musulman·e doit accomplir selon l'institution religieuse, il y a la prière. L'apprentissage de cette dernière est central dans la prise en charge offerte par les associations musulmanes aux converti·e·s. Apprendre à prier correspond en effet pour les interrogé·e·s à un acte d'adoration envers Dieu qui est obligatoire. Toutefois, apprendre correctement à prier en islam peut se révéler un vrai chemin du combattant pour les converti·e·s. Comme l'indique un agent de conversion et imam genevois, « il y a des convertis qui nécessitent de rencontres sur plusieurs mois avant de se sentir assez à l'aise pour prier » (AC10). La prière est en effet très codifiée dans la religion musulmane et demande la maîtrise d'un ensemble d'actions et gestes, dont les ablutions, le positionnement du croyant dans la salle de prière, ou encore les principaux mouvements du corps à réaliser, accompagnés des formules rituelles en langue arabe. Or malgré l'existence de cours collectifs dans les prestations repérées, il semble que la plupart des agents de conversion préfèrent introduire les converti·e·s à la prière lors de la phase individuelle de la prise en charge (AC06 ; AC10 ; ACEC).

4.4 L'évaluation et l'intégration dans la communauté

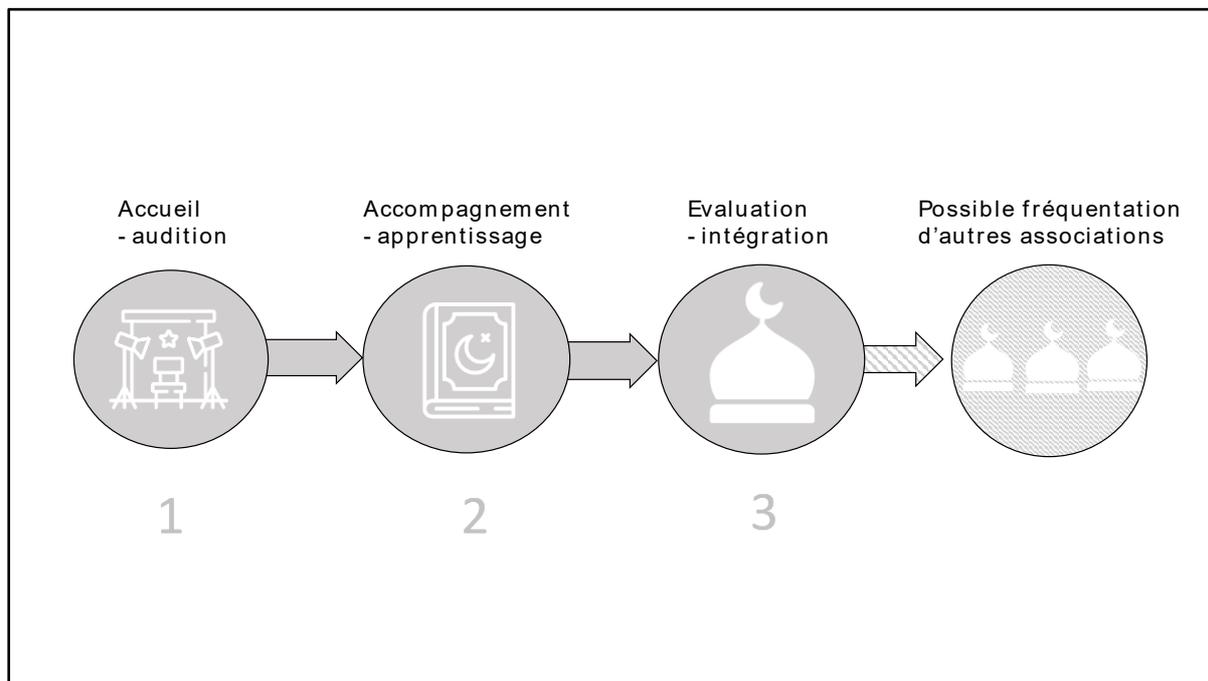
L'accompagnement suivi par la personne convertie au sein d'une association musulmane fait constamment l'objet d'une forme d'évaluation de la part de l'agent de conversion chargé de celle-ci. Toutefois, cette évaluation est bien souvent banalisée, dans le sens où celle-ci est de mise sans être vraiment formalisée.

Si aucune association ne recourt à des tests ou des examens écrits au cours de la prise en charge des converti·e·s, une association sur les 15 étudiées a mis en place une procédure formelle de contrôle des connaissances. Cette association basée dans le canton de Vaud, la seule faisant appel à des enseignant·e·s pour la prise en charge des converti·e·s, demande à ces derniers de rencontrer l'imam à la fin du processus afin qu'il puisse s'assurer que les connaissances dogmatiques et pratiques acquises soient alignées sur les standards de l'association (ACEC).

Toutes les autres associations évaluent les progrès du/de la converti·e en cours de route. Cela est d'autant plus facile à réaliser que les personnes converties passent par un accompagnement individuel. Au fond, et comme le souligne le président d'une association fribourgeoise, il n'y a pas réellement besoin d'un examen des connaissances car le/la converti·e « (...) lit et l'autre (l'agent de conversion) écoute, corrige et adapte. Là-dedans, il y a déjà un peu l'évaluation » (RA07). Le même principe semble être à l'œuvre dans une association musulmane genevoise, où l'imam et agent de conversion s'assure que la personne convertie apprenne convenablement la sourate qui ouvre le Coran, la *fâtiha*, essentielle à la participation à la prière rituelle, mais n'a pas besoin pour cela d'organiser une vraie séance d'examen car il a plusieurs rencontres à disposition pour corriger d'éventuelles erreurs (AC04).

Lorsque la prise en charge au sein de l'institution s'est achevée et que la personne convertie a acquis les connaissances dogmatiques et les codes pratiques d'un·e musulman·e, la question de l'intégration au sein de la communauté se pose. Le fait qu'une personne suive un processus de prise en charge au sein d'une institution, n'assure pas que cette dernière continuera à fréquenter la même association à l'avenir, ni d'ailleurs que la personne continue d'adhérer à l'islam (sur les étapes de la conversion, dont la désaffiliation, voire Gooren, 2010 et Van Nieuwkerk, 2018). Plusieurs de nos interviewé·e·s nous ont ainsi fait remarquer, non sans faire montre d'une forme de déception, que plusieurs converti·e·s s'étant « formés » chez eux disparaissaient ou commençaient à fréquenter d'autres centres de la région (AC03 ; ACEC ; AC13). Si une telle pratique peut être perçue comme problématique par certains agents de conversion, d'autres n'y voient aucun inconvénient. Au contraire, pour certains, comme un imam et agent de conversion actif dans le canton du Tessin, il est bénéfique pour le/la converti·e de se frotter à d'autres réalités associatives que la sienne, pour autant que celles-ci soient de la même tendance religieuse, à savoir sunnite (AC03).

Illustration 3 : les principales étapes de la prise en charge des personnes converties au sein des associations musulmanes de Suisse latine étudiées dans cette recherche



© Illustration du CSIS

4.5 Lieux et figures informels d'apprentissage

A côté de la prise en charge institutionnelle assurée par les agents de conversion, il existe un ensemble de lieux et de figures plus informels (au sens où ceux-ci ne sont pas considérés comme des instances officielles par les associations musulmanes) qui, selon les dires de nos interviewé·e·s, peuvent jouer un rôle important dans l'apprentissage religieux de la personne convertie. Ces lieux et figures peuvent se situer à l'intérieur des associations, comme à l'extérieur de celles-ci et les agents de conversion peuvent manifester à leur égard des attitudes contrastées, allant de la méfiance à la confiance.

Le premier de ces lieux, si tant est que l'on puisse l'appeler comme ça, est l'internet. Plusieurs interviewé·e·s sont confrontés à des converti·e·s ayant fait des recherches ou ayant échangé avec d'autres personnes sur internet avant même de se rendre à l'association (AC01 ; AC08 ; AC11 ; AC13). Un imam et agent de conversion actif sur le canton de Vaud nous explique être souvent confronté à des questions de la part de converti·e·s sur des contenus appris sur internet (AC01). En règle générale, les agents de conversion ayant évoqué internet comme lieu d'apprentissage voient ce dernier d'un mauvais œil car selon eux il fournit des informations de source douteuse (AC13) ou il risque de transmettre des conceptions de la religion qualifiées d'extrêmes (AC11).

Au-delà d'internet, certains de nos interviewé·e·s parlent de l'existence d'une forme d'apprentissage « par imitation » s'effectuant entre converti·e·s et fidèles au sein des associations.

