

Université de Montréal
Département de sociologie, Faculté des Arts et des Sciences

Ce mémoire intitulé
Conversion et transmission religieuse dans les familles haïtiennes.

présenté par
Joepitz Frico Dorsainvil

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Marianne Kempeneers
Directrice de recherche

Deirdre Mentel
Membre du jury

Valérie Amiriaux
Présidente du jury

Août 2021.

RÉSUMÉ

Ce mémoire est une recherche exploratoire qui traite de la conversion et de la transmission religieuse au sein des familles haïtiennes composées de catholiques et de protestants évangéliques (pentecôtistes ou baptistes), dont la mixité se trouve modifiée en raison de la conversion de l'un des conjoints à la religion de l'autre. Nous avons d'une part porté notre regard sur les motifs et les logiques qui poussent ces catholiques à se convertir au protestantisme et d'autre part cherché à identifier le bagage religieux présent dans leurs pratiques quotidiennes. Plus précisément, quelle foi religieuse ces convertis transmettent-ils à leurs enfants et quelles stratégies mettent-ils en place pour arriver à cette fin. Dix (10) analyses ont été réalisées à partir d'entretiens semi-dirigés auprès de cinq (5) jeunes adultes ayant grandi dans ce contexte et de cinq (5) époux (ses) ayant vécu cette expérience. Dans les discours des conjoints catholiques convertis, l'amour, le désir de l'équilibre familial, l'unicité de Dieu sont les plus évoqués pour parler des choix de conversion. De plus, on décèle une sorte de « *bireligiosité* » valorisée et présentée comme une richesse pour les enfants. De leur côté, les jeunes adultes questionnés ne présentent pas tous les mêmes tendances. La plupart d'entre eux ne se conçoivent pas comme étant des protestants typiques à l'instar de leurs parents convertis. Les deux groupes en dépit du fait qu'ils se présentent comme des protestants ne verraient pas de mal, pour la plupart, à cohabiter avec un catholique.

Mots clés : conversion - transmission – protestantisme – mixité – famille - prosélytisme – religion- religiosité- valeur- spiritualité- socialisation.

Abstract

This dissertation is exploratory research that covers conversion and religious transmission within Haitian families, initially mixed, composed of Catholics and evangelical Protestants (Pentecostals or Baptists), whose mix is altered due to the conversion of one of the two spouses into the religion of the other. Indeed, I have focused on the motivations and rationales that push these Catholics to convert to Protestantism and which religious background or, more precisely, which religious identity these converted people pass on to their children, as well as the strategies put in place to achieve this. I have used ten (10) analyses carried out from semi-directed interviews with five (5) young adults immersed in this context and five (5) married people who have lived this experience. In the speeches of the converted Catholic spouses, love, the desire for a family balance and the ‘‘unicity’’ of God are the most mentioned motivations for the choice of conversion. Moreover, we perceive a kind of ‘‘bi-religiosity’’ that is overvalued and considered as a valuable asset for the children. On their side, the young adults interviewed do not all show the same trends. On their side, the young adults interviewed do not all show the same trends. Most of them do not consider themselves as typical Protestants in the same way as their converted parents. Both groups, despite the fact that they consider themselves as Protestants, would not mind cohabiting with a Catholic for the most part.

Key words: conversion - transmission - Protestantism - diversity - family - proselytism - religion - religiosity - value - spirituality - socialization.

Table des matières

| | |
|---|----|
| <u>LISTE DES ILLUSTRATIONS</u> | 6 |
| <u>SIGLES</u> | 7 |
| <u>REMERCIEMENTS</u> | 10 |
| <u>INTRODUCTION GÉNÉRALE</u> | 12 |
| <u>PREMIÈRE PARTIE : État de la recherche et revue de littérature</u> | 23 |
| <u>CHAPITRE 1 : Théorie</u> | 24 |
| <u>1.1 La transmission</u> | 24 |
| <u>1.2 Mixité, couple mixte ou mixité conjugale</u> | 28 |
| <u>1.3 La conversion</u> | 33 |
| <u>1.4 Conversion vue par la religion</u> | 34 |
| <u>1.5 Conversion vue par la sociologie</u> | 37 |
| <u>1.6 Conversion et converti</u> | 38 |
| <u>1.7 Comprendre la conversion comme changement de rapport aux valeurs</u> | 43 |
| <u>1.8 Conversion comme conversion d'habitus</u> | 47 |
| <u>1.9 Conversion à valeur juridique</u> | 48 |
| <u>1.10 En guise de résumé sur le converti et la conversion</u> | 49 |
| <u>1.11 La problématique</u> | 51 |
| <u>CHAPITRE 2 : Le contexte haïtien</u> | 52 |
| <u>2.1 Un christianisme à cent pour cent catholique</u> | 52 |
| <u>2.2 Dynamiques des religions</u> | 52 |
| <u>2.3 Le protestantisme et son succès en Haïti.</u> | 54 |
| <u>2.4 Un protestantisme engagé de plus en plus dans la politique</u> | 59 |
| <u>2.5 Réaction de la hiérarchie catholique</u> | 61 |
| <u>CHAPITRE 3 : La famille haïtienne</u> | 66 |
| <u>3.1 Une rareté d'études sociologiques</u> | 66 |
| <u>3.2 Des familles haïtiennes</u> | 66 |
| <u>3.3 La famille sous la loupe de la religion</u> | 68 |
| <u>3.4 Le mariage en Haïti</u> | 68 |
| <u>3.5 Formes d'union</u> | 69 |
| <u>DEUXIÈME PARTIE : Le terrain : Méthodologie et Présentation des données</u> | 73 |

| | |
|--|-----|
| <u>CHAPITRE 4 : La méthodologie</u> | 74 |
| <u>4.1 Comment justifier l'approche qualitative?</u> | 76 |
| <u>4.2 L'entretien individuel, qu'est-ce que c'est?</u> | 79 |
| <u>4.3 Déontologie de la recherche</u> | 80 |
| <u>4.4 La collecte de données</u> | 81 |
| <u>4.5 L'analyse de contenu</u> | 81 |
| <u>4.6 La retranscription des entretiens</u> | 82 |
| <u>TROISIÈME PARTIE : Analyse des données et Résultats</u> | 84 |
| <u>CHAPITRE 5 : Analyse des données</u> | 85 |
| <u>5.1 Souvenirs religieux durant l'enfance</u> | 85 |
| <u>5.2 La famille : terreau religieux : caractéristiques, rôles et stratégies</u> | 86 |
| <u>5.3 Influence des médias traditionnels</u> | 87 |
| <u>5.4 Le paraître comme élément d'identification</u> | 88 |
| <u>5.5 Une éducation teintée parfois de violences</u> | 91 |
| <u>5.6 Bien connaître la bible : une marque déposée du protestant haïtien</u> | 92 |
| <u>5.7 Le plus important c'est de faire corps avec Jésus</u> | 94 |
| <u>5.8 Les armatures de l'éducation religieuse protestante dans les familles</u> haïtiennes | 96 |
| <u>5.9 Prendre goût et participer : ancrage réel ou simple mode de vie ?</u> | 97 |
| <u>5.10 Climat familial face aux facteurs externes</u> | 98 |
| <u>5.11 De surprise en surprise : et si on s'entendait sur l'amour au lieu</u> de la religion | 100 |
| <u>5.12 L'immixtion de l'entourage religieux : un facteur subversif</u> | 105 |
| <u>5.13 Conversion et implication des parents convertis</u> | 107 |
| <u>5.14 La transmission religieuse et le quotidien des jeunes adultes</u> | 114 |
| <u>5.15 La conversion au sein des couples : amour ou raison?</u> Quot capita, tot sensus | 121 |
| <u>CHAPITRE 6 : quand transmission et conversion se déploient parmi les couples et</u> les jeunes adultes | 127 |
| <u>6.1 Un Dieu rassembleur et non morcelé : L'unicité de Dieu</u> | 128 |
| <u>6.2 Règne du relativisme et du subjectivisme</u> | 130 |
| <u>6.3 Défier sa famille de naissance pour créer son propre foyer</u> | 132 |

| | |
|---|-----|
| <u>6.4 Pourquoi ne pas chercher l'heureux élu dans sa propre religion?</u> | 134 |
| <u>6.5 De l'implication religieuse avant et après la conversion : choisir la religion de l'autre sans pour autant abandonner « sa foi » et se sentir à sa place</u> | 134 |
| <u>6.6 Accompagner son conjoint à l'église une valeur chez les protestants</u> | 136 |
| <u>6.7 Vivre le compromis sous le toit conjugal : un bilan mitigé</u> | 137 |
| <u>6.8 Le prosélytisme facteur repoussant pour les nouveaux convertis</u> | 141 |
| <u>6.9 Une conversion traditionnelle et classique</u> | 143 |
| <u>CONCLUSION</u> | 145 |
| <u>BIBLIOGRAPHIE</u> | 148 |
| <u>ANNEXES</u> | 160 |
| <u>Annexe 1 : Guide d'entretien pour les adultes</u> | 160 |
| <u>Annexe 2 : Guide d'entretien des couples.</u> | 162 |
| <u>Annexe 3 : Profil des jeunes adultes</u> | 164 |
| <u>Annexe 4 : Profil des couples</u> | 165 |
| <u>Annexe 5 : Lettre de décision du Comité d'éthique</u> | 166 |

LISTE DES ILLUSTRATIONS

- Illustration 1 : Un croyant catholique en dévotion devant la cathédrale du Cap-Haïtien.
Photo: Bernard Chérélus 12
- Illustration 2 : Rituel vodou au début d'une manifestation politique à Port-au-Prince. Photo:
Fabienne Douce /AFP 13
- Illustration 3 : Réunion de prière protestante. Source Google auteur inconnu 56
- Illustration 4 : Vue partielle d'une géante manifestation politique organisée par les chrétiens
protestants en Haïti le 26 juillet 2020, contre la publication du décret du 24
juin 2020, jugé immoral. Photo : Pierre Arnold Junior/Haïti standard. 59

SIGLES

| | |
|--------|---|
| CEEC | Commission Épiscopale pour l'Éducation Catholique |
| CEP | Conseil Électoral Provisoire |
| CPCDH | Commission Protestante contre la dictature en Haïti |
| FEPH | Fédération des Écoles Protestantes d'Haïti |
| FONHEP | Fondation haïtienne de l'Enseignement privé |
| IHSI | Institut Haïtien de Statistiques |
| RCH | Radio Commerciale d'Haïti |
| CRS | Catholic Relief Service |

*Je dédie ce mémoire à ma grand-mère, Lafortune Lavictoire Charles, partie en juillet
dernier
avec plus d'un siècle d'histoires, de traditions et surtout de transmissions.*

*À mes adorables enfants Karlentz Joepitz,
Naila Varly et Glorys.*

REMERCIEMENTS

Me voici parvenu après tant d'années de sacrifices à la fin d'une étape. La route a été longue, tortueuse et parsemée d'embûches. Mais il y avait toujours cette main salvatrice pour venir à ma rescousse. La lumière divine rayonnant à travers les heureux gardiens des *lakous* m'a comblé de ses grâces! En retour, il m'est donné de tresser des rubans irisés à son honneur.

Je voudrais prendre le temps de remercier mon père, Frico Dorsainvil et ma mère, Rose-Marie Dulcie Salvant Dorsainvil de s'être investis littéralement dans mon éducation dans un pays où tout est à la fois prioritaire et urgent. Aucun mot, aucune somme d'argent ne saurait vous récompenser pour ce que vous avez accompli pour moi. Merci encore de considérer ce travail comme votre succès personnel. Manmi et papi, recevez ici, à travers ces lignes, mes reconnaissances, l'amour et tout le profond respect que je vous dois.

J'en profite pour étendre ces remerciements à mes frères et sœurs Guédel et Rachid, Dulcie, Fridlande et Mir-Guynelle qui ont tous partagé mes doutes et mes déconvenues. Vous avez su trouver à chaque fois les bons mots pour me reconforter. À mes nièces tant adorées, Mhynelle Maliyah, Ericka Quennie et Dorine Aïsha et mes neveux qui sont à la fois mes filleuls, Olivier et JADD, merci pour autant d'attentions. À mon parrain, Alain Présent, qui porte bien son nom, parce que toujours présent pour moi dans les moments difficiles.

« Ce n'est pas tant l'intervention de nos amis qui nous aide, mais le fait de savoir que nous pourrions toujours compter sur eux », écrivait Épicure. En ce sens, je m'en voudrais de ne pas remercier mes amis, ces êtres si chers que la nature a placés sur mon chemin. Ainsi adressé-je mes reconnaissances à John Herrick Dessources, pour son aide et ses conseils si précieux. Marc-Emmanuel Dorcin et Louis Henry Bélizaire, pour leur accueil. Les époux Enosch et Lorie Joseph ainsi que les époux Jean Renaud et Marie Carme Bernardin. Ils en connaissent bien les raisons. À Alphonse Apollon et son épouse Nadia Laroche, vous êtes inoubliables. À Marceline Fortuné que j'appelle affectueusement Tati, merci pour tout. À ma commère Ludmia Élie et mon compère Marc-Eddy Durand, merci. Votre aide a été précieuse. À Kerline Orélus, je n'ai pas de mots pour qualifier son apport tellement scintillant de bonté et de générosité. Aux époux Luamba et Bianca, merci de tout cœur. À

Cassandra Pamphile que j'appelle amicalement Cassou, pour la mise en page. Merci pour ce précieux coup de main. Merci aussi à Bernard Chérélus pour les photos.

À ma femme, celle qui est venue dans ma vie comme un *deus ex machina*, Merline Pétigny. Merci pour tant d'amour et d'abnégation. Sans le savoir, tu as été l'une de mes sources de motivation. Merci de m'avoir encouragé en me demandant quotidiennement comme une mère surveillant son enfant en classe maternelle, ce que j'ai fait comme travail pour réaliser ce mémoire. Tu m'as fait comprendre ces mots de l'illustre Frank Étienne « s'il arrive que tu tombes, apprends vite à chevaucher ta chute. Que ta chute devienne ton cheval pour continuer le voyage ».

Ce serait une grande faute de ma part si je ne saluais pas dans ces lignes ceux qui ont participé dans cette recherche surtout ces jeunes adultes qui ont dû parfois braver les rues désertes incertaines voire mortifères de Port-au-Prince, au moment du *pays lòk* (*pays bloqué*) pour m'accorder les entrevues. Sans vous, les résultats de ma recherche et les réflexions qui en découlent auraient été impossibles. À ceux de Montréal qui, quelquefois exténués par la fatigue, ont bien voulu prendre le temps pour me parler, recevez toute ma gratitude.

Enfin, à ma directrice de mémoire, la Professeure Marianne Kempeneers, qui n'a pas hésité une seconde à m'accompagner. Merci pour tous vos conseils, votre grande patience et votre disponibilité. Merci de guider mes pas encore titubants dans le monde de la recherche. « *L'essence de l'être c'est de permettre à des êtres d'être* ». Cette pensée résume bien votre travail de Professeure, d'accompagnatrice et de scientifique. Je vous en suis reconnaissant, professeure.

Merci!

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La religion représente l'une des institutions autour de laquelle s'organise la société haïtienne. En effet, la population de ce pays est fondamentalement religieuse. La religion se reflète dans tous les aspects du microcosme haïtien. Elle est dans les éléments les plus banals jusqu'à ceux les plus importants. Les pratiques, les us, les coutumes de ce peuple font souvent référence à l'au-delà. *A! Sa m pa wè yo* (ah! Les invisibles). *Bondye pouse mouch pou bèf ki pa gen ke* (Dieu agit en faveur des moins capables).

Par exemple, il est rare de rencontrer un Haïtien donnant rendez-vous pour le lendemain à quelqu'un et ne pas dire *demen si Dye vle* (à demain s'il plaît à Dieu) s'il omet la deuxième

partie de sa phrase, c'est-à-dire *si Dye vle*, l'autre lui dira *demen pa pou ou* c'est-à-dire (demain ne t'appartient pas). Somme toute, qu'elle puise dans le repère vodou ou chrétien, la sagesse haïtienne s'enracine dans un ordre divin, religieux et mystique. Autrement dit, la religion est la porte d'entrée principale sur l'imaginaire haïtien. Il suffit de jeter un seul regard pour voir les noms attribués aux petits commerces, les pensées sur les camionnettes, les chansons et les proverbes pour comprendre à quel point la mentalité haïtienne est pénétrée par la religion.



Illustration 1: Un croyant catholique en dévotion devant la cathédrale du Cap-Haïtien. Photo: Bernard Chérélus

« La religion imprègne profondément la culture haïtienne. Pratiquement, tous les aspects de cette dernière sont traversés de références religieuses. Cela s'est manifesté dans l'histoire, comme dans le présent. Qu'on se rappelle le rôle du vodou dans la résistance des esclaves (...). Le catholicisme a joué un rôle important dans le système scolaire. Mais aussi sous la forme du mouvement de « *Ti Kominote Legliz* » (les communautés ecclésiales de base), il a une part importante dans la légitimation de la résistance à la dictature. Les Églises protestantes ont introduit le pluralisme religieux au sein du christianisme et l'accélération de la croissance de nouveaux mouvements religieux, surtout pentecôtistes, est un des aspects notables de la réalité culturelle contemporaine. » (Houtart & Rémy, 2000 : 88).



Illustration 2 : Rituel vodou au début d'une manifestation politique à Port-au-Prince. Photo: Fabienne Douce /AFP.

La famille n'est pas hors de cette réalité. En effet, la religion demeure le socle de l'organisation familiale haïtienne. Dit autrement, le critère religieux pèse d'un poids important sur les relations amoureuses et familiales pour une grande partie de la population haïtienne¹.

Ce qui fait que mon travail de mémoire couvre deux piliers différents : la famille et la religion. Il s'inscrit principalement en sociologie de la famille, mais propose simultanément une réflexion sur la religion en Haïti et sur les rapports entre protestantisme et catholicisme autour de la conversion comme réalité sociologique.

Que requiert le concept de religion? C'est l'un des concepts à propos duquel la littérature est l'une sinon la plus vaste en sociologie tellement le religieux suscite l'attention des

¹ Il est malheureux que nous n'ayons pas pu établir des statistiques officielles des unions religieuses qui se font par année dans ce travail. Encore moins les mariages mixtes. Ces sujets ne sont pas populaires dans la tradition des études sociologiques haïtiennes et la structure étatique semble ne pas encore voir de l'intérêt pour ces recherches non plus.

sociologues. Dans son ouvrage considéré comme un grand classique, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, rédigé en 1912, Émile Durkheim définit la religion comme étant un « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (Durkheim, 1912 : 65). Une définition largement discutée dans la tradition sociologique. Je me contente ici de rappeler pour vous brièvement deux parmi ces idées bien connues, sans entrer dans les détails.

Qui ne connaît pas cette pensée de K. Marx devenue pratiquement un dicton à savoir : « la religion est l'opium du peuple » ? Dans le sens où la religion joue le rôle d'un apaisant, d'un assoupissant pour aider le peuple à supporter les mauvaises conditions sociales qu'on lui impose. En effet, pour Marx, la religion est une idée bourgeoise, une sorte d'aliénation bref, un dispositif qui est là pour dissimuler la réalité. Mieux encore, une idéologie utilisée par les classes dominantes pour maintenir les prolétaires dans leurs conditions infrahumaines. (Marx : 1843).

Mauss quant à lui, y voit quelque chose de disparate dans le sens où « Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés. » (Mauss, 1968 : 93-94).

Plus près de nous, Jean-Paul Willaime a revisité les théories sur la religion. En effet, il y distingue les trois tendances suivantes : une première tendance qui saisit la religion dans une perspective fonctionnelle, puis une deuxième qu'il qualifie de définitions substantives et enfin une dernière qui étudie la religion comme activité sociale et comme pouvoir charismatique. (Willaime : 2010).

Le religieux est difficile à définir vu la pluralité des manifestations qui l'entourent d'un espace à l'autre et d'une religion à l'autre. Certains auteurs n'hésitent pas à parler de « tour de Babel » de définitions. La religion est un « construit social » et ne peut s'appréhender que par son histoire d'une part et d'autre part, le mot ayant évolué dans des contextes

sémantiques différents se conçoit forcément par rapport à d'autres, et ces différences de sens lui attribuent une valeur propre à chaque groupe qui fait qu'on discrédite l'autre groupe en face au nom de la « foi ». (Willaime : 2010).

Les définitions fonctionnelles font ressortir de préférence le côté régulateur et intégrateur de la religion, bref, une fonction de socialisation de la religion. Selon cette approche, la religion consisterait en une sorte de transfert de façons de faire, de modes de vies entre autres. On a l'impression que tout se rapporte au religieux dans cette approche au point que la spécificité de « l'objet religion » se désagrège. Est-ce bien pour cela que selon Willaime, les approches fonctionnelles sont insuffisantes pour saisir l'essence de la religion. Il critique son côté trop utilitariste, c'est-à-dire, à trop vouloir maximiser l'utilité collective en s'appuyant sur les utilités individuelles. Comme si le bien-être collectif se résumerait en additionnant la somme des bien-être.

En outre, pour Willaime, le religieux a une certaine capacité subliminale qui lui permet de dépasser la fonctionnalité pour gérer le désenchantement, les vicissitudes, bref, l'émotionnel. « C'est une façon utilitariste d'appréhender le religieux comme si l'on pouvait réduire les systèmes symboliques à leur fonctionnalité. Or le religieux est peut-être ce qui excède toute fonctionnalité en gérant le manque, l'incertitude, l'altérité. » (Willaime, 2010 : 117). La largesse de cette définition ne tient pas compte des « religiosités séculières » en laissant de côté l'essence de son objet, a-t-il poursuivi. (Willaime : 2010), même s'il reconnaît « leur opérativité et leur avantage heuristique », conclut-il. C'est comme subsumer des éléments distincts dans un seul et même ensemble. « Les définitions fonctionnelles ont un caractère extensif permettant d'appréhender sous le terme de « religion » des phénomènes qui ne se présentent pas comme tels. [...], mais une définition aussi large ne risque-t-elle pas, par extension excessive de dissoudre son objet? » (Willaime, 2010 : 115-116).

Les définitions substantives ou exclusivistes quant à elles, renvoient à la « transcendance, au supranaturel ». Elles séparent la religion des autres activités de la société pour mettre en avant l'imaginaire, les croyances, l'immatériel, le symbolisme. Cette approche, contrairement à la première, cerne ou fixe mieux son objet. Mais sa pierre d'achoppement

est la suivante : elle risque de rendre compte « d'une ou de plusieurs religions historiques données », d'autant plus que toutes les religions ne s'identifient pas à la même transcendance et il existe même des religions sans Dieu. (Willaime : 2010). Cette approche est stagnante dans son fondement, car, elle ne permet pas de suivre le cours évolutif des religions. « Une définition substantive des religieux, parce qu'elle risque de figer le religieux dans une forme donnée, peut-être impuissante à rendre compte du changement religieux : les religions se transforment et ce monde extrêmement diversifié de pratiques symboliques que constitue le religieux subit des mutations profondes. » (Willaime, 2010 : 118). Autrement dit, du fait de dépouiller le religieux de son contenu social, cette approche supprime la compréhension sociologique de la religion. Or, les manifestations de la religion sont plurielles à travers le monde, sans compter la diversité des pratiques et des croyances qui s'y rattachent et ce, même au sein d'une même religion.

C'est dans l'approche faisant de la religion une activité sociale et un pouvoir charismatique que se situe Jean-Paul Willaime. Fondamentalement, cette approche tient compte des changements culturels qui caractérisent les sociétés modernes. De son avis, la religion est comme une « communication symbolique de rites » et de croyances liés à un « charisme fondateur » qui produit une « filiation ».

En effet, il propose la définition suivante de la religion : « Une activité sociale régulière mettant en jeu, en lien avec un pouvoir charismatique se référant à des entités invisibles, des représentations et des pratiques relatives à la vie et à la mort, au bonheur et au malheur ». (Willaime, 2010 :119). C'est cette définition qui nous sert de base dans la réalisation de notre travail de recherche. Selon l'auteur, cette définition a l'avantage de cerner la religion comme étant « une action sociale et que celle-ci se déploie en communauté » (Willaime : 2010). Par action sociale, poursuit-il : « nous disons qu'elle consiste en une communication symbolique par rites et croyances. » (ibid). « Cette communication symbolique régulière met en jeu un charisme fondateur ou refondateur, c'est-à-dire, un pouvoir prétendant se légitimer en référence à une quelconque forme d'entité invisible. [...] l'émergence d'un maître religieux dont l'autorité est socialement légitimée par le charisme qu'on lui reconnaît. » (Willaime, 2010 : 120). Il n'y a aucune

religion qui soit prisonnière de ses fondateurs ou de ses origines d'où sa notion de « charisme fondateur ou refondateur ».

« Le processus par lequel la fondation s'effectue est toujours complexe, mais il y a de la fondation quand le charisme débouche, d'une quelconque manière, sur une transmission » (Willaime, 2010 : 121). Il y a une liaison entre des réalités résultant l'une de l'autre ou se générant mutuellement occasionnée par la religion. C'est comme une spirale, une dynamique cyclique faite de religion, de charisme fondateur, de filiation et de lien social. « La religion met donc en jeu un charisme fondateur et une filiation. Elle est une communication symbolique régulière par rites et croyances se rapportant à un charisme fondateur et générant un lien social ». (Willaime, 2010 : 121).

Willaime se sert du paradigme du « don » de C. Tarot pour analyser le religieux. « Le religieux se déploie à l'intersection de trois liens mettant en jeu une dimension de don » (ibid).

La notion de don a été développée par Marcel Mauss (1923). Celui-ci considérait le don et le contre-don comme une sorte de contrat social fondé sur la réciprocité productrice de liens sociaux. Sur cette base, Willaime propose de saisir la religion comme « un lien social articulé au don » (Willaime, 2010 :121). Les manières de s'identifier par rapport au charisme fondateur et de créer du lien social en religion n'obéissent pas à un principe commun. Ce faisant, plusieurs facteurs ou institutions peuvent interférer entre ce rapport et les manières de création de liens et chaque milieu religieux se définit plus ou moins exclusivement en fonction du rapport entretenu avec le charisme fondateur et dans sa façon de créer le lien.

« Un système religieux produit du lien social non seulement en suscitant des réseaux et des groupements particuliers (des institutions, des communautés), mais aussi en définissant un univers mental à travers lequel des individus et des collectivités expriment et vivent une certaine conception de l'homme et du monde dans une société donnée. Autrement dit, un univers religieux ne se réduit pas aux participations sociales qu'il induit. » (Willaime, 2010 : 122).

Aujourd'hui, l'offre religieuse est plurielle et très diversifiée. Le catholicisme, s'il est toujours majoritaire (guerre des chiffres) perd du terrain au profit d'autres courants

religieux notamment les mouvements chrétiens évangéliques, sans compter l'islam² qui gagne déjà les rives haïtiennes. Ce qui veut dire qu'il devient de plus en plus difficile pour ceux et celles qui sont très attachés (es) à leur religion et entichés (es) à des dogmes de trouver l'âme sœur si jamais il (elle) ne la trouve pas dans sa propre religion.

Parler de la mixité du mariage revient à soulever implicitement, le problème de la coexistence ou de la cohabitation religieuse. Une réalité qui déchire bien des familles haïtiennes parce que le propre de chaque religion est de se considérer comme étant la meilleure par ses pratiques ainsi que par sa théologie. Cette tendance est source vive de tension et de conflits lesquels provoquant parfois des divorces, mais aussi des conversions. Ce pour dire que la séparation n'est pas nécessairement le destin de tout mariage mixte interreligieux. Est-ce bien pour cela que je vais étudier les conversions qui naissent de ces couples au départ mixtes ainsi que la nature des transmissions de la foi religieuse que ces derniers enseignent.

La logique fondamentale de ce travail est de voir comment et en quoi l'observation de la transmission religieuse au sein des familles jette-t-elle un éclairage sur les rapports de force entre les deux religions, en l'occurrence catholicisme et protestantisme. Est-ce que ce qui s'observe dans les familles est révélateur des rapports de force entre le protestantisme et le catholicisme en Haïti et dans la société ? Est-ce que le protestantisme est tellement proactif qu'il arrive à déraciner tout germe de la religion catholique chez le converti à un point que ce dernier n'ait plus envie de transmettre des valeurs catholiques à son enfant? Ou encore, quoiqu'avalé par la religion du conjoint, est-ce qu'il a toujours l'intention ou sent encore le besoin de transmettre des valeurs de sa religion d'origine? Est-ce qu'il subsiste quand même des valeurs de la religion originelle? C'est cette idée mère qui irriguera toute ma démarche dans ce travail de recherche qui entend en autres comprendre l'expérience de la

²En Haïti, les statistiques sur la religion et sur l'islam en particulier, restent floues, non fiables et peu récentes vu le manque d'étude continue et laborieuse sur le sujet. Néanmoins, le journal La presse dans un article publié le 10 octobre 2012, mentionne une étude menée par Pew Research Center sur la population musulmane dans le monde dans laquelle on évaluait à 2000 le nombre des musulmans en Haïti. Cet article est écrit par TRENTON Daniel / Associated Press et est intitulé : L'Islam fait de nouveaux adeptes en Haïti depuis le séisme). <https://www.lapresse.ca/international/amerique-latine/201210/10/01-4582069-lislam-fait-de-nouveaux-adeptes-en-haiti-depuis-le-seisme.php>.

vie « *conversionnelle* » de ces convertis et de là, en acquérir des connaissances pour comprendre la transmission au sein des familles affectées par la conversion religieuse. En outre, il va s'agir pour nous d'analyser les différents aspects de la « vie *conversionnelle* » des fidèles catholiques convertis au protestantisme et rechercher les divers facteurs qui les ont conduits à se faire protestants. Cela ne se fera pas sans décrire l'approche théorique qui charpente notre réflexion ni fournir des précisions méthodologiques guidant notre démarche. Nous analyserons en tout premier lieu, les conversations que nous avons eues avec les conjoints convertis eux-mêmes puis leurs progénitures.

Cette question de conversion religieuse me passionne depuis longtemps, parce que j'ai vu personnellement, des gens de confession catholiques qui se sont convertis au protestantisme et qui sont devenus très acerbes contre le catholicisme, alors que ces derniers tiennent à ce qu'on mange du poisson à la maison le Vendredi saint selon la tradition catholique. Parallèlement, ces mêmes personnes-là peuvent piquer une crise si elles surprennent leurs enfants en train de chanter une chanson religieuse catholique.

Aussi, ai-je voulu comprendre ce que recèle le concept de conversion? Quel sens les convertis lui confèrent-ils? Comment verbalisent-ils leur nouvel état? Qu'est-ce qui fait que les gens se convertissent? Quelle est la réaction de l'entourage du converti et par là, saisir aussi l'implication de l'entourage du conjoint qui pousse l'autre à se convertir? Comment expliquer ce passage massif de gens auparavant catholiques vers le protestantisme? Comment les enfants réagissent-ils par rapport à tout cela? Comment ces conversions impactent-elles les familles en termes de valeurs³ à transmettre? C'est à cette dernière question comme je l'ai dit tantôt que je fixe davantage mon attention.

La notion de valeur est très ancienne en sociologie et a connu plusieurs définitions. Dans cette étude, nous l'abordons au sens de G. Rocher qui la décrivait comme étant des « façons

³ « La valeur est une manière d'être ou d'agir qu'une personne ou une collectivité reconnaissent comme idéale et qui rend désirables ou estimables les êtres ou les conduites auxquels elle est attribuée » (ROCHER, 1969 : 102). ROCHER, Guy 1969 Introduction à la sociologie générale, Montréal, HMM, 3 tomes (deuxième édition).

d'être ou des comportements » que la société ou une personne légitiment et qui pourvoient du prestige, de la considération à celui (celle) qui les accomplit. (Rocher : 1969).

Cela m'intéresse de chercher à comprendre et analyser ce que le converti transmet à ses enfants comme valeur religieuse.

M'appuyant sur la définition de valeur de Guy Rocher et de celle de la religion de Jean-Paul Willaime, je définirai la valeur religieuse comme étant des façons d'être ou d'agir, qu'une religion et ses fidèles reconnaissent comme vraie et comme idéale en lien avec le rapport au charisme fondateur produisant l'univers mental dans lequel ils évoluent. C'est à partir de cela que je vais essayer de comprendre s'il y a rupture totale chez les convertis entre les valeurs religieuses de sa religion originelle et celles de la nouvelle religion adoptée. En étudiant ce qui est transmis aux enfants, c'est une façon de s'interroger ou d'interroger les dynamiques qu'entretiennent ces deux religions en Haïti.

Nous exposerons, le climat familial, l'histoire du couple (comment et dans quelle circonstance se sont-ils rencontrés?), les approches utilisées, les stratégies développées par le ou (la) conjoint (e) voulant la conversion pour attirer l'autre vers sa religion, la fréquence des conversations sur le sujet et les réactions mutuelles que cela a occasionnées, est-ce qu'il y a un vide le fait que l'autre conjoint ne fréquente pas la même religion? Quel est le rôle des enfants dans tout cela? Nous allons nous arrêter aussi sur les raisons, les motifs évoqués par le converti qui font qu'il finit par se convertir. Nous ausculterons aussi le moment post conversion. C'est-à-dire, qu'est-ce qui est fait par les conjoints pour conserver « l'état converti ». Nous discuterons aussi de l'importance de la valeur accordée à la religion. Enfin, nous jetterons un regard sur le discours des enfants pour savoir ce qu'ils font de ce bagage reçu. Autrement dit, maintenant devenus adultes, quel usage font-ils de ce qui leur a été transmis.

Revenons, à la question initiale à savoir ce que le converti transmet à ses enfants. Disons que pour que cela puisse être possible, d'abord, faut-il bien qu'il lui reste quelque chose à transmettre, ensuite qu'il en ait l'envie ou qu'il sente le besoin ou bien la nécessité de les

transmettre à ses enfants. Et s'il sent ce besoin-là, est-ce qu'effectivement la transmission est faite dans la réalité?

En Haïti, les conversions religieuses du catholicisme vers le protestantisme sont nombreuses.⁴ À l'instar des États-Unis, les médias⁵ évangéliques envahissent le paysage de la radio télédiffusion. Il est presque impossible de capter une station de radio ou une chaîne de télévision d'obédience évangélique sans entendre ou voir de nouveaux convertis témoignés de leur joie « *d'accepter Jésus comme sauveur personnel.* », la joie de retrouver du moins de découvrir la vérité. Et même si la vocation première des médias n'est pas d'évangéliser le public, il demeure néanmoins difficile de ne pas trouver une émission de prière au début de leur programmation journalière ou hebdomadaire. Une enquête menée en 2016 et 2017 révèle que la plupart des Haïtiens pratiquent une religion quelconque. Soit, plus de 85%. Et parmi cette majorité de pratiquants, les protestants sont en tête avec plus 55% chez les femmes et plus de 40% chez les hommes. Viennent ensuite les catholiques qui totalisent moins de 40% pour chacun des deux sexes pris à part. Des chiffres à prendre avec pincette compte tenu du syncrétisme religieux très présent chez la population haïtienne selon le document.

En qui concerne la religion, on constate que près de 56 % des femmes et 45 % des hommes, ont déclaré être protestants, méthodistes, adventistes, ou témoins de Jéhovah. Plus d'un tiers des femmes (35 %) et des hommes (35 %) s'identifient comme catholiques. Seulement 3 % des hommes et 1 % des femmes se déclarent vodouisants. Ces résultats doivent être interprétés avec beaucoup de prudence, vu l'importance du syncrétisme dans les pratiques religieuses haïtiennes. (EMMUS VI, 2017 : 40).

⁴Ces chiffres font état de la quantité globale de protestants au sein de la population, mais ne fournissent aucune précision sur le nombre de conversions observées du catholicisme vers le protestantisme ni sur la période exacte qu'elles sont survenues.

⁵J'ai sélectionné au hasard 40 stations de radio qui émettent sur la bande fm à Port-au-Prince. Parmi elles, 29 ont une émission de prière journalière ou hebdomadaire. 24 de ces prières sont de tendance protestante et évangélique (baptisme, pentecôtisme, adventisme notamment.), et sont animées par des pasteurs ou prédicateurs. Exception est faite pour radio Ginen qui diffuse la messe catholique le matin, et radio soleil gérée par le clergé catholique. Parmi les autres deux, (Ibo et Galaxie) proposent des chants religieux à la fois catholiques et protestants sans animation alors que radio vision 2000 offre une émission animée plutôt catholique, mais agrémentée aussi de chansons protestantes. Cependant, les 11 autres, n'incluent pas des émissions de prière de quelque confession que ce soit, mais ont tout de même diffusé des chants religieux surtout catholiques (rarement protestants) le jour de Noël. Précisons que les stations de radios que j'ai écoutées n'ont pas toutes une vocation religieuse et/ou évangélique. Cette liste n'est pas exhaustive. Je cite seulement celles que j'ai suivies et écoutées pour ce travail. Ces chiffres ne tiennent pas compte des télés et des émissions diffusées sur l'internet.

Ne serait-ce que de façade, ces chiffres montrent que le christianisme dans sa version protestante et évangélique irradie toutes les activités de la vie sociale. Les nouveaux conquis aux idées protestantes rejettent solennellement le catholicisme qu'il assimile au vodou, à de l'idolâtrie. Bref, le catholicisme devient abject. Ces conversions ont été étudiées sous plusieurs points de vue. Cependant, abstraction totale a été faite sur l'impact que celles-ci pourraient avoir sur la transmission des valeurs religieuses au sein des familles haïtiennes.

Or, nous observons qu'au sein de certaines familles, les rivalités religieuses sont telles que les relations se soldent souvent par un divorce. Si tel n'est pas le cas, le conjoint de confession catholique se convertit généralement au protestantisme. Est-ce de l'amour? Ou est-ce un comportement qui traduit une sorte de désaffection religieuse? Ou du moins serait-ce une façon de protéger l'avenir de la famille? Ce qui serait une sorte de réalisme. Toutes ces questions représentent des champs immenses à labourer afin de saisir les logiques qui traversent ce genre de changement qui s'effectue dans les couples.

Quel est le rôle joué par le converti dans la transmission religieuse? Qu'en est-il de ses identités ou pour mieux dire de ses valeurs religieuses originelles lorsqu'il choisit de rallier une religion concurrente, voire considérée comme ennemie? Nous savons tous que ce genre de religion n'admet pas d'hybridité religieuse. Ce silence relatif sur ce sujet mérite d'être rompu, car, nombreuses sont les familles qui pâtissent des querelles religieuses. Il est d'autant plus intéressant qu'il s'enchaîne dans une période où il y a un pluralisme religieux sans précédent dans la société haïtienne.

PREMIÈRE PARTIE : État de la recherche et revue de littérature

CHAPITRE 1 : Théorie

1.1 La transmission

Transmission est un mot courant utilisé dans plusieurs domaines et dans la vie de tous les jours. Le Larousse lui confère cinq (5) sens différents. Nous nous arrêtons sur le premier sens puisqu'il correspond à notre besoin. En effet, le premier sens le définit comme étant : « l'action de transmettre quelque chose ». Dans la foulée, des mots comme : cession, communication, diffusion, passation, transfert, translation sont considérés comme ses synonymes selon le Larousse. Dans le même document précité, « transmettre » a aussi plusieurs sens. Tantôt, il est pris dans un sens légal où on « fait passer quelque chose de quelqu'un à quelqu'un d'autre par voie légale ». Soit, il renvoie au fait de « déléguer un pouvoir, le passer à un successeur en cessant soi-même une fonction ». Ou encore « faire passer un objet à quelqu'un, lui faire une passe. » Avant d'être défini comme « Faire passer quelque chose à ceux qui viennent ensuite, à ses descendants, à la postérité ». Un cinquième sens le considère comme le fait de « communiquer quelque chose à quelqu'un après l'avoir reçu ». <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/transmettre/79176>. Toutes ces définitions en dépit des nuances partagent en commun le fait de rétrocéder, dans le sens de donner par la suite ce qu'on a reçu ou qu'on avait déjà. Il existe donc à la base du mot l'idée de mouvement, de partage au sens de retourner à l'autre ce dont on était détenteur. En ce sens, Marie Treps, linguiste et sémiologue a raison de dire que transmettre est donc « comme le processus consistant à faire passer quelque chose à quelqu'un » (Treps, 2000 : 362).

Les sociologues Olick & Robbins y voient une sorte de continuité ou du moins la maintenance ou la perdurance de legs culturels. En effet, avancent-ils, « La transmission permet la "persistance" notamment de représentations ou de pratiques » (Olick & Robbins, 1998 cités par Berliner, 2010 : 5). D'emblée, on y voit l'idée de perpétuation et de passation, de valeurs, de bien matériels et/ou culturels. Cependant, transmettre ne se fait pas par hasard ni sans raison bien défini. Il y a toujours un but qui sous-tend toute transmission. Ce qui fait que la transmission repose sur une idée claire et une organisation sérieuse. C'est ainsi que le Collège international de Philosophie soutient que « transmettre

suppose une volonté et donc une politique de la transmission » (Wemaëre & Ruano-Borbolan, 2002 : 1).

En sociologie, la notion de transmission est très ancienne et est abordée sous plusieurs aspects sociaux. En plus de l'héritage matériel et économique, la tradition sociologique y rajoute l'héritage culturel et l'ensemble des relations sociales entre autres. L'un des sociologues ayant accordé une importance particulière à la notion de l'héritage culturel qu'il désigne sous le nom de capital culturel est Pierre Bourdieu. Pour lui, l'héritage que nous lèguent nos parents détermine notre vie. C'est bien pour cela que certains disent que son œuvre est traversée par un déterminisme inouï. Selon Bourdieu, nous n'héritons pas de la seule richesse économique de nos parents. En creusant cet aspect-là, Bourdieu ne minimise pas le capital économique, mais il veut montrer qu'en dépit de l'argent on peut ne pas être accepté dans la bourgeoisie si l'on ne maîtrise pas certains codes culturels, certaines manières de faire. À ce propos, il parle de « distinction ». Bref, l'argent ne garantit pas forcément l'entrée dans le club sélect de la bourgeoisie. Dans cette perspective, l'héritage culturel servirait de tremplin au renouvellement du statu quo social.

« Posséder un château, un manoir, voire une demeure, n'est qu'une affaire d'argent ; il faut encore se l'approprier, s'approprier la cave et la mise en bouteilles, décrite comme "un acte de communication profonde avec le vin" que les "fidèles du vin" doivent avoir accompli "au moins une fois", s'approprier les souvenirs de chasse, les secrets de pêche et les recettes de jardinage, compétences à la fois anciennes et longues à acquérir » (Bourdieu, 1979 : 319)

L'un des aspects intéressants pour notre travail dans l'analyse de Bourdieu, c'est le rôle qu'il confère au binôme famille/école dans la gestion et reproduction de l'héritage culturel. Pour lui, la famille adopte des stratégies en vue d'améliorer la position sociale de ses membres. Ces stratégies changent à mesure que le temps passe. Ainsi, il fait le parallèle entre les sociétés précapitalistes et les sociétés modernes. Tandis que les stratégies liées au mariage l'emportaient dans le précapitalisme, dans les sociétés modernes ce sont celles reliées à l'école qui dominent. Et c'est bien pour cela qu'il a accordé une place importante, dans son analyse, au fonctionnement de l'école, dans ses logiques de dominations latentes. L'école devient le relais du moins le lieu de renforcement des valeurs culturelles déjà acquises en milieu familial. Jourdain & Naulin nous disent que :

« Selon Bourdieu, loin de mettre fin aux privilèges conférés par l'héritage, l'école s'appuie sur les dispositions culturelles héritées pour assurer la reproduction des positions sociales. La famille est essentielle dans ce mécanisme de reproduction puisqu'elle est à l'origine de la transmission des dispositions culturelles valorisées par l'école. » (Naulin & Jourdain, 2011 : 6).

Comment se transmet ce capital culturel dont parle Bourdieu?

Si « le capital économique se transmet classiquement d'une génération à l'autre, par transfert matériel ». (Jourdain & Naulin, 2011 : 7), le capital culturel, à l'inverse, est modelé par autres processus. Pour Bourdieu, le capital culturel renvoie à une série de ressources de « distinction » que les gens ont à leur disposition. Le capital culturel s'apprend par la socialisation et comprend trois éléments selon Bourdieu :

1- L'habitus culturel qui réfère aux comportements, aux étiquettes, aux certaines habiletés sociales par exemple, la capacité de parler en public « le social incorporé ». Cette notion d'habitus est centrale dans la perspective de Bourdieu. Il constitue un ensemble de schèmes de pensées et d'action qui s'enracinent dans la socialisation et qui font que les individus développent des habiletés sociales en se positionnant dans un espace social commun « champs ». Ces habiletés ou dispositions sociales sont à la fois, d'après Bourdieu, « structurées et structurantes » dans le sens que de même qu'elles nous influencent nous aussi nous les influençons.

« L'habitus est ce principe générateur et unificateur qui retraduit les caractéristiques intrinsèques et relationnelles d'une position en un style de vie unitaire, c'est-à-dire un ensemble unitaire de choix de personnes, de biens, de pratiques [...] Une des fonctions de la notion d'habitus est de rendre compte de l'unité de style qui unit les pratiques et les biens d'un agent singulier ou d'une classe d'agents » (Bourdieu, 1994 : p 23).

2- La consommation de biens culturels les arts : les livres, les musiques, les tableaux, participation aux théâtres, aux concerts, etc.).

3- Et en dernier lieu, la forme institutionnalisée qui s'acquiert par le biais des titres scolaires (diplômes, niveau d'études).

En dépit du fait que Bourdieu a mis l'accent sur le capital culturel sans pour autant pointer du doigt la religion, nous croyons que certains aspects dans son analyse notamment la question de l'ambiance familiale, l'immixtion précoce des enfants dans un type de bain précis sont très importants pour mener notre recherche.

Octobre & Jauneau mettent l'accent sur les modalités de transmission culturelle. D'emblée, les auteurs critiquent le point de vue selon lequel les modalités de transmission sont analysées selon l'origine sociale uniquement. Ils pensent que celles-ci devraient intégrer dans son analyse d'autres éléments comme la trajectoire sociale, les différences intrafamiliales entre les parents (seul le chef de famille est généralement pris en compte), ni de la réalité concrète des comportements et pratiques (qui peuvent fortement varier à l'intérieur d'une même classe sociale), ni encore des relations parents/enfant. (Octobre & Jauneau, 2008 : 697). Il existe donc ce qu'on appelle un « climat familial » à considérer pour comprendre comment se fait la transmission : « imprégnation, styles éducatifs, type de relations parents/enfant, homogénéité des choix parentaux, etc. » sont parmi les éléments cités par ces auteurs pour envisager la compréhension de cette réalité.

