



HAL
open science

Conversion et liberté religieuse

Patrick Michel

► **To cite this version:**

| Patrick Michel. Conversion et liberté religieuse. *Studi di Sociologia*, 2020, 4, pp.371-381. <hal-03981423>

HAL Id: hal-03981423

<https://hal.science/hal-03981423v1>

Submitted on 9 Feb 2023

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

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



HAL Authorization

Conversion et liberté religieuse

Patrick Michel*

*Patrick Michel, directeur de recherches au CNRS et directeur d'études à l'EHESS, Centre Maurice Halbwachs (UMR 8097, CNRS-ENS-EHESS), Paris. E-mail : patrick.michel@ehess.fr

Conversion and religious freedom

Abstract: When analyzing the links between conversion and religious freedom, different approaches are possible. However relevant they may be, these approaches often have the downside of starting with a given definition of "conversion", "religion" and hence "religious freedom".

The approach to conversion (whether or not it takes itself to be strictly religious) would in fact suppose not to think the conversion from the convert, but the convert from the conversion. To take an interest in it *as such*, that is to say in what the conversion authorizes. The question is therefore that of the conditions of production and of testing, consequently of the expected operability, of the initial double fiction of an irreducibly singular transformation and of a change, through this, of an order felt as unbearable.

The importance of the phenomena of conversion could well refer to the problem of pluralism, no longer only religious today, but also social, ethical and political. Conversion would thus be experienced as a protection against the ambivalence intrinsically linked to the plurality of forms of life which are now ours.

Keywords: conversion, religion, religious freedom, individual, institution, political sociology

1. Introduction

La *Déclaration universelle des Droits de l'homme* adoptée par les Nations Unies fait, dans son article 18, de la conversion, c'est-à-dire de « la liberté de changer de religion ou de conviction », l'un des droits de l'homme. Dans la même perspective, l'article 9 de la *Convention européenne des Droits de l'Homme* dispose que « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ». C'est donc à juste titre que Jean-Cassien Billier constate qu'il « peut paraître quelque peu étrange de poser une question dont la réponse est, en principe, évidente. En effet, à la question « La conversion peut-elle être une liberté ? », le droit international, le droit européen et le droit français répondent assurément par la positive » (Billier, 2009).

La reconnaissance de cette liberté individuelle fondamentale de navigation entre les offres croyantes, qui comprend bien sûr celle de n'adhérer à aucune, voire d'en dénoncer une nocivité supposée, apparaît cependant loin de régler l'ensemble des questions qu'elle est susceptible de poser concrètement. L'article 9 de la *Convention européenne des Droits de l'Homme* indique que des limites peuvent lui être opposées. Certes, « la liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection

des droits et libertés d'autrui ». Mais, tout le problème est dès lors évidemment de l'interprétation donnée par les différents acteurs à cette *nécessité*. L'interdiction, en France, du port de signes religieux ostensibles à l'école peut-elle être considérée, ou non, par exemple, comme une violation de la liberté religieuse ? Dans son *Aperçu de la jurisprudence de la Cour en matière de liberté de religion*, la Cour européenne des Droits de l'Homme constatait « qu'au cours des dix dernières années, l'importance quantitative des affaires examinées par la Cour sous l'angle de l'article 9 est en progression constante », cette tendance s'expliquant « notamment par l'augmentation du rôle de la religion et des questions connexes dans le discours sociopolitique » (Conseil de l'Europe/Cour européenne des Droits de l'Homme, 2011, 2013).

Et le problème ne concerne pas ici uniquement les arbitrages requis dans un cadre national. L'Église de Scientologie, reconnue comme religion aux Etats-Unis depuis 1993, était en 1995 placée sur la liste des sectes en France en 1995, un rapport de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes allant jusqu'à recommander sa dissolution. En Belgique, un rapport parlementaire de 1997 la considère comme un mouvement sectaire nuisible. Et dans un premier temps au moins, la République fédérale d'Allemagne l'a taxée d'être un mouvement politique extrémiste.

Se prévalant de l'*International Religious Freedom Act* (IRFA) de 1998, Washington publia en 1999 un « rapport sur la liberté religieuse dans le monde » condamnant ces politiques nationales conduites en Europe. Mais si l'IRFA constitue la promotion de la liberté religieuse en un objet majeur de politique étrangère des Etats-Unis, on peut y voir également, et peut-être surtout, un instrument de celle-ci, permettant notamment de dresser chaque année l'inventaire des « *countries of particular concern* » (14 en 2020), des « *special watch countries* » (15 en 2020) et d'acteurs non-étatiques coupables de graves violations de la liberté religieuse (6 en 2020) (*Annual report of the U.S. Commission on international religious freedom*, 2020)¹...