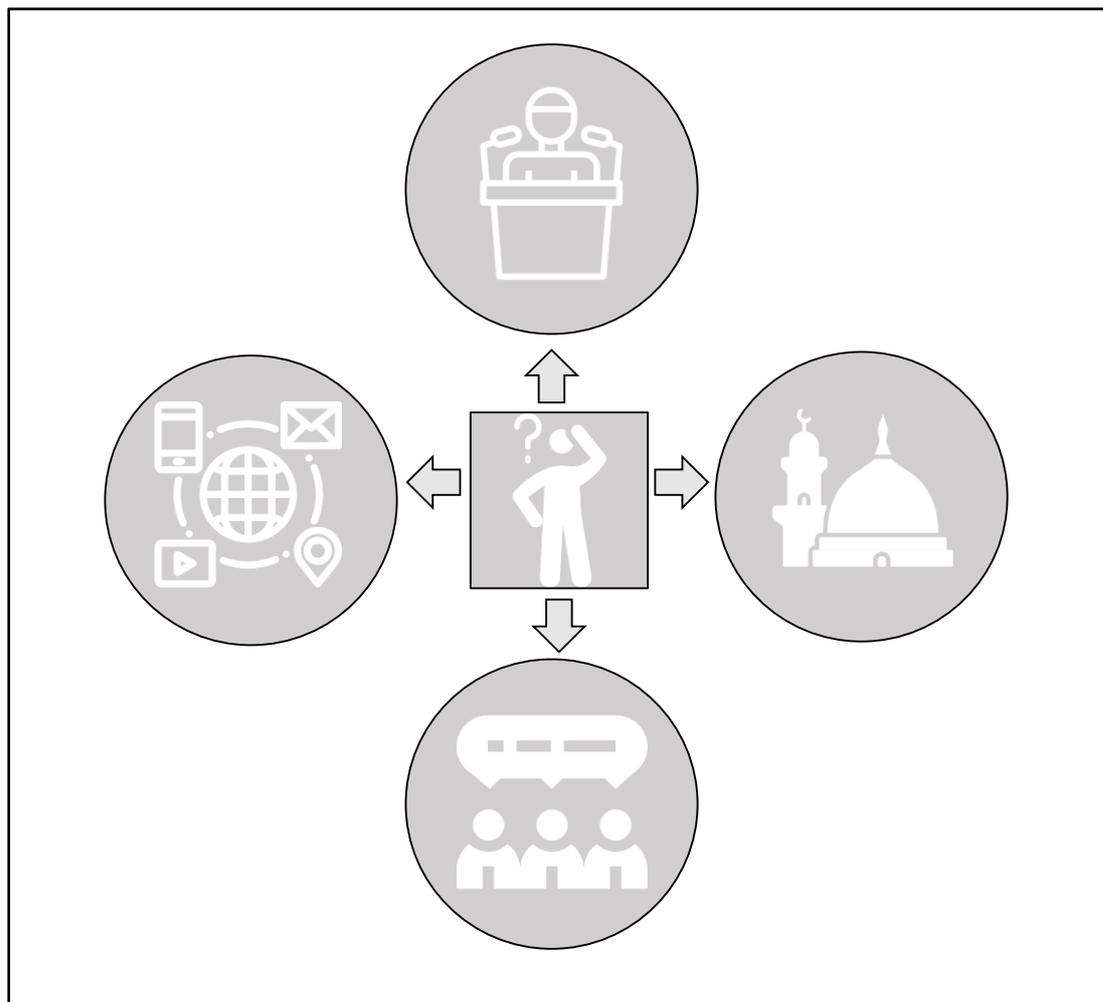
Comme l'explique un imam et agent de conversion d'une association sise sur le canton du Valais : « venir à la mosquée et voir les autres est nettement plus facile que lire plein de bouquins » (AC14). Dans la même veine, le président d'une association musulmane fribourgeoise nous explique qu'« un converti (...) essaie de comprendre ce que font les autres et comment ils le font. Donc ce n'est pas seulement le Coran, mais il y a aussi des choses dans la pratique, dans la vie et dans le comportement » (RA07). Ainsi, il n'est pas rare qu'un·e ou plusieurs fidèles fréquentant une mosquée depuis un certain temps décident de prendre sous leur aile un·e converti·e et l'accompagnent dans ses premières expériences au sein de la nouvelle communauté. Un imam et agent de conversion actif dans le canton du Tessin nous explique avoir connu des converti·e·s se rendant régulièrement au domicile de personnes de confession musulmane rencontrées à l'association pour approfondir leurs connaissances religieuses et profiter d'un environnement plus calme que la mosquée (AC03). Un autre imam et agent de conversion, cette fois-ci sur le canton de Vaud, nous explique laisser à la personne convertie la liberté de se référer à toute personne au sein de son association susceptible de représenter un exemple pour le/la futur·e converti·e.

Si pour les trois exemples à peine décrits les agents de conversion font montre d'une certaine ouverture, voire même de confiance, envers des figures et des lieux différents que ceux proposés officiellement par l'association pour la prise en charge des personnes converties, d'autres responsables interrogés voient ces figures et lieux de façon beaucoup plus circonspecte. C'est le cas d'un imam et agent de conversion travaillant dans le canton du Tessin qui, en évoquant l'exemple d'une rencontre malheureuse entre un jeune converti et des membres de son association, pointent les lacunes théologiques de la plupart des fidèles ordinaires. Le jeune en question avait en effet été approché par une personne fréquentant sa mosquée qui, soudainement, lui avait demandé s'il était bien converti à l'islam. A la réponse positive du jeune, le fidèle l'a relancé pour savoir si le converti avait déjà assumé un prénom à consonance arabe ou islamique, pratique qui n'est du reste pas rare chez les personnes converties à l'islam (AC03). Le jeune en question ayant conservé son prénom de naissance, le fidèle lui avait enjoint de se conformer le plus rapidement possible à cette tradition. Or pour l'imam et agent de conversion ayant relaté cet épisode, cette injonction est « une chose qui ne tient pas du tout la route religieusement parlant » (AC03). L'imam ajoute, en faisant suite à cette anecdote, qu'il n'est pas facile pour lui de faire confiance aux fidèles ordinaires pour la transmission de connaissances religieuses : « ils (les fidèles) sont sincères mais ils te donnent souvent des informations très fausses » (AC03).

Indépendamment de l'attitude que les agents de conversion réservent à ces lieux et figures d'apprentissage, il est clair que ces derniers ne peuvent pas être sous-estimés : une recherche en Suisse avait déjà fait remarquer l'importance de lieux informels tels que les cafés pour la formation d'un habitus musulman chez des femmes converties à l'islam (Bleisch-Bouzar, 2012). Les observations présentées dans cette étude corroborent l'idée que la conversion gagne à être appréhendée à l'interface d'influences et interactions multiples, des plus formelles, comme celles qui se déroulent au sein de l'institution avec des agents de conversion choisis par cette dernière,

aux plus informelles, comme celles qui se produisent dans des endroits parfois anodins mais pouvant se transformer en espaces de partage et d'apprentissage religieux (voir illustration 4). En d'autres termes, l'apprentissage « (...) est interactif, c'est-à-dire qu'il s'éprouve au contact d'autrui : il est le résultat de discussions, d'écoutes, d'observations et de lectures qui initient les convertis au sein des règles de leur nouvelle religion » (Le Pape, Laakili & Mossière, 2017 : 640).

Illustration 4 : la multiplication des lieux et figures d'apprentissage pour la personne convertie à l'islam



© Illustration CSIS

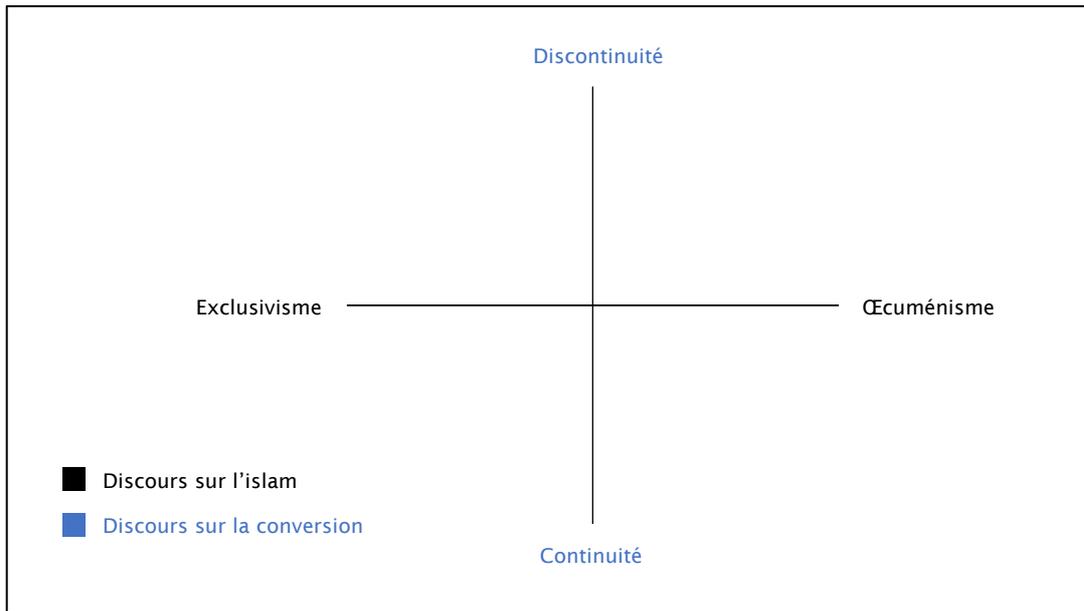
5. Une comparaison des prises en charge selon quatre axes