Cependant, la transmission des parents ne suffit pas pour expliquer les comportements. Une fois que l'enfant s'affranchit de l'autorité parentale, ses comportements peuvent ne pas traduire les transmissions acquises or, la transmission suppose en soi la reproduction des comportements appris en dépit de l'absence de l'autorité parentale. En d'autres termes, l'enfant doit la revendiquer comme si elle lui appartenait. « La transmission n'épuise pas l'explication des comportements. En effet, outre que l'on ne peut certifier qu'il y a transmission que lorsque les comportements perdurent jusqu'à l'âge adulte, quand le différentiel de statut parent/enfant s'estompe, il faut, préalablement, que l'enfant adopte les comportements transmis pour qu'ils deviennent siens ». (Octobre & Jauneau, 2008 : 698). En d'autres mots, l'enfant n'est pas un réceptacle passif des transmissions parentales. Au cours de sa vie, il peut être exposé à d'autres idées, d'autres influences qui peuvent renforcer ou déconstruire les transmissions familiales. « La construction des choix culturels des enfants peut par ailleurs obéir à d'autres influences que celle des transmissions familiales, influences qui peuvent compléter ou contrevénir aux premières : notamment les influences des pairs et de l'école. » (Jauneau & Octobre, 2008 : 698). Ce sont ces influences-là que les sociologues appellent la sociabilité horizontale. Des recherches ont montré comment l'école représente un haut lieu d'influence et de socialisation dans les offres culturelles. En Haïti, l'école n'étant pas affranchie de la religion, elle peut jouer ce rôle d'offre religieuse aux côtés des parents.

En résumé, il y a deux types de transmission au moins. La première serait celle qui obéit ou reproduit ce qu'on a appris d'une génération à l'autre alors que la seconde serait celle qui entre en conflit avec la première et provoque un changement dans les attitudes. Il y a surgissement de nouveaux comportements.

Qu'est-ce que les parents transmettent comme valeur religieuse aux enfants lorsqu'une conversion religieuse survient dans le couple ? Pour être plus précis, lorsque deux personnes de religions différentes se marient, ce qu'on appelle en sociologie de la famille le mariage mixte interreligieux et qu'en cours de route, l'un d'eux décide de se convertir à la religion de son partenaire, que lègue le converti à son enfant comme foi religieuse? La transmission de la foi religieuse dans ce contexte-là, est vue comme étant une valeur et par conséquent, une source qui alimente la pensée et les actions des enfants comme a l'a écrit G. Rocher à propos des valeurs et pour Bréchon de préciser qu' « Elles appartiennent aux orientations profondes qui structurent les représentations et les actions d'un individu » (Bréchon, 2000 : 9).

1.2 Mixité, couple mixte ou mixité conjugale

Plusieurs cadres théoriques ont dominé l'étude de la mixité conjugale en sociologie. La théorie de l'échange compensatoire, la perspective assimilationniste, celles qui placent les structures macrosociales au cœur de leur analyse et les théories dites de laboratoire social. (Le Gall & Therrien : 2012).

La première fait du mariage rien qu'un système d'échanges où ce sont les intérêts qui l'emportent. Alors que l'approche assimilationniste a traité les mariages mixtes comme étant la perte totale de l'identité du migrant. En d'autres termes, ceux-ci sont l'aboutissement d'un processus d'assimilation du groupe minoritaire. « Les mariages mixtes ont longtemps été situés dans le cadre du paradigme assimilationniste inspiré du schéma des 'relations raciales' développé par Park. Selon ce modèle, le mariage mixte représenterait la dernière étape d'un processus d'assimilation des individus issus de groupes minoritaires (Le Gall & Meintel, 2011 : 127) d'où, « une probable moindre importance de la lignée du partenaire issu du milieu immigrant dans la vie du couple mixte. » (Le Gall & Meintel, 2011 : 127). Puis, viennent les théories dites, macrosociales

qui, elles, noient l'individu dans la superstructure sociale en lui enlevant toute capacité d'acteur. Le concept mixité conjugale a subi des évolutions selon le domaine et selon l'époque. L'anthropologie a pour sa part, l'attribué aux mariages entre personnes ne faisant pas partie du même lignage, d'où l'exogamie.

« Dans une perspective anthropologique, mixité conjugale renvoie à exogamie, c'est-à-dire à une transgression des normes matrimoniales endogamiques. Une union est donc définie comme mixte lorsqu'elle transgresse une norme collective (Streiff-Fenart 2000), une frontière symbolique (une différence de langue, de repères religieux, de nationalité, de références culturelles, etc.), ce qui explique pourquoi les anthropologues qui s'intéressent à la mixité conjugale s'attardent particulièrement à la construction/délimitation de ces frontières. » (Le Gall & Therrien, 2012 : 3).

Dans la même veine, d'autres études sociologiques et démographiques ont placé leur analyse dans une perspective d'homogamie et d'hétérogamie sociale et culturelle. (Le Gall & Therrien : 2012). « Les études sociologiques et démographiques portant sur la mixité conjugale posent également leur questionnement en matière d'homogamie/hétérogamie sociale et culturelle en s'attardant aux éléments qui composent la dimension sociale, liée donc à des catégories sociales objectives (processus de socialisation, religion, statut socioprofessionnel, niveau de scolarité, âge, etc.). » (Le Gall & Therrien, 2012 : 3).

Toutes ces recherches ont présenté la mixité comme "comme des facteurs perturbateurs de la cohésion du groupe", comme un accroc à la culture collective, une sorte de fracture sociale, un détournement culturel ou traditionnel. « En effet, la spécificité des unions mixtes est de déranger les habitudes, d'aller à l'encontre des prescriptions religieuses, de heurter les traditions sociales ou culturelles, c'est d'ailleurs ce qu'affirmaient déjà Doris Bensimon et Françoise Lautman en 1974. » (Le Gall & Therrien, 2012 : 3).

On n'a pas tout à fait tort de dire que la littérature existant sur les couples mixtes fait bien souvent état de crise ou de déchirement identitaires chez les conjoints. À cela se greffe l'immixtion des membres de la famille et/ou des membres de la religion dans les affaires du couple. Elle relate aussi les tensions culturelles et religieuses qui émaillent le quotidien de ces couples tout en attirant l'attention sur la situation des enfants qui sont les otages de tiraillement de toute sorte.

Cependant, cette abondante littérature reste muette sur le statut des couples affectés par la conversion. Elle n'a pas cherché non plus à savoir ce que les néophytes se chargent de

transmettre comme valeur religieuse à leurs progénitures. Outre cela, comment peut-on définir ce genre de couple qui au départ était mixte et qui se transforme ? Peut-on parler de couple semi-mixte? Ou encore de couple mixte transformé ou recomposé? Voilà quelques questions qui m'interpelaient en réfléchissant sur mon sujet de travail.

Selon les résultats des recherches disponibles dans le travail de Christelle Cassan, il a été montré que la naissance d'un enfant peut bien faire remonter chez les parents une certaine volonté de défense de leur propre culture acquise au cours de leur processus de socialisation. Si dans les couples non mixtes les enfants viennent solidifier les relations, dans les couples mixtes, au contraire, la naissance d'un bébé avive la mixité du mariage en creusant davantage l'écart des différences. (Cassan : 2008). Chez les parents, c'est souvent sous la forme d'une identité personnelle à sauvegarder que cet état de fait se traduit.

« Dans les couples interreligieux, la naissance d'un enfant viendra renforcer la mixité de l'union en intensifiant la différence déjà présente entre les partenaires. Cette situation peut se traduire, chez les parents, par un retour à l'identité du groupe d'origine qui devient alors le symbole d'une culture personnelle à défendre ». (Cassan, 2008 : 45).

L'enfant devient donc sujet de conflits. Il est comme une pâte à modeler, un disque à formater et à programmer par chacune des religions de ses parents. L'avènement d'un bébé révèle la face cachée ou du moins vient activer ou réactiver le dispositif culturel même inconsciemment chez chacun des conjoints. Et comme il n'y a pas de cloison étanche entre culture et religion, en apportant les éléments culturels à l'enfant on transmet aussi des éléments religieux. Dans cet ordre d'idées, Cassan souligne :

« Certes, des différences surgiront inmanquablement entre les conjoints quant à l'éducation de leurs enfants, comme dans la majorité des couples, mais c'est surtout à ce moment que le contenu latent de leur éducation personnelle refera surface, de façon inconsciente, et qu'il se traduira par l'adoption de comportements spécifiques à l'égard des enfants » (Cassan, 2008 : 46).

Force est de dire que les valeurs à inculquer aux enfants sont au cœur des conflits. Bref, la mixité est une réalité qui convoque les conjoints ainsi que les enfants tout au long de leur vie. Il y a donc une perception qui veut que la transmission identitaire au sein des couples mixtes soit comme au départ voué à l'échec, dans le sens où tôt ou tard, des déchirements, des tensions et des crises vont se révéler au sein de la famille. Il va sans dire que dans ce type de recherche, quand ce n'est l'aspect conflictuel de ce type d'union qui était souligné

c'est le fait pour le conjoint migrant et donc issu de la minorité d'être avalée culturellement par l'autre conjoint issu lui, du groupe dominant.

Émergent de nos jours, de nouvelles perspectives théoriques qui ouvrent la voie à l'individu comme acteur. Ce sont des théories approchant les unions interculturelles comme un laboratoire social. La mixité devient une loupe qui permet « d'analyser et mesurer les phénomènes d'interaction entre groupes sociaux ». Ces nouvelles approches jettent un éclairage nouveau sur la mixité conjugale en « s'attardant aux dynamiques conjugales, à l'intimité et à la vie de tous les jours, aux rapports avec la parenté, aux modes de formation des couples, aux choix du conjoint/conjointe, aux trajectoires biographiques, à la transmission des référents identitaires aux enfants, à la construction identitaire des individus engagés dans des expériences de mixité ou issus de couples mixtes ». (Le Gall & Therrien : 2012).

C'est dans cette perspective que se trouvent les chercheuses Le Gall & Meintel. Elles sont allées plus loin et ont montré que la mixité conjugale est aussi avantageuse. Il appert de ces nouveaux travaux scientifiques que les mariages mixtes ne sont pas prédestinés à l'échec ou au conflit. Il y a d'autres motifs, d'autres valeurs ou d'autres mécanismes qui gouvernent le choix de la transmission identitaire des parents au sein du couple mixte.

En analysant le discours des familles mixtes, ces chercheuses se sont aperçues que la diversité culturelle est très valorisante et représente aux yeux des parents un réservoir et mieux encore un répertoire de possibilités dans lequel leurs progénitures pourront choisir. C'est-à-dire, dans les mécanismes de transmission au sein de ces familles-là, au lieu de guider les enfants, les parents règlent leur démarche sur un critère de maximisation des choix possibles, ils « visent typiquement à maximiser les choix des enfants plutôt qu'à les orienter » (Le Gall & Meintel, 2014 : 137). Autrement dit, la réflexivité, l'agentivité des parents longtemps ignorés dans les recherches sont maintenant prises en compte. Les parents sont capables de remettre en question ce que la société leur propose et par là, influencer à leur tour ce qui leur est dicté par celle-ci.

En effet, les chercheuses mettent en avant deux caractéristiques fondamentales qui déterminent ces processus de transmissions au sein des couples mixtes : le volontarisme et

la virtualité (Le Gall & Meintel : 2014). Cela se résume ainsi dans le discours des interviewés de la recherche : c'est aux enfants de savoir de quelle façon ils disposeront de leur bagage ethnique, religieux ou linguistique une fois devenu adulte. Les auteures prennent en exemple, le choix des noms et prénoms octroyés aux enfants. Pour les parents, ces noms et prénoms ne sont que des repères, mais il incombe aux enfants de décider quels noms ou prénoms les identifieront ou non à tel ou tel autre groupe. Et puisque ces transmissions sont en partie virtuelles, celles-ci pourront se parachever quand les enfants choisiront entre les différents morceaux du puzzle qui est sur la table ceux qui constitueront leur identité culturelle ainsi que leur appartenance.

Toujours selon cette recherche, le volontarisme et la virtualité du processus de transmission sont facteurs d'une conception assez singulière de la culture chez les parents interrogés. En effet, au lieu de catégoriser la culture, de la prendre comme la chose de l'autre ou comme un ensemble de règles et/ou de valeurs, de modes de vie normés inhérents à un groupe particulier, ceux-ci y voient de préférence une sorte de richesses. À ce titre, les auteures parlent de « culture déterritorialisée et individualisée ». Ce qui sous-tend que plus l'enfant est en contact avec des cultures différentes plus il a des options qui s'offrent à lui. La recherche précise que la culture est comprise comme une « gamme de 'ressources' symboliques » à l'échelle humaine dans laquelle leur enfant pourra puiser » (Le Gall & Meintel, 2014 :133) dans le but d'avoir plus de chances à leur portée dans leur vie adulte. Une telle conception de la culture s'enracine dans la tolérance, le pluralisme et repousse le repli sur soi tout en valorisant l'altérité. Cette valorisation de la reconnaissance de l'autre est bien entendu auréolée de la valorisation des affiliations (appartenances) spécifiques à chaque famille mixte. C'est pour cela que les auteures ont cité Appiah : « Ces couples sont engagés dans un "everydaycosmopolitanism", c'est-à-dire une dynamique de coexistence et d'échange où l'on est ouvert à la possibilité d'apprendre de l'autre et où les deux parties se sentent validées et reconnues par leur partenaire » (Le Gall & Meintel, 2014 : 142). On peut traduire cette conception qu'ont les parents sur la culture comme étant des possibilités d'identité et non des identités toutes faites, prédéfinies ou encore fixées au départ.

Cette étude suggère aussi de cesser d'accabler l'entourage familial sous le poids d'un potentiel générateur de conflits. Si dans les études précédentes, l'entourage familial pollue les relations au sein de la famille mixte à trop vouloir récupérer les enfants ou à trop vouloir

préserver leur identité acquise à la naissance, ici, l'entourage familial est vu plutôt positivement. Qu'il s'agisse de la famille proche constituée de parents ou grands-parents ou même de la famille élargie (oncles et tantes, cousins, es), ils tiennent dans la plupart des cas un rôle important dans la transmission des éléments identitaires tant au Québec qu'ailleurs lors des voyages dans le pays natal du conjoint. Et cela se fait aussi par téléphone.

1.3 La conversion

*La religion n'est pas seulement un système d'idées,
elle est avant tout un système de forces.*

De la division du travail social (1893) *Émile Durkheim.*

« Historiquement, le terme de conversion a été utilisé pour parler des grands changements collectifs et massifs de religion entrepris lors des contacts interculturels. » (Mossière, 2013 : 8). Dès lors que deux ou plusieurs groupes ou ethnies entrent en relation s'ensuivent des chocs culturels relativement pacifiques ou violents. Toujours dans cette même étude, l'auteure, à la fois anthropologue et spécialiste des questions religieuses, souligne qu'historiquement, étudier la conversion revenait à étudier à la fois les processus d'islamisation et de christianisation. En effet, les premiers écrits consacrés à la conversion portent l'empreinte des premiers chrétiens. S'attelant à rendre compte du terme, par ses origines, la chercheuse nous apprend que ce mot renvoie « au mouvement (du latin *convertere ad se*, se tourner vers) » renchérisant comme suit : « le concept de conversion semble particulièrement approprié pour penser les mobilités religieuses contemporaines. » (Mossière, 2013 : 8). Qui dit mobilité dit aussi changement, versatilité, fluctuation bref, propriété de se transformer, de changer d'état. Et ce n'est pas le dictionnaire Larousse qui nous démentira. Dans sa première entrée, le dictionnaire Larousse définit la conversion comme étant une action de tourner ; un mouvement qui fait tourner. 2- Dans un sens considéré vieux, précise le même document, la conversion est un changement de quelque chose en quelque chose d'autre ; mutation. Dans sa troisième entrée, le Larousse fait de la conversion une action d'adhérer à une religion, d'abandonner une religion pour une autre, ou de passer de l'incroyance à la foi religieuse. Cette dernière définition est une consonance de celle évoquée par Mossière référant aux processus d'islamisation et de christianisation. (Mossière, 2013 : 8). Enfin, dans sa quatrième entrée, on voit que la conversion est un

changement d'idées, d'opinions, de conduites, adhésion à une doctrine que l'on rejetait jusqu'alors. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/conversion/18997>. Malgré les petites différences de sens, toutes ces définitions font référence à une sorte de renversement, un remplacement, une substitution ou encore passage d'un état à un autre état bref, un renouvellement. C'est comme un affranchissement, une transformation en un nouveau produit. On quitte un état pour en adopter ou en devenir un autre. Il y a clairement l'idée du rejet, d'abandon, de transformation de soi. Une sorte d'appréciation négative de soi, de l'objet ou du sujet à changer. Abandonner une nature jugée mauvaise pour embrasser une autre considérée meilleure. Et ce sentiment négatif a un aspect dualiste en ce sens qu'il a simultanément un regard dénigrant sur le passé duquel on doit se démarquer et imprime un regard valorisant sur l'actuel statut du converti du fait que ce dernier a une conduite méritoire.

Le chercheur et théologien, Fabrizio Vecoli a raison de dire : « Il y a donc, à la base, dans le lexique ancien de la conversion, un jugement de valeur, à la fois négatif sur le passé — un passé qui doit être rejeté — et positif sur le présent du converti, qui a finalement accès à la vraie voie de salut. » (Vecoli, 2013 : 19). Il renchérit en ces termes : « la conversion sera idéalement considérée comme un changement de direction, impliquant une contrition à l'égard du passé. D'ailleurs, on y associera souvent le thème des deux voies soit la nécessité du choix que tout croyant doit faire entre la lumière (ou la vie) et les ténèbres (ou la mort). » (Vecoli, 2013 : 20).

1.4 Conversion vue par la religion

Ainsi, pour le religieux, la conversion est le fait de donner sa vie à un Dieu quelconque. On va dire dans le cadre de cette recherche « *accepter Jésus comme son sauveur personnel* », selon l'expression consacrée du protestantisme haïtien. « La conversion constituerait un bouleversement unique et définitif faisant passer de la perdition au salut. Autrement dit, c'est le rachat de l'âme perdue dans le péché. « La conversion se caractérise par un changement d'appartenance religieuse ». Les grandes religions monothéistes et évangélisatrices et qui se disent détentrices de la vérité absolue convoquent les autres à conjurer ce danger lequel danger se traduisant dans l'erreur de ne pas se rallier à leur camp.

Car ceux ou celles qui ne pratiquent pas leur foi sont forcément dans les ténèbres et par conséquent méritent d'être rachetés des forces ténébreuses du mal.

Une telle conception réfère à l'idée des deux voies qui trouve hospitalité dans les premiers textes chrétiens. Dans la foulée, Dominique Cerbelaud, a retracé la généalogie de ce qu'il appelle « le thème des deux voies » dans un article du même titre.

S'enracinant dans la bible notamment dans le Deutéronome et dans les « écrits sapientiels » la question des deux voies réside dans un choix à faire entre la vie et la mort, le bonheur et le malheur, la bénédiction et la malédiction. Selon Cerbelaud, cette relation duale met en face deux attitudes différentes qui à leur tour engendrent deux résultats distincts. La première attitude est le respect des « mitzvôt » *c'est-à-dire*, le respect des commandements et la seconde qui est le non-respect des préceptes et qui s'assimile à de « l'idolâtrie ». La littérature sapientielle quant à elle, met en exergue plusieurs autres oppositions dont : « la lumière et l'obscurité, le salut et la perdition », « car le Seigneur connaît la voie des justes, mais la voie des impies se perd » (Ps. 1,6), et encore : « À l'homme de bon sens, le sentier de la vie, qui mène en haut, afin d'éviter le shéol, en bas » (Cerbelaud, 2001 : 103).

Entre autres métaphores utilisées, la parabole de la porte étroite et de la porte large le chemin tortueux et le droit chemin. Ici, la porte large renvoie à la facilité et donc au mauvais chemin alors que la porte étroite fait référence à ce qui est difficile et vertueux.

Il semble résolu que la pensée chrétienne n'admette pas de neutralité. Il y a forcément un choix à faire. Nous sommes donc en présence d'alternatives fondamentales qui codifient les choix existentiels de l'homme. Ces deux voies, tracées à l'avance et qui s'imposent à l'humain, débouchent sur deux itinéraires parallèles ou encore sur « les deux possibles », deux destinées possibles, deux finalités possibles : il s'agit de la trajectoire du chrétien et de celle du non chrétien. En déduire, l'acceptation de vivre dans une relation harmonieuse avec Dieu dans le premier cas ou le rejet des préceptes de la vie chrétienne dans le second cas. Bref, toute la démarche de cette pensée est de montrer comment la vie de l'être humain oscille entre deux voies : la vie et la mort selon le choix que l'on effectue.

Or, dans la pensée chrétienne, note F. Vecoli, le mauvais choix s'impose à l'homme qui se doit de rectifier le tir. Est-ce bien pour cela qu'on associe religion et conversion. Dans cet

ordre d'idées, religion signifierait « choisir à nouveau ». « On comprendra alors qu'Augustin d'Hippone (354-4306) a pu expliquer l'étymologie du mot latin *religio* en le faisant dériver du verbe *re- elige*re, 're- choisir' : le terme désignerait un retour sur le bon chemin à la suite d'un regrettable égarement. Conversion et religion seraient donc soudées dans le même mot, signe représentatif d'une nouvelle conception qui s'impose avec le christianisme » (Vecoli, 2013 : 20). La doctrine chrétienne est profondément marquée par deux éléments importants. Il s'agit d'une part de l'universalité de la foi. C'est-à-dire une seule vérité et réalité divine pour tous les peuples d'où le monothéisme et ce en dépit des diverses origines et d'autre part, le tabula rasa opéré par le nouveau conquis dans son mode de vie et de ses valeurs culturelles d'origine.

« En ce qui concerne l'universalisme de la foi chrétienne, il s'agit là d'un trait qui remonte à ses origines : je me contenterai de mentionner la célèbre Épître à Diognète (5-6). Les premiers chrétiens, selon ce texte, constituent l'âme du monde et ne s'identifient à aucune nation ; ce qui exclut d'emblée toute référence à une ethnicité quelconque dans l'idée de conversion au christianisme. » (Vecoli, 2013 : 24).

Autrement dit, le converti ne fait aucune conciliation avec son passé, car il devient un nouvel être par le baptême. Si on suit cette ligne de pensée, on comprendra que la question de la vérité exclusive et absolue de laquelle découle la conversion a influencé toutes les entreprises missionnaires de l'église chrétienne notamment.

« Se convertir, se repentir, se purifier et connaître la vérité ne font qu'un. D'ailleurs, la conversion n'est complète qu'avec l'entrée effective dans la communauté chrétienne par le biais du baptême, rite —justement — de purification⁷. Un passage de l'Histoire des moines de la Haute-Égypte (Syène) de Paphnutius (17r-17v) le montre bien : on y affirme que le chrétien est souillé par le simple contact physique d'un païen, même si celui-ci s'est déjà converti en son cœur ; seul le baptême finalisera la conversion et éliminera l'impureté liée à l'adoration des idoles. » (Vecoli, 2013 : 22.)

Ainsi, quand quelqu'un décide d'ouvrir son cœur à Jésus-Christ, il ou elle choisit d'entrer dans son Royaume. Cependant, il ne s'agit pas d'un acte ponctuel. Cette conversion se déroule dans le temps et entraîne un certain nombre de transformations dans sa vie communautaire, cognitive, morale, opérationnelle, dans ses expériences, dans son comportement et dans les principes qui guident ses actions. Il y a donc une sorte de progression qui marque la démarche de celui ou de celle qui se convertit. À l'intérieur même de la conversion réside une sorte de « vocation conversionnelle » dont la trame échappe à ce monde. C'est un idéal à atteindre, car la conversion tout bonnement n'est pas

une fin en soi. Une fois converti, il y a un travail de polissage sans cesse qui doit être opéré indéfiniment jusqu'à la mort. « La conversion devient une progression dépourvue d'un terme en cette vie, une ascension incessante. L'adhésion à l'exemple du Christ — l'essence d'une véritable conversion — est l'adhésion au parcours d'un Crucifié, dont le terme en ce monde ne peut être que la mort. » (Vecoli : 2013).

À ce titre, Vecoli reprend le terme d'un théologien du monachisme ancien qui a parlé de « montée sur la croix » pour retracer l'itinéraire ascétique des moines. (Vecoli : 2013). Il y a donc une tension, une lutte dans la vie du moine (ici converti), car la conversion n'est jamais tout à fait achevée il faut chercher à l'associer à Dieu. (Vecoli, 2013 : 35).

Ainsi donc, pour le religieux, la conversion est un appel divin et la personne en question ressent un mouvement intérieur. Elle est manipulée par une force plus puissante qu'elle devant laquelle elle ne peut que se courber. L'exemple le plus probant utilisé est celui de l'apôtre Paul sur la route de Damas. Elle est une convocation à l'endroit de tout être humain qui veut être en harmonie avec Dieu. La conversion devient donc un mystère puisque son mobile reste une énigme. On n'est pas capable de l'appréhender rationnellement. Pourrait-on parler dans cette perspective d'une mise en scène de soi ou encore d'un « snobisme conversionnel »?

1.5 Conversion vue par la sociologie

Pour le sociologue des religions : « Elle désigne un changement repérable sociologiquement, c'est-à-dire extérieurement, bien plus qu'une simple attitude intérieure. » (Brandt, 2009 : 2). Tout compte fait, en creusant la pensée de Brandt : saisir les conversions revient à saisir de préférence les structures sociales (c'est-à-dire, l'église, les écoles, mais aussi les radios et les télévisions) qui accompagnent, diffusent, autorisent, légitiment les conversions. Toute conversion n'est possible que grâce à une proactivité d'une entité institutionnelle ce qui la rend par conséquent éminemment sociologique. Autrement dit, les conversions en elles-mêmes ne veulent rien dire, les témoignages des convertis ne valent rien s'ils sont déconnectés des institutions qui les propagent et qui les supportent. En d'autres termes, il faut prendre la mesure de la conversion des individus à partir de l'aune vocationnelle des institutions sociales qui les prônent tout en tenant compte

de leurs objectifs. À ce titre, la conversion s'enracine tout bonnement dans une réalité déterminée historiquement et socialement.

Nous sommes donc en présence de deux idées contraires mais qui se recoupent. Pour les deux conceptions, le converti ne maîtrise pas sa conversion, il n'est pas le maître de sa propre initiative ou de son propre processus de conversion. La différence c'est que dans le premier cas, il se meut en fonction des forces surnaturelles (divines) appelé « mouvement intérieur », par certains auteurs, c'est une force intérieure le dépassant. Alors que dans le second cas, ce sont les institutions sociales dont la vocation est de canaliser les gens qui contraignent le converti à la conversion. En d'autres termes, le converti est un réceptacle passif de la réalité « conversionnelle » et ne saurait être conscient de sa conversion.

1.6 Conversion et converti

Cet aspect de la conversion, à savoir, le converti, doit-il être pensé comme acteur de sa propre conversion ou est-il sous l'emprise des forces divines ou sociales qui le dominent? a été abordé par des chercheurs de la sociologie américaine dont (Kilbourne et Richardson 1989 ; Richardson, 1985). Williams James, psychologue et philosophe, est l'un des auteurs qui a montré dans ses travaux ce qu'on appelle « l'image du converti passif » (cités par Tank-Storper : 2012).

En effet, pour W. James, toute conversion véritable est dénuée de volonté, elle n'est pas calculée par conséquent non réglée sur un projet « conversionnel personnel » et c'est ce côté irréfléchi et insaisissable qui la détermine et qui lui confère son degré religieux. Elle surgit d'elle-même dans l'épreuve et devant l'expérience humaine.

« C'est bien l'absence d'intention qui définit la conversion. Et plus une expérience est involontaire, plus elle est religieuse. Il est alors possible de hiérarchiser les expériences de conversions depuis la plus volontaire à la plus involontaire, en trouvant dans la conversion subite de l'âme malade réduite à l'impuissance et incapable de lutter l'expérience la plus authentiquement religieuse qui soit. » (W. James cité par Tank-Storper : 2012).

En définitive, ce point de vue fait du converti un simple aliéné, « manipulé », un hébété qui ne cerne pas les tenants et les aboutissants de sa conversion.

Cette approche est une dissonance par rapport à celle de Stéphane Madelrieux qui pense que le converti est renouvelé étant sous l'impulsion de nouvelle qualité lui permettant de (re) prendre le contrôle de sa vie.

« L'individu (ré) unifié qu'est le converti est non seulement plus heureux : il reprend prise sur sa vie. L'adoption d'une nouvelle perspective unifiante, d'une nouvelle attitude face au monde ou d'une nouvelle conduite dans son existence est ainsi le seul résultat pratique qui confère à la conversion son sens et sa valeur. » (Tank-Storper, 2012 : 16).

Stéphane Madelrieux revisitant l'œuvre de William James nous montre comment la conversion n'est pas l'apanage des religions comme le croit ce dernier (W. James), mais plutôt un phénomène humain qui se prête à des études scientifiques. Il qualifie l'approche de W. James de doublement naturaliste pour la simple et bonne raison que d'une part, cette réalité est expliquée par les méthodes empiriques de la science et d'autre part parce que la conversion elle-même n'est pas un phénomène aseptisé c'est-à-dire sans relation avec les autres conversions non religieuses.

« Son approche est naturaliste en un double sens. D'une part, elle vise à étudier la conversion religieuse comme un phénomène empirique, c'est-à-dire comme un fait qu'on peut étudier selon la méthode empirique des sciences. D'autre part, elle revient à montrer que la conversion religieuse n'est pas une expérience unique en son genre, spécifiquement religieuse et sans rien de commun avec les expériences non-religieuses. » (Madelrieux, 2012 : 3).

Autrement dit, si la conversion procédait d'un miracle quelconque et était en déphasage à la logique humaine, on ne pourrait pas la saisir scientifiquement. Cela dit, on ne peut pas appréhender la conversion en la débranchant de l'ensemble des expériences humaines. Pour lui, les conversions qu'elles soient religieuses ou non ont en commun la nature humaine et se matérialisent dans la « transformation » observée chez les individus convertis. Il n'y a pas de hiatus entre les conversions, quelles qu'elles soient. C'est comme un seul arbre originel qui produit « une diversité nouvelle de fruits ». À ce titre, Madelrieux nous dit qu'« Aux yeux de James, les conversions religieuses agissent comme des loupes qui nous permettent de mieux voir, par les formes extrêmes qu'ils prennent alors, les processus naturels à l'œuvre dans tout esprit humain lorsque l'individu traverse une transformation profonde de sa vie. » (Madelrieux, 2012 : 1). Ainsi, la conversion religieuse ne l'est pas parce qu'il procède du magique, mais elle l'est dans sa façon singulière d'influencer le sujet.

« Celle-ci n'est pas religieuse parce qu'elle aurait pour cause ou pour objet un être surnaturel ; elle est religieuse parce qu'elle affecte un sujet d'une manière particulière. C'est ainsi que John Dewey dira, dans *Une foi commune* (1934) repris par Madelrieux, que l'adjectif « religieux » devrait désigner un aspect de l'expérience naturelle et non l'objet d'une expérience surnaturelle. Il proposait ainsi de distinguer le « religieux » des « religions » constituées, afin d'« émanciper la qualité religieuse en la débarrassant des scories qui l'étouffent ou en limitent la portée, dans la mesure précisément où « la prétention des religions à posséder le monopole des idéaux et des moyens surnaturels supposés les favoriser constitue un obstacle à la réalisation des valeurs proprement religieuses de l'expérience naturelle » (Madelrieux, 2012 :2).

Il convient pour Madelrieux de séparer du moins de libérer le « religieux du surnaturel » qui, lui, est accaparé par les religions pour pouvoir replacer (le religieux) dans une sphère proprement naturelle c'est-à-dire, comme un aspect normal, inhérent, voire consubstantiel, à la nature humaine. À ce point de vue, l'aspect religieux est considéré comme un pan de la nature humaine qui n'est pas né des matrices des religions qui n'en sont d'ailleurs qu'une forme d'interprétation. C'est pour cela qu'il établit une différence entre « l'expérience religieuse de la conversion et l'expérience de conversion religieuse ». D'où toute sa critique de l'œuvre de Williams James. (Madelrieux : 2012).

« En d'autres termes, pour montrer que le religieux est une qualité naturelle de certaines expériences, il faut le dissocier de toute référence au surnaturel qui a été la manière dont cette qualité a été interprétée, mais on pourrait dire confisquée, par les religions. D'où la distinction entre l'expérience religieuse de la conversion et l'expérience de conversion religieuse : les expériences de conversion que nous avons citées sont religieuses, non pas parce qu'elles convertissent l'individu qui les traversent à une religion, mais parce qu'elles les convertissent à une autre conduite générale dans leur vie ou de leur vie. La seule chose que prouvent de telles expériences religieuses n'est pas l'existence de Dieu, mais la possibilité qu'ont les hommes de changer de vie, même lorsque ce changement semble hors de portée en l'état actuel ». (Madelrieux, 2012 : 13).

La compréhension d'un phénomène social ne saurait être possible à l'aune de la seule réalité objective. Elle passe aussi par l'interprétation subjective que l'individu en fait. Cette approche montre qu'il y a un retour d'influences perpétuelles qui se fait entre la réalité ambiante et l'individu. Ce qui fait que d'une part, l'individu subit, mais d'autre part, participe aussi dans le façonnement de sa réalité. Il y a une opération de remise en question qui se réalise entre l'individu et la réalité qui fait que ce dernier n'est pas un simple vase à remplir.

Autrement dit, l'expérience qu'un individu fait au cours de sa vie, sa conception de la réalité a des effets sur un double plan individuel et social. Il existe donc à cet égard, une

relation dialectique entre ce dernier et la société. Cette relation dialectique, s'explique par le fait que l'individu a la capacité de se concevoir d'une autre façon et est capable en retour, de se projeter ou se placer autrement au sein de la société. Et en même temps, il peut aussi modifier ce que la société lui propose. Ainsi, l'individu n'est plus dépendant totalement des valeurs de la société et puisqu'il y a inter influence entre eux (l'individu et la société) il est capable de conférer une valeur symbolique à son comportement, d'où l'interactionnisme symbolique (Peter Berger et Thomas Luckmann : 1966).

En résumé, le comportement de l'individu doit être aussi compris à partir du sens que celui-ci lui confère. Ce sens-là découle de l'interaction sociale que chacun entretient avec les membres de la société. Et en dernier lieu, ceux-ci (ses sens) sont filtrés par un processus d'interprétation activé par l'individu lui-même pour interagir avec son environnement. C'est sur la base de ses principes que les identités individuelles et collectives s'enracinent, se développent et se reproduisent.

Cela étant dit, plusieurs significations de sens de la réalité peuvent se révéler tout au long de ce processus. Il y a une sorte de va-et-vient à la base de cette posture théorique. Tout se construit au fur et à mesure et les individus se (re) définissent continuellement les uns par rapport aux autres étant tous logés à la même enseigne : conférer des sens au monde. La subjectivité est prise en compte. Ce faisant, on devient acteur parce que chacun influence la réalité à sa façon et participe à la mise en place de réalités différentes. Peter Berger et Thomas Luckmann nous l'ont bien enseigné dans leur célèbre ouvrage intitulé la construction sociale de la réalité. (Berger & Luckmann : 1966).

Cela dit, la conversion est maintenant abordée comme une réalité s'enracinant dans un mouvement de relation de l'être avec son milieu. « La conversion est ainsi devenue le lieu même d'une possible élaboration de la subjectivité individuelle au sein d'une sphère religieuse jusque-là pensée en termes de soumission et de répétition (Hervieu-Léger 1999). » C'est un peu comme le pense Sébastien Tank-Storper qui présente les conversions comme des manières de « compréhension du soi impliquant une transformation personnelle ». (Tank-Storper : 2007). Quant à Mossière, les conversions sont « des processus de changement de religion contemporains qui participent de 'projets de

construction du soi'' intimement liés à certaines ''notions d'intériorité'' typiquement modernes ». (Mossière : 2012). Avant de conclure que :

« Les phénomènes de conversion sont emblématiques de cette conception dynamique du soi qui, comme le montre Charles Taylor [Taylor 1989], puise sa source dans des références morales. Selon ce philosophe, un tel rapport éthique au soi se produit et se manifeste à travers un ensemble de pratiques quotidiennes et selon des modes narratifs qui établissent l'articulation de l'individu à la société. » (Mossière, 2012 : 8).

En essayant de comprendre et de saisir la conversion par la subjectivité, on a l'avantage d'interpréter certains comportements visant à « transformer le soi ». « Elle nous montre comment l'entrée dans l'islam de ces jeunes femmes occidentales invite à analyser les mouvements actuels de changement de religion comme ''des voies d'herméneutique'', soit comme des démarches ascétiques mobilisant un ensemble d'exercices dans le but ''de développer et de transformer le soi'', en vertu d'un mode d'être idéal défini. » (Mossière : 2012). Le converti c'est celui qui aspire à se construire autrement à partir d'autres repères sociaux, philosophiques et idéologiques pour mieux se replacer dans le monde. Cette transformation du soi dont on parle ne relève pas de l'égoïsme bien au contraire, elle permet au converti de se réadapter dans le monde, de s'y ajuster d'une nouvelle façon à partir du label de converti de telle sorte que celui-ci agisse sur la base d'autres motifs.

En d'autres mots, le converti est doté d'une nouvelle capacité, d'une nouvelle force qui influe sur son agentivité. « La constitution idéale de soi n'est en rien une quête égotiste. Elle interroge avant tout la place des convertis dans le monde ; elle signifie également un engagement philosophique, voire politique. Elle restitue la capacité d'agence du sujet converti en le constituant en sujet moral. Dès lors, et pour paraphraser Durkheim, le ou la converti(e) n'est pas seulement un homme ou une femme qui voit des vérités que l'incroyant ignore, il ou elle n'est pas seulement un homme ou une femme qui se comprend mieux que le non-converti, c'est un homme ou une femme qui peut davantage (Durkheim, p.693-694) » cité par (Tank-Storper, 2012 : 18).

1.7 Comprendre la conversion comme changement de rapport aux valeurs

La conversion est aussi vue comme un « changement de rapport aux valeurs ». (Blouin : 2014). Disons mieux les « valeurs des individus versus les valeurs publiques ». La nature ou du moins le caractère distinctif d'une conversion réside dans un processus de « transformation » (Blouin : 2014). L'auteur a exploré la notion de valeur en sociologie pour montrer comment les conversions qu'elles soient religieuses, sexuelles ou politiques peuvent sortir de l'ornière intimiste pour passer à la publicité. Puisque la conversion est un processus, l'auteur s'est attelé à décrire les différentes courbes qui rythment la vie des convertis ainsi que ce qui leur sert d'accroche au cours de leurs conversions. Ce faisant, on est amené à comprendre que la conversion n'est pas seulement un changement radical de l'être ou « changement d'identité », mais peut aussi constituer en une appropriation d'autres valeurs. Laquelle appropriation appuyée par une « production de subjectivités », car on peut bien se retrouver dans une valeur ou du moins la revendiquer sans pour autant renier son identité. (Blouin : 2014). Il y a donc de l'intersubjectivité qui sous-tend cette approche.

En effet, si les gens ont certaines structures de valeurs qui pèsent sur eux, ils n'en sont pas d'éternels otages. Les expériences personnelles peuvent donner naissance à des conflits qui, à leur tour, peuvent générer de nouvelles valeurs. Ainsi : « conceptualiser les conversions comme une identification à des valeurs, et non comme un « changement d'identité », permet de s'interroger sur la façon dont une telle identification s'accompagne de la production de subjectivités » (Blouin, 2014 : 78). Reprenant Simmel, Blouin nous fait comprendre qu'à tout moment le sujet peut bien se concevoir autrement. (Simmel cité par Blouin : 2014).

« Ils [les individus] sont "membres d'une communauté", ils expriment ses coutumes et "portent ses valeurs" : les coutumes se manifestent comme "habitudes" et les valeurs comme "biens" pour les individus. Mais ils n'en sont pas prisonniers. Au contraire, les conflits entre habitudes et entre biens les conduisent à réfléchir, toujours du point de vue d'autrui généralisé, à raisonner dans l'abstrait et à formuler des hypothèses sur un autre ordre social possible, sans se couper des conditions effectives de leur expérience et de leur conduite (Mead cité par Blouin, 2014 : 69).

On peut qualifier avec raison, l'approche de Mead de psychologique, mais on aura tort de la qualifier d'inappropriée pour aborder un problème relevant de la sociologie, comme si les racines de l'intimité ne se nourrissaient pas du social. En s'appuyant sur les travaux d'Élias Norbert, Blouin, retrace comment le psychologique se répercute sur le sociologique.

« To understand a person, one needs to know the primordial wishes he or she longs to fulfil. Whether or not people's lives make sense to them depends on whether or how far they are able to realize these wishes. But they are not embedded in advance of all experience. They evolve from early childhood in life with other people, and are fixed gradually, over the years, in the form that will determine the course of life; sometimes, however, this will happen suddenly, in conjunction with an especially momentous experience. Undoubtedly, people are often unaware of these dominant, guiding wishes as such. Nor does it ever depend entirely on them whether or how far the wishes are fulfilled, since they are always directed towards others, the social nexus people form together. Almost all people have definite wishes that are capable of being fulfilled; almost all have some deeper wishes that are simply unfulfillable, at least at the present stage of knowledge (Elias cité par Blouin, 2014: 69-70).

Ainsi donc pour Elias, « les désirs, les convictions intimes » participent et influent sur le parcours des individus. Le « totalement privé » dont parle Dewey peut être mobilisé dans la compréhension d'une trajectoire de vie. Le « problème psychologique » ne peut être traité séparément du « problème sociologique » (Elias, cité par Blouin, 2014 : 70).

Blouin a toutefois, mis en garde contre un éventuel recours d'Élias à des méthodes de la psychologie pour appréhender les problèmes sociologiques.

Blouin a mobilisé sa notion de « valeurs publiques » pour expliquer le vécu et retracer l'intensité de l'intimité de celle ou celui qui aspire à se convertir non pas parce que les valeurs n'ont aucun ancrage ou qu'elles seraient parties de rien. Pour lui, c'est le comment qui importe. Ce concept permet de rendre compte des étapes de l'intimité et de l'origine des valeurs avant de se rendre publiques. Qu'est-ce qui fait qu'un acte engageant le privé ou l'intime peut entraîner des répercussions sur la scène publique?

« Avec la notion de valeurs publiques, "au sens de ce qui est valorisé publiquement par un collectif" (Blouin, 2014 : 71), l'idée n'est pas de penser des valeurs désincarnées qui flotteraient dans les airs. Il faut donc réfléchir aux passages de l'intimité de la genèse des valeurs à leur présence publique, leur publicisation. » Blouin, 2014 : 71).

En outre, Blouin propose la notion de « public de valeurs » qu'il définit : « comme un attachement partagé pour des valeurs publiques qui ne commande ni la co-présence ni une action volontaire. (Blouin, 2014 : 73). Pour arriver à cette notion, il a assemblé dit-il, les travaux de Dewey sur les valeurs et sur le public. En effet, dans ses recherches sur les valeurs et le public, Dewey soutient que les valeurs représentent « ce à quoi nous tenons », Dewey citée par (Blouin, 2014 :71). C'est-à-dire, ce qui fait du sens à nos yeux auxquels on adhère et envers lesquels on manifeste un attachement. Alors que Dewey conçoit le public comme étant l'appropriation par d'autres, concernés d'une expérience au départ, personnelle. Lorsqu'une qu'une expérience s'affranchit du cadre individuel pour atteindre d'autres, non directement liés, à cette expérience strictement personnelle initialement, existe un public. C'est-à-dire, public ne rime pas forcément avec une volonté d'action publique ou une intention « militantiste ». « Dewey conceptualise la notion de public à partir du constat que tout ne se joue pas en situation de co-présence. Un public émerge dès qu'une épreuve individuelle a cessé de ne concerner que les individus directement impliqués par celle-ci (Blouin, 2014 : 73) », poursuivant ainsi :

« Par rapport à l'approche de Gusfield, l'intérêt des travaux de Dewey réside dans le fait qu'il concentre son attention sur les membres des publics qui n'initient pas volontairement une action publique, mais qui sont par ailleurs porteurs des enjeux en tant qu'ils se sentent concernés, ce qu'admettent Cefai et Pasquier en mentionnant que l'engagement n'est pas que militant (Blouin, 2014 : 72) » reprenant Amiriaux qui a montré que :« Les gens ordinaires se sentent également engagés par les questions publiques, à divers degrés ». (Amiriaux citée par Blouin, 2014 : 72).

Blouin note que l'absence de co-présence dans la définition de public de Dewey la diffère des autres « formes d'associations ». Dans cette définition, les attitudes des individus par rapport aux vicissitudes, même non vécu personnellement représentent une sorte de ferment à la perdurance du public. Ainsi, donc, les émotions, les sentiments y jouent un rôle important.

« En effet, la réaction à ces conséquences non vécues directement, sous forme de pensées, de sentiments, de souffrance, contribue à recréer les conditions nécessaires à la perpétuation du public (Dewey, 1954 : 26-27, 131). [...] Pour qu'existe un public, il suffit donc qu'il y ait attachement et connaissance (et non-compréhension). [...] Au contraire, le public doit être cherché du côté des « routine, impulsive and other unreflected acts also performed by individuals » (Dewey cité par Blouin, 2014 : 73).

Autre élément important traité par Blouin en analysant la conversion comme « changement de rapport aux valeurs », c'est le fait de placer « épreuves individuelles » et « enjeux publics » dans une logique d'inter influence ce, en raison du fait que les convertis eux-mêmes se situent dans une logique de « changement d'appartenance à des publics de valeurs » qui eux, se reconstituent. Est-ce bien pour cela que Blouin parle de conversion comme étant une « trajectoire traversant des configurations de valeurs ».

« [...] le concept de public permet de les appréhender à l'interface d'enjeux publics et d'épreuves individuelles, dans la mesure où les convertis changent d'appartenance à des "publics de valeurs" qui sont donc toujours en recomposition. La conversion peut donc être conceptualisée comme une trajectoire traversant des configurations de valeurs menant ultimement à un changement d'appartenance à des "publics de valeurs". [...] De cette façon, l'expérience individuelle ne relève plus uniquement d'un rapport personnel aux valeurs. Avec le concept de public, une approche pragmatiste peut à mon avis contribuer à l'élaboration d'un concept alternatif de « conversion ». (Blouin, 2014 : 75).