2. Des approches différentes

S'agissant d'analyser conjointement conversion *et* liberté religieuse, c'est-à-dire de questionner, dans le contemporain, le lien entre les deux, la première apparaissant tout à la fois comme condition, manifestation, affirmation et vecteur de la seconde, différentes approches sont possibles.

L'une axée sur les aspects juridiques visera à mettre en lumière et à discuter les aménagements recherchés pour assurer le droit à la liberté religieuse tout en veillant aux exigences de sécurité publique, de protection de l'ordre, de santé et de morale publiques, et de protection des droits et libertés d'autrui listées dans l'article 9 de la *Convention européenne des Droits de l'Homme* et évoquées plus haut.

Une autre approche, plus politique, voire géopolitique, procédera par présentation et analyse de différents cas caractérisés par des violations, soupçonnées ou manifestes, de la liberté religieuse, le principe en étant pourtant le plus souvent officiellement affirmé.

Une troisième, relevant de la sociologie de la religion, s'intéressera aux modalités de circulation des consciences croyantes au sein d'un espace croyant saturé d'objets donnés à croire, du fait de la prolifération de l'offre dans un marché globalisé des biens symboliques, et

¹ Liste des « *countries of particular concern* » : Birmanie, Chine, Érythrée, Inde, Iran, Nigeria, Corée du Nord, Pakistan, Russie, Arabie Saoudite, Syrie, Tadjikistan, Turkménistan, Vietnam

Liste des « *special watch countries* » : Afghanistan, Algérie, Azerbaïdjan, Bahreïn, République Centrafricaine, Cuba, Egypte, Indonésie, Iraq, Kazakhstan, Malaisie, Nicaragua, Soudan, Turquie, Ouzbékistan

Liste des acteurs non-étatiques : Al-Shabaab en Somalie, Boko Haram au Nigeria, les Houthis au Yemen, ISKP en Afghanistan, les Taliban en Afghanistan et HTS en Syrie.

aux contraintes opposées à cette circulation, aux tensions ou aux conflits auxquels celle-ci peut donner lieu.

Ces approches, pour pertinentes qu'elles puissent être, présentent toutefois souvent l'inconvénient de partir d'une définition donnée pour acquise de la « conversion », de la « religion » (Michel, 2009, 2012) et, partant de la « liberté religieuse ».

Or, si pour certains auteurs la « conversion » apparaît indispensable pour rendre compte du paysage croyant contemporain (Danièle Hervieu-Léger estime ainsi que « la conversion religieuse constitue une modalité remarquablement efficace de la construction de soi dans un univers où s'impose la fluidité des identités plurielles, où les dispositifs du sens flottent et où aucun principe central n'organise plus l'expérience individuelle et sociale »²), d'autres (Arthur L. Greil, David R. Rudy, Deidre Meintel, notamment), contestent purement et simplement la pertinence scientifique même du concept (Greil et Rudy, 1983, 1984 ; Meintel, 2007). Il n'y a, en tout état de cause, pas d'accord sur « une définition théorique du concept ou de la méthodologie appliquée à l'étude de la « conversion », selon le constat auquel parvient Géraldine Mossière, au terme d'une étude sur les travaux consacrés à celle-ci (Mossière, 2007).

L'idée que la conversion est l'une des affirmations les plus pertinentes de l'effectivité de la liberté religieuse (et dès lors du caractère légitime du pluralisme de l'offre religieuse) fera en revanche consensus. Mais cette conversion apparaît simultanément, en ce qu'elle vise à promouvoir une identité religieuse au moins provisoirement, sinon prétendument, « arrêtée », comme une entreprise potentielle, sous le signe de l'équivoque et de l'ambivalence, sinon de négation, au moins de questionnement du pluralisme, et de ce fait de ralentissement de la circulation au sein d'un espace croyant.

Pour Talal Asad, analyser la conversion signifie s'intéresser aux « *narratives by which people apprehended and described a radical change in the significance of their lives* ». Il précise que « *sometimes these narratives employ the notion of divine intervention; at other times the notion of a secular teleology* » (Asad, 1996, p. 266). Et d'ailleurs, même quand le religieux est invoqué et mobilisé, la nature fondamentalement religieuse de l'entreprise de conversion peut se voir interrogée, dès lors que sa vocation apparaît prioritairement, fut-ce par le biais d'une instrumentalisation du religieux, de reconstruire une totalité.

