

Université de Montréal

La conversion entre intimité et publicité : essai d'imagination sociologique

Par
Samuel Blouin

Département de sociologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du
grade de maître ès sciences (M. Sc.) en sociologie

Août 2014
© Samuel Blouin 2014

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
La conversion entre intimité et publicité : essai d'imagination sociologique

Présenté par :
Samuel Blouin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Barbara Thériault, Université de Montréal
Présidente du jury

Valérie Amiraux, Université de Montréal
Directrice de recherche

Nadia Marzouki, CNRS
Membre du jury

Résumé

Avec ce mémoire, j'ai souhaité cerner ce qui serait le propre d'une conversion, soit ce que j'ai appelé un processus de trans-formation. Avec ce concept original, j'ai voulu orienter le regard de l'observateur vers les points de basculement de l'intimité à la publicité qui caractérisent les conversions. Pour ce faire, il m'est apparu fertile de mobiliser et de réhabiliter l'étude des valeurs, un thème classique en sociologie. Des valeurs portées par des individus aux valeurs publiques, la notion de « valeur » recèle le potentiel heuristique nécessaire pour étudier les conversions à différentes échelles d'analyse et par-delà des qualifications *a priori* religieuses, politiques, sexuelles, etc. Avec cette perspective théorique pragmatique inspirée par Dewey et articulée à la sensibilité aux positions sociales des *cultural studies*, je me suis donné les moyens d'analyser la façon dont change au cours d'une vie ce à quoi les gens tiennent. Cette représentation dynamique de la conversion vient ajouter des éléments de compréhension à un phénomène trop souvent appréhendé à la lumière de « lectures préférées » modernes et coloniales qui demandaient à être subverties pour redonner place à l'exercice de l'imagination sociologique. Les apports du concept de trans-formation sont illustrés à partir de la comparaison de quatre études de cas individuels : Paul Claudel, un écrivain converti au catholicisme ; Michelle Blanc, une transsexuelle québécoise ; Joe Loya, un Mexican American qui modifie ses conceptions du bien et du mal en isolement carcéral ; et Mlle Pigut qui est devenue « vegan ».

Mots clés

Conversions – Sociologie des valeurs – Pragmatisme – Intimité – Publicité – Cultural studies – Conversions religieuses – Transsexualité – Prison – Végétarisme

Abstract

In this master thesis, I had the objective to pinpoint what is peculiar to conversions, that being what I have called a process of trans-formation. With this original concept, I wanted to guide the observer's eyes toward the shifting points from intimacy to publicity, which are central in conversions process. To do so, I considered fruitful to acknowledge and reinstate the study of values, a classical theme in sociology. From values held by individuals to public values, the notion of "value" comprises the necessary heuristic potential to study conversions at different analytical scales and across assumed qualifications such as religious, political, sexual, etc. My pragmatic theoretical approach informed by Dewey and the *cultural studies*' sensibility to social positions allowed me to analyse how what people value changes in the course of their life. This dynamic representation of conversions adds some insights to grasp a phenomenon often tackle from the perspective of modern and colonial "preferred readings"; readings that need to be challenged and revisited as to allow the exercise of sociological imagination. The contributions of the trans-formation's concept are illustrated by the comparison of four individual case studies: Paul Claudel, a writer converted to Catholicism; Michelle Blanc, a québécoise transsexual; Joe Loya, a Mexican American who modifies his conceptions of good and bad in solitary confinement; and Mlle Pigut who becomes vegan.

Keywords

Conversions – Sociology of values – Pragmatism – Intimacy – Publicity – Cultural studies – Religious conversions – Transsexualism – Prison – Veganism

Table des matières

Résumé	iii
Abstract	iv
Table des matières.....	v
Remerciements	vii
Introduction. De la religion sans conversion à la conversion sans religion.....	1
Partie 1. La conversion comme trans-formation	17
Chapitre 1. Subvertir la conversion : de la déconstruction à la reconstruction	17
1.1. Trois limites de la notion de « conversion religieuse »	18
1.2. Du « changement d'identité religieuse » à la « trans-formation »	46
1.3. Vers une articulation conceptuelle alternative de la conversion.....	84
Partie 2. Quatre cas de trans-formation : exercices d'imagination sociologique.....	87
Chapitre 2. Paul Claudel, le confesseé « catho »	87
2.1. Le récit de conversion de Claudel	88
2.2. Du récit à l'être converti.....	93
2.3. Un modèle de conversion qui perdure	99
2.4. Le changement de rapport aux valeurs de Claudel	106

Chapitre 3. Michelle Blanc : une conversion d'un autre genre.....	109
3.1. Le récit de conversion de Blanc	110
3.2. Le genre et le sexe comme enjeux de valeurs : considérations théoriques.....	114
3.3. Le changement de sexe comme changement de rapport aux valeurs.....	116
3.4. Le reflet national de Blanc.....	133
3.5. La conversion, de l'intimité à la publicité.....	140
Chapitre 4. Joe Loya : une conversion inaperçue.....	142
4.1. Retour sur une première conversion	145
4.2. Se réécrire en prison : entre intimité et publicité.....	155
4.3. Sortie de prison : entre visibilité et invisibilité.....	173
Chapitre 5. Mlle Pigut : les moyens de ses convictions.....	179
5.1. Le changement de rapport aux valeurs : d'omnivore à vegan.....	181
5.2. Les moyens de vivre selon ses convictions.....	186
5.3. Parler de ses valeurs : aussi une question de genre	188
5.4. Visibilité de la pratique : entre convictions intimes et valeurs publiques	191
5.5. Les conditions de production du récit.....	196
5.6. Is being vegan a « white people » thing ?.....	198
Conclusion. Ce que révèle la « figure du converti ».....	202
Bibliographie.....	208

Remerciements

La recherche dont rend compte ce mémoire a été rendue possible grâce au soutien financier offert par la bourse de maîtrise du Fonds de Recherche du Québec – Société et culture (FRQSC), ainsi que la bourse de maîtrise et le supplément de bourse Michael-Smith du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH).

Je ne peux débiter ces remerciements qu’avec ma directrice, Valérie Amiraux, à qui je serai toujours reconnaissant d’avoir cru en moi il y a quatre ans alors que je débutais mon baccalauréat. Depuis, de cours en séminaires, de contrats en collaborations, d’articles en lettres ouvertes, elle a su me transmettre sa passion de la sociologie et le sentiment que les sciences sociales ont plus que jamais leur place dans le débat public. Je la remercie pour sa confiance, ses encouragements à toujours me dépasser et son imagination sociologique contagieuse.

Je tiens également à remercier particulièrement Barbara Thériault et Sirma Bilge pour leurs commentaires, leur soutien et leurs encouragements. Leurs apports ont profondément marqué ma réflexion et, par conséquent, ce mémoire.

Mes remerciements vont également à Olivier Roy et Nadia Marzouki qui m’ont chaleureusement accueilli à l’Institut universitaire européen à l’été 2014. Ce mémoire doit d’ailleurs beaucoup à leurs écrits et à leurs commentaires.

Parmi mes ami.e.s et collègues de bureau, je tiens spécialement à remercier Javiera Araya-Moreno avec qui j’ai partagé des nuits fort courtes à travailler. Autant son imagination que sa rigueur intellectuelle sont pour moi une source d’inspiration. Un merci particulier aussi à Émilie Audy qui a relu des parties de ce mémoire et l’a alimenté par ses réflexions. Je ne peux pas non plus passer sous silence Valentina Gaddi, Adrien Jouan, Anna Goudet, Maria Tagliente et Andrew Alliance qui transforment les journées au bureau en fous rires, prises de tête sociologiques ou en séances de yoga. Je remercie également mes ami.e.s Guillaume

Benoit, Annabelle Caillou et Marianne Harvey pour nos discussions, tantôt stimulantes, tantôt sans queue ni tête.

J'exprime également toute ma gratitude à Ann Poirier qui est à l'origine de l'idée de ce mémoire et sans qui je n'aurais peut-être pas fait le choix de la sociologie. Merci à une amie chère et philosophe en devenir.

En matière d'inspiration, je tiens aussi à remercier les quatre personnages de ce mémoire – Paul Claudel, Michelle Blanc, Joe Loya et Mlle Pigut – qui contribuent à enchanter le monde en diffusant leurs convictions, bien que je ne les partage pas toutes. En publicisant ainsi leurs valeurs, il abdique une part de leur intimité, parfois contre leur gré, pour permettre à d'autres de les découvrir et éventuellement de les partager. Je ne sais pas s'ils ou elles seraient d'accord avec ma lecture de leur trajectoire, mais j'espère au moins avoir rendu compte de la complexité de leur vie.

Je termine ces remerciements avec les personnes qui me sont les plus chères. Je ne pourrai jamais remercier suffisamment mes parents, Suzanne et Jean, qui m'ont constamment soutenu et encouragé, peu importe mes choix. Leur soutien et leur appui matériel ont indéniablement été une condition de possibilité de ce travail. Je dois aussi ma reconnaissance à ma sœur Lorie qui est toujours demeurée présente malgré la distance et dont je suis si fier.

Je réserve le dernier mot à mon amoureuse, Fanny, qui a dépassé le stress (le sien et le mien), les horaires surchargés et l'éloignement pour m'offrir son soutien indéfectible, sa patience, ses apports intellectuels et, tout simplement, sa présence réconfortante. Elle a toute mon admiration et tout mon amour.

Introduction

De la religion sans conversion à la conversion sans religion

« I mean by this that great proximity of alternatives has led to a society in which more people change their positions, that is, “convert” in their lifetimes, and/or adopt a different position than their parents » (Taylor, 2007 : 556).

« Those who move between these boundaries do so in ways difficult to discern for sociologists who see the world with secular eyes. The convert is the one who comes to unsettle their vision of the world. Why has he come? What does he seek and what place does he have in the pantheon of sociology? In an ideal world, the convert should not be an ideal type, but times change and sociologists would be the first to condemn those who fantasize about what ought not to be. The convert has arrived. What is his place in sociology? Is he a hero or a villain? In whatever case, the convert springs from modernity with distinctive properties of ambiguity ripe for sociological arbitration » (Flanagan, 2009 : 34)

Lorsque j'ai entrepris ce mémoire, il y avait déjà un moment que je réfléchissais aux conversions et surtout à ce que *sont* les conversions. Qu'est-ce qu'une conversion religieuse ? Que signifie-t-elle pour les convertis ? Qu'implique-t-elle pour eux ? Comment l'entourage se rapporte-t-il aux convertis ? Au printemps 2014, j'ai eu l'occasion de présenter mes réflexions dans un cours de sociologie des religions à des étudiants au baccalauréat en sociologie¹. J'ai décidé de commencer mon intervention en posant au groupe exactement cette question, la même qui me taraudait : comment définiriez-vous spontanément une conversion ? Et de préciser : à quoi cela vous fait-il penser ? Quels phénomènes cela vous évoque-t-il ? J'ai obtenu des réponses comme : « c'est une expérience religieuse », « ça consiste à joindre un mouvement », « c'est un vecteur politique », « un choix », « le passage d'une religion à une

¹ Je remercie Barbara Thériault de m'avoir donné cette possibilité. Il est à noter que ces étudiants en étaient pour la plupart à leur première rencontre avec un cours de sociologie des religions et que le cours mettait de l'avant l'approche de la « religion vécue ». Ces étudiants n'avaient *a priori* aucune connaissance de la littérature sur les conversions.

autre que celle de ses parents », « un changement identitaire radical », « une réorganisation des valeurs », « une transformation des croyances », « ça arrive suivant une crise ou des événements marquants », « c'est quand on n'a plus de réponses », « un changement du tout au tout ». On m'a également dit que la conversion fait penser à Luther, aux conversions à l'islam en Algérie ou aux conversions à l'évangélisme en Alberta. Si je m'attendais exactement à ce type de réponses, elles m'ont tout de même surpris. Dans leur ensemble, elles faisaient à peu près le tour des principales théories sur les conversions religieuses, comme nous aurons l'occasion de le voir. Cette adéquation, quoique caricaturale, entre les théories et le sens commun m'a étonné.

Il n'y a pas si longtemps, ma réflexion en était au même point. Après avoir lu la littérature sur les conversions, j'aurais probablement donné des réponses similaires. Toutefois, je n'étais pas encore satisfait, sans vraiment savoir pourquoi. Je me suis alors posé une autre question que j'ai aussi partagée avec les étudiants du même groupe après avoir recueilli leurs premières réponses : une conversion a-t-elle nécessairement un rapport avec la religion ? Peut-on imaginer des conversions d'une autre nature ? J'ai d'abord eu droit à un silence, semblable à celui qui emplissait ma tête les premières fois que j'y ai réfléchi. Puis quelques étudiants se sont risqués. Il y aurait aussi des conversions politiques ou idéologiques. Certains ont mentionné le fait de devenir « *vegan* » ou encore d'adopter un mode vie sain en modifiant un régime alimentaire et des habitudes de vie. Peu à peu, cette idée selon laquelle la conversion pouvait ne pas être que religieuse a fait son chemin dans ma tête comme elle l'a fait dans la classe. D'ailleurs, lorsqu'on me demande sur quoi porte mon mémoire, je réponds toujours « sur les conversions », évitant de laisser entendre que je travaille sur la religion. La première question qui suit est inévitablement « sur les convertis à quelle religion ? » Il ne semble donc faire aucun doute que les conversions sont directement associées à la religion et que tout le monde pense savoir ce qu'est une conversion, comme bien d'autres objets des sciences sociales d'ailleurs selon l'idée de « double herméneutique » (Giddens, 1990).

Quels cas nous viennent à l'esprit quand on pense aux conversions ? On se rappelle certainement les conversions classiques au christianisme de saint Paul et de saint Augustin. On pense peut-être à l'ancien premier ministre britannique Tony Blair, qualifié de « *closet*

Catholic », qui, pour des raisons politiques, a attendu d'avoir quitté ses fonctions pour se convertir. Ou à Bob Dylan qui s'est converti au christianisme à la fin des années 1970, à Snoop Dogg qui s'est converti au mouvement rastafari, d'origine jamaïcaine, qui adore un ancien roi éthiopien, à Prince qui s'est joint aux Témoins de Jéhovah, à Madonna convertie à la Kabbale, une version ésotérique du judaïsme, ou encore à la conversion de Tom Cruise à la scientologie. On songe également aux conversions à l'islam qui alimentent le mythe de l'islamisation des pays occidentaux et jettent un soupçon sur les individus concernés². L'annonce de la conversion à l'islam de la rappeuse française Diam's (Mélanie Georgiades) et la parution de son autobiographie ont déchaîné les tabloïds français qui s'interrogeaient sur son mariage, sa grossesse et les motivations derrière sa conversion et son retrait de la scène rap. On pensera aussi sans doute au musicien et chanteur britannique Cat Stevens devenu Yusuf Islam. Aux États-Unis, les conversions de Malcolm X et de Mohamed Ali à *Nation of Islam*, puis à l'islam sunnite dans le cas du second, sont également bien connues. Plus près du contexte québécois, les gens mentionneront probablement la conversion au judaïsme du député du Bloc québécois Richard Marceau ou encore la conversion à l'islam du chef du parti Projet Montréal Richard Bergeron. Ces cas hautement médiatisés confortent l'idée que l'on se fait, et je m'inclus dans le lot, d'une conversion conçue comme un changement radical d'identité religieuse.

J'ai vécu une expérience qui est venue mettre à l'épreuve cette représentation de la conversion. La conversion religieuse me fascine en effet aussi, sur un plan personnel cette fois, depuis qu'une de mes amies s'est convertie au catholicisme il y a quelques années. À partir de mon bagage en sciences sociales, j'ai cherché à faire sens de cet événement qui, malgré mes craintes, n'a ni modifié sa façon d'être, ni affecté notre relation. La « conversion religieuse » m'est alors apparue comme relevant de l'imaginaire social et sociologique³, comme une représentation s'appuyant sur une expérience individuelle mais ne rendant pas toujours fidèlement compte de la trajectoire parcourue. Pour vérifier cette intuition, mon premier réflexe a été de me tourner vers la sociologie des religions. Cette littérature ne m'a pas

² Liogier (2012) a déconstruit le lien, qu'il qualifie de mythe, que certains entretiennent entre conversion et islamisation en France.

³ J'emploie l'expression « conversion religieuse » avec des guillemets lorsque je réfère à la conversion comme une représentation, et sans guillemet lorsque je désigne une trajectoire concrète.

complètement convaincu, notamment parce qu'elle évite soigneusement de problématiser la dimension « religieuse » constamment associée à la notion de conversion. J'ai alors compris que c'était la conversion qui m'intéressait, et non pas la conversion religieuse. À l'intersection de la conversion comme épreuve intime et de la conversion comme enjeu public, une fenêtre semblait s'ouvrir pour reprendre la réflexion sur la conversion.

Si les changements individuels d'identité religieuse sont aujourd'hui élevés au rang de norme autant par les chercheurs que dans l'imaginaire social, cela n'a pas forcément toujours été le cas : « Les conversions ont toujours existé, mais les conversions massives ont en général été collectives et dans des contextes politiques spécifiques (conquêtes, stratégie d'intégration, expression d'identités locales). Ce qui est nouveau, c'est aujourd'hui la prédominance de conversions effectuées suivant un choix individuel et dans des contextes très variés » (Roy, 2008 : 28). La sécularisation créant les conditions de possibilité d'une dissociation des univers de sens temporels et spirituels, le sens que l'on donne au monde s'établit désormais au travers des expériences que chacun fait dans son parcours personnel, résultant ainsi en une individualisation des croyances (Taylor, 2007). Pour Roy, le mouvement massif contemporain de conversions individuelles s'explique également par la déconnexion entre le religieux et le culturel résultant de la sécularisation. Le produit d'une telle déconnexion serait l'existence d'un « pur religieux » :

la sécularisation n'a pas effacé le religieux. En détachant le religieux de notre environnement culturel, elle le fait apparaître au contraire comme du pur religieux. En fait, la sécularisation a fonctionné : ce à quoi nous assistons, c'est à la reformulation militante du religieux dans un espace sécularisé qui a donné au religieux son autonomie et donc les conditions de son expansion. La sécularisation et la mondialisation ont contraint les religions à se détacher de la culture, à se penser comme autonomes et à se reconstruire dans un espace qui n'est plus territorial et donc qui n'est plus soumis au politique (2008 : 16)⁴.

⁴ Il convient de nuancer ce constat, Roy précisant bien que les marqueurs religieux peuvent être vidés de leur sens religieux pour revêtir un sens ethnico-culturel. Bien que le degré d'association entre nationalité et religion ait gagné en labilité, ce lien demeure suffisamment fort pour légitimer certaines exceptions au principe de laïcité dans les législations nationales afin de préserver un héritage religieux, du moins dans les pays où la religion catholique domine (Québec, France, Pologne, Italie, etc. [Koussens, 2012 ; Zubrzycki, 2010 ; Mancini, 2013]), soit celle qui a le plus perdu dans les mouvements internationaux de conversions (Roy, 2008 : 30).

Cette déconnexion ouvre la voie aux religions pour recruter hors des « cultures » auxquelles elles sont traditionnellement liées, laissant ainsi place à ce que l'on a un temps pu désigner comme un « marché religieux » (Berger, 1990 [1967]). On peut donc faire l'hypothèse que les religions, avant la sécularisation qui s'est accélérée au XXe siècle, ne permettaient pas, ou peu, d'envisager des conversions conçues comme des changements purement individuels d'identité religieuse. S'il y avait conversion, elle s'inscrivait dans un contexte collectif et politique spécifique comme l'explique Roy. La religion sans conversions (conçues comme purement individuelles) aurait-elle fait en partie place à des « conversions sans religion », la religion ayant été reléguée au statut d'une conviction parmi d'autres ? Ne pourrait-on pas alors envisager des conversions engageant d'autres formes de convictions (sexuelles, alimentaires, politiques, philosophiques, etc.) ? Et qu'en est-il des conversions dans les sociétés hors d'Occident ? La façon dominante d'appréhender les conversions religieuses à l'aide de la notion de changement d'identité ne fait-elle pas l'impasse sur une série de phénomènes de conversion, passés ou contemporains ? Pourtant, le concept de « conversion religieuse » semble employé de façon indifférenciée par les chercheurs pour désigner ou interpréter l'ensemble de ces cas.

Selon les théories de la sécularisation, la religion se serait différenciée au point de devenir une sphère autonome de la société (Tschannen, 1991), ce que Roy atteste avec l'idée selon laquelle les convertis seraient en quête d'un « pur religieux ». La sécularisation semble avoir fonctionné. Amiraux (2012) nous met toutefois en garde : « *Individual morality has become a personal concern, as is personal religiosity, no longer requiring regular attendance at places of worship. But again, it is not as simple as it seems. The role that believers accord their religion varies according to multiple social cleavages, from class to ethnicity and denomination* » (p. 341). Or, les travaux sur les conversions religieuses, comme je le montrerai dans le premier chapitre, demeurent majoritairement marqués par cet imaginaire de la sécularisation en se concentrant sur des trajectoires exclusivement individuelles et religieuses.

Cette façon de réfléchir aux conversions freine à mon avis l'imagination sociologique : « *how is the sociological imagination to be employed to understand the social facts of conversion ?* » demande Flanagan (2009 : 39). Cela m'amène souhaiter faire preuve

d'imagination sociologique pour appréhender les conversions, et ce, de trois façons complémentaires. D'abord, faire preuve d'imagination sociologique est, selon la définition classique de Mills (2000 [1959]), la capacité « *to grasp history and biography and the relations between the two within society* » (p. 6). Pour Mills, telles sont la tâche et la promesse de la sociologie. La conversion a le potentiel de donner à voir non seulement les liens existant entre les épreuves auxquelles sont confrontés les individus au cours de leur biographie, mais aussi les enjeux publics qui s'y rattachent. Les différents exemples de conversions qui vont de mon amie convertie au catholicisme à la prétendue islamisation des sociétés occidentales en sont un aperçu. Une autre façon de faire preuve d'imagination sociologique est de tenter de dépasser le cadre européen sur lequel est fondée la sociologie qui s'est toujours donnée pour objectif d'étudier la « modernité » (Bhambra, 2007). Circonscrire d'emblée les conversions comme un phénomène religieux repose sur l'idée classique en sociologie d'une société séparée en sphères différenciées (politique, économique, religieuse, sociale, juridique, etc.), proposition qui traverse toutes les théories de la modernité (Boatcă, Costa, 2010). La sociologie est d'ailleurs née de l'idée selon laquelle il est possible de circonscrire quelque chose comme le « social » (Durkheim, 2007 [1894]) ou l'« activité sociale » (Weber, 1995 [1921]), bien que les perspectives de Durkheim et Weber ont souvent été présentées en opposition. En déconstruisant certaines catégories eurocentrées, notamment celles de « conversion religieuse » (cf chapitre 1), il m'apparaît possible d'imaginer un concept plus sensible à la variété des expériences de conversions indépendamment du religieux. Finalement, faire preuve d'imagination sociologique consiste également à admettre que « la vie est compliquée » (Gordon, 2008 [1997] : 3). Pour Gordon, il y a deux dimensions à cette complexité à laquelle les sociologues devraient être sensibles :

1) « *The first is that power relations that characterize any historically embedded society are never as transparently clear as the names we give to them imply. Power can be invisible, it can be fantastic, it can be dull and routine. It can be obvious, it can reach you by the baton of the police, it can speak the language of your thoughts and desires. [...] It is systematic and it is particularistic and it is often both at the same time* » (2008 : 3).

2) « *Complex personhood is the second dimension of the theoretical statement that life is complicated. Complex personhood means that all people (albeit in specific forms whose specificity is sometimes everything) remember and forget, are beset by contradiction, and recognize and misrecognize themselves and others. Complex*

personhood means that people suffer graciously and selfishly too, get stuck in the symptoms of their troubles, and also transform themselves. Complex personhood means that the stories people tell about themselves, about their troubles, about their social worlds, and about their society's problems are entangled and weave between what is immediately available as a story and what their imaginations are reaching toward » (2008 : 4).

Le lecteur me pardonnera de citer aussi longuement Gordon mais sa prose en vaut le détour. Sa proposition théorique est susceptible d'enrichir la signification de ce qu'est l'imagination sociologique. Gordon invite à placer au centre de l'analyse les phénomènes de « *haunting* », les spectres qui constituent l'invisible de la société et qui semblent absents mais qui grouillent de présence. Les « spectres » peuvent vivre au travers des lieux, des gens, des savoirs, des idées, des souvenirs (Gordon, 2011 : 3). « *Being haunted draws us affectively, sometimes against our will and always a bit magically, into the structure of feeling of a reality we come to experience, not as cold knowledge, but as a transformative recognition* » (Gordon, 2007 : 8). Faire preuve d'imagination sociologique ne serait donc possible qu'en considérant la complexité de ce qui se joue de façon invisible, que ce soit les différentes formes de rapports de pouvoir ou les troubles et fantasmes intimes des individus.

Les phénomènes de conversion m'apparaissent receler le potentiel nécessaire pour exercer l'imagination sociologique et ainsi répondre aux appels de Mills, Bhabra et Gordon. Dans ce mémoire, j'invite à appréhender les « conversions » comme un outil conceptuel permettant d'exercer son imagination sociologique, au-delà de distinctions tranchées entre échelles d'analyse (individuel/collectif), de la séparation *a priori* de la société en sphères distinctes et d'un refus de considérer ce qui est invisible dans la société et chez les individus. Ce mémoire se veut donc le fruit de quelques exercices d'imagination sociologique pour tenter d'enrichir la portée conceptuelle de la notion de conversion en lui donnant un contenu plus complexe et dynamique que celle d'un changement d'identité religieuse.

Ce mémoire est un essai, soit « le comble de la rigueur accessible dans un domaine où le travail exact est impossible » (Musil, 1984 : 334). Comme le suggère la citation de Robert

Musil, essayiste et romancier, l'essai n'a rien à voir avec une approximation ou une simple opinion comme certains pourraient vouloir l'entendre. Ce mémoire est un essai au sens d'un travail rigoureux qui ne prétend pas à l'exactitude en tout point. Il se veut le point de départ d'une démarche de connaissance, il se veut un essai d'imagination sociologique. Ce mémoire peut également être qualifié d'essai, au sens de tentative, à trois titres. D'abord, il s'agit véritablement d'un essai pour regarder les conversions différemment, en espérant convaincre le lecteur que mon approche ajoute des éléments de compréhension aux travaux déjà produits. Ce mémoire, c'est également quatre essais qui analysent des cas singuliers pour illustrer ce que permet de voir et dire l'approche proposée. Ce mémoire est aussi un essai au sens où il a davantage une visée programmatique qu'une véritable ambition de produire des résultats déterminés. C'est donc dans un style assez libre que j'ai abordé ce travail qui propose moins une méthodologie qu'une approche appelant à l'expérimenter avec diverses méthodologies. Même si la méthodologie n'est pas au centre de ce mémoire, je propose d'emblée dans cette section un aperçu de mon raisonnement et des balises qui ont guidé mon travail.

Une juxtaposition de cas singuliers et diversifiés

Ma stratégie méthodologique a consisté à juxtaposer quatre cas d'individus « convertis » que l'on ne s'attend pas forcément à voir ensemble de façon à quitter la « lecture préférée » (cf chapitre 1) des conversions religieuses. Prendre pour unité d'analyse des individus ne va pas toujours de soi en sociologie. Le développement de la sociologie des individus vise à penser la fabrication sociale de l'individu qui a « tendance à être de plus en plus souvent présenté ou rêvé comme un être isolé, autonome, responsable, guidé par sa raison » (Lahire, 2013 : 11). Cette entreprise m'apparaît synthétiser de façon pertinente dans l'expression « sociologie à l'échelle individuelle », proposée par Lahire (2013 : 13) en remplacement de celle, plus controversée, de « sociologie psychologique » (une expression qu'il retrouvait chez Durkheim et Mauss). Pour ma part, je préfère son expression « sociologie à l'échelle individuelle » pour une autre raison, soit simplement parce qu'elle me semble inviter à ne pas négliger que l'individu, qui peut certes être étudié pour lui-même, ne constitue

qu'un niveau qu'il faut réfléchir au sein de jeux d'échelle et de configurations (Elias, 1991 [1970]).

Martuccelli a bien décrit l'importance de « reconnaître la singularisation croissante des trajectoires des individus et ceci même quand ils occupent des positions sociales similaires » (2009 : 19). Cette affirmation trouve une résonance dans le phénomène de la conversion qui met à l'épreuve « les conceptions [qui] soulignaient l'étroite articulation entre les positions sociales et les perceptions subjectives, entre les valeurs et les conduites » (Martuccelli, 2009 : 18). La conversion est justement une illustration de cette fausse évidence. Deux personnes occupant les mêmes positions sociales (par exemple des frères et sœurs comme vont le montrer les cas de Blanc et Loya) peuvent emprunter des trajectoires très différentes : une personne sera conduite à se convertir et pas une autre, ce qui ramène la part d'inexplicable dans la conversion qui te « tombe dessus ». Développer une sensibilité à l'échelle individuelle ne signifie toutefois pas d'adopter comme projet de connaissance la construction d'un modèle psychologique de conversion. Il s'agit plutôt d'employer l'unité d'analyse de la psychologie, l'individu, pour en faire la sociologie. Au plan méthodologique, cette attention à l'échelle individuelle trouve notamment son corollaire dans l'étude de cas : « Ce qui a pendant longtemps été une des voies privilégiées de l'analyse proprement psychologique (les études de cas) devient une méthode de raisonnement sociologique » (Martuccelli, 2009 : 26).

Qu'est-ce que signifie travailler sur un « cas » ? Après avoir clarifié la pertinence de travailler sur des cas individuels, il convient de se demander ce qu'est un cas. Pour Passeron et Revel (2005), « [f]aire cas, c'est prendre en compte une situation, en reconstruire les circonstances — les contextes — et les réinsérer ainsi dans une histoire, celle qui est appelée à rendre raison de l'agencement particulier qui d'une singularité fait un cas » (p. 22). La « pensée par cas a fait émerger dans toutes les sciences une forme d'argumentation irréductible au modèle hypothético-déductif de description des opérations d'inférence et de preuve qui réduisait, par définition, le cas singulier ou l'acteur individuel à un exemplaire substituable par n'importe quel autre, dès lors qu'on pouvait les inclure dans une même catégorie générique » (Passeron, Revel, 2005 : 37). S'intéresser à la singularité d'un cas, c'est également mettre au

jour une configuration « qui est au départ indéchiffrable et même impossible à repérer, et qui pour cela fait problème » (Passeron, Revel, 2005 : 19). Le cas est en effet un cas parce qu'il fait problème et qu'il « appelle une solution, c'est-à-dire l'instauration d'un cadre nouveau du raisonnement » (Passeron, Revel, 2005 : 10-11). La juxtaposition de cas ne partageant pas *a priori* une expérience commune m'a permis de proposer une lecture alternative des conversions en rompant avec la « lecture préférée » que je déconstruis dans le chapitre 1 :

*Blasting might be conceived as entering through a different door, the door of the uncanny, the door of the fragment, **the door of the shocking parallel**⁵. Entering one place, another often emerges in juxtaposition, along the lines of a defamiliarization coalescing into a moment of our connection, a configuration. [...] it blasts through the rational, linearly temporal, and discrete spatiality of our conventional notions of cause and effect, past and present, conscious and unconscious (Gordon, 2008 : 66 [j'ai ajouté les caractères gras]).*

C'est basé sur cette idée que j'ai cherché des cas susceptibles de ne pas « coller » à la « lecture préférée de la conversion religieuse », tout en pouvant prétendre au statut conceptuel de conversion, ainsi qu'à susciter un « choc » chez le lecteur par une mise en parallèle inhabituelle de cas pour susciter l'imagination sociologique. Une mise en parallèle choc était une étape préalable pour mettre en lumière des conversions révélant un pluralisme « ordinaire » des valeurs au-delà d'une lecture linéaire et causale des trajectoires (Amiriaux, Araya-Moreno, 2014)⁶. À la différence d'Amiriaux et Araya-Moreno qui se concentrent sur les interactions et la façon dont les individus définissent leur situation, je me suis concentré sur ce que les conversions révèlent sur des configurations de valeurs et sur leurs manifestations (ou non) dans l'espace public.

Juxtaposer des cas ne rend pas compte de toute ma démarche qui a également consisté en leur comparaison. La méthode comparative, dans sa variante qualitative, se prête particulièrement bien à l'analyse d'études de cas. Pour Becker (1998), cette méthode trouve sa pertinence pour décrire des combinaisons d'éléments considérées comme un tout, comme un cas construit. Pour réaliser une comparaison pertinente, il a d'abord fallu choisir les cas les plus aptes à enrichir la réflexion sur ce que j'appellerai des « trans-formations ». Mon objectif

⁵ À quelques reprises, j'ai discuté avec des chercheurs travaillant sur les conversions religieuses qui se sont montrés surpris ou méfiants face à l'idée d'assimiler des cas « non religieux » à l'idée de conversion.

⁶ Elles définissent l' « expérience du pluralisme » « *as day-to-day constraint of being with others, and not only as a taken-for-granted diversity or normative aspirations* » (Amiriaux, Araya-Moreno, 2014 : 93).

était d'accroître la variété des cas analysés en imaginant diverses possibilités de conversions. Pour procéder de façon méthodique et théoriquement réfléchie, Becker propose de s'aider d'une « table de vérité » qui consiste « *to combine what we know in logical ways that tell us more than we knew before* » (Becker, 1998 : 166). Une telle matrice permet de systématiser la réflexion en imaginant des cas possibles selon les différentes hypothèses théoriques du chercheur. Cette technique m'a permis de voir émerger certains éléments « déterminants » dans les processus de trans-formation que j'ai cherché à documenter, soit la présence ou non d'un auditoire de la trans-formation et l'identification à des valeurs minoritaires ou majoritaires. Ces éléments ou axes ne sont pas à confondre avec des variables, puisqu'elles ne visent pas à observer des variations systématiques ou prédictibles mais à augmenter la diversité des cas dans le but d'enrichir la théorie. En effet, travailler sur des portraits n'équivaut pas à faire du personnage « le visage d'une case » (Martuccelli, 2009 : 26)⁷. Je tente plutôt de faire émerger des axes de réflexion découlant de mon concept de trans-formation. Il s'agit ensuite d'analyser chaque cas dans la configuration dans laquelle il s'inscrit. Pour dégager cette complexité de la description et de l'explication, il est nécessaire d'épaissir le contexte dans lequel s'inscrivent les trajectoires documentées dans ce mémoire. En effet, il s'agit de comparer des intersections, des combinaisons d'éléments, plutôt que des « variations concomitantes » dont Durkheim fait la base de la comparaison. Étudier ces « combinaisons d'éléments », comme les appelle Becker, doit cependant se faire à l'appui de critères au risque de me perdre, justement, dans la complexité dont je cherche à rendre compte (Vigour, 2005 : 6-7). Dans ce mémoire, les critères ayant guidé la comparaison sont les mêmes que ceux ayant servi à diversifier les cas (la présence ou non d'un auditoire et l'identification à des valeurs minoritaires ou majoritaires). J'ai donc cherché à comparer les points d'intersection entre l'intimité et la publicité à la lumière de ces « combinaisons d'éléments » et des positions sociales des individus (voir le chapitre 1 sur ce point). Cette comparaison à l'appui de critères théoriques a notamment été rendue possible par le croisement de matériaux hétérogènes dans la construction des cas. Le croisement et la comparaison de ces matériaux,

⁷ Je qualifie les quatre individus constituant les cas de « personnages » parce que c'est moi qui les ai lus et construits de cette façon. Je propose une lecture de leur vie qui n'est pas meilleure ou pire que les « lectures préférées » dont je parle, mais qui ne donnent pas à voir la même chose. Pour Gordon, « *the real itself and its ethnographic or sociological representations are also fictions, albeit powerful ones that we do not experience as fictional, but as true* » (2008 [1997] : 11).

certains publiés et d'autres non, ont notamment permis de cerner les points d'intersection entre intimité et publicité. En recoupant les informations tirées de ces matériaux, il devenait possible d'identifier les correspondances et les décalages entre les différentes façons de se raconter des personnages. Par ailleurs, je n'ai pas hésité à comparer ma lecture à des analyses tirées de la littérature (Beaud, Weber, 2010 [1997] : 234). Loin de prétendre être un spécialiste de chacun des thèmes couverts par mes cas (religion, transsexualité, prison, végétarisme), j'ai néanmoins souhaité discuter minimalement ma lecture en termes de trans-formation en lien avec les littératures thématiques pertinentes.

Concrètement, j'ai débuté par identifier les cas en m'appuyant sur les questions théoriques sur lesquelles ouvrait le concept de trans-formation. J'ai ensuite tâché de documenter le plus possible chacun des cas à partir de différentes sources publiquement accessibles que j'ai comparées entre elles (biographies, autobiographies, lettres de correspondance, lettres ouvertes, blogues, vidéos). Il s'agissait ensuite de lire les documents pertinents en portant notamment une attention particulière à l'emploi de certaines expressions (valeurs, convictions), à la genèse des valeurs et à leur manifestation publique (ou à l'impossibilité d'une telle manifestation). J'ai classé les extraits sélectionnés, d'abord dans un ordre chronologique de façon à dégager les événements clés et avoir un sens de la trajectoire, puis selon mes questions théoriques (récit, conditions de production du récit, changement de rapport aux valeurs, publicisation, visibilité). Les chapitres ne sont toutefois pas forcément découpés de cette façon. Notamment, j'ai insisté sur des questions théoriques précises dans chaque chapitre, de sorte que je n'ai pas toujours traité de façon égale les différents aspects des trans-formations, d'autant plus que je n'en avais pas toujours les moyens selon les sources disponibles. Je n'ai donc pas réalisé une comparaison termes à termes de chacun des cas ; j'ai plutôt procédé aux comparaisons d'intersections qui m'apparaissaient les plus éclairantes selon l'intérêt théorique de chacun des cas.

Que faire des représentations de la conversion ?

Dans la construction de mes cas, j'ai été confronté à des récits même sans employer la méthode des récits de vie. En effet, les récits peuvent être des produits ou des appuis de la conversion. Je dis bien « peuvent », car le chapitre 5 montre avec les *black vegans* que la publicisation d'un récit de conversion n'est pas systématique. Dans ce mémoire, plutôt que d'utiliser les récits de vie comme méthode, j'ai choisi de les considérer comme des représentations. Les limites identifiées à la notion de « conversion religieuse » dans le chapitre 1 ont en effet montré comment les conceptualisations y étant associées sont marquées par l'imaginaire du récit de conversion. D'ailleurs, pour Le Pape, travailler sur les conversions consiste d'abord à travailler avec des récits de conversion qu'il considère comme une reconstruction faisant partie intégrante du processus de conversion (2009 : 214). Les récits seraient donc une fenêtre ouverte sur le phénomène de la conversion. Ce chercheur s'intéresse à des « séquences d'action » de façon à minimiser ce qu'il appelle l'« effet récit » (Le Pape, 2009 : 212-215). Il invite également à prendre au sérieux le récit de conversion et ce que la personne raconte, sans que cela ne soit contradictoire avec le fait que ce soit le sociologue qui découpe la trajectoire de conversion (Le Pape, 2009 : 222), qui la conceptualise. C'est d'ailleurs là tout l'objectif de ce mémoire. Il faut toutefois se montrer vigilant, puisque ces représentations ordinaires de la conversion pénètrent également le champ des sciences sociales et marquent les conceptualisations de ces trajectoires. C'est pourquoi j'ai voulu rompre avec ce que j'ai appelé la lecture préférée « moderne » de conversion au chapitre 1. À cette représentation épousant la forme du récit de conversion, j'ai souhaité *ajouter*, et non substituer, une autre représentation qui serait « professionnelle », dirait Becker (1998). Avec une telle représentation « professionnelle », il s'agit de proposer une « histoire scientifique » :

We use these images to embody, and to help us produce, knowledge and understanding about large, abstractly defined classes of stuff, not just about single members of those classes. Social scientists usually think of these images as theories or explanations of something, stories about how events and people of a certain kind come to be the way they are (Becker, 1998 : 17).

C'est le statut que j'ai cherché à donner à mon concept de conversion qui me sert d'outil pour faciliter l'exercice de l'imagination sociologique par l'étude de processus de « transformation ».

Dans ce mémoire, j'ai notamment donné ma propre définition d'un concept de « conversion », ainsi que du phénomène de « trans-formation » qu'il vise à étudier. Ces définitions m'ont permis de rompre avec la « lecture préférée » des conversions déconstruite dans le chapitre 1. Je me suis ici éloigné d'une approche pragmatique, au centre de ce mémoire, qui aurait plutôt demandé de laisser le cas définir le concept (Becker, 1998 : 123). Dans la mesure où mon objectif était de rompre avec une représentation de la conversion qui circule autant dans l'imaginaire social que celui des sciences sociales, j'ai préféré suivre l'intuition de Durkheim pour qui « [l]a première démarche du sociologue doit donc être de définir les choses dont il traite, afin que l'on sache et qu'il sache bien de quoi il est question » (Durkheim, 2007 [1894] : 34). Puisque la conversion est un phénomène abondamment étudié, il y avait un risque sérieux de voir les mêmes catégories déjà sur-employées s'imposer si je ne circonscrivais pas d'emblée différemment l'objet d'analyse. Cela n'implique cependant pas d'être par la suite imperméable aux cas. La définition du processus de « trans-formation » vise davantage à regarder les phénomènes de conversion sous un autre angle qu'à prédire ou expliquer des cas particuliers. Plutôt, le regard que permet de jeter sur les phénomènes de conversion ce concept devrait permettre éventuellement de faire émerger d'autres concepts indépendants de la « lecture préférée » des conversions religieuses.

La méthodologie employée s'est largement appuyée sur l'analyse de trajectoires de vie publiées, ce qui a certainement occulté des cas dont la trajectoire n'est pas réfléchie ou publicisée selon la forme du récit. Cependant, mon approche n'est pas attachée à une méthodologie. Dans ce mémoire, j'ai opté pour la diversité des cas au détriment d'une méthodologie qui aurait pu me permettre d'approfondir des cas au-delà de ce qui est publié. Je considère cela simplement comme une invitation à poursuivre l'exploration des « transformations » à partir d'autres méthodologies. En somme, je crois que le concept de « trans-formation » proposé au chapitre 1 permet de faire preuve d'une imagination sociologique à la fois audacieuse dans le choix des cas mis en lien et attachée à une prudence épistémologique commandant de situer les cas socialement.

Ce mémoire est composé de deux parties. La première consiste en un chapitre dans lequel j'entreprends de déconstruire la notion de « conversion religieuse » pour ensuite proposer un concept de plus grande portée conceptuelle susceptible d'alimenter l'imagination sociologique. La déconstruction de la notion de « conversion religieuse » a permis d'identifier trois limites épistémologiques, soit ses fondements « modernistes », la non-problématisation de sa « nature religieuse » et sa forte charge normative. Le travail d'élaboration théorique d'un concept alternatif de conversion se fait ensuite à l'appui d'une approche pragmatique des valeurs que j'articule à certains apports critiques des *cultural studies*. Ce concept inédit de conversion me permet d'analyser les trajectoires d'individus modifiant leur rapport aux valeurs, et ce, de façon à donner à voir ce qui se joue dans l'intimité, les passages au public et les effets de la publicité sur la subjectivité des individus. Cette première partie est conçue comme un scénario qui permettra, dans la deuxième partie, de faire converser quatre personnages hétéroclites rassemblés par effet de ma déconstruction de la notion de « conversion ».

La seconde partie sera l'occasion d'illustrer les possibilités, notamment théoriques, ouvertes par ce concept à travers quatre études de cas. Le chapitre 2 porte sur la conversion au catholicisme de Paul Claudel, analysée à partir de son récit de conversion ainsi que des extraits de sa correspondance, qui me permet d'exposer les fondements normatifs de ce que, à la suite de Hall (1994 [1973]), j'identifie comme la « lecture préférée » des conversions religieuses. Je propose ici une lecture alternative de ce « classique » souvent cité dans les travaux sur les conversions. Le chapitre 3 présente le cas de Michelle Blanc, une personnalité québécoise contemporaine spécialiste des médias numériques, qui passe par un changement de « sexe ». Cette trajectoire, généralement associée à des questions biologiques et psychologiques, sera analysée à partir de sa biographie et d'extraits de ses blogues, comme un changement de rapports aux normes de genre qui ont dans ce cas le statut de véritables valeurs dans la mesure où elles sont constitutives de la position de Blanc. Le chapitre 4 nous fait plonger au cœur de l'imaginaire de Joe Loya, un *Mexican American* qui devient cambrioleur de banques, est emprisonné, passe deux ans en isolement carcéral puis est libéré avant de devenir une personnalité publique. Au cours de sa période d'isolement, Loya modifie ses rapports au « bien » et au « mal ». Le retrait complet de tout regard public vient ici soulever

des enjeux particuliers en mettant en quelque sorte à nu son intimité. J'analyserai son autobiographie, des entretiens réalisés par des journalistes et des lettres ouvertes qu'il a publiées dans les journaux. Le chapitre 5 présente le cas d'une jeune femme devenue *vegan* qui, sur son blogue, accorde beaucoup plus d'importance à ses pratiques qu'à sa trajectoire. Dans le même chapitre, ce cas sera contrasté avec le blogue d'une *vegan of color* qui offre une autre perspective sur ce qu'est devenir *vegan*. Ces différents cas seront l'occasion de voir l'enjeu de la visibilité des changements de convictions prendre différentes formes ; la conclusion sera l'occasion de revenir sur cette question.

Partie 1. La conversion comme trans-formation

Chapitre 1

Subvertir la conversion : de la déconstruction à la reconstruction

« Cela nous laisse ainsi face au monde du sens commun dans lequel les choses se trouvent en partie unies, en partie désunies » (James, 2007 [1907] : 198).

Toute conversion est-elle nécessairement religieuse ? Pourquoi ce concept n'est-il pas mobilisé, en sociologie, hors des travaux sur la religion ? Ne pourrait-on pas imaginer, au-delà du discours des acteurs, un concept de « conversion » rapprochant des phénomènes pensés *a priori* comme étant de natures distinctes ? Serait-il absurde d'envisager des conversions politiques, sexuelles, alimentaires, professionnelles ou attestant simplement d'un changement de position d'un individu par rapport aux valeurs de sa famille par exemple ? Ce sont ces questions théoriques que le premier chapitre cherche à éclaircir.

En premier lieu, j'entreprends de dégager les limites épistémologiques de la notion de « conversion religieuse » lorsqu'elle est employée en sciences sociales. L'examen de cette catégorie permettra de déconstruire les fondements modernistes et coloniaux sur lesquels elle repose. En deuxième lieu, j'envisagerai de considérer la « conversion » comme un objet central des sciences sociales. Afin de développer un concept original de « conversion », je propose de lire les conversions, non plus comme des changements d'identité, mais comme des changements de rapport aux valeurs, que celles-ci soient ou non qualifiées de religieuses. Pour ce faire, je proposerai le concept de « trans-formation ». De la façon dont les conversions seront envisagées dans ce mémoire, elles ne désignent pas une transformation individuelle au sens d'un changement d'identité, mais bien ce que j'appelle une « trans-formation » au sens d'un changement de position dans une configuration de valeurs. Cette « position de sujet » se

constitue à la faveur d'un rapport renouvelé ou modifié aux valeurs publiques qui met en jeu les convictions intimes des individus (par rapport à la religion, au genre, à la politique, au bien, au mal, etc.). Ce processus de « trans-formation » peut se jouer autant de façon publique que recluse, quoi que de manière différente et avec des effets variés selon les configurations dans lesquelles il intervient. La « trans-formation » implique un changement d'appartenance à un « public de valeurs » par la valorisation positive ou négative d'une ou plusieurs autres valeurs publiques, tout en reconnaissant que le « converti » puisse ne pas avoir changé fondamentalement par ailleurs. La figure du « converti » est ainsi pensée comme un individu passant par ce processus de « trans-formation ». Il devient alors envisageable de développer un concept de conversion applicable à une variété de cas au-delà de la religion. Les études de cas des prochains chapitres en illustreront quelques trajectoires. Après l'examen d'une variété d'approches des valeurs, je retiendrai une approche pragmatique⁸ qui offre des outils conceptuels pertinents pour travailler sociologiquement sur les valeurs, sans tomber dans des biais individualisant, culturalistes ou universalisant. Je devrai tout de même la soumettre à certaines interrogations avant de pouvoir la mobiliser pour élaborer le concept de conversion auquel j'aspire.

1.1. Trois limites de la notion de « conversion religieuse »

La notion de « conversion religieuse » est souvent employée mais trop rarement problématisée. Quel sens revêt-elle dans les recherches dans lesquelles elle est employée ? A-t-elle une valeur explicative ou simplement descriptive ? L'utilise-t-on abondamment avec

⁸ Je retiens une tentative de définition élaborée par Barthe et *al.* (2013) dans le but de caractériser le « style pragmatique en sociologie » (p. 177) : « S'il fallait dire où commence cette sociologie, puisqu'on est dans l'incapacité de dire où elle finit, il conviendrait peut-être d'insister sur le double renversement de perspective par lequel elle s'efforce sans cesse de *relancer* le projet sociologique : d'une part, en renonçant à voir dans l'action ou l'activité sociale « le produit nécessaire d'un déterminisme ou d'une rationalité » [Ogien, Quéré, 2005 : 3] pour y voir l'accomplissement pratique d'obligations sociales ou d'attentes partagées ; d'autre part, en cessant de faire de notions classiques comme celles de pouvoir, d'intérêt ou de domination des ressources explicatives pour les concevoir, avant toute chose, comme les effets observables, et donc descriptibles, des situations et des pratiques dans lesquelles, et par rapport aux- quelles, chacun d'entre nous est engagé » (p. 203-204).

raison ? Que révèle-t-elle sur la religion, l’imaginaire social et que masque-t-elle ? Une revue des travaux sur les conversions religieuses m’a fourni trois arguments motivant une lecture alternative des « conversions », allant jusqu’à en faire des phénomènes similaires à d’autres formes de transformations au cours d’une vie. Dans cette première section, je souhaite montrer que la notion de « conversion religieuse », employée de façon ordinaire par les acteurs et par les chercheurs, conduit à des impasses théoriques qui remettent en question sa pertinence comme concept analytique. Je distingue trois limites à l’utilisation de l’expression « conversion religieuse » en sciences sociales : l’influence marquée de l’imaginaire moderne, une non-problématisation de sa nature « religieuse » et une forte charge normative.

1.1.1. *Qu’est-ce qu’une conversion ?*

« Converts are not necessarily easily recognizable » (Marzouki, 2013 : 5).

La première limite est liée au décalage entre l’apparente variété des définitions de la conversion et le consensus autour d’une conception de la conversion conçue comme changement d’identité religieuse (Allievi, 1999 ; Mossière, 2007 ; Meintel, 2007). Les contradictions traversant les définitions de la conversion religieuse s’expliquent en partie par le modèle auquel elles se rapportent toutes à divers degrés, soit une lecture présentant la conversion comme un changement autonome et individuel d’identité religieuse⁹. Nous verrons que ce modèle repose sur des fondements modernistes et colonialistes qui appellent une déconstruction avant d’envisager l’emploi de la catégorie « conversion » en tant que concept analytique.

Un survol de la littérature suffit à révéler l’absence d’entente quant à comment définir théoriquement la conversion religieuse, à l’exception peut-être de ce qui constitue son plus petit dénominateur commun, à savoir « la dimension de changement » (Mossière, 2007 : 9). Mais qu’a-t-on vraiment dit une fois ce constat fait ? Une recherche à partir du mot clé

⁹ Je n’ai pas inclus les travaux sur les dites conversions forcées qui soulèvent une série d’enjeux qu’il serait trop ambitieux de vouloir inclure dans ce mémoire.

« conversions religieuses » dans les banques de données bibliographiques confirme cette impression d'absence de définition unanime. Parmi les 670 références identifiées¹⁰, des tendances émergent des réflexions accumulées sur les conversions religieuses depuis les années 1960. Des chercheurs issus de disciplines et adoptant des approches variées ont tenté d'élaborer des définitions rendant compte de la nature spécifique de ce phénomène.

Les historiens dominent le champ des études sur les conversions religieuses (144 références). Plusieurs travaux ont pour objet les « renégats »¹¹ (Bennassar, Bennassar, 2006 [1989] ; Audisio, 1996), les conversions ayant suivi le démantèlement de l'URSS (Berkhoff, 2000 ; Froese, 2004), les conversions au judaïsme à travers l'histoire (Botticini, Eckstein, 2007 ; Brookshaw, 2012 ; Clark, 1995 ; Endelman, 1997 ; Landau, 2007), incluant les Marranes (Dedieu, Carvacho, 2002 ; Kriegel, 2002 ; Revel, 2002 ; Soyer, 2011)¹², et de plus en plus les conversions à l'islam (Brunner, 2009 ; Garcia-Arenal, 1999, 2010 ; Garcia-Arenal, Hanley, 2003 ; Krstic, Le Gall, 2012). Ces travaux historiques ne sont toutefois pas d'une grande aide pour cerner une définition précise de la conversion religieuse. En effet, ils proposent rarement une formalisation conceptuelle de la conversion, bien qu'ils fournissent des descriptions précises et documentées de ces phénomènes dans différents contextes. Leur attention se porte d'ailleurs davantage sur les conversions de masse ou collectives que sur les conversions individuelles qui intéressent majoritairement les sociologues et les psychologues. J'aurais cependant tort d'ignorer les travaux historiques dans mon travail de conceptualisation (Décobert, 2001), ce que tendent à faire les approches psychologiques, mais également sociologiques. On entreperçoit déjà ici qu'une perspective historique invite à ne pas renvoyer les conversions collectives au passé et à nuancer les approches individualisantes des conversions. Les travaux des Bennassar (2006 [1989]) font ainsi figure d'exceptions avec leur

¹⁰ Ces références (articles, livres, thèses) ont été recensées à l'aide des plateformes de banques de données Proquest et Cairn, ainsi que du moteur de recherche de la Bibliothèque des lettres et sciences humaines de l'Université de Montréal. Bien que loin d'être exhaustive, cette recherche offre un aperçu probant des tendances dans les études sur les conversions religieuses.

¹¹ « Renégats » est un terme désignant ces centaines de milliers de personnes converties à l'islam – de force ou volontairement – aux XVI et XVIIe siècles dans la péninsule ibérique.

¹² « Marrane » est un terme employé à la Renaissance pour désigner les juifs convertis au catholicisme – de gré ou de force – dans la péninsule ibérique et qui continuaient ou étaient soupçonnés de continuer à pratiquer le judaïsme en secret. On parle d'ailleurs régulièrement de « crypto-juifs » dans les travaux académiques.

approche originale combinant les apports de l'histoire sérielle et des études de cas individuels de « renégats ».

Le second groupe comportant le plus de travaux (97 références) s'intéresse aux rapports entre colonialisme, impérialisme et conversion, en Amérique (Earle, 1992 ; Laugrand, 1997), en Afrique (Bayart, 2007 ; Gabbert, 2001 ; Leblanc, 2003 ; Peterson, 2002) et en Asie (Barker, 2012 ; Duncan, 2003). Certains chercheurs travaillent sur les circonstances historiques de ces missions, alors que d'autres l'abordent sous l'angle des sciences sociales. Ces dernières mobilisent abondamment le concept de syncrétisme pour qualifier les formes religieuses qui émergent de la rencontre entre religions monothéistes et religions « indigènes » (Rambo, 1999 : 262)¹³. Là encore, ces nombreux travaux contribuent peu à la définition conceptuelle de la conversion qui motive mon travail. Ils soulignent les rapports de pouvoir qui traversent les situations de conversion, mais n'interrogent jamais les fondements modernistes et colonialistes sur lesquels reposent les conceptualisations de la conversion. Soulignons à cet égard le travail de Dakhliya et Vincent (2011) qui ont mis en lumière l'« intégration invisible » des musulmans en Europe occidentale avant la colonisation du XIXe siècle, jusqu'alors largement absente de l'historiographie. Ces auteurs révèlent la part non controversée de la présence musulmane en Europe qui impliquait parfois la conversion sans qu'elle ne soit nécessairement perçue comme un facteur de risque social.

Le véritable travail de conceptualisation et de formalisation de la conversion s'est jusqu'à présent plutôt effectué à partir de sa dimension strictement individuelle et, parfois, en relation avec un groupe. Dès 1965, Lofland et Stark, dans leur célèbre article « Becoming a World-Saver : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective » (1965), conceptualisent un premier modèle de conversion comprenant sept conditions¹⁴. Critiqué depuis par de nombreux auteurs (Snow, Philips, 1980 ; Greil, Rudy, 1984), il est rarement rejeté, et encore moins l'idée

¹³ Droogers donne la définition suivante du syncrétisme : « *religious interpenetration, either taken for granted or subject to debate* » (1989 : 20-21).

¹⁴ Snow et Philips synthétisent ces sept conditions nécessaires : « *Specifically, a person must (1) experience enduring and acutely-felt "tensions," (2) within a "religious problem-solving perspective," (3) which results in self-designation as a "religious seeker." Additionally, the prospective convert must (4) encounter the movement or cult at a "turning point" in life, (5) form an "affective bond" with one or more believers, (6) "neutralize" or sever "extracult attachments," and (7) be exposed to "intensive interaction" with other converts in order to become an active and dependable adherent* » (Snow, Philips, 1980 : 430).

de parvenir à un « modèle » de conversion, une quête aujourd'hui très présente dans les travaux en psychologie des conversions (86 références) dont le *Journal for the Scientific Study of Religion* regorge notamment (Barro et al., 2010 ; Iyadurai, 2011 ; Kahn, Greene, 2004 ; Paloutzian et al. 1999 ; Petts, 2009). Ces modélisations procèdent généralement par l'identification d'étapes à franchir ou de conditions nécessaires pour passer d'une religion (ou de l'absence de religion) à une autre. Les travaux de Lewis R. Rambo et Charles E. Farhadian, dont le modèle s'inspire fortement de celui de Lofland et Stark, sont toujours parmi les plus cités, au-delà même de la psychologie. Ce modèle aujourd'hui considéré comme *le* modèle de conversion ne s'« appliquerait » toutefois qu'au christianisme et aux dits « nouveaux mouvements religieux » (Débobert, 2001 : 76)¹⁵. Cette affirmation se comprend si on la rapporte au « formatage » auquel sont soumises ou se soumettent à divers degrés les religions. Selon Olivier Roy, ce « formatage » opère comme une standardisation du religieux sur le modèle du christianisme qui « n'implique pas une uniformisation des théologies, mais une insistance sur l'expérience religieuse au détriment du savoir religieux » (2008 : 270). Le « religieux » est ainsi pensé « dans des catégories communes qui s'imposent aux croyants », ce qui ne nie toutefois pas la possibilité de voir ses catégories être réappropriées ou retournées (Roy, 2008 : 42)¹⁶. Cette uniformisation impliquerait autant les chercheurs que les États qui produisent ces catégories, et concerneraient toutes les « religions », de l'hindouisme au christianisme en passant par l'islam. Cette standardisation expliquerait comment le modèle de conversion conçu comme changement individuel et autonome d'identité religieuse a pu

¹⁵ L'expression « nouveaux mouvements religieux », loin d'être idéale, présente des avantages et des inconvénients analytiques. « L'expression "nouveaux mouvements religieux" est insatisfaisante pour les deux raisons suivantes : d'une part, le groupe ainsi nommé n'est pas forcément nouveau ; d'autre part, le groupe ainsi nommé n'est pas toujours essentiellement religieux. Elle est, en revanche, satisfaisante pour les trois raisons suivantes : elle n'est pas discriminante (ce qui est extrêmement important du point de vue d'une posture scientifique) ; elle tient compte du point de vue du groupe traité ; elle est une catégorie qui fait référence dans la profession » (Luca, 2002). Sur le sujet particulier de la conversion, la « typologie wébéro-troeltschienne » distingue les Églises et les sectes. Les premières ne nécessiteraient pas une « volonté d'adhésion », car on en serait membre par naissance. Les dernières exigeraient quant à elle une démarche volontaire de la part des individus qui se conclurait par une « rupture » (Luca, *ibid.*). Les sectes présenteraient donc des enjeux particuliers liés à la conversion. L'expression « nouveaux mouvements religieux » a été retenue par les sociologues pour désigner les groupes religieux ne répondant pas au modèle des « Églises » pour éviter le potentiel discriminatoire associé au mot « secte ». Ces questions sont cependant trop périphériques par rapport à mon objectif pour être développées dans ce mémoire.

¹⁶ Avec cette thèse, Roy (2008) soutient que la critique d'Asad (1993), notamment adressée à Geertz, est dépassée. Roy va plus loin en soutenant que, non seulement les sciences du religieux emploient une définition chrétienne du religieux pour analyser des rapports différents au « sacré », la mondialisation standardise et formate le « religieux » (p. 42).

s'ériger en référence cardinale parmi les croyants et les chercheurs¹⁷. La modernité religieuse européenne demeure ainsi l'horizon de référence pour conceptualiser les conversions religieuses, notamment la conversion de saint Paul au I^e siècle qui revient constamment dans les mises en contexte historiques.

Considérer la conversion comme un « changement d'identité religieuse » force également la confrontation avec les contradictions d'une approche exclusivement individualisante. La question de la réversibilité en est un exemple. Une conversion religieuse est-elle un changement irréversible d'état religieux ? Certains auteurs comme Heirich (1977) suggèrent que la conversion religieuse transforme l'identité profonde du converti et modifie sa façon de se rapporter au monde. Cette idée est très proche de celle d'une rupture dans la trajectoire biographique résultant d'une expérience individuelle (Ullman, 1989) ou d'un changement de paradigme (Austin-Broos, 2003). Or, les individus ne sont-ils *que* religieux ? Est-ce vraiment l'entièreté de l'être social qui est transformé par la conversion religieuse et de façon permanente ? Si oui, est-ce vérifié dans la totalité des cas ? Ces travaux ne proposent pas de réponse à ces questions. D'autres chercheurs envisagent la conversion religieuse davantage comme un changement progressif et multiforme des croyances et des pratiques religieuses (Greil, Rudy, 1984). Rambo et Farhadian suggèrent quant à eux de parler de « *converting* » plutôt que de « conversion », le verbe étant déjà plus à même de rendre compte du caractère processuel de ce phénomène (Rambo, 2010 : 438).

Le modèle du « changement d'identité religieuse » fait également l'impasse sur les sorties de communautés religieuses¹⁸. Peut-on véritablement parler de changement d'identité religieuse lorsqu'un individu quitte la religion ? À l'inverse de ce qui est communément entendu par « conversion religieuse », une sortie de religion gagnerait-elle à être analysée à partir d'un concept de « conversion » ? Flanagan (2009) suggère que les conversions

¹⁷ Cette revue de la littérature a permis de constater l'omniprésence du vocabulaire du « changement d'identité religieuse » dans pratiquement tous les travaux cités et recensés.

¹⁸ Je n'ai pas trouvé de définition sociologique de la sortie de la religion au niveau individuel ou de l'apostasie. Ces termes semblent être employés de façon ordinaire, sans bagage conceptuel. Dans l'emploi que j'en fais ici, je cherche à désigner les personnes qui se désaffilient de ce qu'elles considéraient être une religion. Cette ambiguïté rend d'autant plus plausible qu'il n'y ait pas de différence conceptuelle radicale entre une « conversion » et une « apostasie ». Il faut cependant rappeler qu'une définition juridique de la sortie d'une Église existe notamment dans des pays comme l'Allemagne (Kirchenaustritt), pays où une désaffiliation officielle, enregistrée par les autorités civiles, modifie le traitement fiscal auquel est soumis un individu (Galembert, 2001 : 68).

consistant à délaisser une religion, les apostasies, sont considérées comme des objets moins dignes d'attention que les « *convert heroes* » qui ont mérité leur « rédemption sociologique »¹⁹. Au mieux appelle-t-on ces « apostats » des « *reverts* » (Steichen, 1999 : 14, 16), un terme qui m'apparaît normatif en laissant entendre qu'il y aurait une direction légitime à la conversion, c'est-à-dire vers la religion et jamais vers l'irréligion. Avec un tel terme, on réfléchit de façon distincte à une trajectoire que l'on postule être l'inverse de la conversion sans toutefois avoir démontré en quoi elle est analytiquement différente.

Pour dépasser les difficultés que sont les questions de la réversibilité et des sorties de religion, Rambo propose de concevoir les conversions comme « *what a group says it is* » (1993 : 7). S'en remettre au point de vue des acteurs ne dissipe pourtant pas tous les problèmes. Que faire si les individus et le groupe n'ont pas la même définition ? Il est en effet envisageable qu'un individu soit qualifié de converti par sa famille ou par une institution parce qu'il prend part à certains rites, alors que la personne elle-même ne se qualifie pas encore comme convertie à cette étape de son cheminement. La même question se pose au sujet des sorties de religion : un individu peut avoir changé de religion et se dire converti, alors que cette qualification lui sera refusée par le groupe quitté qui le considérera comme un apostat (Silverman, 2010). Intégrer conceptuellement l'individu et le groupe demeure un défi (Klausner, 1997).

Le livre collectif le plus récent que j'ai pu consulter sur les conversions religieuses fait état de cette difficulté à saisir théoriquement la conversion (Marzouki, Roy, 2013). Dès l'introduction, Marzouki reconnaît le caractère parfois partiel et ambivalent des conversions religieuses. Ce livre se donne d'ailleurs pour objectif de rompre avec les définitions stéréotypées qui postulent une rupture claire marquant un rejet complet d'une tradition et une pleine adhésion à un nouvel ensemble de normes (Marzouki, 2013 : 5). À cette première

¹⁹ Flanagan décrit ces figures de conversions qui retiennent l'attention sociologique comme suit : « [Organized religions] demand hard forms of conversion that seem pre-modern and out of kilter with present cultural sensibilities. Yet, it is in these hard forms that the convert takes on heroic properties as redemption is sought in a world increasingly constituted by reference to sociological argot. Resistance, transgressions and crossings characterize these hard forms of conversions where turnings are not to be taken lightly and where the identities so secured reflect strivings and strategies worthy of sociological interrogation » (Flanagan, 2009 : 36-37). Les apostasies et les « soft forms of conversion » seraient éclipsées par la réflexion sociologique.

critique, il faut ajouter celle de Le Pape qui revient sur le fait que la conversion n'est pas nécessairement un « *individual trip* » (2013 : 99). Ses travaux cherchent à montrer comment les convertis se positionnent et modulent leur récit au sein de constellations de relations sociales.

Malgré l'apparente hétérogénéité des travaux présentés, un point commun les unit, soit leur adhésion plus ou moins explicitée à un modèle de conversion fondé sur l'idée de « changement d'identité religieuse » que Roy résume ainsi :

So for sociologists, a convert is somebody who shifts from a religion A to join another religion B, while considering A and B as two symmetric entities belonging to the same register (a religion and a culture), as if the move would let A and B remain unchanged, and leaving the convert now in B the same way he was formerly in A. Intermediary stages are understood in terms of hybridity or syncretism (2013 : 182).

Cette synthèse est révélatrice de l'impasse à laquelle se heurte la sociologie sur ce sujet. Loin d'être très diversifiées, les approches des conversions religieuses demeurent relativement unifiées autour de ce modèle, avec toutes les limites y étant associées que j'essaie d'identifier. En effet, modéliser pourquoi et comment un individu change de religion relègue tout le reste de la vie de celui-ci au rang de facteurs causals ou contextuels. Je qualifierai ce modèle de « moderniste » au sens où il incarne l'imaginaire social moderne qui prend naissance en Europe au XVe siècle. Cet imaginaire met de l'avant un individu autonome cherchant à réaliser l'authenticité caractéristique de son individualité (Taylor, 1992 [1991]) et admet implicitement l'existence de sphères séparées de la vie (politique, religion, culture)²⁰. Cependant, selon Roy, ce modèle que j'appelle « moderne » du changement d'identité ne correspond pas à la façon dont les convertis expliquent leur trajectoire :

Because converts leave what they see as a dead religion, a religion turned culture, and join what they see as a true religion, as a living personal religious experience, they don't buy the change of identity, because they don't see the new faith as an identity; they don't put an equality sign between the previous and the last religion (2013 : 182).

²⁰ Selon Taylor (1992), cette « modernité occidentale », qui a émergé à partir de la chrétienté latine et qui s'est notamment accentué avec la Réforme protestante, s'accompagne de trois tendances : l'individualisme, la sécularisation et la rationalité instrumentale.

Cette lecture ne correspondrait pas à l'expérience des convertis, selon Roy, car ils sont convaincus d'avoir toujours adhéré à leur nouvelle religion et parlent fréquemment de continuité, comme dans le cas des conversions à l'islam étudiées par Mossière (2009 : 122-125). Si cette lecture ne correspond pas à l'expérience des convertis comme le suggère Roy, il convient de s'interroger sur ses fondements et sur sa pertinence pour élaborer un concept analytique.

Certains travaux récents tentent de rompre avec ce modèle de conversion dominé par l'idée de « changement d'identité religieuse », notamment en le critiquant à partir de contextes non européens. Toujours dans le livre dirigé par Marzouki et Roy, le chapitre de Sharkey illustre en quoi poser une définition plus fluide de la conversion ne suffit pas à subvertir le modèle de référence chrétien qui a été diffusé à partir de l'Europe avec la colonisation de l'Amérique du Nord au XV^e siècle et de l'Afrique aux XIX^e et XX^e. Bien que Sharkey reconnaisse le caractère normatif du modèle dominant, elle ne le remet pas en question. Par exemple, elle reconnaît l'échec des missionnaires protestants, américains et britanniques, dans les sociétés islamiques d'Afrique du Nord aux XIX^e et XX^e siècles, à adapter leurs méthodes de conversion aux populations locales : « *But perhaps because the idea and the discourse of dramatic, total, public conversion in the mode of Saint Paul remained so appealing or influential, few [missionnaires protestants] ever consciously articulated a model for incremental, selective and subtle conversion of the kinds I have just described* » (2013 : 90). Plutôt que de déconstruire le postulat moderniste sur lequel repose le modèle dominant, elle suppose qu'existe un « autre » modèle, c'est-à-dire pour l'Autre, selon le schéma de l'Ouest et du Reste décrit par Hall (1992). L'auteure propose une définition plus large de la conversion en réaction aux définitions s'appuyant sur la lecture en termes de « changement d'identité religieuse » : « *We could thus define conversion as a « turning in position », a « change of condition », and (as in the architectural sense) « a structural adaptation... for a new purpose » in life* » (Sharkey, 2013 : 92). Cette définition bienvenue ne suffit toutefois pas à s'émanciper de la lecture dominante décrite par Roy. En effet, en souhaitant réhabiliter l'étude des conversions individuelles, l'auteure continue de chercher des facteurs expliquant ce qu'elle appelle la « conversion ambiguë » (*ambiguous conversion*), tout en reproduisant une dichotomie entre modernité et colonialité.