Pour Blouin, la conversion est un phénomène dynamique ce qui fait qu'on peut passer de conversion à conversion sans cesse. C'est comme si l'on s'engageait à suivre un régime conversionnel appelé à se perfectionner (ici s'adapter) infiniment selon le contexte et ce, en fonction de ses sympathies pour des « publics de valeurs ». Est-ce pour cela qu'il définit la conversion comme suit :

« La conversion est un concept qui permet d'exercer l'imagination sociologique en étudiant un processus de "trans-formation". Entre intimité et publicité, une "trans-formation" est un processus par lequel un ou des individus changent de position dans des configurations de valeurs, position qui se constitue à la faveur d'un rapport renouvelé à une ou plusieurs valeurs et qui implique un changement d'attachement à un "public de valeurs". Ainsi, la conversion n'est plus une transformation strictement individuelle mais revêt un contenu plus dynamique » (Blouin, 2014 : 84).

Pour le reste, le travail de Blouin explore le passage de l'intimité à la publicisation. Comment, des réalités individuelles sortent de l'intimité pour passer à la sphère publique, sur la façon dont la publicisation est mise en œuvre en prenant comme matériaux quatre récits de convertis, dont celui de Paul Claudel converti au catholicisme et celui de Michelle, Blanc, transgenre.

Denise Couture et Tanja Riikonen voient trois dimensions dans la conversion. La première est souvent négligée. C'est celle qu'on peut considérer comme un élan intérieur qui pousse

à se réconcilier avec Dieu. De cette définition se rattachent deux idées (1) un changement de comportement qui mène à une (2) réconciliation avec Dieu, à une soumission totale à Dieu en vue de recevoir ses grâces. Ce qui fait que le converti n'est pas forcément un transfuge. Car d'abord, la conversion est un acte intérieur par lequel l'individu se retourne vers son Dieu. Comme un retournement vers l'union intime et personnelle avec Dieu : elle comporte les deux idées (a) d'une transformation, d'un « changement d'attitude », qui conduit (b) à une union avec Dieu, à une « adhésion radicale à Dieu et à ses desseins de grâce » (Rahner & Vorgrimler cités par (Couture & Riikonen, 2013 : 233-235).

1.8 Conversion comme conversion d'habitus

Dans son livre sur l'anorexie, la sociologue Muriel Darmon, dans le sillage de P. Bourdieu, conçoit la conversion comme étant des transformations de l'identité et des modes de vie, des « conversions d'habitus ». (Darmon, 2008 : 423-457.) Même si on définit l'habitus comme un ensemble de dispositions fortement stables qu'on acquiert dès la petite enfance, qui nous façonne et nous pousse à nous aligner ou à préférer certaines pratiques sociales à telles autres et que ces dispositions sont le miroir de notre parcours et de nos expériences futures, il est loin d'être définitif. C'est-à-dire que chaque expérience de vie, chaque champ, dirait Bourdieu, réclame son habitus propre qui peut bien gommer totalement (conversion radicale) l'habitus de départ. « L'habitus est ainsi composé de « dispositions irréversibles », mais l'on entend par ce terme non une disposition définitive, mais bien une disposition qui ne peut être elle-même réprimée ou transformée que par un processus irréversible produisant à son tour une nouvelle disposition irréversible ». (Darmon, 2008 : 423-457). Pour reprendre le mot de Darmon, « la conversion c'est donc, la substitution de l'irréversible à l'irréversible » (Darmon : 2008).

Si on se cantonne pour le moment dans le cadre de ces définitions, on comprendra vite qu'il y a le passage d'un état à un autre. Il y a une transition, une double mutation opérée à la fois au niveau psychologique et au niveau sociologique. Psychologiquement, la personne se conçoit autrement. Et cette nouvelle perception de soi lui assigne un rapport nouveau avec le monde en dépit du fait que la conversion est d'abord un vécu intérieur. Ce vécu

intérieur engage tout bonnement l'individu. C'est comme l'installation d'un nouveau programme dans l'ordinateur avec de nouvelles fonctionnalités.

C'est pour marquer cette rupture du moins l'installation de ces nouveaux codes programmatifs que le converti va recevoir à nouveau le baptême (dans le cas de la conversion religieuse) et se dit né de nouveau. C'est pour cela que certains auteurs parlent « d'un devenir autre », car la conversion est une sorte de déconstruction/construction. Elle démolit complètement le système interprétatif que nous avons eu de la réalité pour en ériger un autre.

Le converti dispose ainsi de ce que Max Weber désigne sous le nom de « nouvelles éthiques de conviction » dans le sens où ce dernier est attaché à une nouvelle doctrine et que la conversion en tant qu'« habitus est ainsi composé de « dispositions irréversibles » c'est-à-dire non une disposition définitive, mais bien une disposition qui ne peut être elle-même réprimée ou transformée que par un processus irréversible produisant à son tour une nouvelle disposition irréversible » ou encore, « une substitution de l'irréversible à l'irréversible » (Darmon : 2008). Même s'il faut admettre aussi, que conversion ne mène pas forcément à un transfert d'un système religieux ou d'éléments identitaires.

1.9 Conversion à valeur juridique

Dans le cas juif par exemple, la transmission ne consiste pas nécessairement en une inoculation de symboles ou de valeurs religieuses. « [...] Mais cette transmission doit être ici précisée. Il ne s'agit pas nécessairement de transmettre des contenus identitaires, la conversion n'étant pas nécessaire pour cela et la transmission des contenus relevant par ailleurs historiquement du père. Il s'agit bel et bien de transmettre un statut : de transmettre la judéité (comprise ici comme une identité ou comme une ethnicité) plutôt que le judaïsme (compris comme un système religieux). Ce qui explique d'ailleurs pourquoi ce sont très majoritairement les femmes qui se convertissent : elles seules transmettent la judéité. La conversion peut alors se comprendre comme un don fait à l'époux, mais encore plus aux enfants, en réponse au sacrifice que constitue pour le conjoint juif la transgression de la règle d'endogamie. Elle permet de rétablir la continuité de la filiation, de réparer le chaînon de la lignée que le mariage mixte avait brisé. » (Tank- Storper, 2013 : 165). En ce sens, la conversion est amplement un acte relevant du droit que de la religion elle-même. « La

conversion, dans ce contexte, n'est pas un acte symbolique, mais un acte juridique. » (Tank- Storper, 2013 : 165). Être juif, c'est l'observance de commandements. Ce n'est pas l'âme qui est sollicitée, mais la pratique d'un rapport normé avec la religion. « La conversion, dans ce contexte, n'est pas tant une conversion de l'âme, ni même une conversion à une autre croyance, mais une conversion à un autre rapport à la pratique religieuse, qui relègue la quête de sens au second plan pour se concentrer sur le geste et la corporalité, mais surtout sur l'obligation. ». (Tank- Storper, 2013 : 173).

1.10 En guise de résumé sur le converti et la conversion

D'après la littérature disponible jusque-là, il me semble qu'il existe différents portraits principaux du converti qu'il faut apprendre à dissocier. Le premier portait nous met en face du transfuge : celui qui « change de religion » ou de confession. (Mossière : 2013) (Vecoli : 2013) ont évoqué cet aspect. Ce changement de religion ou de confession se caractérise, soit par le rejet d'une identité religieuse dont on est héritier pour adopter une autre religion ou confession, soit par l'abandon d'une religion initialement imposée, mais pour laquelle on n'a jamais manifesté un attachement réel parce qu'imposée justement. Et fort souvent, ce retour se fait au bénéfice de celle qu'on pratiquait avant. Le deuxième réfère aux « sans religion ». Ce groupe est constitué d'individus qui n'ont jamais professé ou qui n'ont jamais eu d'obédience religieuse ou encore qui n'ont jamais appartenu à une quelconque tradition religieuse auparavant, mais qui finissent par découvrir une religion dans laquelle ils s'identifient. Le troisième portrait est celui du repentir en raison de son for intérieur, un réintégré. C'est un acte vécu intérieurement. On se rend compte d'une identité religieuse restée superficielle ou vécue par habitude et on décide de s'y mettre à fond, de la vivre profondément et pleinement. Enfin, le dernier portrait renvoie à celui qui rejette toute foi. À ce stade, la conversion n'est autre qu'une forte radicalisation de l'être, puisqu'il est dans un moment de plénitude religieusement. En effet, celui qui se convertit choisit sa propre identité religieuse. Le converti devient alors, un croyant prototype.

Le converti lui-même a été pensé sous divers angles. Certains, dans une approche très psychologique, à l'instar de Richardson (1985), cité par Tank-Storper (2012) entre autres, l'ont considéré, comme étant un être dépendant, lié pieds et poings du fait de son incapacité

à prendre le contrôle de sa propre conversion ou parce qu'il est ébloui par une force surnaturelle.

D'autres (Brandt : 2009) par exemple, font du converti un être bêtement conduit par les institutions sociales. En effet, selon ces approches, le converti est une marionnette qui est soit sous l'emprise d'une force divine soit manipulée par des institutions sociales dont la vocation est d'inciter les gens à se convertir. On faisait de l'absence de volonté de la part du converti le moteur même de la vraie conversion. C'est-à-dire, plus la conversion est irraisonnée, plus elle est authentique et religieuse. La conversion, à ce titre, serait le témoignage de la liberté de l'homme doté de pouvoir de briser tout lien avec son passé et de l'interpréter autrement par l'entremise de sa conversion.

Une autre catégorie d'auteurs, en l'occurrence (Tank-Storper : 2012) (Mossière : 2007) (Madelrieux 2012) au contraire, ont fait du converti, un être capable de se (re) placer dans le monde puisqu'il est sous l'impulsion de nouvelles forces disons mieux de « nouvelles éthiques ». De ce fait, la conversion est de plus en plus traitée comme une approche fortement individuelle. Le converti est vu désormais comme acteur et non comme un passif. De plus, Mossière (2007) particulièrement a mis en garde contre une uniformité de la conversion qui aurait pour effet de la rapporter uniquement au transcendantal en faisant fi des réalités culturelles et sociales qui l'accompagnent ainsi que les pratiques et les croyances religieuses qui lui servent de base.

On est amené à voir aussi la conversion comme une radicalisation de l'être, une transformation du soi. Une rupture brusque qui engage tout l'être. C'est en ce sens que la sociologue Murielle Darmon parle de « conversion d'habitus. » « L'habitus est ainsi composé de « dispositions irréversibles », mais l'on entend par ce terme non une disposition définitive, mais bien une disposition qui ne peut être elle-même réprimée ou transformée que par un processus irréversible produisant à son tour une nouvelle disposition irréversible ». (Darmon, 2008 : 423-457) avant d'ajouter plus loin que : « la conversion c'est donc, la substitution de l'irréversible à l'irréversible » (Darmon : 2008). Alors que Blouin, lui, a nuancé ces approches pour montrer que la conversion n'est pas toujours une radicalisation totale de l'être, mais aussi un « changement de rapport aux

valeurs ». Comme une transformation non exclusivement personnelle et ayant un caractère proactif. (Blouin : 2014).

1.11 La problématique

À la lumière de notre recherche, nous proposons d'étudier la conversion comme étant des conversions situationnelles de couple ou encore comme des conversions de circonstance. Alors que les études proposent de comprendre la conversion de l'individu comme un acte de rupture totale avec son passé ou changement de rapport aux valeurs, les réponses obtenues dans notre étude montrent que de plus en plus, les individus ne se convertissent pas forcément pour se radicaliser, mais pour tirer profit d'une situation donnée sans renier tout à fait leur foi précédente. Les récits de conversion recueillis dans cette étude sont fortement raisonnés, conscients et clairs et montrent une tendance de la part des interviewés à s'accommoder à leur propre situation. C'est pour cela que je les qualifie comme de conversions situationnelles de couple.

En ce qui a trait à la transmission, l'autre pôle de la recherche, elle consiste en la passation de valeurs, d'us, de coutumes, bref, un ensemble de manières de sentir et d'agir légués à la postérité en vue d'assurer leur pérennité. La transmission dans le mariage mixte interreligieux se trouve dès lors, devant un vrai dilemme. Lorsque deux individus de religion différente se mettent ensemble, il y a forcément un conflit qui surgit du fait que chaque parent va vouloir accaparer l'enfant pour faire de lui l'adepte de sa propre religion. Cette situation provoque des conflits sérieux et débouche parfois sur des divorces tellement les approches religieuses sont de nature intransigeante. Cependant, on a vu que des chercheurs ont montré que l'échec n'est pas toujours le sort réservé à ces mariages mixtes. Il y a d'autres motifs qui guident le choix des parents en couple mixte. En effet, la mixité du couple est aussi vue comme bénéfique, comme une source de richesse pour les enfants. Les parents engagés dans de telles relations ont un souci d'orienter leurs enfants plutôt que de leur imposer un choix. Ils disent leur donner des repères, de grandes lignes pour qu'à l'avenir les enfants choisissent librement leur identité. C'est donc une valorisation des différences culturelles au sein des couples mixtes que cette recherche nous donne à voir. Dans notre étude, nous aborderons ce thème avec sa mobilité, sa fluctuation. Si l'on parle de pérennité et de désir de transmettre dans la littérature consacrée à ce thème, nous

remarquerons que tous les adultes ayant participé dans cette étude ne font pas le même usage des transmissions reçues. La transmission doit être aussi étudiée selon la perception que chaque individu a eue de ceux ou de celles qui leur ont transmis les valeurs.

CHAPITRE 2 : Le contexte haïtien

2.1 Un christianisme à cent pour cent catholique

Hormis les pratiques religieuses des Taïnos (appelés Indiens), premiers habitants de l'actuel Haïti, qu'ils ont eux-mêmes appelé d'ailleurs Ayiti, Kiskeya ou Bohio, la pratique du catholicisme romain y est la plus ancienne. Comme c'est le cas pour plusieurs pays de la région, l'arrivée de cette religion a été l'œuvre de Christophe Colomb en 1492.

Ainsi donc, le catholicisme romain a été imposé à la nouvelle colonie espagnole. En effet, dans le code noir, ensemble de lois régissant la vie dans la colonie française, publié en 1685, il est écrit à l'article 3 : « Interdisons tout exercice public d'autre religion que de la catholique, apostolique et romaine, voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements [...] ». (Blot, 2004 : 33).

« Tous les esclaves qui seront dans nos îles seront baptisés et instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine. Enjoignons aux habitants qui achètent des Nègres nouvellement arrivés d'avertir dans une huitaine de jours au plus tard les gouverneurs et intendants des dites îles, à peine d'amende arbitraire, lesquels donneront des ordres nécessaires pour les faire instruire et baptiser dans le temps convenable. » (Blot, 2004 : 34).

Cette situation a longtemps duré jusqu'à ce que l'on assiste aujourd'hui à une modification significative du paysage religieux en Haïti. Nous nous gardons d'épiloguer sur l'arrivée des autres courants religieux puisque ce n'est pas nécessaire dans le cadre de notre mémoire. Cependant, tenant compte de la force du catholicisme et de la montée actuelle des autres tendances religieuses, nous avons retenu comme hypothèse que dans le cas haïtien, la conversion du conjoint au protestantisme n'aboutit pas à la disparition totale des traces du catholicisme dans les transmissions au sein des familles. Nous rendrons compte de cette réponse en analysant les verbatim des personnes interviewées.

2.2 Dynamiques des religions

Comme décrit dans les pages précédentes, la société haïtienne était contrainte par les colonisations espagnoles et françaises à partir sur une christianisation à cent pour cent

catholique. Aujourd'hui, cette société est en train d'effectuer un virage, et ce, avec une vitesse effrénée, vers les églises évangéliques, prophétiques surtout de tendances pentecôtistes. Ces confessions religieuses regrouperaient un bon tiers de la population actuelle. (Clorméus : 2014).

La religion catholique, omniprésente, dans toutes les sphères de la vie nationale haïtienne perd de son influence. Certes, elle y est toujours dominante, mais elle choit de son piédestal. Évaluée à plus de 80% dans les années cinquante, elle régresse à environ 54% dans la société. Bref, le catholicisme fait face à une diversité religieuse à laquelle il n'était pas habitué en Haïti et pour laquelle elle doit développer de nouvelles stratégies. Il y a de plus en plus un élargissement de la gamme religieuse, un choix plus large et plus divers sur le marché religieux. Ce choix est non seulement au sein du secteur chrétien protestant avec ses différentes branches (méthodisme, baptisme, adventisme, Wesleyenne, pentecôtisme entre autres) qui s'élargissent, mais aussi par l'introduction de l'islam dans certains centres urbains et para-urbains. (Clorméus : 2014).

Toutefois, pour d'autres raisons méthodologiques, on pourrait scinder cette réalité en deux pour parler d'un paysage religieux irradié par le vodou et le christianisme. (Protestantisme et toutes ses ramifications et catholicisme appartenant tous au christianisme).

À propos de cette panoplie de choix religieux disponibles, le chercheur Lewis, A. Clorméus écrit ceci :

« Il nous semble évident que le paysage religieux s'est profondément modifié en Haïti et particulièrement à Port-au-Prince et ses environs qui abritent près d'un quart de la population nationale. Le catholicisme, bien qu'il y prédomine d'après les statistiques officielles, évolue dans un contexte marqué par la diversification des appartenances religieuses. De plus, ses relations privilégiées avec l'État font que ses institutions gèrent encore un vaste réseau d'écoles congréganistes et même un centre d'enseignement supérieur (Université Notre-Dame d'Haïti) participant à la reproduction des élites intellectuelles et des cadres professionnels du pays. Le protestantisme représenterait, selon certaines sources, plus de 40 % de la population haïtienne. Les dernières données de la Fédération protestante d'Haïti l'inscrivent entre 37,6 % et 60,3 %. ». (Clorméus, 2014 : 163).

Selon l'IHSI, organe de l'État haïtien, responsable des enquêtes statistiques, « La population est majoritairement catholique (58.3%) selon les déclarations des personnes recensées. Le protestantisme – sous diverses formes - concerne un peu plus d'un tiers (34%) de la population, les confessions baptistes, « Église de Dieu » et pentecôtiste étant les plus fréquentes. Le pentecôtisme est bien plus présent dans l'aire métropolitaine de

Port-au-Prince (10%) que dans les autres milieux de résidence. » (IHSI, 2006 : 64). Cela pousse des chercheurs, dont André Corten à parler de « pentecôtisation » des églises protestantes historiques ou même du renouveau charismatique. Une nouvelle étude publiée en 2017 relate ceci :

En qui concerne la religion, on constate que près de 56 % des femmes et 45 % des hommes, ont déclaré être protestants, méthodistes, adventistes, ou témoins de Jéhovah. Plus d'un tiers des femmes (35%) et des hommes (35 %) s'identifient comme catholiques. Seulement 3 % des hommes et 1 % des femmes se déclarent vodouisants. Ces résultats doivent être interprétés avec beaucoup de prudence, vu l'importance du syncrétisme dans les pratiques religieuses haïtiennes. (EMMUS VI, 2017 : 40).

Je reprends ces chiffres exprès pour insister sur la guerre des chiffres et le flou qui existe en matière de statistiques laborieuses et réelles. D'ailleurs, le chercheur Clorméus reste prudent quant à la manipulation des chiffres du fait de la « double appartenance religieuse », réalité très courante chez la population haïtienne. Cette même remarque est répétée par les réalisateurs du document EMMUS VI. « En d'autres termes, bien qu'elles dénotent la progression numérique des courants dits protestants, les statistiques sur le religieux méritent d'être prises avec la plus grande prudence. » (Clorméus, 2014 :163).

Le sociologue Yves Sainsiné quant à lui, souligne ceci sur le nombre des protestants en Haïti :

« Implantée dans le pays à partir de la décennie 1810, quelques années après l'indépendance, particulièrement par les missionnaires étrangers (Anglais et Américains), la religion protestante ne tardait pas à se présenter comme un concurrent véritable de l'Église catholique qui jusqu'alors constituait la religion officielle ou dominante du pays. Aujourd'hui, la population protestante représente 50% de la population haïtienne » (Sainsiné, 2007 : 141).

Quoiqu'imprécises, ces données statistiques gardent quand même en commun une certaine tendance : le protestantisme gagne du terrain devant un catholicisme en perte de vitesse et congruent aux observations des sociologues François Houtart et Anselme Rémy qui, dans une recherche menée en 1997 sur les référents culturels à Port-au-Prince, confirmaient déjà la montée des mouvements évangéliques et des cultes non catholiques dans la capitale. (Houtart & Rémy, 1997 : 25).

2.3 Le protestantisme et son succès en Haïti

Quelle est la recette utilisée par le secteur protestant pour arriver à changer la donne? Comment en est-on arrivé là au point que se convertir en Haïti est synonyme de se faire

protestant? Ceci est très important, car, un protestant qui se fait catholique sera considéré comme un *chite*, c'est-à-dire un défaillant, quelqu'un qui passe dans le mauvais camp dans l'esprit de bon nombre d'Haïtiens. Qui plus est, quand on dit d'une personne qu'elle est *levanjil*, c'est-à-dire (qu'elle est évangéliste) en Haïti, on sait automatiquement que cette dernière est protestante comme si ce sont seulement les protestants qui se servaient de l'évangile. Qu'est-ce qui provoque cette montée en puissance du protestantisme en Haïti? Comment arrive-t-il à augmenter d'une part, ses fidèles puis d'autre part, les fidéliser? Bref, quels seraient les vecteurs ou du moins les marqueurs clés de la réussite protestante en Haïti? Même si ces questions ne représentent pas l'épine dorsale de notre recherche, il ne serait pas superflu d'y jeter un regard même vague afin d'éclairer notre sujet d'étude.

D'entrée de jeu, disons depuis moult années, il y a un protestantisme pro actif en Haïti. Certains auteurs parlent même de « nouveau protestantisme haïtien ». Ce nouveau protestantisme haïtien semble rompre à jamais le carcan de la timidité pour s'affirmer avec une force inouïe. Il formate l'esprit des gens et agit en profondeur dans diverses sphères de la société. Autrement dit, ce n'est plus un protestantisme de surface ou superficiel, voire partiel, mais un protestantisme agissant qui se constitue un point d'ancrage réel dans la société et qui semble accaparer tout l'être.

Dans une entrevue accordée au journal regards protestants, le 27 septembre 2016, le sociologue Lewis A. Clorméus soutient que le protestantisme constitue même l'identité du pays.

« Mais il est temps de réaliser que le protestantisme haïtien construit aujourd'hui fortement l'identité du pays, on y parle créole et parfois français, et les Églises protestantes gèrent concrètement la grande majorité des écoles en Haïti. Le protestantisme haïtien ne se résume certainement pas à une influence extérieure, il construit la société créole d'aujourd'hui et attire beaucoup de jeunes. » (Interview disponible en ligne sur le lien : [http : regardsprotestants.com](http://regardsprotestants.com). Propos recueillis par Sébastien Fath).

De l'avis du sociologue Laënnec Hurbon, « pour comprendre l'importance du succès actuel du protestantisme que représente le pentecôtisme en Haïti, il faut se référer à la position qu'occupe le catholicisme dans l'histoire et la culture du pays » (Hurbon, 2001 : 230). À cela s'ajoute, « la propagation de l'imaginaire persécutif » des forces du mal, « [...] la maladie ouvre la première brèche chez l'individu pour le mettre sur l'orbite du pentecôtisme » (Hurbon, 2001 : 234). Pour finir, renchérit-il, « [...] l'individu ne se sent

guère dépaycé [parce qu'] à l'intérieur des assemblées pentecôtistes [...] les réunions sont faites de chants, de danses sous forme de trances de l'Esprit saint, d'expression de rêves, de témoignages individuels » (Hurbon, interview de Céline Chadelat publiée le 3 décembre 2010) tandis que le théologien Gérard Guiteau, avance ceci sur le succès du pentecôtisme qui « [...] s'explique par la réponse qu'il apporte au malheur de ces gens qui vivent dans la peur et la crainte [...] du vodou. Les églises pentecôtistes offrent à ces derniers la possibilité de vaincre [...] les forces sataniques, les mauvais sorts, les persécutions, etc. » (Guiteau, 2003 :126).

Ce protestantisme-là opère par conversion massive en invitant les prosélytes à « *accepter Jésus comme leur sauveur personnel* ». André Corten déjà cité précédemment, nomme cette réalité de « pentecôtisation de la société » (Corten, 2014 : 126). Pour lui, « le prosélytisme tellement fort dans le pentecôtisme [...] se colle à la réalité de son expansion continue [...] » (Corten, 2014 :121). En effet, ce fanatisme fiévreux observé chez les pentecôtistes représente le socle de leur succès. En témoigne, la citation suivante de l'anthropologue Regina Noaves, « [...] le principal dénominateur commun entre les pentecôtistes semble être le prosélytisme qui fait de chaque « croyant » un évangéliste, un militant qui doit propager sa foi » (Noaves, 1999 : 127). De plus, le sociologue Hurbon associe le succès du pentecôtisme au fait qu'il serait un mimétisme du vodou (Hurbon, 2010 : 230) du fait de ses trances, ses danses et ses chants. Cette dernière thèse est fortement critiquée par le sociologue Louis-Jacksonne Lucien qui la trouve limitée et peu conventionnelle parce qu'elle fait d'une part, de la culture et de l'émotion populaire



Illustration 3 : Réunion de prière protestante. Source Google auteur inconnu.

l'apanage du vodou, et d'autre part, qu'elle catalogue toutes les masses populaires comme d'anciens pratiquants vodou forcément épris de danses et de trances entre autres.

« Affirmer que le pentecôtisme serait aussi en expansion parce qu'il se serait approprié certains éléments du vodou ne serait-il pas, dans une double mesure, assez réducteur? D'une part, cette affirmation réduirait la culture, tout le socle expressif de l'émotion populaire au vodou, d'autre part, elle homogénéiserait les individus issus des classes populaires, en les assimilant à d'anciens pratiquants du vodou ou à des passionnés particuliers de la danse, de la transe de l'Esprit, des témoignages individuels et des rêves. En ce sens, produire de manière mécanique et dans une logique purement théorique une telle correspondance, de notre point de vue, est un peu arbitraire. En d'autres termes, c'est une affirmation qu'on qualifierait relativement d'insoutenable, c'est-à-dire difficilement défendable. » (Lucien, 2017 : 51).

Pour rendre compte de l'essor du protestantisme en Haïti, le sociologue Yves Sainsiné, argumente de la façon suivante :

« La présence grandissante des gens dans les Églises protestantes peut s'expliquer par plusieurs facteurs, dont la crise de l'État. En effet, puisque l'État est incapable d'offrir aux citoyens même les services les plus élémentaires, telle l'éducation, la santé et que par ailleurs, la vie chère, le chômage, l'insécurité symbolique et psychique font la loi, les citoyens se vouent de plus en plus aux pasteurs et aux autres leaders protestants qui, semble-t-il, leur offrent la possibilité de se réaliser sur 'ailleurs' tout en leur donnant ce que l'Église catholique ne pouvait pas leur donner. [...] En fait, à côté de sa mission d'évangélisation, l'Église protestante s'investit aussi dans le social : l'ouverture des écoles (primaire, secondaires, professionnelles, universitaires), des hôpitaux, etc. ». (Sainsiné, 2007 : 141).

Le pasteur et spécialiste en philosophie religieuse, Fritz Fontus, s'inscrit en faux lui aussi, contre ce prétendu ancrage du protestantisme en Haïti et abonde dans le même sens que le sociologue Sainsiné. En effet, dans son texte : les Églises protestantes en Haïti. Communication et inculturation (2001), Fontus soutient que la réussite du protestantisme demeure uniquement numérique et par conséquent incomplète. Ce point de vue met en débat l'accueil que la population réserve au protestantisme. Pour expliquer cette montée du protestantisme, le chercheur Fontus met en exergue les différents services sociaux qu'offrent les églises protestantes : écoles, hôpitaux, organisations caritatives, aides au développement, programmes agricoles. Il y intègre aussi l'utilisation du créole au moment des sermons et la traduction de la bible en créole haïtien. Ce sont des « moments importants dans la stratégie d'expansion du protestantisme. » dans les couches populaires urbaines dont le créole représente la langue du vécu réel. (Fontus : 2001).

Le point important qu'il souligne à notre attention c'est que l'établissement du protestantisme n'est pas définitif du fait que des enquêtes montrent que 13,5% (Fontus :

2001) des protestants ont recours aux pratiques du vodou, preuve du manque d'enracinement du moins d'une inculturation incorrecte. (Fontus, 2001 : 90-94). On pourrait déduire que c'est la faiblesse de l'État haïtien culminée par un manque criant de services publics de base qui pousse la population à se faire protestante et non parce qu'elle est convaincue du message biblique. L'évangile : de l'eau sur le dos du canard dans ce contexte-là.

En d'autres termes, le christianisme ne constitue pas le vécu culturel réel de la population qui ne la saisit pas. La population haïtienne serait chrétienne par simple contact, mais reste essentiellement vodouisante, en scrutant la pensée de Fontus. « L'Évangile a été apporté aux peuples non chrétiens sous la défroque de l'Occident. C'est pourquoi on affirme souvent dans les pays du Tiers Monde que le christianisme est un intrus. Il n'a pas été suffisamment contextualisé dans ces pays. Haïti ne fait pas exception à la règle. » (Fontus, 2001 : 15).

L'enjeu réside dans le suivi qui sera fait par le destinataire du message. Il est important de savoir si le fidèle représente un terrain fertile pour que le message porte fruit. C'est-à-dire, si ce dernier vit le message selon les préceptes de l'évangile, est-ce qu'il progresse réellement dans la foi chrétienne en gommant tout chez l'individu sachant que celui-ci n'est pas une coquille vide. Le message de l'évangile sera filtré par un dispositif religieux et culturel le précédant. Cet état de fait peut pousser les gens à ne retenir que ce qui a du sens à leurs yeux. Voici les déclarations du chercheur Fontus à propos :

« Or ce n'est pas toujours le cas. La plupart du temps, il interprète le message selon ses présupposés culturels. N'étant pas une tabula rasa, il possède sa vision du monde qu'il a reçue de sa tradition particulière et celle-ci, comme le dit Eugène Nida de la Société biblique américaine, lui sert de grille pour la perception, la classification et la manipulation de ses expériences. Ainsi sa croissance spirituelle peut être handicapée ou, ce qui est encore plus grave, une fausse interprétation du message peut le conduire à un syncrétisme pernicieux. » (Fontus, 2001 : 16).

De plus, Fontus déplore le fait que sur le plan politique les protestants sont encore trop timides, ce qui le pousse à prendre l'exemple de l'Europe et du rôle que le christianisme a joué dans cette région comme force unificatrice et civilisatrice. Sur ce dernier point, ne faut-il pas nuancer la position de Fontus au regard de ce qui se passe actuellement sur la scène politique haïtienne?

2.4 Un protestantisme engagé de plus en plus dans la politique

En effet, depuis quelques années, on remarque de plus en plus une très grande implication de certains pasteurs protestants dans la vie politique haïtienne. Ces leaders religieux entraînent bon nombre de leurs fidèles avec eux. Ainsi, en 2015, le pasteur Gérald Bataille, très influent dans le milieu, et qui traîne plus de 50 ans de ministère derrière lui, avait clairement exhorté ses fidèles et tout le secteur protestant à appuyé la candidature de monsieur Clarens Renois aux présidentielles haïtiennes. En 2020, lors de la publication du Code pénal du pouvoir en place, les pasteurs Gérard Forges et Gérald Bataille ont subi de graves menaces de mort pour avoir dénoncé le Code pénal jugé ‘ de débauche’ publié dans le moniteur, organe officiel du gouvernement et signé par la suite, le refus du secteur protestant de participer au Conseil Électoral Provisoire (CEP). (Darius : 2020). Le Pasteur Gérald Bataille notamment a été à l’origine d’une grande vague de protestation à la suite de la publication de ce code pénal dont plusieurs articles étaient jugés immoraux par les protestants. De plus, une commission protestante contre la dictature en Haïti (CPCDH) a été mise sur pied le 17 février 2021 en vue de, « se battre pour la démocratie et le respect de la Constitution » précise, le nouveliste en date du 18 février 2021. Ligué à d’autres organisations de la société, le secteur protestant a organisé une marche contre les agissements dictatoriaux du président Jovenel Moïse notamment son entêtement à rester au pouvoir malgré la fin de son mandat constitutionnel soit le 07 février 2021, et le climat d’insécurité qui sévit dans le pays (Lambert :2021).



Illustration 4 : Vue partielle d'une géante manifestation politique organisée par les chrétiens protestants en Haïti le 26 juillet 2020, contre la publication du décret du 24 juin 2020, jugé immoral. Photo : Pierre Arnold Junior/Haïti standard.

À cela s'additionnent les nombreuses émissions politiques dont les chants protestants constituent le thème de fond. De 2017 jusqu'en 2021, les chants protestants rythmaient pratiquement toutes les manifestations politiques organisées contre le pouvoir en place alors que dans les années 80 et même en 2000, c'étaient les chants religieux catholiques qui étaient sur les lèvres. Parmi ces chansons : *'m a va restore sa k pou mwen yo'* [je restaurerai les miens] de l'évangéliste Samuel Robuste reste la plus célèbre. Utilisée au départ dans la très populaire émission *Chita Tande*, animée par maître Jean Oreste Morin et maître Osnel Jean-Baptiste sur radio Zénith Fm, l'air de cette chanson est repris sur d'autres paroles par l'homme d'affaires, Réginald Boulos, devenu homme politique pour la promotion de son parti politique dénommé troisième voie. *'Yon konba ret yon konba'* [un combat reste un combat] du chanteur évangélique Lionel Numa utilisée pour le moment sur les ondes de Zénith Fm puis sur les ondes de RCH 2000 lors de la diffusion de l'émission *'brase lide'*, animée par le trio très populaire, maître Jean Oreste Morin, Osnel Jean-Baptiste et Kerby Lindor. Citons aussi, les chansons *'lyon de juda atake'*, [lion de Juda en attaque] *'pami moun w ap beni yo'* [parmi ceux que tu bénis] toujours de l'évangéliste Samuel Robuste, *'Jezi pral jije kriminel yo'* [Jésus jugera les criminels] du groupe semences d'en haut, celle-là est plus ancienne et d'autres encore plus anciennes des frères Parent telles *'Bondye ede nou'* [Dieu, aide-nous] *'Bondye ou a ede nou pote kwa sa'* [Dieu, aide-nous à porter cette croix] entre autres. La liste des chansons et des émissions est loin d'être exhaustive.

Il importe de souligner aussi la lecture de psaumes dénonçant les injustices, la misère, les abus de pouvoir, incriminant les autorités politiques et implorant la protection de Dieu sur le peuple et sur eux (les animateurs), souvent menacés de mort au début de toutes les émissions citées. Sans compter l'élection de plusieurs protestants connus, dont le Sénateur, Jean Renel Sénatus et du maire de la commune de Delmas, le pasteur Wilson Jeudy.

Est-ce une utilisation protestante en Haïti de la théologie de la libération elle-même? C'est-à-dire, utiliser la réalité du terrain en vue d'y extraire ensuite la théologie, qui s'arcouterait sur une analyse de la réalité irriguée des sciences sociales, à la manière des premiers penseurs de la théologie de la libération? Ou serait-ce une autre stratégie développée par le protestantisme pour prendre encore plus de poids dans la société? En tout cas, cette

solidarité avec les opprimés commence à se faire sentir comme l'a prôné l'un des maîtres à penser de la théologie de la libération, le pasteur Georges Casalis qui entendait casser le carcan du déterminisme qui nous fait partir des « vérités éternelles », et donc, statiques, immuables pour ausculter la réalité. Cette réalité, il faut la saisir à l'aune des risques, des tourmentes, des luttes quotidiennes en « toute solidarité » avec les pauvres afin d'en décrypter le sens pour les « confronter à la pratique de Jésus ».

Tout compte fait, il est peut-être trop tôt de déclarer que ces faits suffisent pour dire que l'imaginaire politique haïtien, chasse gardée du catholicisme, est en train de se modifier totalement. Mais il y a lieu de parler d'un début considérable de pas vers sa nette modification ou de la percée d'une nouvelle éthique politique du protestantisme haïtien. Le protestantisme haïtien longtemps critiqué pour ses homélies de résignation commence à épouser les conditions sociales des masses en les accompagnant dans la lutte pour le bien-être.

Comme je l'ai dit précédemment, si le désaccord persiste entre les auteurs sur le fondement du protestantisme et de son ancrage dans la société, ils se mettent tous d'accord, cependant, sur le progrès en nombre du protestantisme en Haïti.

2.5 Réaction de la hiérarchie catholique

L'Église catholique, coite à la montée en puissance du protestantisme, est visiblement timorée, voire médusée. Elle a dû développer des stratégies pour se réadapter. Dans la foulée, l'œcuménisme semble être la planche de salut. (Clorméus : 2014).

Pour bien cerner la question de l'église catholique en Haïti, il faut la placer dans son contexte historique. En 1860, l'État haïtien et le Vatican ont signé un document connu sous le nom de concordat régularisant et définissant les termes de fonctionnement des deux États, en dépit du fait que ces deux entités entretiennent de vieilles relations. Toutefois, ce traité bilatéral a eu le mérite de rafraîchir les relations diplomatiques entre Haïti et le Saint-Siège.

« En Haïti, l'Église catholique et l'État formaient un binôme inséparable bien avant la signature du concordat de 1860, mais même avant ce temps, les deux pouvoirs ont toujours joué un rôle régulateur de conduites, parfois conjointement, parfois indépendamment l'un de l'autre. Toutefois, c'est surtout à partir de ce Concordat, quand les rapports des deux sphères d'influence ont été réglés par un accord diplomatique formel, que l'Église s'est imposée

comme instance légitimatrice du pouvoir de l'État, qui lui sert alors de bras séculier. » (Blot, 2004 : 33).

Cet accord avait une allure politique importante. Il permettait non seulement aux congrégations catholiques de venir améliorer le système éducatif haïtien, mais aussi et surtout de profiter de l'apport diplomatique du Vatican pour pouvoir faire accepter Haïti dans le gotha des nations souveraines. Il devait aussi traduire la volonté des autorités haïtiennes d'arracher le pays du joug de la superstition populaire. Force est de dire que ce document a consacré la puissance de l'église catholique dans la société.

Cependant, les prérogatives que le concordat a attribuées aux prêtres et l'implication de ces derniers dans la politique ont dérangé le pouvoir politique ainsi que ceux qui prenaient position en faveur d'autres secteurs. S'ensuit une crise diplomatique avec l'expulsion de prêtres jugés subversifs par le pouvoir. C'est ainsi qu'en 1966, après de fructueuses négociations on va avoir le premier Évêque haïtien, mais le ménage entre l'Église catholique et le pouvoir dictatorial des Duvalier allait s'avérer difficile puisque l'église représentait le lieu par excellence de la parole qui échappait au contrôle des autorités politiques.

« Toutefois, à plusieurs reprises, les privilèges que ce concordat confère à l'Église catholique et l'engagement politique de certains de ses prêtres ont été remis en question par des anticléricaux défendant les positions politiques des francs-maçons, des protestants et des partisans du clergé indigène. C'est ainsi que le 15 août 1966, après de longues négociations et une période de crise diplomatique entre le Vatican et Haïti, occasionnées par l'expulsion de nombreux religieux suspectés de contester le pouvoir en place (W. W. Arthus, 2011), repris par Clorméus, un protocole d'accord est signé par les protagonistes et rend possible l'intronisation du premier archevêque haïtien de l'histoire nationale. Mais, en pleine dictature, cette entente donne lieu à une stabilité précaire puisque l'Église catholique, intervenant sur tout le territoire national, constitue l'un des rares lieux d'expression difficiles à contrôler. » (Clorméus, 2014 : 13).

Il est à remarquer dans cet extrait l'implication et le rôle politique que s'est assigné l'église catholique dans la société haïtienne. Il semble que la politique a longtemps été utilisée par les prêtres catholiques qui se sont présentés en accompagnateurs ou guide de leurs fidèles pour asseoir le pouvoir de l'institution. Ceci allait se cristalliser en 1983, quand Jean-Paul II venu en Haïti a tonitrué cette fameuse phrase : « il faut que quelque chose change », ce qui, selon plusieurs auteurs a poussé l'église à endosser le leadership du mouvement visant le renversement des Duvalier selon le sociologue. (Clorméus, 2014 : 13).

Dans la foulée, plusieurs notes, de lettres portant sur le respect des droits de l'homme circulent au nom de l'Église catholique. De plus, sa structure lui donne le statut de la seule véritable force organisée.

« Alors que, du côté protestant, le pasteur Sylvio Claude organise l'opposition au pouvoir politique, l'Église catholique multiplie des lettres pastorales promouvant le respect des droits de l'homme. Elle est aussi considérée, à la veille de la chute du président Jean-Claude Duvalier (7 février 1986), comme la « seule force organisée » susceptible de conscientiser et de mobiliser la population haïtienne. (Clorméus, 2014 : 16).

En outre, tout cet engagement politique prend forme dans ce qu'on a appelé *kominote ti Legliz* qui ont servi de courroie de transmission de messages et de conscientisation des fidèles, mais aussi ces communautés étaient une réponse formelle au mouvement évangélique. C'était un moyen de se rapprocher de la population et du coup contrer la montée de ces églises.

« [...] L'engagement politique de l'Église catholique se manifeste également à travers les communautés ecclésiales de base (en créole *Ti fratènite legliz* ou *Ti Kominote Legliz*) qui servent de canaux de conscientisation populaire (Étienne, 1999 : 86). Ces dernières sont aussi une réponse au prosélytisme des missions évangéliques indigènes et nord-américaines dont l'effectif des adhérents ne cesse d'augmenter à Port-au-Prince. Au cours des années 1970-1980, alors que certains leaders catholiques dénoncent la croissance du pentecôtisme comme le résultat d'une action téléguidée des Américains pour freiner les idées gauchistes en Amérique latine et dans la Caraïbe (Nérestant, 1994 : 180-181), repris par Clorméus, les premières communautés de base se constituent. » (Clorméus, 2014 : 14)

Et pour Laënnec Hurbon de surenchérir :

« Avec les changements démographiques et économiques survenus pendant les trente dernières années, soit vers les années 1970 et 1980, la position traditionnelle de l'Église allait connaître une sévère érosion. [...] Étant donné l'absence totale de planification et de prévision concernant le développement de la capitale, l'installation des nouveaux habitants venus des campagnes rurales s'est faite dans la plus grande anarchie au point que la capitale est devenue un espace où les bidonvilles prolifèrent. [...] L'espace réservé aux bidonvilles atteint environ 22,15 % de l'aire totale urbanisée. [...] Rien n'ayant été prévu pour l'accueil de ces nouveaux arrivants, il s'est produit une véritable ruralisation de la capitale, au sens où les modèles de la vie rurale ont prévalu dans les méthodes et les pratiques d'occupation de l'espace. L'Église catholique s'est adaptée à cette nouvelle situation à travers les *TKL* ou *Ti-Kominote legliz*, petits groupes de fidèles, pour la plupart des jeunes des bidonvilles de la capitale et des villes de province ; ils se rassemblent dans la mouvance de la théologie de la libération Hurbon cité par (Clorméus, 2014 : 14).

Sans pour autant énumérer les raisons qui ont provoqué l'affaiblissement voire la disparition des mouvements *TKL (Ti Kominote Legliz)*, le chercheur Clorméus nous dit qu'il y a un nouveau discours sur les lèvres des prêtres catholiques en Haïti : le dialogue

interreligieux. (Clorméus : 2014). Plusieurs activités religieuses perçues comme relevant du protestantisme exclusivement sont reprises par le catholicisme. Il prend pour exemple plusieurs chants religieux protestants qui intègrent ou du moins qui sont chantés dans les messes catholiques, des journées de jeûne organisées par des prêtres entre autres. Il y a une volonté claire de la part des catholiques d'utiliser les formules gagnantes des protestants pour garder leurs fidèles. Le grand mouvement charismatique en est un exemple. (Clorméus : 2014).

Dans la même veine, le sociologue Clorméus nous rapporte les déclarations d'un prêtre qui a demandé à ses confrères d'être inventifs et de déployer des efforts pour fidéliser les jeunes catholiques : « Lors du premier congrès missionnaire national des prêtres d'Haïti (9-13 mai 2005), le père Launay Saturne (2006 : 163), repris par Clorméus, alors vicaire du Sacré-Cœur de Turgeau, attire l'attention de ses confrères sur le fait que « nous devons remarquer que la jeunesse protestante est très animée. Les jeunes aiment être animés. Quand nous n'inventons pas des moyens pour les animer, ils sont vulnérables et récupérables. D'autres secteurs peuvent nous les ravir. » (Clorméus, 2014 : 15). Cela confirme que le clergé catholique admet que « l'art d'évangélisation » des protestants est un succès, soutient-il. (Clorméus : 2014).

Mais le secteur protestant semble ne pas totalement emboîter le pas du moins demeure sceptique quant à la nécessité du dialogue interreligieux. Une telle démarche représente aux yeux d'une frange de ce secteur une façon de tromper leur vigilance capable de jeter de la confusion parmi les siens « Elle est plutôt interprétée comme une stratégie de l'Église catholique, une démarche œcuménique destinée à confondre les "brebis égarées". Certains prédicateurs nous confient que c'est un signe prophétique, car en raison du manque de zèle de la communauté protestante, les pierres sont en train de semer l'Évangile ». (Clorméus, 2014 : 15).

Autres éléments importants à retenir dans ce cadre, c'est l'opposition des perspectives entre catholicisme et protestantisme. Le chercheur Clorméus a raison de faire ressortir ce point important. Alors que le protestantisme poursuit imperturbable sa course à la conquête de nouveaux fidèles, l'Église catholique, elle, prêche le dialogue interreligieux. Mais cela reste une stratégie d'adaptation. Le fond, c'est que le catholicisme s'arrange pour pouvoir

reconquérir ses fidèles pour preuve, dans les écoles catholiques réputées meilleures on n'accepte pas les élèves d'autres confessions religieuses ou s'ils sont acceptés ces derniers doivent se courber devant les préceptes catholiques. Je confirme aussi que pour pouvoir faire une demande d'admission à l'université Notre-Dame de Port-au-Prince, tout au moins à la faculté des sciences infirmières, une lettre de recommandation dûment signée par un prêtre, une sœur religieuse, un évêque ou un frère religieux catholique est exigée parmi les pièces réclamées et le (la) candidat (e) doit aussi être muni (e) de son certificat de baptême catholique et de son certificat de confirmation. Le dialogue interreligieux, officiellement prôné par l'Église catholique, contraste toutefois avec ce qui se passe dans le système éducatif haïtien. En 1987, la Commission épiscopale pour l'éducation catholique (CEEC) et la Fédération des écoles protestantes d'Haïti (FEPH) créent une institution laïque, la Fondation haïtienne de l'enseignement privé (FONHEP), qui laisse entendre un rapprochement entre les intérêts des protestants et des catholiques. Pourtant, dès la fin des années 1990, certaines écoles catholiques de Port-au-Prince refusent de recruter des élèves de confession protestante sous prétexte de devoir scolariser en priorité les enfants catholiques. Cependant, d'autres écoles catholiques acceptent d'accueillir des élèves protestants moyennant leur engagement à suivre régulièrement l'enseignement du catéchisme et à participer aux messes organisées à l'intention de l'ensemble des écoliers de leur promotion. » (Clorméus, 2014 : 15).