L'approche de la conversion (qu'elle se donne ou non pour proprement religieuse) supposerait en fait de ne pas la penser à partir du converti, mais bien de penser le converti à partir de la conversion. De s'intéresser donc à celle-ci *en tant que telle*, c'est-à-dire en ce qu'elle autorise, et qui va bien sûr dans le sens de ce que le converti en attend : le dépassement d'un mal-être au monde par le biais d'un remaniement du rapport à ce monde.

Toute la question est dès lors là celle des conditions de production et de mise à l'épreuve, par conséquent de l'opérationnalité attendue, de cette double fiction initiale d'une transformation irréductiblement singulière³, dont l'expérience ne saurait ressortir qu'au seul individu, et d'un

² Danièle Hervieu-Léger, dans *Le pèlerin et le converti* (Hervieu-Léger, 1999) constitue même le « converti », avec le « pèlerin » en l'une des deux figures idéal-typiques permettant d'organiser une description du paysage contemporain du croire. Si le pèlerin renvoie à la fluidité des parcours spirituels individuels et à une pratique des moments forts, le converti choisit quant à lui délibérément de s'approprier ou se réapproprier une identité religieuse intégrale. Pour l'auteure, l'acte de conversion cristalliserait la valeur reconnue de l'engagement personnel de l'individu qui témoignerait ainsi par excellence de son autonomie de sujet croyant. On a dit combien ces deux figures du « pèlerin » et du « converti », nous semblait avoir en réalité pour effet de perpétuer une approche du croire contemporain par des catégories proprement religieuses, précisément disqualifiées par son évolution (Michel, 1999)

³ L'hypothèse dominante dans les sciences sociales aujourd'hui repose de fait sur l'idée selon laquelle toute conversion serait « le fruit d'une expérience singulière, quel que soit l'ordre religieux ou social dans lequel elle s'inscrit » (Mossière, 2007). « Se détourner de pour se tourner vers », pour reprendre la formule de Christian Decobert (Decobert, 2001, pp. 67-90), relève d'une approche centrée sur l'individu, certes en phase avec le

changement, par ce biais, d'un ordre dont la conversion même atteste combien l'individu l'éprouve comme malaisément supportable.

3. *Quand on se convertit, à quoi se convertit-on vraiment ?*

Ce qui conduit à une deuxième question, précisément formulée par Muriel Darmon : « derrière toute conversion, il convient de rechercher le travail, et parfois plus précisément l'institution, dont elle émane et résulte » (Darmon, 2011, p. 77). Ou, pour le dire autrement, quand on se convertit, à quoi se convertit-on vraiment ?

L'exemple des conversions contemporaines au christianisme évangélique en Algérie est à cet égard éclairant. Une très grande majorité des conversions concerne des Kabyles et le problème est dès lors de l'objectif assigné à ces conversions, au-delà des raisons religieuses avancées, ou sans doute à travers elles : contestation d'un système politique perçu comme oppressif et pointé comme « étranger » à une identité kabyle réaffirmée (notamment par le biais d'une réactualisation et d'une promotion de la figure de saint Augustin « le berbère ») ? Élaboration et mise en avant d'un marqueur identitaire distinct, par le biais du religieux, à des fins de rejet d'une identité nationale algérienne officiellement affichée comme indissociable de la religion musulmane ? Recherche de l'inscription dans un supra- ou un trans-nationalisme, dont l'évangélisme serait tant le vecteur que le lieu, et qui permettrait de dépasser un espace national vécu comme étouffant ? Tentative pour se construire en un individu pleinement adapté aux logiques d'un monde économiquement globalisé, avec lequel le protestantisme conservateur serait en affinité élective ?

Dans la même perspective où se trouve posée la question de ce à quoi l'on se convertit lorsqu'on se convertit, la lutte pour la liberté religieuse s'épuise-t-elle avec la défense de la liberté religieuse ?