Pour Sharkey, des modèles de conversion et d'identité différents seraient nécessaires pour rendre compte des situations coloniales qu'elle étudie. En voulant échapper au biais moderniste, cette auteure néglige cependant de considérer que la modernité européenne est elle-même coloniale. Il n'y a pas un concept de « conversion ambiguë » pour les contextes hors d'Europe à opposer à un concept de référence qui serait moderne et européen. Il faut plutôt parvenir à voir comment la conversion participe du colonialisme et comment le colonialisme participe lui-même de la modernité :

In my view what race/modernity studies have so far neglected, conceptually if not historically, is the formative signifier of Europeanness, as a defining logic of race in the process of colonially constituting itself and its designations of non-Europeanness, materially, discursively and extra-corporeally. Since in both modern philosophical discourse and structural-historical modernity, the classifications and taxonomies of race though apparently framed as physical entities, are profoundly implicated in relationality. These normalized race relations were actually constituted through the colonial designations of Europeanness and non-Europeanness, in various assemblages of social, economic, ecological, historical and corporeal life (Hesse, 2007 : 646).

La dichotomie entre le « moderne » et le « colonial », entre l'Europe et le reste du monde, est conceptuellement biaisée, bien que l'imaginaire social en soit empreint. La modernité est coloniale et la modernité européenne s'est étendue hors d'Europe. Plus encore, la logique raciale inhérente au colonialisme est constitutive de la modernité européenne et des concepts qui la soutiennent :

Consequently in engaging modern social and political theory we need to question the constitutive racial tropes of its canonical traditions. Particularly where such tropes underline the intellectual inheritances of modern discourses, enunciating a sustained racial coherence ('Whiteness', 'Christian', 'the West', 'Europeanness') routinely elided by much of contemporary thought (Hesse, 2007 : 644).

À ce stade, la première limite de la notion de conversion conçue comme « changement d'identité » se précise. Ce modèle repose sur des fondements modernistes et colonialistes qui ne peuvent être déconstruits qu'en considérant que la modernité est racialisée (Hesse, 2007). En effet, distinguer un modèle « moderne » de conversion comme changement autonome, individuel et exclusif d'identité religieuse, et un modèle de conversion plus labile pour les situations coloniales revient à reproduire une dichotomie factice entre modernité et colonialité. Soutenir que la réalité est plus fluide dans les contextes coloniaux revient à suggérer une

incommensurabilité des contextes cachant une logique raciale.

Des concepts différents ne sont pas forcément requis pour étudier les conversions en contexte dit « européen » et en contexte dit « colonial ». La bonne question serait plutôt de savoir qui l'on étudie à partir du modèle « moderne » de conversion et qui sont les « convertis » que l'on parvient à construire selon ce modèle. Répondre à cette question permet de dévoiler la logique raciale qui sous-tend cette dichotomie et à laquelle n'échappent pas les travaux sur les conversions²¹. Par exemple, les travaux mettant de l'avant l'idée de syncrétisme se rapportent toujours à des cultures « autres », lire « non occidentales » (Viswanathan, 1996). La notion de syncrétisme reconnaît la perméabilité et la fluidité de la vie sociale, mais dans le seul but de l'évaluer, positivement ou négativement (Van der Veer, 1994 : 196). Selon Viswanathan qui travaille sur les conversions en Inde alors partie de l'Empire britannique (XVIII-XXe siècles), cette évaluation ne peut se faire que d'une position privilégiée, soit celle des élites instruites occidentales laïques. Les rapports de pouvoir sont de ce fait minorés au profit de visions assimilationnistes ou tolérantes, mais toujours incapables de reconnaître la différence (Viswanathan, 1996). La conversion conçue comme changement d'identité religieuse apparaît ainsi être un modèle de référence moderne / colonial / européen à partir duquel sont mesurés divers degrés d'« ambiguïté », pour reprendre le terme de Sharkey, et de fluidité dans les trajectoires²².

Ce que nous avons appelé jusqu'ici le « modèle » dominant de conversion, puisque les travaux en parlent de cette façon, pourrait être mieux désigner comme une « lecture préférée » (Hall, 1994 [1973]) des trajectoires de conversion. Les « lectures préférées » portent « l'estampille de l'ordre institutionnel/politique/idéologique » (Hall, 1994 : 35). Elles ne

²¹ Par logique raciale, je n'entends évidemment pas les concepts biologiques qui fondaient les épistémologies aux XVIII et XIXe siècles, mais les catégorisations raciales qui font exister les races comme faits sociaux, c'est-à-dire qui distinguent des groupes politiquement, culturellement, socialement en les associant à des traits dépeints comme fixes et transmissibles (Bessone, 2013).

²² « Il est important de préciser qu'avec l'expansion coloniale européenne, la notion d'« européen » ne renvoie plus à une région particulière du monde appelée « Europe ». La notion d'« européen » nomme un lieu de pouvoir dans la hiérarchie ethno-raciale globale. « Européen » se réfère donc non seulement aux populations d'« Europe », mais aussi aux populations d'origine européenne dans toutes les parties du monde qui bénéficient des privilèges de la suprématie blanche par rapport aux populations d'origine non-européenne » (Grosfoguel, 2006 : 54).

déterminent toutefois jamais complètement les façons de « faire sens » des représentations collectives dans la vie quotidienne qui demeurent ouvertes, mais toujours inscrites dans un ordre social dont on ne peut faire abstraction :

Toute société/culture tend à imposer, avec divers degrés d'ouverture ou de fermeture, ses classifications du monde social, culturel et politique. Celles-ci constituent un ordre culturel dominant, même si ce dernier n'est pas univoque, et reste contesté. Cette question de la « structure des discours en situation de dominance » est cruciale. Les différents secteurs de la vie sociale semblent avoir été cartographiés en domaines discursifs, hiérarchiquement organisés en sens dominants ou préférés. Les événements nouveaux, problématiques ou perturbants, qui ruinent nos attentes et vont à l'encontre de nos « constructions de bon sens » — de ce qui, dans notre connaissance des structures sociales, semble « aller de soi » — doivent être affectés à leurs domaines discursifs avant qu'on puisse considérer qu'ils « font sens » (Hall, 1994 : 35).

Les représentations collectives peuvent être réinterprétées par les individus dans leur vie quotidienne, mais le sens produit par ces acteurs demeure le plus souvent, et non pas toujours, marqué par des modèles dominants. La lecture dominante des conversions peut ainsi être articulée de différentes façons selon les contextes et les époques ; elle n'a toutefois pas qualité de concept comme le laisse penser plusieurs travaux de sciences sociales et de psychologie. Tuhiwai Smith (2012) offre des pistes pour décolonialiser le récit de vie comme méthode et comme mode de théorisation (légitime en Occident). Pour cette auteure, l'écriture est intimement liée à la théorisation : « *Writing has been viewed as the mark of a superior civilization and other societies have been judged, by this view, to be incapable of thinking critically and objectively, or having distance from ideas and emotions. Writing is part of theorising and writing is part of history* » (Tuhiwai Smith, 2012 : 30). La possibilité d'écrire un récit de conversion (comme dans le cas classique de Claudel analysé au chapitre 2) a donc pu positionner certains « convertis » en situation de faire l'histoire, ainsi que la théorie des conversions, du moins de l'inspirer fortement. Ces personnes en situation de faire l'histoire par leur récit partagent certaines caractéristiques qui, comme je l'ai montré, laissent entrevoir leur biais :

That they were all men of a certain class and race was « natural » because they were regarded (naturally) as fully rational, self-actualizing human beings capable, therefore, or creating social change, that is history. The day-to-day lives of

« ordinary » people, and of women, did not become a concern of history until much more recently (Tuhiwai Smith, 2012 : 34).

Cette idée reprend la représentation coloniale selon laquelle les convertis de religions non européennes ne seraient pas le produit de conversions « réfléchies ». Théoriser la conversion à partir de récits de vie conduirait donc nécessairement à reproduire la « lecture préférée » moderne et coloniale du « changement d'identité religieuse ». La forme du récit, fondée sur « *a lineal view of time and [...] linked closely to notions of progress* » (Tuhiwai Smith, 2012 : 57), reproduit une téléologie de l'être qui doit reconstruire son « unité » (Le Pape, 2005 : 2), son incommensurabilité, ce qui n'est pas sans rappeler l'idée d'un retour à sa « race ». Cette représentation chrétienne mettant de l'avant une conversion individuelle linéaire et rationnelle en vient à être utilisée pour réguler tous les aspects de la vie sociale et spirituelle (Tuhiwai Smith, 2012 : 51) : la conception de la conversion inspirée des récits qui en sont faits atteste l'idée d'un changement complet de la vie des convertis, indépendamment de leur expérience concrète. Cette représentation propre au monde occidental, voire à une certaine élite masculine européenne, suggère que seuls eux auraient le privilège de se recréer, de se réécrire (Tuhiwai Smith, 2012 : 77), du moins publiquement ajouterai-je à la lumière de ce mémoire.

La première limite de la notion de conversion religieuse tient donc à l'absence de problématisation des fondements modernistes et colonialistes du modèle dominant auquel se rapportent toutes plus ou moins les différentes définitions de la conversion. Avant d'envisager de fonder un concept alternatif de conversion, il apparaît donc nécessaire de poursuivre le travail de déconstruction de ce modèle pour réfléchir sur d'autres bases.

1.1.2. Qu'y a-t-il de « religieux » dans les conversions ?

« What makes a discourse and an action “religious” or “secular” ? » (Asad, 2003 : 8).

Les conversions sont-elles nécessairement religieuses ? Les travaux sur les conversions religieuses n'interrogent que rarement ce postulat dans l'expression « conversion religieuse », alors même que la définition du « religieux » est l'objet de propositions concurrentes élaborées

simultanément par les acteurs et par les chercheurs. Selon le statut donné à la « religion », il devient ou non envisageable d'étudier les conversions comme des phénomènes débordant la seule sphère religieuse. Cette absence de problématisation de la frontière du religieux représente une seconde limite qu'il me faut examiner avant d'entreprendre un travail théorique sur les conversions.

Une recension bibliographique, réalisée à partir du mot clé « conversion religieuse », révèle que la question de la définition de la « nature religieuse » du phénomène n'occupe pratiquement aucune place dans ces travaux. Seuls quelques textes récents se penchent sur la question (Marzouki, Roy, 2013 ; Meintel, 2007 ; Dericquebourg, 2010 ; Roy, 2008). Une revue de littérature réalisée à partir du mot clé « conversion » donne quant à elle uniquement des résultats relevant des études religieuses, quelle que soit la discipline²³. Autrement dit, le concept de conversion ne correspond qu'aux conversions religieuses étudiées par les disciplines spécialistes des religions. Devant un tel constat, comment faire sens de l'inadéquation entre les interrogations contemporaines sur la définition du « religieux » en sciences sociales et la quasi-absence de la prise en compte de ces réflexions dans les travaux sur les conversions ?

Accoler le qualificatif « religieuse » à la notion de conversion en a fait le seul apanage des spécialistes des religions, qu'ils soient sociologues, anthropologues, psychologues, politologues ou historiens. Or, la question de la définition du « religieux » fait elle-même débat parmi ces chercheurs. À titre d'exemple, dans un texte de 1987, la sociologue des

²³ Une série de travaux (Jones, 1970 ; Petrunik, 1972 ; Greil, Rudy, 1983 ; Alexander, Rollins, 1984) sur les Alcooliques Anonymes (AA) mobilisent le concept de conversion pour décrire l'adhésion à ce qu'ils appellent leur idéologie. Ces analyses poussent l'analogie avec le « religieux » jusqu'à considérer ces groupes comme des sectes ou des groupes quasi-religieux. Outre ces travaux, les recherches en cours de Kristen Schilt de l'University of Chicago sont à ma connaissance parmi les seuls faisant exception. Elle conduit actuellement une enquête comparative sur les changements au cours de la vie : « *She examines how commonsense ideas about the biological origins of social differences ease or heighten inequalities for marginalized groups through an analysis of four case studies of individuals making major life transformations in identities commonly understood to be both stable and shaped by biology: weight, gender, sexual orientation, and Jewish identity* » (Schilt, s.d.). Je remercie Anna Korteweg de m'avoir informé de cette recherche. On retrouve également le livre de Kestel (2012) sur la conversion politique de Jacques Doriot et d'ex-communistes au sein du Parti populaire français (PPF) qui est qualifié de fasciste.

religions Danièle Hervieu-Léger se demande « Faut-il définir la religion ? »²⁴ Elle répond à la question par l'affirmative et elle en proposera une définition six ans plus tard²⁵. Malgré sa réponse qui ne fait pas consensus, la question posée demeure pertinente. Les protagonistes de ce débat oscillent entre deux types de définitions. D'un côté, les définitions substantives²⁶, ou restrictives (Wilson, 1979), qui sont compatibles avec les théories de la sécularisation. D'un autre côté, on retrouve les définitions fonctionnelles dont certaines sont extensives au point de dissoudre l'objet religieux (Luckmann, 1967)²⁷, alors que d'autres prennent appui sur l'expérience des acteurs. Aujourd'hui, cette dernière option est défendue par le courant de la « religion vécue » (*lived religion*) (Orsi, 2002 [1985] ; Hall, D. D., 1997 ; Ammerman, 2006 ; McGuire, 2008 ; Beaman, 2008). Ammerman enquête par exemple sur le sens religieux ou spirituel donné par des individus à ce qu'ils font (2010 : 157). Sa réflexion sur la question s'inscrit cependant toujours au sein des études religieuses. Préoccupée par les théories évacuant uniquement certaines formes de sacré, cette auteure cherche à étudier la pluralité *dans* la religion (2010 : 156), à la différence d'Hervieu-Léger qui tente plutôt de définir la *spécificité* de la religion. La question de la « nature religieuse » demeure : doit-on nécessairement étudier les phénomènes dits religieux séparément des autres phénomènes ? Et

²⁴ Insatisfaite de l'état du débat théorique, Hervieu-Léger juge primordial « de placer au centre de la recherche la question de la *définition sociologique de la religion* » (1987 : 23). Cette soi-disant alternative cache cependant mal une préoccupation essentiellement disciplinaire pour la spécificité de l'objet de la sociologie des religions. En effet, Hervieu-Léger justifie à maintes reprises la nécessité d'une définition de la religion par les enjeux qui traversent la constitution de la sociologie des religions comme discipline, notamment pour mettre fin à la « marginalité supposée des sociologues des religions dans la communauté sociologique [qui] procède uniquement du statut d'exception qu'eux-mêmes revendiquent pour leur discipline, justement parce qu'ils posent en principe que la définition de leur objet est impossible » (1987 : 24).

²⁵ Dans *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (1999), Hervieu-Léger définit la religion comme suit à partir de son enquête publiée dans *La Religion pour mémoire* (1993) : « Une « religion » est, dans cette perspective, un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constitué, entretenu, développé et contrôlé le sens individuel et collectif de l'appartenance à une lignée croyante particulière » (p. 24).

²⁶ « Les définitions fonctionnelles ont un caractère extensif permettant d'appréhender sous le terme de « religion » des phénomènes qui ne se présentent pas comme tels. Autrement dit, elles permettent de bien mettre en évidence les alternatives fonctionnelles aux religions traditionnelles, le fait que d'autres instances, d'autres imaginaires prennent la place des traditions religieuses patentées pour remplir certaines fonctions. Cette perspective invite à se demander s'il n'y a pas des religions de substitution qui se sont constituées dans le monde du politique, du sport, de la santé » (Willaime, 2010 : 115).

²⁷ « D'une façon ou d'une autre, les définitions substantives de la religion réfèrent celle-ci au transcendant, au surnaturel ; c'est la position à laquelle reste attaché B. Wilson. Ce faisant, elles sont en consonance avec l'usage social du terme de « religion », au moins dans les sociétés occidentales. L'autre avantage est qu'elles permettent de circonscrire leur objet de façon relativement claire en écartant d'emblée du domaine du religieux tout ce qui ne fait pas référence à l'une ou l'autre forme de transcendance. Mais de telles définitions ne restent-elles pas souvent liées, même implicitement, à une ou plusieurs religions historiques données ? » (Willaime, 2010 : 118).

de là, comment est-il possible de problématiser le caractère religieux toujours associé aux conversions ? Cette recherche de la spécificité de la religion a imprégné les travaux sur les conversions religieuses qui ne problématisent pas cette question. L'idée de spécificité se confond d'ailleurs aisément avec une incommensurabilité du phénomène religieux, tentation à laquelle il ne faudrait pas trop vite céder, car elle reproduit une dichotomie entre le « religieux » et le « séculier ».

Cette opposition entre la « religion » et la « non-religion » a fait l'objet d'un travail critique de déconstruction de la part des théoriciens des *Critical Religious Studies*. Fitzgerald (2003 [2000]) s'interroge sur les fondements épistémologiques de la catégorie « religion » dans une perspective de recherche en sciences sociales. Il dénonce notamment un emploi de la notion de « religion » comme catégorie transculturelle qui aurait pour effet d'imposer des analyses superficielles et distordues des faits dans des contextes où elle ne fait pas sens ou n'a pas le même sens (2003 : 4). Cet usage de la catégorie serait principalement le fait de « *religionists* », de chercheurs en science des religions, mais n'échapperait pas complètement aux chercheurs en sciences sociales. À ces derniers, il recommande d'éviter de considérer la religion comme une catégorie analytique pour plutôt la réfléchir dans une perspective historique et sociologique, sans jamais oublier de la mettre en lien avec son pendant « séculier », les deux catégories ne faisant sens que l'une en relation avec l'autre (2003 : 4). Par conséquent, Fitzgerald propose de considérer la catégorie « religion » comme partie prenante d'une idéologie moderne, européenne, libérale et coloniale plus large : « *Instead of studying religion as though it were some objective feature of societies, it should instead be studied as an ideological category, an aspect of modern western ideology, with a specific location in history, including the nineteenth-century period of European colonization* » (2003 : 4). Cette idéologie de la religion serait à la source des conceptions de plus en plus extensives de la notion, allant jusqu'à englober les sorcières, les fantômes, les ancêtres, etc. Pourquoi ne pas également y inclure l'État-nation, une entité que personne n'a jamais vue et qui est vénérée ? demande Fitzgerald (2008)²⁸. Ces questions demeurent insolubles si l'on se refuse à problématiser dans une même réflexion le « religieux » et le « séculier ». Cet enjeu théorique

²⁸ Legendre (1992) a notamment étudié comment l'État français se maintient grâce à la croyance des citoyens en son pouvoir.

de l'extension de la religion ne serait pas étranger à la quête des États et chercheurs européens de repérer les traces et la présence de « leur » religion (chrétienne) partout :

The transformation of meaning has to be understood in the more general context of modern bourgeois ideology and the creation of a world market. Religion was one pole of the religion-secular dichotomy, an old distinction but given a quite different nuance, and the search for (or the invention of) religions in all societies by colonizing Europeans and Americans was proceeding hand in hand with the search for principles of natural rights, laws, and markets » (Fitzgerald, 2003 [2000] : 5).

Cette critique radicale de la « religion » comme catégorie analytique moderne/européenne/coloniale interroge sérieusement les approches cherchant à cerner la spécificité de la religion ou la pluralité dans la religion.

La question que pose Talal Asad sur la dichotomie religieux/séculier trouve ici toute sa pertinence : « *What makes a discourse and an action “religious” or “secular” ?* » (2003 : 8). Selon Asad, cette catégorisation dépend essentiellement de l'État-nation moderne européen qui se définit lui-même comme séculier en opposition au « religieux » : « *To define “religion” is first and foremost an act. To do so in terms of “belief in God” is to use an essence to circumscribe certain things as “religion.” [...] To define is to leave out some things and to include others. [...] And these definitions are not mere abstract intellectual exercises. They are embedded in passionate social disputes on which the law of the state pronounces* » (Asad, 2001 : 220). Cette relation intime entre le « séculier » et l'action de l'État est également relevée par Beaman (2008), Roy (2008), Ammerman (2010) et Sullivan (2009). Du côté de l'État séculier, on retrouve la rationalité ainsi que la transcendance des particularismes et des pratiques différenciées selon la classe, le genre et la religion (Asad, 2003 : 5), tandis que le « religieux » relève de la tradition dans la pensée d'Asad (Bangstad, 2009 : 197). De l'avis de Bangstad (2009), Asad échoue dans sa tentative de dépasser la dichotomie religieux/séculier en posant une distinction trop tranchée entre les deux termes, en contradiction même avec son hypothèse voulant que ces catégories soient contingentes et entrelacées (Asad, 2003 : 25).

La critique formulée par les *critical religious studies* gagne à être illustrée par un exemple. Outre les enjeux de la discipline sociologique des religions, Hervieu-Léger intègre à

sa réflexion sur la définition de la religion le dépassement de la dichotomie entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes. Les premières se caractériseraient par « la religion partout », tandis que les secondes confinerait le religieux à une sphère spécialisée. Avec la sécularisation, « la dissémination des phénomènes de croyance [aurait conféré] une pertinence inattendue à la formule appliquée classiquement aux sociétés non modernes : “il y a du religieux partout” » (Hervieu-Léger, 1999 : 22). L’idée de passer par les sociétés dites « non modernes » pour faire émerger des concepts susceptibles de contribuer au dépassement de cette dichotomie peut s’avérer pertinente. Cette stratégie épistémologique se retrouve d’ailleurs aussi chez Ammerman (2010 : 156). Or, Hervieu-Léger peine à convaincre qu’elle est parvenue à dépasser la dichotomie moderne/non moderne dans sa définition de la religion. Son hypothèse associe toujours religion avec continuité et tradition (1999 : 24), de sorte qu’elle quitte la dichotomie entre sociétés traditionnelles et modernes, mais non celle entre modernité et non-modernité, entre séculier et religieux. On retrouve chez Hervieu-Léger la même opposition que l’on retrouvait dans les conceptualisations des conversions : d’un côté, le monde moderne européen avec ses catégories bien arrêtées, et de l’autre, le monde traditionnel avec sa réalité plus mouvante. La critique de Fitzgerald de considérer la « religion » comme une idéologie coloniale semble ici trouver sa raison d’être. Ces réflexions sur le statut à donner à la « religion » gagneraient à être prises en compte dans les travaux sur les conversions.

Avant de transposer ces théories aux conversions religieuses, je m’arrête sur une objection formulée par Laborde (2014). Elle propose de lire la « religion » non pas comme une « chose » mais comme un « *term of art* », c’est-à-dire comme ayant différentes significations dans différents contextes. Selon sa compréhension des *critical religious studies*, leur analyse se limiterait à une critique de la conception légaliste et étatique de la religion. Puisque le droit étatique ne parviendra jamais à saisir *toute* l’expérience humaine, on ne saurait lui demander de saisir toutes les dimensions de la « religion vécue ». En conséquence, elle propose plutôt de désagréger la religion :

This involves identifying a plurality of normative analogies for religion. Religion should be disaggregated into a number of different values which relate to the law of the liberal state in different ways. We pick out, from the complex notion of “religion” that we have inherited, distinct elements and values that democratic

law has good reason to protect. The disaggregated approach does not claim that it captures the fullness of the lived, anthropological reality of religion. But nor does it reduce the normative inscription of religion in the law to a narrow (often ethnocentric) set of concerns and values » (Laborde, 2014).

Plutôt que de se limiter à l'analogie avec l'expérience individuelle de la religion, Laborde suggère de développer davantage d'analogies pour tenir compte d'une plus grande variété d'expériences « religieuses ». Dans cette proposition, la « religion » semble cependant demeurer un horizon de référence indépassable, que ce soit en droit ou sciences sociales. Pour Amiraux (2012), les travaux critiques sur la religion complètent les approches plus classiques. Sans plaider pour la suppression du terme « religion » dans les sciences sociales, elle invite à la considérer comme un objet social fonctionnant selon une « dynamique de capillarité » (2012 : 344). Considérant que l'objet religieux circule abondamment entre les disciplines et les différentes sphères de la vie sociale (droit, économie, philosophie), il devient de plus en plus étudié pour lui-même, et non plus comme une cause ou un objet intermédiaire (Amiraux, 2012 : 345). Sa pertinence sociale appelle un renouveau des méthodes et des épistémologies : « *The epistemological and methodological preconditions for a better knowledge of its political and social meanings still need improving, in particular a more systematic comparative perspective* » (Amiraux, 2012 : 345).

Les conditions de la comparabilité des « conversions » sont encore à développer. Comme je l'ai montré, la « lecture préférée » de la « conversion », combinée sans problématisation à la conception du « religieux » formaté sur la matrice chrétienne²⁹, apparaît poser certaines trajectoires « religieuses » comme incommensurables. Éviter de qualifier *a priori* les « conversions » comme « religieuses » est un premier pas essentiel pour y parvenir, et d'autant plus nécessaire vu le rôle qu'ont joué les conversions dans l'histoire coloniale. La problématisation de la dichotomie religieux/séculier devrait intuitivement trouver écho dans les travaux sur les conversions. Selon l'acception commune des dites « conversions religieuses », cette expression désigne autant des passages d'une religion à une autre que l'adhésion à une religion. Ce deuxième cas de figure caractérise classiquement des trajectoires à cheval entre les domaines du « religieux » et du « séculier ».

²⁹ La « religion devient un paradigme normatif sans contenu précis » (Roy, 2008 : 241).

Cette dichotomie correspond exactement à la façon dont Roy (2008) décrit les approches dominantes des conversions religieuses, posant une symétrie entre deux cultures ou deux religions de départ et de destination. De la même façon, la dichotomie moderne/non moderne y correspondant enferme les trajectoires de conversion dans des catégories qui ne rendent pas compte de leur caractère labile et de leur co-constitution. Pour Bangstad, les concepts de « religieux » et de « séculier » reflètent un continuum allant de la convergence à l'incommensurabilité et devant être saisi à partir de ce que les acteurs en font dans des configurations particulières (2009 : 201-202). Les domaines du « religieux » et du « séculier » feraient même davantage que s'entrelacer (Wohlrab-Sahr, Burchardt, 2012 ; Knott, 2013) ; selon Bellah, ils participeraient l'un de l'autre (2011 : 113). Mahmood (2006) renchérit en proposant d'examiner de façon critique autant la normativité inhérente au « séculier » qu'au « religieux ». En conséquence, les conversions ne pourraient-elles pas être un phénomène par excellence pour problématiser la dichotomie entre « religieux » et « séculier » ?

Dans la mesure où plusieurs chercheurs invitent à s'interroger sur la définition de la religion, voire à problématiser la dichotomie religieux/séculier, il apparaît pour le moins suspect que les travaux sur les conversions circonscrivent d'emblée leur dimension « religieuse » et que le concept de conversion ne soit nullement mobilisé par des chercheurs ne travaillant pas sur les religions. Depuis quelques années, cette question émerge progressivement dans les écrits sur les conversions religieuses. Marzouki invite à considérer les façons dont les conversions mettent à l'épreuve les frontières entre religion et politique, ou entre religion et sécularité (2013 : 4), une idée déjà aussi esquissée chez Dericquebourg dans une critique d'un ouvrage collectif sur les conversions paru en 2010 (p.93). Cette convergence vers la problématisation du « religieux », d'abord dans les travaux sur la religion, puis dans les travaux sur les conversions religieuses, représente un second argument militant en faveur d'une conceptualisation alternative des dites « conversions ».

1.1.3. Les conversions comme faits « ordinaires » ?

« conversion is arguably one of the most unsettling political events in the life of a society »
(Viswanathan, 1998 : xi).

Les deux premières limites identifiées à la notion de « conversion religieuse » – ses fondements modernistes et colonialistes et l’absence de problématisation de la dichotomie religieux/séculier – laissent entrevoir de potentielles controverses. Hérésie, menace à la nation, trahison, exaltation religieuse, rupture, sanctification : que ce soit positivement ou négativement, la conversion suscite les passions. Cette association de la conversion avec la controverse publique rend d’autant plus sensible le maniement de cette catégorie en sciences sociales. Mon propos consiste à rechercher une définition dépassionnée de la conversion au-delà du caractère moralement et politiquement chargé des controverses politiques et juridiques. Dans cette perspective, je fais mien l’objectif que se fixent Marzouki et Roy d’étudier les changements religieux dans leur aspect non controversé :

While the study of public debates about religious changes is crucial, it is important not to lose sight of the concrete human experiences and everyday practice which these changes entail. Converts and members of religious minorities are often aware of the fears and anxieties their affiliations cause in the broader national context. But the way in which they envisage and live out their own religious practice is often strikingly uncontroversial (Marzouki, 2013 : 1).

Les conversions, toujours considérées comme « religieuses », font figure d’événements exceptionnels, extraordinaires, voire radicaux et menaçants, et ce à travers les époques. Cette association quasi systématique entre « conversions » et controverse dans l’imaginaire social, mais également dans certains travaux académiques, incarne une troisième limite à l’emploi non problématisé de la catégorie « conversion religieuse ».

Le caractère controversé des « conversions » se retrouve dès avant l’époque moderne en Europe. Aux XIII^e et XIV^e siècles, les inquisiteurs de la couronne d’Aragon pourchassaient les convertis au judaïsme, tandis que la communauté juive s’interrogeait sur le sort à réserver aux apostats passés au christianisme (Tartakoff, 2007). À la Renaissance, trois groupes ont été l’objet de la suspicion publique : les « nouveaux chrétiens », ces convertis juifs ou musulmans sur la péninsule ibérique ; les « nicodémites », qui ont adhéré à la religion

locale à la suite de la Réforme qui a fragmenté la chrétienté ; et les « renégats », des chrétiens convertis à l'islam retournés à leur terre natale (Eliav-Feldon, 2012 : 16). Eliav-Feldon mentionne également les conversions des Amérindiens qui inquiétaient les autorités ecclésiastiques relativement à leur sincérité, sans toutefois égaler la phobie de la dissimulation religieuse qui planait sur l'Europe (2012 : 17). Dans son livre, l'historienne entreprend de retracer « *the long history of a contest between the forgers of identities and the creators of new and more efficient methods of identification, methods which in their turn bred new imaginative ways of evading the removal of masks* » (2012 : 1). Cette inquiétude prenait une signification particulière dans le cas des identités religieuses dans la mesure où il était impossible de savoir qui était qui (Eliav-Feldon, 2012 : 40). À une époque où le nationalisme ne représentait encore qu'une infime composante de l'identité personnelle, cacher ou changer son identité religieuse impliquait une remise en question sérieuse de l'intégrité personnelle (Eliav-Feldon, 2012 : 62) qui nécessitait d'être surveillée par les autorités responsables d'un territoire. Cet enjeu a d'ailleurs pris d'autres formes à travers l'histoire, les opinions politiques ayant elles aussi suscité de telles suspicions : « *Although the inquisitions or consistories of the sixteenth century could not have created anything resembling the Stalinist or Nazi machineries of oppression, the psychological problems for the individual dissembler were probably similar in both situations* » (Eliav-Feldon, 2012 : 62). Tous ces épisodes constituent différents moments de la trame plus large des batailles autour de l'identité privée et publique, que ce soit en matière religieuse, sexuelle (des femmes se faisant passer pour des hommes [p. 5]) ou de statut social (prétendre être un « pauvre méritant » pour bénéficier des aides publiques [p.7]).

Cette lutte contre l'« imposture » a joué un rôle central dans la formation des États modernes qui devaient réguler leur population et leur mouvement pour des questions d'hygiène, d'aide publique, de contrôle des frontières, etc. (Eliav-Feldon, 2012 : 12). Sous couvert de ce contrôle des « imposteurs », parmi lesquels les convertis, émerge un racisme biologisant :

Around the middle of the fifteenth century, at the time when Spain was taking its first steps on the road to centralization and to becoming a New Monarchy, the attitude towards its population of Jews and conversos diverged into two almost opposing views. One was the traditional universalist Christian attitude of wishing for the largest number of converts, hoping for their complete assimilation into

Christian society and aspiring to a homogeneous community of believers within the state; the other, verging on racism, was the refusal to accept the newly baptized and their descendants as full members of the community, and the insistence on discrimination on the basis of lineage (Eliav-Feldon, 2012 : 22).

Les mouvements massifs de conversions religieuses, et leur conception exclusiviste, prennent naissance dans un contexte marqué par un nouvel « idéal » de hiérarchie raciale et de « pureté du sang »³⁰ (Eliav-Feldon, 2012 : 22). L'émergence des États modernes, et plus tard leur développement en États-nations, s'est fait à partir de la « théologie politique » de la race fondée sur des conditions sociales systématiques d'exclusion : « *Modern states become modern in and through the various technological apparatuses of race* » (Goldberg, 2009 : 350). Le contrôle et l'identification des convertis ont ainsi participé de l'établissement de l'État moderne racial qui, nous l'avons vu, a également contribué à définir les contours du « religieux ». L'emploi de la catégorie « conversion religieuse » à des fins analytiques ne saurait être employée sans plus de problématisation une fois cette histoire reconnue.

Ce qui était vrai pour les conversions à cet « âge de l'imposture », selon l'expression d'Eliav-Feldon, le demeure-t-il à l' « âge de l'anxiété » décrit par Nussbaum (2012) ? À l'heure actuelle, l'idée selon laquelle les convertis seraient « les pires » parmi les croyants est répandue en Europe, notamment en Allemagne (Özyürek, 2009) et en France (Liogier, 2012), mais cette tendance se fait de plus en plus sentir dans les médias de ce côté-ci de l'Atlantique. Par exemple, il n'est pas rare de voir les conversions directement associées au fanatisme, à la radicalisation ou encore au terrorisme. En 2013, un journaliste de *La Presse*, dans un article intitulé « *Terrorisme international made in Canada* »³¹, liait explicitement radicalisation et conversion. L'article traite notamment de Canadiens « convertis à l'islam radical » impliqués dans ce qui est convenu d'appeler le « djihad » à travers le monde (Canada, États-Unis, Europe, Russie, Moyen-Orient, Inde). Le côté polémique des façons de parler de la « conversion » ne se limite cependant pas aux convertis à l'islam. La conversion a également su s'imposer dans les législations nationales, que l'on pense à l'Inde où il y a débat autour de l'encadrement législatif de la « conversion forcée » associée à une « propagation » (Coleman,

³⁰ Cette notion de « pureté du sang » (*limpieza de sangre*) a été officialisée dans des décrets dès 1449 à Tolède.

³¹ PIERREBOURG, Fabrice de (2013). « *Terrorisme international made in Canada* », *La Presse*, mis à jour le 10 février 2013, <<http://www.lapresse.ca/actualites/national/201302/09/01-4620027-terrorisme-international-made-in-canada.php>>, consulté le 15 mars 2013.

2008 ; Jenkins, 2008 ; Kolluri, 2002), à la législation contre les « conversions non éthiques » au Sri Lanka dans le cadre d'une lutte contre le prosélytisme et les conversions forcées (Owens, 2006), ou encore aux fraudes de conversion en matière de demande de statut de réfugié aux États-Unis (Samahon, 2000). En dépit des controverses politiques et législatives autour de la conversion, les différents droits étatiques peinent à se saisir de ces trajectoires et de leur sens. Dans son analyse d'un litige entre les membres d'un groupe indigène chrétien évangélique et les autorités indigènes locales, Bocarejo (2014) conclut à l'importance de saisir le sens de la conversion pour arbitrer deux droits fondamentaux dans un État multiculturel, soit le droit à la différence culturelle et à la liberté de religion. Cette difficulté n'est pas étrangère à une conception exclusiviste de l'« identité religieuse ». Ces limites posées au droit libéral par les conversions se comprennent mieux si on lit le libéralisme sous sa dimension racialisante selon la proposition de Mills (2008). Pour cet auteur, le libéralisme considère, dans l'abstrait, que la société est un construit humain, que les humains sont des égaux et que l'ontologie sociale est essentiellement individualiste (2008 : 1381). Il réproouve cependant une telle lecture se refusant à voir que le libéralisme « *has historically been predominantly [...] a racial liberalism [...], in which conceptions of personhood and resulting schedules of rights, duties, and government responsibilities have all been racialized* » (2008 : 1381). Bien que ce racisme ne soit plus formulé en termes biologiques, il continue à se manifester par des conditions systématiques d'exclusion comme je le soulignais avec Goldberg (2009), par exemple sur la base de la religion dans certaines configurations. De façon similaire à la Renaissance qui pouvait voir des convertis non reconnus en vertu de leur « lignée », les conversions religieuses peuvent continuer de revêtir une connotation raciale conduisant à un déni de droits. Les controverses mentionnées, sur fond d'atteinte à la liberté de religion, dont au droit de changer de religion protégé en droit international³², situent immédiatement les conversions dans le registre de la religion et d'enjeux politiques. Ce traitement des conversions à partir de la controverse et du droit renforce l'association entre conversion et menace.

³² L'article 18 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948) mentionne ce qui suit : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites » (<http://www.un.org/fr/documents/udhr/>).

Au-delà des questions politiques et juridiques, les conversions religieuses, telles que conçues de façon dominante, vont jusqu'à être perçues comme des risques pour la cohésion et la sécurité nationale : « *If the language of culture and religion is one of the most significant elements of the convert alert, memory plays the second role in this process. The convert alert triggers memories of the—by definition—unfinished job of national, religious, and cultural homogenization in nation-states and supra-national entities of the post-Cold War period* » (Özyürek, 2009 : 95). Cette insécurité nationale n'est pas sans rappeler l'angoisse de la Renaissance autour des dissimulations religieuses. D'un point de vue contemporain, les cas de l'Allemagne et de la Turquie documentés par Özyürek (2009) sont à cet égard éloquentes. Le ministre de l'Intérieur allemand Wolfgang Schäuble a répété à plusieurs reprises en 2006 que les Allemands convertis à l'islam représentent un danger, tandis qu'en 2007, deux autres politiciens conservateurs allemands suggéraient de créer un registre de convertis afin de pouvoir les suivre par peur qu'ils se soient radicalisés (Özyürek, 2009 : 91). En Turquie, en 2001, le Conseil national de sécurité soutenait quant à lui que les missionnaires protestants étrangers représentaient la troisième menace à laquelle faisait face le pays (Özyürek, 2009 : 91). Au-delà des représentations, la perception des convertis comme des menaces à l'intégrité nationale peut se traduire par des restrictions dans l'accès aux droits de la citoyenneté. Par exemple, en Égypte, le ministère de l'Intérieur refuse d'enregistrer les changements d'affiliation religieuse si elle consiste à quitter l'islam en invoquant la constitution qui consacre les principes de la *sharî'a*. En effet, dans le cas d'une sortie de l'islam, la conversion est qualifiée d'apostasie et donc non reconnue par l'État. Or, l'affiliation religieuse est associée à un régime juridique particulier en matière de statut personnel dans ce pays (Legeay, 2007). La question de l'accès à la citoyenneté peut également revêtir une dimension internationale dans le cas d'États rivaux se disputant la loyauté de citoyens (Yen-Fen, Wu, 2011), pensons à Israël avec les Arabes israéliens, ou encore dans le cas de conflits impliquant des ressortissants étrangers, pensons aux combattants occidentaux, souvent désignés comme djihadistes, en Iraq et en Syrie. Cette « alerte aux convertis » (*convert alert*) contribue à entretenir des liens entre conversions, menace, trahison et citoyenneté, autant d'associations susceptibles de politiser la conceptualisation de la conversion et de rendre problématique sa réception. Il faut évidemment être prudent dans la juxtaposition de ces cas qui soulèvent chacun des enjeux propres, mais qui mettent tout de même en évidence la façon dont les

conversions peuvent vite devenir controversées. « *Perhaps this indicates why, for some, there is in conversion a “phantasm” haunting national identity and “an endless nightmare of bad faith, a wound to the spirit of civilization and the soul of the nation”* » (Flanagan, 2009 : 50). Ces enjeux associés à la conversion appellent à mon avis le développement d'un vocabulaire et d'une conceptualisation moins polémique et moins susceptible d'alimenter ces controverses.

Les controverses mettant en scène la conversion comme une menace à la nation et à la sécurité nationale posent de façon aiguë la question de la double loyauté (*dual loyalty*) :

Dual loyalty arises when a citizen, permanent resident or group holds competing or conflicting political allegiances between states. Dual loyalty is an odd concept since as a descriptive term it says little that is not obvious, that people can have more than one political loyalty or commitment. Yet the concept carries a specific tone that questions the justifiability of a plurality of political loyalties, primarily when they are somehow tied to one's relationship to the state (Baron, 2009 : 1025).

Baron a raison d'insister sur le fait que la double loyauté est affaire courante dans la vie personnelle et professionnelle des gens et des groupes qui « *could face competing loyalties that will cross class, religious, ethnic, familial, political and gender lines* » (2009 : 1025). Or, le mouvement vers l'uniformisation des États-nations a conféré à l'expression « double loyauté » une connotation résolument sécuritaire. En présentant la double loyauté comme une exception à la postulée loyauté à l'État, celle-ci peut être brandie comme une accusation à l'endroit des minorités discriminées ou racisées, parmi lesquelles les « convertis ». Je ferais également l'hypothèse que la double loyauté, comme terme descriptif ou accusatoire, pourrait également servir pour certains à désigner des minorités sexuelles (« traîtres » à la norme « naturelle », à la « masculinité » ou à la « féminité »), les personnes changeant d'affiliations politiques ou les personnes s'étant éloignées des « valeurs familiales ».

Sur le plan théorique, l'élévation au rang d'enjeux nationaux des conversions à des religions minoritaires s'apparente à une « panique morale », au sens de « *condition, episode, person or group of persons [that] emerges to become defined as a threat to societal values and interests* » (Cohen, 2002 [1972] : 1). Une telle panique morale autour des convertis n'est pas étrangère à une association souvent étroite entre religion et nation, et donc nationalisme. Contrairement aux groupes ethnicisés, les convertis peuvent plus facilement être dépeints

comme traîtres ou envahisseurs dans la mesure où, *a priori*, quiconque peut changer de religion, « changer de camp ». On associe ainsi la religion à la culture nationale comme s'il n'y avait jamais eu d'États plurinationaux ou pluriconfessionnels.

La conversion ne se présente pas uniquement comme une « menace » pour les pays et les nations, mais également pour les groupes religieux. En effet, dans la mesure où l'on problématise la dichotomie entre le « religieux » et le « séculier », l'apostasie apparaît comme une conversion « menaçante » pour ces groupes, ce que nous avons commencé à voir dans quelques cas présentés ci-haut. Par exemple, le philosophe Max Scheler dépeint les apostats de la façon suivante :

Even after his conversion, the true 'apostate' is not primarily committed to the positive contents of his new belief and to the realization of its aims. He is motivated by the struggle against the old belief and lives on for its negation. The apostate does not affirm his new convictions for their own sake; he is engaged in a continuous chain of acts of revenge against his own spiritual past. In reality he remains a captive of this past, and the new faith is merely a handy frame of reference for negating and rejecting the old (Scheler, 1973 [1915] : 19).

Dans cet extrait et sans forcément y adhérer, on voit bien que l'apostasie ne saurait d'emblée être exclue d'un concept de conversion et qu'elle peut revêtir le même caractère controversé (Bromley, 1998) que les conversions religieuses. Dans le cas de la communauté Baha'i, « ses » apostats sont allés jusqu'à s'organiser dans le rejet de leur ancienne religion, se constituant pratiquement en une « anti-religion » (Momen, 2007). Carter (1998) nous prévient d'ailleurs du risque analytique inhérent au fait de considérer les « apostats » uniquement comme des « ex-membres ». Donner un tel statut aux « apostats » revient à négliger les gens ayant quitté la religion sans en faire une « carrière » d'apostat (Brinkerhoff, Mackie, 1993), tout comme se concentrer sur les conversions religieuses « héroïques » (Flanagan, 2009) néglige les conversions plus « ordinaires ». La controverse autour des « conversions » n'est d'ailleurs pas toujours connotée négativement. À l'image du caractère insaisissable des conversions pour le droit étatique, les conversions mystiques ont également représenté un défi à la « bureaucratie de la sainteté » : « l'expérience mystique est toujours suspecte, et ce d'autant plus que l'Église tient davantage au modèle hiérarchique qui l'institue médiatrice obligée entre les simples hommes et Dieu. La prétention d'entretenir des relations directes avec le ciel est en elle-même subversive et risque, en outre, de déboucher sur l'hérésie »

(Albert, 1995 : 5). Par conséquent, entre les XIII^e et XVIII^e siècles, un confesseur devait attester de l'orthodoxie des révélations, notamment à travers des témoignages écrits, avant de procéder à la sanctification d'un mystique.

À la lumière des controverses autour des « conversions », ces trajectoires apparaissent indissociables d'une remise en question de l'ordre social, que ce soit celles circulant dans une société entière ou au niveau plus réduit d'un groupe ou d'une Église. Aborder les « conversions » sous ce seul angle ne va cependant pas sans poser problème. *Quid* des conversions que l'on ne raconte pas, qui ne font pas de bruit, que l'on oublie rapidement, qui se font dans le sens de la conformité à l'ordre social dominant ? (Marzouki, 2013) Pour faire contrepoids à la dramatisation des conversions (Flanagan, 2009 : 40), il me faut considérer que les conversions puissent être « banales », au sens de n'entretenir aucun lien nécessaire avec une quelconque rupture, radicalisation ou controverse. Toutefois, cette première inclination théorique ne doit pas conduire à l'autre extrême qui consisterait à adhérer au discours normatif voulant qu'une « bonne » conversion en soit une par laquelle l'individu ne semble pas avoir changé (Le Pape, 2013 : 111) et justifiée sur le mode du choix rationnel. Ces deux tendances – la dramatisation et la normalisation – découlent d'un même biais individualisant et d'un exclusivisme religieux (2^e limite) propres aux conceptualisations modernistes et coloniales pensées en termes de « changement d'identité religieuse » (1^{ère} limite).

Des trois limites présentées, la troisième est probablement celle à laquelle les chercheurs travaillant sur les conversions sont les plus sensibles. Puisque, comme je l'ai souligné, les conversions religieuses sont régulièrement associées à des enjeux politiques, c'est cette dichotomie entre religion et politique qui retient le plus l'attention (Le Pape, 2007 ; Marzouki, 2013). Dans l'introduction à l'ouvrage collectif *Religious Conversions in the Mediterranean World*, Marzouki soutient que « [t]he approach to intentionality that informs most studies presented here seeks to move beyond the binary opposition between reason and revelation, or religion and politics » (2013 : 5). Depuis quelques années, il y a donc une véritable volonté de quitter le registre polémique sur les conversions pour s'intéresser à leur dimension ordinaire. Cet objectif n'est pas encore atteint, notamment parce que la dichotomie religieux/séculier (2^e limite) remise en question dans les études sur les religions peine à

s'immiscer dans les travaux sur les conversions. Or, la première limite, celle de la lecture « moderne » de la conversion, recèle potentiellement la clé pour surmonter les deux autres limites et subvertir la conversion. Profondément marquées par une perspective moderniste, les définitions dominantes reproduisent un exclusivisme religieux (2^e limite), produit de la modernité, qui, dans sa variante minoritaire, alimente une panique morale de menace à la nation (3^e limite). En considérant ces limites, que doit-on observer, à partir de quels cas et pour dire quoi ?

1.2. Du « changement d'identité religieuse » à la « trans-formation »

Une fois déconstruite, la notion de « conversion » demande à être reconstruite à partir d'autres appuis théoriques. En effet, si je tire toutes les conséquences des trois limites susmentionnées, il n'y a pas de raison de cantonner le concept de conversion à la religion, ni même de conserver l'objet y correspondant, soit un « changement d'identité religieuse ». L'hypothèse centrale de ce mémoire consiste à postuler qu'il existe plusieurs façons de qualifier ce que j'appellerai des « changements de rapport aux valeurs », rompant ainsi avec la notion de « changement d'identité religieuse » au cœur des travaux actuels sur les conversions. L'objet « trans-formation », dont je tracerai les premiers contours dans les prochaines pages, m'apparaît plus profitable analytiquement dans la mesure où il s'avère propice à l'articulation des niveaux collectifs et individuels et moins susceptibles de cloisonner des phénomènes comparables. Avec cette stratégie théorique, je souhaite parvenir à conceptualiser la « conversion » tout en contournant les trois limites identifiées.

La déconstruction de la notion de « conversion religieuse » me permet de considérer légitimement la « conversion » comme un phénomène commensurable à d'autres phénomènes qui, une fois aussi déconstruits, pourront être approchés à partir d'un même concept, celui de « trans-formation ». Fitzgerald nous invite à emprunter cette piste épistémologique :

These rhetorically-constructed distinctions between the religious and what falls outside religion (which logically must be non-religion, or domains and practices

which are deemed to be non-religious) are supported by other problematic binaries such as natural and supernatural, inner and outer, spiritual and material, soul and body, private and public, metaphysical and empirical, faith and knowledge, and arguably female and male. All of these binaries, taken on their own, one by one, are inherently problematic, but they operate in circular fashion to keep the semantic chain rolling. Each binary displaces the other in a continual displacement of meaning (Fitzgerald, 2008).

Cette proposition nous convie à déconstruire d'autres dichotomies traversant les épistémologies occidentales pour partir à la recherche de ce qui les unit entre eux. Suivant cette invitation, je chercherai à contourner une théorisation en termes d'identités exclusives pour développer un concept de conversion décolonialisé, c'est-à-dire opérant à partir de catégories non coloniales et permettant de lier entre elles des expériences de changement au cours d'une vie que l'on ne rapprocherait pas autrement.

1.2.1. Situer la « conversion » au centre des sciences sociales

La « conversion » demeure un objet périphérique, voire exceptionnel, dans les sciences sociales en étant cantonnée aux disciplines consacrées à la « religion ». Dans ce mémoire, je propose de décroquer l'étude de la « conversion » pour en faire un objet « normal », ordinaire et central au sein des sciences sociales. Toujours à partir de cette hypothèse qui considère les « conversions » comme des « changements de rapport aux valeurs », je souhaite réhabiliter les « conversions » en tant qu'objet normal des sciences sociales. La « normalité » des conversions dans le monde social peut être attestée à partir de leur caractère polémique. En effet, depuis le début de l'époque moderne, les conversions ont fait l'objet de craintes et de controverses, comme je l'ai exposé plus haut. Eliav-Feldon (2012) qualifie la Renaissance d'« âge de la conversion », car plusieurs segments de la population devaient faire le choix entre se convertir à une foi qui mettrait en péril leur salut, émigrer ou mourir en martyr (p. 17). Le XXe siècle américain est également considéré comme un « âge de la conversion » par Richardson et Stewart (1977). Cette propension à qualifier toute période comme un « âge de la conversion » appuie l'idée selon laquelle la « conversion » ne fait pas figure d'événement « anormal » dans la vie d'une société, à l'image du « crime » que Durkheim classe « parmi les phénomènes de sociologie normale » (2007 [1894] : 66).

1.2.2. Des approches possibles pour élaborer un concept alternatif de « conversion »

Avant d'entreprendre l'élaboration d'un nouveau concept pour étudier les conversions au-delà du « religieux », il me faut considérer avec attention d'autres approches possibles susceptibles d'alimenter ma réflexion sur un concept alternatif de « conversion ». Je survolerai les approches des changements d'« attitudes politiques », le concept d'« alternation », le concept de « carrière » et le concept de « bifurcation ». Je les évaluerai au regard des limites déjà identifiées, puisque l'objectif demeure d'éviter de les reproduire et de susciter l'exercice de l'imagination sociologique.

La science politique, particulièrement les études électorales, s'est beaucoup intéressée aux changements au cours de la vie des individus et des sociétés à partir de la notion d'« attitudes politiques ». Ces travaux statistiques cherchent entre autres à expliquer les variations dans les attitudes politiques à partir de variables (démographiques, géographiques, politiques, religieuses). La « *social impact theory* » a marqué ces travaux avec sa méta-théorie visant à prendre en compte toutes les influences extérieures s'exerçant sur les individus (Latané, 1981). Bien que ces recherches s'emploient généralement à expliquer les variations au niveau des données agrégées, de récents travaux se penchent sur les influences au niveau individuel pour expliquer les variations dans les données agrégées (Seltzer et *al.*, 2013). Ces approches ont le mérite de souligner que des forces extérieures influencent les changements d'opinions, de valeurs et de comportements. Cependant, elles se révèlent incompatibles avec une tentative d'élaborer un concept de « conversion » comme outil d'imagination sociologique. D'abord, la fragmentation de l'expérience individuelle inhérente à une approche par variables ramènerait à l'avant-plan une segmentation *a priori* de la vie sociale à laquelle j'essaie d'échapper. Deuxièmement, ces approches tendent à associer les valeurs à l'opinion, sans considération pour le caractère fondamental des valeurs dans la constitution de l'identité (Taylor, 1989).

À partir du concept d'« alternation », Berger propose une autre entrée pour appréhender les changements au cours de la vie. Reprenant l'idée d'un « âge de la conversion » pour décrire le monde moderne, Berger (1963) s'intéresse à tous les types de

changements de « visions du monde » (p. 50). En effet, l'auteur rejette le terme de « conversion » qu'il juge trop chargé religieusement (p. 51). Il lui préfère le terme plus neutre d'« alternation », c'est-à-dire « *the possibility to choose between varying and sometimes contradictory systems of meaning* » (p. 54). Toutefois, le verbe « choisir » dans la citation précédente reflète mal le caractère flou et ambigu des « alternations » qui, chez Berger, sont tout sauf linéaires : « *we might accept the existentialist notion that we create ourselves if we add the observation that most of this creation occurs haphazardly and at best in half-awareness* » (p. 61). Berger revient sur cette notion quatre ans plus tard avec Luckmann (1967). Inscrivant le concept d'« alternation » dans leur approche constructiviste, ils ajoutent que ce processus implique une re-socialisation demandant le remplacement d'anciennes structures de plausibilité par de nouvelles par l'intermédiaire d'interactions avec des « autrui significatifs » (*significant others*). La « réalité » précédente est ensuite réinterprétée dans le cadre de l'appareil de légitimation de la nouvelle réalité (p. 159). En somme, le concept d'« alternation » permet d'entrevoir une façon de réfléchir à des changements « ordinaires » de rapport aux valeurs sans poser *a priori* leur ancrage dans une sphère spécifique de la vie, tout en considérant les institutions encadrant ces trajectoires. Par exemple, Berger et Luckmann (1967) réfèrent à la « conversion religieuse » comme le prototype historique de l'« alternation » qui ne peut être maintenue plausible qu'à l'intérieur de l'institution religieuse (p. 158). Cependant, ces auteurs évitent de dépasser le niveau institutionnel et n'abordent donc pas le niveau de l'imaginaire social ainsi que les rapports de pouvoir qui le traversent. Plutôt que rompre avec la logique de la « conversion religieuse », le concept d'« alternation » semble élargir sa conceptualisation à d'autres types de changement au cours d'une vie, sans le remettre fondamentalement en question autrement qu'au niveau terminologique.

Le concept de « carrière », développé de façon formelle par Everett C. Hughes, incarne une troisième approche cherchant à appréhender les changements au cours d'une vie. D'abord employé par Hughes dans les études de professions, ce terme a ensuite gagné en portée théorique. Becker, un étudiant de Hughes, résume de la façon suivante la définition du concept :

Un concept utile pour construire des modèles séquentiels de divers types est celui de *carrière*. Dans les études de professions, où ce concept a d'abord été élaboré, il

renvoie à la suite des passages d'une position à une autre accomplis par un travailleur dans un système professionnel. Il englobe également l'idée d'événements et de circonstances affectant la carrière. Cette notion désigne les facteurs dont dépend la mobilité d'une position à une autre, c'est-à-dire aussi bien les faits objectifs relevant de la structure sociale que les changements dans les perspectives, les motivations et les désirs de l'individu (Becker, 1985 [1963] : 47). Bien que ce concept ait originellement été élaboré pour étudier des milieux professionnels, « *work careers were viewed as only a subset of the term's proper domain. One could also use career appropriately when analyzing phenomena that no competent speaker of English would consider a form of work* » (Barley, 1996 [1989] : 47). Tout comme ce que je propose pour le concept de « conversion », le concept de « carrière » a gagné en généralité lorsqu'il a été appliqué à des situations autres que celles dont il a émergé. Ce concept a notamment été employé pour étudier des carrières professionnelles (Hughes, 1958), les carrières déviantes (Becker, 1985), les carrières morales des « malades mentaux » (Goffman, 1968 [1961]), des militants (Fillieule, 2001 ; Agrikoliansky, 2001), des anorexiques (Darmon, 2003), des apostats (Brinkerhoff, Mackie, 1993) et des convertis (Richardson, 1980). De plus, le concept de « carrière » ouvre la possibilité de travailler sur l'articulation entre les niveaux public, institutionnel et personnel (Goffman, 1968 : 127). Toutefois, dans la mesure où je suis à la recherche d'un concept fécond dans une approche décoloniale, deux critiques principales doivent être mentionnées. La première est formulée par Barley (1996) qui invite à considérer la façon dont des individus acceptent ou rejettent un « modèle de carrière » et comment ces « carrières » contribuent à maintenir un système social (p. 57). La deuxième critique est adressée plus généralement à l'École de Chicago, initiatrice du concept de « carrière », par Burawoy (2000 : 6-15) qui soutient qu'elle s'est limitée au niveau institutionnel, au détriment d'une prise en compte plus large de l'ordre social, contrairement à l'anthropologie qui se serait ouverte au contexte de la décolonisation. Ces critiques sérieuses n'entachent cependant pas certains apports, soit l'emploi d'un même concept pour étudier une variété de cas habituellement non comparés, et la conception des trajectoires en termes de changement de position et non de changement d'identité.

Le concept de « carrière » s'apparente à celui de « bifurcation » plus récemment développé pour étudier différentes formes de changements dans la vie sociale. Comme le

concept de « carrière », le concept de « bifurcation » offre l'avantage de ne pas se cantonner à la religion. Il a notamment été employé pour l'analyse de processus économiques (Zimmerman, 2009 ; Veyrassat, 2009), politiques (Dobry, 2009) et professionnels (Denave, 2009 ; Négroni, 2009). Selon les codirecteurs d'un ouvrage consacré à une synthèse sur ce concept, « [l]e terme de « bifurcation » est apparu pour désigner des configurations dans lesquelles des événements contingents, des perturbations légères peuvent être la source de réorientations importantes dans les trajectoires individuelles ou les processus collectifs » (Bessin et *al.*, 2009 : 9). Ce concept s'emploie, il est vrai, au niveau individuel ou collectif. Le « ou » est toutefois important, car ce concept ne propose pas de façon d'articuler ces deux niveaux. Afin de tester la pertinence analytique de ce concept pour mon objectif, je me tourne du côté du chapitre de Le Pape (2009) sur les conversions religieuses. Si le concept de bifurcation ne peut échapper aux limites identifiées ci-dessus pour la « conversion religieuse », il me faudra soit le rejeter ou le retravailler. Chez Le Pape, on peine à distinguer ce qui fait la différence entre un terme comme « bifurcation » et le terme de « changement ». L'auteur suggère entre autres que l'emploi de la notion de bifurcation permet de « décomposer de manière aisée une séquence d'action, et de voir, à chaque étape de l'action ce qui change réellement (donc de voir où est la conversion), mais aussi ce qui se passe autour de l'action en elle-même (dans notre exemple, le rôle de l'institution qui « fabrique » un converti) » (2009 : 217). Avec de tels avantages ressemblant à ceux identifiés pour le concept de « carrière », la notion de bifurcation se heurte également au même inconvénient, soit de ne pas prendre en considération l'ordre social plus large, au-delà du niveau institutionnel. En effet, Le Pape invite à employer le concept de bifurcation pour analyser des conversions collectives, au-delà des « transformations de l'individu » (p. 220), mais sans envisager comment ces transformations plus larges se répercutent au niveau individuel et vice-versa. La définition de la « conversion religieuse » à laquelle parvient Le Pape (2009) vient conforter cette idée : « nous pourrions avancer l'idée que la conversion religieuse est un processus partiellement imprévisible, dans lequel des individus ou des groupes s'engagent de manière durable et irréversible dans des croyances et cultures différentes de celles de leur naissance » (p. 221). Avec la notion de « bifurcation », cet auteur finit par adhérer au modèle classique de « conversion » que j'ai tâché de déconstruire.

Les quatre concepts décortiqués présentent tous des avantages et des inconvénients pour contribuer à l'élaboration d'un concept alternatif de « conversion ». J'en conclus cependant qu'ils ne correspondent pas aux appuis théoriques nécessaires pour fonder un concept de conversion rompant avec la lecture préférée des conversions.

1.2.3. Les valeurs comme plus petit dénominateur commun des conversions

James, philosophe pragmatiste du début du XXe siècle qui a travaillé sur le phénomène des conversions, en a proposé des éléments de définition qui rompent avec l'idée de changement d'identité : « En d'autres mots, les personnes qui passent à travers une conversion, ayant une fois pris position pour une vie religieuse, tendent à se sentir identifiées à celle-ci, peu importe à quel point leur enthousiasme religieux a décliné depuis » (James, 2004 [1902] : 229 [ma trad.]). Dans cette proposition, James évite de parler de « convertis », comme une identité acquise, pour plutôt mettre l'accent sur un processus pouvant ou non être permanent et qui se joue différemment dans l'intimité et publiquement. En ce sens, la définition de la conversion de James gagnerait à être complétée par la notion d'identification de Hall. Pour ce dernier,

l'approche discursive conçoit l'identification comme une construction, un procédé jamais complété – toujours « en processus ». Elle n'est pas déterminée au sens où elle peut toujours être « gagnée » ou « perdue », maintenue ou abandonnée. Bien qu'elle ne soit pas sans avoir de conditions déterminées d'existence, incluant des ressources matérielles et symboliques requises pour la maintenir, l'identification est toujours au final conditionnelle, logée dans la contingence. [...] L'identification est donc un processus d'articulation, une suture, une sur-détermination mais non une subsomption (Hall, 2000 : 16-17 [ma trad.]).

La définition de la conversion de James représente un point de départ intéressant pour rompre avec la « lecture préférée » des conversions religieuses. Allier avec certains apports des *cultural studies* comme les notions de « lecture préférée » et d'« identification », le pragmatisme semble offrir les ressorts conceptuels nécessaires à une lecture alternative des phénomènes de conversions.

Si la définition de la conversion de James s'avère prometteuse, elle demeure dans le registre du « religieux ». Or, James n'a pas que travaillé sur la religion, il a plus généralement abordé la question des « valeurs », notamment dans son ouvrage *Le Pragmatisme*. Pour James, les idées, dont les valeurs, ne sont que des parties de l'expérience qui sont vraies dans la mesure où elles permettent d'établir une relation avec les autres parties de l'expérience (2007 : 122). Les individus rechercheraient l'unité de leur expérience en liant les nouvelles expériences aux plus anciennes, le succès de cette relation établissant la vérité des idées. Les croyances naissent ainsi d'un ensemble de possibles relevant du sens commun qui font l'objet d'un processus de validation, que ce soit à travers des preuves directes ou indirectes (des témoignages par exemple). « En fait, la vérité vit la plupart du temps à crédit », selon l'expression de James (2007 : 231). À partir des réflexions de James et de Hall, je me risque à poser une définition provisoire de la conversion que j'enrichirai dans les pages qui suivent : *la conversion est un processus par lequel un ou des individus en viennent à modifier leur façon de s'identifier à des valeurs. Ces valeurs sont elles-mêmes des processus toujours en cours, ne constituent qu'une partie de l'expérience des individus et dépendent de situations concrètes, matérielles et symboliques, pour se maintenir*. Avec cette définition provisoire, je fais l'hypothèse que les valeurs sont le plus petit dénominateur commun des conversions et donc qu'il est possible de s'appuyer sur cette notion pour penser les conversions au-delà de la lecture préférée du « changement d'identité religieuse ». En réfléchissant à partir de la notion de valeur, j'évite ainsi le travers de travailler sur les conversions « comme si » elles étaient toutes *a priori* de nature « religieuse », bien qu'elles s'exprimeront certainement dans certains cas à travers un vocabulaire qui nous y reconduit. Dans les prochaines pages, je souhaite réfléchir sur une façon de travailler sociologiquement sur les valeurs pour faire de la « conversion » un concept de sociologie générale susceptible de stimuler l'imagination sociologique.

Travailler à partir de la notion de valeur n'est cependant pas sans poser problème. Thème classique des sciences sociales, les valeurs ont parfois été malmenées dans les travaux académiques au cours des dernières décennies. La notion a surtout mauvaise presse depuis qu'elle est mobilisée dans les grandes enquêtes statistiques, par exemple le *European Values*

Study et le *World Values Survey*³³, mais pas seulement. Moulin (2010 ; 2012) met d'ailleurs en garde contre l'usage de ces enquêtes sans mobiliser une approche constructiviste des catégories, celles-ci pouvant renvoyer à des référentiels cognitifs différents. Il y aurait également lieu d'interroger l'eurocentrisme des conclusions de telles enquêtes. Heinich (2010) souligne quant à elle plus précisément le manque de définition et de théorisation de la notion de « valeur » dans ces enquêtes qu'elle juge peu rigoureuses à ce niveau. Selon elle, le faible degré de problématisation de la notion de « valeurs » a conduit à des conclusions décontextualisées ou trop générales. Elle impute ces problèmes au manque de définition, ainsi qu'à des méthodologies quantitatives à son avis inadéquates pour étudier empiriquement l'objet « valeurs ».

Les travaux sur les valeurs se retrouvent en tension constante entre des approches appréhendant les valeurs comme des évaluations, comme des jugements de valeur, et des approches les appréhendant à partir de leurs conséquences pratiques. Les approches quantitatives sont plutôt à ranger dans la première catégorie. En 2006, la *Revue française de sociologie* a consacré un numéro à la sociologie des valeurs. Les co-directeurs, Olivier Galland et Yannick Lemel, identifient d'emblée deux écueils que doit éviter le sociologue s'intéressant à l'étude des valeurs : réduire la sociologie des valeurs à une philosophie morale et collecter des opinions sans porter attention aux principes sous-jacents qui les organisent (2006 : 683). La plupart des travaux présentés dans ce numéro s'appuient sur des enquêtes quantitatives sur les valeurs avec certes davantage de problématisation de la notion de valeurs, mais toujours à l'appui d'outils de collecte déficients pour étudier cet objet. Streiff-Fénart (2006) appelle cependant à croiser les résultats des enquêtes quantitatives avec ceux des enquêtes qualitatives qui semblent toutefois peu nombreuses à problématiser la question des valeurs.

³³ Le *European Values Study* a pour objectif de mesurer l'évolution des valeurs en Europe à partir d'échantillons représentatifs dans chacun des pays participants. La première enquête qui a eu lieu en 1981 est conduite dans neuf pays d'Europe occidentale, alors que les seconde (en 1990) et troisième (en 1999) vagues ont porté sur l'ensemble des pays européens, y compris les pays de l'Est. Né en 1981 du *European Values Study*, le *World Values Survey* a depuis connu six vagues de collecte et couvre aujourd'hui 100 sociétés représentant près de 90 % de la population mondiale.

Certains chercheurs qualitatifs rétorqueront que la notion de valeurs ne peut s'étudier qu'à partir de leurs manifestations visibles. Par exemple, Mariot relit *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim (2008 [1912]) pour en conclure que les valeurs et les croyances ne s'étudient qu'à partir des comportements observables, notamment des rites collectifs :

Or c'est précisément ce processus [de réconciliation entre concept et pratique] qui permet de résoudre le problème toujours posé par les valeurs ou croyances : elles sont par nature invisibles. L'action rituelle permet, du point de vue de l'observateur, de redonner conscience aux comportements des participants, de les remotiver en plaçant dans leurs esprits les croyances qu'ils doivent avoir pour faire ce qu'ils font, celles précisément que le rite véhicule, réconciliant ainsi l'âme et le corps en même temps qu'il fonde l'efficacité du rite. C'est ce problème me semble-t-il que pose au premier chef la question de l'effervescence durkheimienne (Mariot, 2001 : 712).

Néanmoins, Mariot refuse d'imputer des valeurs aux participants à partir de l'observation de leurs comportements, du moins tant qu'une investigation plus poussée n'a pas été entreprise pour restituer leur itinéraire, que ce soit par des entretiens, une ethnographie ou des statistiques sur la population d'appartenance (p. 735). Une telle démarche apparaît convenir à l'étude des conversions. Toutefois, cette approche semble faire bien peu de cas des évaluations et s'apparente davantage à une méthodologie qu'à une véritable théorie des valeurs, qui n'apparaît probablement pas nécessaire à Mariot.

Bidet, Quéré et Truc (2011) déplorent d'ailleurs cette absence de réflexion théorique sur l'objet « valeurs » qui est employé à tout vent sans être défini, autant dans les travaux académiques que dans le débat public. « Ce qu'est une valeur relèverait, à l'évidence, d'une sorte de sens commun tacite » (Bidet, Quéré, Truc, 2011 : 6). Le philosophe Ogien (2012) semble également préoccupé par l'envahissement du débat public par l'idée de « valeurs morales » au détriment des principes, des règles et des droits qui, à son avis, n'ont pas à être fondés sur des valeurs ou justifiés par des valeurs³⁴. Bien que je sois d'accord avec Ogien d'un

³⁴ Le débat autour de la « Charte des valeurs » au Québec est un exemple d'une telle mobilisation du registre des valeurs dans l'arène public. Le projet de loi n° 60 portait dans son titre même une confusion entre des valeurs et des principes juridiques et politiques : *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. Je reviendrai sur cet épisode dans le chapitre 3.

point de vue politique, il demeure que le vocabulaire des valeurs et des convictions revient constamment dans les études de cas de conversion proposées dans les prochains chapitres. Si le thème des valeurs a de l'importance socialement, il doit y avoir place pour une sociologie des valeurs. Bidet et *al.* refusent également de renoncer à une telle entreprise.

Les valeurs étant un thème familier des sciences sociales, les théories les plus stimulantes pourraient bien se retrouver du côté des auteurs classiques chez qui la question des valeurs est centrale. Chacun connaît la distinction wébérienne entre « jugement de valeur », soit une évaluation normative, et « rapport aux valeurs », qui renvoie à l'attitude du chercheur qui objective les valeurs pour les étudier (Weber, 2003 [1917]). Durkheim entreprend quant à lui un travail systématique de réflexion sur les valeurs et leur rôle dans la société. Son objectif est ambitieux : « Pour comprendre comment des jugements de valeur sont possibles, il ne suffit pas de postuler un certain nombre d'idéaux; il faut en rendre compte, il faut faire voir d'où ils viennent, comment ils se relient à l'expérience tout en la dépassant et en quoi consiste leur objectivité » (1911 : 9). Sur la question des valeurs, Simmel nous amène sur un tout autre terrain, celui du monde intersubjectif, et parvient à réfléchir aux liens entre les évaluations individuelles et leur objectivation. Dans la *Philosophie de l'argent* (2011 [1900]), il commence par statuer que la valeur ne peut être inférée du contenu et de la nature des objets, pensées ou événements (p. 62). La relation entre la valeur et ces objets serait plutôt accidentelle, contingente. Simmel parle d'ailleurs de « valuation » pour désigner le processus consistant à élever un objet au rang de la sphère des valeurs (« *sphere of value* ») (p. 62-63). La « sphère des valeurs » apparaît ainsi comme étant autonome : « *Over against the world of mere concepts, of objective qualities and determinations, stand the great categories of being and value, inclusive forms that take their material from the world of pure contents. Both categories have the quality of being fundamental, that is irreducible to each other or to other simpler elements* » (Simmel, 2011 : 63). Conçu de cette façon, le domaine des valeurs échapperait aux déterminations et serait purement le produit des processus subjectifs de « valuation » : « *The characteristic feature of value, as it appears in contrast to reality, is usually called its subjectivity. [...] there appears to remain only the subject with his customary or exceptional, permanent or changing, moods and responses as the ground for valuation* » (Simmel, 2011 : 65). La valeur consiste donc en un jugement inhérent au sujet et porté sur des

objets. Simmel récuse cependant toute dichotomie radicale entre le sujet et l'objet. En effet, le sujet peut se juger lui-même comme il le ferait avec un objet (p. 67). C'est en s'évaluant comme un objet que le sujet se constitue et peut ensuite apprécier les autres objets comme étant extérieurs à lui. Des processus de valuation auxquels procèdent les sujets émergent des relations objectives entre les objets, tandis que la valeur réside dans un processus subjectif (Scialom, 1989 : 899). Ce processus purement intersubjectif de formation du sujet présente des limites. Colliot-Thélène (2012), s'appuyant sur les travaux de Weber, juge que la phénoménologie du vécu de Simmel sous-estime le poids des contraintes structurelles (p. 230), un aspect central des textes wébériens sur la domination.

Ce débat entre des valeurs ancrées dans les relations sociales et des valeurs surplombant l'ordre social s'est poursuivi, notamment entre les ethnométhodologues et les fonctionnalistes. Ogien met en scène ce débat avec Garfinkel, comme tenant de la théorie de l'agent rationnel, et Parsons, comme tenant de la théorie de l'agent normatif : « Pour Garfinkel, la propriété d'être un ordre social ou moral ne peut être attachée qu'aux relations sociales concrètes et n'a aucun sens *en dehors* de ces relations alors que pour Parsons la propriété d'être un ordre social ou moral ne peut être attachée qu'à des objets abstraits et n'a aucun sens lorsqu'elle est appliquée à des relations concrètes » (Ogien, 2001 : 72). Ce débat apparaît stérile lorsque l'on songe aux approches mises de l'avant par Simmel, mais encore davantage par les tenants du pragmatisme qui ont proposé une véritable théorie des valeurs susceptibles d'alimenter une sociologie qualitative des valeurs. Heinich (2010) appelle d'ailleurs à l'élaboration d'une approche sociologique pragmatique des valeurs :

Elle consiste, premièrement, à se donner une définition pragmatique de la notion de valeur, comme étant le principe en fonction duquel est opéré un attachement ou énoncée une évaluation ; deuxièmement, à observer les modalités de ces attachements, ou de ces énonciations normatives (qu'elles soient évaluatives ou prescriptives) dans leur contexte de formulation, soit (de préférence) par l'observation directe, soit par le retour réflexif sur la situation d'évaluation ; troisièmement, à mettre en évidence le degré auquel ces opérations d'évaluation sont portées par des critères explicites ou, au contraire, implicites, donc induits par l'analyste à partir des propos des acteurs — ce qui permet de déterminer le caractère plus ou moins « public » ou « privé » des principes axiologiques ainsi mis en œuvre par les acteurs (Heinich, 2010 : 12).

Plusieurs auteurs ont déjà entrepris de relever ce défi théorique de cerner la portée théorique et empirique de la notion de « valeurs » à partir d'une approche pragmatique.

Boltanski et Thévenot (1991), initiateurs du courant pragmatique dans la sociologie francophone, ont cherché à étudier les fondements de l'accord en société avec l'objectif de dépasser l'opposition classique et stérile entre approches individualistes et holistes. Pour ce faire, ils ont placé « au centre de leurs recherches les questions que soulève l'acte même de qualifier » (p. 11)³⁵. Ces qualifications sont mises en jeu quotidiennement à travers des « épreuves de justification ». En effet, ces auteurs s'intéressent à la façon dont des individus vont régler des « conflits de valeurs » en se référant à ce qu'ils appellent des « cités », soit des systèmes d'échelles de valeurs – ils en identifient six – pouvant coexister dans un même espace social. Selon les situations, les individus peuvent se référer à une cité plutôt qu'à une autre pour justifier leurs actions. S'il y a entente sur la cité de référence, les individus en cause peuvent alors se soumettre à une épreuve de justification susceptible de résoudre leur conflit. En revanche, un désaccord sur la cité de référence peut amener la contestation des épreuves de justification et conduire à la recherche d'autres formes de compromis. Cette synthèse rapide ne rend évidemment pas compte de la complexité de l'approche, mais elle permet de saisir la tentative de concilier les évaluations faites par des individus et la façon dont elles peuvent se traduire dans une situation. Certaines critiques importantes ont été adressées à cette approche, notamment celle de ne pas considérer la position sociale des acteurs :

Alors que l'on s'attache à montrer que le sens donné aux frontières symboliques diffère selon la race, la classe, la nation, etc., et comment ces variations sont liées aux répertoires culturels auxquels les agents sociaux sont exposés, ainsi qu'aux contextes structurels qui les entourent, l'approche développée par L. Boltanski et L. Thévenot ignore la plupart des collectifs sur lesquels se sont constituées les sciences sociales. Ce faisant, elle renonce à leur portée explicative [...] ils ignorent la position sociale des agents et la situation structurelle dans laquelle ils se

³⁵ Thévenot admet cependant dans une entrevue qu'ils n'avaient pas encore lu les pragmatistes américains au moment d'écrire *De la justification*. Il dit qu'ils ont plutôt appris ces notions inspirées du pragmatisme à travers les écrits de sociologues américains comme Garfinkel et Goffman. Leur autre influence majeure est Durkheim qui travaille dans une toute autre direction. Ces influences en apparence contradictoires, encore en tension entre conséquences pratiques et évaluations, ont selon Thévenot fait la richesse de leur approche (Blokker, Brighenti, 2011).

trouvent, bien que leurs travaux comparatifs en reconnaissent l'importance de façon implicite (Lamont, 2009 : 438).

Ne pas prendre en considération cette critique risquerait de me faire tomber dans les pièges théoriques que j'essaie justement d'éviter en voulant retravailler le concept de conversion. Par ailleurs, Cefaï (2009 : 213) invite à la prise en compte du parcours biographique pour compléter cette approche, une proposition qui apparaît incontournable pour travailler sur les conversions comme changement de rapport aux valeurs.

Du côté américain, l'objet « valeurs » a, depuis Parsons, fait l'objet de méfiance, notamment du fait de son peu d'appuis théoriques et empiriques (Spates, 1983 : 33). En parallèle et en réaction aux travaux parsoniens, d'autres approches se sont développées, notamment empiriques, mais sont demeurées dans l'ombre du fait de leur éclatement avant une revitalisation au milieu des années 1970 (Spates, 1983 : 38-39). Ce renouveau est passé par des études de cas sur des sujets spécifiques, parmi lesquels la religion dont l'étude est étroitement liée à celle des valeurs depuis Weber (Spates, 1983 : 40). Taves et Bender (2012) ont récemment relevé et approfondi cette intersection entre religion et valeurs à partir de l'étude de ce les gens considèrent importants pour eux : « *How do people in our secular (or not so secular) age decide what matters, what goals to pursue, and what things are of most value ? When does the question of what matters come to be a question at all, and for whom ?* » (Taves, Bender, 2012 : 1). Ces questions sont à l'origine de l'ethnographie des valeurs que propose le livre dirigé par Taves et Bender (2012) qui s'appuie sur deux observations :

This volume begins with two observations that orient its approach to these questions. First, we observe that processes of valuation and the making of meaning take place across a wide spectrum of settings, events, and organizations that could be considered religious, secular, or even spiritual. Second, we also observe that for many modern people the processes of experiencing things of value take shape in tandem with identifying their various projects and pursuits as secular, religious or spiritual (or some combination thereof) (p. 1-2).

Cette approche mise sur un regard porté sur des situations qui peuvent être qualifiées de différentes façons, par exemple comme séculières, religieuses ou spirituelles. Ces catégories apparaissent compatibles avec mon objectif consistant à élaborer un concept de « conversion » au-delà du « religieux ». Toutefois, l'alternative proposée par Taves et Bender demeure

limitée dans sa problématisation de la dichotomie « religieux-séculier ». En effet, leur proposition consiste à ajouter un terme tiers entre le « religieux » et le « séculier », la « spiritualité » :

In this respect, the frequent invocation of spiritual and spirituality within both secular and religious contexts signals an interest in marking something as transcending the secular-religious binary. In this context, it is a discursive practice that, in marking value, participates in its creation and, at the same time, highlights the felt need of many – both scholars and nonscholars – to expand upon the secular-religious binary when seeking to designate what matters (p. 7-8).

Bien qu'il soit le bienvenu, l'ajout du terme « spiritualité » dans l'ensemble des expériences prises en compte dans l'ouvrage n'apparaît pas rompre radicalement avec la dichotomie « religieux-séculier ». Il ressemble davantage à un terme intermédiaire qu'à une remise en question des catégories. Pourquoi ne pas complètement quitter l'analogie religieuse ? Les approches classiques des valeurs ouvrent pourtant la voie à cette possibilité, tout en employant des concepts similaires comme celui de « valuation ». On peut également s'interroger sur la signification de l'expression « *modern people* » dans les citations des pages 1 et 2. Comment distingue-t-on des personnes modernes et des personnes non modernes ? Ont-elles des façons différentes de se rapporter aux valeurs ? Remplacerait-on l'incommensurabilité entre le « religieux » et le « séculier » par une incommensurabilité entre le « non-moderne » et le « moderne » ? De Taves et Bender, je retiens leur définition de « valeur » et l'approche ethnographique en découlant : « *By value, we simply mean the claims that people make regarding the importance of something (anything), regardless of whether the importance carries a positive or negative valence. [...] In considering value as ethnographically relevant, we thus focus on the processes through which people mark things as special or singular both through discourse and behaviors* » (2012 : 10). Différemment de Boltanski et Thévenot, Taves et Bender proposent aussi une façon de réfléchir dans un même mouvement analytique aux évaluations et à leurs conséquences pratiques dans la mesure où elles considèrent que les « *processes of valuation take shape in tandem with practical and everyday actions* » (2012 : 2).

1.2.4. La théorie des valeurs de Dewey

Étonnamment, les dernières approches ne se réfèrent pas directement à un auteur classique qui a abondamment traité et théorisé la question des valeurs. Je pense ici à John Dewey, un des pères de la philosophie pragmatique américaine. Sa façon de théoriser les valeurs – que je présenterai, discuterai et critiquerai – est particulièrement fertile pour élaborer un concept de conversion à l’interface de l’intimité et de la publicité. Dewey propose une définition des valeurs, ainsi qu’une théorie de leur formation. Pour présenter l’approche des valeurs de Dewey, je m’appuie sur une synthèse opérée par Bidet, Quéré et Truc (2011). En effet, les travaux de Dewey sur cette question sont éclatés dans une variété de textes difficiles à systématiser.³⁶ Il convient d’abord de distinguer trois termes employés par Dewey : *valuing*, *evaluation* et *valuation*. La première notion désigne « toute une gamme de comportements affectifs et moteurs auxquels correspondent les termes « prendre soin de » ou « priser, tenir pour cher, chérir, estimer, admirer, approuver encourager, défendre, prendre parti pour, être fier de, être loyal ou fidèle à, être dévoué à, être concerné par, être occupé à »³⁷. Au sujet de ces comportements, Dewey parle aussi de « *de facto valuing* », d’« appréciations immédiates » (Bidet et al., 2011 : 19). La notion d’évaluation désigne « la formation de jugements à partir et à propos de ces “*de facto valuing*”, jugements qui sont “évaluatifs” » (Bidet et al., 2011 : 19). Contrairement au *valuing*, l’évaluation « appréhende les événements et les objets en relation avec d’autres événements et d’autres objets » (Bidet et al., 2011 : 21). On sort ici du registre de l’expérience immédiate. Quant à la *valuation*, elle est une combinaison des deux notions précédentes et désigne « la formation raisonnée des désirs, des intérêts et des fins dans une situation concrète, étant entendu que “la *valuation* implique le désir” » (Bidet et al., 2011 : 20). Finalement, les valeurs à proprement parler « émergent comme les résultats d’une appréciation/dépréciation directe des qualités immédiates d’une situation, d’un événement ou d’un objet » (Bidet et al., 2011 : 20). Elles sont des « qualités attribuées ». Elles existent en ce sens comme faits, comme des « événements concrets », qui se

³⁶ « Les objets de la *valuation* » [1918], traduit dans Dewey (2011) ; « Valeur, référence objective et critique » [1925], traduit dans Dewey (2011) ; le chapitre « *Happiness and Social Ends* » dans *Ethics* (1908) ; le chapitre « *Existence, Value, and Criticism* » dans *Experience and Nature* (1929 [1925]) ; le chapitre « Les jugements de pratique : l’évaluation », traduit dans *Logique : la théorie de l’enquête* (1967 [1938]) ; et « Théorie de la *valuation* », traduit dans Dewey (2011).

³⁷ Dewey, « The field of “value” », *The Later Works*, 16, p. 347. Citation traduite par Bidet et al. (2011 : 19).

manifestent par des comportements situés observables. De plus, la valeur tend à s'inscrire dans la durée : « Mais il s'agit moins d'un acte ponctuel que d'un comportement durable, adopté à plusieurs reprises en fonction de certaines conditions et de certaines situations » (Bidet et *al.*, 2011 : 30). Une telle conception des valeurs permet d'envisager de travailler sur tous les phénomènes impliquant des opérations de valorisation, qu'il s'agisse de préceptes religieux, de principes en matière d'alimentation, de normes de genre ou d'une éthique sportive.

Cette conception des valeurs permet également à Dewey de ne pas distinguer radicalement entre normes et valeurs, séparation souvent faite dans les débats contemporains³⁸. Les normes sont habituellement postulées relever de la discussion publique rationnelle, tandis que les conflits de valeurs s'y déroberaient. Chez Dewey, il y a « une objectivité des valeurs qui peuvent, dès lors, faire l'objet d'enquêtes, de critiques et de révisions » (Bidet et *al.*, 2011 : 8). Ainsi, bien que Dewey ne nie pas le lien entre les jugements de valeur et l'expression d'émotions, il tient à la nature propositionnelle des valeurs qui sont, comme les jugements de faits, « hypothétiques et révisables, et toujours propres à un contexte concret d'expérience » (Bidet et *al.*, 2011 : 9). En tant que généralisations issues d'expériences passées, elles « sont des outils permettant d'examiner concrètement des situations problématiques, et rien de plus » (Bidet et *al.*, 2011 : 10). Cette façon d'appréhender les jugements de valeur se distingue de celle de Weber avec sa distinction entre l'action rationnelle en finalité et l'action rationnelle en valeurs. Contrairement à Weber, la valeur n'est pas une fin pour Dewey ; elle est plutôt déterminée au cours de l'action selon les situations traversées. Il ne faut cependant pas oublier que ces deux types d'actions sont des idéal-types au sens weberien et donc qu'ils n'existent pas concrètement. En résumé, chez Dewey, « C'est dans l'activité que se déterminent conjointement les fins et les moyens, qu'est établi ce qui est désirable et ce qui est digne d'intérêt, et c'est donc par nos comportements que se manifeste ce qui est bon, beau, bien : ce à quoi nous tenons » (Bidet et *al.*, 2011 : 46).

³⁸ Pour Ogien (2012), les normes et les valeurs doivent être mieux distinguées que ce qui est traditionnellement fait, tout en soulignant que ce n'est pas parce que ces notions sont indépendantes qu'elles n'ont aucun rapport entre elles. Les énoncés normatifs s'appliquent uniquement aux actions intentionnelles selon Ogien, alors que les énoncés évaluatifs portent sur les croyances, les émotions, soit « toutes sortes de choses dont il ne dépend pas de nous qu'elles soient ou pas » (p. 24).

1.2.5. Apports et limites du pragmatisme

Après avoir identifié plusieurs avantages d'une approche pragmatiste pour atteindre mon objectif analytique, notamment la théorie des valeurs de Dewey, il me faut considérer une façon de pallier certaines de ses insuffisances qui risqueraient de reproduire les limites épistémologiques auxquelles se confrontent les théories actuelles des « conversions ». Les limites de la notion de « conversion religieuse » ont pu être mises en évidence grâce à une critique décoloniale. Dans la mesure où je souhaite reconstruire un concept de « conversion », je me dois de soumettre le pragmatisme à la même critique avant d'employer cette approche. Pour ce faire, je m'appuie sur un texte de Tirres (2012) qui reconnaît les apports de l'approche pragmatiste, mais qui s'interroge sur les façons de la mobiliser dans le cadre d'une épistémologie décoloniale.

Pour réinterpréter le pragmatisme à partir des marges comme l'appelle Tirres, il faut d'abord reconnaître que les épistémologies occidentales reposent sur une série de dichotomies (moderne/colonial, nature/culture, religieux/séculier, homme/femme, etc.), ce que j'avais pu entrevoir dans la déconstruction de la notion de « conversion religieuse ». Le dualisme dont sont empreintes les épistémologies occidentales a pertinemment été interrogé par Quijano (2007) avec le concept de « colonialité du pouvoir ». Selon Quijano, la colonisation a marqué la genèse du système-monde moderne, au point d'être constitutive d'une matrice coloniale de pouvoir qui continue de jouer un rôle central dans les rapports sociaux. L'idée de « race » comme instrument colonial de domination continue de structurer les relations sociales et les épistémologies au-delà de la colonisation à proprement parler. La « race » n'a plus rien à voir avec la biologie. En revanche, elle a tout à voir avec les rapports de domination qui s'appuient sur les idées de « supériorité » et d'« infériorité » ou encore du développement du « primitif » (la nature) au « civilisé ». Cette matrice coloniale du pouvoir est au cœur de la modernité, « en tant que matrice de l'expérience sociale, matérielle et subjective [...] sa rationalité a été le produit de l'élaboration européenne » (Quijano, 2007 : 117). La « colonialité du pouvoir » n'est donc pas un phénomène périphérique mais bien une composante structurante des épistémologies et des subjectivités. L'analyse de Quijano sur la distinction entre le genre et le sexe pose cependant problème, comme l'a relevé Lugones (2007). Pour Quijano,

contrairement à la distinction entre « race » et « couleur », il y aurait « un point de départ “biologique” dans la construction intersubjective de l’idée de “genre” » (Quijano, 2007 : 114). La différence sexuelle impliquerait « un comportement, c’est-à-dire un rôle biologique différencié » (p. 114). Du point de vue de Lugones, Quijano ne parvient pas à voir que la « colonialité du pouvoir » est également constitutive des rapports de sexe :

Thus, coloniality does not just refer to racial classification. It is an encompassing phenomenon, since it is one of the axes of the system of power and as such it permeates all control of sexual access, collective authority, labor, subjectivity/intersubjectivity and the production of knowledge from within these intersubjective relations. Or, alternatively, all control over sex, subjectivity, authority, and labor are articulated around it. As I understand the logic of “structural axis” in Quijano’s usage, the element that serves as an axis becomes constitutive of and constituted by all the forms that relations of power take with respect to control over that particular domain of human existence (Lugones, 2007 : 191).

Pour Lugones, le genre, comme la race, est co-constitutif de la « colonialité du pouvoir ». La race intervient dans la différence de contrôle des rapports de genre. Le dimorphisme biologique, l’hétérosexualisme et le patriarcat seraient tous des caractéristiques de ce qu’elle appelle le « *light side* » de l’organisation coloniale/moderne de genre (2007 : 190). Elle donne en exemple la volonté de toujours assigner un sexe biologique aux enfants intersexes. Le « *dark side* » ne serait quant à lui pas nécessairement compris de façon dimorphique. Les colonisés seraient plus facilement dépeints par les colonisateurs comme des « hermaphrodites » ou des « intersexes » (p. 195). « *Race is no more mythical and fictional than gender—both are powerful fictions* » (Lugones, 2007 : 202).

La déconstruction opérée par Lugones n’est pas sans rappeler la division dans les travaux sur les conversions entre des trajectoires linéaires pour les occidentaux et des trajectoires plus ambiguës pour les « autres ». Selon Tirres, le pragmatisme propose des pistes pour développer une approche décoloniale dépassant ces dichotomies et permettant de rendre comparables des phénomènes ne semblant pas l’être *a priori* (changement de religion, de genre, d’affiliation politique, etc.). Pour aborder le pragmatisme à partir des marges, Tirres s’inspire des épistémologies indigènes qui posent des dualités dont il faut chercher les interrelations, plutôt que des dualismes qui enferment et qui conduisent à des hiérarchisations.

Dans une perspective décoloniale, le pragmatisme présente l'avantage de s'intéresser à la totalité de l'expérience, et non à des types d'expériences irréductiblement différents. Il appréhende ainsi la façon dont changent des expériences et ne cherche pas à savoir en quoi des expériences ont changé de « nature » au cours du temps. L'auteur reconnaît par là la sensibilité du pragmatisme à la richesse, à la particularité et à la complexité de l'expérience (Tirres, 2012 : 229). Tirres s'appuie sur Dewey pour soutenir cet avantage du pragmatisme dans une approche décoloniale :

As I show, Dewey's starting point is an important one: These dimensions of human experience are not sui generis or self-generating types of experience, but rather continually changing qualities of experience. This shift in thinking from discrete types of experience to shared qualities of experience opens up a promising avenue for decolonial thought, since it does not dissect experience into different "parts". To see the full significance of this shift from type of experience to quality of experience, consider, for a moment, how moderns have tended to view "religious experience" as a particular type of experience (2012 : 231).

Ce changement dans la façon d'appréhender les changements au cours d'une vie va tout à fait dans le sens de mon objectif. Réfléchir en termes de « qualités de l'expérience » plutôt que de « types d'expérience » rejoint mon hypothèse de concevoir les « conversions » comme des « changements de rapport aux valeurs », et non comme des « changements d'identité ». Tirres apprécie également du pragmatisme sa conception des savoirs. En effet, le pragmatisme reconnaît que les qualités de l'expérience changent au moment où le savoir (*knowledge*) s'en empare. Le savoir, la réflexivité, développe la signification donnée pour orienter une conduite d'action : « *Knowledge is instrumental to the enrichment of immediate experience through the control over action that it exercises* » (Dewey, 2008 [1934] : 294). Cette transformation des expériences indéterminées en expériences déterminées, qui apparaît très positive chez Dewey, n'est cependant pas un processus linéaire (Tirres, 2012 : 236). Cette idée rejoint celle de Hall (1986) pour qui le sens est toujours fixé « sans garantie », c'est-à-dire qu'il n'est jamais complètement déterminé ou stabilisé. Comme je l'ai déjà souligné, le pragmatisme néglige toutefois la façon dont les savoirs de différents ordres peuvent contribuer à la formation de sujets.

Tirres perçoit pour sa part une autre limite au pragmatisme. Dewey, mais peut-être surtout James, négligerait les dimensions sociales de l'expérience religieuse, mais je dirais même de l'expérience en général pour être cohérent avec ce qui a été dit plus haut (2012 : 229). Taylor (2007) abonde dans le même sens en suggérant que la notion moderne d'expérience est représentée comme isolée :

We are too prone in our age to think of this contact [with fullness] in terms of « experience »; and to think of experience as something subjective, distinct from the object experienced ; and as something to do with our feelings, distinct from changes in our being : dispositions, orientations, the bent of our lives, etc. That is, « experience » may have a causal effect on these latter, but it is defined separately from them. This notion of experience, as distinct both from the object and the continuing nature of the subject (experiencer), is quintessentially modern, and springs from the modern philosophy of mind and knowledge which comes down to us from Descartes and other writers of the seventeenth century. We see the influence of this in William James' work (p. 729-730).

Viswanathan (1998) reprend cette critique adressée à James en invitant à prendre en considération les contextes sociaux au-delà de l'individu. Flanagan (2009) résume sa position ainsi :

These can bear contrasting readings of conformity or resistance as Viswanathan indicates (1998 : 84-85). She suggests that the approach of James to conversion exemplified the realization of American values of democracy that affirmed individualism and self-authentication as the values of the good citizen. To convert was to conform to a civic ideal, one that expressed a right and a duty to cross frontiers and to seek and to find transformations in new territories, in the plains and deserts in the West where new life was to be found. The settlers, seekers and converts had in common an urge to fulfill the American dream and to realize it in their lives. But a different reading of conversion emerges when relationships with the culture, the state and its legal apparatus are felt to be estranging (p. 41).

Bien que l'expérience individuelle soit inintelligible à la réflexion comme le suggère James, il n'empêche qu'il y a des conditions sociales permettant et structurant cette expérience. L'absence de la prise en compte des causes structurelles à l'origine de la formation des subjectivités est un exemple de cette limite du pragmatisme.

Une autre limite du pragmatisme a été identifiée chez Dewey qui peinerait à saisir le caractère structurant du racisme aux États-Unis, bien qu'il ait milité en faveur de la fin de la

discrimination raciale à une époque marquée par les lois Jim Crow (Stack, 2009)³⁹. Stack lui reproche notamment de tout miser sur des réformes économiques et politiques, sans voir que le racisme relève également de forces sociales : « *[h]e connected prejudice and racism too much to politics and economics and not enough to social forces, the deep seated beliefs that people held that grounded prejudice* » (2009 : 29). Stack souligne également que le racisme passe aussi par l'éducation formelle et informelle. Or, Dewey concevait les préjugés raciaux comme des jugements inconscients ou des croyances, alors que l'éducation consistait à apprendre à juger par la réflexion et l'enquête. Dewey ne semble donc pas ainsi mesurer à quel point le racisme est imbriqué dans la société américaine.

Mobiliser l'approche pragmatiste pour développer un concept décolonial de « conversion » présente l'avantage de s'intéresser aux qualités de l'expérience plutôt qu'à des types mais demeure limité pour saisir les dimensions sociales de l'expérience qui est conçue comme purement individuelle. Ce dernier jugement est un peu sévère si l'on considère les développements subséquents du pragmatisme comme la perspective intersubjective de Mead sur la formation du *self*. Ces apports et critiques du pragmatisme me laissent cependant insatisfait à deux titres, tirant dans deux directions opposées. Ma première insatisfaction a trait à la prise en compte de ce qui se joue dans l'intimité des individus dans la genèse des valeurs, une dimension peu abordée par Dewey dans sa théorie des valeurs et quasi-absente des *cultural studies* que j'ai mobilisées pour critiquer le pragmatisme. La seconde insatisfaction a trait aux représentations sociales dominantes, aux « lectures préférées », qui semblent être absentes des réflexions du pragmatisme. Or, la conversion peut, à mon avis, être le phénomène idéal pour réfléchir les interrelations entre ces différents niveaux, de l'intimité à la publicité.

1.2.6. Le défi de la genèse des valeurs

Au XIXe siècle, Tocqueville reconnaît que l'attachement à des valeurs, à des convictions, peut soulever les passions. Les porteurs de ces valeurs les tiendraient pour des

³⁹ Ces lois organisaient la ségrégation raciale aux États-Unis entre 1876 et 1964, date à laquelle a été adopté le *Civil Rights Act*.

choses vraies, mais également comme quelque chose qui leur est propre du fait qu'elles résultent de leur choix (Tocqueville, 1986 [1835] : 284). En fait, elles seraient tenues pour vraies parce qu'elles sont *représentées* comme résultant d'un choix individuel. Il admet également que les valeurs relèvent d'attachements souvent émotifs et susceptibles d'être source de conflits. Cette incursion dans la boîte noire de la genèse des valeurs demeure cependant tabou dans les théories pragmatiques et les *cultural studies*, les liens entre valeurs, émotions et leur genèse étant peu explorés. On semble plutôt vouloir éviter la question comme le fait par exemple Dewey en insistant pour dire que les désirs, comme les valeurs, ne sont pas de simples états mentaux capables de causer des actions (Bidet et al., 2011 : 35). Sans être de simples états mentaux, ne pourrait-il pas y avoir quelque chose de plus ? Dewey règle la question en excluant les « événements privés » de la discussion sur la genèse des valeurs :

De même que les valeurs, ne cesse de répéter Dewey, sont des « événements concrets » dans le monde, les désirs et les intérêts qui sont en rapport avec elles ne sont pas des états internes mais des modes de comportement et des conduites observables. L'introspection, si elle signifie l'observation d'événements privés, n'a donc aucune place dans la discussion : « Ce qui est totalement privé doit être laissé là où il se produit et dont il fait partie : l'isolement privé »⁴⁰ (Bidet et al., 2011 : 18).

James partage le point de vue de Dewey sur cette question et insiste quant à lui sur le caractère indépassable de ces expériences personnelles qui seraient inintelligibles par la réflexion (2007 : 103)⁴¹.

Une première piste pour aller plus loin dans ces réflexions se trouve du côté de G. H. Mead, un psychologue social et philosophe pragmatique, qui s'est intéressé au temps long de la vie des individus. Mead aborde la genèse des valeurs d'un point de vue intersubjectif. Chez Mead, le concept de base est le processus social (Cefaï et Quéré, 2006 : 56). Les valeurs lui apparaissent indissociables de l'expression du *self* qui émerge d'un processus d'interaction entre les individus d'un groupe (Mead, 1967 [1934] : 164). Cefaï et Quéré résument l'approche des valeurs de Mead de cette façon :

⁴⁰ Dewey, « The field of "value" », *The Later Works*, 16, p. 345. Citation traduite dans Bidet et al. (2011 : 18).

⁴¹ Sur la question spécifique des conversions, Dakhli invite quant à elle à ne pas oublier de prendre en considération le « sentiment religieux » (2002 : 151-152).

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 (2006 : 74-75).

De plus, Mead fait intervenir l'Autrui généralisé, l'équivalent du « public » chez Dewey, qui représente l'attitude de la communauté envers l'individu. Dans la situation sociale, l'individu adopte l'attitude de la communauté, c'est-à-dire l'organisation des attitudes des autres impliqués dans le même processus social (Mead, 1967 : 154). Cette généralisation procède de l'identité des réponses, car « [e]n prenant le rôle qui est commun à tous, il se retrouve à se parler à soi-même et à parler aux autres avec l'autorité du groupe » (Cefaï et Quéré, 2006 : 64), ce qui n'empêche toutefois pas l'individu d'appartenir à plusieurs communautés (Mead, 1967 : 157). Tout comme James, Mead accorde un caractère insaisissable à l'expérience personnelle, mais encore plus spécialement aux « *emotional attitudes* » (1967 : 147). L'approche meadienne conduit également à observer la possibilité que des valeurs entrent en conflit chez un même individu, engendrant un problème moral (1967 : 387). Ces conflits naissent d'une discontinuité dans la trajectoire, vécue comme une épreuve, ce qui occasionne une situation de crise résultant d'un conflit de réponses. Un réajustement des réponses devient nécessaire par la mobilisation des expériences passées (Cefaï et Quéré, 2006 : 68-69, 54). Ces apports de la théorie meadienne des valeurs nous amènent à considérer la trajectoire biographique des individus, tout comme le fait que les valeurs sont portées par des individus pouvant appartenir à plusieurs communautés, d'où la possibilité de conflits moraux.

Dans la sociologie des processus d'Elias, on retrouve un point de vue similaire sur les dimensions intimes de l'existence qui évoluent au cours de la vie. Dans son étude de cas sur la vie de Mozart, Elias tente de comprendre comment ses désirs sont imbriqués dans un ensemble de relations sociales, dans des configurations, qui ont rendu leur expression « exceptionnelle ». Il résume ainsi son approche :

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 realise 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, 2010 [1991] : 60-61).

Il semble donc y avoir un consensus pour dire que les désirs, les convictions intimes des individus ne préexistent pas l'expérience. Elias va cependant plus loin que les pragmatistes en admettant la possibilité que ces désirs structurent le cours de la vie d'une personne. Ainsi, même 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, 2010 [1991] : 169)⁴².

1.2.7. De l'intimité aux valeurs publiques

Toujours dans la perspective d'élaborer un concept de conversion permettant de faire preuve d'imagination sociologique, il me faut à présent examiner comment les valeurs des individus interagissent avec le niveau collectif. Comme nous l'avons vu, les conversions individuelles sont essentiellement étudiées comme des idiosyncrasies, laissant ainsi peu de place pour saisir comment elles s'inscrivent dans des configurations plus larges. Cela dit, ce n'est pas pour autant que les convertis « *define their practice as a means to upset the dominant national culture or political order* » (Marzouki, 2013 : 1). Cela n'empêche toutefois pas d'envisager qu'une publicisation non polémique des trajectoires de conversion, faite pour des motifs strictement privés (quête de reconnaissance, affichage des croyances, etc.), ait de telles répercussions. Par ailleurs, peut-on envisager des conversions sans publicisation ?

⁴² Elias démontre bien comment il est possible de réconcilier sociologie et psychologie sans pour autant avoir recours à des modèles psychologiques linéaires et décontextualisés tels que présentés dans la section 1.1.

Pour poursuivre la réflexion, Dewey offre une piste pour penser les valeurs à différentes échelles selon la lecture de Bidet et *al.* :

Car ce à quoi nous tenons est aussi ce *par quoi* nous tenons : que les valeurs puissent être manifestées et objectivées – ne serait-ce qu'à travers la thématization d'un style, ou d'une manière de faire –, et qu'elles puissent être donc discutées et révisées, telle est la condition *sine qua non* pour qu'elles puissent être partagées, à quelque échelle que ce soit (2011 : 33-34).

La façon qu'a Dewey de définir les valeurs comme étant « ce à quoi nous tenons » me permet d'envisager une notion de « *valeurs publiques* », au sens de ce qui est valorisé publiquement par un collectif. Les valuations individuelles peuvent ainsi se traduire par ce que j'appelle des rapports aux valeurs publiques. Cette notion de « valeurs publiques » n'est pas sans rappeler l'idée de « valeurs sociales » développée par Thomas et Znaniecki dans *The Polish Peasant in Europe and America* (1974 [1918-1920]), livre pionnier de l'École dite de Chicago. Ils y ébauchent une première conceptualisation des relations entre « attitudes » et « valeurs sociales », et de leurs implications causales sur l'action sociale (1974 : 38), ouvrant ainsi l'explication à la complexité des contextes. L'attitude, le pendant subjectif de l'action, « *determines real or possible activity of the individual in the social world* » (p. 22). Les valeurs sont quant à elles des « *datum having an empirical content accessible to members of some social group and meaning with regard to which it is or may be an object of activity* » (p. 21). Avec la notion de valeurs publiques, 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. C'est d'ailleurs la question que pose Gusfield dans son enquête sur l'alcool au volant comme problème public : « comment et pourquoi la conduite d'une automobile sous l'emprise de l'alcool, acte accompli en privé, est-il un acte condamné en public ? » (2009 : 1). De telles questions, qui n'épuisent pas les possibilités d'intersections entre intimité et publicité en matière morale, sont abordées dans la littérature pragmatique sur la construction des problèmes publics (Cefaï, 1996 ; 2014). Il m'apparaît toutefois possible d'en retenir certains apports pour aborder des processus de publicisation individuelle qui n'ont pas pour but la construction d'un problème public, mais qui peuvent résulter en la production de véritables questions publiques. La confrontation à des représentations de valeurs différentes peut alors constituer une épreuve individuelle engageant l'expérience des individus.

La publicisation, conçue comme le passage d'une situation privée à l'arène publique, ne se fait pas nécessairement sur le mode de la problématisation. Lorsqu'il est question d'acteurs collectifs institutionnalisés depuis peu, Cefaï suggère que leur identité se joue au « coup par coup » : « Elle est en outre *segmentée* par l'inscription des acteurs collectifs sur l'une ou l'autre scène publique — médiatique, juridique, judiciaire, scientifique, administrative, politique — et *indexée* sur l'émergence d'événements, d'incidents, de péripéties, d'épisodes à resituer dans des cadres dramatiques et narratifs » (1996 : 55). Ce caractère segmenté et indexé des entités collectives peu institutionnalisées se retrouve également chez les individus qui peuvent, au cours de leur trajectoire, vouloir publiciser certaines de leurs valeurs, notamment parce qu'elles ont changé au contact de situations nouvelles, en les liant aux valeurs publiques.

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 Cefaï et Pasquier en mentionnant que l'engagement n'est pas que militant (2003 : 30). Les gens ordinaires se sentent également engagés par les questions publiques, à divers degrés, comme l'a analysé Amiraux (2009) dans le cas de la controverse sur le foulard islamique en France pendant laquelle les mises en récit relevaient principalement d'acteurs non directement concernés qui la vivaient comme une épreuve. La question du foulard soulève également l'enjeu de la visibilité dans un monde pluraliste qui confronte les valeurs des individus et pousse tout un chacun à se prononcer (Amiraux, 2007).

Pour poursuivre la réflexion sur la façon de saisir les valeurs en sciences sociales, les travaux de Dewey sur la question des publics permettent de faire le lien entre les épreuves dont parle Mead et des enjeux de valeurs publiques. 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 (Dewey, 1954 [1927] : 17). Cette co-présence non nécessaire distingue le public des autres formes d'association. 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). De là il est possible de conclure qu'un attachement suffit pour faire partie d'un public, car même si les individus savent quelque chose — Dewey donne l'exemple de l'influence de la science — ils ne le comprennent pas forcément (Dewey, 1954 : 165). Pour qu'existe un public, il suffit donc qu'il y ait attachement et connaissance (et non compréhension). Dans sa recherche du public, Dewey met par ailleurs en garde contre la tentation de le trouver chez ceux qui initient des actions volontaires. Au contraire, le public doit être cherché du côté des « *routine, impulsive and other unreflected acts also performed by individuals* » (Dewey, 1954 : 18). Ce concept de public rend possible de lier épreuves individuelles (les épreuves morales de Mead) et enjeux publics, la tâche fondamentale de la sociologie selon Mills (2000 [1959]). Le concept de public de Dewey nous rapproche d'une approche concrète des valeurs permettant de saisir l'articulation entre les opérations individuelles de valorisation et leurs conséquences au niveau des valeurs publiques, et ce, sans tomber dans le registre de la polémique. Cette idée de publicisation signifie que le public n'est pas donné à l'avance et qu'il se publicise dans la sphère publique parmi les autres conflits sociaux. Le public n'existe pas sans processus de publicisation (Cefaï et Pasquier, 2003 : 15-16). Cefaï et Pasquier proposent donc qu'« [u]ne pragmatique des publics ne se donne pas à l'avance la définition du « public », du « privé » et du « particulier » » (2003 : 10-11), ce qui synthétise bien un ensemble de constats issus de la littérature, tant classique que contemporaine sur les valeurs.

En couplant les réflexions de Dewey sur les valeurs et sur le public, je propose d'envisager une notion de « public de valeurs » susceptible de permettre de penser les liens entre les valeurs des individus et les valeurs publiques. Je définirai donc un « *public de valeurs* » comme un *attachement partagé pour des valeurs publiques qui ne commande ni la coprésence, ni une action volontaire*. En effet, l'insistance de Dewey sur l'émergence non volontaire du public, l'absence d'une nécessaire coprésence et l'attachement font du concept de public un terme approprié pour réfléchir aux valeurs. D'ailleurs, « Dewey nous rappelle que l'on ne peut pas explorer la question de l'identité collective d'une communauté de citoyens sans s'interroger sur *ce à quoi ils tiennent*, qui est aussi, comme nous l'avons déjà remarqué, *ce par quoi ils tiennent ensemble* » (Bidet et al., 2011 : 60). La notion de « public de valeurs »

offre également l'avantage de ne pas supposer l'adéquation à un groupe qui serait préexistante, ce qui évite une conception culturaliste ou essentialiste des valeurs. Ce sont simplement des personnes interpellées de façon similaire par une valeur publique du fait qu'il valorise de la même façon certaines choses, et ce toujours de façon indexée et segmentée. Gusfield offre cependant des pistes pour comprendre comment des publics peuvent être réifiés à travers le drame public qui se joue comme une performance mettant en scène des acteurs dont la présentation de soi importe davantage que leurs motifs (Gusfield, 2009 : 208). En effet, le public ne reconnaîtra une version de la réalité que si « la déférence exprimée pour les valeurs de l'auditoire a pour effet de les valider » (Gusfield, 2009 : 208). La non-reconnaissance de versions alternatives de la réalité est ce que Gusfield qualifie d' « ignorance pluraliste » :

L'ignorance pluraliste a pour caractéristique que chaque membre du groupe impute aux autres des complexes de significations et des critères de jugement que lui-même ne partage pas. Chacun, ignorant des autres, croit qu'un consensus plus large existe. De ce fait, la société est toujours présumée être beaucoup plus ordonnée qu'elle ne l'est à l'échelle des actions situées (2009 : 202).

Cette manifestation de l' « Autrui généralisé » de Mead, ou cette imputation de motifs à tous, vient interroger les conditions de possibilité de la reconnaissance des valeurs d'autrui dans un contexte pluriel. Or, même si Gusfield distingue l'ordre public et l'ordre gouvernant les actions interpersonnelles et routinières (2009 : 203), les gens auraient tendance à obéir à la moralité publique même s'ils n'en acceptent pas le principe en privé.

Lichterman et Eliasoph (2003) se sont quant à eux intéressés aux rapports qu'entretiennent les individus aux valeurs publiques à travers la façon dont la culture est vécue au quotidien. Lichterman, dans son étude sur les formes de vivre-ensemble, propose le concept de « coutumes » (*customs*), soit des façons routinisées, partagées, souvent implicites, de définir l'appartenance à un groupe, qui dérivent d'une culture plus large. Ces coutumes ouvrent ou ferment les possibilités du groupe de *reaching out* (Lichterman, 2005). Ainsi, les coutumes d'un groupe facilitent plus ou moins la capacité de celui-ci à rejoindre différents publics. Même si des valeurs sont partagées par plusieurs publics, les coutumes peuvent permettre ou non leur reconnaissance par les individus appartenant à des publics différents. Eliasoph (1998) montre quant à elle comment est produit au quotidien l'évitement du politique, c'est-à-dire la façon dont des gens se ménagent des espaces moraux sur lesquels ils

ont prise, par exemple ceux « qui concernent les enfants », loin des grands problèmes « qui ne me touchent pas de près ». Les façons qu'ont Lichterman et Eliasoph d'approcher la culture civique et ses valeurs par l'étude des groupes, des coutumes et de l'intimité se retrouvent synthétisées dans une étude de cas réalisée par Amiraux (2011). Son étude de la Mosquée de la rue de Tanger à Paris expose comment la rencontre de différents publics, religieux ou non, au sein de celle-ci met à l'épreuve les représentations des valeurs des visiteurs : « *But in the course of action the community-belonging is challenged by the intimacy, the emotional tests, and the moral commitment that the various audiences experience while sitting together* » (p. 83). Néanmoins, l'imam de la Mosquée, Larbi Kechat, parvient à établir des ponts entre ces différents publics en se posant en « leader religieux séculier », au sens où il a développé la capacité d'être reconnu par des partenaires non religieux de la Mosquée. En « parlant » de créer des liens et en ouvrant son centre pour des conférences publiques, Kechat réussit à prêcher auprès des visiteurs, alors même qu'il établit des ponts avec d'autres publics de la communauté plus large.

Dans un chapitre dans lequel il discute de l'articulation des travaux de Mead et Dewey, Cefaï dresse un parallèle entre le processus de publicisation et le phénomène de la « conversion » :

De véritables phénomènes de « conversion » peuvent alors se produire : au-delà de l'apprentissage de ce que C. W. Mills qualifiait de « vocabulaires de motifs », le Soi est conduit à une réorientation de ses impulsions, désirs et intérêts vers de nouveaux « autres significatifs » et à la prise en compte, sinon à la reprise des attitudes d'un nouvel « Autre généralisé » [lire aussi public]. Mais cette conversion est en général limitée. Elle n'est pas nécessairement un changement en totalité de « vision du monde » et de « façon de vivre » (Cefaï, 2014 : 346).

Dans ma tentative de conceptualiser les conversions comme des « changements de rapport aux 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 ». Une telle notion ouvre des perspectives pour penser les enjeux que pose la conversion en termes de

reconnaissance des valeurs publiques. 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 ».

Dans la réflexion sur les valeurs, il m'apparaît cependant nécessaire d'être prudent quant à l'importance de la publicité. La théorie des valeurs de Dewey, avec sa préoccupation constante pour l'enquête sur les valeurs en vue d'une participation à la discussion publique, tend à dévaluer les convictions qui ne sont pas publicisées :

Une chose n'est pleinement connue que quand elle est publiée, partagée et socialement accessible. (...) La connaissance enfermée dans une conscience privée est un mythe, et la connaissance des phénomènes sociaux dépend tout particulièrement de sa dissémination, car ce n'est qu'en étant distribuée qu'une telle connaissance peut être obtenue ou mise à l'épreuve (Bidet et *al.*, 2011 : 63)⁴³.

En faisant de la publicisation des valeurs un enjeu de démocratie fondée sur la discussion publique, Dewey ne se donne pas les moyens de voir comment la publicité peut également procéder d'une injonction⁴⁴, de la part d'autorités ou de « forces sociales », que l'on pense à aux différentes formes de « sortie de placard » qui peuvent être vécues comme une violence. La publicisation ne découle pas que d'un désir de participation démocratique, et certaines injonctions à la publicité peuvent même aller à l'encontre de l'esprit démocratique. Amiraux (2014a : 22), à propos des controverses sur le foulard islamique, reprend la question posée par Mahmood dans le contexte du débat autour des caricatures danoises du Prophète : « Quelles sont les conditions de l'intelligibilité qui peuvent rendre certaines positions morales légitimes et d'autres, irrecevables, dans un contexte où le langage de la violence de la rue peut être reçu sous l'angle du racisme, du blasphème ou de la liberté d'expression, mais où [...] la "douleur religieuse" reste insaisissable, sinon incompréhensible ? » (Mahmood, 2009 : 69-70). Et qu'advient-il lorsque certaines convictions ne sont pas publicisées, soit parce que la personne ne souhaite pas les rendre publiques, soit parce qu'elle sait qu'elles ne sont pas recevables ? Avec ces deux questions en vient une troisième : comment peut-on travailler sur une diversité

⁴³ Dewey, *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard (« Folio essais »), 2010 (1927), p. 275.

⁴⁴ Foucault a notamment travaillé sur l'association entre la prohibition et la forte injonction à la confession dans la culture occidentale (2003 [1982] : 145).

en partie invisible (des changements de valeurs) alors que les travaux sur les différences sont traditionnellement organisés autour de l'idée de visibilité ?

L'absence de publicisation des convictions personnelles n'empêche pas pour autant les individus d'entretenir un rapport aux valeurs publiques, comme l'ont montré Lichterman et Eliasoph. Cefaï et Pasquier résument ce double mouvement de publicisation de l'intimité et de privatisation des jugements à portée générale :

Les jugements de portée générale, les classements par catégories ou les savoirs abstraits, associés au discours des experts ou des politiciens, sont contestés au nom du vécu immédiat ; un double mouvement de revendication et de reconnaissance des petites différences subjectives semble devenir le régime ordinaire de la parole profane en public. On aboutit paradoxalement à une surexposition des intimités dans la sphère publique et à une relégation des opinions et des jugements à portée générale dans la sphère privée (Cefaï, Pasquier, 2003 : 48).

Ce régime de publicité n'est pas neutre et l'accès à la publicité ne dépend pas que de mises en scène et de mises en récit pouvant être plus ou moins intelligibles (Amiraux, 2014b). En effet, les positions sociales occupées peuvent influencer les accès aux différentes modalités de la publicité selon des rapports de race, de genre, de sexualité et de classe. En somme, certaines personnes n'ont jamais accès à la publicité de sorte qu'on ne peut entendre publiquement ni leur voix, ni leur souffrance, ce qui n'est pas l'équivalent de dire qu'elles n'entretiennent pas de rapports aux valeurs publiques. Cela m'amène à m'interroger sur la façon dont les positions sociales et les rapports aux valeurs publiques interagissent pour produire des subjectivités particulières⁴⁵.

1.2.8. Des valeurs publiques à l'intimité

Après avoir réfléchi aux passages de l'intimité à la publicité, il me faut m'interroger sur la façon dont la publicisation ou l'absence de publicisation affecte, dans un mouvement inverse, l'intimité des individus. Comment l'adhésion à certaines valeurs publiques peut-elle

⁴⁵ Les positions de minoritaire et de majoritaire ne sont pas décrétées *a priori* par le chercheur, mais induites de la configuration particulière dans laquelle s'inscrit le cas et à un moment précis. Elles ne sont pas non plus des variables ou des facteurs explicatifs, mais des éléments contextuels indispensables pour comprendre la trajectoire de conversion et sa réception.

se solder par la production de subjectivités particulières ? Une réponse à cette question pourrait permettre d'analyser les trajectoires de « conversion » tout en expliquant pourquoi certaines lectures dominantes en viennent à définir les individus convertis de façon exclusive et incommensurable.

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, une dimension entre autres soulevée par les travaux de Simmel et de Foucault. Il devient ainsi possible de réfléchir aux liens entre identification à des valeurs, production de subjectivités et savoirs les étudiant⁴⁶. Les catégories modernes et coloniales que j'ai cherché à déconstruire jusqu'à maintenant prennent ici leur sens en tant qu'elles structurent l'expérience subjective des individus. Selon la position des « sujets de valeurs », pour reprendre l'expression de Simmel, leur façon de se concevoir comme sujets peut changer. Cet alignement entre les « lectures préférées » et la subjectivité n'a cependant rien d'automatique, que ce soit une personne changeant de religion sans se considérer « convertie », une femme en aimant d'autres qui refusent de se dire lesbienne ou un anarchiste devenant fasciste sans y voir de rupture. Articuler le pragmatisme à la prise en compte des modes de subjectivation permet ainsi d'appréhender comment se co-constituent dans les faits les dichotomies modernes et coloniales dont je cherche à me distancier.

L'étude des effets des représentations collectives sur les subjectivités individuelles est là encore une question classique de la sociologie, notamment chez Durkheim qui parle de l'« efficace » des représentations collectives. Bien qu'évoluant à un autre niveau que celui de l'expérience individuelle, « ces idéaux ne sont pas des abstraits, de froides représentations intellectuelles, dénuées de toute efficace » (1911 : 11). Le parti pris durkheimien pour la supériorité des représentations collectives vient ainsi reprendre contact avec la matérialité et l'individuel. Thomas apporte quant à lui un raffinement supplémentaire de l'analyse avec le concept de « situation ». Il distingue en effet une « rivalité entre la définition qu'un individu fait spontanément d'une situation, et celle que la société à laquelle il appartient met à sa

⁴⁶ Ce mémoire n'a évidemment pas la prétention de décortiquer l'ensemble de ces liens.

disposition » (Thomas, 1990 [1923] : 80). On ne sait toutefois pas comment opère cette définition collective de la situation sur le niveau individuel, alors que nous avons vu que les valeurs au niveau individuel pouvaient être publicisées et que les individus entretiennent des rapports aux valeurs publiques. Cefaï pose quant à lui cette question en d'autres termes à l'appui de Mead et Dewey : « Comment thématiser les conséquences sur l'expérience du Soi de la constitution d'un problème public ? » (Cefaï, 2014 : 345). Dans la perspective pragmatique, la publicisation entraîne chez le Je la « recherche de nouvelles “réponses ajoutées” à la situation par excitation et inhibition de certaines de ses impulsions, réorganise son champ de perception et d'action, en adoptant de nouvelles croyances, attitudes et habitudes » (Cefaï, 2014 : 345). Pour les pragmatistes, le « succès » d'un nouvel ajustement s'évalue à l'habileté qu'il procure à naviguer dans le monde. May (2011) fait cependant remarquer que « *This being said, we might ask, what are the self-understandings tied up with particular senses of success? [...] We cannot, then, take the notion of success or the idea of navigating the world more successfully at face value. We must see it as the name of a problem to be investigated rather than a solution to be attained* » (p. 61). L'ajustement en question n'est en effet pas un donné, ce que May appelle le « *unexplained explainer* ». L'articulation au pragmatisme des notions de « lecture préférée » et de subjectivation prend ici toute sa pertinence.

Le mouvement inverse des valeurs publiques à l'intimité a aussi été étudié par Mossière (2010), qui a travaillé sur les conversions de femmes à l'islam au Québec et en France, à partir de la perspective foucauldienne qui offre en effet des outils conceptuels pour penser le façonnement des subjectivités. À propos du récit de conversion, Mossière dit avec Foucault « que le soi produit par le récit ne révèle pas une quelconque ontologie du sujet, sinon les conditions de sa production ainsi que son évolution temporelle. Puisque le récit du converti constitue un acte de production du sujet, sa valeur heuristique le déplace au statut de pratique identitaire » (2010 : 248). On retrouve donc des récits de vie qui opèrent comme des « techniques de soi »⁴⁷ venant modeler la subjectivité des individus, et, j'ajouterais, selon des

⁴⁷ Pour Foucault, les « *technologies of the self [...] permit individuals to effect by their own means, or the help of others, a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or*

lignes établies par des « lectures préférées » comme nous l'avons vu. Cette idée se retrouve aussi implicitement chez Dewey selon la lecture qu'en font Bidet et *al.* : « Pour sortir de cette situation, il faut mieux connaître le rôle des institutions et de l'environnement social et culturel dans le façonnement des valuations, car elles doivent à leur influence l'essentiel de leur contenu concret » (2011 : 47). Avec Foucault, il nous semble possible d'apporter des éléments de réponse en considérant également les « positions de sujet » qui sont construites en lien avec ces valuations, positions de sujet qui ont alors un statut moral.

Si Hall soutient que l'on retrouve des « lectures préférées » du sens, il soutient également que ces discours dominants ont des effets de subjectivation. Reprenant la terminologie foucauldienne, Hall (1997a) invite à considérer que les discours construisent des « positions de sujet » (*subject-positions*) à partir desquelles ils font sens (p. 56). Ces positions de sujet sont construites à l'appui de « modes de subjectivation » que Foucault (1984) décrit comme suit⁴⁸ :

Il n'y a pas d'action morale particulière qui ne se réfère à l'unité d'une conduite morale ; pas de conduite morale qui n'appelle la constitution de soi-même comme sujet moral ; et pas de constitution du sujet moral sans des « modes de subjectivation » et sans une « ascétique » ou des « pratiques de soi » qui les appuient. L'action morale est indissociable de ces formes d'activité sur soi qui ne sont pas moins différentes d'une morale à l'autre que le système des valeurs, des règles et des interdits (p. 40-41).

La notion de « sujet moral », en tant que construit de discours, appelle à prendre en considération les modèles proposés de rapport à soi. Foucault déconstruit entre autres les figures du « fou », de l'« hystérique », de l'« homosexuel ». Cette perspective invite à envisager la façon dont une conversion se traduit par un changement de « position de sujet », un concept plus dynamique que celui d'identité⁴⁹. Il semble que la position sociale des

immortality » (2003 [1982] : 146). Ces techniques conduisent à l'adoption d'aptitudes et d'attitudes (p. 147).

⁴⁸ La notion de subjectivation est le produit d'une histoire intellectuelle que s'attache à retracer Martuccelli (2005). La subjectivation a dans un premier temps été comprise comme vecteur d'émancipation par l'appartenance à un sujet collectif (p. ex. le prolétariat). Dans les années 1960 et 1970, notamment avec Foucault, la notion de sujet connaît une rupture pour être représentée comme le produit d'un « processus individualisant d'assujettissement » (Martuccelli, 2005). Depuis, les travaux se sont raffinés en revisitant les liens entre sujets historiques et sujets personnels, et les nouvelles modalités et possibilités de la construction de soi.

⁴⁹ « Il s'agit ici de s'intéresser à ce qu'Homi Bhabha (2007 [1994] : 30) appelle « les positions du sujet », plutôt qu'à l'identité qui renvoie à l'idée de singularité, et plus spécifiquement aux moments où ces positions changent, où l'identité se déplace : de l'Indien avide des récits des conteurs des rues de Mumbai à l'intellectuel « Anglo »

individus doit être prise en considération dans leur rapport aux valeurs publiques, ainsi que dans les effets qu'a sur cette position un rapport renouvelé à ces valeurs.

Une telle attention consacrée à des individus singuliers et aux « lectures préférées » de récits de conversion élaborés à partir de certaines positions sociales n'est pas contradictoire. En effet, analyser l'émergence et l'influence en termes de subjectivation de ces lectures préférées ne revient pas à dire que les gens « se racontent des histoires » comme le laisse entendre Truc (2005 : 48) à propos d'une « sociologie critique ». Parler de « lectures préférées » ne revient nullement à parler d'« illusions », Hall (1997a) reconnaissant notamment que les représentations sont constitutives de la réalité sociale et qu'elles ne font sens que dans certains « régimes de vérité » pour reprendre la notion foucauldienne. En ce sens, les *cultural studies* ne sont pas foncièrement incompatibles avec le « tournant biographique » et psycho-sociologique décrit par Trom, puisque, dit Hall (1997b), les individus peuvent adopter une position par laquelle il s'engage envers les « lectures préférées », en avoir une réception négociée ou s'y opposer, voire même en subvertir le sens (p. 269-274). Les *cultural studies* invitent par ailleurs à interroger radicalement les catégories d'analyse et leurs effets sociaux (et c'est ce que je tâche de faire dans ce chapitre), ainsi qu'à ne pas négliger l'influence qu'ont les positions sociales au-delà de ce qui est visible ou reconnu par les acteurs⁵⁰. Cela m'a conduit à adopter une sensibilité à l'intersection et à la constitution mutuelle des différents rapports de pouvoir (classe, genre, sexualités, race) dans des configurations de valeurs particulières, et à la façon dont ces configurations affectent l'expression des valeurs, les possibilités et les effets de leur mise en visibilité, ainsi que la cristallisation de trajectoires en « lectures préférées »⁵¹.

dévorant les livres de la bibliothèque du collège Christ Church à Oxford, pour prendre un exemple simple. Plutôt que de s'inquiéter jusqu'à l'obsession de définir les identités, il faut rendre compte de leur labilité. On se garde ainsi de tout essentialisme » (Collignon, 2007 : 4).

⁵⁰ Il est cependant à noter que, chez Hall, les positions sociales des individus dans les configurations de rapports de pouvoir et de relations sociales ne correspondent pas nécessairement à des pratiques ou des façons d'être spécifiques ; il s'agit toujours de réfléchir à des articulations dans des formations particulières (Hall, 1985).

⁵¹ Je ne prétends pas dans ce mémoire avoir adopté pleinement une approche intersectionnelle qui aurait demandé un travail d'articulation théorique plus fin avec l'approche pragmatique et la théorie de la subjectivation de Foucault. Voir notamment les travaux de Bilge (2009 ; 2013) pour une présentation détaillée des emplois possibles et critiqués d'une approche intersectionnelle.

Il faut également se méfier d'une lecture déterministe des effets subjectivants des « lectures préférées ». Dans la lecture que fait Butler de Foucault, elle souligne le potentiel de résistance à ces effets dans la mesure où l'attachement aux normes formatrices

n'est pas produit une fois pour toutes mais reproduit tout au long d'une histoire (individuelle et collective). Plutôt que de traiter la résistance en termes de renversement d'une domination (ce qui revient à réactiver l'idée que certains « ont » le pouvoir), Foucault lui-même parie d'ailleurs sur la réversibilité toujours possible des sujétions apparemment les mieux assurées (Sabot, 2013 : 73).

Nous avons d'ailleurs vu avec Dewey que les normes ne sont pas radicalement différentes des valeurs, justement parce que les normes peuvent être valorisées ou dévalorisées dans certaines situations (et même parfois indépendamment de leurs conséquences pratiques). Mahmood (2005) et Ahmed (2010) ont par ailleurs mis en lumière des cas de valorisation de normes sur le mode de l'« agency » alors même que celles-ci peuvent paraître oppressives d'un point de vue libéral séculier⁵².

Maintenant que j'ai réfléchi à la façon dont l'attachement à des valeurs publiques peut modeler des subjectivités, comment peut-on retrouver ce qui se joue dans l'intimité où se fait également la genèse des valeurs ? Ransom, qui relit Foucault, ouvre une première piste en cassant l'idée d'un sujet unitaire au niveau psychique, au-delà des représentations publiques :

Only when we comprehend the forces that make us up as individuals will we be able to respond to the overflow of activities aimed at governing the individual. The first step is to reject the assumption that individuals are unitary – that what we appear to observe empirically about individuals is also true psychically. But this step can be taken only if there is an alternative to the familiar subject-centered conception of a unitary psychic experience (Ransom, 1997 : 157).

Avec l'approche pragmatique décrite plus haut, je me suis donné les moyens d'éviter une telle lecture unitaire des individus, mais il faut à présent aussi se donner les moyens de voir comment cette hétérogénéité se maintient et change sous l'effet des modes de subjectivation. Dewey s'est d'ailleurs montré sensible à cette question, sans toutefois l'aborder, s'arrêtant toujours à la frontière du « totalement privé » :

Former une valeur c'est en effet juger de ce qui vaut la peine d'être poursuivi

⁵² Puar (2007 : 23) souligne ce tournant vers une étude de la façon dont l'« agency » peut aussi servir à consolider des normes. Ce tournant s'appuierait cependant sur un présupposé universel quant à ce que sont une norme, la résistance et la complicité, présupposé qu'elle invite à interroger.

comme bien dans une situation déterminée : « Les jugements concernant les valeurs sont des jugements sur les conditions et les conséquences des objets dont il est fait l'expérience ; des jugements à propos de ce qui devrait réguler la formation de nos désirs, affections et plaisirs. Car tout ce qui décide de leur formation déterminera le cours principal de notre conduite, personnelle et sociale » (Bidet et *al.*, 2011 : 48)⁵³.

Les rapports aux valeurs publiques semblent donc moduler la genèse et l'expression des affects, une question à laquelle Elias s'est montré particulièrement sensible dans sa biographie sociologique de Mozart. Avec Elias, nous avons vu plus haut que les désirs et pulsions des individus sont imbriqués dans des relations sociales, sans toutefois aborder la façon dont leur expression est socialisée : « *The libidinal fantasy-stream only becomes significant for other people – that is, capable of mediation – if it is socialised through fusion with the canon, while at the same time energising and individualising the canon or the conscience* » (2010 [1991] : 170). Elias montre comment Mozart parvient à sublimer ses pulsions à travers l'acte de création et à les modeler sur le canon pour en faire une production musicale « exceptionnelle ». Toujours dans une perspective sociologique sensible aux processus psychiques, Elster (1999) entreprend une quête similaire en suggérant que les émotions sont provoquées par une conviction et que cette conviction peut elle-même façonner ces émotions, tandis que les envies seraient moins susceptibles d'être façonnées par les convictions. Traïni (2010) distingue quant à lui « sentiments » et « émotions », les premiers relevant des impressions que suscitent les événements sur notre corps, alors que les secondes procèdent d'un « travail de sélection et de transformation des informations par la conscience réfléchie » de sorte que « s'émouvoir implique une *évaluation* cognitive préalable, d'une part de la situation, d'autre part du vécu subjectif qu'elle provoque, et ce, afin de rendre intelligibles les réactions affectives qui étreignent le corps » (p. 340). Ce mémoire ne me permet pas de considérer tous les enjeux propres aux débats sur le statut des émotions, des pulsions et des désirs, et la façon dont leur expression est structurée par des modèles circulant dans l'imaginaire social, mais il m'apparaissait essentiel d'inclure cette question dans la discussion sur un concept de conversion sensible à ce qui se joue dans l'intimité. Les études de cas pourront nous éclairer davantage.

⁵³ Dewey, *The Quest for Certainty*, New York, Milton, Balch & Company, 1929, p. 236. Citation traduite dans Bidet et *al.* (2011 : 48).

1.3. Vers une articulation conceptuelle alternative de la conversion

À ce stade du mémoire, il m'est possible d'esquisser les traits d'une matrice interprétative alternative pour lire les trajectoires de conversion et de fournir certains appuis conceptuels. Évidemment, ces outils conceptuels n'ont pas pour but de remettre en question ce qui a été fait jusqu'à présent sur les conversions religieuses mais plutôt d'y jeter un nouveau regard en définissant autrement l'objet d'étude. Jusqu'ici, j'avais adopté la définition provisoire suivante posée plus haut : *la conversion est un processus par lequel un ou des individus en viennent à modifier leur façon de s'identifier à des valeurs. Ces valeurs sont elles-mêmes des processus toujours en cours, ne constituent qu'une partie de l'expérience des individus et dépendent de situations concrètes, matérielles et symboliques, pour se maintenir.* À la lumière des discussions théoriques précédentes, il m'apparaît ici plus approprié de donner le statut de concept, et non de processus, au terme de conversion que je définis ainsi : *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** »⁵⁴ 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.

Certains termes employés dans la définition de « trans-formation » doivent à leur tour être précisés. D'abord, rappelons certains des termes déjà définis. Un « **public de valeurs** » se constitue par l'attachement partagé pour des valeurs publiques qui ne commande ni la coprésence, ni une action volontaire. Les « **valeurs publiques** » sont quant à elles comprises au sens de ce qui est valorisé publiquement par un collectif. L'idée de « **configuration de valeurs** » est quant à elle suggérée par Fitzgerald (2003 [2000]), et empruntée à Dumont (2013 [1980]), pour interroger la catégorie occidentale de « religion ». Au-delà de sa portée

⁵⁴ Le terme « trans-formation » se comprend mieux ici si l'on entend « formation » au sens anglais de « configuration ».

critique, elle a également une définition qui convient à mon objectif. Dumont fait les trois remarques suivantes sur son concept : « *First the configuration is sui generis, idea-values are ranked in a particular fashion. Second, this ranking includes reversal as one of its properties. Third, the configuration is thus normally segmented* » (2013 [1980] : 301). Cette définition permet notamment à Dumont de dire qu'il y a des configurations de valeurs « normales », que je comprends dans le sens d'« ordinaire », qui existent malgré les impositions catégorielles de la modernité occidentale. Il faut cependant noter ici que je ne retiens pas l'ensemble de l'approche de Dumont et que je maintiens l'approche pragmatique telle qu'exposée, discutée et critiquée plus haut. Il convient également de rappeler que les configurations de valeurs sont imbriquées dans des configurations de positions, les changements de rapport aux valeurs donnant lieu à des changements de position. Bien que j'insiste sur les configurations de valeurs et de positions, Cefaï ajoute, à l'appui de Mead et Dewey, qu'il ne faut pas négliger plus généralement les « configurations d'objets » qui représentent la matérialisation des publics (Cefaï, 2014 : 361)⁵⁵. Avec ces concepts, il m'apparaît possible de véritablement concevoir la conversion comme un concept de sociologie générale permettant de faire preuve d'imagination sociologique en lisant simultanément des cas que l'on n'a pas l'habitude de voir se côtoyer et en étant attentif aux passages de l'intimité à la publicité. De cette façon, on donne également à voir les « publics de valeurs » qui constituent un pluralisme des valeurs en partie visible et en partie invisible.

On comprendra que ce mémoire est conçu comme un exercice théorique qui soulève plus de questions qu'il sera possible d'en examiner dans chacune des études de cas. Il ne s'agit pas non plus d'un travail comparatif, car chaque cas a vertu à soulever des enjeux théoriques différents bien qu'ils seront lus à partir d'une même perspective. Dans les quatre prochains chapitres, je présenterai des illustrations de l'emploi pouvant être fait d'un tel concept de conversion. Dans chacune des quatre études de cas présentées, il est à retenir que je ne cherche

⁵⁵ « Le public se matérialise ainsi dans des configurations d'objets qui sollicitent les membres de la communauté, les enjoignent à adopter telle ou telle attitude ou les pilotent dans l'accomplissement de telle ou telle conduite. Ces configurations d'objets – qui peuvent être des boîtes à outils, des règles de droit ou des organigrammes d'organisations, des arrangements spatiaux ou des agendas temporels, des équations formelles, des idées normatives ou des êtres divins – ne sont pas inertes. Elles constituent un « environnement opératoire », celui de la définition et de la maîtrise de situations problématiques ; et elles contribuent à l'ordonnancement des formes de pouvoir et d'échange, de coopération et de communication » (Cefaï, 2014 : 361).

pas à y voir des types. Je souhaite plutôt mobiliser le concept de conversion élaboré pour voir ce qui se joue dans les configurations particulières dans lesquelles s'inscrit chaque trajectoire. Dans le prochain chapitre, je démarrerai ce périple théorique à partir d'un cas classique de conversion religieuse, celle de Paul Claudel converti au catholicisme dans la France du début du XXe siècle. J'enchaînerai avec le cas de Michelle Blanc, personnalité publique québécoise connue dans le domaine des médias numériques, qui est passée par un changement de sexe, soit un type de trajectoire qui est postulé relever de la biologie. Ensuite, le cas de Joe Loya, un Mexican American ayant passé plusieurs années en prison et qui a modifié ses conceptions du « bien » et du « mal » alors qu'il était en isolement carcéral. Finalement, je me concentrerai sur le cas d'une *vegan* pour qui sa trajectoire n'apparaît pas aussi importante que pour les individus des études de cas précédentes. Ce dernier cas fera figure d'invitation à une exploration plus large des possibilités de « trans-formation ». J'invite le lecteur à se joindre à moi dans cette aventure sans se laisser désarçonner par l'apparente hétérogénéité des cas.