Dans quel sens l'œcuménisme prôné par l'Église catholique pourrait-il influencer la transmission au sein des familles? Il serait intéressant de voir si les fidèles catholiques eux-mêmes sont au courant d'une part de cette démarche ou encore s'ils y adhèrent. Si certains pasteurs protestants n'y voient pas d'inconvénient, l'œcuménisme reste très décrié de la part de leurs fidèles. « Si certains leaders protestants adhèrent à cette démarche, celle-ci reste plutôt très contestée parmi leurs fidèles ». (Clorméus, 2014 : 16). Pourrait-on avoir une pratique œcuménique ? Ne serait-elle pas une autre forme de syncrétisme?

CHAPITRE 3 : La famille haïtienne

3.1 Une rareté d'études sociologiques

Les études sociologiques portant sur la famille haïtienne sont très peu nombreuses. Inutile de dire comment il était difficile de trouver des documents sociologiques sur la famille haïtienne. Les rares qui existent relèvent de l'anthropologie. Citons pour mémoire, l'Ouvrage de (Bastien : 1985) et celui de (Moral :1978). Globalement, ces deux ouvrages décrivent des relations traditionnelles au sein de la famille haïtienne marquées par des « habitus communautaires », selon le mot de Annick Percheron et d'où les valeurs de solidarité, du respect de l'autorité basée sur l'âge étaient les principales caractéristiques. Ce sont des études qui portent sur les conditions de vie en milieu rural offrant très peu d'informations sociologiques sur la famille telle que conçue par les sociologues de la famille. C'est-à-dire, une branche de la sociologie qui certes, étudie la famille, mais aussi et surtout les relations qu'entretiennent ses membres entre eux, suivant le principe de base que la famille n'est pas un donné, mais un construit. Ainsi, la famille dans cette idée se double d'une perspective historique et d'une sorte de « géo famille », comme on dit. On veut dire par là, les singularités propres aux régions et à leur mise en pratique. En ce sens, il n'y a pas photo entre la famille médiévale et celle d'aujourd'hui de même que la famille haïtienne diffère de la famille québécoise. D'autant plus que les transformations que la famille elle-même subit depuis des années rendent sa définition plus difficile que jamais.

3.2 Des familles haïtiennes

Selon certains sociologues effleurant la question, il faudrait parler des familles haïtiennes, car, celles-ci diffèrent d'un milieu à l'autre, d'une couche sociale à l'autre. C'est-à-dire, il y a une pluralité de forme de la famille haïtienne. « Parler de « la » famille haïtienne au singulier traduirait un abus de langage formidable pour subsumer sous le même concept des mondes sociaux différents, c'est ce que je pourrais appeler l'illusion politico-médiatique de l'unicité de la « famille haïtienne ». « En fait, les formes familiales en Haïti sont très diverses : d'abord, le modèle de famille nucléaire plus présent chez la bourgeoisie et les classes moyennes, ensuite, les modèles de famille recomposée et élargie relativement plus manifestes dans le monde rural, particulièrement chez les catégories populaires et

paysannes, enfin les familles monoparentales matricentriques qui sont plus fréquentes en milieu urbain (30%,) qu'en milieu rural (25%) [IHSI, 2010]. » (Feland, 2016 : 10). Le sociologue met en avant, « le modèle de parenté et le système de parenté » présents dans chacun des milieux sociaux. « Ce que je veux dire par là, d'un point de vue culturaliste, on peut connaître et situer « la » famille haïtienne à travers « les » familles, celle-là ne nécessite pas à chercher la rançon de la *distinction* : on n'en veut pour preuve que le « modèle de parenté » et le « système de parenté » haïtiens qui constituent des aspects anthropologiques spécifiques ». (Feland, 2016 : 10).

Nous savons tous qu'à la lumière des recherches actuelles, les familles d'aujourd'hui se définissent par le progrès et le changement des styles de vie grandement influencés par l'individualisme et surtout l'individualisme moral particulièrement. En s'affirmant de plus en plus, cet individualisme fragilise voire sape la stabilité de la famille comme institution. C'est la « dilution des normes » (Déchaux : 2010). Vers 1960, Louis Roussel a nommé cette réalité de famille incertaine. Mais, les normes ne se dissolvent pas. Elles se transforment, se réadaptent, et se multiplient. Cela dit, il y a une multiplicité de façon de construire une famille ou de se mettre en famille dans le monde contemporain.

« En effet, l'individualisme n'est pas le contraire du lien social, de la régulation sociale. C'est avant tout une autre manière de se représenter et de vivre le lien à l'autre. Cette autre manière n'est pas née de rien, comme une aspiration spontanée de chacun à reconnaître sa singularité propre. Elle est un produit social, c'est-à-dire un ensemble de représentations, de mœurs, de valeurs, de normes qui constituent autant d'institutions. » (Déchaux, 2010 : 101).

Cette réalité concomitante est porteuse d'instabilité, mais aussi d'inégalité entre les milieux sociaux, sexes et générations. C'est pour cela que Feland Jean écrit : « La dislocation entre les générations au sein de la famille (il est question de rapport intergénérationnel entre parents à • enfants ou jeunes à ^• vieux) provoque le démantèlement de l'institution familiale haïtienne. Cette situation fragilise la cohésion sociale et s'apparente à un *no man's land social vertigineux* : dans cette perspective, d'aucuns parlent de crise des valeurs, qui est par analogie une « guerre des dieux » ; d'autres évoquent la rareté de modèle dans le monde social. » (Feland Jean, 2016 : 10).

3.3 La famille sous la loupe de la religion

D'emblée, nous avons présenté la religion comme l'un des contreforts autour desquels se fondent plusieurs familles et ceci même dans les sociétés modernes où elle accuse une nette régression. Il va sans dire que celle-ci étant très prégnante dans l'esprit de la population haïtienne, demeure la clef de voûte de l'organisation familiale. Il n'est pas de trop de préciser une fois de plus que, pour une grande partie de la population, évoluant en milieu urbain, le facteur de la foi ou de l'identité religieuse est fort souvent le critère fondamental, l'épine dorsale sur laquelle se rattachent les choix amoureux ou le projet familial. Les chiffres suivants rapportés par l'IHSI témoignent de l'ampleur de la pratique religieuse chez les Haïtiens. « Près de 10,2% de la population ne pratiquent aucune religion ». (IHSI, 2006 : 66). Ce qui voudrait dire qu'environ 90% de la population adhèrent à une confession religieuse. Les chiffres d'EMMU VI, publiés en 2017 indiquent que 88,5% de la population pratiquent une religion. La différence est insignifiante. (EMMU VI : 2017).

3.4 Le mariage en Haïti

Concrètement, quelle est la répercussion de la religion sur les familles haïtiennes? Un regard sur le statut matrimonial nous aiderait à mieux comprendre cette réalité. Toujours selon l'IHSI, « Dans l'ensemble du pays, les célibataires représentent 50,8% de la population âgée de (10) dix ans et plus, les personnes en union 44,1% et les autres catégories, une proportion relativement faible (5,1%). Au niveau des milieux de résidence, le plaçage (53,1%) reste le type le plus répandu en milieu rural; en revanche en milieu urbain c'est le mariage (47,9%) qui prédomine ». (IHSI, 2006 : 70).

Cependant, cette enquête n'indique pas le type de mariage qui se pratique en milieu urbain, faisant fi du mariage mixte interreligieux. Il serait intéressant de savoir parmi les 47,9% de mariage, quel est le pourcentage d'union religieuse ou civile enregistré? Ou encore, quelle est la proportion de mariages mixtes interreligieux qui se réalise dans la société haïtienne parmi les mariages religieux? Malheureusement, le peu d'intérêt des chercheurs et de l'État fait qu'aucune statistique officielle ou d'études ne soit publiée sur ce sujet.

S'il faut cependant admettre que le mariage civil se pratique de plus en plus dans la société haïtienne, le mariage religieux cependant, jouit d'une meilleure perception et est très valorisé. D'ailleurs, nombreux sont ceux qui après le mariage civil vont se marier à l'église

en vue, disent-ils de « se mettre en règle » ou encore « de mettre de l'ordre dans leur vie ». Cependant, il faudrait chercher à savoir quelle charge sémantique revêt l'expression mettre de l'ordre dans leur vie. Est-ce uniquement religieux ou serait-il une logique purement juridique pour assurer la succession en cas de décès ou de divorce? Néanmoins, ces mots veulent tout dire. Car dans la perception d'une bonne partie de la population haïtienne, ceux qui refusent de constituer leur famille et de fortifier leur amour par les liens sacrés du mariage sont forcément dans le péché. Le mariage était même présenté comme le garant de la civilisation à un certain moment par l'Église catholique. En inoculant cette passion du mariage aux individus, l'Église catholique a pu contrôler une bonne partie de la population haïtienne. Il y a eu même des stratégies ajoutées à cela. Ainsi, il était connu que les enfants dont les parents n'étaient pas mariés ne pouvaient pas fréquenter les écoles congréganistes en Haïti parce qu'ils étaient nés dans le péché. En adoptant cette stratégie, l'Église catholique n'a pas voulu simplement inviter les gens à se marier, mais elle entendait surtout construire des bases solides pour la transmission, la perdurance et la stabilité de la doctrine de la foi catholique dans la société haïtienne sachant pertinemment que la famille est la principale courroie de transmission de la religiosité. Il ne fait plus de doute que les schèmes mentaux, les comportements, les valeurs s'imprègnent presque de façon irréversible en nous, surtout dans le cas de la religion où bon nombre d'entre nous y ont été exposés tôt.

3.5 Formes d'union

Sans le dire explicitement, l'Église catholique décourageait les Haïtiens qui pratiquent deux autres formes d'union parallèles au mariage : le plaçage et le concubinage. Ils font partie du droit haïtien. Appelés unions libres, ces modèles de couple sont les formes d'union les plus répandues dans les familles haïtiennes surtout dans les zones rurales. Ces deux formes d'union sont nées du biculturalisme haïtien qui lui, tire son origine des matrices de la structure coloniale.

Dans son texte intitulé : « grossesse hors du mariage dans les familles haïtiennes », le chercheur Frantz Raphaël mentionne la coexistence de deux cultures différentes en Haïti. L'une, fortement occidentalisée dont se réclame une minorité soit (10%) et l'autre, une

culture créole haïtienne constituée de ses propres valeurs africaines et créées par les esclaves (90%) (Raphaël, 2006 : 167).

Pour l'auteur cette réalité s'origine à l'époque coloniale. Du temps de la colonie, la population était composée de colons blancs, qui étaient les dépositaires de la culture occidentale parlant français, et professant la foi catholique puis d'affranchis mulâtres nés des relations entre blancs et négresses, mais aussi d'affranchis de couleurs noires ou (encore esclaves privilégiés) et enfin des esclaves des champs qui subissaient toute la rigueur de l'esclavage. (Raphaël, 2006 : 167).

Le groupe des affranchis constitués de mulâtres et de noirs libres était aussi propriétaires d'esclaves et de terres et étaient d'une culture mélangée, mais à dominante occidentale alors que la masse d'esclaves étant de souches et d'ethnies différentes ont dû forger leur culture créole haïtienne. Ils se sont créé une langue : le créole et une religion : le vodou véritables ciments qui leur permettront de s'adapter aux réalités de cette nouvelle terre devenue la première république noire au monde. Les colons ayant été terrassés par la guerre de l'Indépendance, il ne restait que ces deux groupes sur l'échiquier. Les affranchis ou encore les anciens libres plutôt privilégiés et instruits deviennent le groupe dominant économiquement et politiquement alors que les anciens créoles sont relégués à l'arrière-plan et portent la « culture opprimée »⁶ (1983) selon le mot du sociologue Jean Casimir.

⁶ Dans cet ouvrage, (la culture opprimée) l'auteur dénonce l'orientation euro centrique du système éducatif haïtien et montre comment celle-ci, (l'orientation) loin, de favoriser le développement de la nation la maintient dans le sous-développement.

Il présente la culture opprimée comme étant un ensemble idéologique qui s'enracine et qui s'est constitué durant la grande période de la formation des groupes sociaux et des classes d'une société nationale, par une faction quelconque de cette même société, ayant eu la possibilité de garder son mode de vie quotidien et une partie des activités de ses modes de production matérielle, plus ou moins, en autarcie des institutions constituant le mode de production du système capitaliste. Cette culture opprimée est née d'un système de connaissances qui, ayant un mode de production strictement local, est incapable d'être garant du développement de ses propres objectifs, et par conséquent, inapte à entretenir des relations stables, claires voire conscientes entre ces petites économies régionales et les macrostructures économiques nationales dominantes. (Casimir : 1983). L'ouvrage a été publié pour la première fois en 1981 en espagnol puis en 1983 en français.

C'est cette première catégorie sociale pétrie de culture occidentale et pratiquant la religion catholique ou protestante qui ne conçoit pas la grossesse en dehors du mariage. En ce sens, Frantz Raphaël écrit :

« Le mariage civil chez le notaire ne satisfait même pas certaines familles de ce groupe culturel. Ainsi, les relations d'amoureux ont des limites de temps pour parler de mariage aux parents. Les fiançailles prolongées peuvent devenir suspectes, anxieuses dans l'attente d'une date de mariage. Si, entre temps, la grossesse survient précocement, le mariage sera précipité pour éviter la honte, puisque le ventre de la mariée sera scruté. » (Raphaël, 2006 : 168).

Et si jamais, le mariage ne se réalise pas en dépit de la grossesse, il peut en résulter une tension entre les deux familles. Cette situation peut même occasionner un avortement discret malgré la foi religieuse des parents de la femme.

« [...] ou lors d'une alliance secrète, alors là, c'est la déchéance totale, on parlera même de malédiction. Avec la plus grande discrétion, la jeune parturiente est envoyée en province loin de son milieu de vie habituel jusqu'à l'accouchement et l'enfant risque [...]. Il arrive que malgré les croyances religieuses des parents, l'avortement clandestin soit considéré comme une solution. » (Raphaël, 2006 : 168).

On peut comprendre pourquoi jusqu'à une date très récente, parler de mariage, et ce, même en sociologie, revient à parler de la formation de la famille. Car, le mariage était le moyen par excellence du transfert des biens et de la filiation et celui-ci jouait un rôle prépondérant à la fois dans l'organisation et dans la reproduction. Dans la foulée, Gauvreau fait du mariage le point culminant de la formation de l'unité de production et de consommation et du début du lignage. (Gauvreau, 1991 : 15). Dès lors, la famille devient le principal vecteur de la reproduction au sein des sociétés.

À l'inverse, dans le groupe de la culture créole, c'est tout autre chose. Majoritairement vodouisant, ce groupe considère la grossesse comme étant « un événement heureux quelle qu'en soient les circonstances, qu'il y ait mariage ou pas, que l'enfant ait un père ou pas » (Raphaël, 2006 : 169). On y pratique le plaçage qui selon l'auteur est un « véritable mariage de droit commun ».

« C'est une entente consacrée de façon claire par la communauté, le plus souvent après demande formelle de la main de la fille à ses parents. Le plaçage est une union stable différente de ce fait de l'union libre. La grande majorité des familles sont constituées de couple en situation de plaçage » (Bijoux, 1990) cité par (Raphaël, 2006 : 169).

Au sein de ce groupe, le fait de ne pas contracter mariage n'est pas un problème, et ce même si le père de l'enfant décide d'abandonner la relation et l'enfant. D'ailleurs, la notion de famille est donc prise au sens large et est assumée par un ensemble de membres de la famille et même des voisins. L'éducation de l'enfant est prise en charge par le groupe.

« Ce type de mariage traditionnel met automatiquement le couple dans un contexte de famille élargie [...] Advenant une grossesse dans quelques conditions que ce soit, et si, pour une raison ou une autre, le père rompt la relation, l'enfant devient à toutes fins utiles, un "*Pittit Kay*" " l'enfant de la famille élargie. L'absence du père n'est pas forcément problématique [...] Il est en mains sûres et sera éduqué par la famille élargie. » (Raphaël, 2006 : 169).

Il est indéniable que le lien étroit, voire infrangible, entre famille et mariage ne tient plus dans nos sociétés occidentales et contemporaines. Cela ne veut pas dire que celui-ci n'existe plus d'autant qu'il est toujours attaché à la famille et tire tout son sens au sein du groupe familial, mais il a profondément changé.

Fonder une famille aujourd'hui ne signifie plus nécessairement contracter mariage qui, jadis, en était la condition sine qua non, et par conséquent définissait la descendance et les groupes familiaux. Il est aussi vrai que le mariage se fait de moins en moins désirer, mais cela ne consacre pas sa disparition. Cependant, son sens, son importance, son usage, son appréhension, ses implications juridico-légales et son utilité pâtissent de la modernité qui propose un autre mode de civilisation. Il y a donc de nouvelles significations ou d'appropriations qu'on attribue au mariage qui fait qu'au bout du compte il n'est plus ce qu'il était auparavant. Par exemple, de nos jours, le mariage n'est plus un marqueur de début de vie commune sous le même toit. Ce sens ne tient plus parce les gens s'essaient en cohabitation avant de se mettre en mariage. Transplanté dans la sphère privée, le mariage, dans les sociétés modernes et contemporaines, reste un moyen de reproduction importante. (Bozon, 1996 : 138-140).

DEUXIÈME PARTIE : Le terrain : Méthodologie et Présentation des données

CHAPITRE 4 : La méthodologie

L'analyse que nous soumettons à votre appréciation dans ce travail résulte des données d'une enquête portant sur la transmission religieuse que se charge de faire à son enfant un conjoint auparavant catholique qui a décidé de se faire protestant (Baptiste, pentecôtiste). Le projecteur est allumé sur le converti lui-même avec son passé et son présent et sur les motifs qui le poussent dans telle ou telle autre direction ainsi que sur les stratégies utilisées à l'égard de ses enfants en vue de leur transmettre des valeurs religieuses.

Dix personnes ont été interrogées dont cinq couples se trouvant dans la situation prédéfinie, c'est-à-dire, composés au départ d'un (e) époux (se) originellement catholique et qui chemin faisant rejoint l'autre dans le protestantisme et cinq jeunes adultes qui ont été élevés dans ce contexte. Le critère d'âge n'a pas été déterminant pour nous. Cependant, la majorité des couples sont jeunes (quatre) âgés de trente-cinq à quarante ans et l'autre de cinquante-cinq et cinquante-sept ans.

Quant aux jeunes adultes, un seul est âgé de trente-deux ans les autres entre vingt et vingt-trois ans et n'ont pas encore d'enfant. Il y a quelques petites variations en ce qui concerne la classe sociale et de niveau d'étude. Cette réalité nous a été imposée par la réalité du terrain puisqu'il était difficile de trouver des personnes voulant se livrer à cet exercice. Je me suis dit que ça peut être une source de richesses qui permettrait de comparer le comportement de chacun en fonction de son niveau de vie et de son niveau d'éducation. Un des couples est moyennement scolarisé. Les quatre (4) autres sont constitués des universitaires et travaillent dans des domaines autres que ceux dans lesquels ils évoluaient en Haïti. Les couples choisis sont des immigrants depuis un an ou un maximum de deux ans à Montréal. Ce choix s'explique par le fait que nous pensons qu'ils ne sont pas encore trop influencés par la réalité montréalaise et du coup, ils seraient plus aptes à rendre une expérience haïtienne plus authentique.

Le lecteur peut se demander et ce, à juste titre, pourquoi une partie des entretiens se déroule à Montréal et l'autre à Port-au-Prince? En effet, les entretiens avec les jeunes adultes se sont déroulés en 2018 à Port-au-Prince. Puisque nous n'avons pas pu y retourner à nouveau en raison de la pandémie, nous avons construit un autre échantillon avec des Haïtiens

immigrés à Montréal pendant un ou deux ans maximums et qui ont vécu ce changement dans leur couple respectif c'est-à-dire, où l'on assiste à la conversion au protestantisme d'un des membres.

Donc, la COVID-19 nous a forcés à nous adapter à la réalité. De ce fait, les cinq enfants interrogés ne sont pas nés des couples investigués. De ces cinq couples, trois femmes sont nées catholiques avant de devenir protestantes tandis que dans les deux autres, ce sont les hommes qui étaient catholiques avant de se faire protestants.

Les données de cette enquête ont été recueillies au moyen d'entrevues semi-dirigées c'est-à-dire, j'ai posé la même série de questions à tous les participants, afin de comparer, d'analyser, de déterminer et de comprendre les fondements ou les mobiles des actions et des choix des acteurs, bref, vérifier des aspects précis⁷. Pendant le déroulement des entretiens, j'ai tout observé. Même les gestuels, les onomatopées bref le non verbal⁸ est passé au peigne fin.

⁷Dans un premier temps, j'avais pensé à recueillir ces données par le biais de focus groupe, une méthode dont les bases ont été mises sur pied par des sociologues américains (Merton et Kendall) pendant la période de la deuxième guerre mondiale en 1946. Pour mémoire, cette méthode consiste en des entretiens focalisés (" Focused Interviews ") en anglais, et conçus dans l'idée d'évaluer l'influence de la propagande radiophonique au sein de la population. Pour ce faire, on a choisi des gens qui devaient écouter un extrait audio et partager par la suite leur sentiment. Mais pendant le déroulement du focus groupe, j'ai vite changé d'idée. Parce que j'ai remarqué une certaine gêne de la part de certains jeunes adultes par rapport à certaines questions qui référaient à l'intimité familiale. Par exemple, comment était l'ambiance au sein de la famille? La réaction du père entre autres. Certains avaient tendance à rebondir sans cesse sur ce que disait son prédécesseur. Et ils se contredisaient tout le temps. Les « comme il vient de dire », « c'était pareil pour moi » revenaient à flots. Ils étaient à court d'idées et très peu bavards. Les expressions de visage indiquaient une sorte d'ennui de leur part. Et par ricochet, ceux qui prenaient la parole en premier et qui étaient enthousiasmés devenaient démotivés. Tout à coup, ils étaient très peu loquaces à leur tour. C'est comme s'ils venaient de se rendre compte qu'ils ont commis une grosse bêtise en étalant certains aspects de leur intimité familiale. J'ai quand même terminé l'exercice et pris le soin de prendre d'autre rendez-vous, mais cette fois individuellement.

⁸Le non verbal, un soupir par exemple, est très important aussi à prendre en considération lors de l'entrevue. Ainsi, dans la dynamique de l'entretien, un silence peut être tonitruant, comme nous l'apprend Romy Sauvayre. (Sauvayre R. Les méthodes de l'entretien en sciences sociales. Dunod, coll « Psycho Sup » 2013.

C'est là, l'un des grands avantages de la recherche qualitative : offrir au chercheur la possibilité d'approprier sa recherche à la situation, de réviser son plan de recherche si besoin est, ce qui est plus difficile, voire impossible pour la recherche quantitative. Et lorsqu'on étudie la vie sociale, cette démarche est tout à fait avantageuse, car, on s'efforce de « s'engager à regarder le monde social à travers les yeux de l'acteur [...] » selon le mot d'Alan Bryman. (Bryman, 1984 : 209-220).

Les rendez-vous, d'après, n'ont pas été obtenus sans coup férir. Les jeunes adultes étaient plus susceptibles qu'auparavant. Ils me demandaient pourquoi refaire le même exercice et pour quelle raison on le fait un à un maintenant? J'ai choisi d'être honnête avec le risque de les perdre. Je leur disais clairement que j'ai senti un malaise chez quelques-uns et que certaines questions devaient être gênantes. C'est pourquoi il va falloir refaire l'exercice qui permettra à chacun de parler et de nous renseigner convenablement en toute confidentialité. Finalement, ils ont accepté et dans deux semaines, je les ai recontactés individuellement pour notre entretien. J'ai choisi deux semaines sciemment. Je crois qu'avec ce temps, ils oublient certains éléments ou cas ils auraient menti ou auraient encore nourri des réticences sur certains points. Il faut préciser aussi que le questionnaire des jeunes adultes était différent de celui des couples puisque j'ai voulu comprendre essentiellement ce que ceux-ci ont fait de la transmission qu'ils ont reçue dans leurs familles. Ils sont tous universitaires dans des domaines divers et vivent dans la région métropolitaine de Port-au-Prince.

4.1 Comment justifier l'approche qualitative?

Les techniques de recherche qualitative sont principalement utilisées pour tracer « le sens que les gens donnent à des phénomènes sociaux » et « processus d'interaction », y compris l'interprétation de ces interactions (Mays, N. & Pope, C, 1995 : 109-112). D'emblée, on peut déduire sans risque de se tromper que l'approche qualitative a la qualité d'explorer les arcanes de la pensée des personnes interviewées. Même si cette approche a été critiquée parce que selon certains le chercheur peut manipuler consciemment ou inconsciemment les

Ils font partie du dire et mérite l'attention du chercheur. L'expression, corporelle, les soupirs, les silences, les onomatopées doivent être notées et interprétées dans la mesure du possible.

interviewés ou qu'il peut faire dire à ceux-ci ce qu'ils n'ont pas dit, et ce, dès la collecte des données jusqu'à son analyse, il n'en demeure pas moins que c'est le moyen le plus sûr de recueillir le sens que les acteurs sociaux donnent aux faits. Les recherches quantitatives le sont tout aussi, car la question de recherche, les hypothèses formulées relèvent toutes de la subjectivité. Ce qui compte, c'est la façon dont le chercheur va aborder son objet d'étude, sa rigueur d'analyse, sa méthode. « La subjectivité guide le choix de l'objet de la recherche, la formulation d'hypothèses, la sélection de méthodologies et l'interprétation des données. Les chercheurs doivent réfléchir aux valeurs et objectifs qu'ils apportent à leurs recherches et comment ces éléments affectent leur projet de recherche (Ratner C, 2002 : 12).

C'est ainsi que lors de mes entrevues, j'ai fait attention à ne pas intimider l'interviewé afin qu'il se sente à l'aise. Je les ai mis en confiance en leur parlant de mon travail de recherche, de son objectif et les raisons qui me motivent. Cette manière de faire a eu pour effet de me rapprocher des jeunes adultes. Tous les rendez-vous ont été fixés dans des lieux neutres par les adultes à un restaurant qu'ils ont eux-mêmes choisi. Exception a été faite pour la jeune qui, pour éviter des suspicions, a choisi son université. Aller au restaurant avec une jeune fille en Haïti peut faire penser à autre chose. Et surtout, il ne faut pas qu'un frère ou une sœur de l'église la remarque.

Ce terrain a eu lieu dans des conditions extrêmement difficiles. Une fois, alors que j'étais assis avec un jeune au restaurant parlant de sport, dans le but de se relaxer avant de commencer l'exercice, que des fusillades commençaient à crépiter. Une manifestation improvisée contre le pouvoir en place était dans la zone. On a dû quitter les lieux immédiatement après le passage de la foule sous l'odeur d'un gaz lacrymogène très toxique qui nous suffoquait.

Vient ensuite le *peyi lòk* (*pays bloqué*) où toutes les activités du pays étaient littéralement mortes. Pendant plusieurs mois, des barricades de pneus enflammés, des protestations violentes, des jets de pierres, des tirs à balles réelles par des policiers, des gaz lacrymogènes, des raptés étaient le lot quotidien de la capitale de Port-au-Prince. Ce qui me poussait à remettre les rendez-vous à des dates ultérieures à chaque fois. Le seul moyen de résoudre ce problème était de réaliser ces entrevues par téléphone, mais c'était impossible vu les maigres moyens financiers dont je disposais. Cependant, voulant m'imprégner de

mon sujet, j'ai passé mon temps à écouter les principales stations de radio protestantes. Et puis, un dimanche matin m'offrant un visage bien clément, je me suis rendu à un service protestant à l'église baptiste de la vigne située à la rue Baussan à Port-au-Prince.

La rue Baussan est perpendiculaire à l'avenue Martin Luther King, une des grandes artères principales de Port-au-Prince souvent empruntée par les manifestants. En sortant de l'église, magnétophone en main, un groupe de policiers me croyant journaliste m'a intimé l'ordre de briser mon appareil. La peur au ventre, j'ai dû m'identifier et prouver d'abord que je ne suis pas de ces « journalistes anti pouvoir », sulfureux, subversifs et ensuite exhiber ma carte de résidence et ma carte de l'Udem pour prouver que je suis de passage dans mon propre pays. *E byen ou mèt trankil wi baz, ale non.* (Eh bien! sois quiet mon pote. Va-t'en donc) me disait ce policier costaud et cagoulé.

Si je n'avais pas tissé des liens de confiance solides avec les jeunes adultes ils n'auraient pas accepté de vaincre toutes ces difficultés pour se livrer à cet exercice d'entrevue, car, parcourir un mètre dans les rues de la capitale à cette époque-là était synonyme de se risquer à des balles perdues, à des kidnappings entre autres. Ces entretiens se sont réalisés dans une bonne ambiance et chaque jeune a livré ses expériences en toute quiétude et sérénité malgré la situation politique délétère.

Je me suis servi des homélies livrées par des pasteurs dans les émissions de radio et de celle de l'église où je me suis présenté physiquement. D'ailleurs, peu avant la mésaventure avec les policiers, j'ai vu des membres de l'église me pointer du doigt puisque je suis inconnu. Une dame est même venue vers moi pour me dire pourquoi je ne me suis pas mis debout lorsque le pasteur a demandé s'il y avait des visiteurs dans l'assemblée. C'est une preuve du prosélytisme dont on parle tant dans les mouvements évangéliques. *Fòk ou manifeste w monfrè Jezi rele moun tout jan*, m'a-t-elle dit. (Il faut te manifester mon frère, Jésus utilise n'importe quel moyen pour appeler les gens). Même si je ne les ai pas traités dans le travail, ils m'ont permis d'orienter mes entretiens et valider certaines informations que je savais déjà ou de modifier certaines appréhensions. La question de la différence entre le chrétien tel qu'ils le conçoivent et le catholique qui est forcément non chrétien et celle de la place du converti, du chrétien dans le monde d'aujourd'hui notamment.

Ce qui m'intéresse c'est la transmission et comprendre les logiques qui en découlent, j'aborde le sujet de cette façon, car les « qualitatistes » ont la tâche de décrire et d'interpréter des mécanismes fins, mais toujours localement situés (Lemerrier, Ollivier & Zalc, 2013 : 125-126). Je veux comprendre en interrogeant les phénomènes sociaux par l'entremise de l'expérience du sujet en situation sociale. J'entends questionner donc le sens que les convertis donnent à leur choix de transmission comme le décrit si bien cet extrait « The goal of qualitative research is the development of concepts which help us to understand social phenomena in natural (rather than experimental) settings, giving due emphasis to the meanings, experiences, and views of all the participants » (Mays, N. & Pope, C, 1995: 109-112).

4.2 L'entretien individuel, qu'est-ce que c'est?

« L'entretien individuel est un procédé d'investigation scientifique, utilisant un processus de communication verbale, pour recueillir des informations, en relation avec le but fixé. » (Boutin, 2018 : 22). Ce qui veut dire que l'entretien individuel est le meilleur moyen de cerner par le biais de l'interaction entre un chercheur et un sujet, le point de vue ou l'opinion des gens, leur appréhension d'un événement ou d'une expérience donnée, leur vision du monde, dans l'objectif de les rendre clairs, compréhensibles, de saisir le sens profond qui les gouverne sinon d'être informé beaucoup plus sur quelque chose précisément. Il donne accès aux subjectivités. Puisque la parole est accordée aux individus, l'entretien demeure l'élément clé pour révéler ses valeurs, ses motifs et sa vision du monde. Et puisque c'est une interaction, le chercheur ne doit pas se contenter de noter uniquement, il doit interagir avec les individus pour faciliter les échanges tout en réfléchissant sur sa pratique. C'est-à-dire que le chercheur tient un regard réflexif sur son travail en vue de s'améliorer pour rentrer chez lui avec les informations pertinentes au moment même de l'entretien. C'est pour cela que j'ai laissé le soin aux jeunes de choisir le lieu, la date et l'heure des rendez-vous pour qu'ils ne sentent pas acculer. En plus, j'ai en quelque sorte cherché à voir ce qui les intéresse. Comme ce sont des universitaires, j'ai d'abord engagé une conversation avec eux sur leurs domaines d'études. Cela leur donne l'impression que j'apprends autre chose d'eux que mon travail personnel. Ils se sentent valorisés. J'ai parlé des perspectives, du marché d'emploi, de la vie en général sans entrer dans la politique

actuelle et en glissant de temps en temps des éléments du sujet pour lequel nous sommes là. Cette technique de passer à pieds joints sur le sujet était une façon d'avoir de l'information de la part du concerné sans qu'il le sache ce qui, par la suite allait me permettre de voir dans quelle mesure ils étaient sincères et véridiques. Dans mon cas, je n'ai pas relevé d'incohérences. Sauf, dans le cas du focus groupe que j'ai déjà expliqué.

Les entretiens que j'ai réalisés portaient sur la socialisation des enfants sur des sujets variés comme la transmission religieuse, la conversion, la religion, bref, sur les valeurs en général. Au cours de ces entretiens, mon but était non seulement de prendre connaissance des pratiques de transmission des parents convertis, mais surtout de comprendre le sens qu'ils y confèrent et à colliger les explications qu'ils donnaient eux-mêmes à ces pratiques de transmission. Une fois que nous avons établi l'ambiance familiale, le contexte dans lequel le « processus conversionnel » a été engagé, nous avons questionné les convertis sur les raisons qui les ont poussés à se convertir aussi bien que sur les raisons qui les poussent à transmettre tel type de bagage religieux à leurs enfants, et de là, voir s'il existe ou non des traces de survivance du catholicisme chez lui. Ces données-là ont été recueillies par l'intermédiaire d'entretiens semi-dirigés réalisés avec le conjoint converti uniquement. J'étais engagé dans la découverte de nouvelles pistes de réflexion, sur le sens des pratiques nouvelles et à savoir les causes qui les ont provoquées. « La recherche qualitative s'efforce d'être beaucoup plus fluide et flexible que la recherche quantitative en ce qu'elle met l'accent sur la découverte de données nouvelles ou inattendues et sur la possibilité de modifier les plans de recherche en réaction à de telles occurrences (Bryman, 1984 : 209-220). »

4.3 Déontologie de la recherche

Les participants à la présente étude ont tous consenti à participer en répondant à nos questions et n'ont rien reçu comme compensation financière. De ce fait, avant de commencer tout entretien, il leur a été formellement demandé s'ils consentaient toujours à participer au projet selon les ententes préalables. Une réponse par la négative entraînerait automatiquement l'arrêt de l'exercice. Je leur ai même dit qu'ils étaient libres d'arrêter l'entretien en tout temps et pour quelque motif que ce soit et qu'ils avaient une semaine après les entretiens pour confirmer si je devais traiter les données.

4.4 La collecte de données

Comme je l'ai dit au départ, la méthode utilisée pour collecter les données est l'entretien semi-dirigé. Nous avons déjà montré les bénéfices d'une telle méthode précédemment. Cela dit, l'entretien semi-dirigé permet aux participants de verbaliser leur histoire et de fournir des détails sur des situations précises. Les mêmes questions sont posées à tous les participants, mais avec la possibilité de poser d'autres questions découlant des réponses que donne le participant.

4.5 L'analyse de contenu

Pour rendre compte de mon objet d'étude j'utiliserai le matériel recueilli c'est-à-dire, les propos des participants (es) de cette étude. D'autres chercheurs le désignent sous le nom de « contenu provoqué » c'est-à-dire un contenu qui est le fruit du travail du chercheur par opposition au « contenu naturel » qui renvoie au contenu qui existe antérieurement au chercheur dans l'espace social sans que ce dernier le provoque. En effet, l'analyse de contenu permet d'exploiter ou de traiter en profondeur les complexités de la réalité tout en faisant émerger les « représentations sociales ». Pour Laurence Bardin, l'analyse de contenu est « un ensemble de techniques d'analyse des communications visant, par des procédures systématiques et objectives de description du contenu des énoncés, à obtenir des indicateurs (quantitatifs ou non) permettant l'inférence de connaissances relatives aux conditions de production/réception (variables inférées) de ces énoncés » (Bardin, 1977 : 43). On considère la communication comme l'épine dorsale de l'analyse de contenu celle-ci étant « le processus fondamental de la formation de la représentation sociale. » (Moscovici, 1976 : 10). Et ceci est important dans la mesure où le sens dégagé de l'analyse du chercheur émane du discours consensuel né dans un processus de va-et-vient, d'intersubjectivité. Ce qui imprime un double objectif à l'analyse de contenu. « D'un côté, elle tente de dégager la signification de l'énoncé pour l'émetteur, c'est-à-dire sa "subjectivité", de l'autre côté, elle cherche à établir la pertinence pour le récepteur, à savoir son "objectivité". » (Negura : 2006). L'objectivité du discours quant à lui, a rapport à sa condition de production, ajoute-t-il, « L'objectivité de l'énoncé est liée à sa nature sociale, car celui-ci transporte des significations pertinentes pour un groupe donné. » [...] ainsi, « Chaque énoncé peut alors devenir un indicateur des représentations sociales qui

participent à sa constitution. Pour l'analyse de contenu qui vise l'examen à l'aide d'indicateurs des conditions de production du discours et de leur signification réelle pour la communication, les connaissances sur les dynamiques des représentations sociales sont très utiles. » (Negura, 2006 : 12).

Il est à noter que c'est le chercheur qui va conférer du sens à son contenu en l'organisant, en le décortiquant bref, en le traitant de façon à le reconstruire. Il incombe au chercheur d'interroger ou de s'interroger (sur) les certitudes, de chercher à percer les conditions de production des sens que les textes suggèrent. Le chercheur doit aller au-delà des contenus textuels d'en déduire d'autres sens sous-jacents qui peuvent être de nature psychologique, sociologique entre autres. Dans le cadre de notre travail, c'est le deuxième aspect qui va être privilégié « Il ne s'agit pas de traverser des signifiants pour saisir des signifiés (déchiffrement normal), mais au travers de signifiants ou de signifiés d'atteindre d'autres « signifiés » de nature psychologique, sociologique, politique, historique, etc. » (Bardin, 1998 : 46). Cela ne pourrait être autrement sachant que « Les approches qualitatives visent à cerner la singularité et la complexité des phénomènes, à explorer la pluralité des phénomènes et mondes sociaux, à les situer dans leur dynamique psychologique et sociale et à restituer leur logique interne sans les évaluer à partir d'un standard de raisonnement extérieur à leurs conditions de production (Santiago-Delefosse, M. & Rouan, G, 2001 : 15).

4.6 La retranscription des entretiens.

Les entretiens ont été tous enregistrés puis retranscrit à l'aide de mon ordinateur. Cela a été fait en totalité sur la base du principe de fidélité des propos tenus. « Nous préconisons [...] de transcrire intégralement et littéralement les enregistrements. "Littéralement" signifie mot à mot, avec les interjections, les tics de langage, les fautes de syntaxe et de concordance des temps, les subordonnées hachées ou bouleversées, les redites, les répétitions, les impropriétés de langage, les mots d'argot ou familiers, les mots de liaison ou de ponctuation du discours, les mots destinés à entretenir la communication ou l'attention de l'interlocuteur... » (Descamps, 2001 : 433-449.). Selon elle, les fautes d'orthographe ou de conjugaison doivent rester intactes afin d'éviter d'altérer certaines pistes d'interprétation, mais aussi pour se plier devant le principe de la fidélité. C'est pour cela que le non verbal est capital dans retranscription des contenus. Dans cette optique, les hésitations, les soupirs,

les silences, les recherches de mots, les achoppements, les tics de langage sont repris et placés entre guillemets, conseille-t-elle. Ne pas trahir les dires de l'interviewé, ne pas glisser de contre-sens en se précipitant dans l'analyse pendant la transcription sont autant de précautions à prendre. Cependant, d'autres chercheurs admettent qu'il n'est pas obligatoire de tout transcrire. Certains procèdent par l'écoute de la bande sonore pour l'analyse au lieu de la transcription. Au fait, il préconise de passer par une pré-écoute afin de pouvoir trier les séquences d'entretiens à analyser. Agencer les idées et regrouper celles qui sont semblables ou comparables, évaluer l'utilité des séquences peut bien faciliter le travail d'analyse que l'on s'assigne. « Pour ce qui concerne les entretiens, ne commencez pas par vous enfermer dans un travail de transcription, long et répétitif, ne cherchez pas à décrypter intégralement tous vos entretiens. Autrement dit, ne foncez pas, comme on dit dans la "frappe au kilomètre". [...] Bref, la transcription tous azimuts est une manière de gérer votre angoisse face au matériel : vous "faites quelque chose", trouvant là le moyen idéal de vous déculpabiliser. » (Beaud & Weber, 1998 : 239). Dans mon travail, j'ai combiné les deux démarches de transcription. J'ai suivi les conseils de Florence Descamps en respectant à la lettre les propos des jeunes adultes. Cependant, je n'ai pas fait la transcription totale du corpus en l'intégrant dans le travail. J'ai sélectionné des extraits à analyser après écoute de la bande sonore.

TROISIÈME PARTIE : Analyse des données et Résultats

**Il y a ... un objet culturel qui va jouer un rôle dans la perception d'autrui :
c'est le langage. Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun...**

Merleau-Ponty, phénoménologie de la perception, p407.

« Le vrai et le faux sont des attributs du langage, non des choses.

Et là où il n'y a pas de langage, il n'y a ni vérité ni fausseté ».

Hobbes, Léviathan, 1651.

CHAPITRE 5 : Analyse des données

Dans le guide d'entretien que nous avons préparé, il était clair que nous voulions recueillir les expériences des jeunes adultes élevés dans une famille mixte au départ et dont l'un des conjoints décide de rallier la religion de l'autre. Avant d'entrer dans l'analyse des données, je crois important de présenter un bref profil des participants. Les noms sont des noms d'emprunt pour garantir la confidentialité. Ainsi, j'ai classé mes questions en trois thèmes distincts. Un premier consacré à l'ambiance religieuse durant l'enfance, un deuxième qui fait état de la conversion et de l'implication du parent converti et enfin un dernier qui appelle les jeunes adultes à réfléchir sur la transmission reçue. Ce que je cherche à comprendre fondamentalement, c'est de voir si les convertis n'ont effectivement pas transmis des valeurs de leurs anciennes religions dans ce cas-ci, le catholicisme, à leurs enfants et par la suite, explorer la nature du protestantisme revendiqué par ces jeunes adultes. Tout cela à l'aune de leur pratique quotidienne individuelle, de leurs modes de vie, de leurs fonctionnements et de leurs conceptions sur leurs vécus religieux tout en mettant en balance la sémantique qu'ils lui attribuent dans le but de faire émerger les différences des pratiques générationnelles.

« ...seule ma mémoire travaille, fonctionne du soir au matin ;

tantôt, c'est du catéchisme, tantôt c'est de l'histoire :

toutes sciences bien belles si ce n'était ces compositions qu'elles nous amènent.

**Et c'est la mémoire, naturellement, qui en fait les frais; il lui faut s'assimiler toutes
ces choses diverses, quitte ensuite à secouer ce bagage trop lourd dans quelques semaines ».**

Benoît Lacroix, in l'enfance religieuse de Lionel Groulx.

5.1 Souvenirs religieux durant l'enfance

Dans cette première catégorie de questions, j'ai interrogé les jeunes adultes sur l'ambiance religieuse familiale pendant qu'ils étaient enfants. Mon objectif était de déceler et de comprendre la dynamique familiale autour de la question religieuse et voir si dès cette

période-là, il y avait déjà des conflits religieux. En sus, je voulais étudier les stratégies que les parents convertis utilisent pour inculquer des valeurs de leur nouvelle religion aux enfants et d'en déduire la place que la religion a occupée au sein de la famille. Je leur ai demandé de verbaliser autant qu'ils le pouvaient leur propre expérience religieuse au gré de leurs souvenirs lorsqu'ils étaient enfants et comment leurs parents les ont accompagnés. Cette période a été très importante, car on sait que c'est dès l'enfance qu'on inculque les valeurs aux petits enfants et cette réalité-là, les religions le savent très bien.

5.2 La famille : terreau religieux : caractéristiques, rôles et stratégies

Commençons par poser comme principe que tout enfant, quel qu'il soit partage indubitablement la religion de ses parents. D'ailleurs, toute religion est encline à ce que leurs adeptes fassent le nécessaire pour transmettre leur foi à leurs enfants. En conséquence, que l'on veuille ou non, on est né en trouvant nos familles soit d'affiliation catholique, protestante, vodouisante, musulmane ou dénuée de foi ou se disant agnostique ou athée, entre autres. Sans le dire clairement, on admet qu'il incombe aux parents la tâche d'inculquer des valeurs religieuses à ces derniers ou bien de les guider spirituellement et moralement même s'il faut reconnaître que dans certaines cultures il se pourrait que cette tâche soit variée dans sa façon de fonctionner et dans ses objectifs. Dans les deux cas, l'enfant est dépendant de son milieu dès sa naissance, et est en parfaite synergie avec sa communauté. Même s'il va apprendre à se distancier afin de se faire ses propres valeurs, il y aura toujours des restes de son milieu en lui. En d'autres termes, les valeurs, les comportements, les schèmes de pensée, les attitudes des adultes qui constituent le premier cercle de la vie de l'enfant vont se répercuter sur son comportement ultérieur. Ainsi donc, la première question ambitionnait la description de l'ambiance religieuse qu'ils ont connue au sein de leur famille respective. Les réponses à cette question ont montré que les enfants ont été bien dans un bain religieux et ont eu de bons souvenirs pour la plupart d'entre eux. Cela confirme que c'est dès l'enfance que l'on s'attache à acclimater dans l'esprit des enfants les valeurs religieuses. C'est donc, une socialisation religieuse.