Face à la fiction unanimiste qui tendait à fonder, en Pologne, sous le communisme, la légitimité du système politique officiel s'était construite, comme en écho, la contre-fiction d'une société tout entière regroupée derrière son Église. À la disparition de la première devait logiquement correspondre la fin de la seconde. Le retour au réel qu'a constitué la pluralisation du paysage politique a mis en évidence l'existence d'une ambiguïté, qui conditionnait le fonctionnement même du dispositif de résistance sociale : en opposant sa propre conception de la totalité à celle que prétendait imposer le système officiel, l'Église défendait en dernière instance, qu'elle en ait été consciente ou pas, le relatif. Par sa seule présence, elle attestait en effet le caractère authentiquement pluraliste de la société. Les diverses composantes de cette dernière utilisaient emblématiquement l'Église, ses discours et ses valeurs, comme autant d'instruments de mise en cause de la légitimité du régime et donc de passage au politique. Cela entraînait-il pour autant une adhésion globale à ces valeurs, et aux normes qui en découlent ? À l'évidence non. Ce constat pourrait être longuement nuancé par la prise en compte de certaines trajectoires individuelles, mais au niveau collectif, la massivité du recours à un religieux instrumentalisé, tant sur le plan symbolique que sur le plan politique, permet de le fonder. Il est d'ailleurs étayé par les observations des acteurs eux-mêmes, et notamment de certains membres de la hiérarchie. La Pologne a ainsi produit ce type sociologique original du « non-croyant pratiquant », utilisant le religieux à des fins explicitement affichées comme non-religieuses (Michel, 1988).

La défense des droits de l'homme est ici un excellent analyseur. L'Église en a fait, vers le milieu des années 70, le cœur même de son engagement, ce qui a entre autres permis la constitution du triptyque ouvriers - Église - intellectuels, à l'origine de *Solidarność*. Mais l'existence même de cette priorité qu'était la mise en cause du système officiel permettait de faire l'économie d'une définition plus précise du contenu affecté par chacun des constituants

constat d'une tendance partout observable à une individuation radicale de la construction du rapport à soi et au sens, mais qui ne peut qu'alimenter un penchant certain à psychologiser le phénomène.

du « front antitotalitaire » au concept de droits de l'homme. Peu importait que la défense des droits religieux de l'homme fût utilisée comme bannière : dans une société où le pouvoir se légitimait, en dernière instance, par un projet totalisant, le droit à la liberté religieuse passait pour représenter symboliquement toutes les libertés. Ce qui ouvrait, sur la base de la longue stratégie mise en œuvre par le cardinal Wyszyński et de l'évolution de la « gauche laïque » - la publication en 1977 du livre d'Adam Michnik *Kościół, lewica, dialog* (Michnik, 1977) - d'une plate-forme commune, fictivement homogène, de résistance anti-totalitaire. La société renonçait-elle par là même à affirmer son droit simultanément à ne pas croire ? Tout simplement, dans la conjoncture d'alors, il n'y avait aucune urgence à défendre ce droit. Les enquêtes sociologiques réalisées en Pologne dans les années 80 montraient que les Polonais articulaient très majoritairement deux affirmations apparemment contradictoires : ils souhaitaient que l'Église joue un rôle important sur le terrain politique ; ils déploraient parallèlement qu'elle ait un comportement trop politicien (comme en témoignent les enquêtes réalisées annuellement par l'Institut de sociologie de l'Université de Varsovie : *Polacy 80, Polacy 81*, etc...). Le paradoxe n'était ici qu'apparent : symbole, oui, y compris et peut-être surtout dans le champ sociopolitique ; mais pas acteur engagé travaillant à modeler ce champ dans le sens de ses intérêts propres.

4. Du sens de la conversion

« Que la conversion s'effectue dans une optique d'instrumentalisation, ou qu'elle corresponde à un acte d'engagement sincère ou « *self-surrender* », la pluralité de ses définitions témoigne de la malléabilité du concept et de sa constante charge politique, ce dont témoignent souvent les motifs de conversion », remarque à juste titre Géraldine Mossière (Mossière, 2007, pp. 10-11). Mais la motivation affichée par les acteurs peut n'être que d'une piètre utilité pour l'analyse.

Le choix du végétarisme peut fort bien s'appréhender comme relevant d'une conversion (religieuse ?), participant, pour certains de ceux qui le font, des caractéristiques de celle-ci. Mais ce choix peut procéder, pour d'autres végétariens, de logiques étrangères à toute idée de conversion. Symétriquement, concernant le véganisme, si toute dimension de conversion individuelle est réfutée (au moins dans les discussions et commentaires publiés en ligne sur les sites végans), comme le relève Laurence Ossipow, qui souligne que le véganisme se pense et se présente comme un mouvement politique⁴, certains végans ne vivent-ils pas leur engagement sur le mode d'une conversion où, s'il ne s'agit pas de se changer soi, mais de changer le monde, se changer soi-même ne représente pas moins une première et indispensable étape de ce programme.