S'il a été question jusque-là de décrire la prise en charge « type » qu'une association musulmane propose aux converti-e-s à l'islam en Suisse latine, il est temps de se tourner maintenant vers une analyse plus fine de celle-ci qui prenne en compte ses principales caractéristiques en soulignant les similitudes et différences observées dans la pratique. Cette comparaison s'effectue à partir de quatre axes : 1. les discours que les agents de conversion tiennent sur l'islam, 2. la représentation que ces derniers véhiculent de la conversion à cette religion, 3. les enseignements qu'ils dispensent et 4. les pédagogies qu'ils emploient. Les deux premiers axes sont de nature discursive, tandis que les deux autres présentent une connotation nettement plus pratique, bien qu'une distinction nette entre ces deux aspects ne puisse pas être établie : il est en effet admis dans les sciences sociales que les discours influencent la pratique, et que la pratique influence à son tour les représentations discursives.

Pour chaque axe, nous avons isolé des dimensions idéales constituant des polarités opposées. Si elles ne se présentent pas telles quelles dans la réalité, et en ce sens elles sont idéaltypiques, il est néanmoins possible d'identifier des tendances. En ce qui concerne les discours que les associations portent sur l'islam, ils peuvent être distingués en exclusivistes et œcuméniques ; les discours que les acteurs musulmans portent sur la conversion entre discontinus et continus ; pour ce qui est des enseignements, ceux-ci peuvent relever de la croyance ou de la pratique ; enfin les pédagogies employées se différencient par leur verticalité ou horizontalité selon les cas. Une description plus détaillée de chacune de ces dimensions est fournie dans chaque sous-section. A des fins heuristiques, ces dimensions sont représentées graphiquement selon leur nature discursive (illustration 5) ou pratique (illustration 6). Cette représentation graphique pourrait permettre, avec l'obtention de davantage d'éléments venant étayer chacune de ces dimensions, de placer les associations sur l'un et l'autre de ces continuums.

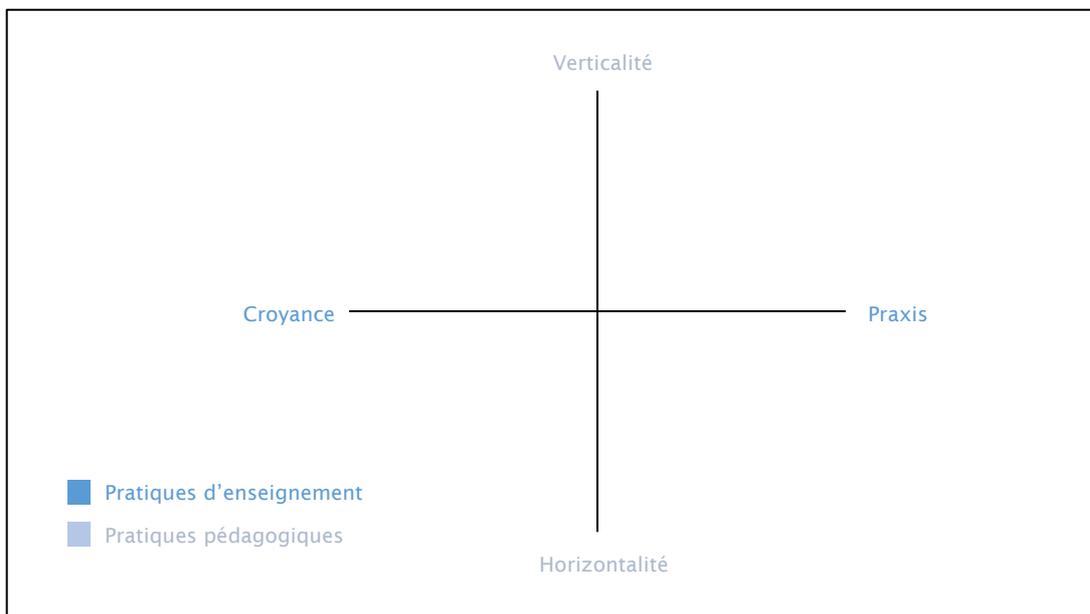
Ces dimensions sont reconstruites à partir du traitement des données à disposition du chercheur et non pas de travaux existant sur la conversion. Elles sont donc inductives et nécessitent d'être confirmées ou infirmées par de futures recherches sur le sujet de la prise en charge des personnes converties à l'islam, voire sur d'autres tendances religieuses si cela se révèle pertinent. A ce stade, elles ne valent que pour les associations analysées dans la présente étude.

Illustration 5 : les dimensions discursives de la prise en charge des personnes converties



© Illustration CSIS

Illustration 6 : les dimensions pratiques de la prise en charge des personnes converties



© Illustration CSIS

5.1 Les discours des agents de conversion sur l'islam

En ce qui concerne les discours que les agents de conversion peuvent présenter sur l'islam, il est possible de les distinguer selon deux dimensions, à savoir l'exclusivisme et l'œcuménisme. Quand

les agents de conversion parlent de l'islam de façon exclusive, cela signifie que la religion musulmane est présentée comme le seul moyen d'accès à la vérité. Les autres systèmes de croyance, soient-ils philosophiques ou religieux, sont généralement disqualifiés car contenant des erreurs auxquelles l'islam permettrait de remédier. En revanche, quand les agents de conversion parlent de l'islam comme d'une voie d'accès possible, parmi d'autres, à la vérité, ceux-ci présentent un discours œcuménique de la religion. Ils laissent en effet le soin à la personne convertie de déterminer quel est le système de croyance le plus adéquat pour elle, sans forcément porter un jugement de valeur sur des représentations du monde différentes par rapport à celle véhiculée par l'islam.

Plusieurs de nos interviewé·e·s portent un discours sur l'islam ayant des traits d'exclusivisme dans le sens où ils partent du principe que l'islam constitue la religion révélée la plus claire, la plus actuelle et la seule véridique. Ainsi, un agent de conversion basé au Valais nous fait part de la vision de l'islam qu'il transmet aux converti·e·s dans les termes d'une religion sans failles, venant corriger les multiples erreurs présentes dans les traditions qui la précèdent, à savoir, dans l'ordre d'ancienneté, le judaïsme et le christianisme. Pour ce faire, il emploie une allégorie qui associe l'islam à la dernière version de téléphone portable d'une marque connue venant apporter les correctifs aux versions précédentes (représentant le judaïsme et le christianisme), contenant selon lui plusieurs bugs nécessitant une « mise à jour de software ». Pour cet imam et agent de conversion, la Bible connaîtrait au moins « 200 000 versions différentes comportant 50 000 contradictions, alors que le Coran n'existe que dans une seule version et sans contradictions majeures » (AC14). Un discours similaire est porté par un imam et agent de conversion actif sur le canton de Vaud qui explique que plusieurs personnes sont venues chez lui en pointant les contradictions du christianisme, notamment en ce qui concerne la confusion engendrée par la Trinité, un geste qui amène au péché d'associationnisme (le fait d'associer à Dieu d'autres divinités, comme par exemple Jésus, qui est considéré à la fois comme humain et comme divin). L'imam montre un ensemble de livres écrits par des auteurs chrétiens ou anciennement chrétiens, donc désintéressés selon lui, qui mettent en avant les contradictions du christianisme et explique que ces livres sont la preuve que l'islam est une religion juste et rationnelle (AC08). Un autre discours faisant écho à une présentation exclusiviste de la religion musulmane, et provenant d'une enseignante et agent de conversion au sein d'une association vaudoise, vise à présenter l'islam comme une religion qui est par essence impossible à contrecarrer par des arguments rationnels, malgré la tentative de plusieurs « détracteurs » d'empêcher que des personnes reconnaissent ses qualités et, le cas échéant, s'y convertissent (ACEC).

Pour ce qui est de l'autre spectre de cette dimension, à savoir l'œcuménisme, il est possible d'en identifier des tendances dans le discours tenu par un imam et agent de conversion actif dans le canton du Tessin. Ce dernier explique que des personnes originellement chrétiennes frappent parfois à la porte de sa mosquée en manifestant un intérêt pour l'islam. A cela il ajoute : « En réalité elles ne connaissaient pas grand-chose au christianisme. Peut-être que si elles avaient

mieux connu leur propre religion elles ne se seraient même pas converties à l'islam » (AC03). Cet extrait d'entretien témoigne d'une attitude équidistante par rapport à des tendances autres que l'islam, pointant vers une forme d'ouverture de la part de l'agent de conversion à d'autres formes de spiritualité que l'islam comme accès à la vérité. Plus loin dans l'entretien le même agent de conversion nous explique qu'il n'a personnellement rien à gagner de la conversion d'une personne et qu'il accepte qu'une personne reste dans la tradition qui est la sienne à l'origine, ou alors qu'elle reste dans une forme de non-croyance, sans forcément choisir l'islam à l'issue des premières rencontres (Ibid.).