Est socialisation : « Le processus par lequel la personne humaine apprend et intériorise tout au cours de sa vie les éléments socioculturels de son milieu, les intègre à la structure de sa

personnalité sous l'influence d'expériences et d'agents sociaux significatifs et par là, s'adapte à l'environnement social où elle doit vivre » (Rocher, 1970 : 132). Certes, on qualifiera cette définition de fonctionnaliste ou même de culturaliste car la socialisation est bien plus complexe voire malléable. Rocher le reconnaît d'ailleurs. À ce titre il parle de la socialisation comme un « processus ouvert ». Cette définition me permet de lier deux éléments fondamentaux nécessaires pour mon travail. Il s'agit de l'aspect par lequel l'individu cherche à s'intégrer à son environnement dans ce cas, la société exerce son poids sur lui et en même temps l'individu se construit en cherchant sa propre identité (processus ouvert). C'est ce qu'on appelle « la double dimension de la socialisation ». Donc, socialisation est à la fois, déterminée socialement et interaction individuelle. Ces extraits montrent d'une part le poids de la famille mais plus loin, on verra comment ces jeunes adultes se défont de cette socialisation pour se forger eux-mêmes.

« Bon! Pour moi, c'était bien. J'allais chaque dimanche à l'église avec les parents. Mais quand j'étais petit, on m'a mis dans l'école du dimanche. C'est comme si la... Comme une vraie école. Oui, on jouait, mais on apprenait des versets par cœur. [...] D'ailleurs, on est dans un groupe. Ou bien une chorale, ou bien un groupe à l'église ce, pour ne pas être allé dans d'autres activités mondaines. », a déclaré Hans Jérôme.

Cet extrait prouve que des dispositions sont prises par les parents pour porter les enfants à être dans une ambiance protestante faite de rituel, d'école du dimanche pour certains, d'apprentissage de versets, de chants religieux protestants, de prières entre autres.

« Je peux oublier oui, mais je crois que cela a été bien. Je me rappelle que mon papa nous faisait réciter des versets bibliques et des psaumes avant de dormir. On avait des études bibliques à l'église, mais on avait aussi ça à la maison. Mes parents n'écoutaient que la radio lumière. », a confié ensuite Darline Pierre, une jeune demoiselle très éveillée.

5.3 Influence des médias traditionnels

Dans la culture protestante haïtienne, même la radio et la télévision sont utilisées comme instruments d'évangélisation au sein de la famille.

« [...] L'activité primordiale après l'école était l'église. Si on n'est pas à l'école, on est à l'église et rien d'autre. Et quand je ne dis rien d'autre même les programmes à la télé devaient être en accord avec les valeurs chrétiennes. Euh! C'est pour vous dire

que moi, mon enfance a été grandement marquée par les activités de l'église », a précisé un autre jeune adulte.

La maison, par conséquent, la famille pour certains des jeunes adultes représentait le premier endroit où l'amour de l'église s'éclot.

« [...] Mais le dimanche, tout le monde est à l'église. On nous apprenait à prier, à dire les psaumes, se mettre à genou, etc. ma maison représentait le premier lieu de culte pour moi tellement l'ambiance qui y régnait était essentiellement chrétienne ».

Ce sont les propos recueillis de la bouche d'Adesca Charles qui a en outre fait un autre témoignage sur l'utilisation des médias traditionnels comme dispositifs dans la transmission des valeurs protestantes au sein de certaines familles en Haïti.

« La radio était toujours la radio lumière ou d'autres stations comme Shalom entre autres et tout le temps les sœurs et frères de l'église te rendent visite soit pour prier soit pour savoir comment tu vas. Bref, c'était une bonne ambiance », a-t-il conclu.

Toujours sur l'utilisation et l'influence des médias traditionnels, Darline nous raconte :

« Mes parents n'écoutaient que la radio lumière. (Radio Lumière est une radio non commerciale qui a été créée par la mission évangélique baptiste du sud d'Haïti. Elle propose des émissions spirituelles, civiques, familiales et intellectuelles, en créole et en français.) Des fois, on s'ennuyait à la maison, mais on n'avait pas le choix et si on devait écouter quelque chose d'autre c'était en cachette sur nos cellulaires. Alors, tu sais qu'on dit "tout ce qui est de trop est fade et rebutant, l'esprit rassasié le rejette à l'instant", c'était mon cas. J'avais envie d'écouter autre chose de même que mes camarades, mais ouf... (rire) c'était ça. Cela pour vous dire que la religion occupait une place importante dans notre maison. »

Ce sont les dires de Darline Pierre, dans un ton narquois et très décontracté.

En effet, les musiques mondaines, les danses, la mode bref, tout ce qui est perçu comme relevant de la mondanité est à bannir. D'ailleurs, ces éléments cités vont être repris plus tard dans le corpus lorsqu'on abordait la question de la conversion proprement dite. L'abandon des bals notamment est constamment évoqué pour indiquer la conversion chez les gens.

5.4 Le paraître comme élément d'identification

Le paraître (pris ici dans un sens de code vestimentaire) est aussi un élément important pour le protestant haïtien. Il y a un sens que celui-ci attribue à son corps qui fait qu'il le traite d'une manière autre que le non-chrétien.

« Tu ne vas jamais me voir avec des boucles d'oreilles ou des tatouages et moins encore porter mon pantalon en dessous de mes fesses, ou me voir avec des dreads lock. Non. Quand tu fais ça, tu attires Satan, le diable, et ça, je les connais depuis mon enfance. » a fait savoir Jordanie Joseph.

En effet, on doit soigner son allure et s'astreindre un certain nombre de plaisirs mondains. Il me semble qu'il y a une culture spécifique du corps chez le protestant haïtien qui fait qu'il (le corps) est considéré comme un élément culturel, un moyen de rendre gloire à Dieu dans la culture du protestantisme haïtien.

« Pas de pantalon, pas de greffe de cheveux, notre corps est le temple de l'esprit. Tu ne dois pas le souiller en faisant n'importe quoi, pas de carnaval, pas de danse, pas de bal. »⁹, a expliqué Darline Charles avant de raconter sa déception lors de la fête de fin d'année alors qu'elle était en classe terminale.

« Je me rappelle avoir eu de grands problèmes lorsque je devais prendre part au bal de graduation en classe de philo. J'ai seulement reçu mon diplôme de fin d'études secondaires et puis je suis rentrée chez moi. »

⁹Ce n'était pas l'objectif de ma recherche, mais j'ai trouvé important de partager cette statistique avec vous, car elle montre bien la question de la culture du corps que j'ai présentée comme un élément culturel chez les protestants haïtiens surtout les pentecôtistes. « Définissant le comportement du chrétien modèle, ils sont 15, soit 75 % des chrétiens non pentecôtistes interrogés dans cette enquête menée à Léogâne, à faire référence à la manière de traiter son corps, de se vêtir en s'abstenant des pratiques païennes, etc. Pour les laïcs profanes, ils sont 14, soit 70 %, à mettre en exergue le fait que ce chrétien modèle devrait se tenir en retrait du monde. En effet, tous les chrétiens non pentecôtistes interrogés dans cette enquête, soit 20 personnes, soutiennent que le chrétien devrait s'abstenir de fumer. Pour neuf d'entre eux, soit 45 % des répondants, il devrait s'abstenir totalement de boire de l'alcool et pour 13 d'entre eux, soit 65 %, d'aller admirer les bandes de rara ou de carnaval. Pour six d'entre eux, soit 30 %, une chrétienne ne devrait pas porter de pantalon, pour 15 d'entre eux, soit 75 %, elle ne devrait pas porter non plus de faux cheveux (alouj, greffes, etc.). Les laïcs-profanes, quant à eux, affirment tous que le chrétien devrait s'abstenir totalement de fumer. Ils sont 13, soit 65 %, à penser que le chrétien devrait s'abstenir totalement de boire de l'alcool. Six, soit 30 %, soutiennent qu'une chrétienne ne devrait pas porter de pantalon, et pour 13 d'entre eux, soit 65 %, qu'elle ne devrait pas porter non plus de faux cheveux. Enfin dix d'entre eux, soit 50 %, soutiennent qu'il ne devrait pas du tout aller assister à des activités culturelles comme le carnaval ou le rara. Par ailleurs, ils sont quatre, soit 20 %, à répondre que c'est parce qu'ils n'arrivent pas encore à se passer de certaines de ces choses qu'ils n'ont pas encore décidé de se convertir ». (Lucien, 2017 : 53-54).

Ces extraits montrent non seulement l'ampleur des restrictions faites aux enfants, mais aussi l'importance de la culture protestante dans l'éducation de certaines familles haïtiennes qui coïncident surtout avec les valeurs pentecôtistes.

Qui plus est, ce regard déborde même le cadre familial pour s'étendre aux amis et aux condisciples des enfants du couple. En voici un témoignage rapporté par un jeune adulte.

« [...] et puis, il cherchait à savoir même la religion de nos condisciples qui venaient à la maison. S'il voit qu'une amie de ma sœur vient à la maison avec un pantalon ou des tresses, il lui dira carrément de ne pas porter ces choses-là pour ne pas attirer Satan. », a révélé Gary sur le comportement de son père.

Cela correspond avec ce que Garcia-Ruiz, décrivait comme suit « Le pentecôtisme construit « une éthique négative qui trouve son fondement dans la prohibition » (Garcia-Ruiz, 2006 : 12). Et toute cette éthique prouve que le protestantisme haïtien a bien une identité propre, ses valeurs propres résolument différentes du protestantisme américain notamment qui est parfois très mal vu du fait du style de certains pasteurs noir américain qui viennent visiter certaines églises en Haïti. En ce sens, Clorméus nous apprend que :

« L'influence américaine est importante, du fait de la proximité géographique. Mais elle est surtout sensible en matière d'argent, de financement. Après, lorsque l'on va sur le terrain des Églises haïtiennes, les pratiques sont locales. Il n'y a pas de contrôle de la foi de la part des Américains. Je me souviens, un jour, d'un pasteur pentecôtiste américain venu avec sa femme, dont la tenue (pantalon) a choqué les fidèles haïtiens. Le pasteur avait alors affirmé : « les Américains croient ce qu'ils veulent, les Haïtiens croient ce qu'ils veulent ». La formule résume bien ce qui se passe. Le problème est qu'au niveau de l'image, il reste l'idée, en Haïti, que le protestantisme, c'est l'influence américaine. Être protestant, selon cette mentalité véhiculée dans les milieux catholiques, c'est faire le jeu de *l'autre*. On véhicule même l'idée que la diffusion du protestantisme fait perdre à Haïti sa cohésion. Mais il est temps de réaliser que le protestantisme haïtien construit l'identité du pays » (L. A. Clorméus, interview donné à Sébastien Fath pour le journal regards protestants et publié le 27 septembre 2016. [http : regardsprotestants.com](http://regardsprotestants.com)).

Cet extrait justifie l'approche de J. P. Willaime concernant « la religion comme un lien social articulé au don ». (Willaime, 2010 : 121). Ce qui se joue dans ce passage c'est que « l'univers mental » la façon de se rapporter au « charisme fondateur » et « la façon de créer les liens » dans le milieu protestant haïtien diffère de celui des États-Unis.

En effet, nul n'est sans savoir que le propre des religions c'est de dicter les comportements à leurs fidèles. Si certaines religions font montre d'un certain laxisme à ce niveau, il n'en

est pas le cas pour les églises évangéliques notamment le pentecôtisme qui régente sur ses fidèles.

5.5 Une éducation teintée parfois de violences

On remarque une certaine intolérance, un code d'éthique drastique du côté des pentecôtistes et une volonté de s'extraire du courant de ce monde. On peut comprendre pourquoi ce sont les enfants élevés dans le pentecôtisme qui se plaignent le plus souvent des mesures draconiennes imposées par les parents dans leur éducation religieuse. La raison c'est que le pentecôtiste ne doit pas être un dissolu, mais un modèle, un parangon de vertu.

Cette moralité est l'une des caractéristiques fondamentales du protestantisme haïtien. Et l'on comprendra pourquoi le fouet est souvent utilisé dans certaines familles pour forcer les enfants à aller à l'église.

« En fait, euh !!!!! Je peux dire que la religion est importante dans la famille si tu ne veux pas aller dans les services on te bat pour pas rester à la maison. Donc, euh !!!!!!! La religion c'est important parce que Dieu est là. Partout, dans le monde donc pourquoi refuser l'église? », a confirmé Hans Jérôme.

Cet aspect contraignant bien que critiqué par certains membres de la société montre l'intérêt au sein de certaines familles haïtiennes d'imposer un système religieux aux enfants. D'ailleurs, cette violence surtout quand elle est ornée du nom de Jésus est acceptée dans la société. L'évangélisation au sein de certaines familles protestantes haïtiennes semble revêtir les vestiges des croisades imposées par les églises chrétiennes au début de l'évangélisation.

« Moi, si j'ai un enfant qui refuse d'aller à l'office, je le battraï jusqu'à me casser le bras. Au nom de Jésus », a rapporté l'écrivain Lyonel Trouillot dans une chronique hebdomadaire parue dans le journal le Nouvelliste en date du 23 septembre 2009 et intitulée : « à la merci des hommes de Dieu ».

L'auteur ne l'a pas rapporté dans son article, mais les « amen » des fidèles devaient être plus forts que d'habitude pour légitimer les dires de ce pasteur.

Cette violence n'est pas seulement physique. Elle est aussi symbolique pour reprendre le mot de Bourdieu. On la retrouve aussi dans d'autres formes de pratiques : L'imposition des stations de radio évangélique. Certains jeunes adultes ont fait montre d'un certain ennui, voire d'une frustration du fait du diktat de la radio ou de la télé.

« Des fois, on s'ennuyait à la maison, mais on n'avait pas le choix », avoue une jeune adulte en nos micros. Elle a dû à recourir à des stratégies pour tromper la vigilance de ses parents « et si on devait écouter quelque chose d'autre, c'était en cachette sur nos cellulaires. Alors, tu sais qu'on dit « tout ce qui est de trop est fade et rebutant, l'esprit rassasié le rejette à l'instant », c'était mon cas. J'avais envie d'écouter autre chose de même que mes camarades, mais ouf... (rire) c'était ça », a déploré un peu plus loin, la jeune Darline Pierre.

Le choix des parents est le choix légitime. Cela prouve que la transmission religieuse au sein de la famille haïtienne est un aspect important pour bien comprendre et saisir non seulement le fonctionnement de l'institution familiale, mais aussi toute la société. L'autorité parentale et familiale rime avec la foi, la connaissance de la bible.

On relève un cas où l'époux oblige à la mère d'aller à l'église avec les enfants l'accusant même d'entraîner ceux-ci sur la mauvaise voie au cas où cette dernière refuserait ou rechignerait à accompagner les enfants à l'église.

« Il nous forçait à aller à son église et même ma mère sous prétexte que l ap kòde yon bò epi manman m ap dekòde yon lot bò. (Mon père dit qu'il tresse la corde d'un bout et que maman la défait de l'autre bout) Tu comprends ce que ça veut dire... (rire) je ne sais pas comment dire ça en français. C'est-à-dire qu'il essaie de bien nous éduquer et que ma maman, elle, fait le contraire. Comme si c'est la bible qui favorisait une bonne éducation. » a encore révélé Darline.

Cela dit, la transmission religieuse au sein de certaines familles protestantes est souvent accompagnée d'une certaine forme de violence.

5.6 Bien connaître la bible : une marque déposée du protestant haïtien

Le protestant haïtien est un bon connaisseur des versets bibliques. Ce, en vue de pouvoir convaincre les autres dans les discussions. Au fait, même s'il ne sait pas lire, la mémorisation de certains passages de la bible est un facteur important et une marque indéniable du protestant haïtien. Le psittacisme est de mise dans cette optique. L'univers haïtien pullule de blagues tournant en dérision ces gens victimes (voire des pasteurs et

prédicateurs) du système social et scolaire qui tiennent leur bible ou leur livre de chant d'espérance à l'envers et qui régurgitent des phrases dont ils ne saisissent pas le sens ni la portée.

Le souci d'être mieux formé bibliquement que le catholique (qui est considéré le plus souvent, vide et qui interprète mal les paroles de Dieu selon la perception générale) est capital dans le monde du protestantisme haïtien

« Je crois que tous les petits protestants diront les mêmes choses. École du dimanche (rire) qui avait pour objectif de nous préparer bibliquement. Quand tu discutes avec un membre d'une autre religion, tu dois avoir des arguments pour cela il faut connaître la bible. », a reconnu le jeune Adesca Charles.

L'idée de compétition, d'être le meilleur et surtout de défendre son point de vue en montrant qu'on détient la vérité est le fondement de cette pratique chez les protestants. En effet, le contexte social dans lequel a évolué le protestantisme haïtien lui imprime une âme polémique. Pour pouvoir se tailler une place de choix au sein de la société haïtienne et supplanter le catholicisme, outre le prosélytisme et les autres stratégies consistant en offre de services sociaux de base et l'utilisation du créole, entre autres, les leaders protestants ont dû d'abord faire comprendre à leurs fidèles que le vodou et le catholicisme sont les mêmes, tout en les faisant apprendre par cœur des versets et montrer sur la base de ceux-ci que la théologie catholique vénérant Marie et adorant les saints est contraire à la bible.

Cette façon de faire a porté fruit dans un contexte où le syncrétisme catholico/vodou fait que chaque Loa (ou *Lwa* selon la graphie créole haïtien. Les Loas ou *Lwa* sont les divinités du vodou) du vodou est associé à un saint catholique. Cette réalité syncrétique se trouve renforcée par cette formule bien connue dans le milieu haïtien stipulant : « *fòk ou bon katolik pou ka fran sèvitè Lwa* » c'est-à-dire, « Il faut être un bon catholique pour être un franc serviteur des *Lwa* ». Cet aspect, semble-t-il est souvent négligé ou très peu populaire chez les chercheurs ou semble ne pas trouver un accueil favorable dans les pages consacrées au succès du protestantisme en Haïti. C'est peut-être, parce que l'on croit que l'inculturation est lacuneuse.

Autrement dit, du point de vue théologique, le protestantisme a battu à plate couture le catholicisme en Haïti parce qu'il arrive à créer quelque part non seulement la peur du vodou chez une bonne partie de la population, mais aussi en faisant croire à cette frange que catholicisme et vodou sont similaires. Ipso facto, le protestantisme devient une protection, un bouclier contre le vodou et son frère siamois : le catholicisme.

« C'est précisément parce que catholicisme et vodou forment un tout indissociable que ceux qui se croient victimes d'un « châtement » envoyé par les Loas ou les esprits, finissent par adjurer le catholicisme et se faire protestants. La conversion devient alors une sorte de précaution magique contre la colère des dieux. Le protestantisme fait figure de retranchement ou, plus exactement de cercle magique, l'individu en proie au malheur se réfugie dans l'espoir de mettre un terme à son infortune. *Si w vle Loa kite w trankil, se pou fè w pwotestan.* (Si vous voulez que les Loas vous laissent tranquille, faites-vous protestant) est un dicton campagnard qui traduit fort bien cette attitude », Hurbon, 1972 : 19).

Et ce ne sont pas les déclarations venues d'un de mes interviewés, en l'occurrence, Hans Jérôme, qui vont aller à l'encontre de cette idée lorsqu'il devait parler des éventuelles valeurs catholiques chez lui:

« Non. Parce que mon père avait des Lwa et ma sœur avait des Lwa aussi parce que mon père était catholique « le diable racial ¹⁰ » nous persécutait. Quand il a quitté, tout était correct. Les Lwa ne viennent plus parce que leurs corps sont purifiés par l'Esprit saint parce que Dieu dit que notre corps est le temple de l'esprit. Alors maintenant ils font des guérisons pour les autres fidèles avec l'aide de l'Esprit saint du Seigneur. »

5.7 Le plus important c'est de faire corps avec Jésus

L'éducation religieuse occupe une place princière au sein des familles haïtiennes, et ce, presque au même titre que l'éducation scolaire. D'ailleurs, certaines chansons religieuses protestantes font croire que les richesses, les connaissances ne serviront à rien au dernier jour.

« *P ap gen pale franse, konesans pral fini,
richès ap disparèt, lè Jezi pral vini* »

Les rhétoriques françaises ne tiendront plus,
les connaissances ne vaudront rien, les
richesses disparaîtront au retour de Jésus.

¹⁰ Le terme diable racial est utilisé pour faire référence aux Lwa qui seraient liés à sa propre famille ou (à sa propre lignée parentale) selon certaines croyances et dont on hérite. Cet héritage se fait soit par le biais des parents qui auraient offert volontairement leurs enfants comme serviteurs aux Lwa soit parce qu'on est "réclamé" (ici choisi) par les esprits selon mot utilisé dans le vodou. Les Lwa peuvent se montrer redoutables, terribles si on refuse de les servir selon les croyances.

Précisons ici que l'allusion faite à la langue française n'est pas anodine, car, en Haïti, la langue française est synonyme de connaissance et d'intelligence. Elle est apprise exclusivement à l'école ce qui produit deux réalités concomitantes : une survalorisation du français et une dévalorisation du créole haïtien. Cette minoration du créole haïtien entraîne à son tour la discrimination sociale de telle sorte que celui qui parle français est perçu par la masse comme un snobe, un savant érudit. Donc, en disant « *p ap gen pale franse* » l'auteur de la chanson veut dire que ceux qui sont infatués de leur personne à cause de leur statut social ne sont rien s'ils n'ont pas Jésus.

Il me paraît aussi que la peur de perdre son âme pour des futilités est au cœur de l'éthique protestante en Haïti.

« *Vlope m! Mare m! Antere m nan vye nat la.
Vlope m! Mare m avèk Jezi!*

Enveloppez-moi! Amarrez-moi ! Enterrez-moi dans une vieille natte. Enveloppez-moi, liez-moi avec Jésus.

*Tan pou m ta gen yon bèl antèman pou m
mourir san Jezi.*

Au lieu d'avoir de funérailles somptueuses et mourir sans Jésus.

Vlope m! Mare m! Antere m nan vye nat la. »

Enveloppez-moi! Amarrez-moi ! Enterrez-moi dans une vieille natte.

Pour les pentecôtistes, le monde semble scindé en deux parties opposées. Le monde païen et le monde chrétien. Le sociologue Louis-Jacksonne Lucien parle en ce sens de la structuration dualiste du monde ce qui fait que le chrétien pentecôtiste même s'il vit dans le monde ne fait pas partie du monde. (Lucien : 2017).

Ainsi, le jeune Gary nous révèle ceci sur l'attitude de son père :

« Même les nouvelles n'avaient pas d'importance. Il disait que sa politique c'est Jésus. Chaque chose de la vie avait un verset biblique pour lui ».

Une telle conception de la vie ne tue-t-elle pas dans l'œuf la démarche de la participation citoyenne dont l'objectif est de développer d'une part un sentiment d'appartenance et d'appropriation de sa communauté en vue d'en faire une communauté qui partage des visions et des intérêts communs? On se recule de la politique, pour être plus clair, elle serait

l'idéologie religieuse dominante, soit un ensemble de schèmes constitué suivant la logique que « le chrétien est dans le monde, mais sans être *du* monde, c'est-à-dire que le monde le comprend, mais qu'il n'appartient pas au monde ». (Lucien, 2017 : 52). Il ne peut appartenir au monde puisque celui-ci est fait de problèmes, de péripéties entre autres. De ce fait, « n'est véritablement chrétien que celui qui s'abstient au maximum du monde, c'est-à-dire du monde païen ». En conséquence, il y a la vie païenne qui serait sous la domination de Satan et le monde chrétien qui vit dans la grâce, de la grâce et pour la grâce, enfin la paix qui ne peut être vécue que dans la consécration totale de la vie à Dieu. » (Lucien, 2017 : 52).

Le chrétien modèle non seulement sa vie sur Jésus, mais aussi fait de ce personnage le centre de toutes ses activités au point de renoncer à la vie sociale pour se projeter au paradis. En effet, dans la vision du pentecôtisme, « [...] la société dans laquelle vit le croyant est en perte de vue [...]. En conséquence, le croyant doit se placer en retrait du monde » (Corten, 2014 : 163-168). Ainsi, « [...] il faut choisir entre Jésus et le monde » (Corten : 2014).

Les souvenirs ont été plutôt idylliques pour certains vantant les bienfaits de la culture protestante familiale.

« D'ailleurs, le goût que je développe pour l'histoire me vient des belles histoires tirées de la bible. », a dit Gary avec beaucoup de fierté.

5.8 Les armatures de l'éducation religieuse protestante dans les familles haïtiennes

Il y a lieu de relever dans les entrevues un ensemble de points marqueurs de la transmission religieuse de la vie familiale protestante mis en avant par les personnes interviewées. L'école du dimanche, la prière en famille, l'apprentissage par cœur des versets bibliques, la fréquentation de l'église sur une base régulière, l'intégration des groupes ou du moins la participation dans les activités de l'église et l'écoute des stations de radio qui diffusent la foi et les valeurs protestantes. Certains indiquent que même les programmes regardés à la télé devaient être en congruence avec la foi protestante. Voilà un ensemble de pratiques qui constituent l'armature destinée à transmettre, maintenir et renforcer la foi protestante au sein des familles haïtiennes.

5.9 Prendre goût et participer : ancrage réel ou simple mode de vie ?

Quel était le degré de participation de ces jeunes adultes dans les activités religieuses? Cet aspect est envisagé sous le prisme de son essentialité c'est-à-dire on essaie d'y déceler si c'est un simple choix de mode de vie ou si cette implication représente leur essence propre. En effet, en scrutant les discours des adultes on ne peut que parler d'ancrage réel. Leurs témoignages font état d'une très grande implication religieuse de leur part sauf dans quelques rares cas. Ces exceptions relèvent de contraintes extérieures à la famille. Par exemple, des enfants qui fréquentaient des écoles catholiques ou anglicanes et qui se voyaient obligés d'aller dans des messes et de recevoir les sacrements institués par ces confessions-là.

C'est ce qu'Adesca a laissé entendre lors de son témoignage :

« Oui, j'étais très impliqué, jusqu'à présent d'ailleurs. Je vais à l'église tous les dimanches. Je garde les mêmes pratiques. [...] Tu sais, il y a des choses. J'ai reçu une bonne éducation dans la crainte et la sagesse de Dieu. Ce sont ces choses qui sont les plus importantes dans la vie et tout le reste est farfelu. Si tu n'as pas Dieu dans ta vie même si tu as de l'argent même si tu as tout le pouvoir du monde ou toutes les connaissances tu ne vaux rien. [...] »

Même son de cloche du côté d'un autre jeune :

« Oh ! Oui. D'ailleurs, les histoires étaient merveilleuses. On aimait cela. J'ai grandi dans cela et cela était devenu une habitude. », a dit Gary, pour sa part.

Cela dit, les jeunes adultes ont la capacité de choisir ou du moins d'identifier le côté qui leur est bénéfique dans cette transmission. Sur les cinq (5). Quatre (4) ont été très impliqués sauf un seul. Il est clair qu'il y a une très forte tendance à la perdurance de cette transmission chez eux. En plus, ces jeunes adultes ont été par la suite des courroies de transmission au sein de leur église. C'est le cas de Hans Jérôme qui s'est dit tellement impliqué qu'il a été choisi par son assemblée comme formateur.

« Oui, très impliqué. Bon jusqu'aujourd'hui, mes amis m'appellent Ti Pastè (petit pasteur) si tellement je suis actif. J'ai pris très sérieux cette chose. C'est pour ça qu'on m'a choisi pour animer l'école du dimanche pour les petits enfants. »

Il ne fait pas de doute que les jeunes adultes interrogés ont eu une très grande implication en matière de fréquence de participation, qu'ils soient forcés ou non.

Toutefois, il est à noter qu'au fur et à mesure, que le temps a agglutiné d'autres attractions sur l'aspect religieux. Plus précisément, les histoires amoureuses. En effet, plus on grandit plus on trouve d'autres intérêts à l'église. Il est vrai que le religieux était toujours là, mais c'était de petites rencontres amoureuses qui se faisaient sous couvert de religion.

« À 17-20 tu as fini par tisser de bons liens d'amitié. *Nèg ap gen ti menaj* (rire)= on a fini par avoir de petites amies.

Donc, l'église était devenue un programme, il y a d'autres intérêts.

« *Koulyea granmoun pa bezwen di w ale menaj la ap rale w vini.* » (Grand rire) (maintenant les parents n'ont plus besoin de te courir après pour y aller tu y vas de ton propre gré les petites amies t'attirent). », a confié Gary en rigolant.

En d'autres termes, après un certain temps, l'église qui était exclusivement au départ un lieu de culte offre un nouveau visage à ces jeunes adultes. Ou pour mieux dire, ces derniers découvrent une nouvelle facette de l'église. Au fait, il l'a toujours été, mais il paraît que d'autres priorités l'emportent à un certain moment dans le cheminement des jeunes adultes. Bref, si l'on se fie à ces dires, l'implication de ces jeunes ne saurait se résumer en un simple mode de choix de vie. L'éducation protestante reçue à l'enfance les imprègne fortement et les définit quelque part et ils en gardent de bons souvenirs.

5.10 Climat familial face aux facteurs externes

Comme je l'ai mentionné plus haut, on a rencontré des cas où de jeunes adultes ont dû participer dans des activités religieuses différentes de celles de la famille.

« Mais dans mon cas, il a eu une exception puisque le dimanche je devais « aller en rang » comme on dit en Haïti. « *Ou konn bagay yo ou te pase la tou* » ...rireeee. (Tu connais la réalité tu es passé par là aussi) », a expliqué Jordanie Joseph.

Selon la discipline des écoles catholiques, le dimanche tous les élèves doivent se rendre à l'école pour vérifier la présence avant de se rendre à la messe en rang sous la surveillance des enseignants. On appelle ça « *ale nan ran* » en créole haïtien.

Le climat familial parfois, subit des tempêtes formées d'influences extérieures et de l'agentivité des adultes. Cela dit, l'ambiance familiale à elle seule ne suffit pas toujours pour assurer la transmission souhaitée. Par exemple, j'ai rencontré un jeune qui fréquentait une école congréganiste anglicane qui, malgré les efforts de son père lui-même, converti au protestantisme, pour l'éduquer selon les préceptes a échoué, parce que dès son plus jeune âge celui-ci a été séduit par l'éclat des cérémonies anglicanes et le haut niveau de formation académique des prêtres anglicans.

« [...] Et puis, je peux dire que j'ai été impressionné, attiré par le faste des cérémonies religieuses anglicanes. Je trouvais que les prêtres étaient bien vêtus, ils étaient nobles surtout lors des grandes fêtes comme la première communion, la fête de l'Esprit saint, etc. Et puis, ils étaient mieux formés que les pasteurs que je connaissais. » Jordanie Joseph.

Son implication aussi dans les cérémonies pratiquées par les membres de la famille est devenue altérée. Non seulement il était obligé de participer à des messes anglicanes, mais lui-même était fasciné par le cérémoniel, les vêtements des célébrants entre autres. Sa réponse sur son degré d'implication est on ne peut plus claire.

« Oui, et non. Comme j'étais petit, j'étais obligé de participer au culte de l'église de mes parents surtout les vacances. Comme je viens de l'expliquer avant, mais mon esprit était ailleurs parce que j'aimais beaucoup plus ce qui se faisait à mon école. C'est pour cela que j'ai pu malgré la colère de mon père qui trouvait que Satan s'est emparé de moi, que j'étais un peu perdu, j'ai pu participer aux cérémonies de mon école. » Jordanie Joseph.

Ce cas est atypique et montre qu'en dépit de tout, le sujet a un rôle à jouer et qu'il n'est pas forcément subjugué. Ce qui est intéressant dans ce cas aussi c'est que le jeune adulte avoue n'avoir pas été pleinement conscient de son attitude et que même ses parents n'avaient pas remarqué cela au début. En effet, questionné sur la réaction de ses parents, il a dit :

« Ils ont mis du temps à découvrir cela. Moi-même, je n'en avais pas pleine conscience c'est au fur et à mesure que j'arrive à verbaliser ma réalité. Mais, une fois qu'ils ont découvert cela, ma mère n'a eu aucune réaction. Étonnant pour elle qui est protestante de naissance, mais mon père ne le digérait pas. Étonnant aussi pour lui qui était catholique à l'origine. » Jordanie Joseph.

Un vrai paradoxe. Cela dénote un certain poids relatif d'autres facteurs dans la transmission. L'influence des pairs, l'expérience personnelle, les institutions, l'agentivité des adultes doublés parfois d'une maturité précoce entre autres, peuvent dans certains cas affaiblir, voire tronquer la transmission familiale. Par exemple, ce même jeune (Jordanie Joseph), questionné sur l'implication de son père converti sur sa vie religieuse a répondu avec beaucoup d'autorité :

« Il a tout fait pour l'être sauf que j'étais imperméable. Je suis, paraît-il, un peu contestataire. Je ne comprenais pas pourquoi je devais aller dans une église que je n'aimais pas. En voulant être influent sur moi, il n'a fait que me pousser dans les bras de l'autre. », a-t-il confirmé.

5.11 De surprise en surprise : et si on s'entendait sur l'amour au lieu de la religion

Les jeunes adultes pour la plupart soit quatre (4) sur cinq (5), étaient au courant très tôt de la différence de religion qui existait entre leurs parents et avouent avoir été surpris en l'apprenant. Les circonstances les ayant amenés à découvrir cette dissemblance de départ coïncident avec des moments d'entrée dans la grande vie sociale par exemple : l'entrée à l'école ou face à des problèmes de la vie comme la maladie, les expériences malheureuses, ou autres problèmes de gestion du foyer.

En Haïti, les écoles congréganistes catholiques sont réputées meilleures et tout parent rêve d'envoyer ses enfants dans ces institutions en dépit du fait que les statistiques révèlent que le protestantisme gère un plus grand nombre d'écoles. Selon l'analyse de la Fondation haïtienne des écoles privées (FONHEP) en 1996, l'Église catholique s'occupait seulement de 24% des écoles privées du pays, alors que les écoles protestantes représentaient 35% de l'ensemble et les écoles privées indépendantes (non confessionnelles) 29% ; le reste 12% était non classé. (Joint : 2008).¹¹Cette situation fait que les protestants et même des pasteurs

¹¹La Commission Épiscopale de l'Éducation Catholique (CEEC), le Catholic Relief Service (CRS), et l'Université de Notre Dame ont collaboré en vue de mener une enquête sur les écoles catholiques après le tremblement de terre de 2010. Dans ce rapport soumis en juin 2012, intitulé "résultats de l'enquête sur les écoles catholiques en Haïti", on lit que « les écoles catholiques, représentent 15% du nombre total d'écoles et 16 % de l'effectif des élèves des établissements scolaires du système éducatif haïtien, constituent le réseau éducatif le plus large et le plus homogène du système scolaire à Haïti. Les écoles publiques ne représentent que 12% du système éducatif, et le reste des écoles non-publiques sont gérées par différents groupes religieux ou d'autres organismes privés et indépendants. (pp 3-7 Document consultable sur internet au :

envoient leurs enfants dans les écoles catholiques, or, dans ces institutions scolaires catholiques, le clergé s'arrange pour récupérer ses fidèles et propager la foi catholique, obligeant ainsi les protestants à recevoir les sacrements catholiques, ce qui n'est pas bien vu par la communauté protestante zélée. Cette réalité a des répercussions sur les familles. Entre père et mère qui doivent choisir le meilleur pour leurs enfants.

« Je n'étais pas au courant de cela sinon à l'entrée à l'école. Je devais entrer au primaire et mon père a choisi de m'inscrire chez les frères de Pétion-Ville, une école catholique et ma mère, protestante, ne l'entendait pas de cette oreille. Mais en Haïti, la réalité c'est que les écoles catholiques sont les mieux perçues tout le monde rêve d'envoyer leurs enfants dans ces institutions-là. Et puisque ma mère ne voulait pas que j'aie dans cette école pour éviter d'être sous le joug de « Satan » elle était opposée. Mais mon père, lui, a voulu le mieux pour moi selon ses dires. C'est là que le conflit a éclaté. Et puisque mon père avait un fort caractère et le pouvoir financier, ma mère a dû accepter. », a raconté Adesca Charles.

Cet extrait prouve que l'entrée à l'école peut être un facteur qui déclenche le conflit. D'un autre côté, il indique aussi que le conjoint pourvoyeur est celui qui décide. Et puisqu'en Haïti et comme dans tous les petits pays ce sont les hommes qui travaillent, dans la majorité des cas, pourrait-on conclure que la femme est souvent bâillonnée? Mais pour éviter d'aller trop vite en besogne, il faudrait mener une enquête à ce sujet pour étudier la relation de domination homme/femme au sein du couple en matière de conversion. C'est-à-dire essayer d'établir d'abord si les femmes sont plus aptes à se convertir dans la religion de leurs époux et ensuite analyser les facteurs qui les poussent à rallier leurs conjoints dans leurs religions. C'est juste une piste d'analyse à explorer.

Il me paraît que les jeunes adultes lors de la mise en place des valeurs protestantes n'ont pas forcément toute conscience des enjeux que leurs parents accordent à la religion. Ou encore ils ne savaient pas ce que c'était. Deux éléments sont mobilisés par ces derniers pour expliquer leur surprise : ils se sont dit comment deux personnes qui servent un même Dieu puissent être dos à dos?

« Oui, j'étais un peu surprise pour la simple et bonne raison que deux personnes qui servent un même Dieu d'amour et qui ne pouvaient pas s'entendre. Et puis, je me suis dit aussi pourquoi ils ont accepté d'être ensemble. », s'est demandé, Darline.

<http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/752898/20889489/1352232052607/resultats-de-lenquete-sur-les-ecoles-catholiques-en-haiti.pdf?token=QMh01lrkXcLujX7kpQFwm2SjmwI%3D>.

Une remarque qui recoupe les valeurs de tolérance et du dialogue religieux prôné par le clergé catholique exprimé par ce slogan ô combien rassembleur « nous servons tous un seul et même Dieu ». (Clorméus : 2014).

Et deuxièmement le degré d'implication du parent converti. À ce deuxième élément, ils disent ne pas comprendre ce qui pousse l'être converti à être si différent de sa religion d'origine.

« Oui, ça m'a surpris parce que mon père était tellement pentecôtiste que je pensais qu'il était toujours pentecôtiste. Il était dogmatique. [...] C'est comme s'il disait que son ami n'était pas bon. Je me suis demandé quelle expérience il a dû faire pour qu'il se soit aussi écarté de sa religion d'avant. Comme s'il y a une façon de réagir qui te fait croire que cette ne pourrait jamais être autrement. Pour moi, dans ma tête, c'est comme si je découvrais un secret caché de mon père tellement il incarnait la religion baptiste dans tous ses aspects. », a avoué, Gary.

En effet, la différence est théologique. L'approche que les systèmes religieux font sur Dieu est bien différente. Et le fanatisme est l'un des aspects des mouvements évangéliques en Haïti. Une fois conquis, le nouveau converti fait souvent montre d'une ardeur sans pareille. Il existe en effet, un trop plein de religion qui engendre des problèmes de tolérance et qui tend à éloigner les membres des couples. Le fanatisme accule les pratiquants dans un intolérantisme qui ne favorise pas la cohabitation. Cette posture intolérantiste tire sa raison d'être dans le fait que chaque religion se croit détentrice de la vérité absolue car « La tendance de chaque religion est de prétendre que sa théologie et ses pratiques sont meilleures. La plupart des conflits religieux commencent à partir de cette "prétention" ». (Télusma, 2017 : 16). Nous avons déjà souligné qu'en Haïti, généralement, les protestants ne considèrent pas les catholiques comme des chrétiens au point que se convertir est carrément synonyme de devenir protestant et mieux encore dire de quelqu'un qu'il est « *levanjil* » c'est dire qu'il est protestant.

« Oui, c'est vrai mon père n'était pas chrétien. C'est ma mère qui a fait que mon père est chrétien maintenant. Il faisait toute sorte de choses qui n'étaient pas dans la volonté de Dieu. Parce que mon père était dans toutes vieilles choses qui perdaient son âme », a expliqué un jeune adulte.

J'ai fait la question suivante au jeune : quand vous dites qu'il n'était pas chrétien que voulez-vous dire? Il a répondu sans ambages dans les termes suivants :

« Eh bien, il était dans catholique et puis il marchait dans les bals, avaient beaucoup d'enfants avec plusieurs mamans, il faisait de la fornication. Et puis, il était réclamé par les Lwa. », a-t-il poursuivi.

Ceci prouve que pour une très grande majorité des protestants haïtiens être catholique ce n'est pas être chrétien. Cette réalité haïtienne illustre bien la citation suscitée ainsi que celle qui suit :

« Le plus redoutable se produit lorsqu'une religion cherche à se justifier ou à défendre ces idéaux au détriment de l'autre. Aussi les religions fournissent-elles un terrain propice à la controverse. » Cette approche trouve sa justification sociologique dans le constat que pour la gestion des champs religieux, chaque groupe cherche à se valoriser et à se procurer le monopole religieux. (...) « Cette difficulté se trouve multipliée d'autant que s'accroît le nombre de religions, d'Églises et de sectes en présence. À cela s'ajoutent les différences individuelles qui peuvent exister dans l'adhésion aux dogmes, aux crédos et aux règles de vie proposés par chacune de ces religions, de ces Églises et de ces sectes. ». (Telusma, 2017 : 16.)

Ceci est clair dans les témoignages recueillis. Quelquefois, on se chamaille pour de détails ou pour la moindre incartade. Des chicanes sur fond religieux. En exemple, l'extrait suivant :

« Ma maman, elle, était plus ouverte. Elle écoutait d'autres stations de radio, mais quand mon père est là, elle est obligée de capter radio lumière. Ce qui fait que ma maman a acheté son propre appareil de radio pour pouvoir écouter ce qu'elle voulait. C'est alors que mon père se fâchait et c'est ainsi que j'ai su que ma maman n'était pas de la même religion que mon papa. J'avais environ 12-13 ans, car j'étais déjà en secondaire. » Darline.

Cet extrait donne une vue (même partielle) aussi sur les rapports de genre au sein des couples dans le sens où il pointe du doigt les rapports sociaux de sexe, c'est-à-dire, la construction sociale des caractéristiques, des valeurs et normes assignées au féminin et au masculin par le biais de la culture, l'éducation et les institutions. Le fait d'écouter une radio mondaine, par conséquent, supposée véhiculer des valeurs diaboliques ou sataniques, contraires à la volonté du père, très religieux, représente une désobéissance. On y voit très clairement la domination de l'homme en matière de décision.

Au fait, dans la pensée chrétienne, l'homme est le chef du foyer. « Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur; car le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'Église, qui est son corps, et dont il est le Sauveur... » lit-on dans Éphésiens 5, V 22-23 et cette tendance est, semble-t-il, très forte chez la population. On peut même se demander comment le dialogue interreligieux pourrait être possible dans ces conditions sachant que la famille représente le lieu par excellence de la socialisation dans un contexte où les sociétés modernes sont fortement caractérisées par la diversité culturelle et religieuse. Il est légitime d'élargir un peu et de se questionner sur un vivre ensemble harmonieux entre les Haïtiens si déjà, au sein de la famille les querelles religieuses font ravage. La pratique du dialogue et l'acceptation de l'autre semblent ne pas être favorisées dans un tel contexte.

Cela sied avec les propos de plusieurs de nos adultes qui confessent que le climat familial fût parfois tendu en raison de la différence de religion entre leurs parents.

« Oui. Même si ce n'était pas de la violence physique, mais c'était toujours tendu à la maison. Mon père, strict, autoritaire et ma mère un peu généralement calme mais qui ne supportait pas tout le temps le fait que papa voulait imposer sa volonté sur tout. », a confié Darline.

Un autre jeune adulte, Hans Jérôme, a même avoué avoir eu peur, et, que quand les conflits éclatent, parfois il a eu du mal à se nourrir, puisque son papa, principal pourvoyeur, qui ne vivait pas avec sa maman sous le même toit avant sa conversion, ne donnait pas de l'argent à celle-ci.

« Oui, ça m'a fait peur et j'ai comme si euh !!!!! C'est comme si je suis tourmenté parce que mon père avait une chose qui n'allait pas avec ma mère. Quand, je connaissais ça j'avais mal et puis j'étais surpris parce que je ne pensais pas que ça les problèmes pouvaient arriver jusque-là. C'étaient des problèmes tout le temps et quand mon papa ne vient pas on ne pouvait pas manger et c'est pour ça que le Pasteur avait donné de la nourriture avec ma mère et puis et un emploi. »

Il est important dans ce cas de relever l'aide que le pasteur a offerte à la maman. Ceci est important, car la littérature montre que l'une des clés de la propagation du protestantisme en Haïti réside dans l'assistance que celui-ci fournit à ses fidèles. Dans ce cas précis, ce soutien exige l'adhérence totale de la fidèle à sa religion et l'ordre d'abandonner son mari (dans le cas qu'on étudie) qui lui, refusait de se convertir. Or, le divorce est une contre-

valeur chrétienne. Un péché selon la bible. Cette aide-là, était venue pour contrecarrer l'autorité du père qui manquait à son devoir de nourrir son foyer, mais aussi et surtout affaiblir l'autorité de ce mari, revêché, et imperméable à la parole de Dieu. La tête baissée il raconte :

« Et puis, il y a un frère de l'église qui était avec ma mère parce que le frère était responsable du dépôt de nourriture. Il donnait plus de choses à ma maman. Quand mon père savait ça, c'étaient des problèmes. Et puis la femme du frère savait ça aussi elle a fait du scandale avec ça. Tout ça à cause que mon père était dans une mauvaise vie et puis le pasteur entrait dans les choses de la famille. », a rapporté presque en sanglot Hans Jérôme.

5.12 L'immixtion de l'entourage religieux : un facteur subversif

Par ailleurs, l'immixtion du pasteur dans les affaires familiales est un problème sérieux découlant de l'autorité qu'ont les pasteurs dans les religions protestantes surtout dans le pentecôtisme. Le sociologue Lucien note que le système d'autorité établi dans le pentecôtisme fait montre d'un certain rigorisme. Il a montré le lien qui existe entre l'autorité parentale comme établi en Haïti et celle de l'église. Cette contiguïté entre famille et religion est expliquée dans la recherche que je viens juste de citer, à l'aide du concept *habitus* de Bourdieu. « La régularité de certaines pratiques peut certes correspondre aux dispositions données d'un groupe, parce que [l'*habitus*] est au fondement d'une *collusion implicite* entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables » (Pierre Bourdieu, 2003 : 209) cité par Lucien (2017) et pour Lucien, « cette correspondance ne pourrait être constatée qu'à partir de la conjoncture qui les réactive, ici l'église. » (Lucien, 2017 : 55). Donc, on voit très clairement comment l'église s'autolégitime en puisant et en structurant son autorité sur le modèle parental.

C'est comme s'il y avait un transfert mieux encore un accord tacite entre la structure de l'autorité parentale et celle de l'église. En ce sens, les chercheurs Carrier Hervé et Émile Pin ont eu raison de dire : « Non seulement la famille est « [...] une institution qui occupe une position privilégiée par rapport à la religion [...], [où diverses] analogies étroites unissent l'institution familiale et l'institution religieuse [...] » (Carrier Hervé, S.J et Émile Pin : 1967 : 38). Repris par Lucien, 2017 : 56).