Partie 2. Quatre cas de trans-formation : exercices d'imagination sociologique

Chapitre 2

Paul Claudel, le confessé « catho »

Paul Claudel est un dramaturge, poète et diplomate français né en 1868 et décédé en 1955. Sa conversion au catholicisme, ou plus exactement son retour à sa religion de jeunesse, fait figure de cas exemplaire dans les travaux sur les conversions religieuses. Représentant de la première vague d'« intellectuels convertis » au catholicisme à la fin du XXe siècle, Claudel et ses écrits ont inspiré des dizaines de conversions dans les décennies suivantes. Avec sa conversion qu'il situe en 1886, Claudel est un précurseur. Cette première vague comprend les conversions du père Charles de Foucauld, Joris-Karl Huysmans et Léon Bloy qui « se distinguent des autres parce que leur conversion, de dix ans antérieure au moins à la deuxième vague, est le fait d'une révélation personnelle, d'une expérience qui n'appartient qu'à eux, qu'ils ont effectuée seuls ou qui leur est échue, dont ils ont été la proie désarmée » (Lescourret, 2003 : 87). Lues de cette façon, ces conversions répondent à l'idéal moderne d'authenticité prégnant depuis la fin du XVIIIe siècle, c'est-à-dire à une conception de l'homme extrait des obligations extérieures et décidant pour lui-même (Taylor, 1992 : 39-45). Ce modèle « moderne » de conversion conçue comme un changement autonome d'identité religieuse influence les vagues subséquentes de conversions au catholicisme chez les intellectuels français. À la différence de leurs précurseurs, les représentants des deuxième (1895-1904) et troisième vagues (1930-1935) se seraient convertis « sous l'influence d'un maître à prier, à cause de la proximité d'un saint lieu... » (Lescourret, 2003 : 87).

Une telle lecture des conversions au catholicisme de cette époque appelle des nuances, voire une réinterprétation à la lumière des limites identifiées au premier chapitre. Ayant marqué l'imaginaire « moderne » sur les conversions, le récit de Paul Claudel est apparu comme un cas incontournable à analyser en vue de proposer une lecture alternative des « conversions ». Ce cas me permet d'envisager une construction théorique alternative à partir du cœur même de l'imaginaire moderne et colonial. À la différence des prochaines études de cas, j'insisterai particulièrement dans celle-ci sur la façon dont a été produite la « lecture préférée » des conversions. Ce chapitre se veut en quelque sorte une prolongation du chapitre 1, car il historicise et contextualise la « lecture préférée » des conversions en plus de proposer une analyse d'une trajectoire singulière. La déconstruction opérée théoriquement dans le premier chapitre prend ici tout son sens. En conférant au récit de conversion de Claudel le statut de représentation, il devient possible de lire sa trajectoire comme une transformation.

2.1. Le récit de conversion de Claudel

Paul Claudel relate sa conversion dans le court texte « Ma conversion » (1989), publié pour la première fois en 1913. Né d'une famille « rattachée des deux côtés à des lignées de croyants qui ont donné plusieurs prêtres à l'Église [catholique] » (p. 1008), celle-ci s'est cependant éloignée de la religion à son arrivée à Paris. La première communion de Claudel a représenté « à la fois le couronnement et le terme de [ses] pratiques religieuses » (p. 1008). Éduqué dans un collège laïque de province, puis au lycée Louis-le-Grand à Paris, à 18 ans, « [il croyait] donc ce que croyaient la plupart des gens dits cultivés de ce temps. La forte idée de l'individuel et du concret était obscurcie en [lui] » (p. 1009). Il adhérait à l'idée selon laquelle la science allait parvenir à tout expliquer par des « lois » et des enchaînements de causes et d'effets. Cette représentation du monde était également partagée par « tous les (soi-disant) grands hommes de ce siècle finissant [qui] s'étaient distingués par leur hostilité à l'Église » (p. 1009). Dans ce climat qu'il qualifie de « baigne matérialiste », Claudel fait sa première expérience du « surnaturel » à la lecture des *Illuminations* et d'*Une saison en enfer*

de Rimbaud. Cette exaltation « vivante et presque physique » est cependant de courte durée, puisque son état de désespoir a vite repris le dessus.

Claudiel raconte que sa « conversion » s'est produite un 25 décembre 1886 à Notre-Dame de Paris lors des offices de Noël. Il écoutait la maîtrise entonner le *Magnificat*,

[e]t c'est alors que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant mon cœur fut touché et *je crus*. Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute que, depuis tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée, n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable (p. 1010).

Il se sentait alors comme un « enfant désespéré » que la Providence divine avait atteint. Néanmoins, il affrontait un « sentiment d'épouvante »,

[car s]es convictions philosophiques étaient entières. Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient, je ne voyais rien à y changer, la religion catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et les fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et jusqu'au dégoût. L'édifice de mes opinions et de mes connaissances restait debout et je ne croyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti. Un être nouveau et formidable avec de terribles exigences pour le jeune homme et l'artiste que j'étais s'était révélé que je ne savais concilier avec rien de ce qui m'entourait (p. 1010-1011).

S'en sont alors suivis quatre ans de résistance, « la grande crise de [s]on existence » (p. 1011), au cours desquelles il a mené un « combat spirituel » contre ces nouvelles croyances. L'« homme nouveau » qu'il était devenu ne parvenait cependant pas à avouer ses nouvelles convictions :

Au fond, le sentiment le plus fort qui m'empêchait de déclarer mes convictions était le respect humain. La pensée d'annoncer à tous ma conversion, de dire à mes parents que je voulais faire maigre le vendredi, de me proclamer moi-même un de ces catholiques tant raillés me donnait des sueurs froides, et par moments la violence qui m'était faite me causait une véritable indignation (p. 1012).

Devant cette solitude en matière de foi, il a trouvé le réconfort qu'il cherchait du côté de l'étude de la religion dans les livres et des visites régulières à Notre-Dame. Il assistait ainsi au « drame sacré » (p. 1013) que déployait l'Église. Claudiel adhérait progressivement à l'idée

qu'il existait une sphère divine plus respectable que la vie matérielle : « Peu à peu, lentement et péniblement, se faisait jour dans mon cœur cette idée que l'art et la poésie aussi sont des choses divines, et que les plaisirs de la chair, loin de leur être indispensables, leur sont au contraire un détriment » (p. 1013).

Trois ans plus tard, Claudel s'est résolu à entrer au confessionnal de sa paroisse, Saint-Médard. Le prêtre lui « ordonna avant toute absolution de déclarer [sa] conversion à sa famille : en quoi aujourd'hui je ne puis lui donner tort. Je sortis de la boîte humilié et courroucé et n'y revins que l'année suivante, lorsque je fus décidément forcé, réduit et poussé à bout » (p. 1014). Exactement quatre années après le soir de 1886, Claudel faisait sa seconde première communion le 25 décembre 1890 à Notre-Dame. Ainsi se conclut le récit de Claudel.

Un tel récit correspond assez bien au modèle de conversion conçue comme un « changement d'identité religieuse ». En effet, la façon qu'a Claudel de se concevoir/présenter ressemble à la « lecture préférée » proposée par les théories des « conversions » présentées dans le premier chapitre. Ce récit se calque par exemple assez bien sur le modèle proposé par le psychologue Rambo (1993) comprenant sept étapes : le contexte, la crise, la quête, la rencontre, l'interaction, l'engagement et les conséquences. Ce modèle ne se veut pas un outil universel ou invariable mais plutôt une stratégie d'organisation de données complexes (p. 17). Nous verrons que cette organisation n'est toutefois pas neutre. L'historien Landau (2002) adopte également une définition de la conversion religieuse similaire :

La conversion qui signifie une « rupture avec un modèle culturel » autant qu'une adhésion à un autre, entraîne nécessairement un changement individuel qui définit toujours une nouvelle approche théologique. Intérieure, personnelle, motivée par des raisons tantôt religieuses, tantôt sociales, ce qui n'exclut pas l'intérêt pragmatique notamment lors d'un mariage exogamique, elle conduit l'individu à s'engager dans une autre voie, à s'orienter vers un nouveau destin qui met un terme à son passé (p. 27).

Cette façon de décrire la conversion s'apparente à la façon qu'a Claudel lui-même d'en parler dans une lettre à Francis Jammes, un coreligionnaire avec qui il crée une coopérative de prières : « Une conversion est un changement violent qui conduit le converti dans un monde

nouveau où il peut se trouver d'abord étonné et dépaysé⁵⁶ » (cité par Gugelot, 2002a : 59). Il semble donc y avoir adéquation entre la lecture préférée des conversions en sciences sociales et la façon dont Claudel présente sa conversion. Flanagan (2009) n'hésite d'ailleurs pas à comparer des conversions contemporaines à celle de Claudel. Cette lecture est également décrite comme caractéristique du christianisme par plusieurs auteurs (Décobert, 2001 : 76 ; Gugelot, 2002b : 9 ; Flanagan, 2009 : 44). Le cas de Paul Claudel tel que raconté dans le récit présenté fait ainsi figure de cas exemplaire du modèle « moderne » chrétien européen de « conversion religieuse ». Claudel s'appuie d'ailleurs sur plusieurs dichotomies « modernes » pour développer son récit : entre religieux et irréligieux, entre religion et science, entre irrationnel et rationnel. Jusqu'ici, aucune surprise.

Conformément à la lecture préférée ou inspirant la lecture préférée, le cas de Claudel illustre une conversion faite d'un « avant » et d'un « après » irréductibles, séparés par un « moment de conversion ». Selon cette représentation, l'« après », c'est *être* « catho », au sens de « *tout son être* », et non un changement de rapport à certaines valeurs impliquant un bouleversement intime :

Catholique, ou plus simplement « catho » : ce terme suffit d'ordinaire à caractériser Claudel et sa production littéraire pour le très grand nombre de ceux qui connaissent le nom de cet auteur. Et c'est comme si, par là, tout était dit : qu'il soit rendu compte du personnage et de son œuvre, et surtout que soient justifiées l'aversion, la paresse, et donc l'ignorance à son propos littéraire et biographique – car les deux se tiennent. [...] En conséquence, cela le rend assimilable à ces personnages bien droits et bien nourris qui, au bras d'une femme en fourrure, achètent des gâteaux au sortir de la grand-messe chaque dimanche, votent à droite et, pléonasme, se prononcent pour la pérennité des ordres établis. Ce stéréotype éculé suffit à identifier puis à éviter Claudel, en fournissant à ses détracteurs la justification intellectuelle, voire spirituelle, de la libre-pensée et du progressisme (Lescourret, 2003 : 9-10).

La représentation de Claudel que synthétise Lescourret correspond assez bien au récit « Ma conversion », c'est-à-dire à la description d'un être nouveau ayant émergé à la suite d'un « événement qui domine toute [s]a vie ». On semble assister dans ce récit à une sorte d'auto-essentialisation réduisant toute une vie à une conversion au catholicisme.

⁵⁶ Lettre de Paul Claudel du 22 septembre 1909, Paul CLAUDEL, Francis JAMMES et Gabriel FRIZEAU (1952), *Correspondance 1897-1938*, Paris, Gallimard, p. 166.

Si ce récit englobait l'ensemble des informations dont on dispose sur la conversion de Claudel, il me faudrait admettre son adéquation avec la lecture préférée du « changement d'identité religieuse ». Or, ce récit de « conversion » est en fait davantage un récit de *confession* que Claudel n'a jamais souhaité écrire. Écrit vingt-cinq ans après le « moment » de sa conversion, ce récit relève moins de l'autobiographie que de l'instrumentalisation apologétique :

À l'époque, il ne tenait pas encore ce journal intime où il aurait pu consigner l'aventure de primesaut, sans calcul ni réflexion, sans volonté d'édification. Demeure donc ce texte de circonstances, écrit vingt-cinq ans après les faits, en 1913, pour l'organe dominicain *La Revue de la jeunesse*, à des fins apostoliques et apologétiques : le directeur considère que semblables prestations possèdent quelque vertu spirituelle, et il demandera à plusieurs convertis de faire part de leur expérience au bénéfice des jeunes ouailles (Lescourret, 2003 : 85).

Lorsque sa belle-sœur souhaite inclure son récit de conversion dans les textes introductifs à son œuvre, Claudel lui précise : « [je l'ai] écrit bien malgré moi sur l'injonction d'un P. dominicain, et cela m'a fait faire une certaine grimace intérieure (*wincing* comme disent les Anglais) » (cité dans Lescourret, 2003 : 120)⁵⁷. Ce récit correspondant à la lecture préférée des conversions ne serait donc, d'après ses propres propos, pas en adéquation avec son expérience vécue. Plus généralement, Claudel s'est seulement résolu tardivement à l'idée que ses journaux puissent être rendus publics. Il se refusait d'ailleurs à qualifier ses écrits intimes de « journaux », préférant les termes carnets, cahiers ou recueils (Guers, 1987 : 134). Cette partie de ses écrits est peu étoffée et se présente presque davantage sous la forme de l'agenda que du journal intime. Il y traite fort peu de ses relations avec ses proches et de son intimité. Guers (1987) ose même affirmer que « l'ennui de se raconter se manifeste partout » (p. 134), ce qui semble symptomatique de textes qui n'avaient d'abord pas une vocation publique. Comme pour son récit de conversion, c'est à la demande de ses « supérieurs » qu'il entreprend, à contrecœur, la tenue de ses carnets⁵⁸.

⁵⁷ Le 12 mai 1926, dans *Cahiers Paul Claudel*, n° 13 (1990) (« Lettres de Paul Claudel à Élisabeth Sainte-Marie-Perrin et à Audrey Parr »), Paris, Gallimard, p. 109.

⁵⁸ Guers (1987 : 134) ne mentionne pas qui sont ses « supérieurs », mais il s'agit probablement des supérieurs du monastère de Ligugé où Claudel a d'abord été refusé comme moine.

Étudier le récit de conversion religieuse n'épuise pas la conversion. Les enquêtes sur les conversions s'appuient le plus souvent sur les récits de conversion (Le Pape, 2005), une méthode qui tend à reproduire le modèle classique de conversion conçue comme « changement d'identité religieuse ». L'archétype qu'est la conversion de Claudel rappelle d'ailleurs celle de saint Augustin :

Le détour par la littérature est ici essentiel. Par exemple, le récit le plus célèbre d'une conversion au christianisme est celui d'Augustin. *Les Confessions* sont, à n'en pas douter, une œuvre littéraire. Mais c'est aussi devenu, au fil du temps, un modèle formel pour raconter sa conversion [...] [L]es convertis se racontent en distinguant un avant et un après, ils insistent sur le déchirement, l'arrachement que représente le changement, sur l'évolution de la pensée et les tourments de l'âme ; la conversion est une réponse à leur recherche de Dieu, à l'image du cheminement d'Augustin : « les *Confessions* sont le premier vrai récit d'un cheminement [...] avec ses soubresauts, ses lenteurs, ses moments de forte tension, avec l'appareillage psychologique d'un acteur qui regarde au fond de son âme » [Décobert, 2001 : 78] » (Le Pape, 2005 : 5).

On ferait cependant erreur en acceptant telle quelle cette lecture, cette représentation de la conversion. En effet, comme le laissent entrevoir les commentaires de Claudel sur son propre récit, celui-ci doit davantage être lu comme une certaine *représentation* de sa conversion ayant des visées prosélytes et de confession. Ce récit « écrit bien malgré lui » ne saurait représenter toute sa conversion.

2.2. Du récit à l'être converti

Pour donner de l'épaisseur à l'analyse, il convient de lire cette conversion individuelle en lien avec le contexte plus large pour interroger les catégories sur lesquelles s'appuie ce récit et saisir le processus à l'œuvre. Bien que la « conversion religieuse » comme nous l'entendons aujourd'hui puisse être retracée jusqu'au XVI^e siècle (Houtepen, 2006 : 19), le contexte dans lequel évolue Claudel vient cristalliser la figure de l'intellectuel converti (Gugelot, 2002a) : « La figure de l'intellectuel modifie donc le récit de conversion valorisant l'identité de l'énonciateur au détriment de la teneur du message. Il permet à l'Église de contrer l'idéologie

positiviste de la République en opposant aux grands hommes de culture et de science qu'elle met en avant, d'autres grands noms » (p. 55). La naissance de la figure de l'intellectuel converti en France vient cristalliser un modèle de conversion s'appuyant sur une dichotomie entre le religieux et le séculier qui se traduit par une conception exclusivement religieuse des « convertis ». Il convient de s'interroger sur l'adéquation entre cette représentation publique de la conversion et l'expérience concrète de ces « convertis », puisque cette lecture a marqué l'imaginaire « moderne ».

2.2.1. Élite d'intellectuels catholiques, nationalisme et laïcité

La conversion de Claudel a lieu dans un contexte d'inquiétude religieuse précédant de peu l'adoption de la loi de séparation de l'Église et de l'État en 1905 et les vagues de conversions subséquentes d'intellectuels au catholicisme. Malgré une certaine dimension contestataire des vagues de conversions de l'époque envers la « modernité laïque », elles ne viennent finalement en rien s'inscrire en faux contre la modernité et s'y inscrivent plutôt de plain-pied, comme je le montrerai en reconstituant les liens entre État-nation laïque et production de subjectivités religieuses exclusives.

La fin du XIXe siècle et le début du XXe se caractérisent en France par une montée du nationalisme et une laïcisation forcée des institutions :

Ainsi que l'explique l'historien E.J. Lotte, la guerre franco-allemande joue son rôle dans l'évolution du sentiment religieux en France. Elle ravive le sentiment national, elle marque l'effondrement de l'Empire ainsi que l'avènement de la République et de ses idéaux de rationalisme et de laïcité. [...] En 1904, Clemenceau s'en prend aux congrégations et obtient la fermeture de trois mille écoles confessionnelles, l'exclusion des hôpitaux des aumôniers et sœurs infirmières, et l'interdiction pour les prêtres de se présenter à l'agrégation. Le 9 novembre 1905 est promulguée la loi Combes de séparation de l'Église et de l'État. Aristide Briand, nouveau ministre des Cultes, ne l'appliquera toutefois qu'avec nuance. S'ensuivent malgré tout quelques années pénibles pour les croyants. Les religieux quittent leurs séjours, sont soumis à d'humiliants inventaires. [...] Claudel s'en souviendra dans sa pièce *Le Pain dur* (Lescourret, 2003 : 91).

La religion apparaît à l'époque comme un clivage fondamental (Lescourret, 2003 : 94). Le mouvement de conversions qui accompagne cette période de l'histoire française émerge en

réaction à cette laïcisation :

Le romancier François Coppée, lui-même converti, est un des premiers à s'en réjouir: « Dans la tempête d'impiété qui sévit sur la France et quand les malfaiteurs qui la gouvernent s'efforcent de détruire dans l'âme du peuple jusqu'au dernier vestige du sentiment religieux, nous avons du moins une consolation, le retour pur et simple de la vérité chrétienne d'hommes d'élite, d'esprits très remarquables à divers titres, les uns par la force de la pensée, les autres par le don de l'imagination » (cité dans Gugelot, 2002a : 45)⁵⁹.

Ces hommes convertis de l'élite intellectuelle française semblent ainsi motivés par leur opposition à l'anticléricalisme ambiant. Ils gagnent en influence au sein de l'Église malgré leur conversion récente, ce qui indispose certaines fractions dont les Jésuites (Gugelot, 2002a : 49) : « Il y eut donc bien un “temps des conversions” où la figure du converti prit un sens et une valeur particuliers » (p. 46).

2.2.2. *L'exigence de publicité qui fait la figure du converti*

Dans ce contexte où l'Église catholique se sent assiégée par l'État, la religion est reléguée à l'espace privé. Ironiquement, l'État fait ainsi de la religion une affaire individuelle, et donc de profession et de publicisation individuelle (Julliard, 1995 : 10). Pour faire exister la religion dans l'espace public, l'Église et les croyants doivent s'imposer une plus grande exigence de publicisation de la foi : « Le devoir moderne, le devoir actuel, presque notre seul devoir est celui de l'apostolat par l'exemple; quand nous avons un peu d'influence, affichons nos sentiments religieux, manifestons. Le temps n'est plus des fleurs d'ombres dans les Églises noires mais c'est le siècle de la publicité » (cité dans Gugelot, 2002a : 51)⁶⁰. Claudel soutient d'ailleurs qu'être « converti », c'est témoigner : « Qu'il le veuille ou non, un converti est donc une preuve vivante, il est un témoin mis là pour qu'on ait recours à lui, il a le devoir de parler, et de répondre à ceux qui l'interrogent » (cité dans Gugelot, 2002a : 54)⁶¹. Loin de subvertir la « modernité laïque », la figure de l'intellectuel converti en est plutôt un produit. Au nom de la « modernité », l'Église invite les « convertis » à « sortir du placard », à faire leur

⁵⁹ François COPPEE (1907), « Préface à Adolphe Retté », *Du Diable à Dieu*, Paris, L. Vanier, p. V.

⁶⁰ Max JACOB (1979), *Lettres à Marcel Jouhandeau*, Lettre du 12 juillet 1927, Genève, Droz, p. 59.

⁶¹ Lettre de Paul Claudel à Francis Jammes du 26 mai 1911, Paul CLAUDEL, Francis JAMMES, Gabriel FRIZEAU (1952), *Correspondance 1897-1938*, Paris, Gallimard, p. 209.

« *coming out* », à se « dire » converti, à se confesser. En effet, l'Église ne sous-estime pas le rôle que peuvent jouer ces intellectuels convertis dans la propagation de son message. Même si ces convertis se montrent critiques envers l'institution religieuse, le clergé voit un intérêt à ce que ces « victoires de la Foi » deviennent des exemples selon l'expression de Monseigneur Baunard (Gugelot, 2002a : 52). Ce ne sont d'ailleurs pas n'importe quels « convertis », ou personnes « faites convertis », qui sont invités à publier un récit de conversion : ils sont choisis « parmi les rangs supérieurs de la hiérarchie sociale ou intellectuelle, afin que leur exemple ait d'autant plus d'autorité qu'il descend de plus haut », toujours selon l'expression de Monseigneur Baunard⁶² (cité dans Gugelot, 2002a : 52). L'émergence d'un État-nation laïque semble encourager la production de subjectivités religieuses exclusives et publiques.

Au tournant du XXe siècle, l'intimité et l'accès à l'espace public sont par ailleurs fortement genrés et régulés socialement pour promouvoir l'idée de la République laïque. Surkis (2006) a par exemple montré comment le « désir masculin » était régulé pour garantir son expression dans le cadre d'une relation conjugale hétérosexuelle et ainsi éviter les risques de « déviance », tout cela dans le but avoué de favoriser l'adhésion aux valeurs républicaines. Cette adhésion aux valeurs publiques dominantes s'appuyait sur l'idée d'une « solidarité sociale organique » reposant sur un équilibre supposé entre la raison et l'émotion, la première étant envisagée comme un attribut « masculin » et la seconde, « féminin ». La publicité était donc considérée comme une affaire d'hommes, et l'intimité, une affaire de femmes. L'unité conjugale hétérosexuelle était « naturellement » le fondement de la société et « tenait » en raison du « désir masculin ». La citoyenneté s'exprimait donc ultimement par les hommes qui avaient accès à l'espace public (et qui avaient notamment seuls le droit de vote jusqu'en 1944) (Surkis, 2006 : 2-3). Ces séparations sexuées se retrouvent fortement dans la vie de Claudel qui était tout occupé par les affaires de la diplomatie, mais peu porté à écrire sur ses relations intimes, y compris dans ses carnets personnels. Cette absence peut avoir deux causes dans le cas de Claudel selon Guers (1987) : un désir sincère qu'il avait déjà manifesté de ne jamais voir être publiées des informations sur des tiers advenant que ses carnets soient rendus publics ou encore un simple désintérêt pour son entourage (p. 134). En 1921, Claudel « se fixait

⁶² Mgr BAUNARD (1919 (Préface datée de 1881, reprise en 1901)), *La Foi et ses victoires, t. 1*, Paris, De Gigord, p. VI.

d'ailleurs comme but de manifester désormais plus d'attention à l'égard de sa femme et de ses enfants » (Guers, 1987 : 134), apportant crédibilité à la seconde hypothèse. Sa sœur Camille a certainement fait les frais du désengagement familial de Claudel. Camille a été internée dans un hôpital psychiatrique par Claudel, malgré des avis favorables à sa libération de la part des médecins (Deveaux, 2013 : 80-82). Elle est restée enfermée durant trente ans, jusqu'à sa mort en 1943 qui n'a pas ému son frère ; il n'a jamais réclamé son corps (Deveaux, 2013). Cet épisode de la vie de Paul Claudel illustre la façon dont sa conversion, qui lui est « tombée dessus » dans sa jeunesse, a été un tremplin pour l'affirmation publique de valeurs qui a été rendue possible par sa position masculine privilégiée qui lui permettait de ne pas se soucier des affaires intimes de la famille. Claudel écrira que « au lieu de grimper vers Dieu [dans le respect d'une morale exigeante], il est si facile de se laisser tomber dedans » (cité dans Lescourret, 2003 : 477)⁶³. De sa position publique à laquelle lui a donné accès sa conversion, Claudel peut ainsi justifier d'écrire son récit de conversion et ses carnets dans un esprit prosélyte, de proclamer ses valeurs sans les lier à des pratiques intimes.

Ce contexte de publicisation de la foi catholique est propice à la prolifération de récits autobiographiques de convertis qui véhiculent un modèle de conversion complète, publique et irréversible qui correspond à la représentation de la conversion toujours dominante aujourd'hui. Or, déjà à l'époque de Claudel, cette lecture apparaît située socialement : il est le fait d'hommes européens chrétiens de l'élite intellectuelle. Cependant, Claudel indique lui-même qu'il n'a pas souhaité écrire son récit duquel une telle représentation pourrait être inférée. Cela n'a pas empêché de réduire sa vie au terme de « catho », mais à quel point cette représentation de « catho » concorde-t-elle avec l'expérience de Claudel de ce que j'appelle un changement de rapport aux valeurs, soit une nouvelle façon de se rapporter au catholicisme ? À quel point l'identification à certaines valeurs circulant dans l'arène publique a opéré comme un mode de subjectivation ? Il apparaît clair que, publiquement, il a été construit comme un sujet « catho » à partir d'une représentation de la conversion conçue comme complète, publique et irréversible, véhiculée autant par son récit qu'il n'a pas souhaité écrire et renforcée par le contexte social d'émergence d'un État-nation laïque. La notion de « converti » est

⁶³ Lettre citée dans H. Guillemin, *Le Converti Paul Claudel*, Gallimard, 1968 : 229.

essentiellement enjeu de visibilité, de reconnaissance. Si on n'est pas visible, pourquoi y aurait-il nécessité de qualifier ou de voir qualifier son expérience de « converti » ou de « catho » ?

La confession de la conversion et sa publicisation font de la personne changeant de rapport aux valeurs un « converti », dans ce cas un « catho ». Son rapport aux valeurs publiques, à l'ordre antireligieux ambiant, l'isole au « moment » de sa conversion qui risque d'être refusée par son entourage :

Ce qu'il veut exprimer, c'est sa solitude au moment de ce bouleversement intérieur. La difficulté qu'il éprouvera à faire part de sa conversion à sa famille et autour de lui, l'atteste : il est cerné par l'irréligion, par l'incroyance, par un geste d'intolérance qui se traduit dans la moquerie, le dédain ou le mépris, et qu'il redoute radicalement, au point de garder le silence sur ce qui vient de lui arriver, lui qui plus tard renverra les tolérants aux maisons adéquates (Lescourret, 2003 : 96).

Ce refus de reconnaissance de son identification à de nouvelles valeurs conduit Claudel à adhérer au discours de l'exclusivisme religieux et à se concevoir comme un sujet « converti ». Ce mode de subjectivation correspond, dans le cas de Claudel, assez bien avec son expérience mais seulement à la fin de sa vie, alors que son récit de conversion est daté de 1913 : « C'est en fin de parcours seulement – ce qui pourrait sembler la troisième strate de son existence, sinon tout à fait la troisième partie de sa vie (avec les lettres et les ambassades) – qu'il se consacre à un travail plus en rapport et même en adéquation totale avec ses convictions religieuses : le commentaire biblique » (Lescourret, 2003 : 12). Une telle description correspond à la transformation de « tout son être » qu'il raconte dans son récit. Il est vrai que Claudel s'adonnera au commentaire biblique à la fin des années 1920, c'est-à-dire à l'approche de la soixantaine. Toutefois, cette réputation d'exégète catholique, tout comme l'écriture de son récit, n'a jamais été souhaitée :

Claudel est effectivement connu comme catholique pratiquant et reconnu comme tel jusqu'au Vatican – dont il a demandé et obtenu l'*imprimatur* pour chacune de ses publications. Pour ces raisons, la tentation est grande de le considérer comme un interprète patenté de ces textes qui sont aussi rabâchés, attractifs et fascinants qu'impénétrables. Mais il s'agit là d'une réputation qui lui est faite, sans qu'il la revendique. Ainsi en 1936, il affirme n'avoir « vraiment aucune autorité ni compétence » pour assurer le rôle d'exégète. Il demande simplement qu'on lui laisse faire son travail car « le faune après tout a un droit sur la grappe qui égale

celui des ampélographes ». Il a ses procédés, ses opinions sur la façon d'aborder les textes saints et de les faire parler (Lescourret, 2003 : 458).

Il apparaît donc que Claudel n'a jamais tenu à exister publiquement comme « converti » ou « catho ». Il a encore moins souhaité faire connaître son « sentiment religieux », une idée qui revient à plusieurs reprises chez lui. Son récit apparaît ainsi bien incomplet pour rendre compte de sa trajectoire. La modification de ses convictions intimes vient changer sa position sociale qui lui permettra désormais d'affirmer certaines valeurs publiquement. Le rapport qu'il entretient vis-à-vis des valeurs publiques n'a cependant pas pour effet de modifier fondamentalement sa subjectivité. En effet, sa position majoritaire lui permet de vivre en adéquation avec ses convictions, tout en résistant à l'injonction à être complètement « catho ». Son métier de diplomate apparaît au moins aussi structurant dans sa vie que sa conversion. En somme, la conversion de Claudel représente un point de basculement projetant des convictions intimes dans l'espace public, mais la genèse de ces valeurs demeure de l'ordre du privé, un privilège auquel il tient. Le récit de conversion incarne ainsi uniquement une synthèse de la représentation publique de la conversion sur le modèle de laquelle se calquent plus ou moins les représentations qu'ont les « convertis » d'eux-mêmes.

2.3. Un modèle de conversion qui perdure

La lecture préférée de la conversion dont s'inspire celle de Claudel fait aujourd'hui figure de concept analytique en sciences sociales, nous l'avons vu dans le premier chapitre. Cette lecture qui avait sens socialement, mais qui n'en avait pas forcément pour le principal intéressé, ne rend pas compte des trajectoires qu'elle cherche à qualifier, encore moins en dehors du contexte duquel elle a émergé. Cette lecture du « changement d'identité religieuse » a perduré au-delà de son contexte d'émergence :

Ils ne furent pas alors sans influence sur le renouveau catholique des années 1930 et sur les futures révolutions de l'Église. A la fin de ces années, les conversions ne s'interrompent pas mais la mise en représentation de ce type de cheminement n'est plus nécessaire. L'Église ne se perçoit plus comme une citadelle assiégée à qui ces écrivains, artistes et musiciens revenus en son sein donnent les moyens de prouver qu'elle n'est pas qu'obscurantisme. Si « la conjoncture spécifique des années 1930,

ecclésiale et française, a accouché (...) de la catégorie "intellectuels catholiques" »⁶⁴, cette victoire s'inscrit sur la disparition du converti (Gugelot, 2002a : 63).

Bien que la figure du converti, ou plus précisément de la figure de l'intellectuel français catholique converti, ait disparu avec le contexte qui l'a vu naître, elle n'en a pas moins marqué, et été marquée, par l'imaginaire social « moderne ». Situer socialement ce modèle de « converti » à partir du cas de Paul Claudel va permettre de montrer en quoi ce modèle de conversion est un anachronisme en tant que concept analytique. J'aurais pu choisir d'autres exemples que celui de Claudel. Il offre cependant l'avantage d'être un cas exemplaire d'une telle trajectoire et d'être reconnu comme tel.

La représentation de la conversion comme étant exclusive, irréversible et publique, soit la lecture dominante, s'appuie sur des cas comme celui de Claudel. Comment expliquer qu'un tel modèle qui ne reflétait déjà pas la vie des « convertis » à l'époque ait pu perdurer ? Une catégorie élaborée dans un contexte historique bien précis est-elle toujours pertinente aujourd'hui ? Lorsque Le Pape (2005) soutient que « les conversions ne sont pas toutes effectuées sur le modèle de celle de Claudel, mettant en avant l'engagement personnel, la décision intime » (p. 11), je ne peux qu'être en accord. Seulement, cette précision ne fait que valider l'hypothèse selon laquelle cette représentation, calquée sur le modèle du récit de conversion, continue toujours de structurer la recherche sur les conversions, ainsi que les expériences des « convertis ». Ce modèle constituerait un référent implicite, une norme de laquelle dévient plus ou moins les « convertis ». Cette lecture ignore cependant les contextes dans lesquelles a émergé ce modèle. Le cas exemplaire de Claudel témoigne de l'inadéquation du modèle, du récit, avec sa vie de « converti », ainsi que des conditions de sa perdurance dans l'imaginaire social. Analytiquement, le récit de Claudel peut être rangé au rang des représentations, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait aucune signification dans l'expérience concrète de son auteur mais plutôt qu'il convient de le situer et d'en étudier les conditions de production. Hall (1994 [1973]) propose d'étudier autant la façon dont des représentations sont reçues et mises en pratique que leurs conditions de production matérielles et sociales :

⁶⁴ Etienne FOUILLOUX (1997), « « Intellectuels catholiques ». Réflexion sur une naissance différée », *Vingtième siècle*, n° 53, p. 22.

Le processus exige donc à la fois, côté production, ses instruments matériels, ses « moyens » — et ses propres ensembles de rapports sociaux (de production), l'organisation et la combinaison de pratiques au sein des appareils médiatiques. Mais c'est bien sous une forme discursive qu'a lieu la circulation du produit, de même que sa distribution auprès de différents publics. Une fois achevé, le discours doit donc être traduit – transformé, de nouveau – en pratiques sociales, si l'on veut que le circuit soit complet et efficace. Si aucun « sens » n'est extrait, il ne peut y avoir de « consommation ». Si le sens n'est pas articulé dans la pratique, il ne produit pas d'effets (Hall, 1994 : 26).

La lecture des conversions conçues comme « changement d'identité religieuse » et les récits qui en sont faits naissent dans des contextes et s'articulent dans des situations bien précises.

Jeter un coup d'œil du côté des conditions de production matérielles du récit de Claudel permet d'éclairer pourquoi il a marqué l'imaginaire social. Puisque la conversion faisait débat à l'époque, ces phénomènes de conversion sont publicisés dans l'arène publique : « Les années 1910 voient la question de la conversion devenir un objet d'actualité et de débat. De nombreuses traces en témoignent: la presse et le monde de l'édition prennent en compte l'événement. Les journaux titrent par exemple, faussement, sur la conversion de Barrès » (Gugelot, 2002a : 46). Ainsi, la publicisation de ces conversions et la publication des récits constituent des éléments de réponse pour expliquer le caractère marquant des conversions de cette époque. Toutefois, la visibilité de certaines trajectoires de conversions n'est pas sans poser la question de l'accès à la publicité. En effet, les conversions publicisées étaient celles d'intellectuels avec des moyens et de l'influence (Gugelot, 2002a : 62). Ces représentations de la conversion circulent grâce à une certaine catégorie de la population.

Les vagues de conversions au catholicisme entre 1885 et 1935 ayant marqué l'imaginaire social « moderne » ont en grande partie été le fait d'hommes intellectuels de provenance catholique (Lescourret, 2003 : 86). J'ai d'ailleurs déjà mentionné que l'Église choisissait les conversions qu'elle publicisait notamment parce qu'elles étaient le fait de « grands hommes ». La lecture préférée des conversions se calque sur les récits d'hommes européens de l'élite catholique, du moins en France. Or, Claudel n'est pas qu'un écrivain, il est également diplomate. Et être diplomate au tournant du XXe siècle en France implique de jouer un rôle dans le maintien d'un empire colonial. Selon Lescourret (2003), sa vision du

monde a été au moins en partie structurée par « [s]a confession [qui] lui sert également de filtre pour l'appréciation des cultures étrangères, de perspective ou d'idéologie en matière politique » (p. 83). La modification de ses convictions intimes et de son rapport aux valeurs publiques lui permet en effet d'acquérir une position de majoritaire de laquelle il peut évaluer publiquement les « autres ». Ces représentations de l'Autre présentent un caractère racial marqué par une déshumanisation des non-catholiques :

Mais c'est dès les premières années de sa lente, longue, profonde, totale conversion qu'il peut donner les raisons de son monothéisme et de son catholicisme. « Une seule religion parce qu'une seule catholique : les autres laissent les facultés de l'homme inemployées et de toutes la plus importante, l'amour, le désir » (Lescourret, 2003 : 488)⁶⁵.

Les croyants d'autres religions sont ainsi représentés comme privés de certaines facultés humaines, dont le « désir masculin » alors conçu comme étant au fondement de l'ordre sociétal, comme Surkis l'a montré. Cette déshumanisation se couple à une défense de l'universalité d'un catholicisme exclusif :

Claudel le soutenait déjà devant « son protestant », Gide : « il n'y a pas de Christ russe ou anglais ou allemand, mais un Christ catholique, dans une église n'est exclusive que parce qu'elle est universelle et dans une vérité qui n'est intransigeante que parce qu'elle est totale » (Lescourret, 2003 : 488)⁶⁶.

Cet universalisme auquel Claudel aspire recoupe un imaginaire colonial. Claudel se compare par exemple dans un poème à Christophe Colomb : « Mon désir est d'être le rassembleur de la terre de Dieu, comme Christophe Colomb quand il mit à la voile ! » (Lescourret, 2003 : 493)⁶⁷. Loin de poser en opposition la « modernité » et la « colonialité », Claudel les amalgame. Alors qu'il envisage sa conversion dans un imaginaire de colonisation, il considère sa conversion comme « moderne » :

Comme il l'écrit à son disciple le plus récalcitrant, il s'agit de « mettre Dieu au rang des réalités immédiates, actuelles, modernes, de nous donner le contact avec lui, de le rendre nature, c'est pourquoi j'ose dire que votre place est marquée avec Patmore, avec Péguy, avec Chesterton et si j'ose dire avec moi-même parmi des écrivains dont le rôle est de refaire une imagination et une sensibilité catholiques

⁶⁵ Paul CLAUDEL (1968), *Journal I, 1904-1932*, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 222.

⁶⁶ Paul CLAUDEL, André GIDE (1949), *Correspondance, 1899-1926*, préface et notes par Robert Mallet, Paris, Gallimard, p. 85 (« 30 juillet 1908 »).

⁶⁷ Paul CLAUDEL (1957), *Cinq grandes odes. Œuvre poétique*, introduction par Stanislas Fumet, Paris, Gallimard, Pléiade, p. 281.

qui se sont desséchées depuis quatre siècles grâce au triomphe de la littérature purement laïque dont nous voyons la suprême corruption » (Lescourret, 2003 : 494)⁶⁸.

Claudé inscrit donc les conversions des écrivains au catholicisme dans un imaginaire moderne et colonial. Il ne situe pas la religion du côté non moderne et la laïcité du côté moderne. Plutôt, il souhaite inscrire le catholicisme au cœur de la modernité coloniale européenne conquérante. Le rôle des intellectuels catholiques convertis serait alors « de refaire une imagination et une sensibilité catholiques ». Claudé conçoit les intellectuels « convertisseurs » comme des outils de l'expansion moderne coloniale, dans la métropole comme dans les colonies.

L'imaginaire racial opère de façon explicite dans le discours des intellectuels convertis au catholicisme de l'époque :

« C'est nous ainsi qui sommes l'autorité la plus ancienne et la plus légitime, c'est nous qui sommes la tradition, c'est nous qui sommes la continuité, c'est nous qui sommes les pères, véritablement puisque c'est nous qui sommes la race, puisque c'est nous qui sommes les grands-pères et les aïeux. C'est nous qui sommes la plus haute autorité. C'est nous qui sommes le plus vieux droit (...) C'est nous qui sommes leurs pères. Et ils sont de bien mauvais fils » (cité dans Gugelot, 2002a : 62)⁶⁹.

Cette citation de l'écrivain Charles Péguy, ayant vécu de 1873 à 1914, situe les vagues de conversion au catholicisme dans un contexte de retour à un héritage ancestral. On ne passera pas sans noter le vocabulaire genré employé renvoyant aux « pères », ce qui confirme que leur représentation de la conversion est bel et bien celle d'*hommes* intellectuels de l'élite française. La conversion est ainsi présentée comme un retour à sa « race » :

René Schwob la revendique aussi : « L'exigence que Dieu a mise au cœur des Juifs n'est pas capable de s'arrêter à quelque moyen terme [...]. Si la spéculation me menait au baptême, c'est donc qu'au fond de moi veillait le besoin étouffé de ma race. »⁷⁰ Jean-Marie Lustiger ne dit pas autre chose quand il affirme qu'il avait de son origine « reçu le sens de Dieu ». Il ajoute que lors de sa découverte du christianisme, « c'était comme si je savais déjà ce que j'étais en train de découvrir.

⁶⁸ Paul CLAUDEL, Jacques RIVIERE (1926), *Correspondance, 1907-1914*, Paris, Plon, p. 172 (« 7 novembre 1912 »).

⁶⁹ Charles PEGUY (1992), *L'Argent, œuvres en prose complètes, t. III*, Paris, Gallimard, p. 900.

⁷⁰ René SCHWOB (1928), *Moi, Juif. Livre posthume*, Paris, Plon, p. 368.

Je ne parle pas des coutumes, des rites, des pratiques, mais du contenu du christianisme. Il m’était comme d’avance connu »⁷¹ (Gugelot, 2002b : 17). Pour ces deux autres personnages français de l’époque de Claudel, juifs ceux-là, la conversion au catholicisme est présentée comme un retour aux origines, à leur « race ». Claudel parle quant à lui des juifs comme d’une race à laquelle il serait impossible d’échapper : « Les juifs sont une race choisie et ils le resteront jusqu’à la fin des siècles⁷² » (cité dans Lescourret, 2003 : 479-480). Claudel a d’ailleurs été un anti-dreyfusard notoire qui regrettera de ne pas avoir été du bon côté lorsque l’innocence de Dreyfus sera prouvée. Sa conversion a cependant adouci son antisémitisme qu’il tient de sa famille⁷³ – Camille également était farouchement antisémite. En effet, son antisémitisme s’appuiera désormais sur une « motivation religieuse » et non plus sur des motifs politiques, économiques ou sociaux. Sa conversion a au contraire radicalisé son rapport aux protestants qu’il considère comme des « séparés » portant atteinte à l’universalité du projet chrétien (Lescourret, 2003 : 479). Le passage au public de ses valeurs, appuyé sur sa conversion, les inscrit dans une configuration racialisante. Cet imaginaire racial qui opère au sein même de la métropole apparaît au cœur de la conception exclusive de la conversion pensée comme un changement complet et total d’identité. La conversion au catholicisme est présentée comme accessible uniquement aux personnes de « race chrétienne », et qui plus est à des hommes intellectuels de l’élite.

Dans un tel contexte, « [l]’identification entre le christianisme et la civilisation occidentale joue à plein » (Gugelot, 2002b : 15). Plus précisément, la logique raciale opère pour déshumaniser les non-chrétiens selon la logique moderne binaire : le discours racialisant se structure en binarismes qui opposent la « civilisation » (blanche) et la « sauvagerie » (noire) (Hall, 1997b : 243), cette dernière étant objet de conquête. Or, dans le récit de conversion de Claudel, j’ai relevé plusieurs de ces oppositions (rationnel/irrationnel, religion/irreligion) qui sont toutefois résorbées par son auteur qui associe la religion autant à la modernité qu’à la

⁷¹ Jean-Marie LUSTIGER (1987), *Le Choix de Dieu*, Éd. de Fallois, p. 168, 71.

⁷² André SUARES, Paul CLAUDEL (1949), *Correspondance, 1904-1938*, préface et notes par Robert Mallet, Paris, Gallimard, p. 62 (« 3 janvier 1906 »).

⁷³ Il ne dépassera cependant jamais son antisémitisme en maintenant toujours une ambiguïté à ce sujet : « Je vous envoie mon dernier livre [*Une voix sur Israël*], dédié à un peuple que je n’aime pas spécialement, mais plongé comme je le suis depuis vingt ans dans l’Ancien Testament, comment ne pas être impressionné par l’importance que Dieu attache à son fils aîné ? » (Claudel, *Lettres à une amie, correspondance avec Françoise de Marcilly*, Bayard, 2002, 9 janvier 1951, p. 358 cité dans Lescourret, 2003 : 481).

colonialité (voir plus haut). La conversion conçue comme un « changement d'identité religieuse » est donc reconnue comme moderne et coloniale. Cette association n'apparaît cependant pas tenir dans le cas d'individus n'appartenant pas à la « race chrétienne » ; ceux-ci ne sont donc que des sujets coloniaux, des objets potentiels de colonisation. Viswanathan (1998) constate un phénomène semblable dans l'empire colonial britannique. Par exemple, dans le cas de l'Inde, les conversions de musulmans ou d'hindous au christianisme n'étaient pas reconnues par les cours de justice qui « *denied that such conscious change occurred, and the Christian convert was treated as essentially someone who had not converted* » (1998 : 14). Le terme « *conscious* » est ici intéressant, car il reprend cette idée selon laquelle les non-chrétiens, les sujets coloniaux, seraient dénués de certaines facultés humaines. Cette « position de sujet » n'est toutefois pas propre aux populations des colonies ; elle est également partagée par des individus appartenant à des religions minoritaires dans les métropoles, c'est-à-dire n'appartenant pas à la « race chrétienne ». Viswanathan (1998 : 39) suggère d'envisager que les conversions de ces sujets coloniaux puissent être plus compliquées qu'une expérience soudaine de changement. La lecture du « changement d'identité religieuse », du « *sudden turning* », apparaît comme une représentation moderne et coloniale, véhiculée par des hommes européens de l'élite, s'étant imposée à tous, sans toutefois qu'elle soit reconnue à tous. Une fois admis que les relations sociales dans les métropoles et les colonies sont marquées par un imaginaire moderne et colonial, il devient envisageable de considérer la subjectivation religieuse exclusive comme une production raciale et coloniale. Dans certaines configurations, l'adhésion à de nouvelles valeurs qualifiées de religieuses modifie la position de sujet et le mode de subjectivation selon des rapports de race, de classe et de genre.

L'exclusivisme des identités religieuses marquant la représentation de la conversion comme un changement du tout au tout se calque sur le modèle de l'État-nation :

Pierre Hirsch, qui se convertit [au catholicisme] durant la Grande Guerre, pose la question de façon encore plus poussée : « Une patrie est une communion. L'individu, quelle que soit son origine, qui s'agrège à une patrie doit en accepter les règles et les principes. Le peut-il [...] si la communion à laquelle l'oblige tacitement son choix de cette patrie lui est rendue impossible par la conservation d'une patrie antérieure ? »⁷⁴ Il conclut : « Ayant communiqué avec ceux de ton choix, famille

⁷⁴ Pierre HIRSCH (1933), *De Moïse à Jésus. Confession d'un juif*, Paris, La Renaissance du Livre, p. 51.

spirituelle avec qui tu t'es identifié, vis comme eux, comme eux pense, agis, fais l'amour et la guerre avec eux. Aie la même croyance. »⁷⁵ Il conduit donc l'intégration jusque l'absolu qu'est alors pour lui la conversion (Gugelot, 2002b : 16).

La comparaison dressée par Hirsch entre la conversion et l'adhésion nationale illustre la connotation qu'a prise à l'époque le modèle de la conversion conçue comme « changement d'identité religieuse ». L'appartenance religieuse est aussi exclusive que l'appartenance nationale : « *the definition of religious belonging as monolithic and exclusive [...] is similar to the classic model of national affiliation. It is possible that such conceptions correspond to the top-down bias of ecclesiastical authority that appears to be shared by researchers, rather than to the way different religious forms are actually experienced "on the ground"* » (Beaucage, Meintel, 2007 : 12).⁷⁶ La lecture dominante du « changement d'identité religieuse » en sciences sociales, comme je l'ai montré dans le premier chapitre, est donc bel et bien marquée par un exclusivisme religieux imprégné d'un imaginaire moderne, national et colonial.⁷⁷ De plus, le cas de Claudel m'a permis de montrer que cette lecture a pris de l'importance lorsqu'elle a été publicisée par une certaine catégorie de population, soit des hommes de l'élite française, ce qui en fait un modèle situé socialement n'ayant pas forcément de pertinence analytique, aujourd'hui comme à l'époque. Concevoir le modèle du « changement d'identité religieuse » comme une représentation de la conversion permet de l'envisager comme un mode de subjectivation plus ou moins efficace (ou accessible) selon les situations et les positions sociales des individus.

2.4. Le changement de rapport aux valeurs de Claudel

Affirmer que la représentation de la conversion véhiculée par le récit de Claudel est moderne et coloniale n'équivaut pas à dire qu'elle est fautive. En effet, Claudel se place lui-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 192.

⁷⁶ Je montrerai toutefois dans les prochains chapitres que cette association avec le modèle de l'affiliation nationale n'est pas propre aux conversions dites religieuses.

⁷⁷ Spécifiquement sur le contexte de la République française laïque naissante, Surkis (2006) a documenté la façon dont coexiste une tension entre un désir de la métropole de « civiliser » les « indigènes » par l'imposition de la laïcité et la croyance en une incompatibilité fondamentale, une incommensurabilité, entre les sujets chrétiens et musulmans de l'Algérie coloniale.

même à distance de son propre récit qui lui a été exigé par un père dominicain et demandé par sa belle-sœur pour publication. Je ne peux également pas nier sa description d'une révélation, d'une expérience ineffable, purement individuelle et insaisissable. Une fois cela dit, je ne saurais admettre la lecture dominante du « changement d'identité religieuse » quand vient le temps de conceptualiser sa trajectoire même si elle est présentée comme en étant un archétype. Plutôt, sa conversion peut avantageusement être lue comme une « trans-formation » inscrite dans une configuration particulière. L'intérêt de ce cas exemplaire de « conversion religieuse » réside dans la possibilité qu'il offre d'une lecture alternative au modèle analytique dominant de « changement d'identité religieuse ».

À la lumière de l'étude de cas présentée, lire la conversion de Claudel comme une « trans-formation » permet de dire que, dans un climat d'intolérance à l'égard de la religion catholique, la modification de ses convictions a été vécue comme une souffrance et une violence qu'il n'a jamais souhaité rendre publiques. Parallèlement toutefois, sa position de majoritaire l'a conduit à être recruté pour proclamer publiquement certaines valeurs, auxquelles il adhérait certes, mais qu'il aurait souhaité voir demeurer du domaine de l'intime. Dans le contexte de la laïcisation de l'État français et de clivages religieux importants, la résistance à une perte généralisée de la foi perçue par le clergé passe par une publicisation de l'expérience de changement de rapport aux valeurs de certains écrivains, même à contrecœur. Cette « expérience individuelle privée [est] tout aussi constitutive des publics que le sont les collectifs » (Amiriaux, 2014a : 33). En effet, cette publicisation, qui se veut une réponse à un changement dans les valeurs publiques, prend la forme d'une confession auprès des proches et de la publication de récits de conversion.

La lecture préférée des conversions construit des « convertis imaginaires » qui n'existent que dans la mesure où cette représentation est rendue nécessaire par la publicisation de convictions et d'évaluations intimes. Cette représentation de la conversion et du « converti » véhiculée par les récits n'est pas neutre. Le changement de rapport aux valeurs de Claudel revêt une signification particulière dans la configuration dans laquelle il s'inscrit. Sa position de sujet lui donne accès à la publicisation de son changement de rapport aux valeurs au-delà de ses proches. Dans la configuration dans laquelle Claudel s'inscrit, s'identifier aux

« valeurs catholiques » doit signifier l'incarnation de la « modernité européenne ». Pour ce faire, Claudel présente sa conversion comme une identification exclusive au catholicisme en répondant à l'appel du clergé. Or, la vie de Claudel démontre que cette identification n'a rien d'exclusif et qu'il est rattaché à différents « publics de valeurs ». Par exemple, Claudel modifiera sa position sur l'affaire Dreyfus indépendamment de son identification à des « valeurs catholiques », et ne changera pas son opinion négative vis-à-vis du clergé. Il en sera de même dans les autres activités de sa vie qui ne seront marquées par une identification aux « valeurs catholiques » que vers la fin de sa vie, ce qui contraste avec la représentation véhiculée par son récit de conversion. Dans cette première de quatre études de cas, j'ai bénéficié de la possibilité du recul historique pour contextualiser la conversion de Claudel, un luxe dont je ne pourrai me prévaloir dans les trois prochaines plus près de nous. Cette première étude de cas a permis d'ouvrir une brèche dans la lecture préférée des conversions et de découvrir comment une trans-formation se déploie de façon conformiste pour permettre l'affirmation publique de valeurs.

Chapitre 3

Michelle Blanc : une conversion d'un autre genre

Michelle Blanc est une spécialiste du marketing sur Internet et du commerce électronique, également consultante, conférencière et auteure⁷⁸. Elle est aussi une transsexuelle, née Michel Leblanc en 1961 à Sainte-Foy en banlieue de la ville de Québec. Sa conversion, d'un sujet « homme » à un sujet « femme », est à la fois semblable à et différente de celle de Claudel. Elle est semblable dans la mesure où elle est publicisée, vécue publiquement et dépeinte comme un passage entre deux sphères radicalement différentes, le « religieux » et le « séculier » pour Claudel, le « masculin » et le « féminin » pour Blanc. La conversion de Blanc diffère cependant de celle de Claudel au sens où elle est réfléchie par Blanc dans le vocabulaire de la biologie et de la médecine, et non seulement celui des valeurs et des convictions. Réfléchir au cas de Michelle Blanc en termes de transformation ouvre cependant la voie à une analyse du basculement de l'intimité à la publicité que provoque un changement dans les convictions d'un individu en matière sexuelle. Les normes de genre et de sexualité ne s'imposent en effet pas à tous et à toutes de façon uniforme. Les gens valorisent ou dévalorisent certaines d'entre elles, que ce soit de façon tout à fait conformiste ou résolument subversive. Ce positionnement dans une configuration de valeurs constitue les individus comme sujets « sexualisés », de façon différenciée selon leur position sociale. Comme dans le cas de Claudel, réfléchir à ce cas en termes de valeurs n'implique pas de s'intéresser à la source de la conversion, mais bien ici à la façon dont un changement de convictions intimes implique les valeurs publiques pour constituer une nouvelle position de sujet.

⁷⁸ Je référerai presque toujours à Michelle Blanc en employant le féminin, que ce soit avant ou après son changement de sexe, car il ne m'appartient pas de trancher sur le moment de cette conversion.

3.1. Le récit de conversion de Blanc

Le récit de Michelle Blanc a été publié sous la forme d'une biographie écrite par Jacques Lanctôt (2012). Comme pour Claudel, l'idée de publier un récit ne vient pas d'elle : dans son cas, la demande provenait d'une éditrice intéressée par son histoire. À la différence de Claudel toutefois, son récit n'a pas une visée apologétique, bien que Blanc motive son acceptation de l'offre par la nécessité de sensibiliser le public à la réalité des transsexuels : « Merci aussi de comprendre ce chemin peu parcouru et de tendre la main à tous ceux qui l'entreprennent ou l'emprunteront aussi. Merci de comprendre que de la différence peut naître la contribution positive » (Blanc dans les « Remerciements », Lanctôt, 2012 : 188). La différence majeure avec le récit de Claudel réside dans le fait que cette biographie n'est pas une autobiographie. Malgré mes réticences préalables à utiliser ce récit compte tenu de l'interférence d'un auteur, j'ai pu constater que plusieurs éléments sont directement puisés de son blogue⁷⁹ qu'elle a elle-même alimenté tout au long de son changement de sexe et que la plupart se retrouvent également dans différentes entrevues qu'elle a accordées. En recoupant ces différentes sources, il est possible de préciser en cours d'analyse le statut et les conditions de production de son récit public de transsexuelle.

Le récit de Blanc se décline sur trois plateformes : sa biographie, son blogue et un profil Internet originellement anonyme. Avant la publication de sa biographie, Michelle Blanc avait une existence publique et médiatique à travers son blogue *micheleblanc.com* sur lequel elle [*il* à l'époque] traite du commerce électronique, son champ d'expertise. Après avoir fait son *coming-out* auprès de ses clients et collègues, elle en fait un second sur son blogue professionnel renommé *michelleblanc.com* en 2008. Cette publication suscitera des entrevues dans différents médias qui la feront connaître du grand public. Un collègue et ami l'a par la suite encouragée à faire connaître plus largement son histoire :

S'il y a une personne qui peut le faire au Québec, c'est bien toi. Tu as le devoir de parler. De plus, si tu fermes ta gueule, toi qui es l'apôtre de la communication transparente, que feras-tu lorsque, durant une conférence, quelqu'un te dira : « Oui,

⁷⁹ Son blogue s'intitule *Femme 2.0 ou le parcours transsexuel* et est sous-titré « Chaque transsexuelle a son histoire et vis [*sic*] une expérience différente. Voici la mienne... » : <http://femme-2-0.blogspot.ca/>

mais vous nous avez menti sur votre condition tout ce temps ? » Tu dois donc parler, ne pas te cacher puisque, de toute façon, ce que tu vis n'est pas de ta faute, et tu dois assumer publiquement et fièrement qui tu es (citation de Martin Ouellette, dans Lanctôt, 2012 : 104).

À la suite de cette conversation, Blanc crée un nouveau blogue, *Femme 2.0*, spécifiquement pour raconter son histoire au moment même où elle la vit. Dans le billet du 27 mars 2008, elle présente son nouveau blogue :

Depuis plusieurs mois déjà, je vis avec la réalité de souffrir de Dysphorie d'identité de genre et de devoir, pour en guérir, faire une transition vers le genre féminin. Ce blogue servira à documenter cette transition et à partager avec ceux que ça pourrait intéresser, les différentes joies et difficultés que ce cheminement comporte. N'hésitez pas à commenter, à poser des questions ou tout simplement à visiter ce blogue qui je l'espère, détruira quelques-uns des mythes tenaces, qui entourent cette condition (Blanc, s.d.).⁸⁰

C'est sa « transition vers le genre féminin » que Michelle Blanc s'emploie à décrire dans ce blogue. Pour parler de son état, elle utilise beaucoup le terme « condition » qu'elle préfère à celui de maladie. Son cas n'est pas présenté comme un choix, mais comme une « condition » avec laquelle elle doit nécessairement composer, ce qui n'est pas très différent de Claudel qui, dans le récit qu'il n'a pas voulu écrire, résiste à sa conversion qui s'impose à lui.

Avant même la création de ses blogues, Blanc a investi le domaine d'Internet pour partager sa « condition ». En 2007, elle a créé un profil sur le média social *MySpace* sous le pseudonyme de Celine White pour commencer à dialoguer (en anglais) avec d'autres transsexuel.le.s. Dans une publication du 21 août 2007, Blanc fait part de l'importance pour elle du partage des histoires de transsexuel.le.s : « *Last night I read part of the book of Harry Benjamin [The Transsexual Phenomenon (1966)] where he discusses transsexuals' histories. I could not believe I was reading my own* » (Blanc, s.d.)⁸¹. L'identification à ces récits de transsexuel.le.s, à ces récits de conversion, circulant déjà largement dans l'espace public institue une « lecture préférée » des trajectoires transsexuelles.

⁸⁰ Adresse électronique exacte de la publication de blogue en question (publiée le 27 mars 2008) : <http://femme-2-0.blogspot.ca/2008/03/bienvenue-sur-mon-blogue.html>

⁸¹ Adresse électronique exacte de la publication de blogue en question (archive d'une discussion sur Internet du 21 août 2007) :

<http://femme-2-0.blogspot.ca/search?updated-min=2007-12-31T21:00:00-08:00&updated-max=2008-03-27T16:02:00-04:00&max-results=50&start=62&by-date=false>

Dans le cas de Michelle Blanc, sa biographie se présente en trois « naissances ». La première renvoie à sa naissance biologique le premier janvier 1961. Cette première « naissance » est interprétée dans la téléologie de son récit de conversion : « Personne ne pouvait se douter, en admirant la photo du joli poupon en santé, que celui-ci était né dans un corps de garçon mais avec une personnalité de femme. Rien ne laissait transpirer un quelconque trouble d'identité et bien malin aurait été le psychiatre qui aurait pu le diagnostiquer dès sa naissance » (Lanctôt, 2012 : 19). Cette description est déjà empreinte du vocabulaire médical qu'elle associe à sa « condition ».

La deuxième « naissance » correspond à la révélation, au « moment » de conversion de Michelle Blanc. Cet « entre-deux », entre sa naissance dans un « corps d'homme » et sa chirurgie de réassignation sexuelle, est dit débiter au cours d'une conversation entre Michelle et sa conjointe qui savait qu'elle se travestissait en femme en son absence :

Un soir, à leur retour de vacances dans les Bahamas, une émission de télé vient brusquement changer le cours des choses. À son *talk-show*, Larry King interviewe ce soir-là une transsexuelle. Intriguée et voulant en avoir le cœur net, après l'émission, Bibitte demande à brûle-pourpoint à Michel ce qu'il a ressenti en écoutant cette entrevue⁸². Il lui répond sans hésiter : « Si tu mourrais aujourd'hui, c'est certain que je changerais de sexe. » Pour Bibitte, c'est un coup de massue asséné en plein visage. La découverte d'une réalité qu'elle doit affronter impérativement. Elle est chavirée, angoissée, bouleversée. Ce n'était pas l'effet recherché par son conjoint, dont les défenses tombent tout à coup, mais sa réponse a l'impact d'une bombe (Lanctôt, 2012 : 67).

Ce déclencheur d'une « crise » chez Blanc ressemble à celle de Claudel après sa révélation à Notre-Dame de Paris :

Michel découvre en même temps une réalité qu'il a tenté de refouler pendant toutes ces années. La question inattendue de Bibitte a eu le mérite de susciter une réponse spontanée. Cette révélation fait subitement tomber ses mécanismes de négation. Il entre sur-le-champ dans une phase de dépression profonde qui va désormais miner sa vie et ses relations. L'heure des grandes décisions a sonné (Lanctôt, 2012 : 67).

Plutôt que d'être lue comme une dépression ordinaire, cette phase est interprétée selon le mode de lecture préférée des trajectoires transsexuelles. Puisque cette « dépression » est

⁸² *Bibitte électrique* est le nom fictif donné à la conjointe de Michelle Blanc dans sa biographie pour éviter qu'elle ne soit identifiée.

relative à un décalage par rapport aux normes de genre, elle est tout de suite associée à une trajectoire transsexuelle. D'ailleurs, sa conjointe, psychologue, « presse Michel d'agir le plus tôt possible et de s'assurer, par le biais d'analyses pertinentes, de la nature de son statut véritable » (Lanctôt, 2012 : 67). On retrouve ici l'idée d'un statut, d'une « nature » véritable, une idée que l'on retrouvait également avec la conversion religieuse de Claudel qui consistait à retrouver son véritable « soi », sa « race », sa « nature ». « Le diagnostic même de la transsexualité comme trouble psychiatrique renvoie à la question du « vrai » sexe d'une personne » (Bereni et al., 2012 : 45). Quant aux « analyses pertinentes », elles réfèrent ici à la science, à la psychologie, à la psychiatrie. Sa conjointe en appelle également aux antécédents familiaux de Michel (un père et un frère homosexuels), comme si cette « nature » était héréditaire.

Cette deuxième « naissance » prend réellement effet au « moment » à partir duquel « tout » changerait : « Parfois, transformation rime avec destin. Le jour où Michel Leblanc, travesti en femme, a franchi le seuil de son domicile pour la première fois, rue de l'Épée, à Outremont, *elle* s'en souviendra toujours » (Lanctôt, 2012 : 13). Son biographe ajoute : « Savait-il, à ce moment précis, dans quoi il s'embarquait pour le reste de ses jours ? » (Lanctôt, 2012 : 15). C'est de cette façon que le biographe de Blanc parle de sa première sortie publique vêtue en femme. De façon similaire au récit de conversion religieuse, le récit de conversion transsexuelle serait marqué par un « avant » et un « après » irréductiblement différents confirmant un changement d'identité, ici sexuelle. La mise en récit de sa trajectoire la conduit à se concevoir autrement comme sujet. Cette trajectoire peut également être lue comme un changement de rapport aux valeurs publiques de genre et de sexualité. Comme nous le verrons, son changement est loin d'être total et radical et témoigne plutôt d'un rapport particulier à la « féminité » qui sera valorisée au cours de sa trajectoire.

La troisième « naissance » de Michelle Blanc est marquée par sa chirurgie de réassignation sexuelle qui comprend des opérations de vaginoplastie et d'augmentation mammaire. L'idée de naissance est renforcée par le fait que Blanc doit tout réapprendre concernant son corps après l'opération : « Telle une enfant, elle doit tout réapprendre : marcher, s'asseoir, se vêtir et se dévêtir, se coiffer, uriner assise, faire sa toilette, se laver, puis,

avant longtemps, espère-t-elle, faire l'amour » (Lanctôt, 2012 : 151). De cette façon, elle confirme son attachement à la valeur de l'alignement entre le genre et le sexe physiologique auquel elle ne saurait renoncer. Elle confirme également la fin de sa valorisation tous azimuts de la « masculinité » pour plutôt valoriser personnellement la norme de « féminité ». Son identification à cette norme lui permettra de se considérer comme une personne de valeur, une personne « vraie ». Elle essaie en effet de lutter contre la conception de ce qu'est une « vraie femme » : « Une vraie femme est la femme que j'étais dans mon cerveau à ma naissance, celle que je suis anatomiquement maintenant et celle que je serai dans mes pensées, mes gestes et tout mon être. Voilà ! J'ajouterais que j'aime beaucoup plus la question : « “Qu'est-ce qu'une femme vraie ?” et que je m'efforce d'être la plus vraie possible, tous les jours de ma vie » (Lanctôt, 2012 : 175).

3.2. Le genre et le sexe comme enjeux de valeurs : considérations théoriques

Un changement de sexe est généralement appréhendé comme un changement physiologique et biologique commandé par un alignement du genre « social » et du sexe « biologique ». La distinction terminologique entre « sexe » et « genre », distinguant le « sexe biologique » et l'identification psychologique, a pour la première fois été posée par Robert Stoller (1968) dans ses travaux sur la transsexualité. Le genre serait une sorte de « sexe social », le pendant social « normalement » associé à un sexe biologique. Dans cette distinction, le « sexe » appartient au domaine « naturel ». Selon cette acception, alors que le « sexe » « est un donné invariant, le [genre] est contingent et peut être modifié par l'action politique » (Bereni et *al.*, 2012 : 26). Cette distinction a cependant été remise en question par des auteurs comme Butler (1990) qui considèrent ce clivage comme empêtré dans l'idéologie biologique. Laqueur (1990) a quant à lui démontré comment, à travers l'histoire longue, les sexes ont d'abord été conçus sur un continuum avant d'être construits comme incommensurables. Dans cette perspective, le « sexe » n'est plus considéré biologique mais bien social, ce qui ne revient pas nier la concrétude physiologique : « simplement, à partir de réalités anatomiques en elles-mêmes insignifiantes ou ambiguës, le « sexe » est le marqueur de

la division sociale qui fait exister les hommes et les femmes comme groupes antagonistes » (Bereni et *al.*, 2012 : 33-34). Il n'y a pas de définition biologique sûre du sexe (Fausto-Sterling, 2000), mais plutôt une science de la biologie qui naturalise le « sexe » en tant qu'*objet scientifique*, ce qui n'est pas sans rappeler le rôle analogue joué par les sciences des religions dans la constitution de la religion en objet scientifique. Bereni et *al.* (2012) synthétisent ces réflexions dans les définitions suivantes du genre et du sexe :

Le genre peut être défini comme le rapport social divisant l'humanité en deux sexes distincts et hiérarchiquement articulés en dehors desquels il semble que rien ne puisse exister. En vertu de cette définition, le sexe apparaît comme le « produit » du genre, comme le résultat d'un système de division qui renforce continuellement sa pertinence en donnant à voir les sexes comme les éléments naturels et pré-sociaux constitutifs du monde dans lequel nous vivons (p. 54).

Ces définitions invitent, comme le fait Delphy (2001), à déplacer le regard « des parties divisées vers le principe de partition lui-même » (p. 247).

S'intéresser à ce principe de partition nous conduit sur le terrain des valeurs et des rapports de pouvoir, du côté de ce que les gens valorisent personnellement et collectivement en termes de « normalité » de genre et de sexualité. J'ai d'ailleurs exposé au chapitre 1 l'absence de distinction claire entre normes et valeurs. Dans le cas de la transsexualité, ces considérations permettent d'émettre l'hypothèse qu'il s'agit moins d'un changement physique ou de comportement que d'un changement moral chez un individu. Un changement de rapport aux valeurs opère au sens où est engagé ce qui est valorisé positivement ou négativement par un individu ou un collectif. En s'intéressant non pas aux marges (femmes, homosexualité) mais au centre (hommes, hétérosexualité), Schilt et Westbrook (2009) parviennent à dégager les présupposés normatifs de l'hétéronormativité. Ces auteures traitent d'ailleurs de la façon dont sont « faits » le genre et l'hétéronormativité en termes de valeurs et de croyances :

our current gender order—the patterns of power relations between men and women that shape norms for femininity and masculinity by defining what is gender-appropriate in arenas such as romantic partner selection, occupational choice, and parental roles. The gender order is hierarchical, which means there is consistently a higher value on masculinity than on femininity » (Schilt, Westbrook, 2009 : 442).

Ce système de croyances entretient ainsi la dévalorisation de la féminité et de l'homosexualité (Schilt, Westbrook, 2009 : 443, 445). Pour West et Zimmerman (2009 : 43), cette façon de

diviser le monde a un statut moral. Dans ma terminologie, je peux affirmer que les normes de genre, de « féminité », de « masculinité » et de sexualité ont un statut de valeurs publiques au sens où les gens valorisent plus ou moins certains de ces termes et les mobilisent, positivement ou négativement, pour accorder une valeur à leur propre personne et aux autres. Le cas d'une transsexuelle apparaît donc tout indiqué pour réfléchir sur les conversions conçues comme des trans-formations.

3.3. Le changement de sexe comme changement de rapport aux valeurs

La « lecture préférée » des trajectoires transsexuelles privilégie une interprétation en termes médicaux et biologiques. Or, l'histoire de Michelle Blanc montre que cette lecture, à laquelle elle-même adhère, ne suffit pas à rendre compte de sa trajectoire. En effet, cette lecture veut qu'un individu modifie son sexe plutôt que de modifier son rapport au cisgenrisme⁸³, à l'alignement entre genre vécu et sexe physiologique. Une lecture alternative de sa trajectoire fait plutôt apparaître le cisgenrisme comme une norme qui agit comme valeur publique au sens où il confère une valeur plus grande à ceux et celles y correspondant. Michelle Blanc ne renonce pas à s'identifier à cette valeur pour plutôt modifier sa façon de se rapporter au « masculin » et au « féminin ». Il ne s'agit pas ici de porter un jugement de valeur sur sa trajectoire, mais de reconnaître que les normes de genre, en tant que valeurs publiques, interpellent les convictions profondes des individus. Sa trans-formation implique une modification de sa conviction intime quant à son identité de genre qui la propulse à l'avant-scène de la discussion publique sur les normes de genre et la valeur qui leur est accordée.

⁸³ « Une personne cisgenre est définie comme une personne dont le sexe, le corps et l'identité de genre sont concordants selon les normes historiques d'une société donnée » (Bereni et *al.*, 2012 : 50).

3.3.1. Valorisation exacerbée de sa « mâlitude » et « masculinité hégémonique »

Dans la biographie de Michelle Blanc, la façon dont est racontée son enfance témoigne de son rapport ambigu aux normes de genre :

Dès l'âge de trois ans, Michel se questionne au sujet de son corps de garçon. Il éprouve un réel malaise d'habiter un corps étranger, mais nul ne peut apaiser ses angoisses naissantes. Déjà, à la maternelle, il se fait souvent battre par les autres enfants, sans oser se défendre. On le juge « moumoune », malgré sa grande taille. Michel, lui, ne sait que faire de ce corps masculin. Ce manège dure jusqu'en sixième année ; un jour, il décide de lever les poings. Il découvre sa force, cesse d'avoir peur et commence à se faire respecter. Dans la petite ville de Neufchâtel, la nouvelle se répand rapidement. C'est que Michel s'est aussi donné comme mission de défendre l'honneur de son frère de deux ans son aîné, le « fif » du quartier, Bobby, lui aussi victime de la hargne et des quolibets désobligeants des autres (Lanctôt, 2012 : 23).

Cette description nous apprend que Blanc et son frère Bobby vivaient de façon similaire leur enfance, tous les deux étant intimidés parce qu'ils ne correspondaient pas à la norme de « masculinité » valorisée publiquement. Leur mère a probablement joué un rôle dans leur identification discordante par rapport à cette « masculinité hégémonique ». La mère de Blanc, qu'elle qualifie d'intellectuelle, valorisera beaucoup la réussite scolaire de ses enfants pour éviter qu'ils ne se retrouvent dans la même situation que leur père :

Marie Vigneault [leur mère], qui désire donner à ses enfants une bonne éducation, inscrit Bobby et Michel à un collège privé à Valcartier, le Mont-Saint-Sacrement, ancien centre de ski converti par les religieux du Très Saint-Sacrement d'abord en séminaire, puis en institution prestigieuse d'enseignement. Elle veut que ses enfants suivent ses traces et non celles de leur père, qui n'a fréquenté qu'une année ou deux l'école primaire et qui est chauffeur de taxi, métier ingrat et sans véritable reconnaissance sociale (Lanctôt, 2012 : 29).

Chez Blanc, la valorisation de l'instruction sera étroitement associée à leur mère qu'ils admirent pour avoir réussi à poursuivre des études à une époque à laquelle peu de femmes en avaient l'occasion. En revanche, son père était très versé dans les sports, ce que Blanc n'a pas manqué d'associer au « masculin ». La fréquentation d'une école de garçons par les deux frères viendra renforcer cette association entre sport et « masculinité ». Or, malgré la similarité des trajectoires et de la socialisation de genre, Bobby « deviendra » homosexuel tandis que Michel « deviendra » transsexuelle. Ces deux expériences de conversion résultent en des

rapports aux valeurs différents qui induisent des positions de sujet différentes (un « homosexuel » et une « transsexuelle »). Avec le matériau dont je dispose, je ne peux expliquer pourquoi Michel plutôt que son frère a changé de sexe. Je peux toutefois m'attacher à décrire le changement de rapport aux valeurs qui s'est opéré et la façon dont sa publicisation a contribué à construire une position de sujet inédite.

« Je suis devenue un modèle de “mâlitude” (extrait de son blogue *michelleblanc.com* cité dans Lanctôt, 2012 : 100). Voilà qui synthétise bien la façon dont Blanc a d'abord choisi de valoriser la « masculinité » pour se conformer au cisgenrisme : « Bientôt, il cherchera à devenir un mâle exemplaire, tout le contraire de ce qu'il ressent. La réalité devient ainsi plus acceptable et les angoisses existentielles disparaissent » (Lanctôt, 2012 : 24). Cependant, ces deux phrases apparaissent contradictoires à l'observateur. D'une part, « devenir un mâle exemplaire » ne correspondrait pas à ce qu'il ressent et, d'autre part, « devenir un mâle exemplaire » ferait disparaître ses angoisses existentielles. Cette anecdote confirme qu'il est impossible pour le chercheur d'accéder à ce que les gens vivent dans leur tête (Mariot, 2001). La façon dont Blanc valorise publiquement la « masculinité » et le cisgenrisme est par contre observable pour le chercheur : il lèvera les poings, s'investira dans les sports et débutera une carrière de militaire. Blanc se calque ainsi sur le modèle de la « masculinité hégémonique ». Le concept de masculinité hégémonique a été défini par R. W. Connell « *as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women* » (2005 : 77). Or, il est important ici de préciser que Connell ne fait pas de la masculinité hégémonique un type, mais bien une position dominante, un idéal, que personne n'incarne empiriquement. Schippers (2007) insiste quant à elle sur le fait que la masculinité hégémonique recouvre l'ensemble des relations de genre, car elle se construit en relation avec la « féminité ». En effet, un trait récurrent de la masculinité hégémonique serait la méfiance qu'elle instaure envers le féminin, et non les femmes, les féminités étant toujours perçues comme subordonnées et susceptibles de contaminer les masculinités. Dans cette perspective, Schippers suggère de parler de *male feminities*, c'est-à-dire des hommes construits comme « *embodying femininity* » (p. 97), plutôt que de masculinités subordonnées comme le fait Connell.

Au cours de sa trajectoire, Blanc a d'abord valorisé la « masculinité » pour se poser en sujet « mâle ». Sa biographie ne permet pas de dire si cette valorisation était « sincère » et « authentique », même si elle en parle *a posteriori* comme des « mécanismes de négation ». Sa valorisation subséquente de la « féminité » après son « moment de conversion » nous apprend cependant que ce changement est surtout le reflet d'une valorisation continue du cisgenrisme. Une trans-formation n'implique donc pas une réorientation de toutes les valeurs d'un individu, mais seulement de certaines qui sont impliquées dans un basculement de l'intimité à la publicité, ici le rapport au « masculin » et au « féminin ».

3.3.2. *Changement de rapport aux valeurs et changement de signes*

La trajectoire de Michelle Blanc est loin d'avoir été marquée uniquement par ce qu'elle appelle sa « dysphorie d'identité de genre ». Dans son récit écrit avec plusieurs années de recul, sa très jeune enfance apparaît caractérisée par cette « condition ». Blanc revêtait alors les vêtements de sa mère en cachette. Toutefois, elle passe ensuite plusieurs années à étudier, fêter et sortir sans que

[r]ien ne transpire encore de sa dysphorie d'identité de genre. Il est d'ordinaire un homme heureux, à la recherche de plaisirs, à l'instar de ses collègues. Michel paraît avoir trouvé sa voie, et plus d'un le surnommerait aisément « Monsieur Bonheur » tant il a l'air à l'abri des sautes d'humeur, avec son sourire contagieux, son humour, sa jovialité spontanée. Mais derrière cette façade gronde un volcan prêt à exploser. Même Michel ne se doute pas encore qu'il représente un véritable panier de crabes dont il va bientôt soulever le couvercle, par nécessité (Lanctôt, 2012 : 50).

Quand vient le temps d'écrire sa biographie, il semble logique de parler d'un « volcan prêt à exploser » à tout moment pour parler de sa « condition », puisque le récit inscrit chaque événement dans une téléologie. Or, sa « dysphorie » se manifeste véritablement alors qu'elle approche de la trentaine :

À l'amorce de leurs relations, une douzaine d'années plus tôt, Bibitte avait découvert par pur hasard des vêtements féminins dans un sac de son conjoint, au fond de sa garde-robe. Elle lui demanda bien sûr des explications, convaincue que ces vêtements n'appartenaient pas à une autre femme. Michel lui était fidèle, sans nul doute. Il lui avait alors avoué qu'enfant il adorait se travestir avec des

vêtements dérobés à sa mère. Se travestir ainsi, à l'occasion, correspondait à un besoin et calmait quelque peu ses inquiétudes. Bibitte lui dit alors qu'elle n'accepterait jamais d'être avec quelqu'un qui s'habille en femme. Michel lui assura que plus jamais il ne le ferait pour ne pas nuire à leur relation (Lanctôt, 2012 : 65).

À ce stade, elle connaît une modification de ses convictions intimes, sans toutefois que celles-ci ne se traduisent publiquement. Blanc cesse alors de se « travestir » pendant dix ans (Lanctôt, 2012 : 66). La transformation opérera avec la modification de son rapport aux valeurs publiques, en l'occurrence celles de « masculinité » et de « féminité ». En effet, sans remettre en question l'ordre normatif, Blanc ne parviendra plus à se valoriser à travers les normes de la masculinité hégémonique et commencera à se valoriser à travers les normes de « féminité ». Ces normes acquièrent dans cette situation un statut de valeurs dans la mesure où elles interpellent la conception qu'a Blanc d'elle-même, ainsi que ses convictions.

Différemment du cas de Claudel, le changement de rapport aux valeurs de Blanc se manifeste par une modification apportée à des signes extérieurs. Jusqu'à ce que sa conjointe les découvre, les vêtements de femme de Blanc témoignaient d'une pratique strictement privée qui n'engageait ni une nouvelle conception d'elle-même ni une nouvelle présentation d'elle-même. Cette pratique connue d'elle seule a cependant revêtu un tout autre sens lorsqu'une autre personne, sa conjointe, a fait irruption dans son intimité. Elle ne concerne alors plus uniquement Blanc, car elle vient heurter les valeurs de sa conjointe, en l'occurrence son attachement au cisgenrisme qui définit sa propre conception d'elle-même comme sujet hétérosexuel. Par conséquent, lorsque Michelle soutient qu'elle serait prête à changer de sexe au moment où sa conjointe l'interpelle à nouveau sur cette question douze ans plus tard, toute l'attention se porte sur les marqueurs corporels de « Michel » et au premier chef sur son pénis. Ce signe toujours présent, même après ses premières transformations corporelles, incarne pour sa conjointe à la fois une confirmation de sa « mâlitude » sauvant son hétérosexualité, et une atteinte à la valeur qu'elle accorde au cisgenrisme :

Sa plus grande inquiétude se porte sur sa Bibitte chérie, qui devra subir un autre deuil, le plus terrible sans doute, celui du pénis de son compagnon de vie, de sa *mâlitude*. Car si, au cours des mois, son amant d'hier s'est transformé en femme, avec la prise d'hormones et sa chirurgie faciale, il n'en demeure pas moins que cette personne avec qui elle a passé une bonne partie de sa vie avait gardé jusqu'ici

ses attributs sexuels masculins. Cela ne trompait pas. Michelle ne porte plus son chapeau à larges bords, elle a troqué ses jeans de gars contre une jupe noire ou une robe fleurie, ses bottes contre des talons hauts. Mais sous ces apparences féminines, elle devinait encore l'homme à ses caresses. Et puis il y avait toujours une possibilité que Michelle revienne en arrière... (Lanctôt, 2012 : 141).

Quant à Blanc, la perspective d'abandonner ce signe corporel incarne la fin de sa valorisation de la « masculinité » et la réaffirmation de sa valorisation du cisgenrisme. L'enjeu que soulève la perte du pénis de Blanc dans le couple illustre bien à quel point cet organe est représenté comme faisant la valeur de l'homme, faisant l'homme, en tant que symbole ultime de la « masculinité ». Pour Guillaumin (1992), le sexe anatomique comme signe extérieur marque la distinction entre hommes et femmes dans un régime de vérité biologique. L'identification des hommes et des femmes se résume à l'organe sexuel. En effet, la réduction de la trajectoire transsexuelle au changement de sexe est le produit d'un acte social masquant autant la complexité de la trajectoire, de la matérialité biologique que de la représentation sociale.

Le changement de sexe est présenté par Blanc comme le traitement de sa « dysphorie d'identité de genre » que des spécialistes lui ont diagnostiquée⁸⁴ :

Finalement, à l'automne 2007, le diagnostic tombe : Michel souffre réellement d'une dysphorie d'identité de genre. Les symptômes de la dépression ne mentent pas. Michel ne dort plus que trois ou quatre heures par nuit. Il perd quinze kilos. Sa vie est chamboulée, ses mécanismes de négation, refoulés depuis sa petite enfance, viennent de tomber. Il n'est plus l'homme souriant que Bibitte a toujours connu, même s'il demeure aussi attentionné et respectueux envers elle. Jamais elle n'a vu son homme pleurer, mais cette fois-ci, Michel ne peut plus retenir ses larmes, qui viennent souvent clore les discussions entre les deux amoureux. Michel, à quarante-six ans, vient d'apprendre qu'il souffre de dysphorie d'identité de genre. Lui qui a toujours été un homme heureux dans la vie, sans aucun problème à communiquer

⁸⁴ Sur son blogue, Blanc renvoie ses lecteurs au Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV), publié par l'American Psychiatric Association, qui fournit les éléments de diagnostic suivants : « *There are two components of Gender Identity Disorder, both of which must be present to make the diagnosis. There must be evidence of a strong and persistent cross-gender identification, which is the desire to be, or the insistence that one is, of the other sex (Criterion A). This cross-gender identification must not merely be a desire for any perceived cultural advantages of being the other sex. There must also be evidence of persistent discomfort about one's assigned sex or a sense of inappropriateness in the gender role of that sex (Criterion B). The diagnosis is not made if the individual has a concurrent physical intersex condition (e.g., partial androgen insensitivity syndrome or congenital adrenal hyperplasia) (Criterion C). To make the diagnosis, there must be evidence of clinically significant distress or impairment in social, occupational, or other important areas of functioning (Criterion D)* » (DSM-IV, TR, 2000 : 576).

avec la société, le voilà à présent malheureux avec lui-même et avec les autres (Lanctôt, 2012 : 68).

On affirme ici qu'il est un « homme », même s'il « demeure aussi attentionné et respectueux », comme si ces caractéristiques, souvent dites « féminines », persistaient et révélaient quelque chose sur son statut véritable. Ce doute jeté en privé sur sa « nature » est à l'origine de ses problèmes avec la « société » qui se manifestent maintenant que ses pratiques intimes sont rendues publiques et appellent une solution médicale. Ses convictions intimes trouvent un appui à leur publicisation à travers le vocabulaire médical qui permet d'établir la connexion avec les valeurs publiques. Le diagnostic s'accompagne d'une proposition de traitement qui passe nécessairement par un changement de sexe :

Les spécialistes, eux, concluent, au terme de plusieurs rencontres et examens, que le seul traitement valable pour Michel consiste à changer de sexe. Il lui faut entreprendre une thérapie transitoire qui fera de lui une femme. La seule autre possibilité est de ne rien faire, et la conséquence de ce choix serait de demeurer en dépression profonde pour le reste de ses jours sans autre traitement possible. La première étape consiste à entreprendre un traitement à base d'hormones féminines. Selon les spécialistes, des changements notoires doivent se manifester au bout de quelques mois. Il n'y a pas à hésiter (Lanctôt, 2012 : 68).

Blanc n'est toutefois pas du même avis au premier abord et laisse entendre qu'il préférerait demeurer un « homme » :

Michel hésite. Il demande à son médecin s'il ne pourrait pas plutôt lui injecter des hormones mâles ou lui offrir de suivre des thérapies d'aversion. « Depuis cinquante ans, répond le médecin, toutes ces avenues ont été explorées, y compris les électrochocs, et la seule thérapie donnant des résultats probants est la transition. On ne peut pas changer le cerveau pour qu'il corresponde au corps, mais on peut heureusement changer le corps pour qu'il corresponde au cerveau » (Lanctôt, 2012 : 70).

Son hésitation sera toutefois de courte durée. Un sexologue et psychologue s'engage à suivre Blanc pendant un an ou plus pour diagnostiquer si elle souffre effectivement de cette maladie et lui fournir un soutien psychologique : « Chaque semaine, ils se rencontrent et Michel sort de ces rendez-vous de plus en plus convaincu de souffrir d'un trouble d'identité, mais aussi davantage inquiet et angoissé quant à l'avenir » (Lanctôt, 2012 : 71). La « dysphorie » de Blanc apparaît donc relever bien davantage du domaine des convictions que de la biologie. Ce récit s'apparente d'ailleurs au récit de confession de Claudel qui lui a été demandé par un prêtre. Toutefois, dans le cas de Blanc, la publicisation de ses pratiques privées est encadrée

par l'institution médicale qui la produit d'abord comme transsexuelle, puis comme « femme », contrairement à Claudel qui ne s'est jamais identifié comme « catho » car il avait le privilège de maintenir la genèse de ses valeurs dans le domaine privé.

Entamer un changement de sexe qui se conclura par l'abandon du pénis pour un vagin marque une rupture au niveau anatomique qui, à l'analyse, ne semble cependant pas aussi radicale par ailleurs. Plusieurs personnes côtoyant Michelle Blanc n'ont pas modifié leur façon de se rapporter à elle, y compris concernant ses caractéristiques dites « masculines » ou « féminines ». Par exemple, Christian, un ami français de Michelle, se rappelle qu'il avait remarqué son côté « féminin » : « Christian a pourtant remarqué, lors de leurs premières rencontres, le fort côté féminin de Michel, absent chez la plupart de ses amis québécois. Les manières affectueuses de Michel favorisent indéniablement les échanges amicaux et les épanchements. Michel inspire confiance et les gens sont portés à se confier à lui » (Lanctôt, 2012 : 85). Il semble donc que Michelle soit demeurée la même, à l'exception de l'apparence. Un changement de rapport à la « féminité », désormais constitutive de sa conception d'elle-même, n'implique pas un changement radical ni un changement complet de ses comportements : « Michel, transformé en Michelle, reste le même. C'est là la seconde constatation de Christian, la première étant, bien entendu, la surprise totale provoquée par la perruque frisottée et les talons hauts » (Lanctôt, 2012 : 85). Pas davantage que ses capacités émotionnelles dites « féminines », ses caractéristiques dites « masculines » n'ont pas changé, comme son côté « petit coq bagarreur » (Lanctôt, 2012 : 168). Elle dit également avoir conservé son côté « baveux et provocateur » (Lanctôt, 2012 : 172). Par ailleurs, elle serait désormais plus « féminine », avec ce que cela implique de positif et de péjoratif : « On la dit maintenant plus émotive, plus calme, plus “civilisée” qu'auparavant et, surtout, plus heureuse. Avec les hormones qu'elle prend, son caractère a quelque peu changé, ce qui ne signifie pas qu'il s'est amélioré ! Elle devient boudeuse et même rancunière, des traits que d'aucuns disent féminins » (Lanctôt, 2012 : 97). Ces façons de la caractériser et de se caractériser ne l'empêchent pas d'entretenir un rapport exacerbé à la « féminité » comme elle le faisait auparavant avec la « masculinité » : « Dans son désir de féminité absolue, Michelle est portée à exagérer son allure féminine, telle une petite fille imitant les adultes autour d'elle » (Lanctôt, 2012 : 126). Ces illustrations démontrent que sa nouvelle valorisation du « féminin » dans sa

représentation d'elle-même n'induit pas de changements radicaux dans ses façons d'être et les façons qu'ont les autres de se rapporter à elle. Les valeurs de Blanc, qui font d'elle ce qu'elle est et la valorise en tant que femme, opèrent à un autre niveau que celui des normes de genre. Ces dernières fournissent des repères, souvent hiérarchiques, pour désigner comme « féminin » ou « masculin » des traits corporels, de personnalité ou de comportement, mais ne permettent pas de comprendre comment des gens en viennent à en faire un enjeu de convictions personnelles.

Réduire la trajectoire transsexuelle à un changement de sexe permet de contrer l'ambiguïté, autant pour la personne qui la vit que pour les autres. Concurrément, comme nous l'avons vu, une telle trajectoire brouille les différences entre caractéristiques dites « féminines » et « masculines ». En fait, celles qui étaient présentes auparavant semblent tout simplement demeurer. Cette ambiguïté perçue pose pourtant problème à Blanc qui souhaite la voir résorber : « Un jour, se dit-elle, lorsque je serai femme à 100 %, je n'aurai aucune permission à demander et je sortirai dans la rue, fièrement et sans gêne » (citée dans Lanctôt, 2012 : 98). Elle cherche à cantonner cette ambiguïté à l'entre-deux, entre deux états bien définis et radicalement différents. On retrouve ici à nouveau la « lecture préférée » des trajectoires transsexuelles qui reflètent cette lutte contre l'ambiguïté de genre :

Les premières biographies de transsexuel.le.s publiées semblent illustrer comment ceux-ci mettent leur corps en procès et attendent le salut de sa correction. Il s'agit de sortir de l'ambiguïté et non de la cultiver, il s'agit de jouir de l'invisibilité au lieu de s'en extraire. L'« essence » de la transsexualité serait l'expérience d'un passage (*passing*) à l'autre sexe que nul ne pourrait repérer et dénoncer comme une supercherie. Cette critique, élaborée dans le milieu militant puis fortement théorisée dans le monde académique des *transgender studies*, prend pour cible les représentations médicales de la transsexualité plutôt que les personnes transsexuelles elles-mêmes. Car le vécu transsexuel atteste difficilement d'une expérience de passage qui serait enchantée ou rassurante, par rapport à un modèle pleinement subversif qui assumerait sans ambages les risques de l'ambiguïté. Vivre en tant que transsexuel.le ou ex-transsexuel.le dans la société contemporaine reste toujours une expérience difficile qui bénéficie rarement d'un quelconque privilège d'invisibilité (Bereni et al., 2012 : 46).⁸⁵

⁸⁵ À la différence du transsexualisme, le transgendérisme ou modèle transgenre est d'abord une critique interne au mouvement transsexuel qui dénonce le changement de sexe comme une forme d'homophobie et d'antiféminisme.

La visibilité et la publicisation de ces trajectoires impliquent la formation de positions de sujet *trans*, qu'elles soient médiatiques comme dans le cas de Blanc ou anonymes. Cependant, cette position de sujet peut prendre la forme transgenre ou transsexuelle, selon le rapport qu'entretient la personne à la valeur publique du cisgenrisme. Par exemple, pour Blanc, être confondue avec un transgenre est irritant, « comme si tous les *trans* se ressemblaient... » (Lanctôt, 2012 : 127). Contrairement aux transgenres, elle trouve sa valeur comme personne dans le cisgenrisme et elle n'accepte pas que l'on conteste son expérience. Pour Blanc, la transsexualité est une phase de transition :

En fait, ce n'est pas la transsexualité qui est classifiée comme une maladie. La transsexualité, qui est la période transitoire menant du sexe physiologique d'origine au sexe de destination, est plutôt le traitement. Ce qui est une maladie est la grave dépression (que l'on nomme dysphorie) qui résulte de la condition de ne pas être en synchronisme au niveau physiologique et au niveau mental. Ce n'est possiblement pas le cas pour tous, mais ça a été le mien (citation tirée de son blogue *Femme 2.0* et citée dans Lanctôt, 2012 : 165-166).

Blanc conclut sur la différence entre les transsexuel.le.s et les transgenres de la façon suivante : « Un statut temporaire qui marque la transition. À terme, on est le sexe opposé du départ. Cependant, certains resteront *trans* toute leur vie et seront heureux de cet état. On dira alors que ce sont des personnes *transgenres* » (citée dans Lanctôt, 2012 : 129). La conversion de personnes interpellées dans leurs valeurs quant au genre et à la sexualité semble donc pouvoir prendre plusieurs directions : l'homosexualité comme dans le cas de son frère, la transsexualité comme Blanc ou le transgendérisme. La trajectoire de conversion n'est ni linéaire, ni complètement déterminée par les normes. Il demeure bien une part d'expérience insaisissable et de valeurs personnelles dans la façon de se rapporter aux normes. Ces valeurs personnelles ne peuvent être expliquées sociologiquement, contrairement au *rapport* aux valeurs publiques. D'ailleurs, le récit de Blanc, ou plutôt le récit que fait l'auteur de sa vie, oscille entre une explication de sa « condition » par la « maladie », comme nous l'avons vu, et le « choix » :

Elle est la seule à se défendre, à défendre ses choix, et aucune organisation ne vient l'appuyer ou la conseiller. Par bonheur, le guerrier qui sommeillait dans le Michel

Le transgendérisme « concerne les personnes qui ne sont pas satisfaites par l'impératif d'une équivalence entre le sexe, la sexualité et la sexuation des corps, et qui remettent en question ce dispositif normatif en en dénonçant les effets » (Bereni et al., 2012 : 47).

d'hier n'est pas disparu sous le scalpel du Dr Bensimon. Elle devra souvent faire appel à cet aspect d'elle, hérité de son éducation militaire, pour survivre (Lanctôt, 2012 : 116).

Blanc récuse cependant l'emploi du terme « choix » pour décrire ce qu'elle a vécu :

Aujourd'hui, je suis bien dans ma peau, mais je suis mal avec certains (...). Le pire, ce sont les gens qui me disent: « Je respecte ton choix ». Comme si je m'étais levée un matin en me disant que ça serait cool d'être une femme. Tu as le choix de rester en dépression profonde le restant de tes jours, avec aucun traitement possible, ou de changer de sexe. C'est ça le choix. (...) Des fois les gens me disent que je ne suis pas une vraie femme. Si c'est le cas, je suis certainement une femme vraie. L'authenticité, c'est fondamental (citée dans Lord, 2012).

Pourtant, lorsque Blanc suggère qu'il est possible que certain.e.s parviennent à vivre avec l'ambiguïté de leur condition, elle ouvre la porte au motif du choix qui suggère une décision active.⁸⁶ Le terme de « choix » n'est toutefois peut-être pas le plus approprié, puisqu'il renvoie rapidement à l'idée d'un choix rationnel fait à partir d'une évaluation objective d'options concurrentes. Plutôt, il s'agit bien ici de valeurs et de convictions profondes quant à ce qui fait son authenticité et sa valeur comme personne. On retrouvait la même idée chez Claudel avec son célèbre « je crus » et sa « révélation ineffable » qui s'est imposée à lui à Notre-Dame.

En somme, le changement de rapport aux valeurs de Blanc passe par des changements de signes qui cristallisent sa nouvelle valorisation du « féminin », contrairement à la conversion de Claudel qui n'impliquait pas de tels changements de signes. J'émetts donc l'hypothèse que la conversion de Claudel se déploie publiquement de façon différente du fait de sa position de majoritaire. En effet, sa conversion, induite par son adhésion aux valeurs publiques associées au catholicisme, n'a pas à se manifester par des signes visibles du fait qu'elles sont partagées par un public majoritaire, majoritaire non pas au sens statistique mais au sens de dominant. La conversion de Blanc, tout aussi publique, passe quant à elle par des changements de signes parce qu'elle laisse entrevoir une adhésion à des valeurs minoritaires (le « féminin » et une association au transgendérisme qu'elle récuse cependant). Bien que cette conversion ne fasse pas sens pour autrui, les changements de signes clarifient la situation aux

⁸⁶ Blanc emploie toutefois le terme de « choix » avec prudence, notamment pour des raisons politiques. En effet, si la dysphorie d'identité de genre n'est plus une « maladie », il est loin d'être sûr que l'État québécois continue à rembourser les opérations de changement de sexe. Selon elle, l'État français aurait employé cet argument pour ouvrir la porte à la fin des remboursements des opérations de réassignation sexuelle (Blanc, 2012).

yeux de tous, y compris d'elle-même qui s'identifie dans la valeur publiquement accordée au cisgenrisme. De mon point de vue d'observateur, sa conviction envers la valeur du cisgenrisme comme meilleure option pour elle-même est constitutive de sa trans-formation. En effet, si la modification de ses convictions intimes relativement au « masculin » et au « féminin » ne s'était pas accompagnée d'une valorisation du cisgenrisme, son intimité n'aurait probablement pas basculé de la sorte dans l'espace public, car elle n'aurait pas supposé de changements de signes corporels visibles.

3.3.3. Une conséquence de la trans-formation : un changement de rapport à l'hétéronormativité

Michelle Blanc valorise désormais différemment les normes de genre, tout en demeurant fidèle au cisgenrisme à travers sa lutte contre l'ambiguïté. Par cette trans-formation, la féminité passe du statut de norme et de valeur sociale extérieures à Blanc à un rapport constitutif de sa conception d'elle-même. Dans la mesure où elle demeure en couple avec sa conjointe, elle est également conduite à revoir son rapport à l'hétéronormativité. Blanc devient socialement une lesbienne. Cette trans-formation démontre bien qu'un changement de rapport aux valeurs ne se traduit pas, ou du moins pas directement, par un changement de comportements. En devenant « femme », Blanc ne modifie pas pour autant son orientation sexuelle : « Ce n'est pas parce que tu changes de sexe que tu changes d'orientation » (Blanc, 2012, TEDx Montpellier). C'est plutôt sa position de sujet qui sera modifiée. D'hétérosexuelle, elle devient lesbienne et le dit (Blanc, 2008 : 14 min. 50 s.). Cette définition d'elle-même change peu avant sa vaginoplastie. Blanc se sent alors peu à peu attirée par les hommes et tend à se considérer bisexuelle (Lanctôt, 2012 : 132). Ici encore, une certaine attirance sexuelle se traduit par la production d'une position de sujet, un être bisexuel. Or, sa fidélité déclarée à sa conjointe ne fournit à l'observateur aucun indice de pratiques sexuelles avec un homme. Blanc se trouve donc à se définir comme bisexuelle en revendiquant un désir qu'elle dit « féminin » et qu'elle ne traduit pas en pratiques. Sa trans-formation implique un changement de rapport à l'hétéronormativité qui n'a pas nécessairement de conséquences pratiques. Ce changement de rapport à l'hétéronormativité ne semble toutefois pas complet et

ne concerne que Blanc. En tant que femme, elle se considère lesbienne du fait de son amour pour sa conjointe et de ses pratiques sexuelles. En revanche, ce nouveau rapport à l'homosexualité ne semble pouvoir s'exprimer envers des hommes : « Ses rêves se transforment, ses pulsions ne sont plus les mêmes et elle éprouve un grand besoin de séduire. Aimerais-elle se faire pénétrer par un homme jusqu'à en éprouver une jouissance, un orgasme ? Cette seule pensée, troublante, est à ranger dans la boîte secrète aux fantasmes, d'autant plus qu'elle n'a pas encore subi sa vaginoplastie » (Lanctôt, 2012 : 132). Tant qu'elle n'a pas subi l'opération, donc tant qu'elle ne se considère pas « femme à 100% », de telles pratiques relèvent de l'homosexualité masculine et sont donc, semble-t-il, tabous. Le changement de rapport à l'hétéronormativité n'apparaît donc pas central chez Blanc qui n'en fait pas un enjeu de convictions et de valeurs personnelles, contrairement à son changement de rapport à la « féminité » qui devient déterminant de sa valeur comme personne à ses yeux. Le changement de rapport à l'hétéronormativité survient comme conséquence de sa transformation.

Dans le cas de sa conjointe, le changement de rapport à l'hétéronormativité n'est pas périphérique à sa conception d'elle-même : elle refuse d'entretenir un nouveau rapport à l'homosexualité qui la constituerait comme lesbienne. Bibitte pâtit du changement de Blanc et « perd peu à peu ses points de repère et ses appuis, tant physiques que moraux » (Lanctôt, 2012 : 91). Si on suit la logique socialement admise, le changement de sexe de Blanc devrait se répercuter par un changement d'orientation sexuelle de sa conjointe, si celle-ci choisit de maintenir la relation. Bibitte consulte un psychologue pour l'accompagner dans cette épreuve : « Elle se souvient d'avoir connu quelques expériences innocentes avec des femmes, du temps de son adolescence, comme cela arrive souvent aux jeunes dont la sexualité n'est pas encore tout à fait définie. Mais elle est convaincue de ne pas être lesbienne pour autant » (Lanctôt, 2012 : 73). Au-delà de la norme d'hétérosexualité, il y a dans son cas une conviction intime de ne pas être lesbienne que vient remettre en question le changement de sexe de Blanc. Ses consultations avec un psychologue l'aideront à concevoir sa sexualité comme des pratiques qui n'ont pas forcément à définir sa position de sujet :

Cet éloignement lui servira à explorer son propre passé et à tenter de découvrir s'il se pourrait qu'elle soit bisexuelle, en raison de quelques expériences homosexuelles

remontant à l'adolescence. Elle sera désormais prête à faire le saut de l'autre côté du miroir, peu importe l'univers qu'elle y découvrira. Aujourd'hui, Bibitte se considère encore comme une hétérosexuelle, mais ne s'offusque pas outre mesure lorsque, au regard des autres, elle passe pour une lesbienne en déambulant aux côtés de Michelle, ou lorsqu'elle doit négocier un contrat quelconque pour le couple (Lanctôt, 2012 : 95-96).

La comparaison des cas de Blanc et de Bibitte met en lumière un double standard en matière de sexualité. La sexualité de Blanc risque à tout moment de définir sa position de sujet, que ce soit comme lesbienne ou encore comme potentiel homosexuel si elle parlait de ses fantasmes d'être pénétrée avant même sa vaginoplastie. Pour sa conjointe, ses pratiques sexuelles peuvent demeurer du domaine privé sans qu'elle ne se définisse comme lesbienne. Ce cas laisse suggérer que les femmes peuvent avoir des pratiques homosexuelles sans nécessairement que cela ne les définisse, tandis que les hommes seraient toujours à risque d'être catégorisés et « naturalisés » comme homosexuels, de tomber du côté des « *male feminities* » dont parle Schippers.

Schilt et Westbrook (2009), qui ont travaillé sur les interactions entre cisgenres et transgenres dans des situations publiques et privées, en arrivent à la conclusion que le traitement des transgenres par les cisgenres diffère selon la situation. L'ordre de la sexualité, de l'intime, peut émerger en public. Par exemple, sur un lieu de travail, endroit généralement considéré non sexuel, les interactions peuvent revêtir un caractère intime lorsque le thème de la sexualité est abordé entre collègues. Dans le cadre de telles interactions publiques, les trans dont la trajectoire est connue publiquement sont construits selon leur performance de genre : un homme trans (FtM) sera considéré comme un homme et une femme trans (MtF) sera considérée comme une femme⁸⁷. Or, dès qu'une situation tend vers l'intimité, ne serait-ce que par le sujet de conversation, « *women regender transmen as biological females passing as men in an attempt to trick women into homosexuality* » (Schilt, Westbrook, 2009 : 450). En revanche, les hommes interagissant avec un homme trans éviteront de s'intéresser à ses organes génitaux pour plutôt le considérer comme hétérosexuel, comme l'un des leurs du fait d'un désir partagé envers les femmes. Ces interactions en public témoignent de la valorisation

⁸⁷ Les acronymes MtF et FtM désignent le sens du changement de sexe : *Male to female* (MtF) ou *Female to male* (FtM).

du cisgenrisme et de l'hétérosexisme, et cela même au-delà des préférences sexuelles de chacun. En effet, ces attitudes se présentent dans les conversations publiques et non dans des situations d'intimité sexuelle. De plus, la crainte de femmes de se faire entraîner dans l'homosexualité du seul fait de discuter avec un homme trans révèle une atteinte à des valeurs morales profondes, à une conception de soi à laquelle on tient.

De telles situations diffèrent de celle de Blanc et de sa conjointe, les résultats des travaux de Schilt (2011) portant spécifiquement sur les hommes trans. En donnant à voir ce qui se joue en public et dans l'intimité, Schilt et Westbrook permettent néanmoins de saisir que Bibitte a également une conversion à vivre. Puisque les normes de genre ont un statut moral, partager son intimité avec une transsexuelle représente pour elle une remise en question de sa conception d'elle-même, de son propre rapport aux valeurs publiques de « masculinité », de « féminité » et d'hétérosexisme. Toutefois, dans son cas, tant que la pratique homosexuelle n'est pas rendue publique, elle ne risque pas de définir une position de sujet. Bibitte craint d'ailleurs la publicisation de ce changement déjà difficile à vivre en privé. Cette publicisation sera d'ailleurs imposée à Bibitte par Blanc : « Avec ce projet de livre, je me sens forcée de parler de notre relation, et cela me rend anxieuse. Je me dévoile devant une personne que je ne connais pas alors que ce n'était pas mon but. Ce livre, c'est beaucoup plus l'affaire de Michelle que la mienne, et je ne me sens pas concernée. C'est comme une plaie qui n'est pas guérie » (citée dans Lanctôt, 2012 : 10). Les cas de Blanc et de Bibitte illustrent des façons particulières de se rapporter aux valeurs publiques de genre selon leur propre expérience et leurs propres valeurs inaccessibles au chercheur. Les cas des femmes trans assassinées par des hommes documentés par Westbrook font état d'une autre conséquence possible d'une interaction entre valeurs personnelles et situations. Dans tous ces cas, la « *one-act rule of homosexuality* » décrite par Schilt et Westbrook opère : « *Similar to the idea that anyone with one drop of black blood is black (Davis 1991), both straight and gay people often believe that engaging in sexual encounters with people of the same sex demonstrates an innate, previously hidden, homosexuality, no matter what sexual identity one may personally avow (Ward 2006)* » (2009 : 456-457). C'est exactement cette croyance, cette conviction, qui a été mise à l'épreuve chez Bibitte, bien que cette « *one-act rule* » joue un rôle plus important pour l'homosexualité masculine. À la différence de Bibitte pour qui son changement de rapport à

l'homosexualité n'a pas produit une nouvelle position de sujet, Blanc a fait l'expérience d'un processus de subjectivation, de « féminisation » dans son cas. À ce stade du mémoire, je peux faire l'hypothèse que plus une personne est connue publiquement pour s'identifier à une valeur minoritaire (par exemple la « féminité » lorsqu'on est un « homme »), plus cette dernière tend à produire un effet de subjectivation, une position de sujet. Dans le cas de Bibitte, son changement de rapport à l'homosexualité ne devient pas constitutif de sa façon de se concevoir, car il n'est pas rendu public (sauf de façon anonyme).

3.3.4. Une conversion vécue en public

À la différence de la conversion de Claudel, celle de Blanc n'a pas uniquement été publicisée comme un récit publié après les faits⁸⁸. Plutôt, Blanc s'est vouée à une publicisation en continu de sa trajectoire sur différentes scènes médiatiques : d'abord avec son compte anonyme sur le site *MySpace* où elle dialoguait avec des transgenres, puis sur son blogue *michelleblanc.com* sur lequel elle a fait son « coming-out », ensuite sur son blogue *Femme 2.0* où elle a rendu public des extraits de son compte anonyme *MySpace*, et finalement par sa biographie rédigée par Jacques Lanctôt. Son changement de sexe a toujours été suivi par ses « followers » (Lanctôt, 2012 : 161). L'injonction à la publicisation de sa trajectoire n'obéit cependant pas à une logique prosélyte comme celle à laquelle se pliait, à contrecœur, Claudel. En effet, profitant du statut social dominant de Claudel, l'Église gagnait à faire connaître sa trajectoire. Blanc répond quant à elle plutôt à une exigence d'authenticité et de transparence qu'elle considère nécessaire dans son métier qui repose sur son « brand », sur son nom. Cette association étroite entre son nom et son statut de spécialiste du web a, en quelque sorte, contraint la publicisation de sa conversion qui passe entre autres par un changement de nom. Son associé en affaire, Philippe, « lui conseille [...] de sortir du placard au plus vite, afin de lever tout doute. Michel s'habille tantôt en homme, tantôt en femme, selon son niveau de confiance en soi et les gens qu'il rencontre pour des raisons professionnelles. Selon Philippe, il

⁸⁸ Il est vrai qu'il m'a été possible de m'appuyer sur des lettres de correspondance privée de Claudel pour construire l'étude de cas. Toutefois, ces lettres n'avaient pas pour but d'être rendues publiques au moment de les écrire contrairement aux blogues de Blanc qui, même anonymes, ne s'adressent pas spécifiquement à une personne mais à un public.

doit cesser cette pratique, car l'alternance ne peut qu'ajouter à la confusion. Mieux vaut qu'il apparaisse toujours en femme » (Lanctôt, 2012 : 84). Le contexte professionnel dans lequel elle s'inscrit lui impose donc de traduire sa conviction d'être une femme par des signes visibles et clairement identifiables. Cet accès relativement facile à une publicisation aussi large n'est probablement pas étranger à son ancienne position d'hommes dans un domaine qu'elle décrit comme dominé par les hommes. De plus, cette conversion publique qui la constitue dans une position minoritaire lui permet uniquement une publicisation sur le mode de la justification, dans le registre médical dans son cas. Pour elle, sa « dysphorie d'identité de genre » doit être « avouée », vulgarisée et expliquée, ce qui se résume dans l'idée de « *coming-out* ». Toutefois, elle sera confrontée au désir d'une partie de son entourage d'obtenir des preuves de l'origine de sa conversion qui ne peut être acceptée comme telle. Il faut un récit public, voire une démonstration publique pour valider la conversion :

Personne, dans la famille, n'est au courant des penchants de Michel. Beaucoup plus tard, lorsqu'il fera son second *coming out* et annoncera à ses frères et sœurs qu'il souffre de dysphorie d'identité de genre et entend devenir une femme, plusieurs d'entre eux refuseront de croire qu'il se travestissait dès son plus jeune âge. « T'es juste un fabulateur, un manipulateur. On ne t'a jamais vu te travestir ! » lui répliquera-t-on plus d'une fois. Pourtant, Michel se rappelle fort bien leur avoir avoué, alors que la famille était réunie autour de la table, qu'il se travestissait en secret ; mais cette révélation semble être passée inaperçue. De ce premier *coming out*, personne ne se souvient. « Depuis quand ce qu'on ne voit pas ne peut être crédible ? » se demande Michelle aujourd'hui, devant le refus de ses sœurs d'accepter sa réalité (Lanctôt, 2012 : 28).

La publicisation de la trans-formation de Blanc la situe dans une position minoritaire par rapport aux valeurs et normes publiques de genre. Elle parvient cependant à mobiliser certains de ses privilèges – non pas à son profit comme certains l'ont accusée de faire – pour se donner les moyens de vivre en accord avec ses convictions. Blanc attendra jusqu'au printemps de 2009 pour subir l'opération de réassignation sexuelle afin de bénéficier du nouveau programme de remboursement mis sur pied par le gouvernement québécois. Malgré tout, Blanc estime à 60 000 \$ le coût de ses opérations et du renouvellement de sa garde-robe. Ainsi, ses privilèges d'avoir été un homme dans un domaine d'hommes et d'être dans une situation socio-économique favorable ont permis de réunir les conditions de possibilité d'une trans-formation en accord avec ses convictions.

3.4. Le reflet national de Blanc

Le récit de Blanc qu'il est possible de reconstruire à partir de sa biographie et de ses interventions publiques (blogues, entrevues) est traversé de références à l'histoire nationale du Québec. Elle lie en quelque sorte son destin à ce qu'elle perçoit être celui du Québec :

« Nous sommes au début de la Révolution tranquille, Duplessis est mort depuis quelques mois et l'«équipe du tonnerre» de Jean Lesage a mis fin au règne de l'Union nationale. Petit à petit, le Québec sortira de sa longue léthargie, que d'aucuns appellent «grande noirceur». La société québécoise accédera enfin à la modernité et les tabous sauteront tour à tour. Le peuple a besoin d'air frais et d'espoirs. Aucun secteur de la société tricotée serrée du Québec ne sera épargné » (Lanctôt, 2012 : 20).

« Le Québec des années 1970 est en mutation et en pleine révolution sexuelle. La Révolution tranquille menace les derniers bastions du conservatisme. Bien sûr, on met les bouchées doubles dans tous les secteurs de la société et les tabous sont en train de tomber. Mais il ne faut pas se leurrer : les censeurs sont toujours aux aguets » (Lanctôt, 2012 : 37).

Blanc lie son « émancipation » comme femme à la « révolution sexuelle » du Québec dans une tentative de connecter ses propres changements de rapport aux valeurs à la « modernisation » des valeurs publiques. Sa transformation opère comme une projection de ses convictions intimes dans l'espace public qui structure les conditions de production de son récit ainsi que sa position de sujet. Lire sa trajectoire comme une transformation permet de l'inscrire dans une configuration de valeurs plus large.

3.4.1. Une minorité contre d'autres minorités

Les controverses sur les accommodements raisonnables et le port de signes religieux par les employéEs de la fonction publique au Québec sont révélatrices du rapport à la religion et à la nation qu'entretient Michelle Blanc⁸⁹. Elle compare notamment les traits « masculins »

⁸⁹ Au cours des dernières années, le Québec a connu deux controverses mettant en scène les minorités religieuses, produites par le sensationnalisme de certains médias et d'un agenda politique électoraliste. La première a porté sur les « accommodements raisonnables », un concept juridique canadien issu de la jurisprudence qui pose

qu'elle conserve à des accommodements raisonnables qu'elle se concéderait à elle-même et à ceux qui s'attendent à un alignement parfait entre sexe et genre : « Une chose cependant ne pourra jamais changer : sa grandeur hors norme. Elle sait qu'elle devra s'y faire, ce seront ses accommodements raisonnables à elle » (Lanctôt, 2012 : 116). À travers le prisme de ces controverses publiques, on découvre comment Blanc se constitue en « femme » en opposition à ce qu'elle postule être les valeurs auxquelles adhèrent les minorités ethniques et religieuses. Ce qu'elle dit de ces controverses dévoile sa représentation de la « nation québécoise » qui se pose en reflet de sa propre trajectoire.

Tel que nous avons commencé à l'entrevoir, la façon dont Blanc qualifie avec d'autres sa trajectoire oscille entre « choix » et « maladie », une alternative qui revient dans son discours sur les minorités religieuses :

Par ailleurs, l'expression de religiosité est très personnelle. Les symboles ostentatoires ne sont que ça, des symboles. Choisir ou pas de les porter est aussi un choix, qui est personnel. Si ce n'est pas un choix, ça devient donc quelque chose qui a été imposé par une ou des forces extérieures. Ces forces sont donc très probablement la pression sociale... (Mémoire de Michelle Blanc à la Commission sur le projet de loi 60 ; Blanc, 2013 : 6).

L'alternative qu'elle perçoit entre choix personnel et imposition sous la contrainte de la pression sociale est dans son cas complexifiée par le terme de « condition ». Son changement de sexe n'est ni un choix, ni une maladie, ni le fait de la pression sociale, il est une « condition ». Quant aux « autres », aux minorités religieuses, leur trajectoire doit

l'obligation d'aménager une norme ou une pratique si celle-ci a un effet discriminatoire. En 2006 et 2007, plusieurs cas d'accommodements qualifiés de « déraisonnables » ont fait les manchettes des journaux et conduit le gouvernement libéral à créer la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Cette commission présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor s'est conclue par le dépôt d'un rapport public dont les recommandations n'ont pas fait l'objet de suites de la part du gouvernement. La deuxième controverse s'inscrit dans la continuité de la première, certains jugeant que rien n'avait été réglé. À l'automne 2013, le ministre du Parti québécois, Bernard Drainville, dépose le projet de loi 60 intitulé *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement*. La mesure phare de ce projet de loi, et celle qui s'est retrouvée au cœur de la polémique, impliquait l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires par les employés de la fonction publique, incluant le secteur parapublic, les sociétés d'État et ses mandataires. Le projet disparaît finalement de l'ordre du jour législatif avec la défaite du Parti québécois aux élections générales du 7 avril 2014. En déclenchant lui-même les élections, le gouvernement espérait profiter de la popularité de son projet de loi auprès de son électorat pour obtenir une majorité à l'Assemblée nationale.

nécessairement être le résultat de la pression sociale si elle ne découle pas d'un « choix » (notons que le choix de porter un signe religieux au travail ne semble pas admissible pour Blanc). Par l'emploi du terme « condition », elle conçoit que celle-ci est intrinsèque à sa personne et qu'elle doit composer avec celle-ci. Elle conserve cependant le « choix » de la façon de composer avec cette « condition » : les « mécanismes de négation », la transsexualité ou le transgendérisme. La pression sociale n'entre pratiquement jamais en ligne de compte. Dans tous les cas, Blanc conserverait le pouvoir d'agir selon ses convictions, car la « condition » serait une forme d'impondérable. Cette conviction intime de devoir « changer » n'existe pas pour les personnes croyantes selon Blanc. Le traitement que Blanc réserve aux croyants transparait également dans la façon dont elle parle de ses parents, sans trop que le lecteur ne comprenne pourquoi elle glisse vers la religion : « Ils se marieront quelques mois plus tard, tradition oblige ; la religion exerce encore une forte influence sur les relations entre hommes et femmes. « L'amour ne peut exister hors les liens du mariage », clame encore et toujours le clergé, sinon gare aux brebis égarées. Ce serait l'enfer jusqu'à la fin de leurs jours, et même après ! » (Lanctôt, 2012 : 23). Blanc, à travers son biographe, présente ainsi la religion comme oppressive et déterminante des comportements, alors que nous avons vu que sa propre trajectoire partage plusieurs traits communs avec celle de Claudel. Elle disqualifie certaines convictions comme moins légitimes, car elles seraient imposées d'où l'importance pour elle de maintenir la possibilité que sa conviction d'être « femme » puisse être un choix. Le cas de Claudel nous a pourtant fait voir que les valeurs, notamment religieuses, ne déterminent pas directement les comportements. Pour Blanc, la religion semble demeurer inconsciemment la référence à partir de laquelle juger de ses propres convictions. La conviction religieuse est d'ailleurs peut-être la seule autre qu'elle ait vécue aussi intensément dans son enfance.

Blanc transpose cette représentation de la religion, qu'elle développe en parlant des minorités religieuses, au niveau des valeurs publiques et des politiques étatiques. L'opposition qu'elle dresse entre « choix » et « pression sociale » prend alors la forme d'une opposition entre « société laïque », dans laquelle égalité et liberté règneraient, et « leurs pays », qui seraient gouvernés par des « diktats religieux » :

Puis, une société laïque, une société dont on fait la promotion à l'extérieur qu'on est une société laïque qui met en évidence l'égalité des hommes et des femmes, bien, je suppose que, les jeunes qui vont venir ici, ils vont le savoir puis qu'ils vont dire : Bien, coudon, on va aller là justement parce qu'on est tannés de se faire écoeurer par les diktats religieux dans nos pays, puis, enfin, on peut avoir la liberté. Puis, moi, c'est cette liberté-là que je réclame pour tout le monde qu'ils viennent... d'où qu'ils soient. On est ici, au Québec, on est une société laïque, tu peux croire ce que tu veux, crois-le chez vous, puis, quand on va être dans les espaces publics, on va tous être ensemble, on va tous être égaux, puis il n'y en aura pas qui vont être plus purs ou moins purs que d'autres, là, on sera égaux (Témoignage à la commission sur le projet de loi 60 ; Blanc, 2014 : vers 21 min.).

Dans ce passage, on comprend que Blanc reconnaît au Québec une tolérance absolue en matière de liberté sexuelle, ainsi qu'une attitude bienveillante à l'égard des minorités religieuses qui seront acceptées si elles tolèrent également les pratiques sexuelles minoritaires. Sa propre trajectoire, qu'elle lie à l'expérience d'émancipation du Québec, reflèterait cet idéal de tolérance. Ce lien entretenu entre tolérance et nation québécoise par Blanc se retrouve également dans les imbrications entre sujet queer et empire américain décortiquées par Puar :

On the one hand, the convergence marks a cultural moment of national inclusion for homosexuality, alluding to a particular kind of parallel possibility for the liberated nation and the liberated queer. This sanctioning of the lingua franca of gay liberation hints that the liberation of American Empire from its closets – an empire already known but concealed – will and should result in pride, a proud American empire (Puar, 2007 : 1).

La représentation de la nation québécoise de Blanc semble davantage résulter de sa transformation que l'inverse. Ce rapport qu'elle entretient avec les valeurs publiques, de façon tout à fait sincère, fait cependant fi de ses privilèges qui la placent en position de dire qu'elle est acceptée au Québec comme transsexuelle, avec quelques accommodements de sa part, mais que les minorités ethniques et religieuses l'ont rejetée : « *This benevolence toward sexual others is contingent upon ever-narrowing parameters of white racial privilege, consumption capabilities, gender and kinship normativity, and bodily integrity* » (Puar, 2007 : xii). Blanc projette sa représentation de sa trajectoire, marquée par sa « condition », au niveau national. Toujours hésitante à parler de « choix » dans son cas, elle ne situe pas explicitement sa « condition » dans le domaine des convictions et des valeurs. Ainsi, la société nationale n'a d'autre choix que de l'accepter ainsi, au contraire des minorités religieuses qui peuvent « choisir » de modifier leurs convictions ou « subir » la pression sociale.

3.4.2. La conviction d'être libre

Contrairement à Blanc qui postule que les LGBT seraient tous et toutes un·e·s derrière un projet de « société laïque », Puar évite de réfléchir les LGBT comme une « communauté » unifiée. Elle reconnaît par contre que les sujets queer *mainstream* comme Blanc peinent à articuler une religiosité *queer*. Le sujet queer libéral est ainsi perçu comme nécessairement séculier :

That is, the queer transgressive subject accrues its legitimacy and currency at this historical juncture through an inability to disentangle these representations via a broader articulation of queer religiosity. Queer secularity is constitutive of and constituted by the queer autonomous liberal subject against and through the reification of the very pathological irrational sexualities that are endemic to discourses of terrorist culpability (Puar, 2007 : 14-15).

Dans cette construction d'un nationalisme autour de l'« émancipation sexuelle », Blanc correspond à ce sujet queer libéral qui se pense comme séculier et associe la religion au supposé sectarisme de « communautés culturelles » « *because queer secularity, and queer transgressive subjecthood in general, is also underpinned by a powerful conviction that religious and racial communities are more homophobic than white mainstream queer communities are racist* » (Puar, 2007 : 15). Cette puissante conviction que les « autres » ne sont pas aussi ouverts que le sujet libéral queer trouve son pendant dans l'emploi du terme « choix ». Par exemple, bien que Blanc reconnaisse que les croyants puissent choisir de porter un signe religieux, elle ne les considérera jamais aussi libres qu'elle-même qui doit composer avec sa « condition » à laquelle elle ne peut échapper, indépendamment de tout facteur extérieur. Ainsi, l'idéal queer se pose en une forme de liberté différente de celle des autres :

Queerness here is the modality through which « freedom from norms » becomes a regulatory queer ideal that demarcates the ideal queer. Arguing that « more reflection on queer attachments might allow us to avoid positing assimilation or transgression as choices, » Sara Ahmed notes, « The idealization of movement, or transformation of movement into a fetish, depends on the exclusion of others who are already positioned as not free in the same way. » [note 55] Individual freedom becomes the barometer of choice in the valuation, and ultimately, regulation, of queerness (Puar, 2007 : 22).

À partir des constats de Puar et Ahmed, il semble bien que la transformation de Blanc la constitue en un sujet « femme » libéral et séculier. Cette position lui permet de soutenir

publiquement qu'elle est plus « libre » que des croyants religieux, et ce probablement même s'ils avaient fait le même « choix » ou avaient emprunté la même trajectoire qu'elle-même. Dans le cas des croyants religieux, la « pression sociale » aurait selon elle toujours le dernier mot, sinon ils auraient déjà délaissé ces convictions dont ils pourraient aisément changer. Ne pas poser sa trajectoire en termes de valeurs, de convictions ou de choix lui permet de protéger son engagement dans cette voie et d'éviter qu'elle soit contestée⁹⁰.

Ce double standard se retrouve également dans le rapport qu'entretient Blanc avec les signes religieux qui est lui aussi révélateur de sa représentation de sa trajectoire. Au cours des auditions de la commission parlementaire sur le projet de loi 60, Blanc a présenté son mémoire à partir des « aspects personnels » de son rapport à cette « Charte des valeurs » (Blanc, 2014 : 0 min. 45 s.). Lorsque le ministre Bernard Drainville, responsable du projet de loi, lui demande d'élaborer sur sa perception de la symbolique véhiculée par certains signes, elle répond :

Écoutez, moi, je vais vous raconter une anecdote. Évidemment, dans mon processus de changement de sexe, je suis allée pas mal dans les hôpitaux. Je suis allée surtout dans les hôpitaux privés ; j'avais le moyen de me le payer. Mais dans les hôpitaux publics, il est arrivé que... à l'époque, je n'avais pas encore changé mon nom et... Monsieur le Président, je m'appelais M. Leblanc à l'époque, et évidemment, y'a un infirmier qui m'a appelée, quand j'étais dans la salle d'attente, M. Leblanc. Déjà, y'a un certain malaise de te lever devant tout le monde, de traverser la salle en entier et d'être habillée en femme. Je lui ai signifié que j'apprécierais énormément s'il avait la délicatesse de m'appeler Madame, ce qu'il a refusé de faire. Et c'est qu'il a fait des efforts assez incroyables pour répéter M. Leblanc tout au long de l'examen que j'ai passé. C'est rough, on s'entend là. Pis évidemment, si vous rajoutez à ça une symbolique religieuse, ben on s'entend que la symbolique religieuse, y'a tout un code moral qui vient avec et ce code moral là, moi, je n'ai pas besoin de le vivre. Moi, quand je vois une grosse croix, ben tout de suite, je vois les orthodoxes chrétiens qui sont au coin de Saint-Joseph et Saint-Laurent et qui militent, par vents et marées, contre l'avortement. Quand je vois le voile, je vois les gays qui sont assassinés, qui sont battus, je vois les femmes qui sont lapidées, je vois l'écart homme-femme, c'est ce que je vois (Blanc, 2014 : 10 min.).

⁹⁰ Ordinairement, on entend plutôt l'argument inverse selon lequel les croyants religieux invoqueraient leur croyance pour être intouchables ou éviter de s'accommoder. Puisque Blanc adhère à un tel discours, elle ne peut invoquer la liberté de conscience ou ses valeurs profondes pour légitimer sa trajectoire.

Cette anecdote racontée par Michelle Blanc en commission parlementaire vient illustrer la différence radicale qu'elle perçoit entre les rapports aux valeurs en matière de genre des personnes qu'elle pense « séculières » et ceux des personnes « religieuses ». Cet infirmier ne portant pas de signe religieux a agi de façon discriminatoire à l'endroit de Blanc, mais elle postule que son sentiment de discrimination aurait été plus fort s'il en avait porté un. Cette interaction ordinaire qui a échoué, et qu'elle a relue à l'aune du débat sur le projet de loi 60, l'a conduite à raffermir ses convictions à l'égard des minorités et à sédimenter sa position de rejet (Amiriaux, Araya-Moreno, 2014). Au ministre qui souligne qu'il y a des membres de la communauté LGBT qui sont contre la Charte car cela heurterait leurs valeurs profondes, elle rétorque :

Mais l'argument qui a été présenté, justement, c'est qu'on disait que le gouvernement du Québec s'attaquait à une minorité puis que la prochaine minorité, ça serait peut-être les LGBT. Quand qu'on sait l'historique du gouvernement du Québec, quand même, le gouvernement du Québec paie pour les chirurgies génitales, le gouvernement du Québec a fait nombre de lois favorisant la communauté LGBT, et on sait que les Québécois, au fédéral, sont ceux qui ont poussé, notamment, pour le bill omnibus et pour tous les autres avantages, de reconnaissance des droits de la communauté LGBT, ça fait que, quand on dit que le gouvernement frappe sur le dos des minorités, d'abord, je me demande sur quelles minorités il frappe. Moi, je pense que la loi, là, on ne dit pas... on ne vise pas personne en particulier, on parle de laïcité (Blanc, 2014 : 14 min. 25 s.).

Blanc admet ainsi que la minorité LGBT est favorisée par rapport à d'autres minorités, notamment ethniques et religieuses. De cette position privilégiée dans ce débat, Blanc peut affirmer haut et fort sa conviction selon laquelle les minorités religieuses seraient intolérantes et que leurs comportements seraient commandés par leurs valeurs, alors qu'elle se refuse à voir que ce qu'elle dit de la religion s'applique également à son cas.

L'attitude qu'entretient Blanc à l'égard des minorités religieuses se concentre sur le port de signes religieux, ceux-ci étant selon elle toujours susceptibles d'incarner des valeurs d'intolérance. Or, on ne saurait oublier ce que j'ai mentionné plus haut sur le changement de rapport aux valeurs de Blanc qui s'est accompagné d'un changement de signes. En effet, la trajectoire de Blanc est racontée à l'appui de la description de ses changements vestimentaires et physiques, autant de signes à partir desquels certains pourraient tirer des conclusions sur ses

comportements. Paradoxalement, Blanc souligne que les croyants imposeraient des signes distinctifs aux hommes et aux femmes :

Puis, évidemment, bien, nous autres, ici... moi, je suis très, très, très fière qu'il y ait plein de femmes autour de la table, je suis bien fière de ça. Mais je sais qu'il y a bien des endroits dans le monde que, pour des raisons religieuses, c'est impensable. Les femmes ne devraient pas être ici, elles devraient être dans une autre salle à côté, puis il devrait y avoir des signes distinctifs qui disent que toi, là, tu n'es pas un homme, tu es la moitié d'un homme, puis tu devrais marcher en arrière du monsieur (Blanc, 2014 : 23 min.).

Cette dernière phrase rappelle étrangement son propre discours sur son désir de devenir « femme à 100 % » grâce à une vaginoplastie. Les convictions religieuses ne seraient donc peut-être pas si différentes des convictions de genre, bien qu'elles soient radicalement opposées dans leur publicisation. L'analyse de transformations permet de mettre en lien ces trajectoires à première vue incommensurables. En effet, la transformation de Blanc expose comment une modification dans ses convictions intimes a servi d'appui pour nouer des liens avec des valeurs publiques en matière de genre mais également en matière de régulation publique du religieux, un enjeu devenu significatif par le biais d'épreuves morales vécues rétrospectivement. Dans ce cas, la transformation opère donc bien comme un basculement de l'intimité à la publicité, ainsi que comme un basculement des valeurs publiques dans l'intimité.

3.5. La conversion, de l'intimité à la publicité

Cette seconde étude de cas a permis de mettre en lumière trois choses. Premièrement, la déconstruction des catégories biologiques et médicales généralement employées pour expliquer les trajectoires trans interroge « la capacité de la sociologie à le[s] décrire en termes eux-mêmes détraditionnalisés » (Macé, 2010 : 512). Avec le cas de Michelle Blanc, j'entrevois la façon dont le concept de conversion permet de lire ces trajectoires comme mettant en jeu des convictions intimes et des valeurs publiques. Deuxièmement, mobiliser le concept de conversion pour lire cette trajectoire donne à voir comment sont interpellées de

façon similaire des convictions qualifiées « d'identité de genre » ou « religieuses », loin d'être incommensurables. Troisièmement, la mise en lien des cas de Claudel et de Blanc expose comment la publicisation de deux trajectoires de conversion peut produire ou non des positions de sujet auxquels s'identifient les acteurs. Claudel, homme blanc de l'élite française, peut résister à la position de sujet qui lui est assignée, car son changement de rapport aux valeurs ne le place pas dans une situation minoritaire par rapport aux valeurs publiques dominantes. Blanc, au contraire, modifie son rapport à la « féminité » pour en faire un déterminant de ce qui fait sa valeur comme personne. Elle se sentira « vraie » que lorsqu'elle sera « femme à 100 % ». Ce changement la constitue dans une position de sujet minoritaire par rapport à sa situation précédente. Le passage des valeurs de l'intimité à la publicité qu'implique une transformation repose sur des conditions de publicisation, notamment dictées par des lectures préférées, et ayant des effets différenciés selon les positions sociales. Ces conséquences ne peuvent être saisies qu'à la lumière du sens que revêtent certaines valeurs dans une configuration particulière. À chaque fois que l'on parle de valeurs et de convictions ou que l'on refuse de le faire, il y a un sens à chercher que la notion de transformation, à l'appui de cas particuliers, peut révéler.

Chapitre 4

Joe Loya : une conversion inaperçue

Joe Loya est un Mexican American né en 1961 et élevé dans une famille pauvre de Montebello en Californie. Il s'est fait connaître par son autobiographie *The Man Who Outgrew His Prison Cell. Confessions of a Bank Robber* (2004) qui a exposé au grand jour son histoire, de sa jeunesse marquée par un père violent et le décès de sa mère, à sa vie de criminel. Aujourd'hui auteur, essayiste et collaborateur de plusieurs journaux, ses plus de trente cambriolages de banques frappent davantage l'imaginaire que ses deux années passées en isolement carcéral dans une prison « supermax »⁹¹, d'autant qu'il se présente aujourd'hui comme un ardent pacifiste. Ses anecdotes cocasses de voleur de banques et de mutilation d'un codétenu — il lui a arraché un morceau d'oreille avec ses dents — ont attiré l'attention, au point où il en a fait un *one-man show* (2012).

Au-delà ou en deçà de ces histoires extraordinaires, j'ai, comme dans les cas précédents, souhaité m'attacher à lire l'histoire de Loya comme une conversion ordinaire, c'est-à-dire en prenant au sérieux ses descriptions de sa vie sans me limiter aux quelques événements qui frappent l'imaginaire du lecteur. C'est d'ailleurs principalement sa période passée en prison, et surtout en isolement, qui retient mon attention, même si je prendrai soin d'exposer des éléments d'interprétation clés à partir de sa trajectoire biographique. Il y avait en effet la possibilité d'insister davantage sur ce que l'on pourrait appeler sa première conversion, soit celle d'enfant modèle à voleur de banques, ou sur sa seconde qui fait de lui un « pacifiste » en refermant la parenthèse criminelle. Mon choix de me concentrer sur la seconde, sans toutefois écarter la première ainsi que sa sortie de prison, réside dans son intérêt

⁹¹ Les prisons « supermax » sont des prisons à sécurité maximale. On estime à 80 000 le nombre de détenus enfermés dans leurs minuscules cellules d'isolement, selon Boulet-Gercourt (2014). « Faites l'expérience : marchez trois pas dans le sens de la longueur, deux dans celui de la largeur. C'est la taille de votre univers. Imaginez les murs. La table soudée à une paroi, le tabouret, le lit, le lavabo, la cuvette des WC » (Boulet-Gercourt, 2014).

théorique. Jusqu'à présent, j'ai analysé deux cas de conversions ayant fait l'objet d'une attention publique soutenue au cours même de leur déroulement : Claudel avec l'intervention d'un père dominicain et Blanc avec sa conjointe, ses collègues et psychologues. Or, dans le cas de Loya, ce que j'appelle sa seconde conversion débute alors qu'il est placé en isolement carcéral, donc soustrait au regard public. Cette troisième étude de cas vise donc à approfondir l'analyse de ce qui peut se jouer dans l'intimité des personnes vivant une conversion conçue comme un changement de rapport aux valeurs, ici de ses conceptions du « bien » et du « mal », de la légitimité publique de l'emploi de la force. En bref, le cas de l'isolement carcéral donne à voir comment une transformation implique les convictions intimes d'une personne en rapport ou non avec les valeurs publiques. Le point de basculement de l'intimité à la publicité, présent chez Claudel et chez Blanc, se retrouve-t-il dans cette conversion « au cachot » ? On verra qu'une conversion a bel et bien toujours un auditoire, présent ou imaginé, qui assure le lien avec les valeurs publiques et prépare possiblement la publicisation de la conversion (selon la position sociale de la personne et dans la mesure où elle a les moyens de cette publicisation). Loya nous transporte du côté d'une transformation passant inaperçue dans le quotidien de l'individu en question mais servant tout de même de levier pour l'affirmation de valeurs majoritaires.