La mise en avant de discours exclusivistes, ou œcuméniques sur l'islam dépend en large partie de la sensibilité de l'agent de conversion ou encore de la posture idéologique adoptée par ce dernier. Il serait intéressant de voir si ces discours se retrouvent également dans les représentations que les converti·e·s se forgent de la religion musulmane et si celles-ci peuvent avoir des répercussions sur l'attitude manifestée par ces derniers vis-à-vis d'autres religions ou systèmes philosophiques, voire même vis-à-vis de leur entourage non-musulman. En d'autres termes, il peut s'avérer heuristiquement stimulant de comparer les récits individuels de conversion avec les discours véhiculés par les associations que les converti·e·s ont fréquenté pour mesurer à quel point il peut y avoir correspondance, voire discordance. Cette analyse, déjà esquissée par le sociologue James Beckford, qui avait comparé le degré d'intégration des principes et valeurs du mouvement des Témoins de Jéhovah dans les récits des converti·e·s à ce groupe, pourrait servir d'exemple à répliquer sur d'autres formes religieuses (Beckford, 1978).

5.2 Les discours des agents de conversion sur la conversion

Le deuxième axe d'analyse est celui des discours que les agents de conversion tiennent à l'égard de la conversion à l'islam. En règle générale, les interviewé·e·s présentent deux attitudes différentes vis-à-vis de ce que la conversion devrait représenter dans la vie de l'individu. Ces postures correspondent à deux dimensions analytiques distinctes : la discontinuité, quand la conversion est présentée comme un événement inaugurant une ère nouvelle, et de leur point de vue forcément meilleure, dans la vie de la personne convertie ; et la continuité, lorsque l'adhésion à l'islam devrait se faire sans rupture avec la vie que la personne convertie menait avant de rencontrer cette religion.

La première tendance, à savoir que la conversion représenterait une forme de discontinuité par rapport au passé, a été repérée dans le discours sur la conversion tenu par le président d'une association fribourgeoise expliquant qu'embrasser l'islam correspond à « faire la procédure de changement du haram au halal » dans la vie d'une personne (RA07). Cette position semble partir du principe que dans la vie d'un non-musulman il y a forcément du « haram », à savoir des aspects qui sont considérés comme illicites par l'islam et qu'il conviendrait donc de corriger. Derrière ses mots, il est possible d'identifier l'image de la conversion comme une forme de « resocialisation »

totale de l'individu (Ibid.). Un autre exemple de discours sur la conversion pointant la discontinuité dans le parcours de la personne convertie vient d'un imam et agent de conversion actif dans une association confessionnelle genevoise selon qui, la conversion « efface tous les péchés antérieurs de la personne et lui permet de commencer une nouvelle vie » (AC04). Ces discours faisant référence à la naissance d'un « homme nouveau » sont également présents dans les propos d'une enseignante et agent de conversion active sur le canton de Vaud, pour qui il faut entrer dans la religion rapidement afin laver tous les péchés et commencer ainsi une nouvelle vie de croyant·e (AC06).

La tendance inverse, à savoir un discours sur la conversion mettant en avant l'importance de la continuité, a été observée chez une enseignante et agent de conversion de la seule association semi-confessionnelle de notre échantillon, sise à Genève, qui explique souhaiter que les converti·e·s conservent les éléments de la culture qui leur sont propres et qui ont été transmis par la famille et qui considère l'acquisition d'un prénom à consonance arabe ou islamique comme une aberration, car ce dernier viendrait précisément constituer une césure symbolique avec le monde d'avant la conversion (AC11), une position qui est d'ailleurs partagée par l'imam et agent de conversion actif au Tessin dont la position à ce sujet a été présentée à la section précédente (AC03).

La question de savoir si la conversion représente une rupture ou une continuité par rapport à la vie d'avant ne dépend pas uniquement du discours véhiculé par l'institution, mais également des postures manifestées par les converti·e·s. En réalité, les niveaux individuel et institutionnel, la demande et l'offre en quelque sorte, semblent s'influencer mutuellement. Du reste, il n'est pas rare que les converti·e·s à l'islam souhaitant en découdre avec le mode de vie qui était le leur jusqu'à la conversion s'orientent vers des associations épousant cette vision des choses. Celles et ceux qui voient l'adhésion à l'islam comme une étape dans leurs parcours de vie opteront, très probablement, pour des associations propageant la même représentation de la conversion.

5.3 Les enseignements dispensés

Les associations musulmanes analysées dans le cadre de cette recherche transmettent toutes, sur des laps de temps très variables, des connaissances. Celles-ci peuvent être distinguées en deux familles, correspondant à deux dimensions : la croyance, lorsque ces connaissances sont de nature théorique et portent sur les fondements intellectuels de la religion musulmane et la praxis, quand celles-ci visent à transmettre un hexis musulman, à savoir des gestes et des réflexes pratiques incluant des façons de se tenir et de se comporter. Les deux types de connaissances sont transmis pendant la prise en charge des converti·e·s, mais des associations penchent pour l'un ou l'autre en fonction des cas.

Des agents de conversion indiquent accorder une importance capitale aux connaissances dogmatiques de la religion musulmane. Un imam et agent de conversion à Genève explique demander aux converti·e·s, en guise d'introduction à l'islam, la lecture de trois ouvrages différents portant respectivement sur les fondements de l'islam, sur la prière et sur l'histoire du prophète

Muhammad (AC04 et selon le matériel récolté). Une enseignante et agent de conversion active sur le même canton explique qu'il est très important pour une personne embrassant l'islam, mais cela vaut selon elle pour toute religion, de connaître ses bases théoriques. Elle explique être confrontée à des personnes souhaitant « tout, tout de suite », à savoir des converti·e·s souhaitant se lancer très rapidement dans la pratique, et trouver cela inapproprié (AC11). Pour cela, elle a conçu une présentation PowerPoint exposant les principaux articles de foi ainsi que les cinq piliers de l'islam qu'elle utilise lorsqu'elle organise des cours collectifs en présentiel (AC11). Les agents de conversion privilégiant la dimension cognitive se soucient en premier lieu de la question du sens derrière la conversion. En d'autres termes, ceux-ci veulent s'assurer que la personne convertie ait réellement compris les messages principaux véhiculés par l'islam et cela avant même de se lancer dans la pratique.

Inversement, un ensemble d'agents de conversion privilégient la transmission d'aspects pratiques de l'islam aux converti·e·s. Tel est le cas de l'imam cité plus haut et actif dans le canton du Valais qui affirme « mieux vaut d'apprendre à faire que de lire des bouquins » (AC14). Un imam et agent de conversion tessinois propose aux personnes converties de « se mettre dans le bain » assez rapidement en participant à la prière avec les autres fidèles, malgré que ces dernières ne possèdent pas encore toutes les compétences pour prendre part à cette pratique, notamment les formules rituelles accompagnant la prière (AC03). Dans la même veine, un imam et agent de conversion travaillant dans le canton du Jura nous explique que les rencontres qu'il organise avec les converti·e·s servent à apprendre « (...) les bases », à savoir « comment faire la prière, comment réciter les sourates (...) et apprendre ses devoirs » en tant que musulman·e (AC13). Un président d'association actif sur le canton de Fribourg nous explique que son association accorde énormément d'importance à l'apprentissage du Coran, des hadiths (les dires et gestes prophétiques) et de la langue arabe et cela non pas dans un but intellectuel, mais bien « (...) pour la prière (...), pour qu'il (le converti) apprenne à prononcer les versets en arabe » (RA07).

Une grande partie du matériel émique récolté lors des entretiens auprès des associations comporte des livrets d'introduction à la prière musulmane, dont une partie sont d'ailleurs initialement conçus pour les enfants (cf. illustration 6). Il a été possible d'en récolter une dizaine sur le terrain et de remarquer que certaines publications se retrouvaient dans plusieurs associations. Celles-ci prennent bien souvent la forme d'un manuel encourageant la personne à apprendre de façon scrupuleuse les gestes et les invocations nécessaires à l'accomplissement de la prière. Parfois, ces explications sont accompagnées de passages invoquant les bienfaits de la prière tant pour l'ici, que pour l'au-delà. Ces éléments démontrent bien l'importance que l'apprentissage de ce rituel comporte dans la prise en charge offerte par les associations musulmanes. Ces constats font écho à plusieurs travaux réalisés sur les conversions religieuses et soulignant la centralité de la dimension pratique dans l'apprentissage de la nouvelle religion, et notamment les notions

d'« incorporation » (« embodiment » en anglais), à savoir l'assimilation de nouvelles normes et pratiques de la part d'individus convertis, parfois plus importants que l'apprentissage des textes fondamentaux de la religion en question (Winchester, 2008 ; Galonnier et de los Rios, 2015).