Pour mieux étayer sa thèse, Lucien nous fait part des témoignages suivants :

« Moi, je suis à l'église depuis des années, mais je n'ai jamais été mise sous sanction, parce que je sais ce que je pouvais faire et ce que je ne devais pas faire. Je savais que je devais être respectueuse comme je l'étais chez mes parents ». Et pour un autre de surenchérir : « Un

pasteur [...] est notre père, parce que si nous laissons notre maison pour venir à l'église, de la même manière que nos parents ont des conseils pour nous, l'église est une autre famille ». (Lucien, 2017 : 57).

Donc, cette autorité dont jouit le pasteur pour s'immiscer dans la vie privée des couples s'enracine, se calque sur le modèle de l'autorité parentale haïtienne. C'est de cette façon même qu'on éduque les enfants où le père fait figure d'autorité sur toute la famille d'une part, et les aînés sur les plus petits d'autre part. Bref, le modèle de l'autorité parentale représente le fondement de l'autorité du pasteur.

Quelquefois, les algarades surviennent en raison de l'influence que les frères et sœurs de l'église exercent sur l'un des conjoints. Nous avons mentionné plus haut dans le travail que les frères et sœurs du protestantisme surtout dans le pentecôtisme se perçoivent comme des propagateurs de l'évangile. Par conséquent, surveiller au bon comportement des siens est un facteur important. Dans notre enquête, on a vu des cas où le père non converti vivait relativement bien avec sa femme jusqu'au moment où il a surpris des membres de l'église dresser sa compagne contre lui.

« Il acceptait ma mère avec sa religion, mais en même temps ne voulait pas se convertir. Il était distant, des fois même indifférent sauf le moment où il a surpris les sœurs de l'église de ma mère en train de la chauffer pour qu'il se convertisse. Il a considéré cela comme une ingérence et une trahison de la part de ma maman. Il était très furieux », a témoigné Adesca. Avant d'ajouter :

« Surtout quand les autres sœurs venaient à la maison elles incitaient ma mère à donner de la pression à mon père pour qu'il se fasse pentecôtiste. Une fois, mon père les a surprises et les a chassées de la maison. (Rire) »

Il s'est même questionné sur la qualité des relations intimes entre ses parents. L'emprise de l'église phagocyte même la relation des couples :

« Maintenant devenu grand, je me demande même si elle n'a pas eu de gêne ou un malaise d'entrer en relation avec mon père tellement le poids de l'église était important ».

Voilà une révélation indicatrice des problèmes qui sapent les relations familiales et qui indiquent aussi les effets néfastes que ceux-ci peuvent avoir sur les enfants.

J'ai voulu établir la fréquence et la durée de ces querelles religieuses au sein des familles. Il me semble que dans certains cas, ces bagarres se produisaient souvent et duraient relativement longtemps.

« Oui. Parce que les membres de l'église et le pasteur chauffaient la chose [...] » « Bon... à vrai dire je ne sais vraiment, mais des fois mon père passait trois mois sans venir à la maison. Et c'est en retournant une fois, bien tard dans la nuit qu'il a vu ma maman avec le frère de l'église. [...] », a révélé Hans Jérôme.

Cependant, il ne faut pas blâmer seulement l'environnement des couples. Parfois, certaines bisbilles ont aussi lieu à cause de l'intolérance de l'un des conjoints, car, tous les pratiquants n'ont pas forcément les mêmes visions des choses.

« Oh oui. Dès que la fin de semaine arrive et qu'il va y avoir service ou messe, la tension monte. Même si ma maman a fini par faire profil bas puisque c'est mon père qui détenait le pouvoir économique. », a avancé Darline.

Définitivement, la question de l'économie est beaucoup citée par les jeunes adultes pour expliquer l'acceptation du parent non converti.

5.13 Conversion et implication des parents convertis

Les conversions même si elles surviennent sous l'influence d'un des conjoints sont souvent accompagnées d'un événement. Soit une maladie, soit des problèmes récurrents au sein de la famille ou encore un moment où le converti se sent mû par une force intérieure, c'est-à-dire, des signes dits divins. (Blouin, 2014 : 88-90). Ou encore la pensée de William James qui parle de bouleversement soudain et intérieur dans le processus de conversion. Ainsi, dit-il:

« Those striking instantaneous instances *of which Saint Paul's is the most eminent*, and in which, often amid tremendous emotional excitement or perturbation of the senses, a complete division is established in the twinkling of an eye between the old life and the new. Conversion of this type is an important phase of religious experience, *owing to the part which it has played in Protestant theology*, and it behooves us to study it conscientiously on that account. » (James: 1902 cité par Gignac, 2013: 45)

Plus loin, dans sa définition de conversion, James parle de processus 'graduel ou soudain'

« The process, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities. This at least is what conversion signifies in general terms, whether or not we believe that a direct divine operation is needed to bring such a moral change about. » (James :1902 cité par Gignac, 2013 : 45).

Ce sont des conclusions que j'ai pu tirer des propos des interviewés. On a vu beaucoup d'épreuves, car elles surviennent souvent lors d'une expérience malheureuse. En tout cas, c'est ce que me suggèrent les propos recueillis de la part des jeunes adultes. Rien de nouveau à ce propos, car les travaux précédents ont déjà établi que c'est dans des moments de grande perturbation, de troubles intérieurs, d'angoisse bref, de crise que surgissent les conversions.

« La conversion émerge à l'occasion d'une période de questionnement intense qui prépare et suscite un basculement, d'une situation personnelle négative de division, de malaise et de mal-être, où domine un sentiment d'infériorité et d'inadéquation à la réalité, vers une situation positive d'unification, de confort et de bonheur, où prévaut un sentiment de supériorité et d'ajustement au réel. » (Gignac, 2013 : 45).

Apprécions les déclarations suivantes évoquées par les jeunes adultes sur les raisons de la conversion de leurs parents:

« Bon! Ma maman s'est convertie après le 12 janvier 2010. Elle travaillait dans un bureau au bas de la ville et puis le bureau s'est écroulé avec les employés. Et ma maman a dû passer plusieurs jours sous les décombres. Et puis, après elle dit qu'elle a senti une main qui la poussait alors qu'elle allait s'endormir une deuxième nuit sous les décombres et elle dit avoir entendu une voix lui dire de quitter cette vie pour mener une autre vie. Et c'est comme ça qu'elle a décidé de choisir Jésus comme son sauveur personnel », nous raconte Darline.

Et pour Adesca de nous apprendre que :

« [...] eh bien une fois, mon père est tombé malade. Il était gravement malade. Tous les tests des médecins ne révélaient rien d'anormal sur son état de santé. En Haïti, quand cela arrive tout le monde croit que c'est du mauvais sort jeté contre toi. Effectivement, le bruit courait qu'à son bureau, des collègues jaloux l'ont envoûté par des zombies. Donc, mon père a commencé à délirer, à se rouler par terre. Et un soir, il a brisé la porte pour sortir dans la rue courant dans tous les sens tout nu. C'est à ce moment-là que ma maman commençait à organiser des réunions de prières à la maison pour chasser les zombies. Des fois, ils dormaient à l'église pour que le pasteur procède au désenvoûtement lui-même. Cela a duré plusieurs mois puisque les zombies étaient rebelles c'est-à-dire qu'ils ne voulaient pas partir. J'ai vu plusieurs sœurs et frères qui avaient de l'Esprit saint parler en langues et qui priaient pour mon père. Après environ six à sept mois, mon père s'est repris et c'est à ce moment-là qu'il a fini par accepter Jésus comme son sauveur personnel. »

Dans ces deux témoignages, on voit très bien qu'il existe un événement extérieur indépendant de la volonté des personnes en question qui engendre un sentiment d'impuissance, appelé « saisissement d'une rencontre messianique qui change tout » (Gignac : 2013). En analysant nos récits, on a pu déceler de telles tendances. Dans le premier cas, c'est une catastrophe naturelle, en l'occurrence, le tremblement de terre du 12 janvier 2010 et dans le second cas, c'est la maladie qui est aussi une réalité naturelle, mais affublée d'une réalité surnaturelle qui est l'envoûtement.

Cependant, il convient de faire un lien entre le converti et sa nouvelle institution d'accueil aussi bien qu'une grammaire des raisons qui poussent les gens à se convertir. L'influence de ces éléments extérieurs révèle à la fois deux aspects distincts, simultanés, mais complémentaires dans la conversion. D'un côté, il y a une relation de causalité et de l'autre, une interprétation ou pour mieux dire une auto-compréhension des sujets sur ces événements accidentels les dépassant. C'est ce que le théologien Alain Gignac explique comme étant :

« L'existence d'un clivage entre deux approches de la conversion : 1) objectivation d'un processus sous un mode « cause/effet » qui se ramifie en d'autres aspects, dont l'aspect « psychologique (dominant), culturel, sociologique et historique qui analyse la conversion comme processus qui s'enracine à la fois dans un double contexte individuel et collectif. » et 2) interprétation subjectivante (mais non pas subjectiviste) d'une expérience inattendue. » Celle-ci revêt un caractère fortement « herméneutique théologique et philosophique » puisqu'elle cherche à établir les sémantiques attribuées à l'expérience religieuse qu'on nomme conversion. « Affirmons- le d'emblée, poursuit-il: « un tel clivage ne doit pas être compris de manière exclusiviste, mais comme une complémentarité. » (Gignac, 2013 : 44).

L'exemple est tiré de la conversion de Paul de Tarse, figure emblématique de la conversion dans le christianisme. Même si cette approche est très psychologique, elle permet d'éclairer une partie de la question.

Un autre témoignage nous a été rapporté en ces termes :

« Il dit avoir rencontré et découvert le vrai visage de Jésus. Que sa vie ne serait pas ce qu'elle est sans sa conversion. Il m'a dit que sa rencontre avec ma maman a changé sa vie. Dans le sens où il n'a pas eu une bonne vie et qu'il se livrait à toute sorte de plaisirs mondains. Le plaisir de la chair notamment. Il me disait aussi que sa conversion lui a fait voir et comprendre sa vraie place dans le monde la vie a eu un autre sens depuis sa conversion. Il m'a dit que sa vie a vraiment progressé en termes de réalisation personnelle. Il a pu voyager à l'étranger et a pu avoir de quoi prendre soin de nous. D'après lui, s'il était dans la vie qu'il menait avant sa conversion, il n'aurait jamais eu autant d'économies en ses temps durs pour subvenir à nos besoins. C'est pour cela qu'il tient à ce que je fasse comme lui. »

Ici le mot rencontrer est très important, car, passant en revue la conversion de Paul, Gignac nous apprend que la conversion gomme toute identité première à la manière de Paul, dans la mesure où l'expérience de ce dernier le conduit à une reconnaissance totale et inconditionnelle à Jésus, et qu'il est accompagné de ce qu'il appelle d'un « effet sujet » au sens d'Alain Badiou c'est-à-dire, un sujet non entier qui est divisé, clivé. [...] « Damas » renvoie, en deçà de tout moralisme et de tout réductionnisme, à l'expérience chrétienne fondamentale, alors le théologien n'a pas d'objections à y accoler l'étiquette de « conversion ». Dès lors, celle-ci n'est plus synonyme de « crise », de « changement radical » ou d' « adhésion » à un nouveau groupe, mais bien synonyme de « rencontre ». (Gignac, 2013 : 70). Extrayons aussi cette partie dans le témoignage. Il me semble important : « Il me disait aussi que sa conversion lui a fait « voir et comprendre sa vraie place dans le monde la vie a eu un autre sens depuis sa conversion » a martelé Jordanie Joseph.

À mon sens, ce sont des mots très forts qui prouvent qu'effectivement le converti « *peut davantage* ». La façon dont le sujet verbalise sa réalité doit être pour le sociologue un indicateur, une révélation des nouvelles capacités que ce dernier se croit détenir et mieux encore des nouvelles valeurs pour lesquelles il se bat, de son repositionnement dans le monde et des actions entreprises dans le cadre de sa refonte personnelle.

« Oui. Il m'a dit que c'est ma mère qui l'a fait découvrir qu'il était dans l'erreur lorsqu'il était catholique. Il a vu tout ce que les catholiques disaient étaient faux et contraires à la bible. Que le baptême est le meilleur moyen de vivre en intimité avec Dieu. Il se présentait comme un racheté. Il était dans le mauvais chemin et ma maman l'a fait connaître la vraie face de Dieu et la bible. Il me disait qu'il était dans tous les bals lorsqu'il était catholique, qu'il gaspillait son argent dans les jeux de hasard, qu'il avait des filles par-ci par-là, qu'il vivait dans sa chambre de garçon dans laquelle il faisait venir des filles matin, midi, soir. Que c'est en rencontrant ma maman, qui l'a invité à venir à un service qu'il commençait à découvrir autre chose dans la vie. Très vite, l'église l'a accueilli et qu'il se voyait encadré non seulement par ma maman, mais aussi par les amis (es) sœurs et frères de l'église. On lui a proposé des cours d'étude biblique et c'est ainsi qu'il commençait à tourner dos petit à petit à la catholique et sa vie de bambocheur qu'il lie au catholicisme d'ailleurs. Pour lui, le catholicisme dans son fondement est mauvais et invite ses fidèles à s'adonner au monde or le chrétien vit dans le monde, mais n'est pas de ce monde. », a ajouté Gary pour sa part.

Un autre jeune a lui, montré la prise de conscience son père après l'intervention de sa maman auprès de ce dernier pour lui faire comprendre que les difficultés du couple dépendaient de lui et de son refus de marcher sur la voie de Dieu.

« C'est quand ma mère lui a dit que c'est lui qui était responsable de tout à cause qu'il ne voulait pas marcher sur la route de Dieu. Et que s'il avait accepté Jésus comme sauveur personnel, elle n'allait pas faire ça et puis il a quitté la maison sans rien dire. Et puis, mon père a accepté de changer sa vie. Il est allé dans une église pentecôtiste à carrefour et puis c'est comme ça. » Hans Jérôme.

Dans ces deux derniers témoignages de jeunes adultes, nous voyons toujours ce sentiment de culpabilité, de componction réalisée sous l'effet d'agent convertisseur. Même s'il faut admettre que ces agents n'évoluaient pas dans un cadre institutionnalisé n'étant pas des pasteurs ou autres, mais des membres de la famille ayant joué le rôle. En clair, ces propos prouvent que la conversion c'est aussi passer d'une religion à une autre ou le fait de changer de comportement. On pourrait relever les restrictions que s'imposent les nouveaux convertis citons pour exemple, les bals, les jeux de hasard, la fornication entre autres.

Aussi, a-t-il lieu de relever un côté accompagnateur ou d'hospitalité réservé aux convertis. En effet, se convertir est aussi un moyen de faire d'autres rencontres, de nouer de nouveaux liens. « Très vite, l'église l'a accueilli et qu'il se voyait encadré non seulement par ma maman mais aussi par les amis (es) sœurs et frères de l'église », a fait ressortir un des jeunes.

Venons-en à l'implication des parents une fois convertis. Gignac nous met en garde contre le « réductionnisme » tellement la conversion est un phénomène complexe. On risque de ne pas voir des « angles morts » si on l'on s'attelle à explorer ce thème sous un seul aspect. L'étude de la conversion requiert forcément une pluridisciplinarité. Par ailleurs, il me semble qu'il y a plusieurs étapes à franchir dans la conversion. A. Gignac les décline comme suit dans son étude précédemment citée.

La première semble caractérisée par une sorte de flou, une confusion où la rupture n'est pas encore opérée. Bref, le présent porte encore les empreintes du passé. C'est l'« altération (en anglais, alternation) » où le présent est en continuité avec le passé : évolution vers une plus grande radicalité sur une même trajectoire, sans changement identitaire profond » ensuite, vient une deuxième étape où l'état actuel opère un nouvel aménagement en recomposant fondamentalement l'ancien statut. C'est la « transformation » où le présent restructure radicalement le passé sans le nier, à la lumière d'intuitions nouvelles : réorganisation des données au sein d'une même constellation de croyances,

assez forte pour qu'on parle aussi de transformation identitaire ». La troisième étape est l'installation complète du nouvel ordre. Le converti gomme son passé pour adopter une autre manière de voir le monde. C'est la « conversion proprement dite, « où le passé est rejeté : passage à une vision du monde totalement autre ». Enfin, le présent/futur. Cette étape est le fait pour le converti de considérer son présent constamment vers un futur renouvelé. C'est « l'appel, où le présent se tourne vers un futur envisagé de manière nouvelle par fidélité au passé : expérience perçue comme radicalement extrinsèque et attribuée généralement à une action divine. » (Gignac, 2013 : 48).

En nous appuyant sur ces étapes, nous avons analysé les propos des jeunes adultes sur l'implication de leurs parents. On peut dire que ceux-ci ont été très imprégnés dans leur nouvelle religion et ont joué un rôle prépondérant dans la transmission des valeurs de leurs nouvelles religions à leurs enfants. Voici les réponses que j'ai pu obtenir sur l'implication religieuse de leurs parents.

« Très active. Elle était celle qui ne ratait plus les prières. Et c'est elle qui motivait mon père à aller à l'église maintenant. Elle intégrait les chorales, les groupes de prière au point qu'elle était devenue une des responsables après un temps très court qui distribuait des nourritures, des kits sanitaires et autres que des missions des églises étrangères nous donnaient après le tremblement du 12 janvier », nous confie Darline.

Les discours des adultes indiquent comment les nouveaux convertis se sont voués à leur nouvelle appartenance, mais aussi comment ils ont interprété leurs actes de conversion.

« Après sa conversion mon père s'est vraiment impliqué dans sa nouvelle religion. Il est devenu très actif, il a intégré des groupes et est devenu un membre important de l'église. » [...] Il m'invitait à l'accompagner à l'église lorsque maman était occupée ou devait s'absenter pour quelque raison que ce soit. Il était devenu même plus actif que ma mère et cela peut se comprendre il a frôlé la mort. », selon Adesca Charles.

S'il est vrai que les récits des conversions diffèrent, il faut tout de même souligner qu'on peut y extraire des convergences. On avait déjà longuement parlé des situations qui poussent les gens à se convertir. La force des événements marque la vie des convertis. Quand on a frôlé la mort ou sous l'emprise d'une maladie, c'est normal de se sentir lié. Mais il n'y a pas que cela, il y a le désir de faire un choix libre. La personne se sent valorisée aussi, car demande leur est faite de partager leur expérience avec les autres. :

« Des fois, il lui est demandé de partager son expérience avec les nouveaux membres et donner des témoignages sur sa maladie à partir de laquelle il a pu se convertir. », Adesca Charles.

Ce genre d'activité n'existe pas dans le catholicisme. En outre, dans son désir de récupérer ses fidèles, de s'adapter au courant moderne peut-être, l'Église catholique a fait montre d'un libéralisme voire d'une permissivité certaine vis-à-vis de ses adeptes au point que celui qui ne pratique aucune religion s'identifie à la religion catholique. L'identité catholique n'avait pas de distinction intrinsèque propre. Il n'y a pas eu de frontière claire.

« Il ne fumait plus, ne buvait plus, n'allait plus dans les bals et puis il restait seulement avec ma mère et il faisait l'entente entre nous et les autres frères et sœurs qu'on avait. » Hans Jérôme.

L'extrait suivant renforce cette idée.

« La question ne se pose même pas. Mon père est un protestant exemplaire. Doctrinaire, dur, anticatholique, anti-vodou, c'est un vrai puritain, rigoriste. Et c'est pour cela qu'il me battait pour avoir voulu et exprimé mes préférences pour les anglicans. » Jordanie Joseph.

La grande différence entre le nouveau protestant et le catholique dans le contexte haïtien, c'est la suppression des choses du monde:

« Bon! Il a essayé de faire ce que ma mère lui dit et puis il va à l'église avec ma mère. Il est un bon fidèle et puis ma petite sœur maintenant va à l'église et puis elle chante la gloire de Dieu. Quand elle est à l'église elle se sent bien, elle a l'Esprit saint et parle en langue. Mon père est calme, c'est quelqu'un qui réfléchit toujours. » Hans Jérôme.

Alors que Gary nous confie que son père était devenu un fidèle assidu même plus que sa mère au sujet de l'implication religieuse de son père converti eu protestantisme :

« Oui. Beaucoup plus que ma maman il a pris ça en charge. Des fois, si on voulait quelque chose de lui, on s'arrangeait pour aller à l'église. C'était son point faible. ».

5.14 La transmission religieuse et le quotidien des jeunes adultes

Pour parler de transmission, faut-il bien que ceux qui en ont été bénéficiaires puissent la reproduire plus ou moins fidèlement dans les différentes situations de la vie. Dans cette dernière partie, nous aborderons ce point. En effet, nous avons interrogé les jeunes adultes sur les valeurs religieuses reçues au sein de leur famille par le parent converti et comment eux, ils s'en servent aujourd'hui et quelle implication réelle cette transmission a-t-elle sur leur vie? Soulignons que dans les lignes précédentes, ces derniers ont montré l'implication et l'influence du parent converti sur leurs pratiques religieuses. Mis à part un cas où l'enfant s'est démarqué de cette transmission et a opté pour les anglicans, tous les autres se sont identifiés dans une certaine mesure comme des protestants. Cependant, il me paraît que la transmission religieuse au sein des familles haïtiennes suit le sillage de la société contemporaine. Elle est complexe et se décline selon les expériences familiales des jeunes adultes et par conséquent, présente des différences étonnantes. Ce qu'il y a c'est que les gens ont appris à se distancier des messages reçus en l'adaptant à leurs propres expériences. Aujourd'hui, vous êtes devenu adulte vous pratiquez la religion pentecôtiste ? Vous vous sentez à l'aise dedans?

« Disons oui. Je vais à l'église pentecôtiste. Je participe comme je peux aux activités. Je suis...à l'aise, mais pas totalement parce que moi, je ne suis pas pentecôtiste comme les autres. », a répondu Darline.

Cette réponse est on ne peut plus claire. Que de réserves exprimées par cette adulte! Alors que comme protestante et pentecôtiste de surcroît, on s'attendait à un attachement viscéral de sa part, mais c'est tout le contraire. Le « disons oui » placé au début de la phrase marque une certaine distance, un recul, une réserve nette. Elle avait une réponse très savante quand elle a été questionnée sur d'éventuelles traces catholiques inscrites en elle.

« Même si on est protestant, on prend ou on donne rarement rendez-vous lors d'une fête chrétienne catholique. De plus, toute ma vie, j'ai été dans des institutions catholiques même si on ne professe pas la foi catholique, il y a quand même quelques éléments qui sont en toi, même si on n'est pas toujours conscient de cela. D'ailleurs une fois, une sœur protestante m'a demandé si j'étais catholique avant je lui ai dit non. Quand je lui demandais pourquoi elle m'a posé cette question, elle m'a dit qu'elle était catholique avant d'être pentecôtiste et elle

remarque que quand je me mets en ligne pour la sainte cène et que j'entre à l'église je fais comme des catholiques. La façon dont je me recueille, la disposition de mes mains, etc. ça c'est des traces de chez les sœurs et bien sûr des attitudes que j'ai apprises de ma mère. Il fallait que quelqu'un d'autre me le dise pour que je sois consciente de cela ».

C'est la réponse de cette jeune fille avant d'ajouter que :

« De plus, toute la semaine sainte et surtout le Vendredi saint on mange du poisson. Que l'on veuille ou non ça c'est catholique et tous les protestants, quelle que soit sa confession le font. » Darline.

Il n'y a pas d'aveu qui soit plus limpide que cela. En clair, en dépit des particularités propres au protestantisme et les nombreuses différences doctrinales qui l'opposent au catholicisme, on retrouve malgré tout une pratique catholique très répandue chez les protestants. Et ce legs est transmis aux enfants par le parent converti.

L'attitude d'un des parents peut influencer, semble-t-il, l'attachement des enfants à la religion. Par exemple, cette jeune adulte, Darline, avait auparavant livré au cours de l'entrevue qu'elle était abasourdie de savoir que deux personnes qui servent un même Dieu puissent être à couteaux tirés. De plus, le comportement de son père face à sa mère lui a déplu :

« Oui, j'étais un peu surprise pour la simple et bonne raison que deux personnes qui servent un même Dieu d'amour et qui ne pouvaient pas s'entendre. [...] De plus, je digérais mal son comportement, sa réaction lorsque ma maman écoutait d'autres programmes dans son appareil au point que ma maman a dû acheter son propre radio. »

C'est-à-dire que le modèle religieux que l'enfant a devant lui peut dans certains cas, le repousser ou lui faire avoir une attitude méfiante non seulement par rapport à la transmission mais aussi par rapport aux valeurs religieuses.

On note une certaine liberté religieuse de la part de ces jeunes. Il est difficile de dire qu'ils sont des protestants authentiques au regard de certaines valeurs constituant le cœur de cette confession. Car être protestant en Haïti rime avec certaines restrictions et surtout un certain évitement des autres religions surtout le catholicisme et le vodou.

« Est-ce que je peux dire que je pratique le pentecôtisme vraiment? Je ne sais pas quoi dire, mais je ne me définirais pas comme un pentecôtiste à part entière parce qu'une fois entré à l'université et que j'ai choisi les sciences sociales et humaines, je remettais tout en question. Et je crois qu'aujourd'hui, je suis beaucoup plus proche du vodou que du christianisme. Il est

vrai que je vais un peu partout, mais je ne suis pas un pur produit protestant » a déclaré le jeune adulte, Jordanie Joseph.

D'ailleurs qui dit : « ‘butiner de fleurs en fleurs pour produire son miel’ »

Questionné sur ce que veut dire aller un peu partout il avoue :

« C'est-à-dire, que je vais dans plusieurs cérémonies religieuses différentes sans être pour autant être un adepte fervent de l'une ou de l'autre. » Jordanie Joseph.

Une attitude singulière pour quelqu'un ayant reçu une éducation chrétienne protestante. Donc, on voit bien que le choix de la religion, ou des pratiques religieuses deviennent plus rigoureusement personnelles. On voit un désir de se sentir libre, et ce même quand on pratique la même religion.

« Oui. Je me sens mieux comme cela. Mon père a fini par m'accepter comme cela. Mais au fait, il a trouvé un argument fort à partir de mon comportement. Il dit que je suis perdu parce que j'ai été exposé aux dogmes contraires à la bible. » Jordanie Joseph.

Pour d'autres, leurs comportements reflètent très exactement la transmission en termes de pratiques religieuses. Par exemple, on rencontre parmi ses adultes qui affirme qu'après la conversion d'un parent la vie familiale devenait plus harmonieuse.

« Oui. Je le suis et je me sens très bien là-dedans. Je la vis à l'intérieur de moi et je ne regrette pas d'avoir été élevé dans la crainte et la sagesse de Dieu. Je suis témoin de changement qualitatif de mon père. Depuis sa conversion, il était clairement plus calme, plus compréhensif, plus proche de nous. Il était stable à la maison pour nous et c'était plus cool. », a répondu Adesca.

Voilà un témoignage qui confirme que les expériences familiales, ou du moins le comportement d'un parent converti, quand il est perçu positivement, sert de guide ou d'inspiration religieuse aux enfants.

Il paraît que la fête de Pâques, la façon dont elle est célébrée par les catholiques, bref, du fait de la solennité qui l'enveloppe est plus ou moins bien vue par les autres confessions

chrétiennes. Je n'ai pas posé de questions précises pour savoir s'ils célèbrent le mystère pascal, mais chez presque tous les interviewés transpire une sorte d'appréciation plus ou moins respectueuse, une petite sympathie pour cette fête sans même que je ne l'évoque. Et c'est ce qui explique un certain nombre de cultes et de rites au moment du triduum pascal chez ces confessions non catholiques même si dois-je le préciser, j'ai omis de relater si au sein de ces confessions une place spéciale est accordée à cette fête dans leur liturgie. En effet, cette fête chrétienne considérée comme la plus grande chez les catholiques puisqu'y est célébrée le mystère de la mort et de la résurrection de Jésus Christ est dominée, instituée et magnifiée par le catholicisme or, en tant que chrétien, on ne saurait la nier puisqu'elle est la raison même de la foi chrétienne quel que soit son obédience.

« Je ne peux pas dire que je n'ai pas des valeurs catholiques même inconsciemment, mais je prends du recul et aujourd'hui, je suis protestant, mais je le suis à ma manière. C'est-à-dire, je ne vois pas pourquoi je ne peux célébrer la fête de pâques avec un catholique. Ou aller même à la messe catholique le dimanche de Pâques. », a reconnu Adesca.

Même dans les réponses les plus catégoriques, un bémol est mis sur la fête de Pâques.

« Je suis tout à fait contraire à la religion catholique. D'ailleurs, il n'y a pas de ressemblance entre pentecôtisme et catholicisme. Les catholiques sont des mondains. Ils ne respectent pas la parole de Dieu. Les images taillées, la vierge Marie, la célébration des morts tout cela est contre la volonté de Dieu. Je n'ai aucun trait de catholicisme en moi, même si je fréquente beaucoup de gens qui sont catholiques et que mon père l'a été pendant longtemps. Sauf, que je manifeste du respect pour la pâque parce Jésus est mort pour nous tous. Mes valeurs ne rencontrent pas celles du catholicisme. Je ne suis pas dans le monde même si je vis dans le monde. C'est-à-dire, les choses de ce monde ne sont pas pour moi. Cela n'intéresse pas le vrai chrétien. », a admis Gary.

Enfin, d'autres sont des modèles typiques du protestantisme. Leurs discours sont des prototypes de leur transmission. On y voit le prosélytisme et le purisme tout court.

« Oui, je vis bien. Je loue Dieu et c'est très important dans la vie. [...] Et je vous invite aussi à accepter Jésus comme sauveur personnel même si c'est un travail que vous faites, mais la bible dit qu'il ne faut pas rater une occasion sans donner la parole. » [...] « C'est comme on dit on est dans le monde, mais nous ne sommes pas de ce monde. Nous ne faisons pas partie de ce monde ici-bas. », a répondu Gary qui a manifesté un peu avant du respect pour la fête de pâque.

Il est important pour nous d'étendre un peu sur l'évaluation que les adultes ont faite de leur protestantisme. Ce protestantisme-là présente parfois des nuances importantes par rapport aux valeurs fondatrices et fondamentales de ce courant religieux. La sémantique qui lui est octroyée ressemble beaucoup plus quelquefois à une pioche. (Il y a un tas de valeurs à leur disposition, ils choisissent celles qui leur plaisent). À la question : en quel sens peut-on dire que la religion protestante vous a-t-il (-t-elle) influencé (e) ?

« Bon! Elle m'a donné un mode de vie, certaines valeurs morales, je suis spirituelle et je pense que ça, c'est partout dans les religions. Je crois que quand on est spirituel, c'est plus facile de vivre avec les autres. », a expliqué Darline.

Ici, ce qui intéresse l'interviewée c'est d'être capable de vivre avec les autres, ce que la différence de religion fragilise. Un commentaire qui porte les séquelles de sa vie familiale puisqu'avant la conversion de sa mère elle a été témoin de tensions qui l'ont dérangée. Elle se veut spirituelle pour être à même de mieux collaborer avec ses pairs. La transmission religieuse est comme les autres transmissions, c'est-à-dire sujettes à des modifications, des remaniements, même des rejets certaines fois aux prix des expériences humaines. En effet, voulant explorer davantage la pensée de cette adulte, j'ai formulé la question suivante : Auriez-vous un problème d'épouser ou de cohabiter avec un catholique? Si oui pourquoi, sinon, pourquoi? Sa réponse ne laisse aucun doute. D'ailleurs, elle a été très sûre et très déterminée.

« Non. C'est ça que j'ai essayé de dire tout à l'heure. Je crois que la religion ne devrait pas interdire ce qu'il y a de plus naturel : l'amour. Cela ne se commande pas. Alors, si j'aime quelqu'un qui est d'une autre religion dois-je taire mes sentiments et épouser un autre de même religion que je n'aime pas tout à fait? ». Exemplifiant ensuite :

« Je connais de bonnes copines à moi qui ont ces problèmes. Elles sont à la faculté comme moi, elles rencontrent des garçons qu'elles aiment bien, mais puisque ceux-ci accordent peu d'importance à la religion ou sont de confession différente qu'elles, elles ne veulent pas se livrer. Le pasteur, les parents les obligent à trier le chrétien, l'homme parfait (dans un ton moqueur) dans leur église. Alors que, quand je regarde le comportement de mon papa il était très injuste des fois avec, ma mère. C'est un dictateur qui ne voulait pas entendre autre chose que ce qui vient de la bible, mais avant sa prétendue conversion ma mère n'allait pas bien. Elle n'était pas heureuse et cela se voyait sur son visage. Donc, c'est vrai que moi, j'ai été élevée dans un bain chrétien protestant, mais j'ai appris à prendre du recul et aujourd'hui, je

ne me définis pas comme étant une chrétienne pentecôtiste parce que je ne partage pas certaines valeurs. »

J'ai reproduit toute la déclaration, car elle est pleine de sens pour moi. Elle arrive à remettre en question même la conversion de sa mère en la traitant de « prétendue conversion ». Son père fait figure de dictateur à ses yeux. Elle a une image négative du père qui est son premier modèle protestant. Il y a donc un transfert de cette image négative du père, protestant, à sa compréhension du protestantisme.

D'autres ne sont pas aussi catégoriques, mais expriment une certaine réserve quand même pour la religion protestante.

« Je n'ai pas de problème vraiment, mais on a moins de problèmes quand tout le monde fait la même chose. Par exemple, mon père et ma mère n'ont pas beaucoup de problèmes encore quand mon père a donné sa vie à Jésus », a soutenu Hans Jérôme.

À travers cette réponse, la volonté d'éviter des problèmes familiaux fait que le jeune opte pour une femme de même religion que lui, mais ne serait pas tout à fait contre la cohabitation avec un conjoint (e) de religion différente. Ici, c'est la peur et l'inquiétude qui ressortent de ces propos. Le fait de ne pas savoir comment cela se passera, on s'abstient dans le doute. En lui demandant s'il poussera sa femme à se convertir : il a dit "oui parce que selon lui, ses parents ont eu bien moins de difficultés, de chicane à la suite de la conversion de son papa".

« Oui. C'est comme je viens de dire mes parents comme si ont moins de problèmes depuis que mon papa a converti ». Hans Jérôme.

Être de même religion est synonyme de garant de mariage sans problèmes, de mariage réussi. Il paraît que l'harmonie au sein de la famille reste une priorité pour certains de ces jeunes. Être de même religion que son (sa) conjoint (e) inspire une sorte de confiance. Le mariage vient forcément avec ses vicissitudes il faut en éviter d'autres de toute façon. Cela

dit, se marier avec une personne de même religion que soi, évite d'en ajouter de surcroît. Le témoignage suivant est en droite ligne avec ce constat.

« J'ai vu mon père avant et après le mariage avec ma maman. Je crois que...oui, c'est important pour que l'harmonie reste dans la famille. [...] Moi, je ferai tout pour que ma femme soit de même religion que moi. Cela évite bien des problèmes. C'est bien dans une famille d'être sur la même longueur d'onde ».

Cette même logique est respectée dans le témoignage suivant :

« Franchement, moi, je dois épouser une chrétienne. Le chrétien ne cohabite pas avec le non-chrétien. Tu risques de tomber. [...] Donc, j'estime que cela assure la vie familiale. On ne peut pas épouser ou vivre avec une personne qui n'est pas du même avis que toi. Il y aura toujours des problèmes. Comment on va prier? Et puis, les enfants seront troublés dans leur foi. Qui se ressemble s'assemble. Bon! [...] », a justifié Adesca Charles.

La transmission religieuse au sein des familles protestantes haïtiennes ne suit pas forcément le sillage des parents. Elle se conjugue avec les situations de transmissions, la qualité de l'ambiance familiale, et l'image que les enfants se font du parent converti ou du parent convertisseur. On a constaté que plus les enfants ont une image positive de la qualité de la relation à l'intérieur du couple parental plus il y a de la chance pour que la transmission soit effective et pérenne. L'inverse est tout aussi vrai. Plus les enfants ont une image négative de la qualité relationnelle à l'intérieur du couple parental, plus il y a de chance que la transmission soit altérée, voire rejetée. D'ailleurs, certains de ces jeunes adultes disent ne pas avoir forcément de problèmes que les enfants qu'ils auront soient de religion contraire qu'eux. Il y a un libéralisme dans certains discours ce qui est très surprenant connaissant la rigueur et l'intolérance qui caractérisent le protestantisme haïtien.

« Même s'ils sont éduqués dans une religion je les laisserai faire leur propre expérience. Cela est personnel de même que j'ai fait ma propre expérience ils doivent pouvoir faire leur propre expérience aussi dès qu'ils se sentent bien dans l'expérience qu'ils font. La religion ne doit pas être un frein pour l'harmonie selon moi. Regardez, je suis pentecôtiste et je suis dans une université catholique et j'ai des amis catholiques, adventistes, etc. Moi, je vis librement sans contrainte », a argumenté Darline, très remontée contre son père, protestant.

Certains font de l'amour l'élément principal de la famille et non la religion et n'hésitent pas à affirmer que :

« Dès que j'aime la femme, toutes les religions seront bienvenues. Je crois que c'est quelque chose qu'on ne doit pas imposer à quelqu'un. La religion se vit de l'intérieur avant tout. Prenez mon cas en exemple » Jordanie Joseph.

On remarque une velléité voire une forte tendance de la part de certains à laisser le libre choix à leurs progénitures d'opter pour leur confession religieuse puisque ceci est personnel. Cette décision de ne pas imposer une religion aux enfants malgré les différences dogmatiques et doctrinales est intimement liée aux spécificités des contextes familiaux qui influencent fortement les modalités, les vécus de la transmission.

« Non. Je ne ferai jamais cela. Je trouve cela ridicule. Moi seul peux vous dire comment je me sens à l'aise maintenant et comment j'étais mal à l'aise lorsque mon papa me forçait à participer dans les services religieux » Jordanie Joseph.

En définitive, les récits recueillis lors du terrain auprès des jeunes adultes autour de la transmission reçue par le parent converti mettent en exergue des stratégies utilisées par les familles et plus spécialement le parent converti, en vue de transmettre les valeurs de la nouvelle religion aux enfants. Si ces stratégies sont généralement les mêmes, il est difficile cependant, d'établir une opérationnalisation concrète du concept. Il serait préférable de l'appréhender en fonction des vécus familiaux. Cela dit, la sémantique que vont avoir les jeunes adultes de leur transmission porte l'empreinte des déterminants environnementaux dont ils sont issus.

5.15 La conversion au sein des couples : amour ou raison? Quot capita, tot sensus

Les récits que nous avons colligés dans nos entrevues auprès des convertis au protestantisme révèlent deux éléments fondamentaux dans le choix de conversion au sein des familles. Le premier, c'est que même s'il y a des points de ressemblances, entre les conversions, l'acte en lui-même reste très fortement personnel. C'est-à-dire ce sont les gens

qui authentifient et légitiment les raisons pour lesquelles ils se convertissent. Est-ce pour cela que les motifs diffèrent et varient d'une personne à l'autre. Dans ce cas, on peut reprendre sans risque d'être contredit le vieil adage latin qui dit « quot capita, tot sensus » autant de tête autant d'avis. Pour être plus précis, transplantons-le dans le contexte de notre travail en le reformulant en autant de convertis autant de motifs de conversion. « En effet, si les conversions religieuses présentent une grande profondeur historique, les changements de religion contemporains se distinguent par leur caractère volontaire, individuel ou autonome, et relativement instable » (Mossière, 2019 : 118). Le second : toute conversion religieuse, semble-t-il n'est pas toujours motivée par une quête de spiritualité.

Restons un peu sur la notion de spiritualité. C'est une notion qui s'est peu à peu émancipée de la religion pour subir toutes les variations de sens historiques de l'humanité. D'abord, le terme faisait référence à tout ce qui était « esprit » « âme » et était confiné à la religion et par conséquent suggérait la relation que le croyant entretenait avec Dieu, le vécu intérieur de l'être. De là, on pourrait parler d'un sens philosophique qui séparait le corporel et le spirituel. (Bisson : 2012). De nos jours, spiritualité renvoie à plusieurs catégories à la fois. On parle même de « spiritualité athée ou de spiritualité laïque » qui est une volonté de se démarquer des institutions religieuses, mais aussi une volonté de se soustraire de toute croyance en Dieu. (ibid) dans sa quête de définition de la spiritualité, Bisson a commencé à dire ce que la spiritualité n'est pas avant de la définir¹². « La croyance dans des forces

¹² D'abord, dit-il « la spiritualité n'est pas une religion ». Elle n'implique pas la mise en place d'une autorité socialement légitimée pour manifester le sacré (institution) et ne s'inscrit donc pas dans une lignée croyante (tradition). Il reste qu'une certaine forme d'effervescence spirituelle participe pleinement aujourd'hui à la recomposition des grands systèmes religieux. Deuxio, la spiritualité n'est pas une religiosité. Elle est davantage qu'une « disposition aimante » (Simmel) inhérente à l'individu et ne peut pas se résumer, dans un sens plus large, à la « présence d'éléments caractéristiques du religieux dans les différents champs séculiers ». De la même façon, elle ne se confond pas avec le sacré, cette matière première du religieux, puisqu'elle fait l'objet d'une mise en forme spécifique. Tertio, la spiritualité n'est pas une mystique. Elle ne se cristallise pas sur la relation personnelle qu'une personne peut entretenir avec la divinité. Enfin, il est utile de préciser que la spiritualité relève d'une forme de croyance et que, pour cette raison, elle ne peut pas être considérée comme une excroissance de la philosophie, et encore moins comme une simple composante culturelle – même s'il existe, bien sûr, des points de contacts entre ces différents domaines. On le voit, la spiritualité se situe au croisement de plusieurs termes : elle est à la fois davantage qu'une effusion émotionnelle (sentiment religieux) et moins qu'une religion organisée, institutionnalisée. Elle s'apparente à certains égards à ce qu'Albert Piette nomme une « religiosité en train de se faire », soit une vision singulière du monde qui cherche à articuler, parfois à bricoler, plusieurs éléments issus des traditions religieuses et des imaginaires

transcendantes, qu'elle que soit leur degré de manifestation, qui informe la réalité du monde et l'expérience de l'être. » (Bisson, 2012 : 4). Il tient compte cependant de trois éléments dans la spiritualité :

« a) l'acte de croire qui inscrit l'être dans un mode de connaissance extérieur à la raison et qui suppose la distinction entre la nature et la surnature, entre la matière et l'esprit ; ce que traduit l'expression « forces transcendantes » (dynamiques subtiles, surnaturelles, supra-matérielles, etc.). b) La présence de ces forces selon des modalités très diverses, de la manifestation la plus subtile (à peine perceptible) à la plus intense (débordant tout l'être) : croyance dans des sons, des images, des énergies, des dieux, une entité, etc. c) l'influence de cette croyance sur l'existence quotidienne de cette personne, ainsi que sur sa compréhension du monde qui l'entoure. » (Bisson, 2012 : 4-5).

Pour lui, ces éléments même s'ils délimitent la spiritualité, ils ne l'emprisonnent pas. Car, à l'instar de la conversion, la spiritualité peut avoir autant de « couleurs de que peintres ». Cette réalité est très bien expliquée dans le chapitre « Des spiritualités : une réalité foisonnante et plurielle » (Bisson : 2012). On peut comprendre alors qu'il existe bien des formes de spiritualité qui n'ont rien à voir avec la religion. Ainsi, dit-il :

« La spiritualité peut épouser un éventail très large de situations dans le sens où elle dépend, d'abord, d'une volonté de réalisation et repose, ensuite, sur une expérience de type personnelle – même si cette dernière peut être partagée ou vécue en groupe. Il convient, dès lors, de confronter cette définition à une réalité socioreligieuse qui recouvre de nombreuses façons d'être au monde ». (Bisson, 2012 : 5).

On peut changer de religion sans pour autant faire acte de contrition et moins encore d'attrition. Alors que la littérature fait ressortir avec raison que le converti fait souvent face à une situation de trouble ou de signes divins qui l'incitent à se convertir, de nos jours, l'amour, la recherche de la stabilité familiale, de la paix et du confort familial l'emportent dans les cas que nous avons rencontrés et traités.

Le confort dont on parle ne fait pas référence à première vue à la richesse matérielle, mais surtout au bien-être psychologique. Il y a un choix raisonné et soutenu par la recherche de l'équilibre familial qui gouverne les conversions au sein des familles haïtiennes où l'on assiste à la conversion d'un des époux au protestantisme :

culturels. (David Bisson, 2012 : 4). David Bisson, « La spiritualité au miroir de l'ultramodernité », Amnis mis en ligne le 10 septembre 2012. URL : <http://journals.openedition.org/amnis/1728>.

« Oui, j'étais au courant qu'il était baptiste, je ne me suis pas attardée sur sa religion, dans la mesure où je sais que lorsqu'on est amoureux on ne tient pas compte de de... bon il y a beaucoup de choses qui viennent en second plan d'accord. Donc c'est pour ça que je ne me suis pas attardée sur la question de religion. J'ai regardé de l'avant ».

Ce sont les propos d'Anne Pierre, catholique mariée puis convertie au protestantisme puisque son mari est d'affiliation baptiste. Les deux travaillaient dans une station de radio de la capitale, Port-au-Prince, avant d'immigrer au Canada, plus précisément à Montréal, il y a tout juste deux ans. Madame qui disait être bien au courant de la différence de religion entre elle et son amant, devenu son époux, par la suite, a préféré « regarder en avant », car lorsqu'on est amoureux certaines choses sont reléguées à l'arrière-plan pour faire place à l'amour. Quel hymne à l'amour! Encore, faut-il croire que c'est l'amour qui guide les choix de conversion au sein des foyers.

Il est difficile de dire que la religion est désormais cantonnée dans une sphère privée, mais il n'est pas déraisonnable de soutenir que les conversions observées chez les gens s'appuient de plus en plus sur le primat de l'individuel. Sans vouloir tomber dans une sorte de méfiance par rapport aux motifs évoqués par l'actrice j'ai poussé mon interrogation en demandant à celle-ci si sa religion n'était pas importante pour elle. Car souvent, on dit que ce sont ceux qui sont frappés d'une sorte de défaillance religieuse ou qui manifestent un désintérêt vis-à-vis de la religion qui se convertissent.

« Je ne vais pas dire que ma religion n'était pas importante pour moi, dit-elle. Je dis que, la religion, je ne lui ai pas accordé trop d'importance dans la mesure où, je me suis dit que cela ne va pas, ne doit pas, m'empêcher de faire quelque chose de positif puisque s'aimer, se marier c'est quelque chose qui a été institué par Dieu. Comprenez que je me suis dit qu'il y a un rapport que j'ai avec Dieu. Nous sommes dans une sorte de cheminement, Dieu et moi donc euh, ...je ne vais pas laisser une question de religion s'interposer dans ma relation amoureuse. Voilà », a soutenu Anne.