Parce que la conversion de Loya se produit en retrait de tout regard public, la façon dont opère sa transformation apparaît à nu. Se donne alors à voir l'équilibre mental que tente de maintenir le détenu : « *These texts [les autobiographies écrites en prison] help us appreciate that, outside the narrative, the self of an autobiographical narrative is in fact in a state of mobile equilibrium, and that the process of narrativizing helps the individual to half discover and half create the self* » (Ndlovu, 2012 : 16). Comme le décrit Loya, l'isolement carcéral se résume à l'intimité la plus insupportable – et, il faut le dire, à de la torture – et donne donc matière à réfléchir « *about what exactly an autonomous 'self' is and where its boundaries are located* » (Ndlovu, 2012 : 17). Loin des cas de Claudel et Blanc qui voient leurs convictions intimes être publicisées au moment même où elles se transforment, Loya se retrouve à devoir composer seul avec ses convictions en déroute. Par ailleurs, le cas de Loya se distingue des trajectoires à la fois plus dramatiques et plus « normales » des jeunes issus d'une trajectoire de délinquance et de consommation, soit le profil type des jeunes hommes emprisonnés

(Chantraine, 2003). En effet, Loya a emprunté une trajectoire délinquante relativement tard dans sa vie et ne consommait pas de drogue. De plus, bien qu'il soit né dans une famille relativement pauvre, il a pu bénéficier de plusieurs avantages des enfants de la classe moyenne (école privée, accès à la lecture, argent de poche, etc.) Sa trajectoire est par ailleurs tout à fait banale au regard de la proportion de personnes de couleur emprisonnées dans le comté de Los Angeles (48% sont Latinos et un tiers Blacks) (Wacquant, 2002 : 374)⁹².

La publicisation de son changement de rapport au « bien » et au « mal », mais peut-être surtout de son ancienne vie de criminel, font apparaître sa conversion comme exceptionnelle et extraordinaire dans l'arène publique. Dans les lettres ouvertes que Loya publie dans différents journaux étatsuniens, il réfère constamment à son passé criminel et à ses convictions anciennes et actuelles. Par exemple, dans le *San Francisco Gate*, il lie une expérience d'enfance avec l'enjeu de la peine de mort aux États-Unis :

When I was 16 years old I stabbed and almost killed my brutal father. He never broke another bone in my body. Under almost any moral code, I was entitled to stab my father since I did it in self-defense. But there is a way that having a right to do something doesn't necessarily make something the right thing to do. [...]

In a solitary confinement cell, where I decided to alter the violent criminal trajectory of my life, I realized that emancipation from violence cannot be underwritten with more violence. So I diminished my strong impulse for retribution, what I considered the root of all my thuggery, and I became a pacifist (Loya, 2009).

Dans le *L.A. Times*, il renvoie à son changement de rapport à la violence pour condamner les attentats du 11 septembre 2001 :

He [un individu suspecté d'avoir des liens avec Al Qaïda] and I could have been good friends in prison.

Seven years ago, from my federal prison cell, I watched on television the destruction of the Alfred P. Murrah Federal Building in Oklahoma City. My first thought: "Good, the U.S. government needs to suffer some casualties in this war on crime. They need to learn that it ain't no fun when the rabbit's got the gun." [...]

Today, Jose Padilla and I could no longer be friends. On TV, I saw the World Trade Center bombing and I felt sorrow for the gaping hole torn in the body politic.

⁹² Données de 1996 tirées de Los Angeles County Sheriff's Department, 5th Semiannual Report by Special Counsel Merrick J. Bobb and Staff, mimeograph, February 1996.

I was repulsed by the carnage because today my heart doesn't celebrate hate or mayhem. I'm no longer at war with the government--or with myself (Loya, 2002).

À travers l'étude de la conversion de Loya, je chercherai à comprendre comment il en est venu à parler publiquement de changements dans ses convictions, vécus hors de toute attention publique, dans des lettres à saveur politique qui auraient très bien pu être argumentées sans ces références à son passé et à son intimité. Cette troisième étude de cas vise à enrichir la réflexion amorcée avec les deux cas précédents en abordant une autre articulation entre changements de convictions intimes, valeurs publiques et publicisation. La transformation de Loya illustre une autre modalité du basculement de l'intimité à la publicité.

4.1. Retour sur une première conversion

La trajectoire de Loya peut être décomposée en trois temps : son enfance studieuse marquée par la violence de son père et la mort de sa mère ; sa parenthèse criminelle qui se conclut par huit années en prison dont deux en isolement ; et sa sortie de prison ayant vu naître sa nouvelle vie publique. Ces trois périodes sont reliées par deux conversions : la première le poussant à être « immoral » selon ses termes et la seconde débutant en prison qui le fera renoncer à la violence. Une telle périodisation cache cependant certaines modalités de rapports aux valeurs publiques, certaines convictions, qui structurent l'ensemble de sa trajectoire, de façon similaire à ce que j'ai observé avec le cisgenrisme chez Blanc. Pour bien comprendre sa seconde conversion sur laquelle je me concentrerai, il est donc impératif de s'attarder quelque peu sur sa première afin de saisir la signification qu'il accorde à certaines catégories qu'il mettra en jeu.

4.1.1. Quand être « bon » signifie être « blanc »

Un élément central structurant le rapport aux valeurs de Loya n'a pas été relevé dans les divers comptes-rendus médiatiques de sa trajectoire : sa valorisation de la « blanchité » qu'il associe à une supériorité morale à laquelle il aspire. Cette aspiration de Loya à être un

middle-class White Anglo-Saxon Protestant (WASP) opère comme une matrice pour lire sa trajectoire. Son père, ancien membre d'un gang de Mexican Americans, a tenu à lui assurer une éducation allant toujours dans le sens d'une valorisation de ce qu'il considérait être une forme d'idéal moral « blanc ».

Loya se considère comme un « *nerdy kid* » (Loya, 2004 : 50) et « *bookish* » (Loya, 2004 : 88), puisqu'il passe la majorité de son temps à étudier, à lire les livres que son père lui achète et à apprendre des passages de la Bible. Cette attitude favorable à l'étude est cependant orientée dans une direction particulière par son père qui souhaite l'éloigner de la culture mexicaine pour le faire accéder à ce qu'il considère « bien » (« *good* »), aux valeurs publiques majoritaires. Ce qui est « bien », ce qui est « moralement supérieur », est constamment associé à la fréquentation des milieux WASP de classe moyenne. Cette tendance se retrouve d'abord dans l'apprentissage exclusif de l'anglais par Loya, ses parents n'ayant jamais cru nécessaire de lui apprendre l'espagnol : « *I knew what the words hermeneutic and exegesis meant before I knew how to greet my great-grandmother in Spanish* » (Loya, 2004 : 13). Il témoigne d'ailleurs dans sa biographie de son malaise de ne pas avoir su bien comprendre l'espagnol alors que tout le monde dans son entourage le parlait (p. 19). Le rapprochement de la famille des milieux WASP passe également par leur conversion du catholicisme à une Église protestante évangélique :

The Church of the Open Door was a large, middle-class church. Very few brown, much less black, Angelenos attended services there. The church wasn't actively inhospitable to us, more like cool, with manners foreign to young Mexicans of East L.A. Understandably, most of the new Protestants in Maravilla felt more comfortable at local Spanish-speaking churches, like the Mexican Evangelical Memorial Church (Loya, 2004 : 12).

La famille de Loya n'apparaît donc pas intéressée uniquement par le protestantisme, mais bien par un protestantisme blanc. Le choix par son père des écoles que Loya fréquentera est également marqué par cette recherche d'une association aux milieux blancs. Son père misant tout sur l'éducation de ses deux fils, il parvient à inscrire Loya dans une école privée où il se trouve être l'un des seuls Mexicains dans une classe de blancs de classe moyenne :

My father's splurging took the sting away from the fact that the student body at Brethren Elementary School [école où il était inscrit après que sa famille ait

déménagé] *was almost entirely white and middle class. [...] The only way I felt equal was academically. I was the best student in my classes* (Loya, 2004 : 27).

Ces trois façons d'associer la famille aux milieux WASP de classe moyenne, soit par la langue, la religion et l'éducation, ont imprégné Loya d'une certaine conception du « bien » : « *parents trained me to desire “good,” to consider the moral consequences of my thoughts and behavior* » (Loya, 2004 : 29). Jusque-là, il croyait appartenir à un futur chrétien blanc : « *Even though I was the chocolate-brown dot in all my early school group photos, I nonetheless drew myself, on that Thanksgiving tableau – me with my Indio face – as a pink-cheeked white boy in black pilgrim clothing. Back then, I felt like I belonged to some brilliant, onward-marching, white Christian future* » (Loya, 2004 : 54). Il est alors convaincu qu'il est « blanc », ou du moins qu'il aurait dû l'être. Ces aspects de sa biographie et de ses convictions ne seront jamais repris dans les médias, l'accent étant toujours mis sur ses crimes.

4.1.2. Une familiarité avec la violence

Au cours de la maladie de sa mère, son père a commencé à frapper Loya et son frère de plus en plus violemment et fréquemment, que ce soit parce qu'il n'arrivait pas à réciter par cœur une leçon ou parce qu'il s'était fait battre par d'autres élèves après l'école. Après la mort de sa mère alors qu'il avait huit ans, ses « *ideas of right and wrong* » sont devenues « *foggier* » (Loya, 2004 : 41). Loya considérait alors le suicide, car il se trouvait « lâche » (« *coward* ») de ne pas savoir comment réagir devant la violence de son père :

We just became punching bags. One time, I was 16 and my brother was 14 and we were in the kitchen. My brother was washing dishes and I was drying them. My dad came in and just sucker-punched my brother in the back of the ribs. My brother winced. My dad leapt up and grabbed my brother's hair and dunked his head into the soapy dishwater. He held it there for a second and then lifted it up. My brother was trying to breathe. Water was coming out of his nose. I was paralyzed. My dad did this three times. Then when he was done, he lifted his head out of the water, leaned in and he said: “You should have died instead of your mother” (Loya, dans Lambert, 2009).

Avec la mort de sa mère, le remariage de son père, le divorce et la faillite, les scènes de violence s'accumulent dans la demeure familiale. Dans les mois suivants, la limite de

tolérance de Loya est atteinte. Il est désormais convaincu qu'il doit prouver sa valeur par des démonstrations de force : « *I had to be more violent than the force of violence that oppressed me* » (Loya, 2004 : 133). Cette nouvelle valorisation de la violence le conduit à poignarder son père, alors que celui-ci s'apprêtait à le frapper à l'aide de poids. Son père s'en sortira : il sera arrêté par la police puis évalué dans un hôpital de santé mentale avant d'être libéré trois jours plus tard. Il retrouvera la garde de ses enfants après s'être battu en cour. L'histoire de Loya a rapidement fait le tour de son entourage et lui a valu des encouragements et des mots de sympathie.

Cet événement, qu'il considère comme le « *most powerful moment of his life* » (Loya, dans Lambert, 2009), aura pour effet de débalancer son rapport entre sa conviction d'être « bon » et ce pour quoi il sera désormais reconnu, c'est-à-dire comme celui qui a attaqué son père : « *My imagination had completely altered me in a way that humans are not supposed to be altered* » (Loya, dans Lambert, 2009). Plutôt que de modifier son rapport public à la violence, ce sont ses convictions qui seront modifiées. J'emploie la forme passive du fait qu'il laisse entendre qu'il a été « altéré » par son imagination. Ce changement de rapport à la violence se serait en quelque sorte imposé à lui, de façon similaire aux conversions de Claudel et de Blanc qui sont également dépeintes comme indépendantes d'eux. Le sentiment de perte de contrôle qui accompagne ce changement de conviction le force à chercher un nouvel équilibre. Puisqu'il ne se retrouve plus dans ce qu'il considérait comme « bon », il se tourne vers la criminalité en s'appuyant sur le peu de référents ethniques mexicains dont il dispose :

I was a Mexican, and the idea of the Bandido was in my head. Pancho Villa, the folk hero of Mexico used to cross the border and rob banks and post offices and then return to Mexico. It seemed like it was my only option. I thought I could make a lot of money. So I got into the United States in a stolen car and went to rob a bank one day (Loya, dans Lambert, 2009).

Cette nouvelle conception de lui-même comme un criminel lui permettra de retrouver une cohérence entre la représentation qu'ont désormais les gens de lui, sa conviction qu'il faut assurer sa valeur par la violence et les moyens (notamment financiers) à mettre en œuvre pour vivre selon ses convictions. Cette première transformation met en scène un basculement d'une adhésion intime et non problématique à des valeurs publiques majoritaires (blanchité,

non-recours à la violence) à une valorisation publique de l'emploi de la force pour faire reconnaître sa propre valeur morale.

4.1.3. *Quand blancheur et masculinité riment avec violence*

Après avoir poignardé son père, Loya laisse entendre que son rapport au « bien » et au « mal » a radicalement changé dans un vocabulaire on ne peut plus manichéen :

All through my early religious education the idea that you bent your knee either to God or to Satan had been pounded into my head. So now that I was done with God, He became my foe. I adopted the Maoist view that the enemy of my enemy is my friend. I could comprehend my loss of faith only as a need for a new allegiance. And I was ready to offer my allegiance to another higher power. Now all I wanted was to be the same rank in Satan's army as I had been in God's (Loya, 2004 : 208).

Ce discours d'apostasie n'épuise cependant pas la complexité des convictions de Loya. Sa représentation du « bien » et du « mal » change effectivement au cours de sa trajectoire, mais il est indispensable de saisir l'articulation dans son esprit entre ces notions et son idéal « blanc » auquel il ne cesse jamais vraiment d'aspirer dans son for intérieur.

Sa nouvelle conception du « bien » passant par l'affirmation de soi par la force et la violence est d'abord inextricable de sa représentation de la blancheur WASP qui a en quelque sorte perdu son innocence. Sa conviction d'être blanc ne passe plus par la valorisation de l'éducation mais par la valorisation de la force. Loya trouve l'expression de cette représentation du « bien » en votant pour le Parti républicain, un geste qui le rassure dans sa blancheur imaginée :

I became the first Republican in my family anyway. Being raised among white kids whose parents had money and privilege made me sense my inferiority in my class and the color of my skin. Poverty had been a humiliation that stung me, so I'd be damned if I was going to allow myself to be poor forever. My vote was intended to secure a good future for the eventual wealth I imagined for myself (Loya, 2004 : 158).

It was my conviction that, like me, Republicans would do anything to get money and protect their power (Loya, 2004 : 211).

Par son appui au Parti républicain, Loya renouvelle son attachement à être « *more American than America* » (Loya, 2004 : 97), c'est-à-dire à vivre selon une « *white ethic – white, as in the White America motif of optimism and presumption* » (Loya, 2004 : 55). Non seulement aspire-t-il aux mêmes conditions de vie (pouvoir et argent) que les blancs, mais il y voit également une supériorité morale à laquelle il s'identifie, qui prendra tantôt la forme d'une valorisation de l'éducation et tantôt celle de la force. En s'appuyant sur le succès moral qu'il remporte vis-à-vis de son père, Loya réoriente son rapport aux valeurs publiques qui se manifeste par un changement d'adhésion politique.

Avec le début de sa vie de criminel, Loya se pense au-dessus de tout soupçon parce qu'il a la « *whiteness all over [him]* » (Loya, dans Lambert, 2009). Il justifie cette affirmation par sa fréquentation d'écoles privées. Or, il se rendra compte que le fait de partager certains éléments de la condition socioéconomique blanche ne suffit pas à faire oublier sa « couleur de peau » aux yeux des autres. S'il a toujours été ambivalent quant à savoir si les autres élèves le considéraient comme « blanc », ses premiers actes criminels lui confirmeront que sa conviction d'être « blanc » ne le protège en rien. Une conviction invisible et non marquée n'a pas d'existence sociale, à moins d'avoir les moyens de sa publicisation. Après son premier vol de banque, Loya tente de fuir au Mexique. En route vers la frontière, il se fait arrêter, non pas pour son vol de banque, mais pour être au volant d'une voiture qu'il avait volée. Cet événement lui vaut deux ans de prison : « *I had elevated myself to Bank Robber* » (Loya, dans Lambert, 2009). Loya est ensuite renvoyé à sa race lorsqu'il se fait à nouveau prendre après plus d'une dizaine de vols de banques. En effet, les policiers recherchent un voleur de banque qu'ils ont surnommé le « *Beirut Bandit* », car il avait soi-disant la peau foncée mais parlait trop bien anglais pour être un Mexicain... Loya s'approche alors d'une vie en accord avec ses convictions présentes qui passent par une valorisation de la force et de la masculinité. Ce qu'il valorise est alors dissocié de la blancheur : « *bandido* » et « *macho* » résumeront à présent ce à quoi il aspire, cependant toujours en lien avec sa conviction profonde qu'il *aurait dû* être « blanc ». Il est en effet convaincu que sa « *goodness* » aurait dû le faire apparaître comme « blanc » aux yeux de tous. Or, il réalise que sa couleur de peau est un signe visible indélébile pour les autres, ce qui l'empêche de publiciser sa conviction d'être « blanc » et « bon ». Lorsqu'il commence à modifier son rapport au « bien » et au « mal », les autres ne le

remarquent pas : « *What surprised and concerned me about this change in me was that my vision of things and what I placed value in – my developping obsession with the strange or wrong moment rather than the correct or coordinated moment – seemed not to affect others* » (Loya, 2004 : 63). À défaut d'être « visiblement blanc », devenir un criminel lui a permis de devenir visiblement « bon », selon sa nouvelle conception du « bien », en modifiant son rapport aux valeurs publiques de violence et de masculinité.

Son nouveau rapport à la violence n'est pas étranger aux associations qui se sont nouées au cours de sa trajectoire entre blanchité et masculinité. Devant son impossibilité d'être reconnu comme un « blanc », Loya se voit renvoyé autant à sa race qu'à sa masculinité déficiente selon la norme hégémonique (voir Schippers (2007) et la notion de « *male feminities* » présentée au chapitre précédent) : « *I was devastated. This blatant relegation of me to brown beta-male was a rejection I felt helpless to challenge* » (Loya, 2004 : 116). Ce constat intervient alors que le père d'une fille qu'il aimait bien lui interdit de le revoir à cause de ses origines mexicaines. Son père également renforce chez lui cette idée selon laquelle il ne doit pas être un « *sissy* » : « *Then he said something about how he wasn't going to have his boy grow up to be a sissy* » (Loya, 2004 : 93). Alors que Loya commence à craindre qu'il puisse être un « *sissy* », il adopte une vision dichotomique de la masculinité :

I remember thinking later that night that the world had only two verdicts for guys : winner or loser. Winners were heroes who gained the respect of other guys. But losers could be treated any old way by the winners (Loya, 2004 : 94).

Une dichotomie qui s'est transformée en véritable ambiguïté morale avec les messages contradictoires transmis par son père : « *The mixed messages from my father – the Gospel's "turn the other cheek" ethic versus the macho "don't let the bullies whip your ass" ethic – disoriented me* » (Loya, 2004 : 103). Puisque la première de ces options est associée à la chrétienté blanche, soit à sa première conception du « bien », il se tourne vers la seconde qui est compatible avec la nouvelle idée qu'il se fait du « bien », soit celle du plus fort, celle associée au Parti républicain. De la même façon que pour la blanchité, c'est le fait d'avoir poignardé son père qui clarifiera les choses dans son esprit en le présentant malgré lui comme un « *bad boy* » : « *I told my story often. My attack on my father had transformed me in the eyes of others, girls especially, into a noble and violent protector, chivalrous like Don Quixote*

de *La Mancha* » (Loya, 2004 : 142). Sa conception du « bien » comme démonstration de sa valeur par la force, pratiquement comme un justicier, sera (temporairement) déconnectée de la blancheur pour être associée à un « machisme mexicain ». Loya cherche alors un nouvel alignement entre son intimité et la publicité qui en est faite. D'enfant studieux aspirant secrètement à devenir un WASP de classe moyenne, il devient un criminel convaincu qu'il peut démontrer sa supériorité morale par la force.

Se pose alors à nouveau la question de la visibilité de ce changement de convictions intimes. Comment faire valoir publiquement un tel changement qui est associé dans son esprit à une question de couleur de peau que les autres ne peuvent accepter de voir changer ? Lorsqu'il était un enfant modèle, on refusait de le reconnaître comme étant « moralement blanc ». Quand il commence à modifier sa conception du « bien », personne ne s'en aperçoit jusqu'au moment où il poignarde son père. Après cet événement, il sent qu'il doit agir différemment pour être en accord avec sa « supériorité morale » passant par la force : « *Some drastic action was needed. So I finally started thinking about how to become who I really was* » (Loya, 2004 : 178). Il souhaite ainsi retrouver son véritable soi, comme Claudel qui opère un retour à sa « race » chrétienne, et Blanc qui aurait dû être « femme ». Outre le début de sa vie criminelle, Loya tente de devenir un « vrai homme » en entretenant un nouveau rapport à la valeur publique de « masculinité » :

Real men don't betray emotion. Real men aren't touchy-feely. I needed to become stoic, to say no to P.D.A. (public displays of affection). I was a man now, and I needed to act like one. [...] Reinvent myself. I'd become a solid man who wouldn't need other men to correct him. [...] From then on I committed myself to never betraying emotion (Loya, 2004 : 145).

Le changement de rapport aux valeurs publiques de Loya s'accompagne d'un changement de position de sujet. Il s'associe d'abord à ce qu'il concevait être les valeurs publiques majoritaires des WASP de classe moyenne, puis s'identifie désormais à une éthique de « *bandido macho* » passant par la valorisation de la force et de la masculinité qu'il dissocie de la blancheur. Avec sa première conversion, son identification à des valeurs publiques minoritaires aura donc un effet de subjectivation, de construction d'un nouveau sujet moral.

Il serait cependant trompeur de croire que Loya a délaissé son aspiration à la blancheur qui continue de structurer sa trajectoire. Toutefois, chez Loya, cette aspiration n'a jamais pu se traduire par une subjectivation parce que cette conviction intime ne sera jamais publicisée et que, même si elle l'était, on ne le reconnaîtrait jamais comme « blanc ». Valoriser la blancheur, qui n'est pas visible socialement car majoritaire⁹³, peut au mieux avoir un effet subjectivant dans l'intimité de la personne qui ne sera cependant jamais reconnue publiquement comme tel, que la personne le souhaite ou non. Bien qu'il ait dissocié de la blancheur sa conception du « bien », désormais compris comme valorisation de la force, Loya ne renonce pas à adopter des comportements qu'il juge « moraux ». Par exemple, il s'éloignera rapidement de la petite criminalité qui consiste à ne pas rembourser des emprunts aux membres de sa famille. Il considère que ses crimes pourraient être plus éthiques en ne s'abaissant pas à flouer sa famille et ses amis ; de tels crimes ne présentent aucun gain moral :

And my crime could be more ethical than lousy petty deception – not as ethical as getting a job, working hard, and spending my own hard-earned money, mind you – but in the world I lived in I would elevate myself from a bottom-feeder, to seize some moral high ground over the low-level criminal who scavenged for crumbs at the expense of his family and friends (Loya, 2004 : 198).

Aussi, il n'envisagerait jamais de commettre certains types de crimes qui l'éloigneraient trop de la représentation qu'il a de lui-même. Ses réflexions sur le choix d'une chanson à faire jouer dans sa voiture en fuyant après ses vols sont éclairantes :

I need a get-away song for that. So what can I do ? Ok... and I go literal : Smooth Criminal - Michael Jackson 'cause I'm a smooth criminal, right. [...] When I actually realize it's about a guy who breaks in her window and he like throws her on the table... And I realize, man, this is about a rape or maybe about a murder. I don't want to listen to any ballet of any rapist/murderer when I'm getting away of a pristine bank robbery. I like push it out and... that's just wrong ! That's an embarrassing stupid moment thinking that Smooth Criminal by Michael Jackson had any kind of a bank robbery texture (Extrait de son one-man show ; Loya, 2012 : 14 min. 20 s.).

Loya refuse donc d'être associé à ce qu'il considère être des crimes immoraux, au point où il voit dans les siens une occasion d'affirmer une supériorité morale. Il veut profiter de sa propre

⁹³ Selon Guillaumin (2002 [1972]), le majoritaire n'est jamais nommé (l'homme, le blanc, etc.) et ses marques sont socialement invisibles.

expérience intime de la violence – familiale et raciale – pour faire vivre publiquement à ses victimes des collisions qui démontrent qu’il est le plus fort :

Bank robbery appealed to me philosophically. I enjoyed the notion of being an agent of hazard who’d introduce people – bank tellers or anyone else who got in my way – to terror whenever their lives intersected with my violent whim. Something about that exchange made me feel alive. I know it woke their asses up. I wanted people who otherwise felt safe in life to feel the stinging fear and shameful helplessness that I had felt crawling across the floor as my father or school bullies kicked and taunted me. « Intersected with my violence » is a great phrase because it perfectly describes a car crash, where two moving bodies collide (Loya, 2004 : 211).

On retrouve ici une affirmation de son sentiment de supériorité morale sur les autres qui ne semble pas être inspiré uniquement par le modèle du « *bandido* ». Ultimement, Loya trouve ce qui fait sa valeur comme personne du côté de la blancheur, dans des modèles d’acteurs américains blancs : « *Al Pacino, Robert DeNiro, Paul Newman, Robert Redford, Brad Pitt, George Clooney, John Travolta, Warren Beatty, all these sex symbols played bank robbers. They’re attractive. They’re likable* » (Loya, dans Lambert, 2009)⁹⁴. Il fait cette affirmation dans le même entretien médiatique dans lequel il mentionne qu’il avait en tête l’idée du « *bandido* » quand il a commencé à voler des banques et à fuir au Mexique. Loya apparaît donc avoir toujours conservé son idéal « blanc » comme horizon moral de référence, bien que son rapport à la violence ait changé en cours de route, celle-ci étant d’abord impensable puis vecteur d’affirmation publique d’une supériorité morale. Il ajoute qu’il aime la complexité de ces personnages qui ne sont jamais complètement « bons » ou complètement « mauvais » :

On the other hand, most of my friends dig Dead Man Walking. The thing I like about Sean Penn’s character is that he was complicated. You wanted to like him but he was also a fucking crazed murderer. We know all these men have done something monstrous and we have seen ourselves as monstrous at times. Sean Penn’s character dies at the end. He doesn’t end up on the beach in Mexico emancipated. He gets fried. At the end the father of the victim, he doesn’t feel the relief that he thought he would feel. It’s pretty amazing (Loya, dans Lambert, 2009).

⁹⁴ Il est impossible de départager ce qui était ses pensées au moment de commettre ses crimes et ce qui relève de leur justification *a posteriori*. Cela demeure tout de même révélateur de son attachement à la blancheur et de sa conviction qu’il aurait dû être « blanc » qui structurent ses représentations et sa façon de se rapporter aux valeurs publiques sur le « bien », le « mal », la « violence ».

Dans les pages qui suivent, j'aurai l'occasion de souligner que sa conversion n'est pas faite que de ruptures et de montrer que sa trajectoire est loin d'être un changement d'identité linéaire. Plutôt, sa trans-formation donne lieu à un rééquilibrage entre ses convictions intimes, son rapport aux valeurs publiques, sa présentation publique et la représentation que les autres ont de lui. Il fait d'une épreuve morale se déroulant dans l'intimité du domicile familial un appui pour renouveler les modalités de son rapport à la valeur publique de blancheur.

4.2. Se réécrire en prison : entre intimité et publicité

Lorsque Loya est libéré après deux années passées dans une prison à sécurité basse-moyenne de Californie, il ne s'écoule qu'un mois avant qu'il ne vole à nouveau une banque. Il en volera entre trente et quarante autres selon le FBI. Il sera appréhendé par la police et niera d'abord l'accusation. C'est alors que les autorités policières se mettent à la recherche du « *Beirut Bandit* » qui s'avère être Loya. Accusé, on lui demande 100 000 \$ en caution pour sa libération. Sa tante hypothéquera sa maison pour la payer. Une fois libre, il recommence à voler des banques. À nouveau, il sera arrêté, cette fois alors qu'il est en probation, et sera accusé de trois vols de banques pour lesquels la police a des preuves : on lui propose huit ans de prison s'il plaide coupable, plutôt que les 36 qu'il risquait. À 27 ans, il entre pour la première fois dans une prison à sécurité maximum, le Lompoc Federal Penitentiary, pour purger sa peine.

Pour Loya, la prison ne se présente pas comme une rupture. Il se représente le monde carcéral à l'image du monde extérieur :

I had come to view prison as a microcosm of the whole world. I was in prison, but so was everyone outside. They weren't wearing handcuffs or confined behind barbed wire, locked down physically by concrete and steel bars, but they had to conform to social pressures, and that clearly was a sort of confinement of their imagination (Loya, 2004 : 262).

Peu importe l'environnement physique, un ordre moral s'impose aux gens. Or, dans le cas de la prison, les porteurs de l'ordre moral carcéral sont sensiblement les mêmes que ceux qu'il

avait commencé à fréquenter avant son incarcération, soit d'autres personnes pour qui l'expression de ce qui est « bien » passe par l'affirmation d'une supériorité morale par la force. En ce sens, un « public de valeurs » semble donc bien exister au-delà d'une coprésence rendue impossible par les murs de la prison⁹⁵. En effet, l'éthique de la prison correspond à celle qu'il appliquait à ses crimes : « *Now, in the hierarchy of criminals in prison, the child molester and rapist are the lowest caste. So the prison ethic has it that the other prisoners are allowed to rape the rapist without being labeled rapists themselves* » (Loya, 2004 : 249). Cette logique selon laquelle il est possible de faire preuve de violence envers quelqu'un que l'on considère moralement inférieur coïncide avec ses propres critères (voler une banque est moins pire que tuer ou violer). La fin de la citation va également dans le sens d'un phénomène que j'ai déjà relevé chez Blanc, et qui apparaît ici chez Loya : la personne dévalorisée est sujette à un étiquetage et à une subjectivation à laquelle elle peut difficilement échapper. Blanc doit se construire comme étant à « 100 % femme », tandis que Loya a vécu l'inverse en ne parvenant pas à se faire valoir comme « blanc ». La continuité entre le monde extérieur et le monde carcéral se retrouve également dans un même rapport à la « masculinité » que celui qu'entretenait Loya : « *All threats in prison, small or great, are really interpreted by convicts as tests of how well a macho man cares for his virgin anus. Fear of rape, or being ridiculed as weak, is what governs most prison posturing* » (Loya, 2004 : 239). Convergent ici une valorisation de la force, comme affirmation d'une supériorité morale, et une valorisation de la masculinité.

À partir de l'étude des rapports à l'enfermement au cours de trajectoires biographiques, Chantraine insiste sur les continuités entre le monde extérieur et le monde carcéral, mais fait également remarquer les déconnexions susceptibles d'intervenir durant l'épreuve pénitentiaire :

Loin de tout réductionnisme criminologique ou pénologique, il s'agissait de saisir que les contraintes et les marges de manœuvre des acteurs, de part et d'autre des murs de la prison, sont à la fois *déconnectées* et *connectées* entre elles. Déconnectées, parce que l'enfermement carcéral est une épreuve spécifique dont l'impact social et psychique reste irrémédiablement ouvert. Connectées, parce que

⁹⁵ Se référer à la définition que j'ai donnée de cette notion à la fin du chapitre 1.

les formes d'adaptation à la prison dépendent aussi des capacités d'action, des supports sociaux, des lignes scolaires et familiales, des inscriptions territoriales et de rapports à la délinquance antérieurs à la détention (Chantraine, 2008 : 297).

Les continuités dans les rapports aux valeurs de Loya seront particulièrement mises à l'épreuve durant ses deux années en isolement carcéral. Ces constats viennent nuancer l'idéal-type goffmanien d'institution totale qui, à première vue, pourrait parfaitement d'écrire l'isolement carcéral⁹⁶. Or, la perspective goffmanienne s'appuie essentiellement sur la coprésence. Cette condition n'est cependant pas nécessaire à l'identification à des valeurs publiques, qui se constituent à travers des « publics de valeurs » ne reposant pas sur des interactions en face à face pour se maintenir. Se pencher sur la spécificité de l'épreuve de l'isolement, notamment sous l'angle de son « impact social et psychique », devrait permettre de révéler la façon dont se joue une trans-formation, et le changement de rapport aux valeurs publiques qu'elle implique, lorsque l'intimité est mise à nu, voire annihilée.

4.2.1. *Les frontières changeantes de l'intimité*

Dans les deux études de cas précédentes, j'ai eu l'occasion d'analyser la façon dont des convictions intimes sont publicisées. Toutefois, dans ces cas, il n'a été possible que dans une moindre mesure d'avoir accès à ce qui se joue dans l'intimité. L'autobiographie de Loya est à cet égard riche, puisque l'isolement carcéral force un rapport nouveau à l'intimité qui en révèle les limites. Selon Loya, « *Incarcerated men find their intimacy in the silences* » (Loya, 2004 : 236). Le silence a pour effet de réduire les prises sur l'individu du regard public : « *Being silent makes you a small target. You can't be hustled, humiliated, or sucked up into someone's intrigue* » (Loya, 2004 : 237). En prison, l'intimité conférée par le silence semble servir de refuge, un refuge toutefois bien relatif si l'on considère son caractère imposé qui porte atteinte à l'individualité même de la personne :

⁹⁶ Goffman définit une institution totale de la façon suivante : « un lieu de résidence et de travail où un grand nombre d'individus, placés dans la même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et minutieusement réglées » (1968 : 41). Selon Chantraine (2000 : 302-303), bien que la notion d'institution totale ait perdu en portée descriptive vu les changements historiques qu'ont connus les institutions pénitentiaires, elle n'en conserve pas moins sa portée interprétative comme idéal-type.

Si une division du travail distingue en détention les tâches sécuritaires – remplies par les surveillants – et les tâches d'injonction à la responsabilisation, l'ensemble forme système pour produire une situation de perversité institutionnelle : plus que jamais, l'acteur est sommé de se responsabiliser, alors que, simultanément, il est dépossédé de toute autonomie et toute indépendance, en même temps que différentes techniques de mortification et la mise en place d'une surveillance intime mettent à l'épreuve son autocontrôle et menacent son expressivité. L'institution touche donc l'acteur au cœur de son individualité, et cette mise à mal redouble son incapacité à prendre en main son existence (Chantraine, 2003 : 374).

Chantraine vient ici rappeler la situation exceptionnelle et inhumaine dans laquelle se trouve Loya, qui offre par ailleurs l'avantage théorique d'isoler de façon extrême l'intimité, ou l'absence d'intimité, du regard public et donc de laisser voir ce qui s'y joue lorsque s'opère un changement de rapport aux valeurs.

Pour parler de ce qui semble être les frontières de son intimité, Loya emploie la métaphore de la souveraineté étatique :

Territory. I read in a book once that there are few human instincts more basic than territoriality. Nation states do the same thing that men in prison do. Set boundaries and monitor them. They call them borders. Everything on this side of the line is mine, and everything on that side of the line is yours (Loya, 2004 : 310).

Il explique ensuite que son territoire peut même s'étendre au-delà de sa cellule. Par exemple, si un autre détenu crie dans sa propre cellule et que Loya en est dérangé, il considère que cela viole son « espace aérien ». Cette métaphore de la souveraineté étatique s'apparente à l'identification de Claudel à la France conquérante ou à celle de Blanc avec l'histoire du Québec. Loya, quant à lui, lie son destin à celui de l'Amérique blanche. Dans ces trois cas de conversion, cette analogie répétée entre le domaine des convictions intimes et celui de l'État-nation est difficile à interpréter. Elle pourrait toutefois être révélatrice d'une volonté d'affirmer sa pleine souveraineté individuelle sur cet espace de l'intime, comme si la conversion passait par la réclamation d'un pouvoir exclusif sur cette sphère⁹⁷. Vivre une conversion correspondrait en quelque sorte à rejeter ce qui nous est « étranger », les valeurs auxquelles on ne croit plus ou ne s'identifie plus, et à se tourner vers ce qui est notre

⁹⁷ Dans ses travaux sur le souci de soi, Foucault aborde l'idée de la « conversion à soi » dont l'objectif « est d'établir un certain nombre de relations à soi-même. Ces relations sont parfois conçues sur le modèle juridico-politique : être souverain sur soi-même, exercer sur soi-même une maîtrise parfaite, être pleinement indépendant, être complètement « à soi » » (Foucault, 2001 [1982] : 476).

« véritable soi », du moins dans la représentation qu'en ont les gens qui vivent la conversion (on se rappellera la « lecture préférée » de la conversion comme changement d'identité exclusive). En effet, la souveraineté sur son intimité semble être un moteur de la conversion, mais comme je l'ai montré dans les cas précédents, celle-ci ne correspond pas à une identité exclusive et relève plutôt d'une sorte de figure du « converti imaginaire » (cf chapitre 2). Loya reconnaît d'ailleurs que ces frontières sont arbitraires et mouvantes (Loya, 2004 : 314) et récuse l'idée d'un « soi » homogène : « *There are so many versions of me that I could ask the same question you ask Which version of me is truest? – and I could too end up stumped, such is the condition of my identities* » (Loya, 2004 : 319-320). Ces dynamiques des frontières du « soi » sont mises à l'épreuve durant son isolement et inaugurent le début de sa seconde transformation.

4.2.2. *L'isolement et la hantise du passé*

Loya sera transféré en cellule d'isolement, un traitement réservé aux détenus présumés responsables de troubles disciplinaires. Il est accusé du meurtre d'un ancien codétenu, Chato, avec qui il a partagé sa cellule durant deux semaines. Lorsque les gardiens trouveront son corps, ils tenteront de retrouver le ou les coupables. Un détenu qui se trouvait à proximité affirmera au FBI qu'il a vu Loya près de la cellule de Chato peu avant le meurtre. Le délateur sera ensuite transféré dans une prison à sécurité moyenne, ce qui fait dire à Loya que sa dénonciation n'était qu'une stratégie pour obtenir une faveur. Tout cela pour dire que Loya s'est trouvé être le principal suspect dans une affaire d'homicide, ce qui lui a valu deux ans en isolement carcéral jusqu'à ce que l'enquête stagne. Après deux ans en isolement, à 33 ans, il est retourné dans la population générale avec trois ans à purger encore.

Dans la *Security Housing Unit* (SHU) dans laquelle il est transféré, Loya est placé dans ce que les gardiens et les détenus appellent communément le « trou ». Loya décrit ce type de cellule de cette façon : « *There I was placed in a cell that was comprised of three stone walls and a barred front. (Some cells are completely enclosed, with a solid steel door and a little*

five-by-seven window for guards to look in) » (Loya, 2004 : 262). Durant l'isolement, les détenus ont droit à trois douches et à cinq heures hors de leur cellule par semaine. Les gardiens n'hésitent pas à faire du bruit la nuit pour nuire au sommeil des détenus. Ils sont également privés de tous leurs effets personnels et il leur est impossible de réclamer quoi que ce soit pendant un mois ou deux. Ainsi, si l'intimité il y a en isolement, elle ne peut s'appuyer sur des proches ou des objets familiers ; l'intimité est alors bel et bien réduite au silence, à l'exception du bruit devenant infernal des portes de métal qui s'ouvrent et se ferment⁹⁸.

L'isolement dans lequel se trouve Loya n'est pas sans avoir d'importantes conséquences sur sa représentation de lui-même et sur son rapport aux valeurs. Cette expérience a aussi été vécue par Breyten Breytenbach, un écrivain et peintre sud-africain et citoyen français, qui a été placé en isolement carcéral pour avoir contesté le régime de l'apartheid :

The sense of I ... is dependent on interaction with some thing or some body "out there". Community is usually the mirror ... We identify/situate ourselves in our interaction with and in relation to cultural constructs such as language, religion, ideology, a shared narrative of history or destiny, adherence or resistance to specific values (cité dans Coullie et al., 2006).

En isolement, ces interactions sont interrompues, ce qui peut ultimement résulter en une incohérence narrative chez la personne qui subit ce traitement : « *Breytenbach's own enigmatic prose is illustrative of how, without social interaction, a coherent narrated self recedes into incoherence or, according to Breytenbach, nothingness* » (Ndlovu, 2012 : 24). Chez Loya, l'isolement lui provoque des hallucinations et des pensées suicidaires. Rien ne vaut cependant un (long) extrait des mémoires de Loya pour avoir un aperçu de la souffrance qui peut accompagner la mise en isolement :

To maintain the tenuous balance of cabin pressure, for survival's sake, was the same goal I had when I was in a solitary confinement cell. The majority of my day was generally spent monitoring the pressure around me so I didn't suddenly

⁹⁸ L'isolement, ce traitement jugé inhumain, est actuellement contesté en cour par plusieurs associations en vertu du huitième amendement de la constitution américaine qui interdit un « *cruel and unusual punishment* » (Cohen, 2012a). En 2005, des détenus en prison supermax de l'Ohio ont obtenu gain de cause en cour suprême en vertu du quatorzième amendement qui donne droit à un « *due process* ». La cour leur a donné raison quant au fait que l'isolement représente un traitement atypique et a reconnu le droit des détenus d'en appeler devant les autorités pénitentiaires avant d'être placés en isolement (Francescani et al., 2007).

succumb to it. I'd check and regulate my mood. On occasions, when I wasn't vigilant, the pressure cracked. I'd begin to feel tired, physically ill. Fortunately, I'd done enough time to be a sort of survivalist guide through solitary. I was as susceptible as the next guy to caving in under pressure, but having survived through these episodes before, I knew a few tricks that helped me recover quickly. The trick of mental survival in the hole is to release as much madness as you can in your daily routine. Exercises like push-ups and handstands are good because they keep your blood flowing and release a lot of pent-up energy. Also helpful are concentration games. For example, I'd try to see how long I could last without uttering a word. Every day I'd sit on my bunk and focus my eyes on one spot for as long as I could. And each time I'd try to last longer than the time before. After several weeks of two- and three-day warm-up silences, I was finally able to remain silent for an entire week. I had mastered the art of silence. That's when I fell in love with the texture in the labyrinth of my solitude. Most important, every day when I got out of bed in the morning, I'd make my bunk and force myself not to lie down on it until after lunch, and even then, only for a nap. In solitary confinement, the bunk is like quicksand. Once you lie down in it, your mind gets sloppy. That's when strange thoughts control your imagination. But despite all my efforts, solitary confinement started to mess with my head after eight months (Loya, 2004 : 282-283).

Cette citation illustre le jeu d'équilibre mental qui est mis en branle en isolement carcéral. Loya met en œuvre des techniques pour échapper à la pression qui pèse sur lui. On ne sait pas ici à quelle pression il réfère, mais probablement à une pression du même type que celle qui s'imposait à lui au cours de sa première conversion, cette force qui altère son rapport aux valeurs publiques et sur laquelle il n'a pas de prise.

Les techniques employées par Loya pour échapper à la folie ne s'avèrent pas suffisantes. Alors que l'isolement soustrait l'individu au regard public et à toute actualisation de son expérience, il se retrouve à ne pouvoir se référer qu'à son passé. Loya continue à décrire les effets de la solitude :

I closed my eyes, but the image stayed with me underneath my eyelids. I worried that I'd finally lost total control of my mind, that I'd be stuck looking at those faces forever. But when I opened my eyes, they were gone. This happened several times. Then, for a long time, the faces of my victims haunted me in my sleep. I'd see their mouths contorted in pain and begging for mercy (Loya, 2004 : 283).

À défaut d'être confronté à de nouvelles situations, les seules expériences pouvant meubler ses pensées sont celles de son passé qui vient s'imposer à lui. Outre ses victimes, Loya donne un autre exemple d'hallucination qui l'a hanté :

If I thought enough about it, I believed I could even convince myself that I'd smelled his milky breath. I lay in bed fully believing that a supernatural presence had haunted me. This meant that the rational part of me, the part not usually given to a belief in ghosts, now believed in them. I was starting to break. I was losing it. I began to get deeply worried. I'd been seeing faces, hearing voices, having nightmares. And now this boy. It all added up : if my mind wasn't already broken, then it was breaking fast. My whole delusion of control was shattering. I was scared shitless, and worried, that the next time the boy appeared he might talk to me, and I knew I'd have to answer him. I lay in bed all day, scared that I was finally unable to tell the difference between reality and fantasy (Loya, 2004 : 292).

Au moment de son hallucination, il est persuadé de savoir que le garçon, chauve, a sept ans. Le lendemain, Loya comprendra qu'il s'agissait de Bobby, un voisin du temps où il était enfant qui est mort de la leucémie. Son incapacité à différencier la « réalité » et la « fantaisie » s'apparente davantage à une difficulté à distinguer le passé, ses souvenirs, et le présent. En effet, ses hallucinations sont constamment alimentées par des événements de son passé, ce qui apparaît assez logique compte tenu du fait que l'isolement le prive d'accumuler de nouvelles expériences. Ses souvenirs deviennent en quelque sorte constitutifs de son expérience présente, à défaut de pouvoir se construire sur d'autres bases. Ceci expliquerait pourquoi son passé ressurgit avec tant de force :

My submerged past surfaced with full force, forcing me to confront tenderness I once displayed, but no longer claimed. I was embarrassed and terrified to be in possession of such sensitivity to my past. But by the second night, I felt like shit, ashamed that I had turned out so much worse than I'd begun. [...] I was torn. To stay the same or press on toward a thawing (Loya, 2004 : 293).

Pour Loya, une seule métaphore apparaît adéquate pour décrire son sentiment d'être hanté par ces apparitions réalistes : « *my mind was quickly fragmenting. This was the only metaphor I could grab onto to describe the phenomenon* » (Loya, 2004 : 294).

La description que fait Loya de son expérience en isolement rejoint l'idée de G. H. Mead selon laquelle le soi se construit à partir d'expériences issues d'interactions qui

s'ajoutent au stock d'expériences passées. Lorsqu'il n'y a plus d'interactions permettant la construction du soi, le détenu doit les provoquer : « *In the hole there aren't conventional ways for a prisoner to prove he's a bad-ass. But everybody still watches to see who shows signs of weakness. Some prisoners act out by throwing their piss on guards or starting fires. Others do it by picking on weaker inmates* » (Loya, 2004 : 275). De cette façon, Loya parvient à se doter d'un auditoire auprès duquel publiciser ses convictions qui peuvent alors être reconnues du moment qu'elles sont rendues visibles. Toutefois, j'ai déjà mentionné qu'il est beaucoup plus compliqué de rendre visible sa conviction initiale d'être « blanc », avec le rapport aux valeurs que cela supposait selon lui. Comment peut-on devenir un pacifiste en isolement ? Loya verra pourtant ses convictions se modifier à nouveau : « *Change and a struggle for life did finally occur, however. On one of those lonely nights in my cell, while my memories and my future taunted me, my thoughtless life of crimes ended, and my life of remorse was born* » (Loya, 2004 : 296). Néanmoins, il demeure qu'une vie de remords est toujours connectée à son passé, et donc qu'il est possible de la faire naître sans de nouvelles interactions, ou du moins simplement à partir d'interactions passées imaginées et réactualisées. Le « moment de conversion » de Loya déclenche chez lui un désir de reconnecter avec son passé qui servira de tremplin à un attachement renouvelé aux valeurs publiques qui l'ont déjà animé dans sa vie passée, soit la valorisation d'une « moralité blanche » ne commandant pas le recours à la violence. Les associations qu'avait établies Loya entre sa conception du « bien » comme valorisation de la force et de la masculinité seront à nouveau dissociées de référents ethniques mexicains. Cette trans-formation ne peut se produire sans que s'opère chez lui une nouvelle connexion aux valeurs publiques, une opération de publicisation qui sera rendue possible par l'écriture.

4.2.3. *Se donner un auditoire pour réécrire le passé*

Non seulement Loya va tenter de créer des interactions comme le font les autres détenus, il va de plus mobiliser son amour de la littérature pour se réécrire, d'abord seul en isolement puis avec un correspondant après son retour parmi la population générale de la

prison. Il sera lui-même surpris du résultat : « *But still I never thought that one mere handwritten letter to another writer could miraculously alter the trajectory of my life so forcefully* » (Loya, 2004 : 301). À travers son processus d'écriture, Loya modifiera à nouveau son rapport à la violence jusqu'à se considérer comme un pacifiste. On touche ici au cœur de la seconde trans-formation de Loya qui implique de retrouver une connexion aux valeurs publiques, notamment à certaines conceptions du « bien » et du « mal » qu'il associe à la « blanchité ». Pour « devenir blanc », il doit reprendre contact avec ce qui est publiquement valorisé comme ce qu'il associe à la « moralité blanche ».

C'est en isolement que Loya prend toute la mesure des effets de l'écriture. Il commence à écrire et en tire un certain bien-être :

By the time I was done writing, I'd be in a better mood. Soon I recognized that my rage was somehow connected to these very simple stories of my childhood, even the good memories – especially the good memories. That's when I figured that writing could somehow help me learn to manage my temper, possibly to dismantle my sadism altogether. My mind, lighter and less fettered, flirted with transcendence (Loya, 2004 : 295).

Si Loya ne peut que se rapporter à son passé pour se (re)construire, que signifie théoriquement son passage par le moyen de l'écriture pour modifier son rapport aux valeurs ? Avec ce cas, s'approcherait-on d'une conversion solitaire ? Ces questions m'amènent à distinguer deux notions, celles de public et d'auditoire. Dans le premier chapitre, j'ai montré avec Dewey qu'un public ne nécessite pas la coprésence de ses membres, car il existe du fait du partage d'une attention ou d'un attachement envers ce qui le constitue. Le cas de l'isolement carcéral m'amène à distinguer la notion d'auditoire ou ce que j'ai parfois appelé jusqu'ici « regard public », faute d'un meilleur terme. À la différence du public, l'auditoire se caractérise par un ensemble de personnes réunies pour l'audition de quelque chose (*Larousse* en ligne⁹⁹). Loya se rapporte donc toujours aux valeurs publiques, mais se voit pratiquement dépourvu d'auditoire qui lui permettrait de vivre de nouvelles expériences susceptibles de contribuer à la construction de son soi. Ces deux termes sont de plus à distinguer de la visibilité qui, elle, implique des signes rendant largement reconnaissable une personne ou un type de personnes, d'où la difficulté de Loya à se faire reconnaître comme « moralement blanc ». Pour Loya,

⁹⁹ *Larousse* en ligne, <<http://www.larousse.fr/encyclopedie/rechercher?q=auditoire>>, consulté le 25 avril 2014.

l'écriture en isolement relève d'un processus pour se doter d'un auditoire imaginé, d'abord à travers ses hallucinations sur lesquelles il n'a pas prise, puis par l'écriture qui lui confère un contrôle sur son histoire. La conversion se produit donc bel et bien dans l'intimité, mais toujours devant un auditoire, présent ou imaginé, et en lien avec les valeurs publiques.

Selon Le Caisne (2000) qui a réalisé une ethnographie en prison, les pénitenciers placeraient les individus dans la « situation infernale où il leur est impossible de se construire ou de se reconstruire, voire même parce qu'elle est par elle-même un lieu de déconstruction de soi » (p. 13). Si ce que décrit Le Caisne est probablement le lot de la plupart des détenus, il semble néanmoins demeurer possible de modifier son rapport aux valeurs publiques, même dans les conditions extrêmes de l'isolement. Toutefois, il est important de souligner que Loya clôt davantage une parenthèse de sa vie avec cette seconde conversion qu'il ne se recrée véritablement. La possibilité de modifier son rapport aux valeurs publiques tient aussi certainement à la durée de sa peine (8 ans dont 2 en isolement). Selon Marchetti (2001), il n'y aurait plus d'évolution possible chez un détenu après 15 ans de détention, ce qui selon elle devrait interroger les condamnations à perpétuité. Loya en est d'ailleurs bien conscient : « *In the SHU there was nothing to lose. Almost. And if a person was serving a life sentence or something similar then there really was nothing to lose* » (Loya, 2004 : 278). Or, Loya, sachant qu'il en sortirait, avait quelque chose à perdre. Il ne tombe d'ailleurs jamais dans le récit de la trajectoire d'enfermement comme destin (Chantraine, 2008)¹⁰⁰. Loya mobilise plutôt son amour de la littérature développée dans son enfance pour revisiter son passé au cours de son isolement. En envisageant son passé, Loya perçoit la possibilité de réconcilier « *the refinement and barbarity in me* » (Loya, 2004 : 295). Il peut maintenant espérer le faire alors qu'il n'accumule plus de nouvelles expériences, ce qui le force à se référer exclusivement à son passé, et qu'il peut écrire pour se présenter autrement, même seul et à lui-même dans un premier temps. Puisqu'il peut espérer sortir de prison, Loya ne perd pas complètement contact avec les valeurs publiques qui méritent toujours son attention. Ce retour

¹⁰⁰ Chantraine (2008) définit ainsi une trajectoire d'enfermement : « Nous voulons plus largement et plus fondamentalement insister sur la manière dont ces trajectoires sont narrées par les principaux intéressés comme des *destins* auxquels il était impossible d'échapper » (p. 313).

sur son passé par l'écriture est l'occasion pour lui de se projeter à nouveau dans un espace public (futur et imaginé).

En 1994, à 33 ans, Loya est retourné dans la population générale par les autorités carcérales qui ne sont pas parvenues à identifier un coupable pour le meurtre de Chato. Alors qu'il regardait la télévision, Loya a l'idée d'initier une correspondance avec l'écrivain Richard Rodriguez qui l'inspire à cause de sa peau foncée et de sa façon élégante de raconter ses expériences. Par ce projet, Loya pourra renouveler son attachement aux valeurs publiques qu'il associait à la « blanchité », Rodriguez en étant une incarnation reconnue bien que controversée. Loya présente plusieurs points communs avec son correspondant. D'abord, Rodriguez a retenu l'attention de Loya avec sa « *face Indian like mine* » (Loya, 2004 : 301). De plus, Rodriguez est soupçonné d'entretenir un rapport ambigu avec la blanchité, de façon similaire à Loya. Rodriguez a notamment semé la controverse avec ses positions contre les mesures d'action positive et le bilinguisme. Il soutient notamment qu'il appartient maintenant à la culture majoritaire et que cela n'aurait pas de sens que des gens comme lui profitent de mesures d'action positive. Ses critiques *Mexican Americans* le considèrent comme un *pocho*, un traître, alors que d'autres le traitent de « coconut », brun à l'extérieur et blanc à l'intérieur (London, 1997). Après avoir travaillé durant deux années sur ses écrits en isolement, Loya souhaite utiliser sa correspondance avec Rodriguez pour revisiter son passé, sans toutefois chercher à devenir une vedette :

I told Richard that I would use our correspondence as a way to look back on the slow suffocation of my soul for clues to its demise, like a good coroner (Loya, 2004 : 305).

And I assured him that I wasn't looking for fame through writing, that I could, as Henry James wrote, "work in the dark" (Loya, 2004 : 307).

Sa façon de concevoir son projet de correspondance diffère assez peu de ce qu'il avait entrepris en isolement. Il semble toutefois que son objectif de revisiter son passé ne suffise pas à poursuivre la conversion initiée. Bien qu'il ne cherche pas la gloire avec cette correspondance, Loya cherche certainement un auditoire, seul moyen pour lui de publiciser son changement de conviction intime, ainsi que son changement de rapport aux valeurs publiques, à la « blanchité » en l'occurrence. La publicité qui a été faite de son récit, une fois

publié sous forme d'autobiographie, est ce qui lui permet aujourd'hui de mettre à distance sa position de sujet de criminel. C'est d'ailleurs ce qu'il fait dans son *one-man show* quand il parle du temps où il *était* un criminel :

I look back on the crimes I committed and I actually see all the dumb things that I did, that I thought was cool, but that were kinda stupid. So we're gonna talk of the dumb things that I did, or dumb things a couple of friends and I did when we were criminals (Extrait de son *one-man show* ; Loya, 2012 : 2 min.).

La rédaction lui a permis de réécrire son histoire personnelle pour en faire sens aujourd'hui. Dans cette conversion, l'écriture a joué un rôle qu'elle n'a pas eu dans les cas de Claudel et de Blanc. Pour le premier, son écriture était surtout épistolaire, fictive ou répondait à une demande, dans le cas de son récit notamment. Pour la deuxième, ses billets de blogues étaient publiés au cours de sa conversion, tandis que sa biographie lui a été proposée par une maison d'édition. Dans le cas de Loya, la rédaction comme moyen de se réécrire semble donc bel et bien entretenir un lien avec son passage en isolement qui a conféré un statut particulier à cette forme d'expression. Dans une situation marquée par le silence, la dépossession de ses biens et la quasi-absence d'interactions, l'intimité de Loya se limitait à son corps et à son passé, à ses souvenirs. Pour que se modifient ses convictions relativement aux valeurs publiques, il n'avait d'autre choix que de se référer à son passé qui s'imposait à lui, notamment par des hallucinations et des cauchemars.

4.2.4. Vers un nouveau changement de rapport à la violence

Après avoir parlé du rôle de l'écriture dans la conversion de Loya, il me faut parler de ses effets. L'écriture lui permet d'organiser différemment son récit et ses souvenirs qui sont la seule chose sur laquelle il avait moindrement prise en isolement :

One story lead to another and another and soon I was organizing my narrative on the page, learning about myself, making connections, giving language to my childhood grievances. Writing about what happened to me as a boy led me to my writing about my adult rage, and I saw how my crimes replicated my childhood universe, how I was introducing my victims to the terror I felt as a boy. I saw how I'd patterned my sadistic temper after my father's (Loya, 2004 : 324).

À travers ses écrits, il s'interroge principalement sur son rapport à la violence et sur la façon dont sa rage s'exprimait. Il entreprend ainsi ce qu'il appelle « *the long climb back to civility* » (Koenig, 2010), ce qu'il assimile par ailleurs à la valeur publique de « blanchité ». Par l'examen de ses épisodes de rage, Loya réalise que son expression est modulée selon les situations (à l'image de Blanc qui apparaissait plus ou moins « masculine » ou « féminine » selon les situations). Par exemple, Loya décrit ce qu'il considère être l'arbitraire de ses expressions de rage :

My first discovery about my rage was accidental, on that day when I found myself angry while alone in my cell. The second biggest discovery I made about my rage was that it was arbitrary. [...] The lesson was that the same memory didn't always trigger the same thing. In fact, one day I could be mad about one memory and the next day, if my mood was different, I could have an entirely opposite reaction to the same memory. This was revelatory. All of a sudden I realized that my reaction to things, and not the things themselves, was really the cause of my rage. You have to understand that this was a large and fundamental shift in my perspective, a remarkable change. It subverted everything I'd ever known about my anger (Loya, 2004 : 313).

Ses réactions violentes s'expliqueraient donc par la situation et l'état d'esprit dans lequel il se trouve au moment de se remémorer un souvenir. Cette auto-analyse de la part de Loya vient attester qu'il n'y a pas de téléologie dans son histoire, malgré son travail d'écriture biographique qui peut parfois laisser penser le contraire. Le cas de Loya me permet en effet d'illustrer que la lecture biographique, qui opère comme une « lecture préférée », est une représentation parmi d'autres qui sert à contextualiser et à comprendre une trajectoire. La conversion semble avant tout se jouer à travers des situations d'équilibrage entre des convictions intimes, leur visibilité et le rapport entretenu avec les valeurs publiques qui peut certes changer jusqu'à modifier la position de sujet de l'individu. Autre exemple, Loya n'explique pas sa parenthèse « violente » dans sa vie par les agissements de son père envers lui, du moins pas directement. Les actes de son père ont plutôt rendu envisageable, pensable, ce qui relevait auparavant de l'inimaginable pour Loya :

Do you blame your father's violence for your growing up to rob banks ? My answer is always the same : No. I don't blame my father's violence for the bank robberies. A lot of people get beaten up by their parents and they don't grow up and pick up a gun to rob banks. In fact, I'd venture to say that most abused kids grow up and pick up lunch pails and become functioning citizens in society. So we can't blame my

pop for my criminal behavior. I take responsibility for my choice to commit those crimes. However, we can blame my father's fist in my mouth for altering my imagination, my idea of what was possible when I felt my world was out of control. He gave me occasion to contemplate committing violence on others whenever I felt they were stopping me from achieving some satisfaction in my crummy life (Loya, 2004 : 333).

Ainsi, bien que sa conversion ne doive pas être lue comme un récit téléologique conduisant nécessairement à son séjour en prison puis à sa « rédemption », il n'en demeure pas moins que des éléments de son passé sont conviés pour comprendre comment ses convictions intimes par rapport à la violence ont été modifiées. Même si ses réactions de rage sont fonction des situations, des éléments biographiques permettent de les contextualiser, notamment en comprenant le rôle qu'a pu jouer son aspiration à la blancheur qui a structuré l'expression de ses sentiments violents : une blancheur d'abord synonyme d'une valorisation de l'éducation puis d'une valorisation de la force. Le comportement de son père apparaît ici comme une condition nécessaire mais non suffisante pour rendre compte de sa première transformation, et encore moins de celle mettant un terme à sa parenthèse criminelle¹⁰¹.

Au cours de son emprisonnement, après avoir compris que sa rage était modulée selon les situations, Loya souhaite ajuster l'expression de ses sentiments à sa nouvelle façon de se rapporter aux valeurs publiques. En effet, lorsque Loya songe à sa sortie de prison, il s'imagine devenir un « pacifiste » : « *I wasn't sure how, but upon my release from prison, I planned on being a pacifist. [...] My disgust for those automatic impulses to harm others did, after all, bode well for my transformation, and was, in fact, the beginning of true change* » (Loya, 2004 : 324). Il s'agit ici de souligner la façon dont un changement de rapport aux valeurs publiques peut se traduire par une expression différente des affects. Après avoir

¹⁰¹ Le statut donné à la trajectoire biographique s'apparente à ce que fait Chantraine qui invite à travailler sur le contenu du travail biographique du détenu : « Proposer d'analyser des trajectoires carcérales, c'est développer une optique qui resitue l'expérience carcérale au sein d'un parcours biographique. La prison, ensemble structuré de relations sociales entre des acteurs ayant des statuts variables (Rostaing, 1997), est donc d'abord considérée dans cette perspective comme un lieu de passage, un point vers lequel convergent des destins individuels. Ce lieu de passage n'est pas vide de sens pour l'acteur; épisode spécifique d'une biographie, la détention oblige l'acteur enfermé à un travail biographique, au cours duquel passé, présent et futur se redessinent, et où les conceptions de soi sont à redéfinir (Strauss, 1992). Ainsi, le regard n'est plus centré sur la matérialité des murs, mais plutôt sur le contenu de ce travail biographique, ainsi que sur les différentes logiques d'actions des acteurs » (Chantraine, 2003 : 365-366). La trajectoire biographique n'a pas vertu d'explication linéaire et causale ici.

commencé à se réécrire en isolement, il entreprend à sa sortie d'ajuster ses comportements et l'expression de ses affects à son nouveau rapport à une « blanchité » non violente et à sa conviction de pouvoir devenir un « pacifiste » :

I was the angriest in solitary because I was super helpless there. I needed to rely on the guard to give me everything, from soap to toilet paper. [...] But I learned that I could control one thing in my life: my reaction to things. [...] This gave me a power I hadn't ever had. I had volition again. Choice. I was free to choose my reaction to any situation. [...] It wasn't what was done to me that got me angry, it was how I reacted to what was done to me that determined my mood (Loya, 2004 : 314-315).

Puisque, comme il l'a déjà réalisé, il n'a pas de contrôle sur la perception des autres de ses convictions intimes (personne ne le reconnaîtra comme « moralement blanc » par exemple), son seul moyen de vivre selon ses convictions et de tenter de les voir reconnues est de les individualiser et d'en faire des « choix » sur lesquels il a prise. Pour correspondre au pacifisme qu'il valorise désormais, il doit donc canaliser sa rage et l'exprimer selon les codes « civilisés », que ce soit par l'écriture de ses mémoires ou par des lettres ouvertes dans les journaux à sa sortie de prison. À titre de comparaison, Blanc a dû modifier la façon d'exprimer ses émotions avec son changement de rapport à la « féminité » qui est devenu constitutif de sa conception d'elle-même.

Loya parle *a posteriori* de « choix » pour décrire les « choses stupides » qu'il a faites durant sa vie criminelle. Il insiste d'ailleurs pour dire que ses gestes n'ont jamais été politiquement motivés par une idéologie : « *I never used the idiom of political ideology to justify my theft. I was simply a hedonist out to have some fun* » (Loya, 2004 : 210). Si l'on s'en tenait à cela et au fait que sa seconde conversion s'est déroulée en isolement, on aurait l'impression que ses conversions n'ont aucune portée publique. Il est vrai que rien ne montre que ses gestes étaient motivés par une quelconque idéologie formalisée. Toutefois, il est aussi vrai que son aspiration à la blanchité (référence à la moralité « blanche », aux Républicains, etc.) a été structurante dans sa trajectoire et qu'il mentionne à plusieurs reprises qu'il est « *tired to be poor* » (Loya, dans Lambert, 2009), soit autant d'indices d'une sensibilité aux enjeux publics. D'ailleurs, Chantraine, avec Bourdieu, soutient que :

La *rage*, pan violent de la galère, [...] constitue en quelque sorte le degré zéro de la contestation sociale, l'arme de protestation de celui qui ne dispose pas des bagages

sociaux et symboliques pour inscrire cette contestation dans une temporalité; la rage ne devient pas révolte, et s'arrête aux limites de l'univers immédiat; faute d'aller au delà de l'insubordination, elle s'en prend plutôt aux personnes qu'aux structures (Bourdieu, 1997) (Chantraine, 2003 : 375).

Concevoir la rage comme le degré zéro de la contestation sociale semble toutefois quelque peu condescendant et délégitime cette forme d'expression d'une conviction qui peut être présente sans être l'objet d'une articulation formalisée. La rage ne témoigne ni d'une incapacité à se rapporter aux enjeux publics, ni d'une quelconque fausse conscience. Au moment de vivre sa première conversion, Loya parlait d'idées de violence qui s'imposaient à lui et qui n'étaient pas motivées par une idéologie politique. Aujourd'hui, après sa seconde conversion, il décrit son passé comme étant parsemé de « choix stupides ». Cette tension, que l'on retrouve également chez Blanc, entre une conversion indépendante de sa volonté et une conversion résultant d'un choix cache un rapport aux valeurs publiques, que ce soit des conceptions du « bien » et du « mal » ou la valorisation de la blancheur. Bien que Loya décrive sa violence comme l'expression d'une quête de plaisir et d'argent, il n'en demeure pas moins qu'il s'est interrogé à plusieurs reprises sur la discrimination raciale et sur son rapport à la blancheur :

We all thought we were political prisoners and you shouldn't have really pulled us over. You know, when I got pulled over with like twelve thousands dollars in my, euh, in a bag where a transmitter... I pick up a transmitter with the money and they track me several miles from the bank. Even me, when they pulled me over, I thought, man, this is a racist judgment : they're just pulling me over because I'm a Mexican. I had twelve thousands, I just robbed the bank. So this is the kind of stupidity we had (Extrait de son one-man show ; Loya, 2012 : 5 min.).

On peut penser qu'il est plus facile pour Loya d'ironiser sur le sujet maintenant qu'il n'a jamais été aussi près de son aspiration à ce qu'il associe à la blancheur avec sa célébrité et la reconnaissance l'accompagnant... Cette perception est d'ailleurs caractéristique d'un changement de rapport aux valeurs qui s'accompagne d'un changement de position de sujet. Loya a toujours considéré ce qu'il concevait être « moralement inférieur » comme « mal ». Après sa première conversion, il faisait l'apologie de la force comme marque d'une supériorité morale, ce qui lui permettait de dévaloriser la police notamment (il leur échappait tout le temps). À sa sortie de prison, c'est plutôt ce qu'il était auparavant qui fera l'objet d'une dévalorisation à ses yeux, soit ses « choix stupides » de criminel qui se pensait victime de racisme.

Cette façon de se rapporter aux valeurs publiques a été constante dans sa trajectoire, et sa période en incarcération n'y fait pas exception. C'est d'ailleurs en parlant de valeurs et de moralité que Loya parvient à réfléchir à sa propre situation et à la lier à des enjeux de société :

Not only do I write about prisons, or the justice system, mostly I'm talking about morality. When I talk about President Bush's DUI [Driving under influence], I'm not talking about politics, I'm talking about morality. We're all moral creatures, so it doesn't matter if I'm writing about the (im)morality of the death penalty, or Mike Tyson biting off someone's ear, I'm writing about the same thing (entrevue avec The Op-Ed Project ; Koenig, 2010).

Une fois libéré de prison, Loya racontera par exemple dans une lettre ouverte la rage que peuvent ressentir les détenus :

Once, while locked in my cell during the Gulf War, I heard an excited inmate named Toro yell out to Queito that he'd seen the war footage and that "we" were blowing the Iraqis away. "Who is the 'we' you are talking about?" Queito shot back. "You have solidarity with a government that has you locked in handcuffs right now?" (Loya, 2002).

Loya ressentait des sentiments similaires et entretenait une animosité à l'égard du gouvernement américain :

*I understand that rebellion, the desire to highlight my indigenous roots over the conquistador in me.
There was a time in prison when I contemplated getting out and raising funds for Mexico's revolutionary Zapatistas by robbing American banks. I was a thief, but I wanted to be a criminal soldier with a cause, like Zapata and Pancho Villa. [...]
It was only a matter of time before simple thugs like me and Queito began to see ourselves at war with the U.S. government (Loya, 2002).*

Tout au long de sa trajectoire, Loya aura lié ses convictions intimes à des enjeux publics, ce qui témoigne de la façon dont une trans-formation opère comme point de jonction entre ces deux échelles. Toutefois, à la différence de Claudel et de Blanc, ses trans-formations ne sont pas vécues à travers leur publicisation, puisque, jusqu'à sa sortie de prison, Loya n'avait pas accès à l'arène publique. À présent, Loya envisage le « bien » comme étant le refus de la violence et se considère comme un « pacifiste ». Il a désormais accès aux moyens nécessaires pour publiciser ses convictions et vivre en accord avec celles-ci, ce qu'il fait notamment dans cette lettre ouverte contre la peine de mort publiée par le *San Francisco Gate* :

We are misled like those cops and guards who broke the law to prove their superiority to me, if we believe that an execution is the only way to confirm the societal values that the criminal is thought to have violated.

Some rape victims, and people whose loved ones have been killed, have found ways to disengage from the compulsive desire for bitter revenge. They refuse to allow the violence to disrupt their principles. They refuse to give the bad guy the satisfaction of living in fear or walking around angry all the time. Their moral strength is restraint, and they are my chief heroes today. And they're our examples of how the cycle of settling the score is ever going to be broken (Loya, 2009).

Avec sa seconde conversion, la conception du « bien » de Loya passe donc de la valorisation du mépris envers le gouvernement à une valorisation de la retenue qui, comme le montre cette lettre, n'est pas, encore une fois, sans s'accompagner d'une critique politique. Avec cette autre illustration d'une transformation, je souhaitais exposer comment peuvent se tisser de nouveaux liens avec les valeurs publiques à l'appui d'une modification de convictions intimes (encore une fois dans un moment où cela te « tombe dessus ») chez un personnage qui n'a que le silence pour intimité.

4.3. Sortie de prison : entre visibilité et invisibilité

À sa sortie de prison en 1996, la conversion de Loya se poursuit. Il a passé les trois premiers mois sans pratiquement quitter la maison de son frère, de peur de donner raison aux statistiques qui montrent que la moitié des ex-détenus retournent en prison dans les 90 jours. Il voulait ainsi éviter toute occasion susceptible de susciter une réaction violente chez lui malgré sa conviction de ne plus être « bad » : « *He was fearful of the day-to-day confrontations — a bumped shoulder, a long line, a cutoff on the highway, which ordinary citizens take for granted, but which can lead to violence in prison* » (propos de Loya repris dans Avni, 2004). Pour l'accompagner dans ses difficultés, Loya a commencé à prendre du Wellbutrin, un médicament pour l'aider à « mieux vivre » : « *I began to walk a little more comfortably, less afraid that with every step the ground might be taken out from beneath me,* » he says. « *Honestly, it's as close to redemption as I'm ever going to get* » » (Loya cité dans Avni, 2004).

La prise de ce médicament n'est pas à la source de sa conversion qui avait débuté bien avant en isolement. Le diagnostic de dépression auquel est parvenu un thérapeute lui a toutefois permis d'obtenir ce médicament qui a selon lui facilité le maintien de son équilibre mental. Ce soutien chimique n'a cependant pas prévenu d'autres symptômes de dépression de se manifester, au point où il a à nouveau pensé au suicide. Le tout s'est aggravé lorsqu'il a tenté d'avoir un enfant avec sa femme, ce qui l'a conduit en hôpital psychiatrique où il a été diagnostiqué bipolaire et s'est fait prescrire de nouveaux médicaments. En 2004, lors de son entretien avec Avni, il se sent mieux :

“Right now is a good time,” he tells me. “But it’s still an effort for me to try to be the kind of person I want to be. And I’m ferocious about that. I still work hard to keep the demons at bay; I work really hard to make sure the rage doesn’t come back. So I can live a peaceful life” (Avni, 2004).

Loya serait loin d'être le seul à avoir connu ce genre de problèmes après une détention en isolement. Un tiers de ces détenus souffriraient « de psychoses aiguës accompagnées d'hallucinations » (Boulet-Gercourt, 2014). En effet, plusieurs personnes souffrant potentiellement de maladies mentales ne seraient pas diagnostiquées avant leur entrée en prison et ne bénéficieraient donc pas de l'accompagnement nécessaire, et ce, même pour ceux dont la condition était connue (Cohen, 2012b). L'angle de la maladie mentale et de la médication n'est pas celui que j'ai adopté pour traiter de la conversion de Loya, puisque je me suis intéressé aux effets et à la façon de vivre la conversion plutôt qu'à sa possible source. En revanche, la médication témoigne de la violence que peut représenter une transformation lorsqu'un individu tente de vivre publiquement en accord avec ses (nouvelles) convictions alors que celles-ci ne sont pas reconnues.

4.3.1. Les conditions de production de son récit public

Malgré les conditions difficiles de sa sortie de prison, Loya profite tout de même de certains privilèges qui lui ont permis de faire connaître publiquement son changement de convictions intimes, ce qui lui a donné la possibilité de rendre en partie, mais seulement en partie, visible sa conversion. À la suite de sa sortie de prison et de la publication de son

autobiographie, sa vie publique a occupé de plus en plus de place¹⁰². Loya semble croire ardemment en la possibilité de tout un chacun de réécrire son histoire comme il l'a fait et ainsi de tenter de faire reconnaître publiquement sa conversion. Lorsqu'on lui demande quel conseil il donnerait à quelqu'un qui voudrait raconter son histoire mais qui ne saurait pas comment, il répond notamment ceci :

16 years later I've created a new narrative about who I am. It gives me this power to take my story into the world because I'm not ashamed of this story, I'm proud of this story, I feel this story needs to be heard, it is a decent story, it's a good story. And people need to have that sense about their own story. Because once they do that they will go and find the resources. The resources are not the reasons people don't write. It's all internal (Loya en entretien avec Koenig, 2010).

Avec ce « *It's all internal* », Loya semble exagérer la capacité des individus à s'autodéterminer, alors que nous avons vu avec Claudel et Blanc qu'il existe des « lectures préférées » des récits de conversion et que ces récits ne sont produits que dans certaines conditions. D'ailleurs, il dit lui-même que « *publishers were interested in a book I might write... If I didn't reach out to Richard Rodriguez I wouldn't have this life* » (Loya en entretien avec Koenig, 2010). Outre sa volonté d'écrire son histoire, sa publicisation dépend de sa « *marketability* » (Avni, 2004) et donc de son attrait dans une société libérale qui valorise les témoignages basés sur des choix individuels (Taylor, 1992 [1991] : 53-55). Comme il aspire à ce qu'il considère être un « idéal moral blanc », il n'est pas surprenant que son discours ait retenu l'attention médiatique, d'autant plus que sa conversion se présente comme le produit d'un choix individuel, d'une aspiration à la blancheur et d'une société

¹⁰² Sur le site du *OpEd Project* auquel contribue Loya, on retrouve la liste suivante de ses activités publiques : « *JOE LOYA is an author, essayist, playwright, and contributing editor at the Pacific News Service. His op-eds on politics, religion, criminal justice issues, and other cultural events have appeared in national newspapers, including the Los Angeles Times, Washington Post, Newsday, and the San Francisco Chronicle. He has appeared as a commentator on television (CNN, CBS NEWS/48 Hours, FOX's The O'Reilly Factor, COURTV) and radio (This American Life), and he has lectured at numerous colleges and universities (including USC, NYU and Mills College). [...] With the prize-winning Mexican American writer Richard Rodriguez as a pen pal and an inspiration, Joe eventually left prison and became a writer. His memoir, The Man Who Outgrew His Prison Cell, was published in September 2004 by HarperCollins, to high acclaim. Joe has worked with Walden House in San Francisco to help former prisoners re-enter society, and to change the lives of those who want to escape the revolving doors of homelessness, substance abuse, and imprisonment. A firm believer in the need to own one's story in order to make radical change, Joe has gone into California State Prisons and other Walden House reentry facilities to conduct writing workshops. Joe has received numerous fellowships and awards, including a Sundance Writing Fellowship, a Sun Valley Writer's Conference Fellowship and a Soros Justice Fellowship. He lives with his wife and young daughter in the Bay Area* (The Op-Ed Project, <http://theopedproject.org/index.php?option=com_content&view=article&id=239&Itemid=128>, consulté le 5 mai 2014).

capitaliste qui permet l'ascension sociale même pour les minorités racialisées (il est lui-même contre les mesures d'action positive). Loya reconnaît par ailleurs certains de ses privilèges qui lui permettent de vivre aujourd'hui en accord avec ses convictions, ce qui est loin d'être le cas de tous les détenus passés par l'isolement :

"A lot of people will make the mistake of sending my book to guys in prison who they want to give hope to," Joe says. But prisoners will "know what I know, which is, the reason I could be put in solitary confinement for two years and be altered for the better is because I went into prison with more resources than the person typically does who goes in there. I had education. I had been raised around books. I had language, which is important. I had metaphors for change" (Loya en entretien avec Ehrenreich, 2002).

L'aboutissement et la publicisation de sa conversion sont donc bien liés à un ensemble de privilèges qui lui ont permis de maîtriser son histoire en la réécrivant. Jusqu'ici, c'est d'ailleurs le biais dans mon choix d'études de cas qui présentent toutes des individus ayant eu (au moins en partie) les moyens de vivre publiquement en accord avec leurs convictions. Toutefois, comme j'ai déjà commencé à le souligner, ce n'est pas pour autant que leur situation est équivalente : Claudel était déjà dans une position majoritaire et s'est tourné vers des valeurs majoritaires ; Blanc était également dans une position majoritaire mais s'est tournée vers des valeurs minoritaires qui ont eu un effet subjectivant ; et Loya était dans une position minoritaire et s'est tourné vers des valeurs majoritaires qui n'ont toutefois pas eu d'effet subjectivant...

4.3.2. Visibilité de sa trajectoire

Pourquoi la conversion de Loya ne s'est-elle pas poursuivie par des effets de subjectivation ? L'écriture de son récit a permis la trans-formation de Loya, mais, seule, elle ne suffisait pas à rendre visible sa conversion. D'ailleurs, il demeure le plus souvent associé à son passé de criminel dans les médias, du moins davantage qu'à ses convictions pacifistes qu'il ne peut rendre visibles, et donc voire être reconnues. Quant à sa vie quotidienne, c'est Loya lui-même qui continue de rapporter des interactions tout à fait banales à son passé criminel. Il se montre inquiet à l'idée de penser que son interlocuteur puisse percevoir que ses convictions intimes n'auraient pas vraiment changé :

I never wanted the boy to glimpse the depth of depravity that we humans can stoop to when we've given up on ourselves. I was afraid that he might see me locked in solitary confinement, squatting in front of the toilet, stirring my shit so I could scoop some of it into a cup and toss it on an obnoxious guard when he delivered my food – wet retaliation for telling me that I'd have to wait two days for toilet paper. I felt as if the din and racket of my life – the gratuitous lies, the rabid insecurities, the fantasies of suicide, the nightmare of men begging me to quit injuring them – were all welling up in me, and risked spilling on that boy. The boy cashier knew nothing of the intensity of my discomfort in front of his counter (Loya, 2004 : 345).

Loya n'a aucune façon d'afficher son attachement à des « valeurs pacifistes ». Personne ne peut avoir accès à ses convictions intimes, d'où son sentiment de se sentir « *like a ghost inhabiting a citizen's space* » (Loya, 2004 : 346). Sa conversion passe inaperçue. Si ses nouvelles convictions ne sont pas visibles, reste toujours le risque de trahir ses convictions passées, d'être hanté par elles. Il en viendra donc à faire de sa carte d'identité de prisonnier un signe visible, une preuve, que son passé est bien derrière lui. Par exemple, le jour de sa sortie de prison, Loya doit prendre l'avion pour retourner chez lui. Alors qu'il discute avec une passagère, il lui dit qu'il vient de passer huit ans en prison. Elle lui demande pourquoi il était en prison et c'est à ce moment qu'il sent qu'il doit prouver son passé : « *I pulled out my prison ID, emboldened by the favorable impression it had earlier made on the teller. Here's the proof* » (Loya, 2004 : 349). Néanmoins, il demeure toujours une certaine suspicion. Dans une entrevue réalisée par une journaliste, celle-ci mentionne : « *Once the con man has convinced you he's a con man, how do you know you're not still being conned?* » (Avni, 2004).

À la lumière des exemples précédents, la visibilité de la trajectoire semble être un passage obligé pour une personne de couleur qui se convertit à ce qu'elle considère « bien » et dont la conception du « bien » est étroitement liée à la « blanchité ». Avec sa deuxième transformation et contrairement à la première, Loya vit donc un changement de position de sujet qui ne s'accompagne toutefois pas d'une subjectivation, au sens où rien ne le fait exister comme « pacifiste », outre ses témoignages médiatiques qui sont soit inconnus de ceux qu'ils rencontrent, soit difficiles à croire. La transformation de Loya agit comme un basculement de ses convictions intimes dans l'espace public (d'abord imaginé puis médiatique) dont il n'a cependant pas le luxe de pouvoir cacher la genèse, comme pouvait l'avoir Claudel. Pour que son soutien renouvelé à certaines valeurs publiques soit reconnu, il doit s'appuyer

publiquement sur ses convictions intimes exposées dans le détail dans son autobiographie ou sur sa carte d'identité, seules façons de leur donner une visibilité.

Chapitre 5

Mlle Pigut : les moyens de ses convictions

Nathalie Eyraud, alias Mlle Pigut (Petites idées pour grandes utopies), 30 ans, est une véritable vedette du monde « bio » et « végé » en France et plus largement dans la francophonie. Connue pour ses livres de recettes, son blogue (pigut.com) et ses cours de cuisine, elle a été élue Miss Bio par le magazine *Féminin Bio* en 2013 et invitée du salon international Paris Vegan Day la même année. Mlle Pigut s'est « convertie »¹⁰³ au végétarisme à l'âge de treize ans et est depuis quelques années végétalienne¹⁰⁴. Elle se décrit également comme une «oureuse de la nature, des voyages, de randonnées, de photographie, de rencontres, férue de cuisine, captivée par les méandres de la nutrition, avide de créer, stimulée par le recyclage » (Pigut, s.d.).

Le traitement de ce dernier cas sera légèrement différent des précédents pour deux raisons. D'abord, la trajectoire de conversion y est moins traitée, puisque Mlle Pigut semble y accorder une importance moindre qu'à ses pratiques actuelles. Par exemple, sur son blogue, on ne retrouve qu'un article portant le « tag », l'étiquette, « devenir vegan » dans lequel elle relate assez sommairement sa trajectoire.¹⁰⁵ Elle diffère en cela de Blanc et Loya qui ont consacré un livre à leur trajectoire et se rapproche davantage de Claudel qui a consacré à son récit de conversion que huit pages qui, rappelons-le, il n'avait pas souhaité écrire. Il est

¹⁰³ Mlle Pigut emploie elle-même le terme « conversion » à au moins une reprise lorsqu'elle interroge Françoise Degenne, une bénévole de l'Association Végétarienne de France, dans un billet de blogue : « Comment s'est passé ta « conversion » vers l'alimentation végétale? » (Pigut, 2010a).

¹⁰⁴ Sur son site, Mlle Pigut propose ses « traductions » de termes souvent employés dans son blogue. Elle donne les définitions suivantes. Végétarisme : « Régime alimentaire excluant toute chair animale : toutes les viandes y compris les poissons et les fruits de mer, la gélatine, la présure, etc. » Végétalisme : « Régime alimentaire incluant uniquement des aliments d'origine végétale et excluant donc tous produits ayant une origine animale : les viandes mais aussi les oeufs, le lait, le miel, etc. » Végéta*isme : « ce terme est employé pour désigner à la fois le végétalisme et le végétarisme. » Vegan : « Personne tentant d'exclure tout produit issu de l'exploitation d'animaux de sa vie. Cela concerne tous les produits de consommation courante comme les vêtements, la nourriture, les objets divers, mais aussi les loisirs et les choix de vie » (Pigut, 2010b).

¹⁰⁵ Les autres rubriques de son site portent plus spécifiquement sur des pratiques. En grande majorité, les articles portent sur des recettes végé, mais on retrouve aussi des sections « Vie pratique » et « Réflexions » sur lesquelles je m'appuierai pour construire ce cas.

également notable que sa conversion ait débuté durant son enfance alors qu'elle n'a pas les moyens de suivre pleinement ses convictions. En effet, être vegan demande des moyens de tous les instants, car cette conviction implique la matérialité de la vie quotidienne, tout comme le « changement de sexe » de Blanc. Deuxièmement, ce cas sert à synthétiser certains constats et parallèles dressés au cours de l'analyse des quatre cas. La transformation de Mlle Pigut m'amène à considérer une autre articulation entre des convictions intimes et des valeurs publiques alors que la publicisation de ses valeurs personnelles passe davantage par des descriptions anecdotiques d'évaluations quotidiennes que par un récit biographique. Cette spécificité de ce cas m'amène à reconsidérer les limites de la notion de transformation pour appréhender des trajectoires auxquelles l'observateur a plus difficilement accès, car les différentes étapes la constituant sont peu documentées ou publicisées.

« *Vegetarians in western cultures, in most instances, are not life-long practitioners but converts* » (Beardsworth, Keil, 1992 : 253). Cette citation montre bien que les végéta*iens adoptent une trajectoire qui diffère des normes et des valeurs majoritaires dans les sociétés occidentales contemporaines¹⁰⁶. En effet, la plupart des végéta*iens sont nés dans des familles omnivores. Un article de McDonald (2000) compare d'ailleurs directement cette conversion alimentaire à la conversion religieuse et tente d'en élaborer un modèle théorique en plusieurs étapes qui s'apparente aux modèles psychologiques proposés pour rendre compte des conversions religieuses. Toutefois, comme pour les autres cas, je ne m'intéresse pas à la conversion en tant que processus d'apprentissage, mais plutôt à la conversion comme concept sociologique et à ce qu'elle peut révéler. Je ne souhaite pas non plus adopter l'analogie religieuse qui, comme je l'ai montré au premier chapitre, est étroitement associée à une « lecture préférée » qui comporte des limites importantes. D'ailleurs, le cas que j'analyse ici ne contient aucune référence religieuse, contrairement à certains cas documentés par McDonald (2000) et Hirschler (2011) dans le contexte états-unien. En revanche, dans le cas de Mlle Pigut comme dans les cas analysés précédemment, le vocabulaire des valeurs et des convictions est omniprésent. Hirschler (2011 : 2) cite d'ailleurs une étude qui révèle que 82 %

¹⁰⁶ Se référer au chapitre 1 sur l'absence de distinction théorique claire entre normes et valeurs.

des personnes devenant vegans le font pour des raisons morales ou éthiques¹⁰⁷. Dans une enquête qualitative réalisée par Beardsworth et Keil (1992), les préoccupations des individus qui sont devenus vegans pour des raisons morales ont principalement trait « *to issues of animal welfare and animal suffering, often closely linked to the idea that the exploitation of animals for food is ethically unacceptable* » (p. 269). Avec le cas de Mlle Pigut, c'est donc sous cet angle que j'aborderai la conversion au véganisme, c'est-à-dire comme une façon alternative de se référer aux valeurs publiques sous-tendues par le régime alimentaire omnivore. À l'appui de convictions et d'évaluations intimes dans son quotidien, Mlle Pigut modifie la façon de se rapporter à des enjeux de société plus larges.

5.1. Le changement de rapport aux valeurs : d'omnivore à vegan

Mlle Pigut avait moins de dix ans lorsqu'elle a pour la première fois manifesté à sa famille son désir de ne plus manger de viande. Elle parle pour la première fois de sa trajectoire dans un billet de blogue en 2014, soit quatre ans après la création de son site web :

Je n'avais pas 10 ans lorsque j'ai annoncé à ma mère que je ne voulais plus manger de viande. Il m'est difficile de me rappeler exactement de cet événement et de cette époque, mais je crois que j'aimais tous les animaux et que je n'avais simplement pas envie de les tuer. Je trouvais illogique d'en câliner certains et d'en manger d'autres (Pigut, 2014).

Ainsi, manger des animaux devient pour elle immoral dans la mesure où *elle* les aime. Sa conviction naît de la valeur qu'elle accorde désormais à tous les animaux sans distinction. Cet « événement » dont elle parle semble s'apparenter au « moment de conversion » inexplicable auquel font également référence tous les cas analysés précédemment. Toutefois, comme Loya, elle évoque l'influence de son père, lui aussi végétarien :

Il faut savoir que j'ai toujours connu mon père végétarien. On ne peut pas dire que j'ai voulu suivre son exemple puisque je n'ai jamais entendu les raisons de son végétarisme, le sujet n'a pas été abordé à la maison. Toutefois, il m'en a

¹⁰⁷ Vegan Research Panel (2003). Cette enquête réalisée à partir d'un panel web a porté principalement sur des personnes vivant au Royaume-Uni (58 %) et aux Etats-Unis (25 %).

probablement donné l'idée. J'avais pu observer qu'il était fort (il était maçon et portait des sacs de ciment quotidiennement), qu'il ne mangeait pas que de l'herbe et qu'il était très en forme. Grâce à lui, j'ai toujours su que l'on pouvait être végétarien et vivre sans problème (Pigut, 2014).

On note ici la tentation du refus de l'explication biographique. Mlle Pigut, comme Loya, considère les attitudes et les comportements du père comme une condition de possibilité de la conversion : puisqu'il a rendu imaginable, concevable le fait d'être végétarien, il lui « en a probablement donnée l'idée ». Elle ne considère cependant pas qu'il y a eu une influence directe qui expliquerait sa conviction, car elle n'a « jamais entendu les raisons de son végétarisme ». Elle semble ainsi tenir à ce que cette conviction émerge d'elle-même et qu'elle précède toute rationalisation. Il s'agit d'une conviction profonde qui se cherche ensuite des arguments, comme Claudel qui trouvera appui chez des pères dominicains, Blanc avec la psychiatrie et Loya avec les livres sur la violence.

Sa nouvelle façon de valoriser la vie animale n'a pas résulté en un changement du tout au tout. Elle inscrit plutôt ses convictions et ses façons d'être dans la continuité, avec cette différence non négligeable qu'elle parvient aujourd'hui à les mettre pleinement en pratique :

Donc, petite, j'ai voulu arrêter de manger les animaux. Il semblerait que j'ai été quelqu'un de sensible, réfléchi et déterminé dès mon plus jeune âge, ces traits ayant je crois rendu pas mal d'adultes perplexes. En fait, rien n'a changé de ce côté[-]là, sauf que je peux à présent mettre en pratique mes décisions sans attendre l'aide ou l'aval de personnes plus âgées (Pigut, 2014).

La principale objection de sa mère à sa volonté de mettre en pratique ses convictions concernait les effets potentiels sur la croissance de sa fille. Mlle Pigut s'était alors mise à faire des calculs pour estimer la fin de sa croissance. Basée sur ses conclusions, elle décide à treize ans qu'elle a suffisamment attendu et qu'elle peut mettre en pratique son nouveau régime alimentaire : « L'été avant ma dernière année au collège, j'ai donc arrêté de manger de la viande, du jour au lendemain » (Pigut, 2014). À partir de simples évaluations nées du dégoût pour certaines pratiques impliquant des animaux et la valorisation de son père comme un « végétarien fort », Mlle Pigut dresse des liens avec des valeurs circulant dans l'espace public et auxquelles elle ne s'identifie pas encore. Cesser de manger de la viande relève alors uniquement de convictions intimes qui ne font pas l'objet d'une articulation publique.

Mlle Pigut tient à distinguer ce changement apparemment soudain d'autres convictions plus radicales auxquelles elle ne s'identifie pas, du moins pas encore :

J'avais vaguement entendu parler de végétaliens qui ne mangeaient pas de viande comme moi, mais évitaient aussi produits laitiers et œufs. Leur position me dépassait, je ne voyais pas en quoi le lait et les œufs faisaient le moindre mal... c'était probablement juste des extrémistes un peu fou[s] (Pigut, 2014).

Dans un premier temps, Mlle Pigut fait comme Blanc qui se distingue des transgenres et des minorités religieuses ou Loya qui se croit supérieur aux criminels « immoraux ». Ils souhaitent faire apparaître leurs nouvelles convictions comme moins différentes ou radicales que d'autres. Claudel n'a quant à lui pas à distinguer ses croyances puisqu'elles demeurent majoritaires et donc quasi incontestables. Pour Mlle Pigut, ce qui était pour elle des convictions extrêmes deviendra « banal » avec l'approfondissement de ses propres convictions qui passera par la rencontre de son amoureux et les voyages :

Quand j'ai rencontré mon amoureux, il mangeait peu de viande et ne buvait quasiment pas de lait de vache. Il n'était pas végété, mais faisait attention à sa santé et aimait beaucoup le lait de riz. En tout cas, je crois que ça m'a ouvert de nouvelles portes.

Plus tard, nous sommes partis ensemble en voyage. À cette même période quelque chose [a] changé pour moi, plus précisément il s'est passé quelque chose dans ma tête. Je ne sais pas bien ni pourquoi ni comment, peut-être que j'ai finalement lu des informations sur la production de lait et de fromage, je ne m'en rappelle pas. En tout cas, ça m'a subitement pris[e] aux tripes : pendant notre périple j'ai commencé à éviter tous les produits laitiers (Pigut, 2014).

Elle ne parvient pas à se remémorer exactement comment se sont produits ce renouvellement et cet approfondissement de sa conversion. Elle l'associe tout de même à la rencontre de son amoureux, à un voyage ou à des informations qu'elle aurait lues, comme si elle refusait que ce ne soit pas le produit d'une réflexion murement réfléchie. Néanmoins, elle situe la source de sa conversion « dans sa tête » et ne sait « ni pourquoi ni comment » ce changement s'est produit. On retrouve encore une fois cette idée, forte également dans les autres cas, d'une conversion qui passe par un sentiment plus fort que soi, qui « te tombe dessus ». Cette conviction qui se traduit par un élargissement de la valorisation de toute vie animale et la dévalorisation de pratiques « cruelles » devient cependant rapidement « banale » : « Cuisiner sans ingrédients d'origine animale est d'une banalité sans nom pour moi. En fait, c'est devenu ma normalité. Bien sûr, manger dehors reste un peu compliqué, mais j'ai pris l'habitude de

m'organiser et puis les choses avancent un peu dans la restauration » (Pigut, 2014). Pour Mlle Pigut, les animaux ne sont tout simplement plus des aliments, puisqu'ils ont la même valeur qu'un humain (Pigut, 2014), et elle ne peut plus supporter de taire les souffrances animales (Pigut, 2012). Savoir ce qu'elle peut manger ou non n'est donc plus une question, au même titre qu'une personne omnivore qui ne s'interroge pas sur la valeur associée au fait de manger un aliment carné. À l'appui de ces évaluations « ordinaires », Mlle Pigut trouvera les ressorts d'une publicisation de ses valeurs qui les feront basculer de l'intimité de sa famille et de sa relation conjugale à la publicité.

Ses convictions intimes et ses pratiques alimentaires privées sont certes banales pour Mlle Pigut, mais ils n'en sont pas moins des vecteurs de politisation. Ses convictions vont revêtir une dimension plus complexe pour interroger des enjeux publics dépassant son amour des animaux :

Enfant, aimant les animaux, j'avais suivi mon intuition de ne pas les manger pour ne pas les tuer, et plus tard, d'arrêter les produits dérivés pour ne pas les faire souffrir. En prenant du recul, j'ai réalisé que si on n'avait pas besoin d'aimer les autres pour les respecter, cela s'appliquait à tous les êtres et pas seulement aux humains. Pas besoin donc d'être un « ami des animaux » pour leur reconnaître le droit de vivre pour eux-mêmes, cela concernait tout le monde.

J'ai enfin réussi à assumer le fait que je ne pouvais et ne voulais simplement pas cautionner l'exploitation sous toutes ces formes. Cette manière [de] voir les choses me semble parfaitement cohérente, saine et positive. Et pourtant cela est perçu comme « anormal » dans notre société où les vegans sont minoritaires et où les animaux sont considérés comme des choses. Mais n'ayant plus peur de penser différemment, j'ai vécu le véganisme d'une manière consciente et profonde. D'une histoire d'empathie et de compassion c'est devenu pour moi une question plus complexe où viennent se mêler justice et égalité entre tous les êtres (Pigut, 2014).

La modification de sa façon de valoriser les vies animales en privé a conduit Mlle Pigut à réviser son rapport aux valeurs publiques de justice et d'égalité. Sa représentation de ces valeurs s'inscrit dans le prolongement de ses convictions intimes. Toutefois, modifier son rapport aux valeurs publiques en s'appuyant sur des convictions minoritaires implique leur justification. Dans un billet de blogue intitulé « Partager ses convictions », Mlle Pigut insiste pour dire que son véganisme dépasse la simple préférence alimentaire :

je m'étais convaincue, comme beaucoup, que le végétarisme était un choix personnel et que je ne devais pas ennuyer les autres avec cela. C'était plus facile ainsi. Je considérai[s] « faire ma part » en ne mangeant pas les animaux et je ne me renseignais pas outre mesure sur leurs conditions de vie et de mort.

En devenant vegan, j'ai compris que ne pas tuer les animaux pour moi-même ne suffirait pas à enrayer la souffrance animale. C'est également à ce moment là que j'ai réalisé que la majorité des personnes qui m'entouraient n'avait finalement jamais compris que mon végétarisme était bien plus qu'une préférence alimentaire puisque j'en parlais peu... quel dommage (Pigut, 2012).

Il est ici intéressant de relever l'association que Mlle Pigut fait entre sa réserve sur ses convictions et leur reconnaissance par les autres. Ne pas publiciser ses convictions, du moins quand celles-ci sont minoritaires, revient à les rendre inexistantes pour les autres ou à les réduire au statut de « préférences ». On se rappelle Loya qui, aspirant à des valeurs majoritaires qu'il associe à la blancheur, ne parvient pas à se les voir reconnaître, car il ne peut les rendre visibles dans son quotidien. Contrairement à Loya toutefois, Mlle Pigut peut publiciser ses convictions intimes pour qu'elles soient reconnues comme telles publiquement, au point où elle se sent en mesure d'affirmer ses valeurs et d'évaluer publiquement celles des autres au regard des siennes:

En voulant respecter les opinions de chacun, je n'avais pas respecté les animaux dont je taisais les souffrances. Je me suis rendu compte qu'être vegan n'est pas une simple question de conviction ou de choix strictement personnel puisque cela ne concerne pas moi, mais les milliers de vies qui sont en jeu. Le respect des opinions n'a pour moi aucun sens lorsque ce sont des massacres à l'échelle planétaire qui sont défendus (Pigut, 2012).

Par sa trans-formation, elle confère une portée plus large à ses convictions qui remettent en question certaines valeurs publiques comme la normalité du régime omnivore qu'elle relègue au statut d'« opinion ». Les liens que Mlle Pigut tisse entre des évaluations anecdotiques de sa vie quotidienne et les valeurs publiques ne vont cependant pas de soi, d'où la nécessité de s'intéresser aux conditions de la publicisation nécessaire à l'accomplissement de la trans-formation.

5.2. Les moyens de vivre selon ses convictions

L'accès à la publicisation n'est pas neutre, ce qui apparaît clairement dans le cas de Mlle Pigut qui peine à faire reconnaître ses convictions intimes dans son propre domicile. Lorsqu'on est une enfant de treize ans convaincue que les animaux ne sont pas des aliments, vivre en accord avec ses convictions n'est pas toujours facile, voire même possible. Un enfant de cet âge n'est généralement pas encore responsable de ce qu'il retrouve dans son assiette. Néanmoins, en vieillissant, Mlle Pigut tiendra de plus en plus ses « valeurs vegans » comme non négociables :

En effet, il est très important pour moi que mon comportement soit en accord avec les principes de vie auxquels je crois.

Du reste, je ne crois pas en l'idée de la société telle qu'elle nous est présentée aujourd'hui, je pense que le bonheur est ailleurs et cet ailleurs je tente de [m]'en approcher pas à pas. Ma Grande UTopie, je la construis jour après jour avec vous et nos Petites Idées (Pigut, s.d.).

Selon Hirschler (2011), la possibilité pour un végétarien de synchroniser ses valeurs et ses actions est source d'un confort psychologique (p. 164). Mlle Pigut, en sus de tenir à mettre en pratique ses valeurs, tient à marquer sa dévalorisation de l'ordre moral dominant qu'elle juge injuste et inégalitaire envers les animaux. Différemment des trois cas précédents, les valeurs de Mlle Pigut ne sont pas que minoritaires, mais contestataires, du moins à ses yeux. Également, dans les cas de Claudel et de Loya qui aspirent à des valeurs majoritaires, l'accent n'était pas autant mis sur la mise en pratique, et donc en visibilité, des valeurs, soit parce qu'elles « vont de soi » (Claudel et le catholicisme) ou qu'aucun signe ne les démarque (Loya avec la blancheur). La conversion de Blanc demandait quant à elle un effort majeur de modification de ses pratiques pour être à même de vivre selon ses convictions minoritaires (on ne peut selon elle se sentir femme dans un corps d'homme sans changer de sexe).

Dans le cas d'une enfant, vivre en accord avec des convictions minoritaires pose des défis particuliers. À ses dix ans, lorsqu'elle a « su » qu'elle ne voulait plus manger d'animaux, Mlle Pigut a dû faire face aux réticences de sa mère : « Mais voilà, à ce moment là, ma mère m'a expliqué que je ne pouvais pas me passer de viande parce que j'étais en pleine croissance [en réalité, on peut être végétarien ou végétalien toute sa vie]. Me sentant face à un mur, j'ai

décidé d'attendre » (Pigut, 2014, la précision entre crochets est de Mlle Pigut). Elle dépend de ses parents, de sa mère en l'occurrence, pour vivre en accord avec ses convictions qui sont perçues comme étant des caprices d'enfant. Cela peut paraître étonnant considérant que son père est végétarien, mais la cuisine semble être du ressort de la mère dans cette famille. Les rapports domestiques sont ici bel et bien genrés. Néanmoins, on constate que les rapports de genre et possiblement de classe jouaient un rôle indéniable. La cuisine est l'affaire de la mère et les repas ne consistent qu'à faire le plein d'énergie sans grand égard pour le « goût » :

Ma mère a été agacée par cette nouvelle [de son végétarisme] et ne m'a pas vraiment soutenue ou encouragée. Moi j'étais au début de l'adolescence, j'ai dû me débrouiller comme je pouvais au niveau pratique. La structure et la quantité des repas n'ont pas changé à la maison, comprenez qu'il n'était pas prévu plus de légumes pour moi par exemple. Nous étions 4 enfants, c'était compliqué et je n'allais pas recevoir de traitement spécial. J'ai donc mangé les mêmes repas, la viande en moins en me rabattant sur le pain et le fromage pour manger à ma faim (l'idée du siècle!). Il faut dire qu'à l'époque, les infos sur le végétarisme ne courraient pas les rues, surtout pas celles de mon petit village. Résultat, à la maison où plaisir de la table était une expression quasi inconnue, comme à l'école où la gastronomie ne semble pas avoir sa place, les choses ne sont pas allées en s'améliorant pour moi (Pigut, 2014).

Sa mère a finalement fait certains ajustements pour accommoder Mlle Pigut et elle a elle-même appris à se débrouiller pour manger en accord avec ses convictions :

Avec le temps, ma mère a fait des efforts pour me faire plaisir en cuisinant par exemple des lasagnes aux légumes quand elle préparait des lasagnes à la viande. Quand mon père faisait la cuisine, c'était sympa puisqu'il aimait improviser et utiliser des épices, et qu'il ne glissait évidemment aucune viande dans ses plats. Parce qu'en fait, il faut bien comprendre que j'ai passé les premières années à trier ma nourriture, surtout à la cantine où rien n'était prévu. Enlever le jambon ou le bacon d'une quiche ou tarte, j'ai pratiqué abondamment (Pigut, 2014).

Lorsque son père cuisinait, ce qui semblait être l'exception plutôt que la règle, elle bénéficiait d'un répit. Ce n'est cependant qu'à l'université qu'elle acquerra pleinement son indépendance dans ses choix alimentaires, tout en conservant les moyens de vivre selon ses convictions :

Avec la fac, vint le moment de quitter ma famille qui s'accompagna d'une plus grande indépendance alimentaire, youpie ! J'étais alors végétarienne depuis à peu près 4 ans et j'ai enfin pu décider de ce que je mangeais. Mes parents payaient toujours pour mon alimentation, mais je pouvais choisir ce que je mettais dans mon assiette chaque jour. Oh bonheur ! (Pigut, 2014).

Le choix de ses aliments n'est évidemment pas tout ; il fallait qu'elle ait les moyens de ce choix grâce à ses parents. On pourrait croire qu'un régime sans viande serait plus économique, mais l'enquête de Beardsworth et Keil (1992 : 269) révèle que les participants sont ambivalents sur cette question. Aujourd'hui, on pourrait également ajouter que les produits biologiques consommés par certains vegans, comme Mlle Pigut, coûtent généralement plus cher¹⁰⁸. De plus, vivre en accord avec une telle conviction est seulement rendu possible dans le contexte d'une économie mondialisée qui rend accessible, à une minorité aisée, une diversité de produits tout au cours de l'année (Beardsworth, Keil, 1992 : 289-290)¹⁰⁹. Pour Mlle Pigut, la question des moyens de vivre selon ses valeurs ne se pose plus, puisqu'elle vit de ses valeurs en commercialisant des recettes végé et ses compétences culinaires. La trajectoire de Mlle Pigut étant présentée de façon moins organisée et linéaire, la possibilité de lier entre elles publiquement ses différentes évaluations anecdotiques devait passer par une pratique cohérente susceptible d'être recevable. En vivre était certainement un bon moyen de crédibiliser publiquement ses convictions intimes qui autrement apparaissaient être de simples caprices. L'existence publique comme vegan ne semble toutefois pas aussi accessible à tous et à toutes.

5.3. Parler de ses valeurs : aussi une question de genre

La situation familiale de Mlle Pigut se démarque au niveau des rapports genrés normalement associés au végéta*isme. En effet, les femmes sont généralement majoritaires à éviter les régimes carnés (Beardsworth, Keil, 1992 : 256, 277), alors que c'est le père de Mlle Pigut qui est végétarien et sa mère qui se montre réticente. On a cependant vu que sa famille

¹⁰⁸ Selon une enquête réalisée en France par *consoGlobe*, les produits « bios » seraient en moyenne 35 % plus chers que les produits non bios des marques de distributeurs, tandis que la différence serait presque nulle avec les produits non bios des grandes marques (consoGlobe, 2008).

¹⁰⁹ Harper (2013) dénonce l'implicite selon lequel tous auraient les moyens d'être vegan : « *Access doesn't just mean geographically 'close', but also includes monetary access as well. Implicit in this guide is that everyone has the privilege of consumer choice and the money to enact it. There is a significant discrepancy between those who can afford and get transportation access to a diverse variety of produce versus those who cannot. The former are predominantly white middle to upper middle class demographic; the latter tend to be non-white and/or low- income populations* » (p. 28).

n'échappe pas pour autant à la division sexuelle des tâches domestiques. Les rapports de genre surgissent également sous un autre angle et semblent commander une publicisation différenciée des convictions. On en retrouve un écho dans un commentaire d'une internaute sous le billet de blogue de Mlle Pigut « Partager ses convictions » :

Je remarque d'ailleurs que dans beaucoup de commentaires, cela revient, ce désir de ne pas déranger, de ne pas « provoquer » pour ne pas être attaqué, qui fait qu'on a du mal à assumer son véganisme ou simplement à franchir le pas et aller « jusque là », par peur d'être traité(e) d'extrémiste.

Et bizarrement, cela revient souvent dans les commentaires féminins, surtout français. Et là mon sang de féministe ne fait qu'un tour !!!! Mais bien sûr !!!!!!! C'est ça qu'on nous apprend, à nous les femmes, ne surtout pas déranger, ne pas être « extrémiste », « stridente », etc etc Sous peine, ô malheur, de voir s'éloigner notre « féminité ».... Je ne suis pas sûre que les végétaliens hommes fassent autant d'efforts pour ne pas froisser leur entourage et ...boudiou, 'tain, tain, là, pour le coup, yz ont RAISON !!!!!!! » (geraldine sur Pigut, 2012).

Cette internaute fait remarquer aux autres intervenantes sur le blogue de Mlle Pigut que les convictions des femmes végéta*iennes seraient moins bien reçues publiquement que lorsqu'elles sont exprimées par des hommes. Dans son entretien avec son amoureux qu'elle propose sur son blogue, Mlle Pigut ajoute une autre dimension à ces rapports de genre. Selon elle, les gens auraient tendance à penser qu'un homme végéta*ien est nécessairement influencé par une femme contrôlante :

J'ai remarqué que parmi les omnivores peu informés, beaucoup imaginent les végétaliens comme étant principalement des végétaliennes, aigries, détestant la viande et mangeant de l'herbe à longueur de journée. Je n'ai jamais vraiment compris d'où provenaient ce genre de raccourcis. En tout cas, si certains arrivent à s'imaginer des végétaliens différemment, on reste souvent dans des à priori particulièrement étranges. Alors si c'est un homme végé, il est probablement dominé par sa compagne (elle-même mangeuse d'herbe aigrie) à laquelle il obéit sans broncher, et il porte des sarouels en mangeant des petits pois... (Pigut, 2012b).

Ces deux perspectives sur les rapports de genre associés au véganisme semblent paradoxales. D'un côté, les végéta*iennes ne devraient pas exprimer publiquement leurs convictions sous peine de voir leur « féminité » être dépréciée. D'un autre côté, les hommes seraient eux aussi susceptibles de perdre leur masculinité en adoptant un régime végéta*ien. Adams (2010) a d'ailleurs relevé les liens existant entre le fait de manger de la viande et un idéal de

masculinité et de virilité¹¹⁰. En somme, il semble qu'il vaut mieux taire ses convictions vegan si l'on tient à son identité de genre. Ces perceptions et vécus ne sont évidemment pas une règle générale, comme en témoigne le cas de Mlle Pigut qui parvient à publiciser largement ses nouvelles convictions. La réponse de Mlle Pigut aux commentaires de « geraldine » (voir plus haut) est éloquente : « Merci pour ton témoignage ! Et oui, ça fait du bien d'être en accord avec soi-même et je pense effectivement que le message passe mieux dans ce cas là » (Pigut, 2012). Elle ne relève pas la colère de « geraldine » sur les rapports de genre pour plutôt répondre de façon « neutre » en soulignant qu'il est plus facile de communiquer ses convictions lorsque l'on est en accord avec soi-même. Or, nous avons vu que vivre en accord avec des valeurs végéta*iennes n'est pas aussi facilement accessible à tous. Les connotations genrées associées au végéta*isme motivent probablement aussi l'homogamie qui caractérise leur choix de partenaire. Dans l'entretien avec son amoureux sur son blogue, Mlle Pigut lui demande ce qui suit :

Pourrais-tu aujourd'hui t'imaginer en couple avec une personne qui ne serait pas sensible à tes idéaux ? Quels avantages vois-tu à partager ta vie avec une personne ayant fait les mêmes choix éthiques que toi ?

Je [son amoureux] ne pourrais pas partager ma vie avec une personne qui n'ait pas au moins commencé à faire un début de cheminement intellectuel vaguement anarcho-végétalien. Si les premiers pas sont faits, je sais que le reste suivra.

Les avantages, c'est simplement de pouvoir se comprendre sur les sujets importants de la vie... (Pigut, 2012).

Son amoureux, avec ses références politiques explicites, ne semble absolument pas craindre une quelconque association avec des valeurs minoritaires, voire même il recherche une telle association. Peu importe la façon dont il parle de ses valeurs, c'est Mlle Pigut qui risque d'être taxée de radicalisme, car, selon les commentaires des internautes, elle serait considérée au moins en partie responsable du changement de rapport aux valeurs de son copain. Le passage de l'intimité à la publicité caractéristique d'une trans-formation apparaît soumis à des critères

¹¹⁰ « In the first chapter of *The Sexual Politics of Meat*, I propose that a link exists between meat eating and notions of masculinity and virility in the Western world. Meat eating societies gain male identification by their choice of food creating an experience of male bonding, in steak houses or fraternities or over the barbecue. Meat eating bestows an idea of masculinity on the individual consumer with ideas that men should eat meat and women should serve meat » (Adams, 2010 : 303). Adams va plus loin en révélant que, dans les sociétés occidentales contemporaines, les femmes sont souvent animalisées et les animaux féminisés (2010 : 304). Il en résulte selon elle une représentation des femmes comme prêtes à la consommation masculine, ce dont témoignent les publicités représentant littéralement les femmes comme des morceaux de viande.

genrés, phénomène que j'ai également observé dans les cas de Claudel et de Blanc. Ce constat atteste l'hypothèse déjà formulée selon laquelle la présentation publique de ses valeurs sur le mode d'un récit linéaire et téléologique serait davantage le fait d'hommes, tandis que les femmes devraient présenter leurs convictions comme une somme d'évaluations anecdotiques moins menaçantes qu'une posture politique comme « l'anarcho-végétalisme »... La transformation de Mlle Pigut n'en est pas pour autant moins profonde : le basculement de l'intimité à la publicité s'articule simplement différemment selon des « lectures préférées » de trajectoires socialement recevables.

5.4. Visibilité de la pratique : entre convictions intimes et valeurs publiques

Pour Mlle Pigut, la recherche de gens partageant les mêmes valeurs n'a pas toujours été simple. La visibilité de pratiques minoritaires au quotidien, puis la publicisation de valeurs minoritaires, n'ont pas facilement été acceptées par son entourage. Beardsworth et Keil (1992) soulignent d'ailleurs que les habitudes alimentaires sont une part fondamentale de la vie quotidienne, tant aux plans symboliques, expressifs et nutritionnels, qui ne manquent pas d'affecter les relations sociales, particulièrement au sein de la famille et de l'entourage proche (p. 276)¹¹¹. Puisque l'alimentation est si centrale dans la vie quotidienne, se rapporter différemment aux valeurs publiques (inégalité en droit des animaux, masculinité hégémonique) que sous-tend le régime alimentaire dominant peut vite devenir une source de souffrance pour les végéta*iens :

Ainsi, en tant que végéta*iens ayant conscience de ce fait, marcher dans la rue et devoir affronter les vitrines de l'exploitation de la souffrance que sont les magasins d'alimentation contenant des produits carnés ou les boutiques de vêtements à base de produits animaux, devoir encaisser la banalisation des méfaits envers les animaux est une souffrance de tous les jours. Penser à tous les êtres qu'il reste à sauver et à tous ceux qui ne le seront pas peut aussi littéralement rendre fou. Et quand ces tiraillements sont surmontés de railleries, d'interrogatoires à répétition et

¹¹¹ « *Veganism is always a question of now. Knowing what I know, now what will I do? It comes with an insistence! 'Pay attention!' Pay attention, now* » (Adams, 2010 : 315).

à l'occasion d'attaques, cela devient pour certains invivable. Mais ceci n'est aucunement une plainte, car **cette souffrance n'est rien face à celle que subissent des millions d'animaux chaque jour...** et c'est bien le plus difficile à avaler et à faire comprendre (Pigut, 2012 [les caractères gras sont de Mlle Pigut]).

Elle a d'abord tu cette souffrance invisible et incompréhensible pour les autres qui ne partagent pas ses convictions. *Tous* les animaux ne présentant pas une valeur particulière pour la plupart des gens, la façon dont elle est interpellée par ce qu'elle considère être une atteinte au droit à l'égalité des animaux est irrecevable publiquement. Ce qu'elle ressent est pourtant une véritable épreuve morale. Elle avait jusque-là toutefois décidé de maintenir privées ses valeurs et cette souffrance :

Pendant toutes ces années, je n'ai pas rencontré d'autres végétariens. Je n'ai jamais vraiment cherché à en savoir plus sur le végétarisme (je n'aurai[s] même pas su comment m'y prendre, internet n'était pas si présent) et je parlais peu de ce que j'estimais être « mon choix ». J'étais une « végé sympa », celle qui s'arrange toujours sans faire d'histoire quand elle mange avec les autres, celle qui n'est « pas chiante » et n'en parle pas. Je pensais mon végétarisme accepté et compris par défaut (Pigut, 2014).

Dans cet extrait de son blogue, Mlle Pigut parle de ses convictions en termes de « choix », mais semble entretenir un rapport quelque peu ironique à ce terme qu'elle emploie avec prudence en ajoutant des guillemets. On a d'ailleurs vu plus haut qu'elle tient à ce que ses valeurs soient davantage qu'un « choix personnel » ou une « préférence alimentaire » ; son véganisme est bien du domaine des « convictions » et des « valeurs » selon ses termes. Justifier ses convictions comme un « choix » ne lui paraît pas suffisant, tout comme chez Blanc et Loya qui soulignent constamment la tension entre un « choix » et des valeurs profondes plus fortes qu'eux. Néanmoins, le terme « choix » revient chez Mlle Pigut :

C'est comme cela que j'ai commencé à parler plus souvent de mes choix, à les expliquer à qui voulait bien l'entendre, à les partager sur internet. J'ai arrêté de taire les souffrances dont j'étais témoin ou que l'on me signalait, je les ai au contraire propagées afin de les faire connaître. Je voulais que d'autres comprennent comme je l'avais fait un jour qu'en faisant de petits changements dans notre vie, en faisant tous un pas vers plus de respect, nous pourrions opérer pour le bien du plus grand nombre d'êtres (Pigut, 2012).

Ce nouvel emploi du terme « choix » semble ici servir à laisser ouverte la porte aux autres de pouvoir faire le même choix qu'elle après l'examen de ses arguments, alors même qu'elle dit que sa propre conversion ne s'est pas faite à l'écoute des « raisons » du végétarisme.

Mlle Pigut tranche finalement en faveur de la publicisation de ses valeurs. Jusqu'ici, elle a en effet vécu une conversion passant inaperçue, c'est-à-dire que ses valeurs étaient là, guidaient ses actions, mais n'avaient pas d'existence publique. Loya a vécu la même chose, mais de façon prolongée avec son impossibilité structurelle à faire connaître sa valorisation d'une sorte de « moralité blanche ». Dans le cas de Mlle Pigut, sa transformation va bel et bien opérer en suivant l'axe d'un basculement de l'intimité à la publicité. Quand elle ne parlait pas de ses valeurs, son entourage ne la comprenait pas, alors que lorsqu'elle en parlait, on l'accusait d'être « chiante ». Elle continuera tout de même à en parler, au point d'interroger les valeurs publiques, c'est-à-dire ce à quoi les gens tiennent collectivement (notamment maintenir un rapport « neutre » aux aliments carnés). Ses convictions invisibles, qui ne se manifestaient qu'en privé lors des repas, sont devenues visibles et ont acquis une portée publique et une charge politique. Cela complique ses rapports aux autres :

À ce moment là, je crois que mes proches ont été un peu secoués. Tout à coup, je n'étais plus la végétarienne « pas chiante » qui se fond dans le décor, j'étais à présent une vegan qui s'assume et s'exprime (pas chiante pour autant, croyez-moi). Ce changement a bien sûr fait bouger les choses autour de moi.

Premièrement, mon veganisme est devenu l'excuse n°1 pour les gens avec qui mes relations n'étaient pas au beau fixe. De mon côté, j'y voyais tout un tas de raisons, problèmes de communication en tête, mais c'était visiblement trop difficile à regarder en face. Non, il était plus simple d'accuser le grand méchant véganisme [...] Et j'avais envie de pouvoir partager mes valeurs avec ceux que j'aime. C'est là que nous rejoignons le 2e point.

J'ai réalisé que mon végétarisme n'avait jamais été compris. Forcément, puisque je n'en parlais pas, chacun s'était fait sa petite idée personnelle, je ne peux blâmer personne pour ça. Mais il s'est avéré que les idées des autres étaient bien éloignées de ma réalité. [...]

Finalement, ma vie sociale [a] changé. J'ai aujourd'hui beaucoup d'amis végé et vegan et mes proches non-végés sont sensibilisés à la question (encore un petit effort les amis, je compte sur vous !). Il faut dire que j'aime les gens qui savent se remettre en question, j'ai donc laissé partir ceux qui n'ont fait que se braquer (sur ce sujet et d'autres), et même si j'ai encore beaucoup de tendresse pour certains, je me sens très bien dans ma vie sans eux (Pigut, 2014).

Mlle Pigut a en quelque sorte fait son « coming-out » en « assumant » publiquement qu'elle est une vegan. Malgré la « banalité » pour elle de son changement de rapport aux valeurs, elle a dû choisir entre subir les railleries en silence ou prendre position publiquement en affirmant

ses valeurs. Elle se retrouve donc du côté de ceux qu'elle considérait auparavant être des « extrémistes ». Elle sait qu'elle sera considérée « barbante » et qu'on l'accusera de faire de l'« activisme », du « prosélytisme » ou même d'être « une vraie terroriste » (Pigut, 2012). La conversion, quand elle se traduit par une identification à des valeurs minoritaires et malgré sa banalité pour les gens qui la vivent, demeure un événement perturbant dans une société. Ces perturbations peuvent cependant être objectivement mineures, par exemple le fait que ses « amis trouvaient [s]es plats complètement fous... » (Pigut, 2014). La visibilité de convictions minoritaires, ne serait-ce qu'à travers ce qu'une personne mange, suffit à susciter « des interactions indésirables » (Hirschler, 2011 : 168). Cela est tout le contraire de Loya qui, en aspirant à des valeurs majoritaires qu'il ne parvenait pas à rendre visibles, ne suscitait, justement, aucune interaction démontrant leur reconnaissance ou non-reconnaissance.

Devant les réactions suscitées par sa trans-formation, Mlle Pigut a tenu à dédramatiser son nouveau rapport aux valeurs sur son blogue :

La première chose importante à souligner me venant à l'esprit est que les végéta*iens ne représentent pas un « amas » homogène de personnes endoctrinées à la pensée tout à fait similaire, ce sont en fait des **personnes bien distinctes et différentes**. De plus, comme tout le monde, ils ont chacun leur caractère propre, leur vécu, et bien sûr leurs hauts et leurs bas. Certains militent activement, d'autres préfèrent en parler peu. Comme tout un chacun, ils peuvent être parfois légers et diplomates et à d'autres occasions énervés et brusques (Pigut, 2012 [les caractères gras et le soulignement sont de Mlle Pigut]).

Elle continue en suggérant qu'être végéta*iens n'est pas avant tout une affaire de connaissances mais de convictions et de sentiments, et donc qu'il est inutile de les interroger sur chacun de leurs gestes :

Bien sûr, tou[s] les végéta*iens ne savent pas tout de la « question animale » et surtout pas du jour au lendemain, qui le pourrait d'ailleurs ? Certains même ne savent pas grand chose, ils se laissent simplement guider par leur empathie et cela les pousse à respecter d'autres êtres (même si sans le savoir on continue quelques fois de blesser ceux que l'on voudrait défendre en étant mal informé). D'autres encore n'ont pas envie d'en parler tout le temps. [Il] leur arrive d'être brimés parce qu'ils n'ont pas réponse à toutes les questions des omnivores, pourtant, ils ont pour sûr grand cœur et cela devrait appeler à plus de référence [déférence?] (Pigut, 2012).

Quant aux accusations de « prosélytisme », Mlle Pigut rétorque que les grandes entreprises et leurs lobbyistes sont bien plus à blâmer que les végéta*iens « qui ne cherchent qu'à sauver des vies » (Pigut, 2012). Ce que décrit Mlle Pigut correspond à ce que j'ai appelé un « public de valeurs »¹¹², soit un collectif partageant certaines valeurs auxquelles des individus tiennent sans qu'il y ait forcément connaissance d'un enjeu. Avec l'accès à Internet et à travers son blogue, Mlle Pigut parvient à lier ses évaluations ordinaires et ses convictions intimes à un ensemble de valeurs publiques auxquelles d'autres individus se rapportent de façon similaire. Sa trans-formation réside dans ce basculement de l'intimité à la publicité qui la conduit à modifier un rapport aux valeurs publiques.

Malgré ses tentatives de dédramatisation, Mlle Pigut sera construite comme un sujet moral « vegan », au point de modifier sa conception d'elle-même. Ainsi, un changement de rapport aux valeurs qui n'a rien d'exclusif le devient lorsqu'il devient public et visible. Plus elle parle de ses valeurs, plus elle est construite comme vegan, même si au début de sa transformation il n'était pas du tout évident qu'elle souhaitait publiciser ses convictions. Elle souhaitait plutôt demeurer discrète à ce sujet et en faire une affaire privée, à l'image de ce qu'a fait Claudel. Le changement de position de sujet qui s'opère avec sa transformation se soldera donc bien par un processus de subjectivation qui la construit comme étant *que* vegan et *exclusivement* vegan. Par exemple, au début de son récit, Mlle Pigut se réfère principalement à ses « choix », ses « valeurs » et ses « convictions », tandis qu'elle parle plutôt d'*être* vegan après les avoir publicisés. Ce processus de trans-formation s'est plus récemment poursuivi pour faire d'elle une « sportive » (Pigut, 2014b), une personne qui « s'aime » (Pigut, 2014c) et « la personne [qu'elle a] toujours eu envie d'être, celle qui était en [elle] mais n'osait pas se montrer » (Pigut, 2014c). Elle fera par ailleurs de ses valeurs son métier en écrivant des livres de recettes végé et en donnant des cours de cuisine. On retrouve également l'idée commune à tous les cas selon laquelle la conversion irait dans le sens de ce que la personne aurait toujours été, soit l'ultime justification s'appuyant sur une « nature » intrinsèque.

¹¹² Se référer à la définition que je donne à ce terme au chapitre 1.

Comme Blanc qui a adopté une trajectoire minoritaire, Mlle Pigut a connu un changement de position de sujet qui l'a constituée en un nouveau sujet moral exclusif, à la différence de Claudel par exemple qui ne semble pas avoir modifié sensiblement ses façons d'être. Il est toutefois intéressant de noter que tous ses billets de blogue de la série « comment je suis devenue... vegan, sportive » ont été publiés quatre ans après la mise en ligne de son site, ce qui va dans le sens de l'hypothèse selon laquelle c'est à travers la publicisation de ses valeurs qu'elle a été/s'est construite ainsi.

5.5. Les conditions de production du récit

Au moment de vivre sa conversion, Mlle Pigut ne dispose pas de « modèles » comme ont pu en avoir Claudel ou Blanc. L'accès à Internet n'étant pas encore généralisé et le véganisme n'étant pas encore très répandu, peu de relais semblent exister, de sorte qu'elle ne pouvait s'alimenter à une « lecture préférée » de trajectoire vegan. Cela explique peut-être d'ailleurs en partie pourquoi son récit viendra si tardivement, maintenant que les histoires de vegan sont facilement accessibles via Internet. Les commentaires des internautes en réponse au billet de blogue de Mlle Pigut « Comment je suis devenue vegan » montrent qu'une « lecture préférée » semble s'être érigée. Les internautes disent d'ailleurs se reconnaître dans la trajectoire de Mlle Pigut : « Je me régale à entendre les parcours différents, mais au final, toujours un peu similaires : le chemin est là.. et il s'impose. Si les autres suivent, tant mieux, sinon, ils restent en rade, tant pis » (commentaire de Catherine sur Pigut, 2014).

Avant de créer son blogue en 2010, Mlle Pigut avait des convictions et pratiques végétariennes qu'elle n'avait jusqu'alors pas pu partager ou mettre en lien avec celles d'autres végéta*iens. Sa première découverte du monde végé en ligne lui a en quelque sorte donné accès à la « vérité », à ce qu'on lui avait caché :

J'ai alors découvert un monde d'informations sur le végétarisme et le végétalisme sur internet. J'y ai lu pour la première fois le mot vegan qui m'a tout de suite parlé, j'en ai aussi appris beaucoup plus sur la manière dont étaient traités les

animaux dans notre monde. J'étais vraiment contrariée de n'avoir jamais été informée sur cette réalité, à vrai dire je me suis sentie trahie qu'on ne m'ait rien dit (Pigut, 2014).

L'Internet ouvre donc la possibilité à Mlle Pigut de s'identifier à une « lecture préférée » de trajectoire vegan. Après avoir développé des convictions dans son intimité, elle peut désormais les exprimer conformément à des codes établis publiquement, ce qui aura pour effet de la construire comme sujet vegan. On a aussi vu chez Blanc que la lecture d'autres trajectoires de trans sur des blogues avait contribué à forger son idée d'elle-même. Claudel s'était quant à lui fait demander d'écrire son récit, toujours selon une « lecture préférée » qui circule à son époque à travers une littérature de convertis dont il sera un des précurseurs.

La globalisation qui a permis une alimentation végéta*ienne diversifiée à longueur d'année facilite également les conversions vegan, en plus des possibilités qu'offre Internet :

Je crois effectivement, qu'avec internet, il est plus aisé de devenir végétarien aujourd'hui qu'il y a ne serait-ce que 5 ans. D'abord parce qu'on a l'exemple d'autres personnes, on est moins seul au monde, on peut même faire partie d'une communauté. Ensuite, il y a plein d'idées qui facilite[nt] la vie au niveau pratique comme les recettes. Et puis les informations sur le traitement des animaux sont largement disponibles (Mlle Pigut en réponse à un commentaire d'une internaute ; Pigut, 2014).

Les rencontres avec d'autres « convertis » que permet Internet lui évitent d'avoir à se justifier constamment (Pigut, 2014). Lorsqu'une personne se tourne vers des valeurs minoritaires et que celles-ci sont rendues visibles, cela appelle une justification, comme on l'a également vu avec Blanc qui emploie le vocabulaire de la psychiatrie pour expliquer sa « condition ». Toutefois, comme Claudel, elle ne cherche pas avant tout à publier sa trajectoire en elle-même comme Blanc et Loya, mais plutôt à partager ses convictions et ses pratiques. Sa trajectoire prend cependant de plus en plus d'importance en proportion sur son blogue avec la création de rubriques de réflexions personnelles, toutefois toujours plus près de l'anecdote que du récit de vie.

5.6. Is being vegan a « white people » thing ?

Au cours de mes recherches d'un cas de trajectoire de conversion vegan, j'ai été frappé de constater qu'il existe un courant de « Vegans of color » ou « Black vegans » qui refusent l'association systématique entre végéta*isme et blancheur. Leurs réflexions m'ont amené à poser quelques questions qui tendent à valider certaines hypothèses que je faisais au début de ce mémoire. On semblera s'éloigner du sujet des conversions, mais ce ne sera que pour mieux y revenir. Dans un entretien sur le site de Black Entertainment Television (BET), on demande au chef végé black Bryant Terry « *Why is being a vegan or eating healthy considered a "white people" thing?* », question à laquelle il répond :

For many reasons. First, there is this sweeping notion that all of our cultural cuisine was antebellum survival food and how we only ate the worst parts of the animals, or that mac and cheese and red velvet cake is all we eat. It just isn't true. We as Black people come from a legacy of African-Americans vegans and vegetarians. [...]

Unfortunately, when the media writes about healthy eating and veganism, it focuses only on privileged white people. Meanwhile my influences came from people of color (Terrell, 2012).

Si je n'ai pas vérifié les propos de Terry sur les médias en général, il apparaît évident que les travaux académiques sur les trajectoires de végéta*iens ont porté sur des blancs de classe moyenne ou aisée. Par exemple, l'étude de Hirschler (2011) porte sur un échantillon « *ethnically homogeneous* » de caucasiens, tandis que l'article de McDonald (2000) dresse un tableau présentant les caractéristiques de ses enquêtés sans toutefois mentionner leur race ou origine. C'est en réponse à un tel biais que le blogue « *Vegans of color* » a été créé avec pour but de remettre en question le référent blanc implicite lorsqu'il est question de végéta*isme¹¹³ :

This blog was started (by me, Johanna, with the encouragement of some friends) to give a voice to vegans of color. Many vegan spaces seem to be assumed (consciously or not) to be white by default, with the dialogue within often coming from a place of white privilege. We're not single-issue here. All oppressions are connected (Vegans of color, 2007).

Le sous-titre du blogue est d'ailleurs « *Because we don't have the luxury of being single-*

¹¹³ Ce n'est pas un problème en soi de travailler seulement sur une population blanche si cela est réfléchi et que les conclusions n'ont pas pour but de produire un « modèle » s'appliquant à tous.

issue ». Cette idée selon laquelle les *vegans of color* ne peuvent pas être des personnes « *single-issue* » revient dans un entretien avec Amy Breeze Harper, une autre blogueuse :

I also enjoy the fact that it was presented to me in a way that I could totally get, and not feel isolated the way the mainstream vegan movement does where they are very post-racial. They don't really look at veganism beyond a single issue which is I think for them is solely animal rights (Opare, 2013).

Dans la communauté web de *vegans of color*, il semble donc y avoir ce sentiment partagé qu'il est facile pour les blancs d'être *que végé* et de se concentrer exclusivement sur la cause des animaux dans une société qui serait post- raciale.¹¹⁴

Le contraste entre un blogue comme celui de Mlle Pigut et ceux des *vegans of color* m'a conduit à m'interroger à savoir si le fait que les blacks ne puissent être « *single-issue* » ne pouvait pas avoir un lien avec l'apparente plus grande prolifération de récits de conversion de « blancs » ou « blanchis » (comme dans le cas de Loya qui est d'ailleurs le seul « converti » de ce mémoire qui ne parvient pas à vivre pleinement en accord avec ses valeurs et aussi la seule personne de couleur). Il est en effet notable que les blogues de *vegans of color* trouvés cherchent davantage à faire valoir leur existence qu'à relater leur propre trajectoire de conversion.

À la lumière de ce que disent les *vegans of color*, il apparaît que Mlle Pigut adhère implicitement au mythe d'une société post- raciale, bien qu'elle souligne qu'elle ne « pouvai[t] et ne voulai[t] simplement pas cautionner l'exploitation sous toutes ses formes » (Pigut, 2014). Sa lutte contre toutes les formes d'exploitations ne porte cependant que sur l'exploitation animale, comme si toutes les autres formes d'exploitations, humaines notamment, avaient été résolues¹¹⁵. Ce constat ne vise pas à poser un jugement de valeur sur les causes que défend

¹¹⁴ Une chercheuse résume bien à quoi équivaut la pensée post- raciale dans un imaginaire vegan : « *To wit: 'There's been Black Liberation, Gay Liberation, Women's Liberation. Now let's talk about Animal Liberation'. Reading this, some animal activists conclude: 'Well Black Liberation, Gay Liberation, Women's Liberation – that's been done. I need only to focus on animals' (as though we have accomplished the goals of those movements, or that their time 'has passed'). These animal activists believe they are in some untouchable zone because they are the 'voice of the voiceless' which problematically, to begin with, accepts a human-centered definition of voice* » (Adams, 2010 : 311).

¹¹⁵ La blogueuse et docteure en géographie Breeze Harper (2013) montre par exemple comment une organisation comme People for the Ethical Treatment of Animals (PETA) qui présente certains produits comme étant « *cruelty-free* », sans toutefois mentionner que des humains, dont beaucoup de personnes de couleur, ont été

Mlle Pigut, mais plutôt à souligner qu'elle peut avoir le sentiment, « luxueux » diraient certains *vegans of color*, de se concentrer sur ce seul enjeu. Elle peut donc aisément être construite comme un sujet moral vegan exclusif. On comprend par ailleurs mieux pourquoi certains *vegans of color* parlent davantage de leurs pratiques végé que de la genèse de leurs valeurs qui n'ont pas de sens si elles impliquent l'exploitation d'autres personnes de couleur. Un changement de rapport aux valeurs pour une personne déjà en situation minoritaire, notamment de par sa race, a beaucoup moins de sens socialement dans la mesure où sa condition minoritaire semble indépassable, comme dans le cas de Loya. Raconter un changement de rapport aux valeurs comme étant linéaire et relativement fluide pourrait très bien ne pas apparaître pertinent pour rendre compte de leur expérience, ce qui ne signifie pas pour autant qu'ils n'ont pas vécu une conversion passée inaperçue, comme j'ai déjà désigné ces conversions qui sont invisibles socialement. Cela ne signifie cependant pas que les *vegans of color* n'ont pas une histoire de conversion à raconter ; elle ne semble simplement pas accessible par le moyen de récits de vie publiés.

Dans le cas de Mlle Pigut, on voit progressivement émerger dans ses plus récents billets une mise en récit individuelle et téléologique de sa trajectoire qui rappelle la « lecture préférée » des conversions religieuses, déconstruites au chapitre 1, et les « modèles » de trajectoires vegan étudiées par les chercheurs à partir de cas de la classe moyenne blanche. D'ailleurs, une autre étude exclut d'emblée les « minorités ethniques » de l'étude, car l'auteure veut se concentrer sur les « *experiences of respondents who had undergone a process of reflection and conversion* » (Beardsworth, Keil, 1992 : 261). Les minorités ethniques seraient plus susceptibles de considérer le véganisme comme « *an element of customary or religious practice* » (p. 261). En somme, les « minorités ethniques » seraient exclues de la recherche parce que ces personnes n'auraient pas « réfléchi » à leur conversion ou que leurs valeurs seraient une sorte de donnée culturelle ou religieuse. On semble donc refuser de s'intéresser à la genèse des valeurs de ces personnes sous prétexte qu'elles ne sont pas exprimées selon la « lecture préférée » des trajectoires vegan. On en revient donc à l'idée de départ du chapitre 1

exploitées dans la production. Mlle Pigut réfère d'ailleurs au site web de PETA France, plus particulièrement à la page « Devenir végétarien ». On retrouve donc cette idée que l'on peut « devenir végétarien » en reprenant la perspective de personnes à « un enjeu ».

selon laquelle les « lectures préférées » des conversions doivent être considérées comme telles et non comme des concepts reflétant fidèlement toute la vie des gens. Il vaut mieux admettre que les récits de vie, que j'ai moi-même mobilisés dans ce mémoire, doivent être lus en lien avec des « lectures préférées » circulant dans l'espace public et des positions sociales. Dans le cas de *vegans of color*, il semble simplement que je n'aie pas accès au matériel nécessaire pour procéder à une analyse de « trans-formation » parce que leur trajectoire de conversion ne fait pas partie de ce qui est publicisé. Cela appelle donc à diversifier les méthodes pour parvenir à saisir la genèse des valeurs de ces personnes.

Ce contraste entre les modalités de publicisation des convictions de Mlle Pigut et des black vegans vient confirmer l'existence de publics de valeurs au-delà des positions sociales. La trans-formation de Mlle Pigut révèle en effet une configuration de valeurs dans laquelle des individus se rapportent de façon différenciée et selon des modalités variées à des valeurs publiques sous-tendues par le régime alimentaire omnivore (inégalité en droits des animaux, masculinité hégémonique, volonté de maintenir un rapport « apolitique » à l'alimentation). Réfléchir en termes de publics de valeurs permet également de lire une configuration de valeurs et des rapports aux valeurs partagés au-delà de la question des « intérêts », des préoccupations ou des « systèmes de valeurs » que l'on pourrait attribuer à différentes classes d'individus (classe sociale, race, genre, sexualités). Par exemple, des « Blancs » et des « Noirs » peuvent entretenir un même attachement sincère à des « valeurs vegans », bien que l'on puisse également soutenir que les deux groupes ne partagent objectivement pas les mêmes intérêts quant à leur mise en pratique (quel groupe exploite l'autre dans la production et la distribution des produits alimentaires ?). En disant cela, je ne propose pas d'exclure ces positions sociales de l'élaboration même de l'analyse ; j'ai d'ailleurs tâché de constamment les inclure. Il s'agit au contraire d'une invitation à considérer ensemble des phénomènes de transformation que l'on aurait tendance à séparer pour les analyser avec des concepts de sociologie générale, tout en gardant constamment à l'esprit comment ces positions sociales sont constitutives des modalités de publicisation.