Revenons sur le travail de l'institution en arrière-plan de la conversion, particulièrement repérable dans la production, via le religieux, par les nouvelles institutions communautaires évangéliques, d'une individuation compatible avec les processus de globalisation/mondialisation à l'œuvre aujourd'hui ; c'est-à-dire la façon dont ces institutions tendent à fabriquer un individu globalisé, selon une logique pleinement intégrée de marché, la conversion constituant le point de départ incontournable de ce processus de fabrication de l'individu compatible.

Analysée à partir du cas latino-américain (García-Ruiz et Michel, 2012), cette fonction affectée à la conversion n'est certes pas nouvelle. Ainsi, avec la Conquête, la conversion, phénomène de masse, vise la mise en compatibilité avec les normes en vigueur dans la société coloniale, dans la perspective de création d'une homogénéité de référence. Mais celle-ci s'applique plus au groupe qu'à tel ou tel « indigène », ce qui n'est en rien surprenant dans un contexte où la

⁴ Lors de son intervention dans le cadre du séminaire *Approches contemporaines de la conversion*, animé par Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel, EHESS, 16 mai 2018. Voir son ouvrage (Ossipow, 1997)

communauté prévaut naturellement sur l'individu. Avec le pentecôtisme, la conversion, présentée comme un processus visant à accoucher, via sa rencontre avec Dieu, d'un individu autonome, vise en fait une mise en compatibilité organisée par un repli sur la communauté, repli favorisé par l'éloignement du monde. Chez les néo-pentecôtistes, la conversion se donne au contraire pour objectif l'insertion dans une communauté militante, se proposant par le biais d'un prosélytisme intense de préparer le monde à la seconde venue du Christ.

Dans les deux derniers cas, ce qui voudrait se donner pour une démarche d'entrée en modernité, par arrachement à des liens communautaires anciens, participe donc en fait de la réinscription du « converti » dans une communauté nouvelle, sous couvert de la soumission à Dieu.

On est là en présence, à nouveau, d'une forme de fiction consistant à tenir pour une démarche proprement individuelle ce qui ressortit en fait à des logiques collectives étroitement orientées et finalisées. De plus, au-delà d'un certain seuil, en termes de nombre de convertis, la conversion devient un marqueur social valorisé de l'appartenance : même indépendamment de l'Eglise à laquelle on peut appartenir, l'essentiel est de faire partie d'une communauté d'Elus, ceux-ci ayant à charge d'accroître les effectifs de la dite communauté, en attirant de nouveaux adeptes. Ce processus prosélyte explique le développement de stratégies spécifiques visant, par saturation progressive, à envahir la totalité du social.

Présentée comme découlant d'une décision individuelle, et validée par le caractère précisément individuel de cette décision, l'insertion dans l'individualité compatible résulte donc d'un conditionnement, et débouche sur un conditionnement plus grand encore. La conversion, présentée comme rupture fondatrice donnant naissance à un individu nouveau, ne saurait en conséquence faire sens dans l'analyse que contextualisée : se voyant reconnaître valeur d'indicateur, cette conversion acquiert de ce fait même une signification sociale.

Ainsi, lorsqu'il abordait, dans « *Qui sommes-nous ?* », les processus « d'intégration » des immigrants latino-américains – et plus particulièrement des Mexicains – à la société nord-américaine, se penchant sur la question de l'identité en rapport avec l'intégration, Samuel Huntington reconnaissait la difficulté de mesurer les changements intervenant dans ce registre (Huntington, 2004, p.238). Mais il retenait la « conversion » comme l'indicateur privilégié du degré de cette intégration : « Les données dont on dispose sur ce point sont limitées et, à certains égards, contradictoires. Incontestablement, une manifestation évidente d'intégration pour les immigrants hispaniques est la conversion à l'évangélisme protestant. Cette évolution est liée à et coïncide avec une montée en flèche du nombre des protestants évangéliques dans de nombreux pays d'Amérique latine ». Revenant sur l'insuffisance de données précises en ce qui concerne le nombre de convertis, il citait Ron Unz pour qui « un quart ou plus des Hispaniques ont renoncé à leur foi catholique traditionnelle pour rejoindre des Eglises protestantes. Il s'agit d'une transformation religieuse d'une rapidité sans précédent qui, incontestablement, est partiellement liée à leur intégration dans la société nord-américaine ».