Illustration 6 : livrets d'introduction à la prière utilisés par les associations musulmanes en Suisse latine avec les converti·e·s et récoltés sur les terrains de recherche



© Illustration CSIS

5.4 Différentes pédagogies de conversion ?

Les pédagogies de conversion employées par les associations peuvent être distinguées en fonction de deux dimensions : celles qui se basent sur une approche verticale, se caractérisant par une distinction de statut entre l'agent de conversion transmettant les connaissances et le/la converti·e recevant ses enseignements, et celles qui sont de nature plus horizontale, définies par un rapport plus ouvert et moins hiérarchique entre les deux figures. Ces deux dimensions pointent également à deux postures différentes de la part des agents de conversion, à savoir la transmission de connaissances d'un côté et l'écoute et l'échange réciproque de l'autre.

Pour ce qui est de l'approche verticale, elle est observable dans la seule association confessionnelle faisant appel à des enseignant·e·s pour la prise en charge des converti·e·s et sise sur le canton de Vaud. En parlant du déroulement de la prise en charge, une enseignante et agent de conversion de cette association explique qu'il y a des étapes précises à suivre pour les con-

verti·e·s, incluant dans l'ordre la prononciation de l'attestation de foi pour entrer en islam, l'assignation de l'enseignant·e devant suivre la personne convertie et enfin l'apprentissage de ce que l'association appelle la « science immédiate » ainsi que de la piété (AC06, ACEC). Les deux derniers éléments, à savoir la science et la piété, font l'objet d'une transmission rigoureuse, assurée par l'existence d'un document revenant sur tous les aspects dogmatiques que les converti·e·s doivent s'approprier. Une autre enseignante de cette association nous dit que la qualité la plus importante pour les enseignant·e·s est leur capacité à connaître l'islam : « soit il (l'agent de conversion) dit qu'il sait, soit qu'il ne sait pas » (ACEC). Le déroulement de la prise en charge s'apparente ici à un enseignement de type scolaire, avec des objectifs qui sont fixés à l'avance par l'association ainsi que l'emploi d'un document faisant office de manuel à utiliser avec les converti·e·s. Qui plus est, les livres qu'il est possible d'utiliser par les enseignant·e·s avec les converti·e·s font l'objet d'une forme d'approbation de la part de l'association et il n'est en principe pas possible d'en utiliser d'autres (Ibid.). Dans ce cas spécifique, la distinction entre enseignant·e·s et converti·e·s est définie de façon claire. Une approche similaire est proposée par une association musulmane active à Genève, dont l'imam et agent de conversion fait montre d'une posture d'enseignant, notamment lors des cours collectifs en ligne qu'il organise. Ces derniers prennent la forme de cours ex cathedra, rythmés par des interventions théoriques suivies d'un temps pour les questions des converti·e·s (AC10, selon le protocole de prise de note) ; un exemple de prise en charge pointant vers une auto-perception de la part de l'imam comme d'une figure légitime à transmettre un savoir religieux et moins comme un « compagnon de route » des converti·e·s.

D'autres agents de conversion privilégient des approches plus horizontales, se mettant dans une position d'écoute des converti·e·s. Tel est le cas d'un imam et agent de conversion actif sur le canton de Vaud, qui explique « se mettre à disposition des converti·e·s pour répondre à leurs questionnements » (AC01). Dans le cas de cette association, l'agent de conversion se borne à conseiller la lecture de certains ouvrages, sans les imposer aux converti·e·s et il accepte de discuter de thématiques que les converti·e·s auraient repérées dans des ouvrages de leur choix (AC01). Une approche similaire est mise en avant par une association musulmane sise sur le canton du Tessin, dont l'agent de conversion explique préparer un ensemble de questions à poser à la personne convertie en fonction de son profil et de son parcours afin de favoriser un échange constructif (AC05). Le même procédé semble à l'œuvre dans une association vaudoise dans laquelle l'imam et agent de conversion explique qu'il n'y a pas un suivi « structuré » et que tout se fait en fonction des demandes et des souhaits des converti·e·s (AC08).

Conclusions et recommandations

Conclusions générales

La conversion à l'islam fait l'objet d'un discours et d'une prise en charge de la part des associations musulmanes étudiées dans le cadre de la présente étude. Des associations représentant d'autres sensibilités au sein de l'islam, comme les groupes mystiques et soufis, bien que n'ayant pas fait l'objet d'une analyse dans le cadre de cette étude, sont également actives dans la prise en charge des converti·e·s. Cela signifie que le phénomène est connu et que les associations musulmanes le prennent au sérieux. Ces dernières ne constituent bien souvent pas la première étape du processus de conversion et ont tendance à accueillir des personnes ayant déjà décidé de se convertir à l'islam, voire ayant déjà franchi le cap de la conversion par la prononciation de la *cha-hâda*. Les personnes décidant de faire appel à une association musulmane ont dans la plupart des cas connu une conversion relationnelle, à savoir qu'elles ont été introduites à la religion musulmane par des personnes de leur entourage, pouvant faire office d'intermédiaire entre le/la converti·e et la mosquée. Les activités de prosélytisme, à savoir le fait de promouvoir activement sa religion en vue de convaincre des personnes, y compris non-musulmanes, à rallier l'islam, semblent être rares auprès des associations étudiées dans cette étude. Or cette question mériterait d'être approfondie car des groupes particuliers au sein de l'islam, comme le Tabligh (peu présent en Suisse latine) ou les salafistes, sont précisément considérés par des auteurs comme ayant une vocation « missionnaire » (Boubakeur, 2007 ; Larroque, 2016).

Un ensemble de responsables et agents de conversion interrogés remarquent une augmentation du nombre de conversions au fil des années (RA03), voire en concomitance d'évènements particuliers comme la phase de sortie de la crise du SARS COVID-19 (AC10) ; d'autres n'observent pas de changements majeurs au cours du temps et affirment que le nombre de conversions est plutôt constant (AC03 ; AC05). La plupart des interviewé·e·s remarque pourtant une nette augmentation de personnes très jeunes, généralement des mineurs (au sens civil, à savoir des personnes ayant moins de 18 ans), s'intéressant à l'islam ou exprimant le souhait de se convertir à cette religion (RA04 ; RA06 ; AC01 ; AC08 ; AC11 ; AC13).

La présente étude a permis de reconstituer une prise en charge type proposée par les associations musulmanes de Suisse latine aux personnes converties en identifiant trois étapes : l'accueil, l'accompagnement et l'évaluation. Malgré la présence de similitudes dans les prises en charge proposées par les associations, plusieurs différences notables ont pu être observées. Ces différences sont, entre autres, le reflet de la structure institutionnelle pluriforme et multiniveau de l'islam en contexte suisse. Malgré la présence d'associations faïtières représentant les intérêts des musulman·e·s en Suisse, tant au niveau cantonal que fédéral, les activités culturelles et culturelles mises en place par les associations au niveau local varient considérablement d'un cas à l'autre. La prise en charge des converti·e·s ne fait pas exception à cet égard. L'absence d'une struc-

ture cantonale ou fédérale à même d'offrir un cadre pour la prise en charge des personnes converties ne semble pourtant pas pousser, comme on aurait pu l'attendre, les associations musulmanes locales étudiées à recourir à des formes de collaboration au sujet du phénomène de la conversion. Bien au contraire, les responsables et agents de conversion nous ont signifié n'avoir eu aucun échange ou collaboration avec d'autres associations musulmanes au sujet des prestations proposées aux converti·e·s (AC11 ; AC13 ; RA07). Cela n'exclut pas que des réseaux transnationaux, comme celui turc de la Diyanet par exemple, puissent avoir des standards institutionnels en matière de conversion.

En ce qui concerne les agents de conversion, ceux-ci sont en grande majorité représentés par des imams (13 associations sur 15 étudiées y font recours). Ces derniers restent donc les gardiens des associations musulmanes, au sens où ce sont eux qui valident l'accès à la communauté de la part de nouveaux individus, y compris quand ces derniers sont convertis. Les imams s'occupent ainsi dans la plupart des cas de tout le processus de conversion au sein de l'institution, de l'accueil prenant les allures d'une audition, à l'évaluation et intégration de la personne convertie au sein de la communauté. Les entretiens menés avec les responsables associatifs et les agents de conversion pointent pourtant vers une multiplication des sources d'autorité pour la personne convertie, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des associations. Ces sources peuvent inclure des groupes de pairs (féminins, masculins ou mixtes), l'internet ou encore des fidèles rencontrés à la mosquée. L'agencement et les conséquences que ces sources d'autorités peuvent avoir sur l'apprentissage du/de la converti·e ne peuvent pas faire l'objet d'une analyse systématique dans le cadre de la présente étude. Ceux-ci mériteraient pourtant d'être étudiés plus en profondeur lors de prochaines recherches sur la conversion à l'islam.