On peut dire que cette conversion est faite pour mieux vivre son amour avec son époux et qu'il ne s'agirait pas à proprement parler d'une réelle et véritable quête spirituelle, fondement principal de tout acte de conversion religieuse.

Autrement dit, si on comprend bien ces propos, ce n'est pas la conversion qui va lui permettre d'entretenir une relation avec son Dieu, car cette relation, elle l'avait déjà et elle l'a encore, alors que la conversion est vue comme une sorte de radicalisation de l'être, un changement d'identité et donc la volonté de se démarquer de quelque chose pour adopter un autre. Or dans ce cas étalé devant nous, l'interviewée n'est pas à la recherche de « Dieu qui est partout » selon elle, c'est-à-dire dans toutes les religions. On est en plein dans un enchevêtrement entre conversion et amour conjugal. Il y a donc une dimension très individualiste qui accompagne ce type de conversion. Elle est plutôt douée de raison. L'interviewée ne fait aucune référence à l'au-delà dans son histoire encore moins un désir de rencontrer un Dieu. Il s'agit plutôt d'une conversion d'accommodement ou de compromis que d'une conversion classique qui supposerait la suppression d'un « habitus irréversible pour le remplacer par un autre habitus irréversible ». L'en-dedans n'accompagne pas le dehors. C'est-à-dire l'enveloppe est religieuse, mais le motif est tout autre.

« Je n'ai pas quitté le catholicisme parce j'avais un problème fondamental avec le catholicisme. J'ai fait un choix de vie par amour », a-t-elle précisé.

Certains qualifieraient cette attitude d'hypocrite ou de conversion apparente ou de surface, car toute conversion mobilise l'être, cet élan intérieur qui met la personne en face d'un besoin réel. Mais le besoin de stabilité familiale et d'amour sont-ils détachables des besoins essentiels de l'être humain? Il y aura toujours une raison, un mobile pour l'être humain de se convertir. Les chercheurs des sciences sociales se doivent seulement d'interpréter ses mobiles afin d'éclaircir ses dessous. Quand une personne décide de résister aux pressions des siens avec qui il a tissé des liens forts et qui comptent pour elle, pour se mettre avec une autre en vue de réaliser son objectif, on ne peut qu'étudier ses comportements pour en saisir les sens, et non, pour l'accabler de jugements de valeur. C'est pourquoi on préfère parler de conversion situationnelle de couple, d'accommodement ou de compromis. D'ailleurs c'est le mot utilisé par l'un des interviewés. Et cet accommodement ou compromis relève de l'amour et du désir de vivre tranquillement la vie familiale.

L'une des caractéristiques de l'homme moderne c'est sa capacité à s'adapter à des situations nouvelles. Cette réalité a été bien traduite dans cette phrase de Charles Darwin devenue célèbre « Les espèces qui survivent ne sont pas les espèces les plus fortes, ni les plus intelligentes, mais celles qui s'adaptent le mieux aux changements. » Ce pour dire que la conversion comme réalité humaine, est un instrument aux mains de l'homme, pour qu'il puisse s'adapter à ses réalités et l'une de ces réalités-là, c'est la famille.

Les propos suivants illustrent bien que les récits de conversion que j'ai eus sont fortement bien raisonnés, calculés à des besoins proprement liés à la situation des couples.

« Le choix a été bien fait. Les émotions qui animent les autres qui se convertissent pour d'autres raisons, je ne les ai pas eues. Ce n'était pas une décision spontanée. Comme c'est le cas dans la société haïtienne, les gens peuvent avoir un problème ou vivent des moments difficiles et c'est là qu'ils trouvent une consolation. Je n'avais pas ce niveau d'émotion. C'était beaucoup plus motivé par la raison », a expliqué Carine Auguste, une autre dame catholique mariée puis convertie au pentecôtisme.

Aussi, nous est-il permis de voir que quand la conversion est aussi raisonnée la personne convertie ne se sent pas souvent redevable de demander pardon. Il n'y a pas de sens du repentir ou d'humilité envers une force surnaturelle. Dans un échange qu'elle a qualifié de doux avec son conjoint, rapporté par cette même dame interviewée, elle raconte que :

« Se convertir n'est pas changer de religion. Parce que je n'avais pas de comportement qui méritait une conversion. Je n'avais pas de mauvaise vie ». Carine Auguste.

Ici, l'idée faisant croire que le converti en vient forcément à sa résipiscence n'est pas toujours vraie.

CHAPITRE 6 : quand transmission et conversion se déploient parmi les couples et les jeunes adultes

6.1 Un Dieu rassembleur et non morcelé : L'unicité de Dieu

Il semble que la confiance du moins l'importance envers l'église ou encore les religions comme entités institutionnelles s'érode. Cette érosion de la confiance provoque une sorte de sentiment de liberté des fidèles par rapport à la religion. Il existe à tout bout de champ, une opposition de la conscience individuelle des fidèles face aux vérités établies par les églises. C'est le libre arbitre. Autrement dit, la foi fait face à une pluralité de réalités et de vérités personnelles, culturelles et historiques qui l'altèrent sérieusement, même si cet ébranlement de la foi ne conduit pas forcément à un désintérêt religieux. Bien au contraire, l'unicité de Dieu est souvent évoquée par les gens pour prendre leur distance par rapport aux prescrits doctrinaux. De plus en plus, le discours faisant croire que Dieu est partout et qu'il ne saurait empêcher la relation d'amour entre homme et femme s'absolutise pour certains. Ils mobilisent les notions de l'universalité des valeurs chrétiennes pour parler de leur attitude. Il y a une fusion de toutes les religions chrétiennes dans leurs discours, un généralisme chrétien voulant mettre toutes les souches chrétiennes dans un seul panier en dépit des grandes discordances qui les séparent. Pour eux, la chrétienté propose les mêmes valeurs de fond qui sont l'amour du prochain, le respect des parents entre autres qui sont des valeurs universelles. C'est pour cela que j'ai parlé de « bireligiosité ».

Ces personnes vivent leur religieux de deux façons différentes selon la compréhension qu'elles se font, puisque la religiosité « réfère au religieux vécu, c'est-à-dire aux appropriations personnelles, aux comportements, aux significations subjectives et aux dimensions expérientielles de la religion » (François Gauthier, 2017 : 181).

Cela dit, les religiosités peuvent se situer dans la pratique à des distances peu lointaines, voire très lointaines, des doctrines enseignées. « Elle s'avère intriquée dans une toile de significations et de pratiques qui sont à la croisée des déterminations sociales (on ne peut pas inventer sa religion en dehors du spectre des possibles à un moment et à un endroit donné, c'est-à-dire au sein d'un régime particulier, une grammaire énoncée au niveau macro) et de la liberté et de la créativité des appropriations individuelles » (François Gauthier, 2017 : 181).

On remarque que certains convertis au sein des couples en question se font une idée et se donne une pratique ou des pratiques peu identiques à celle (s) de la nouvelle religion. Prenons en exemple les témoignages suivants :

« Je lui transmets des valeurs chrétiennes », a déclaré Anne en ce sens.

Poussant ma pensée plus loin en lui faisant remarquer que la théologie des différentes confessions chrétiennes n'est pas pareille elle a rétorqué :

« On est une famille chrétienne » [...] on n'aborde pas les questions de religion. Notre vie tourne autour de la foi chrétienne ».

Et pour Carine de rajouter :

« Ce qui est important c'est la crainte de Dieu et aimer son prochain. Dès qu'on a la crainte de Dieu automatiquement il y a une série de choses qu'on ne fera pas. C'est ça le plus important ».

On voit bien une nette volonté de présenter toutes les tendances du christianisme comme un bloc uni. Cette tendance à vouloir présenter la chrétienté comme un monolithe recoupe la question de l'œcuménisme prôné depuis un bon nombre d'années par le catholicisme. On sert tous le même Dieu (Clorméus : 2014).

Dans ce cas-ci, il permet de vivre l'amour conjugal en toute tranquillité. Une spécificité qu'on peut chercher selon une démarche classique de la sociologie est de comprendre et voir les caractéristiques de chaque individu et d'en déduire les milieux qui les influencent, les structures qui se sont appesanties sur les uns et les autres pour comprendre leur comportement et leurs prises de position. Il me semble qu'il est plus facile d'entendre de tels discours dans la bouche des universitaires ou de gens appartenant à une certaine classe socioprofessionnelle ou encore de la part de ceux qui ont eu une mauvaise expérience religieuse. Il y a une remise en question qui s'opère dans certains milieux qui font que les vérités sont partagées. Plus d'un vient à penser que la vérité peut être partout et qu'il

n'existe aucun secteur, aucune religion qui puissent se targuer d'être détenteur ou détentrice de la vérité.

6.2 Règne du relativisme et du subjectivisme

La montée du relativisme et du subjectivisme a fêlé certains acquis. En ce sens, une religion ne saurait détenir la vérité à elle seule au détriment des autres.

« La religion ne peut être une barrière entre nous et Dieu puisque Dieu est partout. Il omniscient, il est omnipotent il est omniprésent », a expliqué Anne Pierre.

Ce pour dire que les gens déterminent eux-mêmes la nature de leur comportement en matière de conversion religieuse. Sur l'amplification du relativisme Jean-Marie Donegani écrit ceci :

« Le plus important est sans doute la montée spectaculaire du relativisme qui conduit, jusque chez les plus pratiquants, et dans les pays les plus catholiques, à considérer qu'il y a du sens dans toutes les religions et qu'aucune d'entre elles n'a de légitimité à revendiquer le monopole de la vérité. Ce relativisme ne traduit pas pour autant une indifférence religieuse ». (Donegani, 2008 : 40).

On se met en couple de plus en plus malgré qu'on soit de religion différente parce que les gens se font leur propre image de Dieu. La religion n'a plus le monopole de Dieu.

« Pour moi, la religion n'est pas un critère pour choisir quelqu'un », a soutenu Guillaume Paul.

Et le sentiment d'être bien dans sa peau avec celle ou celui qu'on aime est primordial, et ce, quelles que soient les différences de religion.

« Pour moi, être avec quelqu'un, c'est déjà comment on se sent », a poursuivi Guillaume Paul.

Les valeurs communes, les ressemblances professionnelles sont aussi évoquées par les gens pour effectuer leur choix. Ce n'est plus l'appartenance religieuse qui représente le socle de l'institution familiale pour cette catégorie. Les appartenances religieuses ne sont plus prépondérantes comme elles l'étaient pour fonder un foyer ou vivre sous le même toit.

« On s'est rencontrés au travail, on travaillait sur le même projet. Et puis cela a évolué tout naturellement. [...] et puis j'ai remarqué qu'on a les mêmes valeurs », a expliqué Carine.

Et ces valeurs-là n'incluent pas les catégories religieuses forcément puisqu'elle a déclaré qu'elle était bien au courant que son mari était pentecôtiste.

« Je savais qu'il était pentecôtiste, mais la relation était plus importante que la religion ».

Me semble qu'une prise de conscience s'opère timidement dans la mentalité des gens (d'une certaine frange de la société tout de même) qui voient de plus en plus en la religion un facteur de division plutôt qu'un élément unificateur. Est-ce pour cela qu'on fait appel à d'autres valeurs autres que celles relevant de religion pour expliquer la mise en couple.

« [...] nous sommes deux professionnels et puis lui et moi, nous ne sommes pas bornés en matière de religion. On a remarqué que hormis la religion, nous avons beaucoup de points en commun [...] nous avons mis la religion au second plan ». Carine Auguste.

La volonté de plaire à l'autre conjoint et le désir de respecter la parole donnée sont aussi importants dans le discours des interviewés. L'esprit de sacrifice semble animer les conjoints (es) qui font le choix de rejoindre leurs époux (ses). À l'instar de cet extrait :

« Bien sûr, j'ai eu des problèmes parce que je voulais être libre de mon choix, mais étant donné que la relation était importante pour nous je l'ai quand même fait » Carine.

Pour la première fois, on a vu s'exprimer une petite réserve (quand même fait) qui traduit un sentiment d'insatisfaction relative. Un malaise du fait de se marier dans le protestantisme. On sentait jusqu'alors une sorte de désir plus poussé chez les autres de trouver ce compromis tant désiré.

Dans certains cas, les gens contractent mariage sans passer par l'église pour éviter trop de démarches et tout se fait sur la base d'entente. Ce n'est pas parce que ces appartenances religieuses sont totalement absentes, mais cette entente mutuelle scelle une volonté claire. C'est un point important qui met en lumière le sens de l'autonomie des gens de s'organiser sans s'accrocher tout à fait à leurs appartenances religieuses.

« La cérémonie n'a pas eu lieu à l'église. C'est un compromis qu'on a essayé de trouver ensemble pour plusieurs raisons », a expliqué Guillaume qui a rencontré son épouse dans une pratique de danse latine. Ils se sont liés d'amitié et l'amour est né entre eux par la suite.

De plus, la conscience d'être en situation d'apprendre à se connaître, d'apprécier les valeurs de l'autre, de rechercher ce qui unit au lieu de se capitaliser sur les différences et enfin le respect mutuel semblent être les valeurs fondamentales de ces unions. Ce qui fait qu'on trouve un couple qui cohabite sans conversion aucune de la part de l'un ou l'autre conjoint.

« Elle était nouvelle dans la ville. Elle avait une église qu'elle fréquentait à peine. Pour être marié dans son église, il fallait que j'aie la trouver dans son église à elle. Ce qui ne m'intéressait pas vraiment. Je ne voulais pas non plus l'imposer de se marier avec moi. [...] Pour trouver le compromis, on s'était dit : l'essentiel c'est d'être marié. S'il faut qu'on se marie, on passe un acte civil. On a été devant l'officier d'état civil », a résumé Guillaume.

Voilà un cas typique de gens qui se marient sans changer de religion, mais sur la base de compromis.

6.3 Défier sa famille de naissance pour créer son propre foyer

Il n'est pas facile pour quelqu'un de se séparer de sa religion familiale d'origine sans heurt avec les autres membres de la famille. Cet acte est souvent perçu comme une trahison, un manque de respect et d'égard envers sa famille de naissance. La religion est souvent considérée au sein de la famille comme une hoirie. S'en débarrasser peut représenter un camouflet à la tradition et aux valeurs familiales les plus profondes. Or, les valeurs familiales ne sont pas stables, non seulement elles changent, mais aussi elles se prêtent à l'opinion, aux attitudes et aux propres expériences de ses membres.

« Ce n'est pas ma relation amoureuse qui a été le problème, mais c'est le fait que... que j'ai décidé de rejoindre mon conjoint dans sa religion. Voilà le problème » avant de confirmer qu'elle a eu :

« Le sentiment d'avoir brisé une tradition familiale. C'était un affront pour eux parce qu'ils ne s'attendaient pas à ce que je tourne le dos à la religion catholique. [...] c'est leur lancer quelque chose en plein visage » Anne Pierre.

C'est comme prouver n'avoir jamais possédé de sentiment et d'intérêt pour sa famille ou pire cracher sur le sentiment de devoirs et de reconnaissances envers les ascendants et descendants familiaux.

« Ce n'était pas facile parce que...Que votre mère vous dise qu'elle ne va pas participer à votre mariage, parce que ma mère et moi on a un rapport... on va dire on développe un rapport assez serré, elle et moi. On se dit tout, on parle de tout, etc. », a expliqué Anne.

Ceci peut se comprendre puisque les traditions familiales sont là pour être perpétuées de génération en génération tout en renforçant ses identités. Toutes les traditions et valeurs familiales nous forgent et ont pour effet de soutenir nos sentiments d'appartenance envers notre famille. C'est ce qui fait s'écarter de valeurs fondamentales d'une famille c'est comme souiller sa réputation quelque part surtout en matière de religion. En tout cas, c'est qui émerge des récits de nos convertis.

« Ma mère me posait des questions pour savoir si j'allais changer de religion. Elle est très catholique. Mais avec le temps, elle a fini par comprendre que cela ne m'intéressait pas et la confiance qu'elle avait en moi était restaurée. Pour eux autres (membres de sa famille) pas question que je change de religion », a avoué Guillaume.

Ces témoignages nous permettent de découvrir parallèlement à quel point ceux qui sont catholiques le sont. Il paraît que les catholiques qui sont vraiment enracinés dans leur religion ne sont pas faciles à convaincre.

Malgré le tollé que cela a provoqué au sein sa famille et la menace de sa mère, très catholique de ne pas prendre part à son mariage, Anne a assumé son choix en faisant le cheminement imposé par religion d'accueil. Ce processus n'a pas duré longtemps pour qu'on puisse l'administrer le mariage chrétien protestant. Elle s'est convertie au baptême. Mettre en péril tout ce lien affectif n'est pas sans conséquence sur la volonté des gens d'être libre dans leur choix et nous renseigne sur l'importance que ces derniers accordent à leur

propre vie familiale qu'ils vont fonder quelque part. Car, en agissant ainsi, les gens ne nourrissent pas un sentiment de culpabilité ou de regret face à leur famille, ils veulent juste être heureux en accordant la place à l'amour.

« Je ne ressens aucune culpabilité, je n'ai pas le sentiment d'avoir trahi quelqu'un. Jusqu'à présent, je peux dire que j'ai la conscience tranquille à part le fait que ma relation avec ma mère a été houleuse [...] on va dire donc, euh, je me sens tranquille, j'ai la conscience tranquille ». (Anne).

6.4 Pourquoi ne pas chercher l'heureux élu dans sa propre religion?

« Qui se ressemble s'assemble », dit-on. Il serait plus facile de choisir son autre moitié dans sa propre religion. On musèlerait ainsi un problème de plus. Mais, on ne fait que subir la fureur de l'amour qui, quelquefois, nous conduit à des lieux inconnus. Qui ne connaît pas ce raccourci de la pensée de Pascal devenu une maxime : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point »? Cette situation a provoqué des périodes de vacillements, de doutes, de vide, de peur et d'incertitude de la part de ceux qui la vivent, mais finalement l'amour, le volontarisme, la raison ont toujours eu gain de cause. Là encore, faut-il considérer l'influence de la modernité où les gens se sentent de plus en plus en liberté dans certains domaines en tout cas, de choisir et de donner du sens à ce qu'ils font quitte à enfreindre les conventions.

« Oui, ça m'a effleuré l'esprit à un certain moment puisque de voir mes rapports avec mes parents dans ce point-là, oui, ça m'a effleuré l'esprit. Mais je m'étais dit que je pourrais tout faire pour faire en sorte que mes relations avec mes parents reprennent. Que je ne pourrais pas laisser une question de religion nous mettre à dos. [...] je me suis dit que je vais avancer parce que c'est une décision qui a été mûrement réfléchie », a confié Anne.

6.5 De l'implication religieuse avant et après la conversion : choisir la religion de l'autre sans pour autant abandonner « sa foi » et se sentir à sa place

Comme nous avons essayé de le montrer, la conception que l'on se fait de Dieu reste déterminante dans la prise de décision de bon nombre de gens. S'il appert que les religions imposent une théologie à leurs fidèles, il n'est pas aussi évident que tous les fidèles à l'intérieur d'une même assemblée ont exactement la même vision sur Dieu. Tout d'abord,

précisons que dans les cas traités, aucun fidèle n'a senti le besoin de s'expliquer à un leader religieux (prêtre catholique dans ce cas-ci) pour se convaincre de sa décision.

« À cette époque-là, je n'allais pas à l'église assidument. Je n'avais pas mis les prêtres au courant. J'avais déjà mes convictions et c'est sur la base de mes convictions que j'ai choisi » selon Guillaume. S'il en est, c'est juste par convenance ou vaguement.

« Je me suis servie de ma relation avec Dieu pour essayer de... de ... de...on ne va pas dire convaincre le curé parce que je n'avais pas à le convaincre de quoi que ce soit. Mais je lui ai fait comprendre que j'ai une relation avec Dieu, une relation infrangible avec Dieu, etc. Que... que je ne vais pas abandonner ma foi, je ne vais pas abandonner Dieu. Mais que je ne fais suivre le chemin de mon cœur », a dit Anne.

Il paraît que les gens qui manifestent une sorte de désaffection religieuse sont plus prédisposés à faire ce choix de conversion sans heurt interne. Celui ou celle qui n'a pas été très impliqué et qui fréquentait l'église par habitude éprouve moins de difficulté pour se convertir.

« Je n'étais pas très impliquée dans ma religion originelle », a avoué Anne convertie au protestantisme en dépit du fait qu'elle a parlé de sa décision de changer de religion au curé de sa paroisse qui a essayé de la convaincre, de la dissuader de rester. Mais, ses dires montrent qu'elle était liée à la religion par sa famille. Son cercle familial représentait l'accroche qui l'attachait à l'église, mais au fond, elle-même, n'était pas trop concernée religieusement. C'étaient juste des liens sociaux que représentait son cercle religieux à ses yeux.

« Je n'étais pas très impliquée. [...] Le curé est un ami de la famille [...] je n'étais pas autant impliquée que ma mère que les autres membres de la famille. Mais c'était ma famille. Cette église, cette paroisse était ma seconde famille ». Anne

En ce qui concerne l'implication dans la nouvelle religion, le comportement de celui ou de celle manifestant un désintérêt par rapport à l'église n'a pas changé. Comme Corine convertie au pentecôtisme qui a avoué ceci :

« [...] c'était évident puisque l'attachement qu'il avait pour son église n'était pas le même chez moi. C'était évident que je n'aurais pas pu lui demander de changer de religion à cause de ses liens serrés avec son assemblée », avant de dire que : « je ne trouve jamais ma place parce que c'est une chose que j'ai faite pour lui. Je n'arrive pas à m'investir là-dans ». Corine.

En effet, la conversion comme nous l'avons si bien expliqué crée une attente de la part du converti et du convertisseur. Le converti doit refléter dans son comportement et dans sa pensée un ensemble de valeurs apprises lors de son cheminement sans quoi, la conversion est décapitée. Or dans certains cas, le converti trimbale « sa foi » entièrement ou des « bribes de sa foi » antérieure (si on peut parler de foi) dans sa nouvelle religion.

6.6 Accompagner son conjoint à l'église une valeur chez les protestants

Le fait de pouvoir accompagner son (sa) conjoint (e) à l'église est un signe social que tout va bien dans le couple. Il ne fait pas bien d'être marié et de venir à l'église tout le temps sans son époux (se). C'est une valeur chez les protestants. Les sœurs, les frères de l'église vont demander pour l'époux absent. À la fin, cela peut créer un malaise à force d'être abordé en ce sens. Dans l'homélie que livrait le pasteur de l'église de la vigne à laquelle j'assistais, toute la famille doit être endimanchée pour participer au service. Et demande formelle est faite aux époux de venir ensemble aux services religieux parce que Dieu aime voir ça. D'ailleurs le salut est personnel même si on est mariés le salut du mari ne vaut pas pour sa femme et vice versa.

« Il faut encourager sa femme, il faut encourager le mari et les enfants à venir ensemble dans les services. C'est un devoir mutuel. Et vous, frères et sœurs si vous remarquez que ce comportement persiste il faut intervenir pour les accompagner. Vous êtes des modèles pour la jeunesse de l'église », a-t-il tonitrué. En ce sens, on peut comprendre lorsque les convertis disent que :

« Dans ma tête demeurait l'esprit catholique, mais j'ai accompagné mon mari dans sa religion. » Carine Auguste.

Cet accompagnement n'est pas seulement le jour du mariage, mais pendant la durée du mariage.

Du côté des convertis, la participation au service protestant s'explique aussi par habitude comme cela a été le cas dans la religion d'origine. Les participants de la recherche racontent qu'ils ne se sentent pas forcément étrangers dans la religion, qu'ils y participent, mais avec une certaine distance. On sent qu'ils ne se laissent pas trop aller dans le courant, car ils sont

là tout bonnement pour jouer un rôle. On fait montre ce que le vrai personnage aurait fait ou montré sans pour autant être le personnage réel.

« Je ne m'implique pas. Je vais à l'église comme d'habitude. Il faut dire que je me sens à ma place. Je ne veux pas dire que je me sens chez moi, mais je me sens à l'église. C'est comme si j'allais dans n'importe quelle église », a expliqué Anne Pierre.

On sent l'indifférence et la tiédeur dans les propos. En revanche, le respect est manifeste. Ils ne participent pas à cent pour cent, mais ils gardent un minimum d'estime et de civilité à l'égard des rituels.

« Ma participation n'a pas augmenté après le mariage. J'ai toujours continué mes recherches sur la chrétienté. Mais, j'ai toujours gardé tout le respect que cela implique si je vais à l'église dans une occasion », a reconnu Anne.

En effet, on remarque une grande désaffection religieuse de la part des conjoints convertis. Il faut encore mobiliser le facteur subjectif des gens pour expliquer ce comportement. En réalité, plus il y a une remise en question plus les gens se libèrent du carcan religieux. Les périodes de doute personnel ne génèrent pas toujours des conversions (dans le sens d'aller vers Dieu), mais aussi des détachements.

Interrogé sur le fondement de leur choix, les témoignages relatent une attitude intellectuelle exprimée par une quête de savoir, une remise en question des savoirs religieux.

« Je faisais plein de recherche sur le catholicisme, les dogmes, le culte à Marie [...] ... »
Guillaume Paul.

6.7 Vivre le compromis sous le toit conjugal : un bilan mitigé

Une religion, ça s'imprime en soi. Marqué pour la vie. On n'y échappe pas. On aura beau la taire, mais son silence sera tonitruant. Il ne faut pas croire que tout s'est déroulé comme un long fleuve tranquille à la maison malgré les compromis. Notre recherche montre que malgré les ententes, il existe toujours de petits restes religieux. Dans plusieurs cas, les convertis ne rejettent pas tout à fait leur précédent religieux. S'il est vrai, que les interviewés n'ont pas relaté de grandes frictions, il y a quand même lieu de relever un

malaise partagé des deux côtés. Que du côté de celui ou de celle qui reste dans sa religion que du côté de celui ou de celle qui se converti, car, faire place au relativisme ne dit pas être irréligieux. Il faut dire que les conjoints ont étalé les dispositions prises par eux pour respecter le compromis.

Globalement, cela a marché, mais les narratifs exposent un certain nombre de gênes qui contrarient les relations. Par exemple Martine Jean, convertie nous a fait savoir que :

« Tout ce qui catholique est banni de la maison », mais « les enfants vont à l'école catholique, réputée meilleure ».

Le culte à Marie est sûrement fait à l'école, mais n'est pas de mise à la maison, toutefois, elle dit :

« Parler de Marie en tant que mère de Jésus ».

De plus, « les enfants n'ont pas été baptisés, mais présentés au temple » selon le protestantisme. Il n'y a « pas de signe de la croix » lors des prières. D'ailleurs, « c'est mon mari qui mène la prière ». Martine Jean.

Bref, pas de rituel catholique à la maison ce, pour préserver le respect du compromis. Cependant, certaines habitudes ne se perdent jamais. Cette même épouse avoue que lors de la fête de Pâques, elle emmène les enfants visiter leurs grands-parents et révèle même que parfois, il lui prend l'envie de participer dans des messes catholiques.

En plus, d'accompagner son conjoint à l'Église protestante (ce qu'on ne retrouve presque pas chez le conjoint protestant), on sent une plus grande flexibilité chez le catholique tout de même pour favoriser un climat plus serein.

Pour un autre couple, ayant deux enfants une fille et un garçon le baptême a été partagé. La fille a reçu le baptême catholique et le garçon a été présenté au temple comme le veut protestantisme.

« On a fait vraiment un échange à ce sujet. Le baptême protestant est administré aux matures, aux adultes et le baptême catholique aux petits. Je lui ai expliqué que l'enfant une fois adulte pourra confirmer son baptême d'où le sacrement de la confirmation », a

témoigné Guillaume, même si monsieur a admis que sa maman tenait à ce que sa petite fille reçoive le baptême catholique.

« Ma maman a tout fait pour cela, mais j'ai tout fait pour la tenir à l'écart de tout ça. Donc ma fille est baptisée dans le catholicisme et mon fils présenté au temple dans le protestantisme. C'est ce qui était extraordinaire entre nous », a déclaré Guillaume.

Ce dernier est l'époux catholique qui vit avec sa femme baptiste sans changer de religion et qui s'est enorgueilli du fait qu'un de ses amis était venu leur demander conseil étant dans la même situation que lui, c'est-à-dire, partager l'amour avec une fiancée de religion différente.

Cependant, les grands-parents peuvent jouer un rôle de transmission accru au sein des familles. Puisque les enfants passent du temps avec eux, ils leur font découvrir la prière, et les emmènent à l'église.

« À Montréal, lors du confinement, mon fils a demandé à aller à l'église et dit qu'il voulait être prêtre. Il a passé beaucoup de temps avec ma mère ». Guillaume Paul.

Certains estiment que vu leur grand parcours de vie faite de beaucoup d'expériences, ils ont une facilité de pouvoir assurer une meilleure transmission religieuse à leurs petits-enfants. S'ils ne peuvent plus se coltiner de la tâche principale d'éduquer ou de faire figure d'autorité auprès des enfants, ils peuvent cependant assurer ce que certains auteurs appellent une « présence éducative ». Ladite présence est importante. En plus de représenter les traces anciennes de la lignée parentale ou familiale, ils transmettent des valeurs.

« Mes enfants, mon fils surtout a passé beaucoup de temps avec ma maman. Les grands-mères sont présentes. Je crois que les transmissions sont beaucoup plus liées avec les grands-parents et ils font mieux que nous », a indiqué Guillaume.

Et selon le compromis n'importe lequel des grands-parents peut accompagner les enfants à l'église et il n'avait pas de compétition a-t-on révélé. Cette attitude est réglée sur un principe : « l'essentiel, c'est que les enfants aient des valeurs liées à l'église », dit-il.

La chrétienté est présentée ici comme un tout semblable « l'essentiel, c'est qu'ils n'abandonnent pas l'église », a précisé Guillaume.

Encore faut-il comprendre que dans l'esprit de certains parents, en donnant la possibilité aux enfants d'enfourcher deux religions en même temps, cela leur permettra à l'avenir, de bien choisir et d'être tolérant envers l'autre. Le fait d'être au confluent de deux religions différentes est perçu comme une sorte de plus-value pour leurs enfants.

« Ils apprennent de toutes ces valeurs. C'est une forme de socialisation en quelque sorte. Et moi, le travail que j'aurai à faire, c'est de veiller l'esprit critique dès que possible. [...] de faire en sorte qu'elle arrive à questionner les choses. On peut être respectueux des valeurs des autres, de Dieu. On peut être très croyant, mais ça n'empêche pas de questionner des pratiques, jusqu'à ce qu'on trouve des pratiques qu'on se sent bien en conformité avec », a expliqué Guillaume.

Une façon de faire qui contraste avec le vœu de la religion qui pèse de tout son poids sur les fidèles. Cependant, chez le conjoint protestant, la velléité de souligner même faiblement une peccadille est plus présente malgré l'entente. Par exemple, l'implication des grands-parents génère des malentendus.

« Oui, ça n'arrive pas souvent, mais une fois, mon mari m'a fait des remarques du fait que ma mère allait à l'église catholique avec les enfants » Carine Auguste.

Ce n'est pas que le conjoint protestant est animé de volonté délibérée d'entraver la bonne marche de la relation ou encore faire plier totalement l'autre. Mais, il s'évidente que dans les récits leur comportement se prête davantage au conflit.

Par ailleurs, d'autres témoignages recueillis font croire que c'est à partir du mariage religieux que les problèmes commencent. Ce qui veut dire qu'en étant en union libre, la relation marchait normalement, sans grand problème religieux. Chacun s'occupait de ses activités religieuses propres sans s'interférer dans celles de l'autre. Mais une fois, le

mariage religieux célébré le ou la conjoint (e) s'affirme. Le plus souvent le problème vient du côté de l'époux (se) protestant (e).

« Avant, j'allais dans mon église sans problème. Lorsqu'on a fini de se marier, il a décidé puisqu'on est marié dans le pentecôtisme, eh bien! Pas de question que j'aille à l'Église catholique parce que je suis convertie dans le pentecôtisme », a expliqué Martine Jean.

Parfois, on parle même de trahison puisque l'entente n'est pas respectée.

« Je suis un peu trahie. Pourquoi je dis un peu parce que... c'est qu'il m'a forcé, mais j'ai quand même accepté. Je pouvais ne pas accepter. Ce que je me dis c'est que on devait avoir une entente entre nous pour qu'il me laisse aller dans mon église catholique. On devait pouvoir faire une entente sur ça. C'est là que je me dis que je me sens trahie [...] », nous a confié,

Martine dont le mari avait conditionné le mariage à l'acceptation d'une célébration chrétienne pentecôtiste.

« Vous savez, ce mariage, je ne pouvais pas dire non au mariage, il a fait une sorte de condition. Il m'a dit que si je veux qu'on se marie, on doit absolument, se marier dans le pentecôtisme. Donc, je ne pouvais pas refuser ça ». Martine.

6.8 Le prosélytisme facteur repoussant pour les nouveaux convertis

Si le prosélytisme du protestantisme (du pentecôtisme en particulier) constitue l'un des piliers de sa réussite en Haïti, il demeure néanmoins un facteur repoussant pour certains convertis qui y voient une immixtion dans la vie familiale.

« Mon problème c'est de vouloir s'immiscer dans la vie de tous les membres. Je n'aime pas que les gens s'immiscent autant dans ma vie. Et c'est l'un de problèmes que j'ai eus avec elle. On a essayé de gérer cette tension-là, le mieux qu'on pouvait sans que ça n'affecte notre couple. Mais j'avais l'impression que les gens savaient ce qui se passait chez moi. Parce que ce sont des gens qui vous posent des questions privées. » Guillaume.

Ce témoignage fait montre d'un accent fortement négatif et dévalorisant qu'acquiert ce terme au cours des ans. Encensé au départ, le prosélytisme est plutôt vu comme étant un ramassis de bribes de discours religieux concoctés à dessein pour aliéner les gens.

Certains convertis y dénoncent le caractère abusif, une atteinte à la liberté individuelle, un empiètement sur la vie privée. Le prosélytisme en aucun cas ne devait être une contrainte physique ni psychologique.

« Aujourd'hui, il est souvent associé à des modalités de transmission du message religieux qui feraient de la religion, selon le Conseil œcuménique des Églises dans son assemblée de 1983, « un bien de consommation dont on pourrait disposer selon les règles d'une économie de marché sans restriction ». De fait, le prosélytisme renvoie, dans son usage, à tout un vocabulaire stigmatisant tel que colportage, propagande, racolage, endoctrinement, colonisation des esprits, manipulation mentale ; à l'inverse des termes d'évangélisation, de mission, d'apostolat, de sacerdoce qui, eux, restent « purs » au sens où serait exclue toute tentative d'imposer un point de vue. Et, du reste, au sein du mouvement œcuménique, le prosélytisme est entendu dans sa connotation négative et il est sévèrement condamné. » (Fortier, 2008 : 1).

Cette intrusion dans la vie familiale cause une grande gêne entre les couples et parfois, si elle n'est pas limitée ou repoussée on risque d'avoir de grandes frictions. Même la liberté individuelle des gens est surveillée ce qui provoque des frustrations de la part des nouveaux convertis qui estiment avoir eu beaucoup plus de marge de manœuvre sur leur vie.

« Dans le catholicisme on a une plus grande liberté. On te propose le bien et le mal. Et puis tu choisis. Alors que, dans le pentecôtisme, on te dit ce que tu dois faire. Et moi, j'ai un côté rebelle en moi. Je ne vais changer la façon de m'habiller, de ne plus porter de bijoux. Ce n'est pas mon choix », a soutenu Carine continuant d'expliquer que :

« La raison pour laquelle j'ai dit que je ne me suis pas retrouvée, c'est parce que ces religions sont conservatrices. Ton style, la personne que tu es, la façon dont tu t'habilles, etc. moi, je ne peux pas entrer dans ce moule », a conclu Carine qui estime qu'il existe plus de liberté dans le catholicisme.

Il faut dire qu'il y a une forte tendance à ne pas apostasier, mais aussi et surtout à ne pas dénaturer ce qu'on est intrinsèquement pour la religion. C'est le discours de Guillaume, qui se dit prêt à accompagner sa femme dans sa religion et se faire :

« Un auditeur libre sans renier ses convictions » avant de confirmer « il y a des choses que je ne ferai pas pour le catholicisme de même qu'il y a des choses que je ne ferai pas pour le protestantisme ».

De plus, certains convertis disent détester l'ambiance des services pentecôtistes faite de transe, de cris, de possession de l'Esprit saint, de glossolalie couramment appelée « parler en langues ». On préfère le recueillement.

« Je n'aime pas l'ambiance. La façon dont ça se fait. Ils sautent, ils dansent, ils crient. Ça me dérange. J'en parle à mon mari, mais il est choqué lorsque je lui dis ça. Et puis on est toujours dans une sorte de comparaison entre les religions ». Il fait comprendre que sa religion est bonne c'est la meilleure. À l'Église catholique ce sont les idoles qu'on adore, c'est les statues. [...] eh bien moi, ça me choque, ça me dérange [...], a relaté Anne Pierre.

6.9 Une conversion traditionnelle et classique

Cependant, les narratifs d'un de nos enquêtés sont bien différents des autres. En effet, pour monsieur Tanis Pierre-Louis, sa conversion est merveilleuse. Il se dit racheté parce qu'il errait partout sans être nulle part.

« M t ap mache tout kote san mwen pa te kenn kote reyèlman. M ka di se madanm mwen ki fè m konvèti. M asepte Jezi kòm sovè pèsònèl mwen. » (Je marchais partout sans être ancré à un endroit précis. Je peux dire que c'est ma femme qui m'a poussé à me convertir. J'ai accepté Jésus comme mon sauveur personnel).

Pour lui, la conversion a entraîné ses bienfaits même sur la vie de ses enfants. On sent cette peur de la « vie du monde ». Ce monde fait de péripéties, de débauches, de plaisirs entre autres et dont il faut se séparer. L'avenir de ses enfants est intimement lié à cette conversion, au pentecôtisme, car il estime que toute sa descendance doit avoir droit à l'héritage de Dieu.

« Lavi m chanje se gras Bondye se pou sa, depi m soti nan lemond la m santi gen menm fòs Jezi a. E se nan men l, m lage pitit mwen yo paske sa m wè nan lari a pa bèl ditou non. Sèl Bondye ki ka sove pitit ou nan peyi isit ». (Ma vie a changé par la grâce de Dieu. C'est pour cette raison que depuis j'ai effectué mon retrait de ce monde je me sens animé de la même force que Jésus. Ce que je vois ici, et loin d'être réjouissant. Seul Dieu peut t'aider à bien éduquer tes enfants dans ce pays.), a-t-il soutenu.

Pour Tanis Pierre-Louis, sa conversion est une vraie rencontre avec Jésus. Donc, tout au moins, on peut parler de rencontre dans ce cas ce que nous n'avons pas eu avant dans les témoignages. La thèse selon laquelle les universitaires et les professionnelles sont plus aptes à produire un discours de recul par rapport à la religion même si les données recueillies prouvent qu'on n'est pas tout à fait si neutre que cela.

Cet extrait est typique du discours le plus courant chez les protestants en Haïti, à savoir le catholicisme induit en erreur.

« *M vin konn vrè vizaj Bondye paske katolik la mete w nan erè.* » (Je découvre le vrai visage de Dieu ajoute-t-il, le catholicisme nous induit en erreur).

Tout compte fait, en tenant compte des témoignages recueillis, il est indéniable que des traces du catholicisme s'inscrivent dans le bagage religieux des transmissions faites au sein des familles haïtiennes dont l'un des parents est converti au protestantisme. En dépit du fait que les choix de conversion sont fortement raisonnés et personnels, il n'y a pas vraiment de rupture profonde chez cette catégorie de gens qui passent au protestantisme. Leur choix n'est pas basé sur un critère strictement religieux, mais d'amour, d'équilibre familial parmi d'autres. On remarque que les catégories socioprofessionnelles et universitaires affichent une sorte de désaffection religieuse, car leur implication dans leur religion de départ n'était pas réelle.

Il serait trop prétentieux de notre part de penser rendre compte de tous les aspects du sujet. Mais ainsi débuté, il représente une contribution à des études futures voire une nouvelle réadaptation de la théologie en fonction des réalités de la modernité. Malgré sa montée en puissance, n'y a-t-il pas nécessité pour le protestantisme de s'adapter ?

CONCLUSION

Ce travail de recherche avait pour ambition de comprendre le choix de transmission des parents catholiques convertis au protestantisme au sein des familles en Haïti. L'un des résultats auxquels nous avons abouti c'est que la conversion elle-même est mimétique. Pour bien l'appréhender, il faut absolument la placer dans son contexte c'est-à-dire, en relation avec les sens symboliques et idéologiques où elle est mise en branle. Les narratifs que nous avons recueillis auprès de nos enquêtés (les époux convertis au protestantisme et les jeunes adultes ayant reçu une transmission religieuse de la part de convertis) mettent en lumière des motifs de conversion et des choix de transmissions qui diffèrent en fonction des parcours biographiques et des expériences personnelles. Dit autrement, on n'a pas pu établir définitivement une logique de conversion et de transmission commune valable pour tous les convertis et les choix de transmissions. Trois (3) sur cinq (5) des adultes interrogés disent ne pas voir de problème à cohabiter avec un conjoint catholique. Les deux autres même s'ils ont des réserves ne montrent pas une hostilité farouche. Au contraire, leurs discours montrent dans certains cas une sympathie pour la fête de Pâque catholique. À ce propos, le catholicisme irradie le champ religieux. Quant aux époux convertis, le constat est le même. La conversion se conjugue au gré des volontés des convertis. Loin de raser leur passé, les convertis au protestantisme font montre de volonté de conservation et dans certains cas, transmettent de leur foi catholique à leurs enfants même inconsciemment.

Il convient de revenir sur quelques faits marquants. Par exemple, les catholiques convertis au protestantisme parlent de l'amour voué à leur partenaire, le désir de l'équilibre familial, l'unicité de Dieu et de compromis pour appuyer leur démarche de conversion. C'est une conversion basée sur la raison et dont le souci premier n'est pas la recherche du divin. Certains ont même fait valoir qu'ils n'avaient pas à se repentir puisqu'ils n'avaient rien à se reprocher. De plus, les convertis présentent un détachement religieux et des attitudes intellectuelles qui leur permettent de prendre du recul par rapport à la religion. Il y a un cas parmi notre échantillon qui présente les traits du converti traditionnel classique. Sans minorer l'importance de sa conversion, on remarque qu'il a été le seul à expliquer sa conversion par des motifs purement religieux et qu'il se définit comme un pentecôtiste. C'est pour cela que nous sommes tentés de dire que le niveau intellectuel joue beaucoup,

car, c'est le seul non-universitaire dans la grille et le plus âgé également. Cela ne veut pas dire non plus que les universitaires sont irréli­gieux.

Les parents manifestent une forte tendance à laisser le choix aux enfants de faire leur propre route une fois devenues adultes. Nous relevons ici une *bireligiosité*, c'est-à-dire que cette catégorie mobilise deux vécus religieux différents hautement considérés par ces derniers comme un moyen de favoriser la tolérance. Il y a une ambiguïté chez certains parents qui, en même temps ne se définissent pas comme protestant à part entière mais qui présentent leurs enfants comme des protestants.

L'unicité de Dieu, c'est-à-dire, nous servons tous un même Dieu, est très souvent évoquée pour expliquer les conversions. Cette idée est exprimée par un adage comme « Dieu ne saurait empêcher l'amour », la religion n'est pas plus importante que l'amour entre autres. De plus, le prosélytisme est un facteur qui repousse les nouveaux convertis. Ils le considèrent comme une immixtion dans leur vie privée. La rigueur qui caractérise le protestantisme et surtout le pentecôtisme provoque parfois l'ire des nouveaux convertis qui critiquent le regard négatif posé sur eux par leurs frères et sœurs protestants, par rapport à leur façon de s'habiller notamment.

En ce qui a trait à la transmission religieuse à leurs enfants, les catholiques convertis au protestantisme font montre d'une certaine froideur. En effet, la plupart de ces enquêtés n'avaient pas une forte implication religieuse lorsqu'ils cheminaient dans leur religion originelle, une situation qui n'a pas changé une fois passée au protestantisme. Ils gardent une certaine distance face au protestantisme et ne s'impliquent pas. Ce qui nous mène à penser que la désaffection religieuse pourrait expliquer leur comportement. Cependant, en dépit de cette indifférence manifeste vis-à-vis de la religion la culture du catholicisme reste très forte chez ces gens-là et de ce fait, transmettent des valeurs de la foi catholique à leurs progénitures malgré leur conversion au protestantisme. Les parents justifient leur choix de transmission en fonction d'un éventuel comportement de tolérance qu'offrirait la « *bireligiosité* » qui permettra par la suite aux enfants de choisir ce qui leur plaisent. Le fait de choisir les écoles catholiques, mieux perçues dans la société haïtienne pour des enfants protestants est aussi un facteur important, car les enfants sont éduqués dans la foi catholique, sont obligés de recevoir des sacrements catholiques et porteront quand même les traces du catholicisme.

Quelques pistes d'ouvertures

D'abord, on pourrait faire cette démarche pour les autres confessions religieuses dans l'idée de comprendre s'ils mobilisent forcément les mêmes motifs pour faire leur conversion. Est-il possible qu'un adventiste et un baptiste par exemple vivent sous le même toit? Un échantillon plus étoffé permettrait sans doute de recueillir d'autres raisons et les analyser en vue de saisir davantage les logiques qui traversent les choix et les comportements des gens. Et puisque les transmissions changent, on peut se demander comment les générations futures feront leurs choix pour leurs enfants? Car, nous avons montré que la plupart des jeunes interviewés même s'ils se présentent comme de vrais protestants ne verraient pas de problème à marier ou que les enfants qu'ils auront marient un catholique. À considérer la fièvre protestante et en même temps, entendre de tels discours de la bouche de jeunes est étonnant.

BIBLIOGRAPHIE

- 1- ABDOUH, Fatiha. *Mariages mixtes: cas particulier maghrebo-québécois*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, Québec, 1989.
- 2- ATTIAS-DONFUT, Claudine, Nicole LAPIERRE et Martine SEGALIN. *Le Nouvel Esprit de famille*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- 3- BARDIN, Laurence. *L'analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.
- 4- BARDIN, Laurence. *L'analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- 5- BARRY, Laurent S., Pierre BONTE, Salvatore D'ONOFRIO, Nicolas GOVOROFF, Jean-Luc JAMARD, Nicole-Claude MATHIEU, Enrico PORQUERES I GENÉ, Jérôme WILGAUX, András ZEMPLÉNI et Françoise ZONABED. « Glossaire de la parenté », *L'homme*, n° 154-155, 2000, p.721-732. 2000
- 6- BARTHÉLÉMY, Estelle. *Transmission de langues minoritaires au sein de familles mixtes en France: les politiques linguistiques familiales et leur impact sur les représentations des enfants*. Mémoire de master 2, Université Grenoble Alpes, 2017.
- 7- BASTIEN, Rémy. *Le paysan haïtien et sa famille : vallée de Marbial*, Paris, ACCT, Karthala, « Gens du Sud », 1985.
- 8- BEAUD, Stéphane et Florence WEBER. *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003.
- 9- BERGER, Peter L. et Thomas LUCKMAN. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor, 1966.
- 10- BERLINER, David. « Anthropologie et transmission* », *Terrain*, n°55, septembre 2010, p. 4-19.
- 11- BERTAUX-WIAME, Isabelle et Anne MUXEL. « Transmissions familiales : territoires imaginaires, échanges symboliques et inscription sociale », dans BERTAUX-WIAME, Isabelle, Anne MUXEL, Jacques COMMAILLE, Claude MARTIN, Margaret MARUANI et François DE SINGLY (dir.), *La Famille en questions : état de la recherche*, Paris, Syros, 2006, p. 187-210.
- 12- BESSIN, Marc, Claire BIDART et Michel GROSSETTI « Introduction générale : l'enquête sur les bifurcations : une présentation », dans BESSIN Marc, Claire BIDART et Michel GROSSETTI (dir.), *Bifurcations : les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, 2009, p. 7-19.
- 13- BISSON, David, « La spiritualité au miroir de l'ultramodernité », *Amnis*, n° 11, septembre 2012. En ligne au : <<http://journals.openedition.org/amnis/1728>>, consulté le 27 avril 2022.
- 14- BLANC, Michelle. (s.d.), « Femme 2.0 ou le parcours transsexuel : bienvenue sur mon blogue », publié le 27 mars 2008, <<http://femme-2-0.blogspot.com/2008/03/bienvenue-sur-mon-blogue.html>>, consulté le 29 avril 2022.
- 15- BLOT, Louis Gabriel. *L'Église catholique dans l'espace sociopolitique haïtien (1980-2002)*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2004.

- 16- BLOUIN, Samuel. *La conversion entre intimité et publicité : essai d'imagination sociologique*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2015.
- 17- BOISSON, Didier. *Consciencés en liberté : itinéraires d'ecclésiastiques convertis au protestantisme (1631-1760)*, Paris, Honoré Champion, Vie des huguenots, 2009.
- 18- BONORD, Aude. « Imaginaires de la conversion dans la littérature non confessionnelle (XXe-XXIe siècles) », dans BOISSON Didier et Élisabeth PINTO-MATHIEU (dir.), *La Conversion : textes et réalités*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Histoire, 2014, p.375-385.
- 19- BOURDIEU, Pierre. *La Distinction : Critique sociale du jugement*, Paris, Les éditions de minuit, Le sens commun, 1979.
- 20- BOURDIEU, Pierre. *Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- 21- BOUTIN, Gérald. *L'entretien de recherche qualitatif, 2e édition: Théorie et pratique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2018.
- 22- BOZON, Michel. « Sociologie du rituel du mariage », *Population*, vol. 47, n° 2, mars-avril 1992, p. 409-434. En ligne au : <<https://doi.org/10.2307/1533916>>, consulté le 28 avril 2022.
- 23- BOZON, Michel. « Mariage », dans BOUDON Raymond, Philippe BESNARD, Mohamed CHERKAoui et Bernard-Pierre LÉCUYER (dir.), *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse, 1996, p. 138-140.
- 24- BRANDT, Pierre-Yves. « La conversion, retournement ou changement d'appartenance ? Approche psychologique du parcours de Pierre dans l'œuvre lucanienne », *Études théologiques et religieuses*, vol. 84, n° 1, 2009, p. 1-22.
- 25- BRÉCHON, Pierre. *Les valeurs des Français : Évolutions de 1980 à 2000*, Paris, Armand Colin, 2000.
- 26- BROWN, Elisabeth et Maryse JASPARD. « La place de l'enfant dans les conflits et les violences conjugales », *Recherches et Prévisions*, n° 78, décembre 2004, p. 5-19.
- 27- BRYMAN, Alan. « Quantitativisme et qualitativisme : un faux débat ? », dans BERTHELOT Jean-Michel (dir.), *Sociologie : Épistémologie d'une discipline : Textes fondamentaux*, De Boeck, 1984, p. 209-220.
- 28- CASSAN, Christelle. *La transmission religieuse et culturelle au sein de familles maghrébo-québécoises à Montréal*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2008.
- 29- CASIMIR, Jean. *La culture opprimée*, Delmas, imprimerie Lakay, 2001. [1981].
- 30- CERBELAUD, Dominique. « La thèse des "deux voies" dans les premiers écrits chrétiens », *Pardès*, vol. 1, n° 30, 2001, p. 103-110. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/parde.030.0103>>, consulté le 30 avril 2022.
- 31- CHORON-BAIX, Catherine. « Transmettre et perpétuer aujourd'hui », *Ethnologie française*, vol. 30, n° 3, juillet-septembre 2000, p.357-360.
- 32- CICCHELLI-PUGEAULT, Catherine et Vincenzo CICCHELLI. *Les Théories sociologiques de la famille*, Paris, La Découverte, Repères, 1999.
- 33- CLAUDEL, Paul. *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, 1989.
- 34- CLORMÉUS, Lewis Ampidou. « L'Église catholique face à la diversité religieuse à Port-au-Prince (1942-2012) », *Archives de sciences sociales des*

- religions*, n°166, avril-juin 2014, p. 155-180. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/assr.26016>>, consulté le 28 avril 2022.
- 35- COLLIOT-THELENE, Catherine. « Individu et individualisme chez Georg Simmel, au prisme de Durkheim et de Weber », *Sociologie et sociétés*, vol. 44, n° 2, automne 2012, p. 207-233. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1012927ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 36- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec. *Le pluralisme religieux au Québec: un défi d'éthique sociale. Document soumis à la réflexion publique*, Québec, Commission des droits de la personne, 1995.
- 37- Commission Épiscopale de l'Éducation Catholique (CEEC), le Catholic Relief Service (CRS), l'Université de Notre Dame, Port-au-Prince, CRS, 2012. « Résultats de l'enquête sur les écoles catholiques en Haïti. Rapport final ». En ligne au : <http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/752898/20889489/1352232052607/resultats-de-lenquete-sur-les-ecoles-catholiques-en-haiti.pdf?token=QMh01IrkXcLujX7kpQFwm2SjmwI%3D>.
- 38- CORTEN, André. « Pentecôtisme, baptême et système politique en Haïti », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol.29, n° 1, 2014, p. 119-132. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/hmc.029.0119>>, consulté le 28 avril 2022.
- 39- COUTURE, Denise et Tanja RIIKONEN. « La conversion dans un cadre féministe, interculturel et interreligieux », *Théologiques*, vol. 21, n°2, 2013, p. 229–250. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1028469ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 40- DARIUS, Danio. « Pasteur Gérald Bataille objet de menaces depuis la marche du secteur protestant contre le nouveau code pénal ». *Le Nouvelliste*, 15 septembre 2020, p 1. En ligne au : <https://lenouvelliste.com/article/220942/>.
- 41- DARMON, Muriel. *Devenir anorexique : une approche sociologique*, Paris, La Découverte, 2008.
- 42- DE GALEMBERT, Claire. « Les églises en Allemagne : des colosses aux pieds d'argile », *Revue Projet*, vol. 267, n° 3, 2001, p. 65-74. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/pro.267.0066>>consulté le 28 avril 2022.
- 43- DÉCHAUX, Jean-Hughes. « Ce que l'« individualisme » ne permet pas de comprendre ». Le cas de la famille, *Esprit*, n° 6, juin 2010, p. 94-111. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/espri.1006.0094>>, consulté le 28 avril 2022.
- 44- DÉCHAUX, Jean-Hughes. « La famille à l'heure de l'individualisme », *Projet*, n° 322, 2011, pages 24-32. En ligne au : doi.10.3917/pro.322.0024: <https://www.cairn.info/revue-projet-2011-3-page-24.htm>. Consulté le 21 juin 2020.
- 45- DECOBERT, Christian. « Conversion, Tradition, Institution », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 46, n° 116, octobre-décembre 2001, p. 67-89. En ligne au : < <https://doi.org/10.4000/assr.541>>, consulté le 28 avril 2022.
- 46- DEDIEU, Jean-Pierre et René Millar CARVACHO, « Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne : dix ans d'historiographie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, n° 2, avril 2002, p. 349-372. En ligne au : <<https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280051>>, consulté le 28 avril 2022.

- 47- DELPHY, Christine. *L'ennemi principal (Tome 2). Penser le genre*, Paris, Syllepse, 2001.
- 48- DENAVE, Sophie. « 9. Les ruptures professionnelles : analyser les événements au croisement des dispositions individuelles et des contextes », dans GROSSETI Michel, Marc BESSIN et Claire BIDART (dir.), *Bifurcations, Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, Recherches, 2009, p. 168-175.
- 49- DENZIN, Norman K. et Yvonna S. LINCOLN. *The landscape of qualitative research*, Los Angeles, Sage Publications, 2008.
- 50- DERICQUEBOURG, Régis. « Pierre Yves Brandt, Claude-Alexandre Fournier (dir.), La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 55, n° 152, octobre-décembre 2010, p. 46-48. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/assr.22653>>, consulté le 28 avril 2022.
- 51- DESCAMPS, Florence. *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001.
- 52- DIAZMORENO, José M. « La transmission de la foi au sein de la famille, un défi du XXI^{ème} siècle », dans RODET Chantal (dir.), *La transmission dans la famille; secrets, fictions et idéaux*, Paris, L'Harmattan, p.371-380.
- 53- DOBRY, Michel. « 4. Le politique dans ses états critiques : retour sur quelques aspects de l'hypothèse de continuité », dans GROSSETI Michel, Marc BESSIN et Claire BIDART (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, Recherches, 2009, p. 64-88.
- 54- DONEGANI, Jean-Marie. « La sécularisation et ses paradoxes », *Revue Projet*, vol. 5, n° 306, septembre 2008, p. 39-46.
- 55- DUMONT, Louis. « On Value. The Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, 1980 », *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, n° 1, 2013, p. 287-315. En ligne au: <<https://doi.org/10.14318/hau3.1.028>>, consulté le 28 avril 2022.
- 56- DUNCAN, Christopher R. « Untangling conversion: Religious change and identity among the Forest Tobelo of Indonesia », *Ethnology*, vol. 42, n° 4, automne 2003, p. 307-322.
- 57- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1912.
- 58- EARLE, Duncan « Authority, Social conflict and the rise of Protestantism: Religious conversion in a Mayan village », *Social Compass*, vol. 39, n° 3, septembre 1992, p. 377-388.
- 59- FAVART, Évelyne. « La transmission familiale : s'appropriier le passé familial entre frères et sœurs », *Pensée plurielle*, vol. 1, n° 11, 2006, p. 83-89. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/pp.011.0083>>, consulté le 28 avril 2022.
- 60- FITZGERALD, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- 61- FONTUS, Fritz. *Les Églises protestantes en Haïti. Communication et inculturation*. Paris, L'Harmattan, 2001.

- 62-FORTIER, Vincente. « Le prosélytisme au regard du droit : une liberté sous contrôle », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 3, juillet 2008. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/cerri.144>>, consulté le 28 avril 2022.
- 63-GABBERT, Wolfgang. « Social and cultural conditions of religious conversion in colonial Southwest Tanzania, 1891-1939 », *Ethnology*, vol. 4, n° 40, automne 2001, p. 291-308. En ligne au : <<https://doi.org/10.2307/3773878>>, consulté le 28 avril 2022.
- 64-GARCÍA-RUIZ, Jesús. « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala », *Socio-anthropologie*, vol. 17-18, 2006. En ligne au : <<http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/462>>, consulté le 30 avril 2022.
- 65-GAUTHIER, François. « Religieux, religion, religiosité », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 49, 2017, p. 167-184. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/rdm.049.0167>>, consulté le 28 avril 2022.
- 66-GAUVREAU, Danielle. *Une ville et sa population au temps de la Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1991.
- 67-GIGNAC, Alain. « Paul de Tarse, figure de conversion ? : Une interprétation théologique, à partir d'une perspective théologique », *Théologiques*, vol. 21, no 2, février 2015, p. 43-78. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1028462ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 68-GOMEZ-PEREZ, Muriel et Frédérick MADORE. « Prêcheurs (ses) musulman(e)s et stratégies de communication au Burkina Faso depuis 1990 : des processus différenciés de conversion interne », *Théologiques*, vol. 21, n°2, 2013, p. 121-157. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1028465ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 69-GOULET, Sophie. *La nuptialité dans la ville de Québec : étude des mariages mixtes au cours de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle*, Mémoire de maîtrise, Université Laval, 2002.
- 70-GUGELOT, Frédéric. « Le Temps des convertis, signe et trace de la modernité religieuse au début du XXe siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 47, n° 119, juillet-septembre 2002, p. 45-64. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/assr.1724>>, consulté le 28 avril 2022.
- 71-GUITEAU, Gérald. *Le pentecôtisme en Haïti : un mouvement expansionniste et revivaliste*, Port-au-Prince, Presse Évangélique, 2003.
- 72-HEIRICH, Max. « Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion », *American Journal of Sociology*, vol. 83, n° 3, novembre 1977, p. 653-680. En ligne au : <<https://doi.org/10.1086/226598>>, consulté le 28 avril 2022.
- 73-HERVIEU-LEGER, Danièle. « Faut-il définir la religion ? : Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 63, n° 1, juillet 2011, p. 11-30. En ligne au : <<http://journals.openedition.org/assr/23034>>, consulté le 28 avril 2022.
- 74-HERVIEU-LEGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

- 75- HOUSEAUX, Frédérique et Institut National de la Statistique et des Études Économiques. *La famille, pilier des identités*, Paris, INSEE, 2003.
- 76- HOUTART, François et Anselme RÉMY. *Les référents culturels à Port-au-Prince, Étude des mentalités face aux réalités économiques, sociales et politiques*, Port-au-Prince, CRESFED, 1997.
- 77- HOUTART, François et Anselme RÉMY. *Haïti et la mondialisation de la culture, Études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques, sociales et politiques*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- 78- HOUTEPEN, Anton. « Conversion and the religious market: A theological perspective », *Exchange*, n° 35, janvier 2006, p. 18-38. En ligne au : <<https://doi.org/10.1163/157254306776066924>>, consulté le 28 avril 2022.
- 79- HURBON, Laënnec. *Culture et dictature en Haïti : L'imaginaire sous contrôle*, Paris, l'Harmattan, 1979.
- 80- HURBON, Laënnec. *Dieu dans le vodou haïtien*. Paris, Payot, 1972.
- 81- HURBON, Laënnec. « Fritz Fontus, Les Églises protestantes en Haïti. Communication et inculturation », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 134, avril-juin 2006, En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/assr.3517>>, consulté le 28 avril 2022.
- 82- INSTITUT HAÏTIEN DE STATISTIQUE ET D'INFORMATIQUE, 2005 (mars), 4^e recensement général de la population et de l'habitat, résultats définitifs, ensemble du pays, Port-au-Prince, bureau du recensement.
- 83- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A study in human nature*, London, Routledge, 2008[1902].
- 84- JAMES, William. *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 2007[1907].
- 85- JEAN, Feland. « Penser La famille haïtienne d'aujourd'hui », *Le National*, 3 mars 2016, p 10. En ligne au : <https://www.lenational.org/>.
- 86- JOINT, Louis-Auguste. « Système éducatif et inégalités sociales en Haïti. Le cas des écoles catholiques », *Recherches et ressources en éducation et formation*, vol. 2, 2008, p. 18-24. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/rref.861>>, consulté le 28 avril 2022.
- 87- JOURDAIN, Anne et Sidonie NAULIN. « Héritage et transmission dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *Idées économiques et sociales*, vol. 166, n° 4, 2011, p. 6-14. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/idee.166.0006>>, consulté le 28 avril 2022.
- 88- JULLIARD, Jacques. « Naissance et mort de l'intellectuel catholique », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 13, n° 13, 1995, p. 5-13.
- 89- KABASELE-NTUMBA, Frangine. *Les représentations sociales des parents d'origine haïtienne issus de l'immigration face à l'école québécoise*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2015.
- 90- KAHN, Peter J. et A. L. GREENE. « "Seeing Conversion Whole": Testing a Model of Religious Conversion », *Pastoral Psychology*, vol. 52, n° 3, 2004, p. 233-258.
- 91- KELLERHALS, Jean et Cléopâtre MONTANDON. *Les Stratégies éducatives des familles : Milieu social, dynamique familiale, et éducation des pré-adolescents*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Actualités pédagogiques et psychologiques, 1991.

- 92- KESTEL, L. *La Conversion politique. Doriot, le PPF et la question du fascisme français*, Paris, Raisons d’agir, Cours et Travaux, 2012.
- 93- KILBOURNE, Brock et James T. Richardson, « Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories », dans *Sociological Analysis*, vol. 50, 1989, p. 1-21
DOI : [10.2307/3710915](https://doi.org/10.2307/3710915).
- 94- KLAUSNER, Samuel Z. « How to think about mass religious conversion: Toward an explanation of the conversion of American Jews to Christianity », *Contemporary 221 Jewry*, vol. 18, no 1, 1997, p. 76-129.
- 95- KOLLURI, Satish. « Minority Existence and the Subject of (Religious) Conversion », *Cultural Dynamics*, vol. 14, n° 1, 2002, p. 81-95. En ligne au : <<https://doi.org/10.1177/09213740020140010701>>, consulté le 28 avril 2022.
- 96- LACROIX, Benoît. « L’enfance religieuse à la fin du XIXe siècle : un cas privilégié, Lionel Groulx (1878-1967) », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 53, 1986, p. 93-107. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1006972ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 97- LAHAYE, Willy, Jean-Pierre POURTOIS et Huguette DESMET (dir.). *Transmettre. D’une génération à l’autre*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- 98- LAHIRE, Bernard. « La transmission familiale de l'ordre inégal des choses », *Regards croisés sur l'économie*, vol. 7, n° 1, 2010, p. 203-210. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/rce.007.0203>>, consulté le 28 avril 2022.
- 99- LAMBERT, Ricardo. « Le secteur protestant crée une commission et annonce la mobilisation contre la dictature » *Le nouveliste*, 18 février 2021, p 1. En ligne au : <https://lenouveliste.com/article/226433/>.
- 100- LANDAU, Philippe-Efraïm. « Se convertir à Paris au XIXe siècle », *Archives juives*, vol. 35, n° 1, 2002, p. 27-43. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/aj.351.0027>>, consulté le 28 avril 2022.
- 101- LAROUSSE, Dictionnaire. « Définition du mot transmettre ». En ligne au : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/transmettre/79176>.
- 102- LAROUSSE, Dictionnaire. « Définition du mot Conversion ». En ligne au : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/conversion/18997>.
- 103- LAROUSSE, Dictionnaire. « Définition du mot transmission ». En ligne au : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/transmission/79182>.
- 104- LE GALL, Josiane et Deirdre MEINTEL. « De près et de loin: les réseaux de parenté des couples mixtes québécois », *Diversité urbaine*, vol. 11, n° 2, 2011a, p. 69-89. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1014685ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 105- LE GALL, Josiane et Deirdre MEINTEL. « Liens transnationaux et transmission intergénérationnelle: le cas des familles mixtes au Québec », *Autrepart*, vol. 57-58, n° 1-2, 2011b, p. 127-143. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/autr.057.0127>>, consulté le 28 avril.
- 106- LE GALL, Josiane et Deirdre MEINTEL, *Quand la famille vient d’ici et d’ailleurs: Transmission identitaire et culturelle*, Québec, Presses de l’Université Laval, Société, cultures et santé, 2014.

- 107- LE PAPE, Loïc. « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », dans BENDANA Kmar, Katia BOISSEVAIN et Delphine CAVALLO (dir.), *Biographies et récits de vie*, TUNIS, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain (IRMC), Maghreb et sciences sociales, 2005, p. 77-87.
- 108- LEBLANC, Marie Nathalie. « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain : Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, 2003, p. 85-110. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/007003ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 109- LEGAULT-LABERGE, Raphaël Mathieu. « Une lecture durkheimienne de la conversion et du baptême dans les colonies huttériennes », *Théologiques*, vol. 21, n°2, 2013, p. 79-99. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1028463ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 110- LEJEUNE, Philippe. *Le Moi des demoiselles : Enquête sur le journal de jeune fille*, Paris, Seuil, 1993.
- 111- LEMERCIER, Claire, Carine OLLIVIER et Claire ZALC. « Articuler les approches qualitatives et quantitatives : Plaidoyer pour un bricolage raisonné », dans HUNSMANN, Moritz et Sébastien KAPP (dir.), *Devenir chercheur : Écrire une thèse en sciences sociales*, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), 2013, p.125-143.
- 112- LUCIEN, Louis-Jacksonne. « Règles de conduite dans les Églises pentecôtistes et l'expansion du pentecôtisme dans le champ religieux haïtien : le cas de l'Église de Dieu de la Prophétie de Mithon de Léogane », dans DEMERO, Vijonet et Samuel REGULUS (dir.), *Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016) : Implantation, conversion et sécularisation*, Québec, Science et bien commun, 2016, p 45-68.
- 113- MADELRIEUX, Stéphane. « La conversion sans la religion », *ThéoRèmes*, vol. 3, 2012. En ligne au : <<http://journals.openedition.org/theoremes/376>>, consulté le 30 avril 2022.
- 114- MARX, Karl. Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel [« Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie »], (trad. de l'allemand par V. Béguin, A. Bouffard, P. Guerpillon, F. Nicodème), Paris, Les Éditions sociales, coll. « GEME [Grande édition Marx-Engels] », 2018.
- 115- MATTHEY, Laurent. « Éthique, politique et esthétique du terrain : cinq figures de l'entretien compréhensif », *Cybergeo : European Journal of Geography*, document 312, 2005. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/cybergeo.3426>>, consulté le 28 avril 2022.
- 116- MAUSS, Marcel. Philosophie religieuse, conceptions générales, 1904, in Œuvres, t. 1, éditions de Minuit, 1968, p. 93-94.
- 117- MAYS, N. et C. POPE. « Qualitative Research: Rigour and qualitative research », *British Medical Journal (BMJ)*, vol. 311, n° 109, p. 109-112, 1995. En ligne au : <<https://doi.org/10.1136/bmj.311.6997.109>>, consulté le 28 avril 2022.

- 118- MICHEL, F. « La théologie chrétienne et les religions du monde », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 96, n° 3, p. 381-400, 2008. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/rsr.083.0381>>, consulté le 28 avril 2022.
- 119- Ministère de la Santé Publique et de la Population (MSPP). *Haïti Enquête Mortalité, Morbidité et Utilisation des Services (EMMUS-VI) 2016-2017 : Rapport de synthèse*, Rockville, IHE et ICF, 2018.
- 120- MINISTÈRE DE L'ÉCONOMIE ET DES FINANCES / INSTITUT HAÏTIEN DE STATISTIQUE ET D'INFORMATIQUE, 2005 (mars), *4^e recensement général de la population et de l'habitat, résultats définitifs, ensemble du pays*, Port-au-Prince, bureau du recensement.
- 121- MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES ET DES CULTES, 2000, *Églises et missions protestantes reconnues en Haïti*, Port-au-Prince, 2000, *rapport du dépistage des différents cultes dans l'aire métropolitaine de Port-au-Prince*, Port-au-Prince.
- 122- MOLINER, Pascal. *Images et représentations sociales*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1996.
- 123- MOLINER, Pascal. « Représentations sociales et iconographie », *Communication et Organisation*, n° 34, p. 12-23, 2008. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.547>>, consulté le 28 avril 2022.
- 124- MOLINER, Pascal, Patrick RATEAU et Valérie COHEN-SCALI. *Les représentations sociales : pratique des études de terrain*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.
- 125- MORAL, Paul. *Le paysan Haïtien*, Port-au-Prince, Fardin, 1978, [1961].
- 126- MORGAN, Adrian K. et Vicki B. DRURY. « Legitimising the subjectivity of human reality through qualitative research method, *The Qualitative Report*, vol. 8, n° 1, juin 2003, p. 70-80. En ligne au : <<https://doi.org/10.46743/2160-3715/2003.1899>>, consulté le 28 avril 2022.
- 127- MOSCOVICI, Serge. *La psychanalyse, son image, son public*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.
- 128- MOSSIÈRE, Géraldine. « Être et “vouloir être” : la conversion comme voie d’herméneutique du soi », *ThéoRèmes*, n° 3, 2012. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/theoremes.383>>, consulté le 28 avril 2022.
- 129- MOSSIÈRE, Géraldine. « La conversion. Retour à l’identité », *Théologiques*, vol. 21, n° 2, 2013, p. 7-16. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1028460ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 130- MOSSIÈRE, Géraldine. « De l’usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l’authenticité du sujet », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186, avril-juin 2019, p. 117-138, En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/assr.45705>>, consulté le 28 avril 2022.
- 131- MOSSIÈRE, Géraldine. et Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU), *La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d’un concept*, Québec, GRDU, 2007.
- 132- NEGURA, Lilian. « L’analyse de contenu dans l’étude des représentations sociales », *SociologieS, Théories et Recherches*, 2006. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/sociologies.993>>, consulté le 28 avril 2022.

- 133- NOVAES, Regina Reyes. 1999. « Pentecôtisme à la brésilienne : des controverses en cours / Brazilian Pentecostalism: Current Debates », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 105, no 1, pp. 125-143.
- 134- OCTOBRE, Sylvie et Yves JAUNEAU. « Tels parents, tels enfants? : Une approche de la transmission culturelle », *Revue française de sociologie*, vol. 49, n° 4, 2008, p. 695-722. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/rfs.494.0695>>, consulté le 29 avril 2022.
- 135- OGIEN, Albert. « L'idiote de Garfinkel », dans DE FORNEL, Michel, Albert 117- OGIEN et Louis QUÉRÉ (dir.), *L'ethnométhodologie: Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, 2012, p. 57-74.
- 136- PALOUTZIAN, Raymond F., James T. RICHARDSON et Lewis R. Rambo. « Religious conversion and personality change », *Journal of Personality*, vol. 67, n° 6, décembre 1999, p. 1047-1079.
- 137- PASSERON, Jean-Claude et Jacques REVEL. *Penser par cas*, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), 2005.
- 138- PAULÉMON, Mésina. *Vaudou et évangélisation*, Mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 2011.
- 139- PIERRE-JACQUES, Charles. « L'école québécoise et les familles haïtiennes », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 12, n° 1, p. 120–127. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/900525ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 140- RAMBO, Lewis R. *Understanding religious conversion*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- 141- RAPHAËL, Frantz. « Grossesse hors mariage dans les familles haïtiennes », *Santé mentale au Québec*, vol. 31, n° 2, automne 2006, p. 165–178. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/014810ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 142- RATNER, Carl. « Subjectivity and Objectivity in Qualitative Methodology », *Forum: Qualitative social research*, vol. 3, n°3, septembre 2002, article 16. En ligne au : <<https://doi.org/10.17169/fqs-3.3.829>>, consulté le 28 avril 2022.
- 143- RICHARDSON T. James, « The Active Versus the Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research », dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, 1985, p. 163-179.
- 144- ROCHER, Guy. *Introduction à la sociologie générale*, 3 tomes (deuxième édition), Montréal, Hurtubise HMH, 1969.
- 145- ROCHER, Guy. *Introduction à la sociologie générale*, Paris, Seuil, 1970.
- 146- SAINFINÉ, Yves. *Mondialisation, développement et paysans en Haïti. Proposition d'une approche en termes de résistance*, Thèse de doctorat, Université catholique de Louvain, 2007.
- 147- SANTIAGO-DELEFOSSE, Marie et Georges ROUAN. *Les méthodes qualitatives en psychologie*, Paris, Dunod, 2001.
- 148- SANTELLI, Emmanuelle, et Beate COLLET. « Comment repenser les mixités conjugales aujourd'hui ? Modes de formation des couples et dynamiques conjugales d'une population française d'origine maghrébine », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, no 1, 2003, p. 51-79. En ligne au : <<https://doi.org/10.4000/remi.355>>, consulté le 28 avril 2022.
- 149- SAUVAYRE, Romy. *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*, Paris, Dunod, Psycho Sup, 2013.

- 150- TANK-STORPER, Sébastien. « Ce que devenir juif veut dire », *Théologiques*, vol. 21, n° 2, 2013, p. 159-178. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1028466ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 151- TÉLUSMA, Henri Claude. *Une analyse théologique de la coexistence christianisme/vaudou en Haïti : ouverture pour un dialogue interreligieux*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, Genève, 2017.
- 152- THERRIEN, Catherine et Josiane LE GALL. « Nouvelles perspectives sur la mixité conjugale : le sujet et l'acteur au cœur de l'analyse », *Enfances, Familles, Générations*, no 17, automne 2012, p. 1-20. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1013412ar>>, consulté le 28 avril 2022.
- 153- THERRIEN, Catherine et Josiane LE GALL. « Projets identitaires parentaux des couples mixtes au Québec et au Maroc. Similitudes et effets du contexte national », *Recherches familiales*, vol. 14, n° 1, 2017, p. 55-66. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/rf.014.0055>>, consulté le 29 avril 2022.
- 154- TREPS, Marie. « Transmettre : un point de vue sémantique », *Ethnologie française*, vol. 30, n° 3, « Envers et revers de la transmission », pp. 361-367
- 155- UNGER, Matthew Peter. « Intersubjectivity, Hermeneutics, and the Production of Knowledge in Qualitative Mennonite Scholarship », *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 4, no 3, septembre 2005, p. 50-62. En ligne au : <<https://doi.org/10.1177/160940690500400304>>, consulté le 29 avril 2022.
- 156- UNTERREINER, Anne. « La transmission de la langue du parent migrant au sein des familles mixtes : une réalité complexe perçue à travers le discours de leurs enfants », *Langage et société*, vol. 147, n° 1, 2014, p. 97-109. En ligne au : <<https://doi.org/10.3917/l.s.147.0097>>, consulté le 29 avril 2022.
- 157- UNTERREINER, Anne. *Enfants de couples mixtes. Liens sociaux et identités*, Rennes, Presse universitaires de Rennes, 2015.
- 158- UNTERREINER, Anne. « Les enfants de couples mixtes et leur rapport à leur pays étranger d'origine. Une identité "symbolique" affective fondée sur le lien de filiation », *Sociologie et sociétés*, vol. 47, n° 1, printemps 2015, p. 249-273. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1034426ar>>, consulté le 29 avril 2022.
- 159- VARRO, Gabrielle. *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*, Paris, Armand Colin, 1995.
- 160- VARRO, Gabrielle. *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Paris, Belin éducation, Perspectives sociologiques, 2003.
- 161- VARRO Gabrielle et Djaffar LESBET. « Introduction », dans VARRO, Gabrielle (dir.), *Les couples mixtes et leurs enfants en France et en Allemagne*, Paris, Armand Colin, 1995, p. 13-20.
- 162- VECOLI, Fabrizio. « La conversion : le tournant monastique du IVE siècle », *Théologiques*, vol. 21, n° 2, février 2015, p. 17-41. En ligne au : <<https://doi.org/10.7202/1028461ar>>, consulté le 29 avril 2022.
- 163- WEMAËRE, Jean et Jean-Claude RUANO-BORBALAN. « Ce que transmettre veut dire », *Sciences Humaines*, hors-série n° 36, mars/avril/mai 2002, Introduction.
- 164- WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 2010.

- 165- WILLAIME, Jean-Paul. 1999. « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, no 105, dossier Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion, pp. 5-28. En ligne au http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_03355985_1999_num_105_1_1076, consulté le 15 juin 2021.

ANNEXES

Annexe 1 : Guide d'entretien pour les adultes

- 1- Pourriez-vous nous décrire autant que vous pouvez l'ambiance religieuse que vous avez eue dans votre famille lorsque vous étiez petit (e) ? (Par exemple, au sein de votre famille, quelle place a joué la religion sur une échelle de 10 ? voudrais une évaluation de votre part en termes d'importance).
- 2- Vous avez confirmé avec moi que vos parents étaient au départ de religion différente, étiez-vous au courant de cela? (Par exemple, quand et à quel âge? Et à c'est-à-dire dans quelle circonstance?
- 3- Cela vous a-t-il surpris ? si oui, pourquoi et en quoi? (Par exemple, racontez votre réaction (émotion)).
- 4- Étiez-vous très impliqué? Racontez-moi comment cela s'est passé pour vous. (Précisez si vous étiez content d'y participer, étiez-vous forcés?).
- 5- Quelle était l'attitude du parent converti? (Était-il actif dans les activités religieuses protestantes? Était-il influent sur vos pratiques religieuses protestantes?)
- 6- Qu'est-ce qu'il vous disait par exemple lorsqu'il vous parlait de Dieu, de religion? (Par exemple, est-ce qu'il a parlé du catholicisme, son ancienne appartenance religieuse? et ce qu'il vous a dit exactement à propos? (Au meilleur de votre connaissance répétez les mêmes mots qu'il vous a dits s'il vous plaît) ou a-t-il fait des comparaisons entre les deux religions? (Au meilleur de votre connaissance répétez les mêmes mots qu'il vous a dits s'il vous plaît).
- 7- Vous a-t-il entretenu un jour sur sa conversion ? si oui, racontez-moi ce qu'il a dit toujours avec les mêmes mots au meilleur de votre connaissance s'il vous plaît.
- 8- Étiez-vous témoin de bagarre à cause dans votre famille à cause de différence religieuse? Si oui, racontez-moi la situation. (Cause, circonstance, réaction des parents). (Dire si cela se produisait souvent dans la famille?)

- 9- Ces querelles ont duré combien de temps avant leur résolution? Saviez-vous qui d'entre eux a pris l'initiative de résoudre ces différends?
- 10- Aujourd'hui, vous êtes devenu adulte vous pratiquez la religion baptiste (pentecôtiste) ? Vous vous sentez à l'aise dedans?
- 11- Vous êtes encore jeune, pensez-vous vous mariez ou fondez un foyer un jour?
- 12- Quelle place la religion aura-t-elle au sein de votre foyer et comment éduquerez-vous vos enfants religieusement?
- 13- En quel sens peut-on dire que la religion protestante vous a-t-il influencé?
- 14- Auriez-vous un problème d'épouser ou de cohabiter avec un catholique? Si oui pourquoi, sinon pourquoi?
- 15- Aurez-vous en tête l'idée de le pousser à se convertir aussi? Si oui, pourquoi? Si non, pourquoi?
- 16- Vous êtes protestant (e) baptiste (pentecôtiste) à 100 % tiendrez-vous à ce que vos enfants soient obligatoirement éduqués comme protestant baptiste? Si oui, pourquoi? Si non, pourquoi?
- 17- Estimez-vous avoir des valeurs religieuses catholiques chez vous? Si oui, en quel sens?

Annexe 2 : Guide d'entretien des couples.

- 1- Pourriez-vous nous dire dans quelles circonstances avez-vous rencontré votre conjoint (e) ? (Par exemple, racontez-moi comment l'amour a-t-il pu naître entre vous deux?)
- 2- Cela a pris combien de temps pour que l'on se mette d'accord sur cette demande?
- 3- Vous vous êtes mariés combien de temps après?
- 4- Lorsque vous vous êtes rencontrés, vous étiez catholique et l'autre protestant baptiste ? (Est-ce qu'on savait qu'il (elle) était baptiste ?)
- 5- Vous l'avez approché quand même, votre religion n'était pas importante pour vous? (Par exemple, dans quelle religion vous vous êtes mariés? Avez-vous eu des problèmes pour cela?)
- 6- Quelles étaient les conditions imposées par la religion pour accepter le mariage (par exemple racontez-moi les démarches administratives que vous avez faites pour cela. Le cheminement
- 7- Vous avez accepté de rejoindre votre conjoint (e) dans sa religion, cela a été facile pour vous? (Par exemple, comment avez-vous vécu cette situation? racontez-moi vos émotions)
- 8- Qu'est-ce qu'elle (il) vous a dit pour vous demander de changer de religion? (au mieux de vos souvenirs dites-moi les mêmes mots s'il vous plaît).
- 9- Qu'est-ce que vous lui avez dit? (Utilisez les mêmes mots s'il vous plaît au mieux de vos souvenirs)
- 10- A-t-elle (il) employé des stratégies pour vous attirer dans sa religion? (Précisez-les s'il vous plaît)
- 11- Comment avez-vous réagi par rapport à ces stratégies?

- 12- Parlez-moi de la réaction de votre entourage? (Familial, amical, religieux)
- 13- Avez-vous mis les leaders religieux de votre religion au courant de cela? Si oui, comment ont-ils réagi?
- 14- Étiez-vous très impliqué (e) religieusement ? comment évaluez-vous votre implication religieuse sur une échelle de 10?
- 15- Votre religion originelle, a-t-elle tenté de vous récupérer ou de vous faire résister?
- 16- Estimez-vous avoir bien fait de rallier la religion de votre conjoint (e)?
- 17- Avez-vous eu des disputes entre vous pour cela? (Racontez-moi)
- 18- Comment avez-vous fait pour résoudre le conflit lorsque l'autre n'a pas voulu se convertir?
- 19- Qui a l'habitude de venir calmer le jeu entre vous?
- 20- Qu'est-ce qui vous a enfin poussé à dire oui?
- 21- Aujourd'hui, vous ne regrettez pas? êtes-vous à l'aise dans votre nouvelle religion?
- 22- Vous sentez-vous impliqué vraiment ce fut le cas dans votre ancienne religion?
- 23- Quant à vos enfants, comment les éduquez-vous religieusement? (Qu'est-ce que vous leur donnez comme valeur religieuse).
- 24- Vous pensez ne plus avoir de trace du catholicisme chez vous?
- 25- Quelle comparaison faites-vous entre le catholicisme, votre ancienne religion et celle que vous professez maintenant, le baptême?
- 26- Comment réagirez-vous, si l'un de vos enfants se marie à un catholique?
- 27- Que diriez-vous à un de vos enfants s'il décidait de se faire catholique?
- 28- Quelle place accordez-vous à la religion dans votre vie et dans la famille en particulier? Qu'est-ce que vous faites pour éduquer vos enfants religieusement?

Annexe 3 : Profil des jeunes adultes

Hans Jérôme : il est âgé de 24 ans et pratique le pentecôtisme. Il est étudiant en mécanique à l'institut Diesel de Port-au-Prince.

Darline Jean : étudiante en première année en sciences infirmières de l'Université Notre-Dame d'Haïti. Âgée de 21 ans, elle pratique le pentecôtisme et se définit comme une spirituelle.

Adesca Charles : âgé de 32 ans, Adesca Charles est à la recherche d'emploi, il a étudié la comptabilité. Il pratique le pentecôtisme et se dit très impliqué religieusement.

Jordanie Joseph : étudiant en troisième année à la faculté d'ethnologie de l'Université d'État d'Haïti. Il se présente comme un modéré. Il a 23 ans.

Garry Pierre : il est âgé de 23 ans et suit des cours d'informatique à une université privée de Port-au-Prince. Il habite avec ses parents et rêve de devenir programmeur analyste de réseaux. Il pratique le baptême et est très impliqué religieusement, il est aussi musicien et joue souvent à l'église.

Annexe 4 : Profil des couples

Anne Pierre : 35 ans, catholique au départ puis convertie au baptisme à cause de son mari. Elle travaillait comme journaliste en Haïti et a entamé des études à l'université. Elle a un enfant.

Guillaume Paul : administrateur en Haïti 40 ans. Catholique, il a épousé sa femme, baptiste en contractant un mariage civil. Il a deux enfants. Cherche à s'intégrer. Il fait du travail général.

Carine Auguste : financière et catholique. Elle s'est convertie au pentecôtisme sous l'influence de son mari. Elle est âgée de 37 ans. Elle travaille dans un centre d'appel.

Tanis Pierre-Louis : catholique au départ. Il a épousé une pentecôtiste. Il est vieux de 57 ans. Il fait du travail général.

Martine Jean : née dans une famille catholique, elle est devenue pentecôtiste sous l'influence de son mari. Elle a 38 ans. Elle était comptable en Haïti et veut continuer avec son métier. Elle est préposée au bénéficiaire à présent.

Annexe 5 : Lettre de décision du Comité d'éthique



Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CER-SC)

Montréal, le 15 juillet 2021

CERSC-2021-062-D – Conversion et transmission révélatrices ou non de la survivance du catholicisme dans le processus de transmission au sein des familles haïtiennes.

Chercheur étudiant – Joepitz Frico – étudiant à la maîtrise – Sociologie

Directrice – Marianne Kempenners – professeure titulaire et directrice du département de sociologie

Financement – UdeM – programme COVID-19

Évaluation scientifique – directrice de mémoire

Date de dépôt – 10 mai 2021

Bonjour Joepitz,

Le 10 mai 2021 vous avez déposé une demande de certificat d'éthique rétroactif pour le projet cité en objet. Les documents soumis avec cette demande sont les suivants :

- une lettre explicative datée du 10 mai 2021
- le formulaire de dépôt de dossier dûment complété et signé par vous le 19 avril 2021
- le gabarit de consentement utilisé avec les participants ainsi qu'une copie signée d'un de ces consentements;
- le guide d'entretien pour les adultes
- le guide d'entretien pour les couples

Dans la lettre explicative, vous décrivez des circonstances atténuantes (situation difficile à Haïti, puis la COVID-19) qui ont fait que vous avez commencé la collecte de données sans faire de demande d'évaluation éthique. Vous y indiquez que la collecte de données a débuté à Port-au-Prince, Haïti auprès de cinq jeunes adultes. Par la suite, la collecte a continué à Montréal auprès d'une dizaine de personnes membre de couples satisfaisant aux critères d'inclusion et d'exclusion de l'étude.

Vous avez conduit des entretiens semi dirigés avec les participants. Bien que les thèmes discutés puissent être considérés sensibles, le Comité convient qu'il s'agit d'une recherche à risque minimal, i.e. une recherche où la probabilité et l'ampleur des préjudices éventuels découlant de la participation à la recherche ne sont pas plus grandes que celles des préjudices inhérents aux aspects de la vie quotidienne du participant.

Selon les informations transmises, les processus de recrutement et de consentement ont été faits de façon conformes. Le seul bémol concerne le contenu du formulaire de consentement qui ne représente pas le standard de l'Université de Montréal.

Enfin, les moyens mis en place pour la protection et la conservation des données et des renseignements personnels décrits au formulaire de dépôt sont conformes aux exigences de notre comité. Nous attirons particulièrement votre attention sur la section 8.2 du formulaire de dépôt à laquelle vous avez répondu que vous allez mettre en place tous les moyens décrits pour assurer la protection des renseignements personnels.

Il résulte des faits exposés ci-devant que vous avez mené votre projet de recherche sans avoir obtenu au préalable l'approbation éthique requise auprès du comité d'éthique de la recherche concerné de l'Université de Montréal, ce qui représente un manquement avéré aux exigences de la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal (Politique 60.1).

Selon l'évaluation faite par le comité, ce manquement est jugé mineur. Un manquement est jugé mineur lorsqu'il est démontré, à la satisfaction du comité, que la recherche s'est déroulée dans le respect des principes et normes éthiques du cadre normatif en vigueur (i.e. l'obtention d'un consentement libre, éclairé et continu, la minimisation des risques, le respect de la confidentialité, la conservation sécuritaire des données, etc.), d'une façon semblable et conforme à ce qui aurait été demandé par le comité dans le cadre de l'évaluation éthique du projet, et ce, pour tout le continuum de la recherche, allant de la sollicitation des participants à la publication des résultats. Dans un tel cas le comité détermine les correctifs à apporter et fait le suivi auprès du chercheur.

Considérant ce qui précède, le comité vous fait part de sa décision :

Considérant que les professeurs et les étudiants ont le devoir, pour chacun de leurs projets de recherche, qu'il se déroule à l'Université ou ailleurs, d'obtenir au préalable les approbations requises, auprès du comité d'éthique de la recherche concerné de l'Université et se conformer aux procédures prévues (Politique sur la recherche avec des êtres humains, Article 2.1.4);

Considérant que votre projet de recherche exposait les participants à un niveau de risque minimal.

Considérant que votre projet de recherche s'est déroulé dans le respect des principes et normes éthiques du cadre normatif en vigueur (i.e. l'obtention d'un consentement libre, éclairé et continu, la minimisation des risques, le respect de la confidentialité, la conservation sécuritaire des données, etc.), d'une façon semblable et conforme à ce qui vous aurait été demandé par le comité dans le cadre de l'évaluation éthique du projet, et ce, pour tout le continuum de la recherche.

Considérant que le projet de recherche ne soulève pas d'enjeux éthiques majeurs.

Considérant que les comités d'éthique de la recherche ne peuvent procéder à l'évaluation éthique d'un projet *a posteriori* de sa réalisation (Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains (EPTC 2 2018 :[Article 6.11](#)).

En conséquence, le Comité d'éthique de la recherche – société et culture conclut que vous vous trouvez en situation de manquement mineur à l'égard des règles en matière d'éthique de la recherche avec des êtres humains qui prévalent à l'Université de Montréal.

Il est résolu:

1. De ne pas s'opposer à la diplomation de l'étudiant;
2. De demander que la présente lettre soit annexée au mémoire de l'étudiant;
3. D'exiger de l'étudiant la complétion du didacticiel de l'EPTC 2 : FER (Formation en éthique de la recherche). (<http://eptc2fer.ca/welcome>)

Le Comité tient à rappeler le rôle important du directeur de thèse dans l'accompagnement de ses étudiants dans les différentes étapes de leur projet de recherche. La responsabilité de l'étudiant face à l'éthique est moins importante que celle du professeur. Ce dernier a le devoir de guider l'étudiant dans toutes les étapes de la réalisation du projet de recherche, incluant la soumission au Comité, jusqu'à l'obtention d'une approbation éthique.

Par ailleurs, le CER-SC vous rappelle l'importance de suivre les exigences éthiques encadrant la recherche avec des êtres humains et vous recommande d'agir avec diligence et rigueur si vous entreprenez un projet de recherche avec des êtres humains.

Enfin, nous vous rappelons que le comité d'éthique de la recherche est la seule instance au sein d'un établissement à pouvoir se prononcer sur la nécessité d'obtenir une approbation éthique ou sa dispense.

La présente décision vise à permettre à l'étudiant le dépôt de son mémoire à son unité académique.

Cordialement,