Le rôle d'indicateur assigné ici à la conversion religieuse ne peut qu'inciter à questionner à nouveau le modèle religieux de conversion et la signification de son importance. Certes, comme le pointait Michel de Certeau, tout réemploi du religieux a pour fonction essentielle d'exprimer un malaise global, de porter au jour ce qui, sans ce réemploi, serait demeuré nocturne (Certeau, 1973). Mais s'agit-il là, dès lors, tant de religion que de la façon dont, à partir du religieux, ou en se servant de lui *a posteriori*, se dit le rejet des contraintes imposées par le monde tel qu'il est (quitte à accepter de s'imposer de nouvelles contraintes dans un rapport au monde renouvelé).

On ne peut, par ailleurs, que noter l'extrême diversité des pratiques de conversion religieuse et de l'intensité de celle-ci. Il en va ainsi de la radicalité de la rupture qu'entraînerait la conversion religieuse : on observe des formes de conversions qui n'entraînent ni rupture avec les cercles de sociabilité antérieure, ni transformation radicale et instantanée des modes de vie

et d'être en société. L'attestation de la conversion peut même ne s'accompagner que de marqueurs peu apparents, voire publiquement inexistants. Dans ces processus, hybrides, les considérations politiques, économiques ou culturelles jouent des rôles parfois plus importants que les transformations des « croyances » religieuses.

S'intéressant ainsi à la conversion de juifs au bouddhisme, Mira Niculescu souligne le poids de la question générationnelle (Niculescu, 2018). Le phénomène, aujourd'hui largement dépassé, a surtout affecté une génération post-Shoah confrontée de façon lancinante à la souffrance, et susceptible de s'éprouver comme requise de s'y confronter. Pour cette génération, la nécessité de redéfinir et de trouver sa place pouvait passer par le dilemme entre opter pour un nouveau religieux ou sortir de la religion. On relèvera cependant que, s'agissant de la *Beat generation*., la matrice culturelle de Ginsberg n'était pas seulement la tradition juive, mais aussi la contreculture occidentale, définie par le cosmopolitisme, la subversion et le jeu, et invitant, dans la fabrication de la culture au quotidien, aux collages, aux réemplois et aux détournements. On notera aussi que Kerouac, dont les liens tant avec Ginsberg qu'avec le bouddhisme ont été puissants, finira par dénoncer « la mode bouddhiste », et l'utilisation de son œuvre au service de cette mode, s'affirmant *fervent catholique*. Le type particulier du « juif bouddhiste » apparaît en fait comme un pur produit de la crise de la modernité occidentale, notamment en ce qu'il peut simultanément vouloir se délester d'une identité juive et revendiquer l'appartenance à la tradition juive. Mais, si l'on ne peut que se sentir *irrévocablement* juif (comme tendraient à le montrer les exemples de Ginsberg, ou de Léonard Cohen, ou encore du cardinal Lustiger...), si le judaïsme est indélébile, « affaire de corps et non de croire » ((Niculescu, 2018, p. 47), jusqu'à quel point, précisément, un « croire » est-il concerné ?

Sans doute, les différentes confessions ont elles, par ailleurs, intérêt à manifester le ralliement de masses importantes de convertis, sans être nécessairement trop regardantes sur la qualité de leur conversion – acceptant d'ailleurs des conversions d'intensités variables, jusqu'à tolérer des doubles affiliations religieuses. Ce n'est sans doute que très progressivement que s'est affirmée, de manière toutefois presque toujours limitée (au moins dans le catholicisme), une codification de la « bonne conversion ». De sorte que le « sérieux » de la conversion est loin d'apparaître toujours avéré. C'est, bien plus que le catholicisme ou l'islam, le protestantisme qui a poussé le plus loin cette logique de codification des signes de la conversion, et qui y a apporté les traits les plus marquants de sa compréhension contemporaine ordinaire : son caractère supposément individuel, instantané et radical.