Lorsque des difficultés dans la prise en charge sont observées par les interviewé·e·s, celles-ci concernent le plus souvent les familles des converti·e·s. Plusieurs agents de conversion indiquent avoir remarqué des attitudes oppositionnelles de la part de proches de la personne convertie, notamment les parents (AC08 ; ACEC ; AC13 ; AC14). Pour certains de nos interviewé·e·s ces attitudes ne sont pas justifiées et peuvent être vécues comme des affronts (AC08 ; AC13). Une minorité d'agents de conversion évoque la question du risque chez la personne convertie de présenter des positions extrêmes, voire la crainte que celle-ci sombre dans la radicalisation (RA04 ; AC01 ; AC11 ; AC13), mais seulement une enseignante et agent de conversion à Genève explique avoir eu à faire avec de tels cas (RA04 ; AC11). La plupart des interviewé·e·s affirment ne pas avoir été confrontée avec ce genre de problématiques. Enfin, le rapport du/de la converti·e avec les fidèles fréquentant l'association n'est que très rarement décrit comme problématique par les interviewé·e·s, qui expliquent que les converti·e·s sont toujours très bien accueillis par ces derniers, ce qui contraste avec un ensemble de travaux scientifiques pointant des enjeux de reconnaissance moins évidents que ce que les interlocuteurs ont souligné (Jensen, 2006 ; Moosavi, 2012 ; Galonnier, 2017).

Recommandations pour les associations musulmanes

En ce qui concerne les recommandations pouvant être formulées à l'attention des responsables musulmans et des agents de conversion, celles-ci sont au nombre de trois. Elles découlent de la mise en perspective des principaux enjeux et difficultés identifiés dans la littérature scientifique traitant de la conversion à l'islam avec les différentes pratiques de prise en charge observées dans cette étude.

La *première* porte sur la question de la « liminalité », à savoir l'état de fluctuation identitaire que la personne convertie peut vivre au début du processus de conversion, exposée en introduction. Ce phénomène ne fait l'objet d'aucune thématisation de la part des associations musulmanes analysées dans cette étude et cela est d'autant plus étonnant que la plupart des personnes frappant à la porte des associations se trouvent généralement au stade initial de leur trajectoire de conversion, donc précisément au moment où les questions d'appartenance se posent de la façon la plus aiguë. Les associations proposant un discours exclusiviste de l'islam (cf. l'islam comme seule religion permettant un accès à la vérité), et véhiculant une représentation de la conversion allant dans le sens de la discontinuité (cf. accent mis sur le fait que la conversion marque l'entrée dans une toute nouvelle vie pour les converti·e·s), devraient aussi prendre en compte la position difficile dans laquelle se trouve tout·e converti·e devant jongler entre au moins deux identités, à savoir celle qui est transmise par la famille et celle que la personne a choisi d'assumer en embrassant l'islam. D'un côté, une présentation de l'islam caractérisée par les traits de l'exclusivisme peut amener la personne convertie à se séparer des visions philosophiques et religieuses précédentes, souvent héritées des parents, qui peuvent vivre cette remise en question comme une forme de trahison. De l'autre côté, une caractérisation de la conversion comme relevant d'une nouvelle vie peut amener la personne à plus facilement rompre les liens qui l'unissaient aux personnes présentes dans ce qui est maintenant caractérisé comme l'ancien monde, donc à une forme d'isolement social. Certains centres musulmans sont conscients de cette problématique et essaient de prendre en compte le passé de la personne convertie, notamment sa culture et socialisation, dans la prise en charge. A notre sens, ces derniers devraient être pris comme exemple à ce sujet.

La *deuxième* recommandation concerne les participant·e·s à la prise en charge. Celle-ci s'effectue, en règle générale, entre la personne convertie et l'agent de conversion. Lorsque des cours collectifs sont proposés, la personne nouvellement musulmane est amenée à rencontrer des personnes vivant la même expérience qu'elle. La prise en charge conçue par les associations ne prévoit pourtant pas l'intégration de personnes de l'entourage proche des converti·e·s, telles que les parents. Si la personne souhaitant se convertir est mineure selon le droit suisse (non pas au sens religieux, ce qui correspond à avoir moins de 16 ans, selon art. 303 du Code civil, mais civil, donc moins de 18 ans, selon art. 14 du Code civil), des agents de conversion demandent l'accord de l'un des deux parents, voire des deux, pour la prise en charge (AC01 ; AC10 ; AC11 ; AC13). Mais dans ces cas aussi, il est rare que les parents soient associés à la prise en charge de leur enfant. S'ils

acceptent de rencontrer les parents de la personne convertie sur demande, les agents de conversion ne les incluent pas dans la prise en charge de façon systématique. Or il serait souhaitable, notamment lorsque la personne convertie vit toujours sous le même toit que ses parents, que ces derniers puissent être impliqués, dans la mesure du possible, dans le processus de prise en charge, du moins dans sa phase initiale (par exemple lors de la cérémonie de conversion ou lors du rituel du mariage). Cela permettrait à la personne convertie de recevoir le soutien nécessaire de la part d'instances fondamentales telles que la famille ou l'entourage proche d'un côté, et la communauté religieuse de l'autre.

Une *troisième* recommandation porte sur le temps qui est accordé aux converti·e·s pour l'apprentissage des bases théoriques et des réflexes pratiques associés à l'islam. Un ensemble d'associations musulmanes optent pour une forme de gradualité dans la transmission des connaissances et l'intégration des personnes nouvellement converties. Tel est par exemple le cas d'une enseignante et agent de conversion active à Genève, qui explique, en se référant au temps nécessaire à l'acquisition des compétences théoriques et pratiques, « si tu veux monter 5 marches à la fois, tu tombes ; c'est donc mieux de faire une marche à la fois » (AC11). Dans la même veine, un imam et agent de conversion propose aux converti·e·s de prendre part à la prière rituelle avec le reste des fidèles, en permettant à ces derniers de se concentrer sur le mouvement du corps, sans forcément prononcer les formules rituelles qui sont de mise. Il explique à ce sujet que « (...) Dieu n'a pas besoin de mots » (AC03). Ces attitudes sont intéressantes car elles permettent une entrée en matière en douceur à des individus pouvant se mettre une forme de pression en adhérant à la nouvelle religion. Un ancien enseignant et agent de conversion d'une association musulmane sise sur le canton de Vaud nous explique que certaines associations devraient prendre en compte la situation personnelle des converti·e·s, notamment lorsque ceux-ci sont encore très jeunes et en études, et qu'ils ne peuvent donc pas consacrer tout leur temps à l'apprentissage de la nouvelle religion, pointant par-là les exigences démesurées que certaines associations établissent envers les personnes converties, dont celle par laquelle il est passé (AC09).

Recommandations pour les acteurs (para)étatiques confrontés au phénomène de la conversion à l'islam

Les recommandations pouvant être formulées à l'attention des actrices et acteurs (para)étatiques confrontés au phénomène de la conversion sont également au nombre de trois. Si certaines sont d'ordre général et s'appliquent à différents domaines d'expertise (école, services sociaux, intégration, etc.), d'autres sont plus particulièrement conçues pour les intervenant·e·s du champ de la prévention de la radicalisation et l'extrémisme violents, dont une partie des activités, comme montré en introduction, ont un lien avec la conversion à l'islam.

Premièrement, les associations musulmanes de la présente étude sont des actrices sociales à part entière. Les activités qu'elles mettent en place au quotidien pour les fidèles sont de nature à renforcer les liens déjà existant à l'intérieur de la communauté, mais également à renforcer leur

présence dans la société suisse (au sujet de leurs activités, voir le site internet www.islamandsociety.ch ; Banfi, 2018 ; Brodard, 2023 ; Gianni & Banfi, 2023). Si les activités à destination des converti·e·s ne font pas l'objet d'une forme de publicisation de la part des associations musulmanes, celles-ci peuvent se révéler d'une grande importance pour les personnes ayant décidé d'embrasser l'islam. Ainsi, il est souhaitable que les acteurs (para)étatiques ayant des questions sur la conversion à l'islam, ou suivant des bénéficiaires dont la conversion à l'islam interroge, prennent directement contact avec les associations musulmanes concernées. Cela peut permettre l'instauration d'un climat de confiance et de collaboration entre les associations musulmanes et l'État sur des sujets d'importance sociétale comme la conversion. Ce travail est d'autant plus important pour les personnes converties, qui peuvent ainsi s'appuyer sur des formes de collaboration étant à même d'apaiser les tensions.

Deuxièmement, les acteurs (para)étatiques aux prises avec des conversions à l'islam peuvent être confrontés à des postures et attitudes faisant penser à des formes de radicalisation. Si dans une petite minorité de cas cela peut se révéler vrai, dans la plupart des cas il est possible que la personne convertie se trouve dans la situation de « liminalité » décrite en introduction et qu'il ne s'agisse que d'une phase initiale dans la trajectoire de conversion. Celle-ci devrait, avec le temps, laisser la place à une forme de stabilisation de l'identité religieuse, et donc à une attitude plus réflexive de la part du/de la converti·e. Dans cette phase de crise, il est néanmoins important pour les acteurs (para)étatiques de pouvoir conserver le lien qu'ils ont établi avec la personne convertie et cela afin d'empêcher des ruptures pouvant, à terme, renforcer le sentiment de ne plus faire partie de la société. Ainsi, il n'est pas conseillé de confronter la personne sur ses positions religieuses et idéologiques en entrant dans des débats sans fin sur la justesse et l'adéquation d'une croyance. Mieux vaut faire montre de patience et d'acceptation, en favorisant l'introspection et l'autoréflexion de la personne convertie, par exemple en revenant sur le parcours l'ayant amenée à embrasser l'islam. Si les professionnel·le·s ne parviennent pas à établir si la personne convertie traverse une phase de liminalité et redoutent que cette dernière ne puisse évoluer vers un processus de radicalisation, un phénomène qui concerne très minoritairement les mosquées et dont les ressorts sociologiques sont complexes (sur ses réseaux en Suisse, voir Saal, 2021), il est possible de prendre contact avec les autorités en charge de la prévention de la radicalisation dans leurs cantons respectifs pour une écoute et des premiers éléments d'analyse permettant de mieux appréhender la situation et envisager la mise en place d'une prise en charge interdisciplinaire visant à éviter des ruptures et des violences à caractère idéologique⁵.

En *troisième* lieu, les acteurs en charge des questions de prévention de la radicalisation et de l'extrémisme violents, comme expliqué en introduction, sont souvent sollicités pour des personnes dont la conversion questionne, que ça soit par des proches ou par des professionnel·le·s.

⁵ Pour un aperçu des services et dispositifs engagés dans le domaine de la prévention de la radicalisation et l'extrémisme violents en Suisse, se référer à : <https://www.contre-la-radicalisation.ch/points-de-contact>.

Dans le cas où la personne convertie fréquente des associations musulmanes, il est vivement conseillé d'entrer en contact avec le/la président·e de l'association ou son agent de conversion. Ces derniers sont au courant du profil et du parcours de la personne et seront en mesure d'aider les professionnel·le·s sur les questions relatives à la prévention de la radicalisation et de l'extrémisme violents. Dans ce cadre, il est important que chacun puisse partager ses interprétations, interrogations et craintes, mais également que chacun puisse contribuer à l'amélioration de la situation selon ses compétences et dans une perspective interdisciplinaire, afin de répondre aux inquiétudes et désamorcer un éventuel processus de radicalisation. Parfois, les associations musulmanes aux prises avec des soupçons de radicalisation n'osent pas demander de l'aide à d'autres partenaires communautaires et étatiques. D'un côté, celles-ci peuvent craindre d'être dans une forme de délation et d'être ainsi jugées négativement par une partie de la communauté. De l'autre, elles peuvent appréhender les dispositifs de prévention cantonaux comme des instances purement sécuritaire et craindre pour les droits des personnes concernées. Il est important de surmonter ces craintes et instaurer un climat de confiance en prenant contact avec les instances s'occupant de la prévention (Schmid, Schneuwly Purdie & Lang, 2018). Cela n'empêche pourtant pas les autorités de faire le premier pas et impulser de nouvelles formes de collaboration en la matière, notamment lorsque les compétences religieuses des associations peuvent être mises à profit pour aider les parties prenantes de la situation.

Bibliographie

- Adraoui, M-A. (2013). *Du Golfe Aux Banlieues : Le Salafisme Mondialisé*. Proche Orient. Paris : Presses Universitaires de France.
- Allievi S. (1998). *Les Convertis à l'Islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris : L'Harmattan.
- Allievi, S. (1999). Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social Compass*, 46(3), 283-300.
- Amghar, S. (2006). Logiques conversionnistes et mouvements de réislamisation. *Confluences Méditerranée*, 57, 57-67.
- Amghar, S., Boubekour, A. et Emerson, M. (ed.) (2007). *European Islam. Challenges for Public Policy and Society*. Brussels: Center for European Policy Studies.
- Banfi, E. (2018). *Welfare Activities by New Religious Actors. Islamic Organisations in Italy and Switzerland*. Cham : Palgrave McMillan.
- Banfi, E. & Gianni, M. (ed.) (2023), *Islamic Organizations in Western Switzerland. Actors, Networks, and Socio-Cultural Activities*. Zürich: Seismo Verlag.
- Barylo, W. (2018), People Do Not Convert but Change. Critical Analysis of Concepts of Spiritual Transitions, in K. van Nieuwkerk (ed.), *Moving In and Out of Islam*, University of Texas Press, 2018, pp. 27-43.
- Baumann, M., Schmid, H., Tunger-Zanetti, A., Sheikhzadegan, A., Neubert, F., & Trucco, N. (2019). *Regelung des Verhältnisses zu nicht-anerkannten Religionsgemeinschaften. Untersuchung im Auftrag der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich. Schlussbericht. Luzern/Fribourg*.
- Beaud, S. & Weber, F. (2010). *Guide de l'enquête de terrain*. Paris : La Découverte.
- Becci, I., Monnot, C. & Voirol, O. (dir.) (2019). *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Beckford, J., A. (1978), Accounting for conversion. *The British Journal of Sociology*, 29(2), 249-262.
- Beckford, J. A. (2010). Nouveaux mouvements religieux. In Azira, R. et Hervieu-Léger, D., *Dictionnaire des faits religieux*. Quadrige, PUF.
- Blanchet, A. & Gotman, A. (2015). *L'entretien*. Paris: Armand Colin.
- Bleich Bouzar P. (2012). « She is always present » : female leadership and informal authority in a Swiss Muslim women's association. In B. Masood et H. Kalmbach (éd.), *Women, Leadership, and Mosques in Changes in Contemporary Islamic Authority*, Leiden-Boston: Brill, pp. 279-301.
- Bleich Bouzar P. (2013). Celtic ancestors – Muhammad's legacy: Types of narratives in a convert's construction of religiosity. In S., M. Behloul, S. Leuenberger et A. Tunger-Zanetti (éd.), *Debating Islam: Negotiating Religion, Europe and the Self*, Bielefeld Verlag, pp. 141-164.
- Bleich Bouzar P. (2014). Die Heldin und die Abenteuerreisende – Narrative der Aneignung und Produktion islamischer normativer Ordnungen am Beispiel von zum Islam konvertierten Frauen. *Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht* (Hg.), GAIR-Mitteilungen 5, 147-177.
- Boubekour, A. (2007). Political Islam in Europe. In S. Amghar, A. Boubekour & M. Emerson, (ed.), *European Islam. Challenges for Public Policy and Society*. Brussels: Center for European Policy Studies, pp. 14-37.
- Bowen P., D., (2021), Conversion to Islam in modern Western Europe and the United States. In R. Tottoli (éd.), *Routledge Handbook of Islam in the West*,. New York: Routledge, pp. 287-299.
- Brodard, B. (2023). *L'action sociale musulmane en Europe. Engagement communautaire, contribution caritative et activisme religieux en France, en Suisse et en Belgique*. Paris : L'Harmattan.

- Coenen-Huther, J. (2003). Le type idéal comme instrument de la recherche sociologique, *Revue française de sociologie*, 44, 531-547.
- Commission fédérale contre le racisme (CFR) (2017). Hostilité envers les musulmans : société, médias et politique. Tangram 40, Actes du colloque de la CFR.
- Duchesne, S. & Haegel, F. (2008). *L'enquête et ses méthodes : l'entretien collectif*. Paris : Armand Colin.
- El-Karoui, H. & Hodayé, B. (2021). *Les militants du djihad. Portrait d'une génération*. Paris : Fayard.
- Eser Davolio, M. & al. (2019). État des lieux et évolution de la radicalisation djihadiste en Suisse – actualisation d'une étude exploratoire assortie de recommandations pour la prévention et l'intervention", Zürich, Université des sciences appliquées (working paper).
- Fer, Y. (2021). Le travail « invisible » de l'institution pentecôtiste. « Relation personnelle avec Dieu » et mécanismes de la transformation biographique, *Genèses*, 124, 31-53.
- Galonnier, J. & de los Rios, D. (2015). Teaching and Learning to Be Religious: Pedagogies of Conversion to Islam and Christianity, *Sociology of religion*, 77(1), 1-23.
- Galonnier J. (2017). L'islam des convertis, *La vie des idées*. Consulté le 19.08.2023 : <https://laviedesidees.fr/L-islam-des-convertis>.
- Galonnier, J. et al. (2019). Introduction. Conversions à l'islam. In Conversions à l'islam, culture et religion : tensions et articulations, Galonnier Juliette & al., 2019, *Archives en sciences sociales des religions*, avril-juin 2019, 186, 11-31.
- Galonnier, J. (2021). « Venez comme vous êtes à l'islam tel qu'il est ». Individualisme religieux et travail de conversion dans une organisation musulmane américaine, *Genèses*, 124, 9-30.
- Galonnier, J. (2022). Conversion models. In *Radicalization in theory and practice. Understanding Religious Violence in Western Europe*, Balzacq, T. et Settoul, E. (éd.), University of Michigan Press, pp. 93-119.
- Gimaret, D. (2010). *Shāhāda*. In Encyclopédie de l'Islam. Consulté en ligne le 20.12.2023, http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_6755
- Gooren, H. (2010). *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave-McMillan.
- Hajjat, A. & Mohammed, M. (2016). *Islamophobie : Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"*. Paris : La Découverte.
- Hervieu-Léger D. (1999). *Le pèlerin et le converti*. Paris : Flammarion.
- Islamandsociety.ch, site internet ressource sur les musulman·e·s en Suisse, Centre Suisse Islam et Société, Université de Fribourg.
- Jensen, G., T. (2006). Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark, *The Muslim World*, 96(4), 643-660.
- Jindra, I., W. (2014). *A New Model of Religious Conversion. Beyond Network Theory and Social Constructivism*. Leiden/Boston: Brill.
- Jouanneau, S. (2013). *Les imams en France: une autorité religieuse sous contrôle*. Agone.
- Krotofil, J., Piela, A., Górak-Sosnowska, K., & Abdallah-Krzepkowska, B. (2021). Theorizing the Religious Habitus in the Context of Conversion to Islam among Polish Women of Catholic Background, *Sociology of Religion*, Volume 82, Issue 3, Autumn 2021, 257–280.
- Laakili, M. (2014). La prière chez les convertis à l'islam en France : une pratique au croisement du privé et du public, *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], Numéro spécial.
- Le Pape L., Laakili M. & Mossière G. (2017). Les convertis à l'islam en France, entre liens originels et recompositions croyantes, *Ethnologie française*, 4(47), 637-648.
- Le Pape L. (2007). Engagement religieux, engagements politiques. Conversions dans une confrérie musulmane, *Archives de sciences sociales des religions*, 140, 9-27.

- Le Pape L. (2015). *Une autre foi. Itinéraires de conversions religieuses en France. Juifs, Chrétiens, Musulmans*. Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence.
- Larroque, A-C. (2016). *Géopolitique des islamismes*. Paris : PUF (2^{ème} édition).
- Leunberger S. (2017). « I Have Become a Stranger in My Own Homeland ». The Symbolic Stakes of Swiss Converts to Islam In Shaping Muslim Selves in Public and Muslim Arenas. A Performative Reconstruction of the Swiss Muslim Debate Between 2008 & 2001 (thèse de doctorat).
- Lofland, J., & Stark, R. (1965). Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective, *American Sociological Review*, 30(6), 862-875.
- MacDonald, D.B. (2010). *Fiṭra*. In Encyclopédie de l'Islam. Consulté en ligne le 20.12.2023 http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_SIM_2391
- Maréchal, B. (2009). *Les Frères musulmans en Europe. Racines et discours*. Paris : PUF.
- Mayer J-F. (2011), Suisse : des conversions à l'islam par osmose ?, consulté le 22.08.2023 : <https://www.mayer.im/suisse-des-conversions-a-lislam-par-osmose/>.
- Monnot, C. (ed.) (2013). *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane*. Genève : Labor et Fides.
- Moosavi, L. (2012). British Muslim converts performing authentic Muslimness, *Performing Islam* 1, no. 1, 103-128.
- Mossière, G. (2013). La conversion. Retour à l'identité, *Théologiques*, 21(2), 7-16.
- Mossière, G. (2019). De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet, *Archives des sciences sociales des religions*, 186, 117-138.
- Nollert, M. & Sheikhzadegan, A. (2023). Embracing Islam in Switzerland : (Re)conversion Between Searching for the Meaning of Life and Social Ties", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 42(4), 450-465.
- Pargament, K. (1997). *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford Press.
- Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press.
- Rambo, L. R. (1999). Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change, *Social Compass*, 46(3), 259-271.
- Roald, A. S. (2012). The conversion process in stages: new Muslims in the twenty-first century, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(3), 347-362.
- Saal, J. (2021), *The Dark Social Capital of Religious Radicals. Jihadi Networks and Mobilization in Germany, Austria and Switzerland, 1998-2008*. Springer.
- Schmid, H. (2020), « I am just an imam, not Superman »: Imams in Switzerland. Between Stakeholder Objects and Self-Interpretation", *Journal of Muslims in Europe*, 9, 64-95.
- Schmid, H., Schneuwly Purdie, M. & Lang, A. (2018). *Prévenir les radicalisations. Collaborations entre l'État et les organisations musulmanes. SZIG/CSIS-Papers 2*. Fribourg : Université de Fribourg.
- Schmid, H. & Trucco, N. (2022). Former les imams en Suisse ? Entre gouvernance politique et autoréflexion islamique. In Gisel, P., Gonzales, P. & Ullern, I. (éd.), *Former les agents du religieux*. Genève : Labor et Fides, 83-106.
- Schmid, H., Trucco, N. & Biasca, F. (2022). *Swiss Muslim Communities in Transnational and Local Interactions : Public Perceptions, State of Research, Case Studies. SZIG/CSIS-Studies 7*. Fribourg: Université de Fribourg.
- Schmid, H. & Trucco, N. (2019). *Itinéraires de formation des imams en Suisse. SZIG/CSIS-Papers 7*. Fribourg: Université de Fribourg.
- Sealy, T. (2022). The betweenness of the double stranger: British converts to Islam and patterns of belonging, *Social Compass*, 69(1), 95-112.

- Sheikhzadegan, A. (2020). From Rigid to Moderate Salafism Paths of (Re)Conversion to Islam among Activists of a Muslim Organisation in Switzerland, *Journal of Muslims in Europe*, 9, 196-219.
- Simona R. (2022). *Conversions religieuses et liberté. Regards croisés entre le christianisme et l'islam*. Lausanne, Antipodes.
- Turner, K. (2019), Convertitis and the Struggle with Liminality for Female Converts to Islam in Australia, *Archives de sciences sociales des religions*, 186, 71-92.
- Van Nieuwkerk K. (2014), « Conversion » to Islam and the construction of a pious self. In *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Rambo, L., R., & Farhadian, C., E. (ed.). Oxford: Oxford University Press, pp. 667-686.
- Van Nieuwkerk, K. (ed.) (2018). *Moving In and Out of Islam*. Austin: University of Texas Press.
- Van San, M. (2015). Lost Souls Searching for Answers? Belgian and Dutch Converts Joining the Islamic State, *Perspectives on Terrorism*, 9,5.
- Vroon-Najem, V. (2019). Muslim Converts in the Netherlands and the Quest for a 'Culture Free' Islam, *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 186, 33-51.
- Yasien, M. (1991). *Fitrah. The Islamic Concept of Human Nature*. London: TA-HA Publisher Ltd.
- Zarcone T. (1999). Relectures et transformations du soufisme en Occident, *Diogenes*, 187, 143-158.

Entretiens d'experts

Experts universitaires

Consultation d'expert EU01 (03.04.2023)

Consultation d'expert EU02 (09.05.2023)

Consultation d'expert EU03 (23.05.2023)

Consultation d'expert EU04 (23.06.2023)

Responsables associations musulmanes

Consultation d'expert RA01 (10.01.2023)

Consultation d'expert RA02 (27.01.2023)

Consultation d'expert RA03 (20.02.2023)

Consultation d'expert RA04 (13.03.2023)

Consultation d'expert RA05 (27.03.2023)

Consultation d'expert RA06 (11.04.2023)

Consultation d'expert RA07 (20.07.2023)

Agents de conversion associations musulmanes

Consultation d'expert AC01 (18.05.2022)

Consultation d'expert AC02 (11.01.2023)

Consultation d'expert AC03 (17.01.2023 ; 07.08.2023)

Consultation d'expert AC04 (25.01.2023)

Consultation d'expert AC05 (31.01.2023)

Consultation d'expert AC06 (15.03.2023)

Consultation d'expert AC07 (17.03.2023)

Consultation d'expert AC08 (03.04.2023)

Consultation d'expert AC09 (03.04.2023)

Consultation d'expert AC10 (09.05.2023 ; 18.09.2023)

Consultation d'expert AC11 (02.06.2023)

Consultation d'expert AC13 (05.07.2023)

Consultation d'expert AC14 (27.07.2023)

Agents de conversion associations musulmanes en entretien collectif

Consultation d'expert ACEC (02.06.2023)