Conclusion

Ce que révèle la « figure du converti »

Avec ce mémoire, j'ai souhaité cerner ce qui serait le propre d'une conversion, soit ce que j'ai appelé un processus de trans-formation. Avec ce concept original, j'ai voulu orienter le regard de l'observateur vers les points de basculement de l'intimité à la publicité qui caractérisent les conversions. Pour ce faire, il m'est apparu fertile de mobiliser et de réhabiliter l'étude des valeurs, un thème classique en sociologie. Des valeurs portées par des individus aux valeurs publiques, la notion de « valeur » recèle le potentiel heuristique nécessaire pour étudier les conversions à différentes échelles d'analyse et par-delà des qualifications *a priori* religieuses, politiques, sexuelles, etc. Avec cette perspective théorique pragmatique inspirée par Dewey et articulée à la sensibilité aux positions sociales des *cultural studies*, je me suis donné les moyens d'analyser la façon dont change au cours d'une vie ce à quoi les gens tiennent. Cette représentation dynamique de la conversion vient ajouter des éléments de compréhension à un phénomène trop souvent appréhendé à la lumière de « lectures préférées » modernes et coloniales qui demandaient à être subverties pour redonner place à l'exercice de l'imagination sociologique.

Méthodologiquement, j'ai cherché à « observer », à travers des documents publiés par ou sur quatre individus « convertis », leurs opérations de valorisation et la façon dont elles ont été modifiées au cours des situations traversées durant leur trajectoire. J'ai ainsi été en mesure d'analyser les dynamiques de publicisation de l'intimité à la publicité de ces rapports aux valeurs, des convictions les plus intimes jamais reconnues (p. ex. Loya) à l'affirmation publique de valeurs (p. ex. Claudel). J'ai structuré l'analyse autour de deux grands axes suggérés par la notion de trans-formation, soit la présence ou non d'un auditoire et l'identification à des valeurs minoritaires ou majoritaires. Ces axes ont notamment permis de diversifier les cas retenus en fonction de questions théoriques. Outre les hypothèses constituant les axes d'analyses, d'autres choix théoriques ont présidé à la sélection des cas :

Claudiel pour le décalage entre le récit de conversion public et l'intimité de son vécu afin de rompre avec la conversion dite moderne et ainsi aborder de front une trans-formation ; Blanc pour montrer comment une trajectoire que l'on ne postule habituellement pas relever de l'ordre des valeurs peut être analysée comme une trans-formation ; Loya pour illustrer une trans-formation se déroulant loin du regard public ; et Mlle Pigut pour montrer une trans-formation dont la trajectoire est moins publicisée et qui ouvre sur un contraste avec les *black vegans* qui semblent moins enclins à rendre publique leur conversion sur le mode du récit.

Ce retour sur ma démarche met en évidence un biais de ce mémoire dont j'ai tâché de me montrer conscient tout au long de sa rédaction. Le choix de mes quatre cas a pour partie reposé sur la possibilité d'avoir accès à la trajectoire de conversion des individus qui se présentait évidemment sous la forme du récit. Attentif à cette contrainte due au fait de travailler à partir de sources publiées, j'ai tâché d'identifier dans chaque cas les conditions de production du récit pour l'inscrire dans la dynamique de publicisation, ou d'absence de publicisation, de la conversion. La diversité des cas choisis a d'ailleurs permis de mettre en lumière « *both material and non-material conditions that destabilize one's ability to narrate a self-reflexive and coherent autobiographical self* » (Ndlovu, 2012 : 27). J'ai également porté attention à la façon dont les individus conçoivent leur propre trajectoire comme une téléologie ou non, plutôt que de lire leur trajectoire comme un récit. En situant socialement la lecture préférée des conversions, d'abord théoriquement dans le chapitre 1, puis en situation à partir de chaque cas, je suis parvenu à inscrire ce biais dans la recherche et l'analyse même qui est constitutive de ce mémoire. Cela m'a permis de quitter une conceptualisation collant à la lecture préférée des conversions pour me donner les moyens de voir comment elle joue ou émerge dans chaque situation. En abordant de front ce biais de travailler à partir de sources publiées, j'ai pu le mobiliser à profit pour étudier la conversion entre intimité et publicité. Le concept de trans-formation développé dans ce mémoire me semble ainsi bel et bien permettre l'exercice de l'imagination sociologique, au triple sens prescrit par Mills, Bhambra et Gordon comme mentionné en introduction. Respectivement, ces auteurs appellent à lier les échelles d'analyses (individuel/collectif), à réfléchir au-delà de la séparation *a priori* de la société en sphères distinctes et à considérer ce qui est invisible dans la société et chez les individus. Concernant ce dernier objectif, mon biais méthodologique m'a empêché d'analyser les

trajectoires d'individus entretenant un rapport aux valeurs publiques mais ne bénéficiant d'aucun levier de publicisation comme peuvent en avoir les Claudel, Blanc, Loya et Mlle Pigut. Le cas de Loya a montré que le fait de disposer de leviers de publicisation ne rend pas pour autant les trajectoires publicisées visibles. Par exemple, bien que Loya ait toujours entretenu un rapport aux valeurs publiques, il n'est jamais parvenu à rendre visible sa conversion alors même qu'il le souhaitait. Une question demeure donc en suspens : comment saisir méthodologiquement les conversions « invisibles » socialement si elles ne sont pas publiées ou si elles semblent insaisissables sur le mode du récit de vie comme dans le cas des *black vegans* ? Ce mémoire ouvre ainsi la voie pour enquêter sur les trajectoires de ces « transformés » invisibles, ce qui doit être compris comme une invitation à également faire preuve d'« imagination anthropologique » (Sluka, Robben, 2012). En effet, ma réflexion méthodologique a été étroitement liée à ma perspective théorique, mais la seconde ne commande pas nécessairement la première.

La notion de trans-formation m'a également permis de créer les conditions théoriques de la comparabilité des conversions, ramenant ainsi ces phénomènes dans le giron de la sociologie générale et de ses concepts. Le thème de la visibilité revient notamment dans chacun des cas comme un fil conducteur, ce qui m'amène à poser certaines distinctions conceptuelles : d'une part, entre publicité et visibilité, et d'autre part, entre visibilité et reconnaissance (Voirol, 2005 : 23). La publicité n'est pas l'équivalent de la visibilité¹¹⁶. En effet, dans le chapitre 1, j'ai admis que la publicisation – la publicité étant toujours un processus – peut ou non être problématique, et peut donc être visible ou invisible. Tout rapport aux valeurs publiques ne suscite pas l'attention publique. Une publicisation qui se fait de façon relativement conformiste peut ne pas être visible au sens de ne pas être « marquée »¹¹⁷, comme peuvent l'être celles de Blanc (changement de « sexe ») ou de Mlle Pigut (des

¹¹⁶ Selon Heinich (2012), la « visibilité est une propriété objective des personnes, très inégalement distribuée selon le capital de visibilité » (p. 493). À cette dimension « objective », Heinich ajoute une dimension normative, car la visibilité « est aussi une valeur, c'est-à-dire un principe au nom duquel l'on estime les êtres et l'on mesure leur grandeur » (p. 493).

¹¹⁷ Pour Brekhus (2005), « le marqué représente les extrémités: soit ce qui se situe nettement au-dessus ; soit, au contraire, ce qui se place nettement au-dessous de la norme » (p. 246). Le « marqué » est ce qui est « déjà visible et nommé auparavant, en raison de son côté « exotique » ou de sa portée morale et politique, préalablement articulée » (p. 248).

pratiques dérangeantes). Claudel et Loya ne portent quant à eux aucune marque de leur transformation qui n'existe publiquement que s'ils en parlent et la publicisent activement. La visibilité doit également être distinguée de la reconnaissance. Voirol (2005) s'interroge : « rendre une pratique ou un acteur visible est-ce pour autant lui accorder une reconnaissance ? » (p. 23) Sa réponse est évidemment négative, car un acteur visible peut très bien faire face à un « déni de reconnaissance »¹¹⁸. Mais qu'entend-on par cette notion de reconnaissance ? Selon Voirol (2005), il y a pleine reconnaissance « si elle acquiert le sens positif d'une affirmation de la « valeur » du sujet » (p. 24). On retrouve ici une notion de « valeur » qui a également une portée conceptuelle dans l'interaction, une dimension implicite dans ce mémoire. Une conception pragmatique de la « valeur » permet donc de penser les passages de l'intimité à la publicité, mais également les opérations de reconnaissance de la valeur des façons d'être des individus. Ainsi, bien que les transformations puissent être comparées, elles ne sont pas toutes égales face à un public. L'absence d'attention aux publics de valeurs – souvent invisibles et non problématiques – a probablement conduit aux approches essentiellement individualisantes qui caractérisent la plupart des travaux sur les conversions. Une transformation n'a pas toujours un public (au sens d'un auditoire), mais elle est toujours constitutive d'un public.

Avec les outils conceptuels que fournit la notion de transformation, il devient également possible de contribuer à une sociologie des valeurs et de réfléchir à ce que Fassin appelle la « question morale », c'est-à-dire « une configuration historique marquée par une multiplication de préoccupations, d'attentes, de doutes autour de la morale et de l'éthique, et, simultanément, par une banalisation des mots, des images, des pratiques qui s'en réclament » (2013 : 2). La question morale se révèle d'ailleurs à travers l'invocation de « valeurs » dans le débat public dont il s'agit de saisir le sens. La question morale peut également émerger à travers la notion juridique de liberté de conscience qui est très peu mobilisée en comparaison

¹¹⁸ Amiraux (2014b) propose une réponse similaire à celle de Voirol à l'appui du cas des lois prohibant en France le port de certains vêtements à caractère religieux : « la présence sociale des foulards devient alors une chose publique dont le capital de visibilité se construit comme inversement proportionnel à la reconnaissance publique et politique de celles qui le portent » (p. 87).

de celle de liberté de religion¹¹⁹. Ceci est peut-être le signe que l'on ne dispose pas encore de tous les outils intellectuels nécessaires pour travailler sur les valeurs et convictions intimes qu'admet publiquement une société plurielle. La notion de trans-formation que je propose est une entrée possible pour aborder cette question. Si j'ai refusé d'articuler d'entrée de jeu une portée politique ou morale à la notion de conversion, les trans-formations y ramènent.

Au terme de ce mémoire et pour poursuivre le programme initié, il est envisageable de concevoir une figure du « converti », au sens du produit (toujours temporaire) d'un processus de trans-formation, susceptible de révéler des configurations de valeurs qui seraient autrement invisibles pour l'observateur. Par exemple, la trans-formation de Claudel a révélé une articulation particulière de valeurs conservatrices dans un régime de publicité genré et racialisé ; la trans-formation de Blanc a permis de saisir la nature morale des normes de genre qui ont également le statut de valeurs publiques dans la mesure où elles interpellent les convictions intimes des individus ; la trans-formation de Loya dévoile la façon dont un rapport à la blancheur appréhendée comme valeur publique structure certaines modalités de publicisation de convictions intimes ; la trans-formation de Mlle Pigut permet quant à elle d'envisager les différentes façons de se rapporter à des « valeurs vegans » et révèle par le fait même le caractère normatif du régime omnivore dominant. Ce cas ouvre également sur l'existence de publics de valeurs dépassant certains clivages sociaux qui conditionnent cependant les modalités de publicisation des convictions. En somme, la figure du converti peut

¹¹⁹ Je rappelle ici l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme déjà cité : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ». La notion de liberté de conscience a cependant rarement été mobilisée dans la jurisprudence canadienne. Dans une de ces occurrences, soit le jugement *R. c. Morgentaler* ([1988] 1 RCS 30) qui déclare inconstitutionnel l'article du code criminel interdisant l'avortement, on peut lire que

la décision d'interrompre ou non une grossesse est essentiellement une décision morale et, dans une société libre et démocratique, la conscience de l'individu doit primer sur celle de l'État. D'ailleurs l'al. 2a) dit clairement que cette liberté appartient à chacun de nous pris individuellement. La "liberté de conscience et de religion" devrait être interprétée largement et s'étendre aux croyances dictées par la conscience, qu'elles soient fondées sur la religion ou sur une morale laïque et les termes "conscience" et "religion" ne devraient pas être considérés comme tautologiques quand ils peuvent avoir un sens distinct, quoique relié.

La notion de liberté de conscience pourrait donc être une autre notion susceptible d'alimenter la réflexion sur les trans-formations, entre l'intimité des convictions intimes et leur publicité.

raffermir des valeurs (dans sa variante majoritaire) ou faire surgir certaines valeurs minoritaires dans un contexte qui n'y est pas familier (d'où les risques de panique morale et d'épreuves pour les autres). Contrairement à ce qu'affirme Viswanathan, le « converti » n'a pas une « *capacity to view with "almost subversive clarity" homogeneous cultural, secular and religious arrangements best treated as invisible and not to be made manifest* » (1998 : 43). On a en effet pu conclure que les transformations peuvent tout à fait se faire dans le sens d'une adhésion ou d'une affirmation de valeurs majoritaires ou minoritaires, sans que le « converti » n'ait une capacité particulière à subvertir la configuration de valeurs dans laquelle sa conversion prend place. En revanche, la figure théorique du « converti », telle que je la conceptualise dans ce mémoire, permet de révéler des configurations de valeurs à l'observateur. C'est possiblement au cours des trajectoires de transformations, qui sont le propre de la figure du converti, que se manifeste le « pluralisme des valeurs ». La figure du « converti » est cependant de l'ordre du concept, et non pas d'un individu concret. Dans ce mémoire, j'ai d'ailleurs toujours pris la précaution méthodologique de ne pas considérer les personnages des études de cas comme des « convertis », comme s'il existait quelque chose comme une essence de converti¹²⁰. Sociologiquement parlant, il est plus prudent de dire qu'il n'y a pas de « convertis » mais que des trajectoires de conversions. Cela m'a conduit à me concentrer sur la façon dont sont construits des « convertis » mais surtout sur ce qu'est une conversion (et non un converti). Avoir fait de la conversion un concept de sociologie générale a permis d'ouvrir des perspectives d'enquête plus larges sur la place, la portée et la signification des changements de rapport aux valeurs. En analysant des processus de transformation, j'ai retrouvé le sens étymologique de la conversion, soit « se tourner vers »¹²¹. Par une transformation, les individus se tournent vers d'autres valeurs plutôt qu'ils ne changent d'identité. Tandis que l'idée de « changement d'identité » aplanit les trajectoires, celle de transformation laisse voir leur dynamisme, leur complexité et leur portée sociale. Des tournants, retournements et basculements dans les rapports aux valeurs émerge la véritable nature des conversions.

¹²⁰ Cela ne m'a pas empêché d'employer le terme « converti » qui était parfois la façon la plus simple de désigner le personnage au cours de l'écriture.

¹²¹ « Selon sa signification étymologique, conversion (du latin *conversio*) signifie retournement, changement de direction. Le mot sert donc à désigner toute espèce de retournement ou de transposition » (Hadot, s.d.).

Bibliographie

- ADAMS, Carol J. (2010). « Why feminist-vegan now? », *Feminism & Psychology*, vol. 20, n° 3, p. 302-317.
- AGRIKOLIANSKY, Eric (2001). « Carrières militantes, et vocation à la morale : les militants de la Ligue des droits de l'homme dans les années 1980 », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, p. 27-46.
- AHMED, Sara (2010). « Feminist Killjoys (And Other Willful Subjects) », *Scholar and Feminist Online*, vol. 8, n° 3, [en ligne], <http://sfonline.barnard.edu/polyphonic/ahmed_02.htm>, consulté le 24 avril 2014.
- ALBERT, Jean-Pierre (1995). « Hagiographiques: l'écriture qui sanctifie : La fabrication des saints », *Terrain*, n° 24, p. 75-82.
- ALEXANDER, Francesca et Michele ROLLINS (1984). « Alcoholics Anonymous: The Unseen Cult », *California Sociologist*, vol. 7, n° 1, p. 33-48.
- ALLIEVI, Stefano (1999). « Toward a Sociology of Conversions: When Europeans Become Muslims », *Social Compass*, vol. 46, n° 3, p. 283-300.
- AMIRAUX, Valérie (2007). « The Headscarf Question: What Is Really the Issue? », dans A. Boubekeur et al. (dir.), *European Islam: The Challenges for Society and Public Policy*. Bruxelles : CEPS, p. 124-143.
- (2009). « L'« affaire du foulard » en France : Retour sur une affaire qui n'en est pas encore une », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, n° 2, p. 273-298.
- (2011). « Religious Authority, Social Action and Political Participation: A Case Study of the Mosquée de la Rue de Tanger in Paris », dans M. van Bruinessen et S. Allievi (dir.), *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe*. London : Routledge, p. 65-90.
- (2012). « Religion and Political Sociology », dans A. Scott et al. (dir.), *The Wiley-Blackwell Companion of Political Sociology*. Malden : Blackwell Publishing, p. 336-346.
- (2014a). « Le port de la "burqa" en Europe : Comment la religion des uns est devenue l'affaire des autres », dans D. Koussens et O. Roy (dir.), *Quand la burqa passe à l'ouest. Enjeux éthiques, politiques et juridiques*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, p. 15-37.
- (2014b). « Visibilité, transparence et commérage : de quelques conditions de possibilité de l'islamophobie... et de la citoyenneté », *Sociologie*, vol. 5, n° 1, p. 81-95.

- AMIRAUX, Valérie et Javiera ARAYA-MORENO (2014). « Pluralism and Radicalization: Mind the Gap! », dans P. Bramadat et L. Dawson (dir.), *Religious Radicalization and Securitization in Canada and Beyond*. Toronto: University of Toronto Press, p. 92-120.
- AMMERMAN, Nancy T. (2006). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York : Oxford University Press.
- (2010). « The Challenges of Pluralism: Locating Religion in a World of Diversity », *Social Compass*, vol. 57, n° 2, p. 154-167.
- ASAD, Talal (1993). *Genealogies of religion : discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- (2001). « Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion" », *History of Religions*, vol. 40, n° 3, p. 205-222.
- (2003). *Formations of the Secular*. Stanford : Stanford University Press.
- AUDISIO, Gabriel (1996). « Renégats Marseillais (1591-1595) : Conversions et expulsions. XVIe-XVIIe siècles », *Provence Historique*, vol. 46, n° 185, p. 305-331.
- AUSTIN-BROOS, Diane (2003). « The Anthropology of Conversion: an Introduction », dans A. Buckser et S. D. Glazier (dir.), *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham, Md. : Rowman and Littlefield, p. 1- 14.
- AVNI, Sheerly (2004). « Confessions of a dangerous mind », *Salon*, mis en ligne le 25 août 2004, <<http://www.salon.com/2004/08/25/loya/>>, consulté le 5 mai 2014.
- BANGSTAD, Sindre (2009). « Contesting secularism/s: Secularism and Islam in the work of Talal Asad », *Anthropological Theory*, vol. 9, n° 2, p. 188-208.
- BARKER, John (2012). « Secondary Conversion and the Anthropology of Christianity in Melanesia », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 157, p. 67-87.
- BARLEY, Stephen R. (1996 [1989]). « Careers, identities, and institutions: the legacy of the Chicago School of Sociology », dans M. B. Arthur et al. (dir.), *Handbook of Career Theory*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 41-65.
- BARON, Ilan Zvi (2009). « The Problem of Dual Loyalty », *Canadian Journal of Political Science*, vol. 42, n° 4, p. 1025-1044.
- BARRO, Robert, Jason HWANG et al. (2010). « Religious conversion in 40 countries », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 49, n° 1, p. 15-36.

- BARTHE, Yannick, Damien de BLIC et al. (2013). « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. 103, n° 3, p. 175-204.
- BAYART, Jean-François (2007). « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone. Anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans », *Politique africaine*, vol. 105, n° 1, p. 201-240.
- BEAMAN, Lori G. (2008). « Defining Religion: The Promise and the Peril of Legal Interpretation », dans R. Moon (dir.), *Law and Religious Pluralism in Canada*. Vancouver : UBC Press, p. 192-216.
- BEARDSWORTH, Alan et Teresa KEIL (1992). « The vegetarian option: varieties, conversions, motives and careers », *The Sociological Review*, vol. 40, n° 2, p. 253-293.
- BEAUCAGE, Pierre et Deirdre MEINTEL (2007). « Introduction: Social and Political Dimensions of Religious Conversion », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1, p. 11-16.
- BEAUD, Stéphane et Florence WEBER (2010 [1997]). *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : La Découverte.
- BECKER, Howard S. (1985 [1963]). *Outsiders, Études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié.
- (1998). *Tricks of the Trade : How to Think about Your Research While Doing It*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- BELLAH, Robert N. (2011). *Religion in Human Evolution : From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA : Belknap Press of Harvard University Press.
- BENNASSAR, Bartolomé et Lucile BENNASSAR (2006 [1989]). *Les chrétiens d'Allah : l'histoire extraordinaire des rénégats, XVIe et XVIIe siècles*. Paris : Perrin.
- BERENI, Laure, Sébastien CHAUVIN et al. (2012). *Introduction aux études sur le genre*. Bruxelles : de Boeck.
- BERGER, Peter L. (1963). *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*. New York : Anchor Books.
- (1990 [1967]). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books.
- BERGER, Peter L. et Thomas LUCKMANN (1967). *The Social Construction of Reality : A treatise in the sociology of knowledge*. New York : Anchor Books.
- BERKHOFF, Karel C. (2000). « Was There a Religious Revival in Soviet Ukraine under the Nazi Regime? », *The Slavonic and East European Review*, vol. 78, n° 3, p. 536-567.

- BESSIN, Marc, Claire BIDART et al. (2009). « Introduction générale L'enquête sur les bifurcations : une présentation », dans M. Grossetti et al. (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris : La Découverte, p. 7-19.
- BESSONE, Magali (2013). *Sans distinction de race ? : une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*. Paris : Vrin.
- BHABHA, Homi K. (2007 [1994]). *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*. Paris : Payot.
- BHAMBRA, Gurinder K. (2007). *Rethinking modernity : postcolonialism and the sociological imagination*. Basingstoke ; New York : Palgrave Macmillan.
- BIDET, Alexandra, Louis QUERE et al. (2011). « Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs », dans A. Bidet et al. (dir.), *La formation des valeurs*. Paris : La Découverte, p. 5-64.
- BILGE, Sirma (2009). « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, vol. 225, n° 1, p. 70-88.
- (2013). « Intersectionality Undone : Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies », *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, vol. 10, n° 02, p. 405-424.
- BLANC, Michelle (s.d.). *Femme 2.0 ou le parcours transsexuel*, [en ligne], <<http://femme-2-0.blogspot.ca/2008/03/bienvenue-sur-mon-blogue.html>>, consulté le 15 avril 2014.
- (2008). *Tout le monde en parle*, Montréal, Radio-Canada, vidéo en ligne publié le 24 novembre 2008, <http://www.dailymotion.com/video/x7i60w_michelle-blancpassage-a-tout-le-mon_news>, consulté le 10 avril 2014.
- (2012). « Femme 2.0 », TEDx Montpellier, mis en ligne le 2 février 2012, <<http://tedxmontpellier.com/intervenant/michelle-blanc/>>, consulté le 10 avril 2014.
- (2013). « Mémoire personnel de madame Michelle Blanc M.Sc. », dans le cadre de la *Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi no 60*, Québec, Commission des institutions de l'Assemblée nationale.
- (2014). « Témoignage de Michelle Blanc », *Journal des débats de la Commission des institutions*, vol. 43, n° 111, Québec, 15 janvier 2014, <<http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/ci-40-1/journal-debats/CI-140115.html>>, consulté le 11 avril 2014.
- BLOKKER, Paul et Andrea BRIGHENTI (2011). « An interview with Laurent Thévenot: On engagement, critique, commonality, and power », *European Journal of Social Theory*, vol. 14, n° 3, p. 383-400.

- BOATCA, Manuela et Sergio COSTA (2010). « Postcolonial Sociology: A Research Agenda », dans E. Gutiérrez Rodríguez et al. (dir.), *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. Farnham, England ; Burlington, VT : Ashgate, p. 13-31.
- BOCAREJO, Diana (2014). « Spatializing Religious Freedom: Inhabiting the Legal Frontier Between Ethnic and National Rights », *Social & Legal Studies*, vol. 23, n° 1, p. 31-53.
- BOLTANSKI, Luc et Laurent THEVENOT (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.
- BOTTICINI, Maristella et Zvi ECKSTEIN (2007). « From Farmers to Merchants, Conversions and Diaspora: Human Capital and Jewish History », *Journal of the European Economic Association*, vol. 5, n° 5, p. 885-926.
- BOULET-GERCOURT, Philippe (2014). « 40 ans de solitude », *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} mai 2014, n° 2582.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil.
- BREKHUS, Wayne (2005). « Une sociologie de l'invisibilité : réorienter notre regard », *Réseaux*, vol. 129-130, n° 1-2, p. 243-272.
- BRINKERHOFF, M. B. et M. M. MACKIE (1993). « Casting off the bonds of organized religion: a religious-careers approach to the study of apostasy », *Review of Religious Research*, vol. 34, n° 3, p. 235-258.
- BROMLEY, David G. (dir.) (1998). *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport, Conn. & London : Praeger.
- BROOKSHAW, Dominic Parviz (2012). « Explaining Jewish Conversions to the Baha'i Faith in Iran, circa 1879-1920 », *Iranian Studies: Journal of the International Society for Iranian Studies*, vol. 45, n° 6, p. 819-829.
- BRUNNER, Rainer (2009). « 'Then I was guided'. Some remarks on inner-Islamic conversions in the 20th and 21st centuries », *Orient*, vol. IV, p. 6-15.
- BURAWOY, Michael (2000). « Introduction: Reaching for the Global », dans M. Burawoy (dir.), *Global Ethnography. Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley : University of California Press, p. 1-40.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Politics of Subversion*. New York : Routledge.
- CARTER, Lewis F. (1998). « Carriers of Tales : On assessing credibility of apostate and other outsider accounts of religious practices », dans D. G. Bromley (dir.), *The politics of*

religious apostasy : The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements. Westport, Conn. & London : Praeger.

CEFAÏ, Daniel (1996). « La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques », *Réseaux*, vol. 14, n° 75, p. 43-66.

----- (2009). « S'engager. Monde vécu, engagement et justification », dans Marc Breviglieri et al. (dir.), *Compétences critiques et sens de la justice*. Paris : Economica, p. 203-213.

----- (2014). « Public, socialisation et publicisation : Mead et Dewey », dans A. Cukier et E. Debray (dir.), *La théorie sociale de George Herbert Mead*. Lormont : Bord de l'eau, p. 340-366.

CEFAÏ, Daniel et Dominique PASQUIER (2003). « Introduction », dans D. Cefaï et D. Pasquier (dir.), *Les sens du public : publics politiques, publics médiatiques*. Paris : Presses universitaires de France, p. 8-57.

CEFAÏ, Daniel et Louis QUERE (2006). « Introduction : Naturalité et socialité du self et de l'esprit », dans George Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société*. Paris : Presses universitaires de France, p. 3-90.

CHANTRAINE, Gilles (2000). « La sociologie carcérale : approches et débats théoriques en France », *Déviance et Société*, vol. 24, n° 3, p. 297-318.

----- (2003). « Prison, désaffiliation, stigmates. L'engrenage carcéral de l'"inutile au monde" contemporain », *Déviance et Société*, vol. 27, n° 4, p. 363-387.

CHANTRAINE, Gilles, avec Séverine FONTAINE et al. (2008). *Trajectoires d'enfermement. Récits de vie au quartier mineur*. Guyancourt : Centre de Recherches Sociologiques sur le Droit et les Institutions Pénales, 322 p.

CLARK, Christopher (1995). « The limits of the confessional state: conversions to Judaism in Prussia 1814-1843 », *Past and Present*, n° 147, p. 159-179.

CLAUDEL, Paul (1989 [1913]). « Ma conversion », dans *Oeuvres en prose*. Paris : Gallimard, p. 1008-1014.

COHEN, Andrew (2012a). « Supermax: The Constitution and Mentally Ill Prisoners », *The Atlantic*, mis en ligne le 20 juin 2012, <<http://www.theatlantic.com/national/archive/2012/06/supermax-the-constitution-and-mentally-ill-prisoners/258587/>>, consulté le 5 mai 2014.

----- (2012b). « An American Gulag: Descending into Madness at Supermax », *The Atlantic*, mis en ligne le 18 juin 2012, <<http://www.theatlantic.com/national/archive/2012/06/an-american-gulag-descending-into-madness-at-supermax/258323/>>, consulté le 5 mai 2014.

- COHEN, Stanley (2002 [1972]). *Folk Devils and Moral Panics*. New York : Routledge.
- COLEMAN, Jennifer (2008). « Authoring (in)authenticity, regulating religious tolerance: the implications of anti-conversion legislation for Indian secularism », *Cultural dynamics*, vol. 20, n° 3, p. 245-277.
- COLLIGNON, Béatrice (2007). « Note sur les fondements des postcolonial studies », *EchoGéo*, n° 1, [en ligne], <<http://echogeo.revues.org/2089>>, consulté le 5 novembre 2013.
- COLLIOT-THELENE, Catherine (2012). « Individu et individualisme chez Georg Simmel, au prisme de Durkheim et de Weber », *Sociologie et sociétés*, vol. 44, n° 2, p. 207-233.
- CONNELL, R. W. (2005). « The Social Organization of Masculinity », dans *Masculinities. 2nd ed.* Berkeley/LA, : University of California Press, p. 67-86.
- CONSOGLOBE (2008). « Pouvoir d'achat. Le bio, plus cher ou pas ? », *consoGlobe*, mis en ligne en décembre 2008, <<http://www.consoglobe.com/achat-bio-cher-2846-cg>>, consulté le 25 juillet 2014.
- COULLIE, Judith Lütge, Stephan MEYER et al. (2006). *Selves in Question: Interviews on Southern African Auto/biography*. Honolulu : University of Hawaii Press.
- DAKHLIA, Jocelyne (2002). « "Turcs de profession" ? Réinscriptions lignagères et redéfinitions sexuelles des convertis dans les cours maghrébines (XVIe-XIXe siècles) », dans M. García-Arenal (dir.), *Conversions islamiques : identités religieuses en islam méditerranéen / Islamic conversions : religious identities in Mediterranean Islam*. Paris : Maisonneuve et Larose, p. 151-171.
- DAKHLIA, Jocelyne et Bernard VINCENT (2011). *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe : Tome 1, Une intégration invisible*. Paris : Albin Michel.
- DARMON, Muriel (2003). *Devenir anorexique. Une approche sociologique*. Paris : La Découverte.
- DAVIS, Floyd James (1991). *Who is Black? One nation's definition*. University Park : Pennsylvania State University Press.
- DECOBERT, Christian (2001). « Conversion, Tradition, Institution », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 46, n° 116, p. 67-89.
- DEDIEU, Jean-Pierre et René Millar CARVACHO (2002). « Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne : dix ans d'historiographie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57e année, n° 2, p. 349-372.
- DELPHY, Christine (2001). *L'ennemi principal 2. Penser le genre*. Paris : Syllepse.

- DENAVE, Sophie (2009). « 9. Les ruptures professionnelles : analyser les événements au croisement des dispositions individuelles et des contextes », dans M. Grossetti et *al.* (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris : La Découverte, p. 168-175.
- DERICQUEBOURG, Regis (2010). « Pierre Yves Brandt, Claude-Alexandre Fournier, (dirs.), La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 55, n° 152, p. 46-48.
- DEVEAUX, Michel (2013). *Camille Claudel à Montdevergues : histoire d'un internement, 7 septembre 1914 — 19 octobre 1943*. Paris : Harmattan.
- DEWEY, John (1929 [1925]). *Experience and Nature*. New York : Norton.
- (1954 [1927]). *The Public & its Problems*. Athens : Swallow Press.
- (1967 [1938]). *Logique : la théorie de l'enquête* (Présentation et traduction de Gérard Deledalle). Paris : Presses universitaires de France.
- (2008 [1934]). *The Later Works of John Dewey, Volume 10, 1934, Art as Experience*, édité par Jo Ann Boydston. Carbondale : Southern Illinois University Press.
- (2011) ; textes traduits et présentés par Alexandra Bidet, Louis Quéré et Gêrôme Truc. *La formation des valeurs*. Paris : La Découverte.
- DEWEY, John et James H. TUFTS (1908). *Ethics*. New York : Henry Holt and Company.
- Diagnostic and statistical manual of mental disorders : DSM-IV-TR* (2000). Édité par American Psychiatric Association. Task Force on DSM-IV, 4^e éd. Washington, DC : American Psychiatric Association.
- DOBRY, Michel (2009). « 4. Le politique dans ses états critiques : retour sur quelques aspects de l'hypothèse de continuité », dans M. Grossetti et *al.* (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris : La Découverte, p. 64-88.
- DROOGERS, André (1989). « Syncretism : The Problem of Definition, the Definition of the Problem », dans J. Gort et *al.* (dir.), *Dialogue and Syncretism : An Interdisciplinary Approach*. Grand Rapids et Amsterdam : William B. Eerdmans Publishing Co. et Editions Roopi, p. 7-25.
- DUMONT, Louis (2013 [1980]). « On Value. The Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, 1980 », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, n° 1, p. 287-315.
- DUNCAN, Christopher R. (2003). « Untangling conversion: Religious change and identity among the Forest Tobelo of Indonesia », *Ethnology*, vol. 42, n° 4, p. 307-322.

- DURKHEIM, Émile (1911). « Jugements de valeur et jugements de réalité », Communication faite au *Congrès international de Philosophie de Bologne*, à la séance générale du 6 avril, publiée dans un numéro exceptionnel de la *Revue de Métaphysique et de Morale* du 3 juillet 1911, disponible en ligne à http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_4_jugements/jugements.html, consulté le 25 mai 2014.
- (2007 [1894]). *Les règles de la méthode sociologique (Introduction de François Dubet)*. Paris : Presses universitaires de France.
- (2008 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse (Introduction de Jean-Paul Willaime)*. Paris : Presses universitaires de France.
- EARLE, Duncan (1992). « Authority, Social Conflict and the Rise of Protestantism : Religious Conversion in a Mayan Village », *Social Compass*, vol. 39, n° 3, p. 377-388.
- EHRENREICH, Ben (2002). « Revival. Joe Loya has been to hell and back. He's going onstage to tell you all about it », *sfbg*, mis en ligne le 30 octobre 2002, http://www.sfbg.com/37/05/art_joeloya.html, consulté le 5 mai 2014.
- ELIAS, Norbert (1991 [1970]). *Qu'est-ce que la sociologie ?* La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
- (2010 [1991]). *Mozart and other essays on courtly art*, édité par E. R. Baker et S. Mennell. Dublin : University College Dublin Press.
- (2012 [1939]). *On the process of civilisation*, édité par S. Mennell. Dublin : University College Dublin Press.
- ELIASOPH, Nina (1998). *Avoiding Politics: How Americans produce apathy in everyday life*. Cambridge : Cambridge University Press.
- ELIASOPH, Nina et Paul LICHTERMAN (2003). « Culture in Interaction », *American Journal of Sociology*, vol. 108, n° 4, p. 735-794.
- ELIAV-FELDON, Miriam (2012). *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- ELSTER, Jon (1999). *Strong Feelings: Emotion, Addiction, and Human Behavior*. Cambridge : The MIT Press.
- ENDELMAN, Todd M. (1997). « Jewish Converts in Nineteenth-Century Warsaw: A Quantitative Analysis », *Jewish Social Studies (New Series)*, vol. 4, n° 1, p. 28-59.
- FASSIN, Didier (2013). « Introduction », dans D. Fassin et S. Lézé (dir.), *La question morale : une anthologie critique*. Paris : Presses universitaires de France.

- FAUSTO-STERLING, Anne (2000). *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York : Basic Books.
- FILLIEULE, Olivier (2001). « Post scriptum : Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1-2, p. 199-215.
- FITZGERALD, Timothy (2003 [2000]). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford : Oxford University Press.
- (2008). « Religion is not a standalone category », dans *The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*, édité par Social Science Research Council, [En ligne], <<http://blogs.ssrc.org/tif/2008/10/29/religion-is-not-a-standalone-category/>>.
- FLANAGAN, Kieran (2009). « Conversion: Heroes and Their Sociological Redemption », *Religion and the Social Order*, vol. 17, p. 33-71.
- FOUCAULT, Michel (1984). *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- (2001 [1982]). « Résumé du cours », dans *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris : Gallimard et Seuil, p. 471-485.
- (2003 [1982]). « Technologies of the Self », dans P. Rabinow et N. Rose (dir.), *The Essential Foucault*. New York : The New Press, p. 145-169.
- FRANCESCANI, Chris, Emily UNGER et al. (2007). « How to Survive a Supermax Prison », *abc News*, mis en ligne le 2 août 2007, <<http://abcnews.go.com/TheLaw/story?id=3435989>>, consulté le 5 mai 2014.
- FROESE, Paul (2004). « After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World », *Sociology of Religion*, vol. 65, n° 1, p. 57-75.
- GABBERT, Wolfgang (2001). « Social and cultural conditions of religious conversion in colonial Southwest Tanzania, 1891-1939 », *Ethnology*, vol. 40, n° 4, p. 291-308.
- GALEMBERT, Claire de (2001). « Les Églises en Allemagne : des colosses aux pieds d'argile », *Revue Projet*, vol. 267, n° 3, p. 65-74.
- GALLAND, Olivier et Yannick LEMEL (2006). « Présentation », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 4, p. 683-685.
- GARCIA-ARENAL, Mercedes (1999). « European Conversions to Islam in History: General Outline », *Social Compass*, vol. 46, n° 3, p. 273-281.

- (2010). « Conversion to Islam: from the 'age of conversions' to the millet system », dans M. Fierro (dir.), *The new Cambridge history of Islam. Vol. 2 — The Western Islamic world: eleventh to eighteenth centuries*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 586-606.
- GARCIA-ARENAL, Mercedes et Will HANLEY (2003). « Islamic conversions: religious identities in Mediterranean Islam », *Arab studies journal*, vol. XI-XII, n° 1-2, p. 175-178.
- GIDDENS, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge : Polity.
- GOFFMAN, Erving (1968 [1961]). *Asiles : études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris : Éditions de Minuit.
- GOLDBERG, David Theo (2009). « Enduring Occupations (On Racial Neoliberalism) », dans D. T. Goldberg (dir.), *The Threat of Race. Reflections on Racial Neoliberalism*. Malden, MA : Wiley-Blackwell, p. 327-376.
- GORDON, Avery F. (2008 [1997]). *Ghostly matters : haunting and the sociological imagination*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- (2011). « Some Thoughts on Haunting and Futurity », *borderlands*, vol. 10, n° 2, [en ligne].
- GREIL, Arthur L. et David R. RUDY (1983). « Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversion Theory », *Qualitative Sociology*, vol. 6, n° 1, p. 5-28.
- (1984). « What Have We Learned from Process Models of Conversion? An Examination of Ten Case Studies », *Sociological Focus*, vol. 17, n° 4, p. 305-323.
- GROSGOUEL, Ramón (2006). « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, vol. 26, n° 3, p. 51-74.
- GUERS, Marie-Josèphe (1987). *Paul Claudel : biographie*. Arles: Actes Sud.
- GUGELOT, Frédéric (2002a). « 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, p. 45-64.
- (2002b). « De Ratisbonne à Lustiger. Les convertis à l'époque contemporaine », *Archives Juives*, vol. 35, n° 1, p. 8-26.
- GUILLAUMIN, Colette (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*. Paris : Côté-femmes.

- (2002 [1972]). *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*. Paris : Gallimard.
- GUSFIELD, Joseph (2009). *La culture des problèmes publics : l'alcool au volant. La production d'un ordre symbolique*. Paris : Economica.
- HADOT, Pierre (s.d.). « Conversion », dans *Encyclopaedi Universalis*, [en ligne], <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/conversion/>>, consulté le 14 août 2014.
- HALL, David D. (1997). *Lived Religion in America : Toward a History of Practice*. Princeton : Princeton University Press.
- HALL, Stuart (1985). « Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-structuralist Debates », *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 2, n° 2, p. 91-114.
- (1986). « The Problem of Ideology-Marxism without Guarantees », *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, n° 2, p. 28-44.
- (1992). « The West and the Rest : Discourse and Power », dans S. Hall et B. Gieben (dir.), *Formations of Modernity*. Cambridge : Polity Press, p. 184-227.
- (1994 [1973]). « Codage/décodage », *Réseaux*, vol. 12, n° 68, p. 27-39.
- (1997a). « The Work of Representation », dans S. Hall (dir.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London : Sage / Open UP, p. 13-69.
- (1997b). « The Spectacle of the "Other" », dans S. Hall (dir.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London : Sage / Open UP, p. 223-279.
- (2000). « Who needs "identity"? », dans P. du Gay et al. (dir.), *Identity: a reader*. London : SAGE Publications, p. 15-30.
- HARPER, Amie Louise (2013). « Vegan Consciousness and the Commodity Chain: On the Neoliberal, Afrocentric, and Decolonial Politics of "Cruelty-Free" », Ph.D., University of California, Davis, 176 p.
- HEINICH, Nathalie (2010). « Note sur les méthodes quantitatives en sociologie des valeurs », *Bulletin of Sociological Methodology/Bulletin de Méthodologie Sociologique*, vol. 108, n° 1, p. 5-13.
- (2012). *De la visibilité : excellence et singularité en régime médiatique*. Paris : Gallimard.
- HEIRICH, Max (1977). « Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion », *American Journal of Sociology*, vol. 83, n° 3, p. 653-680.

- HERVIEU-LEGER, Danièle (1987). « 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, p. 11-30.
- (1993). *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.
- (1999). *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*. Paris : Flammarion, Champs.
- HESSE, Barnor (2007). « Racialized modernity: An analytics of white mythologies », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 30, n° 4, p. 643-663.
- HIRSCHLER, Christopher A. (2011). « 'What pushed me over the edge was a deer hunter': being vegan in North America », *Society and animals*, vol. 19, n° 2, p. 156-174.
- HOUTEPEN, Anton (2006). « Conversion and the Religious Market: A Theological Perspective », *Exchange*, n° 35, p. 18-38.
- HUGHES, Everett C. (1958). *Men and Their Work*. Glencoe : Free Press.
- IYADURAI, Joshua (2011). « The Step Model of Transformative Religious Experiences: A Phenomenological Understanding of Religious Conversions in India », *Pastoral Psychology*, vol. 60, n° 4, p. 505-521.
- JAMES, William (2004 [1902]). *The Varieties of Religious Experience*. New York : Routledge.
- (2007 [1907]). *Le pragmatisme*. Paris : Flammarion.
- JENKINS, Laura Dudley (2008). « Legal limits on religious conversion in India », *Law and contemporary problems*, vol. 71, n° 2, p. 109-128.
- JONES, Kenneth (1970). « Alcoholics Anonymous: A new revivalism? », *New Society*, vol. 16, n° 417, p. 102-103.
- JULLIARD, Jacques (1995). « Naissance et mort de l'intellectuel catholique », *Mil neuf cent*, vol. 13, n° 13, p. 5-13.
- KAHN, Peter J. et A. L. GREENE (2004). « "Seeing Conversion Whole": Testing a Model of Religious Conversion », *Pastoral Psychology*, vol. 52, n° 3, p. 233-258.
- KESTEL, Laurent (2012). *La Conversion politique. Doriot, le PPF et la question du fascisme français*. Paris : Raisons d'agir.
- KLAUSNER, S. Z. (1997). « How to think about mass religious conversion : Toward an explanation of the conversion of American Jews to Christianity », *Contemporary*

Jewry, vol. 18, p. 76-129.

KNOTT, Kim (2013). « The Secular Sacred: In between or both/and? », dans Abby Day *et al.* (dir.), *Social Identities Between the Sacred and the Secular*. Farnham : Ashgate, p. 145-160.

KOENIG, Ravenna (2010). « Ask a Mentor-Editor: Joe Loya on Writing in Prison, Starring in a Documentary about Controversial Protagonists and Owning your Story », *The Byline Blog*, The Op-Ed Project, mis en ligne le 15 mars 2010, <<http://theopedproject.wordpress.com/2010/03/15/ask-our-mentor-editors-joe-loya-on-the-film-protagonist-morality-and-owning-your-story/>>, consulté le 5 mai 2014.

KOLLURI, Satish (2002). « Minority Existence and the Subject of (Religious) Conversion », *Cultural Dynamics*, vol. 14, n° 1, p. 81-95.

KOUSSENS, David (2010). « L'État français et l'expression des convictions religieuses : Entre neutralité confessionnelle et neutralité référentielle », *Politique et Sociétés*, vol. 29, n° 3, p. 39-60.

----- (2012). « Symboles et rituels catholiques dans les institutions publiques québécoises : Aspects juridiques, débats politiques et enjeux laïques », *Annuaire Droit et religions*, vol. 6, n° tome 1, p. 161-172.

KRIEGEL, Maurice (2002). « Le marranisme. Histoire intelligible et mémoire vivante », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57e année, n° 2, p. 323-334.

KRSTIC, Tijana et Dina LE GALL (2012). « Contested conversions to Islam: narratives of religious change in the early modern Ottoman Empire », *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 32, n° 2, p. 452-453.

LABORDE, Cécile (2014). « Beyond critique: Three approaches to the study of religion », dans *The Immanent Frame: Secularism, Religion, and the Public Sphere*, édité par Social Science Research Council, [en ligne], <<http://blogs.ssrc.org/tif/2014/02/05/three-approaches-to-the-study-of-religion/>>.

LAHIRE, Bernard (2013). *Dans les plis singuliers du social : individus, institutions, socialisations*. Paris : La Découverte.

LAMBERT, Alix (2009). « From Bank Robber to Author: Joe Loya's Journey », *The Rumpus*, mis en ligne le 20 janvier 2009, <<http://therumpus.net/2009/01/from-bank-robber-to-author-joe-loyas-journey-2/>>, consulté le 3 mai 2014.

LAMONT, Michèle (2009). « Critère d'évaluation et structures culturelles », dans M. Breviglieri *et al.* (dir.), *Compétences critiques et sens de la justice*. Paris : Economica, p. 437-446.

LANCTOT, Jacques (2012). *Michelle Blanc, un genre à part*. Montréal : Libre Expression.

- LANDAU, Philippe- E. (2002). « Se convertir à Paris au XIXe siècle », *Archives juives (Paris)*, vol. 35, n° 1, p. 27-43.
- (2007). « Les conversions dans l'élite juive strasbourgeoise sous la Restauration », *Archives Juives*, vol. 40, n° 1, p. 131-139.
- LAQUEUR, Thomas (1992 [1990]). *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris : Gallimard.
- LATANE, Bibb (1981). « The psychology of social impact », *American Psychologist*, vol. 36, n° 4, p. 343-356.
- LAUGRAND, Frederic (1997). « Le siqqitiq: renouvellement religieux et premier rituel de conversion chez les Inuit du nord de la Terre de Baffin », *Etudes / Inuit / Studies*, vol. 21, n° 1-2, p. 101-140.
- LEBLANC, Marie Nathalie (2003). « 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, p. 85-110.
- LE CAISNE, Léonore (2000). *Prison. Une ethnologue en centrale*. Paris : Odile Jacob.
- LEGEAY, Hélène (2007). « La liberté religieuse au miroir de l'unité nationale égyptienne : Le cas des procès des chrétiens convertis à l'islam et revenus au christianisme », *Journal des anthropologues (Montrouge)*, hors-série, p. 51-67.
- LEGENBRE, Pierre (1992). *Trésor historique de l'État de France. L'administration classique*. Paris : Fayard.
- LE PAPE, Loïc (2005). « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », *Alfa, Maghreb et sciences sociales*, vol. 1, n° 2, p. 77-87.
- (2007). « Engagement religieux, engagements politiques : conversions dans une confrérie musulmane », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 140, p. 9-27.
- (2009). « "Tout change, mais rien ne change". Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », dans Michel Grossetti *et al.* (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris : La Découverte, p. 212-23.
- (2013). « Converts at Work: Confessing a Conversion », dans N. Marzouki et O. Roy (dir.), *Religious Conversions in the Mediterranean World*. Basingstoke : Palgrave Macmillan, p. 98-114.
- LESCOURRET, Marie-Anne (2003). *Claudel*. Paris : Flammarion.

- LICHTERMAN, Paul (2005). *Elusive Togetherness : Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*. Princeton : Princeton University Press.
- LIOGIER, Raphaël (2012). *Le Mythe de l'islamisation, essai sur une obsession collective*. Paris : Seuil.
- LOFLAND, John et Rodney STARK (1965). « Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review*, vol. 30, n° 6, 1965, p. 862-875.
- LONDON, Scott (1997). « A View From the Melting Pot: An Interview with Richard Rodriguez », dans *Blog de Scott London*, <<http://www.scottlondon.com/interviews/rodriguez.html>>, consulté le 5 mai 2014.
- LORD, Véronique (2012). « Michelle Blanc : femme, et vraie... », *Réseau québécois d'action pour la santé des femmes (RQASF)*, publié le 30 novembre 2012, <<http://rqasf.qc.ca/blogue/michelle-blanc-femme-et-vraie>>, consulté le 10 avril 2014.
- LOYA, Joe (2002). « Rage Behind Bars », *Los Angeles Times*, mis en ligne le 23 juin 2002, <<http://articles.latimes.com/2002/jun/23/opinion/op-loya>>, consulté le 3 mai 2014.
- (2004). *The Man Who Outgrew His Prison Cell. Confessions of a Bank Robber*. New York : Harper Collins.
- (2009). « The Moral Failure of the Death Penalty », *San Francisco Gate*, mis en ligne le 10 novembre 2009, <<http://blog.sfgate.com/loya/2009/11/10/the-moral-failure-of-the-death-penalty/>>, consulté le 3 mai 2014.
- (2012). *One-man show* de Joe Loya, mis en ligne par le Stanford Storytelling Project, <<http://vimeo.com/37566834>>, consulté le 2 mai 2014.
- LUCA, Nathalie (2002). « Sectes, Églises et nouveaux mouvements religieux », *Éduscol*, <<http://eduscol.education.fr/cid46344/sectes-eglises-et-nouveaux-mouvements-religieux.html>>, consulté le 5 juin 2014.
- LUCKMANN, Thomas (1967). *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York : MacMillan.
- LUGONES, Maria (2007). « Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System », *Hypatia*, vol. 22, n° 1, p. 186-209.
- MACE, Éric (2010). « Ce que les normes de genre font aux corps / Ce que les corps trans font aux normes de genre », *Sociologie*, vol. 1, n° 4, p. 497-515.
- MAHMOOD, Saba (2005). *Politics of Piety: The Feminist Revival and the Feminist Subject*.

Princeton : Princeton University Press.

- (2006). « Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation », *Public Culture*, vol. 18, n° 2, p. 323-347.
- (2009). « Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide? », dans T. Asad et al. (dir.), *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley : UC Berkeley, Townsend Papers in the Humanities, Townsend Center for the Humanities, p. 64-92.
- MANCINI, Susanna (2013). « The Tempting of Europe, the Political Seduction of the Cross: A Schmittian Reading of Christianity and Islam in European Constitutionalism », dans S. Mancini et M. Rosenfeld (dir.), *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*. Oxford : Oxford University Press, p. 111-135.
- MARCHETTI, Anne-Marie (2001). *Perpétuités, le temps infini des longues peines*. Paris : Plon.
- MARIOT, Nicolas (2001). « Les formes élémentaires de l'effervescence collective, ou l'état d'esprit prêté aux foules », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 5, p. 707-738.
- MARTUCCELLI, Danilo (2005). « Les trois voies de l'individu sociologique », *Espaces Temps*, [en ligne], <<http://www.espacestems.net/en/articles/les-trois-voies-de-lrsquoindividu-sociologique-en/>>, consulté le 5 juillet 2014.
- MARTUCCELLI, Danilo (2009). « Qu'est-ce qu'une sociologie de l'individu moderne ? Pour quoi, pour qui, comment ? », *Sociologie et sociétés*, vol. 41, n° 1, p. 15-33.
- MARZOUKI, Nadia (2013). « Introduction », dans N. Marzouki et O. Roy (dir.), *Religious Conversions in the Mediterranean World*. Basingstoke : Palgrave Macmillan, p. 1-12.
- MARZOUKI, Nadia et Olivier ROY (2013). *Religious Conversions in the Mediterranean World*. Basingstoke : Palgrave Macmillan.
- MAY, Todd (2011). « A New Neo-Pragmatism: From James and Dewey to Foucault », *Foucault Studies*, n° 11, p. 54-62.
- MCGUIRE, Meredith B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York : Oxford University Press.
- MEAD, George Herbert (1967 [1934]). *Mind, Self, & Society, from the standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago : The University of Chicago Press.
- MCDONALD, Barbara (2000). « 'Once you know something, you can't not know it': an empirical look at becoming vegan », *Society and animals*, vol. 8, n° 1, p. 1-23.

- MEINTEL, Deirdre (2007). « When There Is No Conversion: Spiritualists and Personal Religious Change », *Anthropologica*, vol. 49, n° 1, p. 149-162.
- MILLS, C. Wright (2000 [1959]). *The Sociological Imagination*. New York : Oxford University Press.
- MILLS, Charles W. (2008). « Racial Liberalism », *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. 123, n° 5, p. 1380-1397.
- MOMEN, Moojan (2007). « Marginality and apostasy in the Baha'i community », *Religion*, vol. 37, n° 3, p. 187-209.
- MOSSIERE, Géraldine (2007). « La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept », *Document de recherche*. Montréal : Groupe de Recherche Diversité Urbaine.
- (2009). « Des femmes converties à l'islam en France et au Québec : religiosités d'un nouveau genre », Université de Montréal.
- (2010). « Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec : jeux et enjeux de médiation et de différenciation », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, n° 1, p. 245-270.
- MOULIN, Stéphane (2010). « Statistical Categorization of Young People's Entry into the Labour Market : A France/Canada Comparison », *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 51, n° 1-2, p. 85-110.
- (2012). « L'émergence de l'âge adulte : de l'impact des référentiels institutionnels en France et au Québec », *Sociologies [En ligne]*, mis en ligne le 27 janvier 2012, <<http://sociologies.revues.org/3841>>, consulté le 13 août 2013.
- MUSIL, Robert (1984). *Essais*. Paris : Seuil.
- NDLOVU, Isaac (2012). « Prison and Solitary Confinement: Conditions and Limits of the Autobiographical Self », *English Studies in Africa: A Journal of the Humanities*, vol. 55, n° 1, p. 16-34.
- NEGRONI, Catherine (2009). « 10. Ingrédients des bifurcations professionnelles : latence et événements déclencheurs », dans M. Grossetti et al. (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris : La Découverte, p. 176-83.
- NUSSBAUM, Martha C. (2012). *The New Religious Intolerance : Overcoming the politics of fear in an anxious age*. Cambridge, Mass. : Belknap of Harvard University Press.
- OGIEN, Ruwen (2001). « L'idiot de Garfinkel », dans M. De Fornel et al. (dir.), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*. Paris : La Découverte, p. 57-74.

- (2012). « Repenser les relations entre les faits, les normes et les valeurs », *Les Sciences de l'éducation — Pour l'Ère nouvelle*, vol. 45, n° 1-2, p. 17-31.
- OGIEN, Albert et Louis QUERE (2005). *Le vocabulaire de la sociologie de l'action*. Paris : Ellipses.
- OPARE, Ama (2013). « Black Vegetarian: A. Breeze Harper », *Food For The Soul. The Online Home for Black Vegetarians*, mis en ligne le 8 mai 2013, <<http://foodforthesoul.opare.net/black-vegetarian-a-breeze-harper/>>, consulté le 25 mai 2014.
- ORSI, Robert A. (2002 [1985]). *The Madonna of the 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven & London : Yale University Press.
- OWENS, Alexandra (2006). « Using Legislation to Protect against Unethical Conversions in Sri Lanka », *The Journal of Law and Religion*, vol. 22, n° 2, p. 323-351.
- ÖZYÜREK, Esra (2009). « Convert Alert: German Muslims and Turkish Christians as Threats to Security in the New Europe », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 51, n° 01, p. 91-116.
- PALOUTZIAN, Raymond F., James T. RICHARDSON et al. (1999). « Religious conversion and personality change », *Journal of Personality*, vol. 67, n° 6, p. 1047-1080.
- PASSERON, Jean-Claude et Jacques REVEL (2005). « Penser par cas. Reasonner à partir de singularités », dans Jean-Claude Passeron et Jacques Revel (dir.), *Penser par cas*. Paris : Éditions de l'EHESS, p. 9-44.
- PETERSON, Brian (2002). « Quantifying conversion: a note on the colonial census and religious change in postwar Southern Mali », *History in Africa*, vol. 29, p. 381-392.
- PETRUNIK, Michael G. (1972). « Seeing the Light: A Study of Conversion to Alcoholics Anonymous », *Journal of Voluntary Action Research*, vol. 1, n° 4, p. 30-38.
- PETTS, Richard J. (2009). « Trajectories of Religious Participation from Adolescence to Young Adulthood : Youth, religiosity, change over time, and moral communities? », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 48, n° 3, p. 552-571.
- PIGUT, Mlle (s.d.). *PIGUT (Petites idées pour grandes utopies)*, [en ligne], <<http://pigut.com/a-propos/>>, consulté le 20 mai 2014.
- (2010a). « Interview – Françoise Degenne », *PIGUT (Petites idées pour grandes utopies)*, mis en ligne le 11 octobre 2010, <<http://pigut.com/2010/10/11/interview-francoise-degenne/>>, consulté le 26 mai 2014.

- (2010b). « Veganisme, qu'est ce que ça veut dire ??? », *PIGUT (Petites idées pour grandes utopies)*, mis en ligne le 6 mai 2010, <<http://pigut.com/2010/05/06/veganisme-quest-ce-que-ca-veut-dire/>>, consulté le 26 mai 2014.
- (2012). « Végétarisme, veganisme : partager ses convictions », *PIGUT (Petites idées pour grandes utopies)*, mis en ligne le 31 juillet 2012, <<http://pigut.com/2012/07/31/vegetarisme-veganisme-partager-ses-convictions/>>, consulté le 20 mai 2014.
- (2012b). « Interview – Mr Screugneugneu, mon Amoureux Vegan », *PIGUT (Petites idées pour grandes utopies)*, mis en ligne le 16 août 2012, <<http://pigut.com/2012/08/16/interview-mr-screugneugneu-mon-amoureux-vegan/>>, consulté le 20 mai 2014.
- (2014). « Comment je suis devenue vegan », *PIGUT (Petites idées pour grandes utopies)*, mis en ligne le 25 février 2014, <<http://pigut.com/2014/02/25/comment-je-suis-devenue-vegan/>>, consulté le 20 mai 2014.
- (2014b). « Comment je suis devenue sportive », *PIGUT (Petites idées pour grandes utopies)*, mis en ligne le 14 février 2014, <<http://pigut.com/2014/02/14/comment-je-suis-devenue-sportive/>>, consulté le 20 mai 2014.
- (2014c). « C'est décidé, je m'accepte et je m'aime de la tête aux pieds ! », *PIGUT (Petites idées pour grandes utopies)*, mis en ligne le 14 février 2014, <<http://pigut.com/2014/02/14/cest-decide-je-maccepte-et-je-maime-de-la-tete-aux-pieds/>>, consulté le 20 mai 2014.
- PUAR, Jasbir (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham et London : Duke University Press.
- QUIJANO, Anibal (2007). « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 51, n° 3, p. 111-118.
- REVEL, Jacques (2002). « Une condition marrane ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57e année, n° 2, p. 335-345.
- RAMBO, Lewis R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Haven : Yale University Press.
- (1999). « Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change », *Social Compass*, vol. 46, n° 3, p. 259-271.
- (2010). « Conversion Studies, Pastoral Counseling, and Cultural Studies: Engaging and Embracing a New Paradigm », *Pastoral Psychology*, vol. 59, n° 4, p. 433-445.

- RANSOM, John S. (1987). *Foucault's Discipline. The Politics of Subjectivity*. Durham et London : Duke University Press.
- RICHARDSON, James T. (1980). « Conversion careers », *Society*, vol. 17, n° 3, p. 47-50.
- RICHARDSON, James T. et Mary STEWART (1977). « Conversion Process Models and the Jesus Movement », *American Behavioral Scientist*, vol. 20, n° 6, p. 819-838.
- ROY, Olivier (2008). *La Sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris : Seuil.
- (2013). « Conclusion: What Matters with Conversions? », dans N. Marzouki et O. Roy (dir.), *Religious Conversions in the Mediterranean World*. Basingstoke : Palgrave Macmillan, p. 175-187.
- SABOT, Philippe (2013). « Sujet, pouvoir et normes : De Foucault à Butler », dans É. Jolly et P. Sabot (dir.), *Michel Foucault. À l'épreuve du pouvoir*. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, p. 59-74.
- SAMAHON, Tuan N. (2000). « The religion clauses and political asylum: religious persecution claims and the religious membership-conversion imposter problem », *Georgetown Law Journal*, vol. 88, n° 7, p. 2211-2238.
- SCHELER, Max (1973 [1915]). *Ressentiment* (Traduit par Louis A. Coser). Milwaukee : Marquette U.P.
- SCHILT, Kristen (s.d.). « Kristen Schilt », sur la page *Sociology, Faculty Profiles*, University of Chicago, <<http://sociology.uchicago.edu/people/faculty/schilt.shtml>>, consulté le 14 décembre 2013).
- (2011). *Just One of the Guys? Transgender men and the persistence of gender inequality*. Chicago : The University of Chicago Press.
- SCHILT, Kristen et Laurel WESTBROOK (2009). « Doing Gender, Doing Heteronormativity: "Gender Normals," Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality », *Gender & Society*, vol. 23, n° 4, p. 440-464.
- SCHIPPERS, Mimi (2007). « Recovering the feminine other: masculinity, femininity, and gender hegemony », *Theory and Society*, vol. 36, n° 1, p. 85-102.
- SCIALOM, Laurence (1989). « A propos de Philosophie de l'argent de G. Simmel », *Revue économique*, vol. 40, n° 5, p. 899-901.

- SELTZER, Nicholas A., April A. JOHNSON et al. (2013). « Revisiting dynamic social impact theory: extensions and applications for political science », *International journal of politics, culture and society*, vol. 26, n° 4, p. 349-367.
- SHARKEY, Heather J. (2013). « Ambiguous Conversions: The Selective Adaptation of Religious Cultures in Colonial North Africa », dans N. Marzouki et O. Roy (dir.), *Religious Conversions in the Mediterranean World*. Basingstoke : Palgrave Macmillan, p. 77-97.
- SILVERMAN, Emily Leah (2010). « On the Frontiers of Faith: Edith Stein Encounters Herself as a Burnt Offering », *Hebrew Studies*, vol. 51, p. 375-378.
- SIMMEL, Georg (2011 [1900]). *The Philosophy of Money*. New York : Routledge.
- SLUKA, Jeffrey A. et Antonius C. G. M. ROBBEN (2012). « Fieldwork in Cultural Anthropology: An Introduction », dans A. Robben et J. A. Sluka (dir.), *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Malden : Wiley-Blackwell, p. 1-47.
- SNOW, David A. et Cynthia L. PHILLIPS (1980). « The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment », *Social Problems*, vol. 27, n° 4, p. 430-447.
- SOYER, François (2011). « 'It is not possible to be both a Jew and a Christian': Converso religious identity and the inquisitorial trial of Custodio Nunes (1604-5) », *Mediterranean Historical Review*, vol. 26, n° 1, p. 81-97.
- SPATES, James L. (1983). « The Sociology of Values », *Annual Review of Sociology*, vol. 9, n° 1, p. 27-49.
- STACK JR., Staff F. (2009). « John Dewey and the Question of Race: The Fight for Odell Waller », *Education and Culture*, vol. 25, n° 1, p. 17-35.
- STEICHEN, Dorothy (1999). « Introduction », dans D. Steichen (dir.), *Prodigal Daughters: Catholic Women Come Home to the Church*. San Francisco : Ignatius Press.
- STOLLER, Robert (1968). *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Feminity*. New York : Science House.
- STREIFF-FENART, Jocelyne (2006). « À propos des valeurs en situation d'immigration : questions de recherche et bilan des travaux », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 4, p. 851-875
- SULLIVAN, Winnifred Fallers (2009). « We Are All Religious Now. Again. », *Social Research*, vol. 76, n° 4, p. 1181-1198.
- SURKIS, Judith (2006). *Sexing the Citizen: Masculinity and Morality in France, 1870-1920*. Ithaca : Cornell University Press.

- TARTAKOFF, Paola Ymayo (2007). « Jews, converts, and inquisitors in the Crown of Aragon, 1243--1391 », Ph.D., Columbia University.
- TAVES, Ann et Courtney BENDER (2012). « Introduction. Things of Value », dans C. Bender et A. Taves (dir.), *What Matters ? Ethnographies of Value in a Not So Secular Age*. New York : Columbia University Press, p. 1-33.
- TAYLOR, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge : Harvard University Press.
- (1992 [1991]). *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal : Bellarmin.
- (2007). *A Secular Age*. Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press.
- TERRELL, Kellee (2012). « Black People Are Vegan, Too! », *BET*, mis en ligne le 14 mars 2012, <<http://www.bet.com/news/health/2012/03/14/black-people-are-vegans-too.html>>, consulté le 25 mai 2014.
- THOMAS, William Isaac (1990 [1923]). « Définir la situation », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer (dir.), *L'École de Chicago : la naissance de l'écologie urbaine*. Paris : Flammarion, p. 79-82.
- THOMAS, William Isaac et Florian ZNANIECKI (1974 [1918-1920]). *The Polish Peasant in Europe and America vol. I-2*. New York : Octagon Books.
- TIRRES, Christopher (2012). « Decolonizing religion : pragmatism and Latina/o religious experience », dans A. M. Isasi-Díaz et E. Mendieta (dir.), *Decolonizing epistemologies : Latina/o theology and philosophy*. New York : Fordham University Press, p. 226-246.
- TSCHANNEN, Olivier (1991). « The Secularization Paradigm: A Systematization », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, n° 4, p. 395-415.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1986 [1835]). *De la démocratie en Amérique I*. Paris : Gallimard.
- TRAÏNI, Christophe (2010). « Des sentiments aux émotions (et vice-versa) », *Comment devient-on militant de la cause animale ?*, vol. 60, n° 2, p. 335-358.
- TRUC, Gêrôme (2005). « Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés. Revue de sciences humaines*, vol. 8, p. 47-67.
- TUHIWAI SMITH, Linda (2012 [1999]). *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. London et New York : Zed Books.
- ULLMAN, Chana (1989). *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*, New York : Springer.

- VAN DER VEER, Peter (1994). « Syncretism, Multiculturalism, and the Discourse of Tolerance », dans C. Stewart et R. Shaw (dir.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London : Routledge, p. 185-198.
- VEGANS OF COLOR (2007). « About », *Vegans of Color*, mis en ligne le 1^{er} novembre 2007, <<http://vegansofcolor.wordpress.com/about/>>, consulté le 25 mai 2014.
- VEGAN RESEARCH PANEL (2003). « Tuning into vegans », [en ligne], <<http://www.imaner.net/panel/results7.htm#reveal>>, consulté le 28 juin 2014.
- VEYRASSAT, Béatrice (2009). « 23. Crises économiques et changement : contingences et structures », dans M. Grossetti et al. (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris : La Découverte, p. 387-397.
- VIGOUR, Cécile (2005). *La comparaison dans les sciences sociales : pratiques et méthodes*. Paris : La Découverte.
- VISWANATHAN, Gauri (1996). « Beyond Orientalism : syncretism and the politics of knowledge », *Stanford Humanities Review*, vol. 5, n° 1, [en ligne], <<http://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/viswanathan.html>>, consulté le 20 mai 2014.
- (1998). *Outside the Fold : conversion, modernity, and belief*. Princeton : Princeton University Press.
- VOIROL, Olivier (2005). « Présentation. Visibilité et invisibilité : une introduction », *Réseaux*, vol. 129-130, n° 1-2, p. 9-36.
- WACQUANT, Loïc (2002). « The Curious Eclipse of Prison Ethnography in the Age of Mass Incarceration », *Ethnography*, vol. 3, n° 4, p. 371-397.
- WARD, Jane (2006). « Straight Dude Seeks Same: Mapping the Relationship between Sexual Identities, Practices, and Cultures », dans M. Stomblér et al. (dir.), *Sex matters: The sexuality and society reader, 2nd ed.* Needham Heights, Massachusetts : Allyn & Bacon, p. 31-37.
- WEBER, Max (1995 [1921]). *Économie et sociétés / I*. Paris : Pocket.
- (2003 [1917]). *Le savant et le politique*. Paris : La Découverte.
- WEST, Candace et Don H. ZIMMERMAN (2009 [1987]). « Faire le genre », *Nouvelles questions féministes*, vol. 28, n° 3, p. 34-61.
- WILLAIME, Jean-Paul (2010). *Sociologie des religions*. Paris : P.U.F., Que sais-je ?

- WILSON, Bryan (1979). « The Return of the Sacred », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, n° 3, p. 268-280.
- WOHLRAB-SAHR, Monika et Marian BURCHARDT (2012). « Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities », *Comparative Sociology*, vol. 11, n° 6, p. 875-909.
- YEN-FEN, Tseng et Jieh-Min WU (2011). « Reconfiguring Citizenship and Nationality: dual citizenship of Taiwanese migrants in China », *Citizenship Studies*, vol. 15, n° 2, p. 265-282.
- ZIMMERMANN, Jean-Benoît (2009). « 3. La question des bifurcations en économie : irréversibilités et processus de dépendance du sentier », dans M. Grossetti et *al.* (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Paris : La Découverte, p. 51-63.
- ZUBRZYCKI, Geneviève (2010). « What is Pluralism in a 'Monocultural' Society? Considerations from Post-Communist Poland », dans C. Bender et P. E. Klassen (dir.), *After Pluralism: Re-imagining Models of Interreligious Engagement*. New York : Columbia University Press, p. 277-295.