5. Conclusion

Quoi qu'il en soit, la conversion s'éprouve comme rupture, et quelle que puisse être l'hétérogénéité de ses modalités, une dimension commune est identifiable, tenant à la radicalisation du rejet du monde existant. La conversion vise toujours à se détourner d'un ordre social (mais aussi parfois d'un paradigme ou d'une idée sur lesquels se construit ou auxquels réfère cet ordre social), afin de manifester une « valeur » qui n'y serait pas actuellement réalisée. Si c'est là souligner la composante éminemment critique de la « conversion », l'accent doit en même temps être mis sur la possibilité pour cette critique de se tourner contre un pluralisme dont la conversion procède pourtant, qui est la condition même d'une liberté religieuse, et qui s'avère cependant constituer un *problème*. L'importance culturelle contemporaine des phénomènes de conversion pourrait bien renvoyer à ce même problème du pluralisme, non plus aujourd'hui seulement religieux, mais aussi social, éthique et politique. La conversion serait ainsi vécue comme un rempart, élevé pour se protéger de l'ambivalence intrinsèquement liée à la pluralité des formes de vies qui sont désormais les

nôtres, et dont Zygmunt Bauman a fait une des caractéristiques majeures des sociétés contemporaines.

Bibliographie

ANNUAL REPORT OF THE U.S. COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM (2020), https://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF%202020%20Annual%20Report_Final_42920.pdf

ASAD T. (1996), "Comments on Conversion", in *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity* [ed. Peter van der Veer], Routledge, New York

BILLIER J.-C. (2009), « La conversion peut-elle être une liberté ? », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 6 | 2009, mis en ligne le 18 septembre 2009, consulté le 11 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cerri/359> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cerri.359>

CERTEAU M. de (1973), *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame

CONSEIL DE L'EUROPE/COUR EUROPEENNE DES DROITS DE L'HOMME, *Aperçu de la jurisprudence de la Cour en matière de liberté de religion* (19 janvier 2011, mis à jour au 31 octobre 2013), consulté le 30 juin 2020, https://www.echr.coe.int/Documents/Research_report_religion_FRA.pdf

DARMON M. (2011), « Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles », in C. Burton-Jeangros, C. Maeder (dir.), *Identité et transformation des modes de vie*, Genève - Zurich, Seismo, 2011

DECOBERT C. (2001), « Conversion, Tradition, Institution », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 116

GARCIA-RUIZ J. et MICHEL P. (2012), *Et Dieu sous-traita le Salut au marché – De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Armand Colin / Recherches, Paris, 221 p

GREIL A. L. et RUDY D. R. (1983), « Conversion to the World View of Alcoholic Anonymous: A Refinement of Conversion Theory », in *Qualitative Sociology*, vol. 6, 1983, p. 5-28

GREIL A. L. et RUDY D. R. (1984), « What Have we Learned from Process Models of Conversion? An Examination of Ten Case Studies », *Sociological Focus*, vol. 17, 1984, p. 305-323

HERVIEU-LEGER D. (s.d.), « La conversion ou choisir son identité religieuse », www2.cnrs.fr/presse/thema/486.htm

HERVIEU-LEGER D. (1999) *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris

HUNTINGTON S. (2004), *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris

MEINTEL D. (2007) « When There is No Conversion », *Anthropologica*, vol. 49, 2007, p. 149-162

MICHEL P. (1988), *La société retrouvée - Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Fayard, Paris, 347 p.

MICHEL P. (1999) « Religion, nation et pluralisme – Une réflexion fin de siècle », in *Critique internationale*, n° 3, Presses de Sciences Po, Paris, pp. 79-97)

MICHEL P. (2009) “Semiotics of conversion”, in *Conversion in the Age of Pluralism* [Giuseppe Giordan ed.], International Studies in Religion and Society (ISRS) series, E.J. Brill, Leyden – Boston, pp. 73-89

MICHEL P. (2012) « La « religion », objet sociologique pertinent ? », in *Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique* [sous la direction d'Alain Caillé], La Découverte, Paris, 2012, pp. 155-166

MICHNIK A. (1977), *L'Église et la gauche - Le dialogue polonais*, Le Seuil, Paris

MOSSIERE G. (2007), « La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept », Groupe de recherche Diversité urbaine, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, Document de travail

NICULESCU M. (2018), *Les juifs bouddhistes. Individualisme, bricolage et frontières dans la globalisation religieuse*, thèse de doctorat en sociologie soutenue le 17 décembre 2018 à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

OSSIPOW L. (1997), *La cuisine du corps et de l'âme - Approche ethnologique du végétarisme, du crudivorisme et de la macrobiotique en Suisse*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris