

Université de Montréal

Abus sexuels et conversion religieuse
Une approche narrative fondée sur la triple *mimèsis* de
Paul Ricœur

par
Claude Rochon

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de *Philosophiae Doctor* (Ph. D.)
en sciences des religions

Décembre 2009

© Claude Rochon, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Abus sexuels et conversion religieuse.
Une approche narrative fondée sur la triple *mimèsis* de Paul Ricœur

présentée par :
Claude Rochon

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Alain Gignac, président-rapporteur
Jean-Guy Nadeau, directeur de recherche
Olivier Bauer, membre du jury
Karlijn Demasure, examinatrice externe
Manon Théoret, représentante du doyen de la FESP

Résumé

Bien qu'on ait longtemps considéré le désespoir ou la souffrance comme un facteur de précipitation de l'expérience religieuse, aucune étude n'a été effectuée sur les liens entre une expérience d'abus sexuels et une conversion religieuse subséquente. Une revue de la littérature sur la dynamique religieuse des abus sexuels révèle deux paradigmes opposés : la religion comme ressource ou comme facteur de risque. De même, un examen des études sur la conversion indique trois dichotomies : un converti actif ou passif, une conversion soudaine ou progressive, et la conversion comme phénomène normal ou pathologique. Or, un recensement des témoignages anecdotiques de victimes d'abus sexuels qui ont subséquemment vécu une conversion suggère que l'interaction entre les deux événements est plus complexe.

Pour dépasser ces dichotomies paradigmatiques, nous préconisons une approche narrative. Plus spécifiquement, nous utilisons le concept d'identité narrative développé par Paul Ricœur. Ce concept s'inscrit dans la dynamique ricœurienne de triple *mimèsis*, laquelle assure une fonction de liaison entre le champ pratique et le champ narratif. De façon générale, notre stratégie méthodologique consiste à déterminer comment, à partir d'éléments biographiques issus de la préfiguration (*mimèsis* I), le sujet configure son récit pour donner sens à son expérience (*mimèsis* II) et la refigure pour aboutir à une identité de survivant ou de converti (*mimèsis* III).

Sept entrevues non directives ont été effectuées auprès de personnes qui ont subi des abus sexuels durant leur enfance et qui ont plus tard vécu une conversion religieuse dans le milieu évangélique. À partir de l'analyse en trois étapes mentionnée ci-dessus, nous évaluons la contribution positive ou négative des divers éléments narratifs et, surtout, de leur interaction à la construction de l'identité narrative du sujet. Nous en concluons que le rapport entre des abus sexuels subis durant l'enfance et une conversion ultérieure n'est pas si simple que la littérature pourrait le laisser soupçonner. La conversion peut s'avérer salutaire à la survie du sujet et contribuer à la guérison du traumatisme sexuel qu'il a subi. Toutefois, certains éléments religieux peuvent faire obstacle au processus de recouvrement.

Ces éléments nocifs varient d'un sujet à l'autre, et ce qui est délétère pour l'un peut être bénéfique pour l'autre, selon la configuration du récit.

Mots-clés : Abus sexuels, conversion, herméneutique, identité narrative, inceste, Paul Ricœur, religiosité, triple *mimèsis*

Abstract

Although despair or discontent has long been thought to be a precipitating factor for religious experience, there has been no systematic investigation of the possible links between sexual abuse and religious conversion. A review of literature on the religious dynamics of sexual abuse reveals opposite paradigms: religion as risk factor and religion as resource. Likewise, a review of conversion studies reveals three such dichotomies: active or passive convert, sudden or gradual conversion, and conversion as normal or pathological. Anecdotal evidence from the literature suggests that the interaction between sexual abuse trauma and a subsequent conversion is more complex.

To transcend these paradigmatic dichotomies, a narrative approach is advocated. More specifically, I use the concept of narrative identity as developed by Paul Ricœur. This concept relates to the Ricœurian notion of triple *mimèsis*, which links the practical and narrative fields. Starting from biographical elements from the narrative (*mimèsis* I), how does the subject configure his account to make sense out of his experience (*mimèsis* II) and refigure it to construct a survivor/convert identity (*mimèsis* III).

Seven non-directive interviews were conducted with people who have suffered sexual violence during childhood and who subsequently experienced a religious conversion. From the aforementioned three-step analysis, the positive or negative contribution of the narrative elements – but mostly their interaction – to the subject's narrative identity can be evaluated. We conclude that the relationship between childhood sexual abuse and a later conversion is not as simple as the literature would lead us to believe. Conversion can be beneficial to the subject's survival and contribute to the healing of the sexual trauma. However, some religious elements can hinder the recovery process. These harmful elements vary from one person to another, and what is harmful for one can be beneficial for another, depending on the life story's configuration.

Keywords: Conversion, hermeneutics, incest, narrative identity, Paul Ricœur, religiosity, sexual abuse, triple *mimèsis*

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	v
Table des matières.....	vii
Remerciements.....	xvi
Introduction.....	1
Problématique.....	2
Plan de la thèse.....	3
Chapitre I – La conversion.....	5
Les premières études en psychologie de la religion.....	5
<i>William James et l’approche humaniste</i>	6
<i>Une crise ou un développement ?</i>	7
<i>Un phénomène normal ou pathologique ?</i>	8
<i>Les approches psychanalytiques et comportementalistes</i>	9
<i>Sept questions principales</i>	11
L’émergence des nouveaux mouvements religieux et la contribution des sociologues...	11
<i>La conversion par étapes : le modèle de Lofland et Stark</i>	12
<i>Problèmes de définition</i>	13
<i>Le converti : actif ou passif ?</i>	14
<i>Un événement ou un processus ?</i>	16
<i>L’avantage d’une approche multidisciplinaire</i>	17
<i>Trois dichotomies paradigmatiques</i>	18
Le tournant linguistique.....	20
<i>Une transformation intérieure ?</i>	20
<i>Le récit de conversion : problèmes épistémologiques</i>	21
<i>Une reconstruction biographique</i>	22
<i>Un récit transformateur</i>	23

<i>La pertinence d'une approche narrative socioconstructiviste</i>	24
Chapitre II – Les abus sexuels et la religion	28
Une problématique récente	28
<i>L'étude de Diana Russell</i>	29
<i>Marie Fortune et l'approche pastorale</i>	30
Les approches féministes	32
<i>Christianisme et inceste : l'étude d'Imbens et Jonker</i>	32
<i>L'apport fondamental de la théologie féministe</i>	33
<i>Poursuite des développements théologiques</i>	35
L'approche psychosociale et les études empiriques	36
<i>Une problématique particulière : les abus sexuels par le clergé</i>	37
<i>Les études empiriques</i>	38
<i>Les effets des abus sexuels subis durant l'enfance sur la religiosité</i>	38
<i>Les effets de la religion ou de la spiritualité sur l'expérience ou la résolution des abus sexuels subis durant l'enfance</i>	40
Un tournant linguistique ?.....	42
<i>Les études narratives</i>	42
<i>L'approche de Ruard Ganzevoort</i>	43
<i>La pertinence d'une approche narrative socioconstructiviste</i>	45
Chapitre III – L'identité narrative	47
La nature du langage et ses conséquences pour l'étude du fait religieux	47
<i>L'approche narrative du fait religieux</i>	48
<i>Abus sexuels et conversion : la pertinence d'une approche narrative</i>	50
<i>La fonction transformatrice du langage</i>	53
L'identité narrative.....	55
<i>L'identité narrative dans Temps et récit</i>	55
<i>L'identité narrative dans Soi-même comme un autre</i>	57
<i>Du récit au soi, en passant par le personnage</i>	58

La triple <i>mimèsis</i> comme assise méthodologique	61
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir</i>	62
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	65
<i>Les rôles de converti, de victime et de survivant</i>	67
<i>Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action</i>	69
<i>La triple mimèsis comme grille de lecture</i>	71
<i>Les entrevues</i>	72
Chapitre IV – Chantal	75
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir</i>	75
<i>Les agents, leurs actions et leur interaction</i>	76
<i>Les ressources symboliques</i>	79
<i>L'intratemporalité</i>	82
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	84
<i>La mise en intrigue</i>	84
<i>Le sens du récit</i>	86
<i>Le contexte symbolique</i>	88
<i>L'apport de l'intratemporalité</i>	89
<i>La schématisation et la traditionalité</i>	91
<i>Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action</i>	92
<i>La refiguration de l'identité narrative</i>	92
<i>Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur</i>	93
<i>Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative</i>	95
Chapitre V – Pierrette.....	98
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir</i>	98
<i>Les agents, leurs actions et leur interaction</i>	98
<i>Les ressources symboliques</i>	101
<i>L'intratemporalité</i>	103
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	105

<i>La mise en intrigue</i>	105
<i>Le sens du récit</i>	106
<i>Le contexte symbolique</i>	107
<i>L'apport de l'intratemporalité</i>	108
<i>La schématisation et la traditionalité</i>	110
<i>Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action</i>	111
<i>La refiguration de l'identité narrative</i>	111
<i>Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur</i>	112
<i>Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative</i>	113
Chapitre VI – Diane	116
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir</i>	116
<i>Les agents, leurs actions et leur interaction</i>	116
<i>Les ressources symboliques</i>	119
<i>L'intratemporalité</i>	120
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	122
<i>La mise en intrigue</i>	122
<i>Le sens du récit</i>	123
<i>Le contexte symbolique</i>	124
<i>L'apport de l'intratemporalité</i>	125
<i>La schématisation et la traditionalité</i>	126
<i>Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action</i>	127
<i>La refiguration de l'identité narrative</i>	127
<i>Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur</i>	129
<i>Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative</i>	130
Chapitre VII – Madeleine.....	132
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir</i>	132
<i>Les agents, leurs actions et leur interaction</i>	132
<i>Les ressources symboliques</i>	136

<i>L'intratemporalité</i>	138
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	142
<i>La mise en intrigue</i>	142
<i>Le sens du récit</i>	143
<i>Le contexte symbolique</i>	145
<i>L'apport de l'intratemporalité</i>	145
<i>La schématisation et la traditionalité</i>	147
<i>Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action</i>	148
<i>La refiguration de l'identité narrative</i>	148
<i>Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur</i>	149
<i>Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative</i>	151
Chapitre VIII – Ginette	153
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir</i>	153
<i>Les agents, leurs actions et leur interaction</i>	153
<i>Les ressources symboliques</i>	156
<i>L'intratemporalité</i>	158
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	159
<i>La mise en intrigue</i>	159
<i>Le sens du récit</i>	161
<i>Le contexte symbolique</i>	163
<i>L'apport de l'intratemporalité</i>	163
<i>La schématisation et la traditionalité</i>	164
<i>Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action</i>	165
<i>La refiguration de l'identité narrative</i>	165
<i>Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur</i>	168
<i>Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative</i>	170
Chapitre IX – Julie	172
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir</i>	172

<i>Les agents, leurs actions et leur interaction</i>	172
<i>Les ressources symboliques</i>	174
<i>L'intratemporalité</i>	175
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	176
<i>La mise en intrigue</i>	176
<i>Le sens du récit</i>	177
<i>Le contexte symbolique</i>	179
<i>L'apport de l'intratemporalité</i>	179
<i>La schématisation et la traditionalité</i>	180
<i>Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action</i>	181
<i>La refiguration de l'identité narrative</i>	181
<i>Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur</i>	183
<i>Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative</i>	184
Chapitre X – Louise	187
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir</i>	187
<i>Les agents, leurs actions et leur interaction</i>	188
<i>Les ressources symboliques</i>	192
<i>L'intratemporalité</i>	194
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	196
<i>La mise en intrigue</i>	196
<i>Le sens du récit</i>	198
<i>Le contexte symbolique</i>	200
<i>L'apport de l'intratemporalité</i>	200
<i>La schématisation et la traditionalité</i>	202
<i>Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action</i>	204
<i>La refiguration de l'identité narrative</i>	204
<i>Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur</i>	206
<i>Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative</i>	207

Chapitre XI – Analyse transversale	209
<i>Mimèsis I : la précompréhension du monde de l’agir et du pâtir</i>	209
<i>Les agents, leurs actions et leur interaction</i>	209
<i>Les ressources symboliques</i>	212
<i>L’intratemporalité</i>	217
<i>Mimèsis II : la construction de sens</i>	219
<i>La mise en intrigue</i>	219
<i>Le sens du récit</i>	223
<i>Le contexte symbolique</i>	227
<i>L’apport de l’intratemporalité</i>	230
<i>La schématisation et la traditionalité</i>	231
<i>Mimèsis III : le retour à l’ordre de l’action</i>	233
<i>La refiguration de l’identité narrative</i>	233
<i>Les stratégies rhétoriques et l’effet sur le lecteur</i>	234
<i>Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative</i>	235
Chapitre XII – Discussion et conclusion	240
Les liens entre abus sexuels et conversion	240
<i>La conversion</i>	240
<i>Les effets des abus sexuels sur la religiosité</i>	242
<i>Les effets de la religion sur l’expérience et les conséquences des abus sexuels</i>	243
<i>Les effets de la conversion sur la résolution des abus sexuels</i>	244
L’identité narrative et la triple <i>mimèsis</i> comme assises méthodologiques	246
<i>Les limites de la méthode</i>	248
<i>Développements futurs</i>	251
Quelques implications pour les sciences des religions	254
<i>Les symboles</i>	254
<i>L’expérience personnelle</i>	254
<i>Les stratégies rhétoriques</i>	255

Recommandations.....	255
<i>L'éducation religieuse</i>	255
<i>Le counseling</i>	257
Conclusion	257
Bibliographie.....	260

*A toutes les survivantes et survivants d'abus
sexuels, qu'elles aient vécu ou non une
conversion.*

Remerciements

Je voudrais en premier lieu remercier les sept personnes qui m'ont accordé une entrevue sur ce sujet délicat. Je salue leur courage et leur générosité.

Je voudrais également remercier mon directeur de recherche, le professeur Jean-Guy Nadeau, qui m'a prodigué de nombreux conseils et m'a judicieusement orienté dans la rédaction de cette thèse. Je le remercie également de m'avoir donné l'opportunité de participer à son projet de recherche sur l'interaction entre l'éducation chrétienne et la résolution des abus sexuels subis durant l'enfance.

Je voudrais de plus remercier mes collègues étudiantes et étudiants du séminaire de doctorat pour leurs suggestions qui m'ont permis de préciser entre autres les objectifs de mon étude.

Je tiens aussi à souligner le soutien financier apporté par la Faculté de théologie et de sciences des religions (et plus particulièrement la chaire Religion, culture et société), la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal, la fondation J.A. De Sève ainsi que par le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC). Ces diverses bourses m'ont permis de mener à terme mes études doctorales et je leur en suis très reconnaissant.

Je voudrais enfin remercier mon épouse Monique et ma fille Stéphanie pour leur soutien exceptionnel et leur encouragement assidu, qui m'ont donné le courage nécessaire pour persévérer dans cette aventure de recherche et de rédaction.

Introduction

Rose-Aimée Bordeleau est une évangéliste et ministre pentecôtiste. Dès son plus jeune âge, elle a subi des abus sexuels de la part de son père et ce, pendant plusieurs années. À l'aube de la trentaine, suite à une vie difficile (incluant une tentative de suicide à 22 ans), elle commence à s'intéresser à la religion et finit par se convertir suite à un appel à l'autel (*altar call*). Mme Bordeleau relate ces événements dans son livre *Briser le silence*.¹ Elle croit non seulement que sa conversion a contribué à son recouvrement des traumatismes du passé, en particulier des abus sexuels, mais qu'en fait, cette guérison était impossible sans une intervention divine.

Jean-Yves Roy est psychiatre et psychanalyste. Dans son ouvrage, *Le syndrome du berger*², il examine les liens qui unissent les adeptes de groupes dogmatiques à leur leader. A plusieurs reprises, M. Roy laisse entendre que les adeptes auraient connu des histoires traumatiques et que plusieurs d'entre eux seraient d'anciennes victimes d'abus sexuels. Il cite entre autres le cas bien connu de Gabrielle Lavallée, de la secte de Roch Thériault, alias Moïse. Il suggère qu'en se joignant à un groupe dogmatique, les anciennes victimes d'abus sexuels reproduisent en fait le trauma initial.

Il n'est pas question ici d'opposer le discours de Mme Bordeleau à celui de M. Roy. D'une part, les deux ouvrages sont de nature bien différente, le premier étant clairement apologétique et le second se voulant de nature scientifique. D'autre part, il est impensable de comparer l'adhésion à une Église pentecôtiste au genre de groupes dogmatiques dont M. Roy traite (la secte de Charles Manson, le *People's Temple* de Jim Jones, la secte de David Koresh, l'Ordre du Temple solaire, *Aum* et *Heaven's Gate*). Toutefois, une double question se pose : les abus sexuels subis durant l'enfance prédisposent-ils à la conversion religieuse ? Inversement, la conversion religieuse contribue-t-elle à la guérison psychologique des abus sexuels ou, au contraire, ne constitue-t-elle qu'une reproduction de ce traumatisme originel ?

¹ R.-A. BORDELEAU, *Briser le silence*, Longueuil (Qc), Râphâh Ministères Mondiaux, 2002.

² J.-Y. ROY, *Le syndrome du berger : essai sur les dogmatismes contemporains*, Montréal, Boréal, 1998.

C'est à cette double interrogation que notre thèse se propose de répondre.

Problématique

La littérature sur les abus sexuels montre que le traumatisme qui y est associé peut avoir des effets majeurs sur la spiritualité des victimes, surtout si ces abus ont été subis durant l'enfance. Par ailleurs, cette même littérature révèle que certains éléments de l'éducation religieuse peuvent jouer un rôle important, parfois salubre et parfois délétère, non seulement dans l'expérience des victimes mais aussi dans le processus de résolution des abus. Reconnaissant en outre que conversion et abus sexuels touchent tous deux à l'identité, il semble pertinent de soulever l'hypothèse d'un lien entre cette expérience et une conversion religieuse ultérieure.

Bien qu'on ait longtemps considéré le désespoir ou la morosité comme un facteur de précipitation de l'expérience religieuse, il est surprenant de constater qu'aucune étude n'ait été effectuée sur l'existence ou la nature d'un tel lien. Certaines études statistiques suggèrent même un rapport possible entre une expérience d'abus et la conversion à une autre religion ou confession religieuse, voire entre une telle expérience et l'engagement religieux en général. Il semble donc pertinent de penser que, pour les victimes d'abus sexuels qui ont vécu une conversion, la conjonction d'éléments religieux acquis durant l'enfance et de leur expérience d'abus ait pu jouer un rôle important dans leur conversion.

Notre étude vise donc à comprendre la conversion de personnes ayant été victimes d'abus sexuels durant leur enfance et à mettre en lumière l'interaction entre les effets de ces abus et ceux de leur éducation religieuse dans leur conversion. Plus spécifiquement, il s'agit de déterminer si et comment leur parcours religieux – et plus particulièrement leur conversion – a contribué à soutenir leur dynamique identitaire. Pour ce faire, nous avons interviewé sept personnes et analysé leurs récits de vie au moyen d'une approche narrative (que nous décrivons plus en détails au chapitre III). Pour des raisons pratiques et

méthodologiques, notre recherche se limitera aux conversions dans le milieu évangélique québécois.

Plan de la thèse

Le premier chapitre consiste en une revue de littérature sur la conversion, un sujet privilégié dans les études sur la religion en sciences sociales et humaines. Nous en tirons quelques conclusions préliminaires, qui seront revues plus tard à la lumière de l'analyse de nos entrevues.

Le second chapitre examine la littérature sur la dynamique religieuse des abus sexuels subis durant l'enfance, soit les effets de ces abus sur la religiosité des victimes ainsi que les effets de la religion sur l'expérience ou la résolution de ces mêmes abus. Comme nous le verrons, la majeure partie de ces études théoriques et empiriques provient des domaines de la théologie pratique, des études féministes et de la psychologie. Nous en tirerons quelques conclusions qui viendront d'ailleurs apporter un bémol à celles du chapitre précédent.

Le troisième chapitre traite de questions épistémologiques et méthodologiques. Les premières feront suite aux conclusions des deux chapitres précédents. Ayant posé ce fondement, nous développerons ensuite une méthodologie fondée sur les notions d'identité narrative et de triple *mimèsis* développées par Paul Ricœur.

Les sept chapitres suivants seront consacrés à l'analyse individuelle de chacune des entrevues selon la méthodologie développée au chapitre III. Cette analyse individuelle détaillée est rendue nécessaire par la méthode utilisée, où la configuration unique de chaque récit s'avère d'une importance capitale.

Au chapitre XI, nous procéderons à une analyse transversale des résultats obtenus dans les chapitres précédents : pouvons-nous déceler des points communs ou, au contraire,

des différences qui pourraient contribuer à mieux comprendre le lien entre abus sexuels et conversion religieuse ?

Au chapitre XII, nous mettons les résultats de notre étude en rapport avec les revues de littérature des chapitres I et II. Nous examinons également la pertinence de la méthodologie que nous avons utilisée et nous formulons quelques recommandations pertinentes pour les sciences des religions, le *counseling* et l'éducation religieuse.

Chapitre I – La conversion

Dans ce chapitre, nous retraçons le développement historique de la recherche sur la conversion religieuse. Sans chercher à présenter un recensement exhaustif de cette littérature, nous nous penchons cependant, à titre paradigmatique, sur la contribution de certains auteurs marquants. Nous identifions ensuite les enjeux principaux qui se dégagent de cette revue de littérature, ainsi que les directions actuelles qui nous semblent fécondes et pertinentes pour notre recherche.

La conversion religieuse constitue évidemment une question théologique et c'est dans ce domaine qu'on l'a d'abord étudiée. Les *Confessions* de Saint Augustin racontent sa conversion et marquent le plus significativement la définition du concept, « une expérience spirituelle et transcendante, mais aussi fortement subjective et intime ».¹ Des théologiens mystiques comme Maître Eckhart en parlent également, quoique le sujet soit largement occulté par la scolastique. Par la suite, Martin Luther, Ignace de Loyola (*Les exercices spirituels*) et d'autres en traiteront aussi. Bien que ces écrits théologiques démontrent une grande sagesse préscientifique, ce n'est qu'au tournant du vingtième siècle, dans un contexte revivaliste et au moment où la science psychologique émet ses premiers balbutiements, qu'émergent les premières études empiriques.²

Les premières études en psychologie de la religion

Dès les débuts de la psychologie de la religion, les pionniers de cette discipline se sont intéressés à la conversion. Ils ont essentiellement conceptualisé ce phénomène selon la forme la plus répandue à cette époque dans le monde anglo-saxon, c'est-à-dire les conversions apparemment soudaines observées lors d'assemblées publiques évangéliques.

¹ G. MOSSIÈRE, *La conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, Montréal, Université de Montréal, 2007, p. 5.

² W. CONN, *Christian Conversion*, New York, Paulist Press, 1986, p. 6-7, 179; R. FERM, *The psychology of Christian conversion*, Westwood (New Jersey), Revel, 1959, p. 19-20; S. HILTNER, «Towards a Theology of Conversion in the Light of Psychology », dans W. CONN, *Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation*, New York, Alba House, 1978, p. 179-180; R. HOOD *et al*, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York/London, Guilford Press, 1996, p. 273; J. SCROGGS et W. DOUGLAS,

William James et l'approche humaniste

En 1902, par exemple, William James publie une étude fondée non pas sur les expériences du croyant moyen mais celles des hommes religieux les plus accomplis, ceux dont les expériences se sont avérées les plus intenses.³ Il y met en opposition deux types religieux qui perçoivent le monde de manière différente à cause de prédispositions tempéramentales : les optimistes religieux (*healthy minded*) et les âmes douloureuses (*sick souls*). Ces dernières ressentent profondément la présence du mal et en souffrent énormément. Pour trouver le repos et le bonheur, elles doivent faire l'expérience d'une conversion, ce qui amène James à les désigner comme *twice-born*. Cette régénération, parfois graduelle, entraîne cependant une résolution psychologique plus complète lorsqu'elle implique un moment de crise. James définit la conversion comme suit :

Se convertir, être régénéré, recevoir la grâce, faire une expérience religieuse sont autant de manières de traduire le processus, graduel ou soudain, grâce auquel une personne vivant le vif sentiment de déchirements intérieurs et souffrant d'une conscience mauvaise et malheureuse en arrive, à la suite d'une meilleure saisie des réalités spirituelles, à un sentiment unifié d'elle-même qui lui ouvre la voie du bien-être et du bonheur.⁴

Cette expérience transformatrice procure un profond sentiment de paix et d'harmonie et une acceptation sereine des circonstances de la vie.⁵ L'approche de James définira largement l'orientation humaniste de l'étude de la conversion, en mettant l'accent sur la façon dont celle-ci favorise l'épanouissement personnel.⁶ Bien que fondamentale,

« Issues in the Psychology of Religious Conversion », *Journal of Religion and Health*, Vol. 6 No. 3, 1967, p. 204.

³ W. JAMES, *The varieties of religious experience: a study in human nature*, N.Y., The Modern Library, 1902. En français, *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906.

⁴ Cité dans R. CHAGNON, *Les conversions aux nouvelles religions : libres ou forcées ?*, Montréal, Fides, 1988, p. 20.

⁵ D. WULFF, *Psychology of religion: classic and contemporary views*, New York; Toronto, Wiley, 1991, p. 487.

⁶ L. RAMBO, «The Psychology of Conversion », dans H. MALONY et S. SOUTHARD, dir., *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham (Alabama), Religious Education Press, 1992, p. 161.

cette étude comporte certaines limites. D'une part, elle restreint le phénomène de la conversion au christianisme; d'autre part, elle l'interprète en termes strictement psychologiques, excluant de ce fait les facteurs culturels et historiques. Bien que l'approche psychologique soit longtemps demeurée centrale à l'étude de la conversion, nous verrons plus loin que des études plus récentes du phénomène l'ont considérée en termes sociologiques, y apportant ainsi un éclairage révélateur.⁷

Une crise ou un développement ?

Plusieurs des études de cas utilisées par James provenaient de la recherche empirique d'un de ses élèves, Edwin Starbuck. Quelques années plus tôt, ce dernier avait en effet demandé à 192 sujets américains d'affiliation protestante de rédiger des comptes-rendus biographiques de leur conversion et de leur vie spirituelle subséquente.⁸ Il conclut que la conversion est un phénomène associé de façon prédominante à l'adolescence, que ceux dont la conversion a été soudaine reviennent à leur condition originale plus aisément que ceux qui se sont converti graduellement, et que la conversion des premiers est souvent motivée par la peur de la damnation éternelle.⁹

Bien qu'ayant débuté sa recherche sous la direction de James, Starbuck la compléta sous la supervision de Stanley Hall. Selon ce dernier, la plupart des expériences de conversion se produisent à l'apogée de la puberté, lors des changements physiologiques associés à la maturation sexuelle. Il établit ainsi un lien entre la religion et l'amour érotique,

⁷ M. BRYANT et C. LAMB, « Conversion : Contours of Controversy and Commitment in a Plural World », dans C. LAMB, et M. BRYANT, *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, London, New York, Cassell, 1999, p. 2; D. WULFF, *Psychology of religion*, p. 494-498. Ce dernier note cinq autres lacunes : négligence de l'expérience normale, surestimation du rôle des sentiments, inclusion de cas pathologiques, appel à des processus subconscients inexplicables, imposition d'un biais philosophique.

⁸ E. STARBUCK, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, New York, Charles Scribner's Sons, 1899. Voir aussi R. PALOUTZIAN, J. RICHARDSON et L. RAMBO, « Religious Conversion and Personality Change », *Journal of personality*, Vol. 67 No. 6, 1999, p. 1055-1056; R. FERM, *The psychology of christian conversion*, p. 24.

⁹ P. CONNOLLY, *Approaches to the study of religion*, London ; New York, Cassell. 1999, p. 140; R. FERM, *The psychology of Christian Conversion*, p. 24-26.

incluant des similitudes de langage. La conversion religieuse s'avère donc un phénomène normal de l'adolescence, similaire aux autres expériences conflictuelles de cette période de la vie.¹⁰

James Leuba, un autre élève de Hall, fut en fait le premier à publier une étude académique au sujet de la conversion, bien qu'elle fut moins approfondie que celles de Starbuck et de James. Contrairement à Hall et Starbuck, qui visaient à faciliter une réconciliation entre la religion et la science, Leuba critique fortement la construction religieuse de l'expérience, y cherchant une explication strictement psychophysiologique.¹¹ Selon lui, la conscience religieuse s'est déplacée du sentiment de dépendance physique des religions primitives au sentiment de peccabilité qui anime les religions dites éthiques. La religion devient ainsi le cumul du désir et des émotions jaillissant de ce sentiment, dont la conversion apparaît comme le moyen de libération.¹² Notons aussi que Leuba effectue une analyse psychologique détaillée de certaines doctrines chrétiennes et du rôle important qu'elles jouent dans le phénomène de conversion. Malheureusement, peu de chercheurs considéreront par la suite l'influence des dogmes religieux dans leurs études.

Un phénomène normal ou pathologique ?

De 1915 à 1930, la psychologie de la religion connaît une période creuse et on trouve peu de publications notables sur le sujet de la conversion.¹³ Deux retiennent cependant notre attention.

¹⁰ D. WULFF, *Psychology of Religion*, p. 42. P. CONNOLLY, *Approaches to the study of religion*, p. 140; R. FERM, *The psychology of Christian Conversion*, p. 20. On peut cependant souligner deux problèmes méthodologiques qui pourraient invalider ces conclusions : le nombre élevé d'étudiants universitaires dans l'échantillon du sondage (776 sur 1265) et la présence importante de sujets de confession méthodiste, laquelle met l'accent sur l'importance d'une crise spirituelle de nature subjective dans le processus de conversion. R. FERM, *The psychology of Christian Conversion*, p. 24-26.

¹¹ P. CONNOLLY, *Approaches to the study of religion*, p. 140.

¹² J. LEUBA, «A Study in the Psychology of Religious Phenomena », *American Journal of Psychology*, Vol.7, 1896, p. 309-385

¹³ P. CONNOLLY, *Approaches to the study of religion*, p. 142; R. FERM, *The Psychology of Christian Conversion*, p. 34.

James Pratt reproche à William James d'avoir mis l'accent sur les conversions dramatiques de personnages extraordinaires.¹⁴ Selon lui, on peut en fait distinguer deux modèles de conversion, violente et normale. La première reflète l'influence suggestive de la théologie évangélique, laquelle met l'accent sur la conviction du péché et la nécessité de se soumettre à Dieu. Selon Pratt, la conviction du péché fait rarement partie des conversions authentiques; le second type de conversion est plus ordinaire, imperceptible et engendre un comportement moral durable.¹⁵

Contrairement à plusieurs de ses prédécesseurs, Elmer Clark ne cherche pas à comprendre la réalité objective de la conversion et à l'expliquer en termes physiologiques, psychologiques ou même théologiques. Il vise plutôt à saisir la réalité subjective du processus de cette expérience et en discerne trois types: la crise définitive, le stimulus émotionnel et le réveil progressif. Moins de 7% de ses 2 174 sujets affirment avoir fait l'expérience d'une conversion du premier type; toutefois, lorsque des enseignements théologiques sévères faisaient partie de l'expérience de l'individu, ce pourcentage augmente à près de 35%.¹⁶ Non seulement ces résultats confirment-ils la critique de Pratt à l'égard de l'échantillon de l'étude de James, mais ils soulignent également l'influence non négligeable de l'éducation religieuse du converti.¹⁷

Ces deux chercheurs associent donc la conversion graduelle à un phénomène normal et positif, et la conversion soudaine à un événement pathologique ou, du moins, négatif.

Les approches psychanalytiques et comportementalistes

De 1930 au début des années 1960, la psychanalyse et le comportementalisme (ou behaviorisme) deviennent les forces dominantes de la psychologie américaine.

¹⁴ J. PRATT, *The Religious Consciousness: A Psychological Study*, New York, MacMillan, 1920.

¹⁵ D. WULFF, *Psychology of Religion*, p. 502.

¹⁶ E. CLARK, *The Psychology of Religious Awakening*, New York, MacMillan, 1929.

¹⁷ D. WULFF, *Psychology of religion*, p. 502; R. FERM *The Psychology of Christian Conversion*, p. 30-33.

Ainsi, Sigmund Freud, bien qu'ayant peu écrit sur le phénomène de la conversion religieuse¹⁸, aura une profonde influence sur les recherches psychanalytiques ultérieures. Celles-ci, axées sur les désirs ambivalents de l'individu à l'égard de son père ou de sa mère, suivront, sauf exception, l'attitude antagoniste de Freud face à la religion et aborderont la conversion comme une pathologie.¹⁹

Dans une perspective comportementaliste, le psychiatre britannique William Sargant prône une conception pavlovienne de la conversion.²⁰ Il tente d'établir un lien entre les stratégies de prédication de John Wesley et les techniques dites de manipulation mentale (*brainwashing*) comme réactions physiologiquement conditionnées. Selon lui, les sermons de type *brimstone and hellfire* provoquent chez l'auditeur un stress aigu tout en offrant une porte de sortie, soit la conversion. De plus, les méthodes de suivi élaborées par Wesley contribuent à évoquer et à renforcer l'expérience initiale. L'approche de Sargent représente bien les modèles de conversion fondés sur le déterminisme biologique. La conversion y apparaît comme un événement pathologique que subit un sujet passif vulnérable.²¹

Comme ces deux approches dominantes étaient antagonistes au fait religieux, peu d'études furent menés en psychologie de la religion durant cette période.²² Notons toutefois celle de Zetterberg qui conceptualise la conversion comme changement de rôle social.²³

¹⁸ Notons toutefois un article: S. FREUD, «A Religious Experience», *Standard Edition*, Vol. 21, 1961, p. 167-172.

¹⁹ L. RAMBO, «The Psychology of Conversion », p. 161.

²⁰ W. SARGENT, *Battle for the Mind :A physiology of Conversion and Brain-Washing*, Garden City (NY), Doubleday, 1957.

²¹ Les recherches de Marc Galanter représentent un autre exemple de cette approche. À partir de ses recherches auprès de membres de l'Église de l'Unification et de la Mission de la Lumière Divine, ce psychiatre britannique affirme que les nouveaux mouvements religieux procurent à leurs membres un effet de soulagement de nature sociobiologique. Il suggère que les individus déracinés manifestent des symptômes de détresse névrotique et que cette vulnérabilité peut être allégée par la participation à un groupe social tel un nouveau mouvement religieux. J. RICHARDSON, « Psychological and Psychiatric Studies of New Religions », dans L. BROWN, dir., *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford, Pergamon Press, 1985, p. 217.

²² P. CONNOLLY, *Approaches to the Study of Religion*, p. 143.

²³ H. ZETTERBERG, « The Religious Conversion as a Change in Social Roles », *Sociology and Social Research*, Vol. 36, 1952, p. 159-166.

Cette approche, axée sur la théorie des rôles en psychologie sociale, s'avérera peu influente, mais sera avantageusement reprise plus tard. Nous y reviendrons.

Sept questions principales

Durant la période que nous venons de couvrir (1896-1960), James Scroggs et William Douglas ont dénombré 500 publications liées à la psychologie de la conversion, et y ont identifié sept questions principales : la définition du phénomène, la conversion comme signe de pathologie ou de santé, le type de personne susceptible d'être converti, l'âge à la conversion, la conversion comme processus actif ou passif, la conversion comme sujet de recherche approprié pour la science ou la religion, et les questions de théorie et de méthode adéquates pour l'étude de la conversion. Sur ce dernier point, ils notent d'ailleurs que l'existence d'écoles rivales en psychologie affecte non seulement l'approche utilisée mais aussi les résultats obtenus.²⁴

Nous verrons que plusieurs de ces questions continueront d'être débattues au cours des décennies suivantes. Les conversions aux nouveaux mouvements religieux vont en effet raviver les activités de recherche et de réflexion. De plus, les sociologues vont y apporter une contribution de plus en plus importante, ce qui va non seulement alimenter les débats soulevés par Scroggs et Douglas mais en susciter de nouveaux.²⁵

L'émergence des nouveaux mouvements religieux et la contribution des sociologues

Durant les années 1960 et 1970, alors que les nouveaux mouvements religieux prolifèrent, les sociologues et les psychologues sociaux en viennent à dominer les études sur la conversion. Utilisant principalement des méthodes d'observation participante et

²⁴ J. SCROGGS et W. DOUGLAS, « Issues in the Psychology of Religious Conversion », *Journal of Religion and Health*, Vol. 6, 1967, p. 204-216.

²⁵ La littérature publiée de 1970 à 1980 contient 25 études psychologiques contre plus d'une centaine d'études sociologiques. R. HOOD, B. SPILKA, B. HUNSBERGER et R. GORSUCH, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York ; London, The Guilford Press, 1996, p. 210.

d'entrevues auprès de convertis, ils déplacent le champ de recherche du protestantisme évangélique aux religions non occidentales et conceptualisent essentiellement la conversion comme progressive plutôt que soudaine.²⁶

La conversion par étapes : le modèle de Lofland et Stark

En 1965, John Lofland and Rodney Stark publient ce qui allait devenir l'article le plus discuté sur le sujet en sociologie de la religion.²⁷ En effet, la théorie de conversion par étapes qu'ils y développent s'est longtemps avérée l'une des plus populaires dans l'étude sociologique de ce phénomène.²⁸

Suite à leurs recherches auprès d'adeptes d'un petit groupe millénariste de la côte ouest américaine,²⁹ ils identifient sept facteurs nécessaires et suffisants (mais pas nécessairement séquentiels) pour la conversion. Les trois premiers facteurs sont d'ordre prédispositionnel : la présence ou la perception d'une tension, d'une privation ou d'une frustration considérable sur une longue période de temps; une approche religieuse plutôt que séculière de la résolution des problèmes; et une perception de soi comme un chercheur (*seeker*) religieux. Les autres facteurs sont de nature situationnelle et résultent de l'interaction entre les convertis et les membres du groupe : la rencontre d'un nouveau mouvement religieux à un point tournant de sa vie; le développement ou la préexistence de liens affectifs entre le converti potentiel et les membres du groupe; l'affaiblissement ou la neutralisation de liens affectifs avec ses proches; et une interaction intensive avec les membres du groupe.

²⁶ R. HOOD *et al*, *The Psychology of Religion*, p. xii-xiii.

²⁷ J. LOFLAND, et R. STARK, « Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review*, Vol. 30 No. 6, 1965, p. 862-875.

²⁸ L. RAMBO, « Current Research on Religious Conversion », *Religious Studies Review*, Vol. 8 No. 2, 1982, p. 146-159. Par exemple, un quart de siècle plus tard, Kox *et al* tentent encore de valider ce modèle : W. KOX, W. MEEUS et H. HARM'T, « Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion », *Sociological Analysis*, Vol. 52 No. 3, 1991, p. 227-240.

²⁹ Qui, on l'apprendra plus tard, constituait les débuts américains de l'Église de l'Unification du Révérend Sun Myong Moon.

Il est important de noter que ce modèle considère le rôle du converti comme relativement passif. Douze ans plus tard, Lofland allait quelque peu modifier sa position et préconiser un modèle qui reconnaissait davantage la participation active du converti au processus.³⁰

Problèmes de définition

Comme l'ont souligné Scroggs et Douglas, un problème conceptuel majeur de la recherche sur la conversion concerne la définition même du terme. On peut cependant noter un certain consensus au cours de ce qu'ils appellent la période classique des études sur la conversion : celle-ci y est généralement conceptualisée comme une transformation ou une réorientation de soi (*self*).³¹ Toutefois, l'arrivée des sociologues provoque une certaine confusion puisqu'ils s'intéressent davantage au changement d'allégeance religieuse, préférant d'ailleurs le terme d'affiliation à celui de conversion.

En 1970, Richard Travisano présente un modèle utile pour résoudre ce paradoxe. Il note que la conversion suppose à la fois une coupure objective et subjective. La première s'avère relativement facile à vérifier : le converti se joint à un nouveau groupe. Par contre, la coupure subjective est plus difficile à déterminer. Travisano postule qu'une conversion nécessite un changement radical de l'identité d'une personne qui touche sa vision du monde, plusieurs aspects de sa personnalité ainsi que ses rapports avec les autres. Selon lui, les deux coupures ne sont pas nécessairement simultanées. Par exemple, quelqu'un peut se joindre à un groupe religieux sans changer radicalement sa vision du monde, en quel cas il

³⁰ J. LOFLAND, « "Becoming a World-Saver" Revisited », dans J.T. RICHARDSON, dir., *Conversion Careers*, Beverly Hills (CA), Sage, 1978, p. 10-23.

³¹ B. SPILKA, R.W. HOOD, B. HUNSBERGER et R. GORSUCH, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, New York, Guilford Press, 2003, p. 202.

préfère le terme d'alternation. Une conversion authentique exige cependant une réorganisation radicale de l'identité, du sens et de la vie d'un individu.³²

Partant de la définition de Travisano, Lofland et Skonovd identifient six types de conversion : intellectuelle, mystique, expérimentale, affective, revivaliste et coercitive. Selon eux, ces modèles varient de manière significative selon les contextes historique, culturel et social. Ils notent également que beaucoup de convertis semblent participer activement à leur nouveau rôle de converti bien avant leur acquiescement cognitif à ses implications théologiques et qu'il s'agit là en fait d'un aspect significatif de quelques-uns des motifs de conversion.³³

Le converti : actif ou passif ?

James Richardson note que, pendant des années, la recherche sur la conversion a été guidée par un paradigme déterministe présumant un sujet passif converti par des puissances externes sur lesquelles il n'a aucun contrôle. On reconnaît ici l'influence du modèle paulinien de conversion³⁴, où « Dieu » a été remplacé par des facteurs psychologiques souvent inconscients. Toutefois, il note l'émergence d'un paradigme alternatif qui suppose un sujet actif à la recherche de sens et dont la conversion se fonde sur des valeurs personnelles.³⁵

Ainsi, David Bromley et Anson Shupe ont employé, à la suite de Zetterberg, une perspective de théorie de rôle à la conversion aux nouveaux mouvements religieux.³⁶ Ils

³² R. TRAVISANO, « Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations », dans G. STONE et H. FARBERMAN, dir., *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Waltham (Mass); Toronto, Xerox College Publishing, 1970, p. 594-606.

³³ J. LOFLAND et N. SKONOVD, « Conversion Motifs », *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 20 No. 4, 1981, p. 373-385.

³⁴ Actes 9, 1-9; 22, 4-21; 26, 9-18.

³⁵ J. RICHARDSON, « The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 24 No. 2, 1985, p. 163-179.

³⁶ D. BROMLEY, et A. SHUPE, Jr., « 'Just a Few Years Seem like a Lifetime': A Role Theory Approach to Participation in Religious Movements », *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, Vol. 2, 1979,

concluent que le modèle « motivationnel » fondé sur les prédispositions du converti s'avère insatisfaisant. Selon eux, le phénomène de conversion s'explique plus facilement en termes d'événements socialement structurés qui émergent d'un rapport de rôles. Dans cette perspective, les individus décident en premier lieu d'adopter un rôle et de s'associer au groupe religieux, n'acceptant ses croyances que plus tard dans le processus.

Dans la foulée de l'article de Richardson, Brock Kilbourne et lui ont identifié, à partir d'une recension des études sur la conversion religieuse, deux perspectives prédominantes : le rôle du converti, actif ou passif, et le niveau d'analyse, intra-individuel ou interindividuel.³⁷ Le niveau d'analyse intra-individuel explique la conversion comme résultant de facteurs *dans* l'individu (par exemple, construits personnels ou prédispositions biologiques), alors que le niveau interindividuel explique la conversion comme résultant de facteurs se produisant *entre* les individus et l'environnement social (réseaux sociaux, aliénation, anomie, etc.). Ces deux perspectives révèlent également la correspondance étroite entre le type et la théorie de conversion. Les auteurs en concluent que les différents types et théories de conversion ne reflètent pas nécessairement différents types de convertis ou de conversion, mais plus vraisemblablement les diverses perspectives adoptées par les chercheurs.³⁸ Par exemple, les théories de manipulation mentale reflètent selon eux un biais antireligieux.

Par ailleurs, notons que de 1960 à 1980, les études psychologiques sur la conversion se sont concentrées principalement sur les groupes religieux traditionnels, alors que les études sociologiques ont plutôt approfondi la conversion aux nouveaux mouvements

p. 159-185; D. BROMLEY, et A. SHUPE, Jr., « Affiliation and Disaffiliation: A Role-Theory Interpretation of Joining and Leaving New Religious Movements », *Thought*, Vol. 61 No. 241, 1986, p. 197-211. Notons aussi B. KILBOURNE et J. RICHARDSON, « Social Experimentation Self-Process or Social Role », *International Journal of Social Psychiatry*, Vol. 31 No. 1, 1985.

³⁷ B. KILBOURNE, et J. RICHARDSON, « Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories », *Sociological Analysis*, Vol. 50, No. 1, 1988, p. 1-21.

³⁸ Il est vrai, ajoutent-ils, qu'aucun type de conversion ou théorie de conversion ne puisse décrire ou expliquer tous les résultats empiriques qui ont émergé au cours des dernières années. Toutefois, il est également vrai

religieux.³⁹ Néanmoins, dans un cas comme dans l'autre, la perspective s'est déplacée d'un converti passif à un chercheur (*seeker*) religieux plus actif qui joue un rôle conscient dans son processus de conversion, s'éloignant ainsi de l'héritage freudien.

Un événement ou un processus ?

Suite à la tendance des psychologues et des sociologues à considérer la conversion comme événement unique et soudain, ces derniers ont commencé à distinguer l'événement *conversion* du processus *d'engagement*.⁴⁰ De façon plus générale, la recherche contemporaine en sciences sociales souligne l'interconnexion entre les dimensions émotives, cognitives et morales de la croissance psychologique et de la maturation religieuse. La conversion est donc comprise comme un processus qui se prolonge au delà de l'événement de l'expérience religieuse soudaine ou dramatique. La théorie d'attribution constitue un bon exemple de cette nouvelle approche cognitive.⁴¹ Celle-ci décrit essentiellement un processus par lequel l'individu attribue une cause divine aux événements et aux expériences de sa vie. Ce processus d'attribution est motivé par le besoin ou le désir de percevoir les événements dans le monde comme significatifs, de prévoir ou de contrôler les événements et de protéger, maintenir ou augmenter l'estime de soi.⁴²

Par ailleurs, il semble pertinent de souligner que la conversion religieuse dépend des normes sociales d'un groupe de référence. On ne peut l'appréhender que dans un contexte social, ce qui semble toujours impliquer un certain choix de perspective, autant par le

qu'aucun chercheur n'a entrepris d'étude systématique de tous les facteurs présumés jouer un rôle dans la conversion religieuse.

³⁹ L. SHINN, « Who Gets to Define Religion ? The Conversion/Brainwashing Controversy », *Religious Studies Review*, Vol. 19 No. 3, 1993, p. 195-207. De même, Paloutzian *et al* notent que très peu d'études psychologiques ont traité de la conversion à des religions non occidentales. R.F. PALOUTZIAN., J.T. RICHARDSON et L. RAMBO, «Religious Conversion and Personality Change », *Journal of personality*, Vol. 67 No. 6, 1999, p. 1047-1079.

⁴⁰ Ironiquement, William James avait déjà établi cette distinction entre expérience (ou décision) et processus de conversion, ce dernier s'étendant sur une longue période de temps.

⁴¹ L. SHINN, « Who Gets to Define Religion ? », p. 205.

converti que par l'observateur. Il semble donc approprié de conceptualiser la conversion comme une forme de socialisation dont l'accent serait mis sur un changement personnel dans un cadre religieux ou quasi-religieux. Autrement dit, la conversion constitue le processus par lequel le converti apprend les rôles et les normes d'un groupe, intègre ses valeurs et ses croyances, et acquiert une nouvelle identité sociale fondée sur son affiliation à ce groupe. C'est son adhésion au scénario de conversion (*conversion script*) prescrit par le groupe qui confirme son expérience de conversion. Dans cette perspective, trois événements psychosociaux s'avèrent donc nécessaires pour une expérience de conversion : la revendication d'une ou de plusieurs expériences extraordinaires, la revendication de conséquences particulières pour soi-même et une réaction normative du groupe de socialisation pertinent. Du point de vue du converti, la conversion apparaît comme une activité plus revendicative qu'explicative.⁴³ Ceci nous amène à envisager la conversion comme un construit social, concept que nous développerons un peu plus loin.⁴⁴

L'avantage d'une approche multidisciplinaire

Plus récemment, certains chercheurs ont commencé à utiliser plus d'une méthodologie de recherche. Cette pluralité permet de tenir compte des différentes dimensions de la conversion (individuelle/sociale, consciente/inconsciente, comportementale/cognitive) et de fournir ainsi des interprétations plus nuancées. La conversion peut alors être considérée comme un drame continu sujet à des forces à la fois actives et passives, individuelles et sociales, conscientes ou non, qui peuvent agir simultanément ou de façon séquentielle.⁴⁵ Ainsi, l'anthropologie et l'histoire des religions

⁴² B. SPILKA, P. SHAVER et L. KIRKPATRICK, « A General Attribution Theory for the Psychology of Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 24 No. 1, 1985, p. 1-18.

⁴³ La revendication s'avère centrale aux procédés de socialisation auxquels le nouveau converti se réfère en tant qu'expérience critique de conversion. D'autre part, c'est souvent suite à sa conversion qu'il sera appelé à fournir des explications aux membres d'un autre groupe et ce, afin de justifier plutôt que d'établir son changement d'identité et de comportement.

⁴⁴ B. KILBOURNE, et J. RICHARDSON, « Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories », p. 15-16.

⁴⁵ L. SHINN, « Who Gets to Define Religion? », p. 204.

démontrent respectivement l'importance des facteurs culturels et historiques sur le processus de conversion.⁴⁶ De plus, les nombreuses études en sociologie de la religion illustrent la nécessité de considérer les témoignages de conversion non pas comme des récits individuels objectifs indépendants mais comme co-crétions symboliques du converti avec la communauté particulière qui est devenue son groupe de référence.

Le modèle multidisciplinaire et multidimensionnel de Lewis Rambo présente un bon exemple de ce type d'approche. Ce modèle inclut les éléments suivants : (1) contexte, (2) crise personnelle, (3) quête, (4) rencontre avec un groupe religieux attrayant, (5) interaction relativement prolongée, (6) engagement sous forme non seulement de décision, mais aussi de croissance et d'intégration, et (7) conséquences psychologiques et socioculturelles, voulues ou non, non seulement pour l'individu, mais aussi pour son nouveau groupe de référence et même pour le chercheur. Rambo précise que ces éléments ne constituent pas nécessairement des étapes séquentielles et invariables, mais sont multiples, interactifs et cumulatifs.⁴⁷

Trois dichotomies paradigmatiques

Après ce survol de la recherche, on peut observer trois dichotomies paradigmatiques sous-tendant les recherches sur la conversion.

À la suite de William James, les recherches en psychologie de la religion se sont concentrées sur la façon dont l'expérience de conversion a été précédée par le conflit, la culpabilité ou autres difficultés qui ont été alors résolues par une transformation intense et soudaine. Bien que James et les autres premiers chercheurs envisageaient deux types de conversion (violente ou normale, pour utiliser la typologie de Pratt), l'approche comportementaliste aux nouveaux mouvements religieux a ramené l'accent sur la conversion soudaine. Depuis les années 1970, les sociologues ont conceptualisé la

⁴⁶ L. RAMBO, « Current Research on Religious Conversion », p. 153.

conversion comme graduelle, certains identifiant même certaines étapes essentielles. Par ailleurs, les adhérents à la théorie de manipulation mentale de même que certains théologiens continuent de privilégier la notion de conversion soudaine.⁴⁸ On peut donc identifier une dichotomie paradigmatique « soudain/graduel ».

De plus, bien que les études récentes considèrent la conversion comme une expérience normale, ou du moins, dans les limites de la normalité, certains chercheurs continuent de postuler une pathologie manifeste, du moins chez certains types de convertis.⁴⁹ Cette attitude remonte à l'approche comportementaliste de Sargant, mais ce sont surtout les chercheurs ayant adopté une approche psychanalytique qui ont conceptualisé le phénomène de conversion comme pathologique.⁵⁰ On reconnaît ici une dichotomie paradigmatique « normal/pathologique ».

Au cours des années, plusieurs chercheurs ont mis l'accent sur des forces déterministes qui agissent de façon inconsciente sur un converti relativement passif. Ce modèle « paulinien », plus ou moins tenu pour acquis par les premiers chercheurs, a été propagé par les comportementalistes, les psychanalystes et même les premiers chercheurs sociologues. Un modèle rival a cependant émergé durant les années 1980, qui considère le sujet comme un agent actif dans sa conversion; celle-ci est alors généralement présentée comme un processus de développement et de croissance.⁵¹ On peut donc parler d'une troisième dichotomie paradigmatique « passif/actif ».

⁴⁷ L. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven (Conn), Yale University Press, 1993.

⁴⁸ L. RAMBO, « The Psychology of Conversion », p. 160, note 6.

⁴⁹ L. RAMBO, « The Psychology of Conversion », p. 149; L. RAMBO, «Current Research on Religious Conversion », p. 153.

⁵⁰ Voir, par exemple. J.-M. ABGRALL, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, coll. « Documents », 1996; J.-Y. ROY, *Le syndrome du berger : essai sur les dogmatismes contemporains*, Montréal, Boréal, 1998; J.-C. MAES, « La "chose" sectaire », *Psychothérapies*, Vol. 22 No. 3, 2002, p. 175-188. Il existe toutefois des exceptions. Voir, par exemple, G.-R.ST-ARNAUD, « Une clinique du sectaire en danger ? Donner la parole aux personnes en cause », dans J. DUHAIME et G.-R. ST-ARNAUD, dir., *La peur des sectes*, Montréal, Fides, 2001, p. 105-123.

⁵¹ L. SHINN, « Who Gets to Define Religion? », p. 195-207.

Notons aussi que, depuis William James, les psychologues ont, sauf exception, négligé les facteurs sociaux dans l'expérience de conversion.⁵² Les études sociologiques subséquentes ont corrigé cette lacune, mais ont largement omis la composante dogmatique des groupes d'accueil. Toutefois, la conversion religieuse constitue une réalité spirituelle (ou du moins perçue comme telle) qui se produit au sein d'une communauté d'interprétation,⁵³ au confluent des domaines public et privé.⁵⁴ Ceci suggère une approche multidisciplinaire au phénomène, approche qui pourrait possiblement résoudre les dichotomies paradigmatiques que nous venons de souligner.

Le tournant linguistique

Une transformation intérieure ?

Non seulement les théories sur la conversion abondent, mais la notion même de conversion varie considérablement d'une étude à l'autre.⁵⁵ Toutefois, peu importe la définition retenue, la conversion, qu'elle implique ou non un changement d'appartenance religieuse, est souvent conceptualisée comme une transformation de soi.⁵⁶ À ce propos, la majorité des chercheurs décrivent le soi comme le monde intérieur d'une personne, ce qui inclut les attitudes, les traits de personnalité⁵⁷ ou les croyances de la personne au sujet du monde et à son propre sujet. La transformation de soi associée à la conversion est donc

⁵² F. FLYNN, « Conversion : Up from Evangelicalism or the Charismatic and Pentecostal Experience », dans C. LAMB et M. BRYANT, *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, London, New York, Cassell, 1999, p. 53.

⁵³ Même l'interprétation de l'expérience de Saul lui a été fournie par Ananias; la signification de cette expérience individuelle de Saul dépendait de l'interprétation de la communauté de la foi à Damas (Actes 9, 1-22).

⁵⁴ F. FLYNN, « Conversion: Up from Evangelicalism or the Charismatic and Pentecostal Experience », p. 58.

⁵⁵ L. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, p. 5. Rambo, un des chercheurs prééminents de ce champ d'étude, insiste même sur une définition « ouverte » de la conversion, c'est-à-dire qu'il refuse de la définir sinon pour préciser qu'elle implique nécessairement un changement (p. 7).

⁵⁶ U. POPP-BAIER, « Conversion as a Social Construction », in C. HERMANS *et al.*, dir., *Social Constructionism and Theology*, Leiden ; Boston, Brill, 2002, p. 45.

⁵⁷ Voir par exemple R. PALOUTZIAN, J. RICHARDSON et L. RAMBO, « Religious Conversion and Personality Change », *Journal of Personality*, Vol. 67 No. 6, 1999, p. 1047-1079.

comprise comme un changement essentiel d'un ou de plusieurs de ces éléments.⁵⁸ En définissant ainsi la conversion comme une sorte de changement personnel, on met l'accent sur des processus mentaux internes et la conversion est alors perçue comme un acte *de* (actif) ou *sur* (passif) l'individu. De plus, la dimension sociale de la conversion, que celle-ci inclut ou non un changement d'appartenance religieuse, est alors occultée ou du moins minimisée. Il n'est donc pas surprenant que certains auteurs insistent sur le fait qu'une approche strictement psychologique s'avère insuffisante pour bien cerner la conversion.⁵⁹

Peut-on alors concevoir une autre façon de conceptualiser la conversion ? Peut-on penser à une approche qui pourrait dépasser les dichotomies paradigmatiques traditionnelles, prendre en compte la dimension sociale de la conversion et aider à comprendre le parcours religieux de certaines personnes, comme les victimes d'abus sexuels ?

Le récit de conversion : problèmes épistémologiques

Méthodologiquement, on peut partager les études sur la conversion en deux camps. Alors que certaines adoptent une méthodologie quantitative (questionnaires, tests psychométriques), beaucoup d'autres se fondent sur des entrevues libres ou semi-dirigées. Dans ce deuxième cas, les efforts de recherches qui s'appuient sur les comptes-rendus verbaux des convertis considèrent généralement ceux-ci comme des descriptions relativement précises de l'événement ou du processus⁶⁰ de conversion.⁶¹ Pourtant, dès 1978,

⁵⁸ R. HOOD *et al*, *The Psychology of Religion*, 1996, p. 276.

⁵⁹ L. RAMBO, « Current Research on Religious Conversion », p. 153; L. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, p. 4; B. KILBOURNE et J. RICHARDSON, « Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories », p. 1-21; L. SHINN, « Who Gets to Define Religion? », p. 204.

⁶⁰ Selon le côté du paradigme soudain/graduel où l'on se situe.

⁶¹ U. POPP-BAIER, « Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research », dans C. HERMANS, dir. *Social Constructionism and Theology*, Leiden ; Boston, Brill, 2002, p. 41-61.

James Beckford avait souligné l'influence de l'idéologie dominante du groupe religieux sur les récits des convertis.⁶²

Plus récemment, certains chercheurs ont cependant opté pour une approche linguistique où les récits de conversion ne sont plus conçus de façon référentielle, mais dans une perspective communicationnelle ou performative. Par exemple, Susan Harding souligne le rôle essentiel du langage dans le phénomène de conversion. Elle met en lumière le processus rhétorique employé par les chrétiens fondamentalistes pour personnaliser les récits bibliques de sorte que le récit de vie du converti potentiel soit intégré dans un nouveau cadre rhétorique interprétatif, celui du groupe religieux.⁶³

Une reconstruction biographique

Dans une perspective similaire, David Snow et Richard Machalek postulent que c'est par sa rhétorique plutôt que par son contexte institutionnel ou idéologique que l'on peut identifier un converti. Examinant les actes de parole (*speech acts*) et les processus de raisonnement accompagnant la conversion, ils suggèrent que l'adoption du rôle de converti influence tous les aspects situationnels de sa vie. Plus spécifiquement, ce rôle se manifeste par une reconstruction active des événements, l'emploi d'un schème explicatif unique et l'attribution de caractéristiques exceptionnelles à son expérience de conversion.⁶⁴

Bien que toute l'existence humaine puisse être comprise comme un processus subtil de reconstruction biographique, on retrouve souvent, dans la conversion religieuse, une attitude implicite ou explicite d'interpréter sa vie avec de nouvelles métaphores, de

⁶² J. BECKFORD, J. « Accounting for Conversion », *British Journal of Sociology*, Vol. 29 No. 2, 1978, p. 249-262.

⁶³ S. HARDING, « Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist*, Vol. 14 No. 1, 1987, p. 167-181.

⁶⁴ D. SNOW et R. MACHALEK, « The Convert as a Social Type » dans R. COLLINS, dir., *Sociological Theory*, San Francisco, Josey-Bass, 1983, p. 259-289. D. SNOW et R. MACHALEK, « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, 1984, p. 167-190. Cette approche sociologique s'apparente à ce qu'on désignerait en psychologie sociale comme une théorie des rôles.

nouvelles images et de nouveaux récits. Au sein de groupes qui préconisent le témoignage public de sa conversion comme rituel d'engagement, celui-ci devient plus qu'un simple récit : c'est un processus créateur qui lie explicitement l'histoire personnelle du converti à l'histoire du groupe. Le récit de conversion devient donc, avec d'autres stratégies interprétatives, une nouvelle manière d'interpréter son expérience.⁶⁵

Peter Stromberg souligne l'importance de cette intégration entre le système théologique et la vie personnelle. Lorsque le converti établit un lien personnel entre le récit religieux et sa propre vie, moment qu'il nomme « point d'impression », le système symbolique religieux devient plausible, significatif et attrayant. Le converti peut alors s'y identifier et l'adopter comme le sien.⁶⁶

Un récit transformateur

D'autres chercheurs vont plus loin et suggèrent que c'est principalement par le langage que les individus se transforment. Ils ne prennent donc pas pour objet d'étude un *monde intérieur* qui se transforme, mais les éléments de langage utilisés par les convertis pour accomplir une telle transformation. A titre d'exemple, l'étude de Clifford Staples et Armand Mauss sur la conversion de protestants évangéliques indique que c'est l'adoption d'un nouvel univers discursif qui permet aux convertis de se décrire comme ayant subi un changement fondamental.⁶⁷ Autrement dit, le langage n'indique pas un certain état psychologique, mais il le crée.

⁶⁵ L. RAMBO, «The Psychology of Conversion », p. 173.

⁶⁶ P. STROMBERG, « The Impression Point: Synthesis of Symbol and Self », *Ethnos*, Vol. 13 No. 1, 1985, p. 56-74.

⁶⁷ C. STAPLES et A. MAUSS, « Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Malachuk Approach to the Study of Conversion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 26 No. 2, 1987, p. 133-147. Des quatre indicateurs rhétoriques postulés par Snow et Malachuk, Staples et Mauss n'en retiennent qu'un seul, soit la reconstruction biographique. Notons cependant que les premiers fondaient leurs conclusions sur une étude auprès de convertis bouddhistes alors que ces derniers évaluaient ces indicateurs à partir de leur étude de convertis au protestantisme évangélique.

Dans son analyse de récits de conversion provenant des milieux évangéliques américains, Stromberg conclut que le discours religieux s'avère décisif pour permettre la transformation du narrateur, laquelle se consolide de façon dialogique par les interactions sociales au sein du groupe religieux en cause. Dans cette perspective, la conversion n'apparaît plus comme un événement singulier dans la vie d'un individu, mais comme un développement progressif où les sujets attribuent un sens à leur expérience dans un contexte social. Cette attribution de sens ne se limite pas à un simple récit constamment répété avec chaque narration; au contraire, la prestation actuelle du récit constitue à chaque fois une composante essentielle du processus de conversion.⁶⁸

La pertinence d'une approche narrative socioconstructiviste

Cette conceptualisation narrative sous-entend que le récit de conversion est exprimé comme récit de vie, c'est-à-dire une histoire à son propre sujet en tant qu'être temporel qui relie son présent à son passé afin de former une perspective pour l'avenir.⁶⁹ Ce récit devient alors structuré par le modèle communicationnel de la conversion, un événement qui implique un changement décisif dans la vie de son auteur implicite. Ulrike Popp-Baier souligne que ce genre d'approche est parfaitement compatible avec la métathéorie socioconstructiviste⁷⁰ de Kenneth Gergen, qui propose une conception relationnelle du soi et de l'identité : « one that views self-conception not as an individual's personal and private

⁶⁸ P. STROMBERG, *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, New York, Cambridge University Press, 1993.

⁶⁹ U. POPP-BAIER, « Narrating Embodied Aims: Self-Transformation in Conversion Narratives - A Psychological Analysis », *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 2, 2001; U. POPP-BAIER, « Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research », p. 41-61. Voir aussi K.J. GERGEN, « Social Construction and Practical Theology », dans C. HERMANS, dir. *Social Construction and Theology*, Leiden ; Boston, Brill, 2002, p. 16.

⁷⁰ Par « socioconstructivisme », nous entendons une orientation théorique qui postule que toute réalité humaine est une construction sociale historiquement et culturellement déterminée et élaborée au moyen de processus de communication humaine, principalement le langage. Voir aussi J.A. BELZEN, « Beyond A Classic. Hjalmar Sundén's Role Theory And Contemporary Narrative Psychology », *International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 6 No. 3, 1996, p. 182-183. Voir aussi V. BURR, *Social constructionism*, London, Routledge, 2003, p. 2-9.

cognitive structure but as discourse about the self – the performance of languages available in the public sphere.”⁷¹

Dans cette perspective, on peut alors envisager l'identité individuelle en termes de construction narrative. On en vient à se comprendre et à communiquer à son propre sujet en termes de récit, un récit identitaire socialement ancré dans le récit des communautés avec lesquelles on construit son identité.⁷²

À la suite de Popp-Baier, nous croyons qu'une approche narrative fondée sur le socioconstructivisme s'avère féconde pour étudier les changements d'identité religieuse. Il s'agit dès lors d'analyser la construction de ce récit identitaire et comment elle se déploie dans le temps et l'espace narratifs. La transformation que nous cherchons se trouve alors au niveau de *l'identité narrative*. Autrement dit, s'il y a quelque chose qui change, c'est l'identité narrative du converti. Cette approche, qui semble cohérente avec les conclusions de Staples et Mauss sur l'adoption d'un nouvel univers discursif, n'exclut pas pour autant la transformation possible d'une quelconque identité psychologique ou d'un soi-disant monde intérieur. Toutefois, cette transformation ontologique hypothétique ne constitue plus son objet de recherche.

Nous développons plus en détails les fondements épistémologiques de notre approche au chapitre III. Pour le moment, nous nous contentons d'en souligner les avantages et la pertinence pour notre étude.

Premièrement, elle permet de dépasser la dichotomie paradigmatique passif/actif en présentant le converti comme un acteur social engagé dans une communauté d'interlocuteurs et ses récits de conversion comme le produit d'un échange social.⁷³ Nous ne visons plus un soi intérieur qui se transforme consciemment ou qui est altéré plus ou

⁷¹ Cité dans U. POPP-BAIER, « Conversion as a Social Construction », p. 52.

⁷² K. GERGEN, « Social Construction and Practical Theology », p. 17.

⁷³ U. POPP-BAIER, « Conversion as a Social Construction », p. 31

moins contre son gré, mais plutôt la transformation narrative présente dans les structures du récit de conversion.

Deuxièmement, elle résout la tension soudain/graduel en considérant la conversion non comme un événement ponctuel dramatique ou comme l'aboutissement d'un long développement, mais comme un acte langagier herméneutique constamment répété. Bien que le récit puisse présenter la conversion comme soudaine ou graduelle, précédée ou non par une crise, nous ne nous intéressons plus à l'événement « historique » conversion, auquel nous n'avons pas accès, mais au récit dont la prestation se veut transformatrice.

Troisièmement, elle permet également d'éviter le débat normal/pathologique en portant attention au *comment* de la conversion plutôt qu'au *pourquoi*. Non seulement le socioconstructivisme remet-il en question les concepts de normal et de pathologique,⁷⁴ mais il met l'accent sur les processus plutôt que sur les structures.⁷⁵ Dès lors, il importe peu de retracer des émotions conflictuelles reliées à l'enfance ou d'identifier des traits de personnalité prédisposant à la conversion ou des événements traumatiques menant à une conversion religieuse. Il s'agit plutôt de voir comment ces éléments, dans la mesure où ils sont présents dans le récit du converti, interagissent les uns avec les autres pour effectuer une transformation narrative.

Quatrièmement, le socioconstructivisme se veut multidisciplinaire par nature, ce qui rejoint les préoccupations de certains auteurs au sujet de l'étude de la conversion. Psychologique dans sa visée, sociologique dans ses fondements et ethnographique dans sa méthodologie, il tire également ses influences de la philosophie et de la linguistique.⁷⁶ De plus, en mettant l'accent sur le récit plutôt que sur une réalité ontologique quelconque, une approche narrative échappe aux problèmes reliés à la confrontation inévitable des

⁷⁴ K. GERGEN, *Le constructionisme social : une introduction*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2001, p. 74-79.

⁷⁵ V. BURR, *Social Constructionism*, p. 9.

⁷⁶ V. BURR, *Social Constructionism*, p. 2.

présupposés théoriques antinomiques de disciplines aussi diverses que la sociologie, la psychologie et la théologie.⁷⁷

Cinquièmement, une approche narrative permet de reconnaître l'influence de l'éducation religieuse et du contenu dogmatique du groupe d'accueil, dans la mesure où ces éléments se retrouvent dans le récit de conversion. Il ne s'agit plus de les analyser dans une perspective psychologique, sociologique ou même théologique, mais d'observer la façon dont ils sont utilisés dans le récit transformateur du converti.

Toutefois, bien que ce genre d'approche semble très pertinent pour l'étude de la conversion religieuse, nous verrons au prochain chapitre qu'il n'en va pas tout à fait de même en ce qui concerne l'étude des abus sexuels. Nous devons alors trouver une approche similaire mais un peu moins radicale.

⁷⁷ Ou même d'écoles différentes au sein une même discipline tels que les psychologies cognitiviste, humaniste et comportementaliste.

Chapitre II – Les abus sexuels et la religion

Dans ce chapitre, nous retraçons le développement historique de la recherche sur les dynamiques religieuses et spirituelles de l'expérience et de la résolution des abus sexuels subis durant l'enfance. Après avoir brièvement rappelé la genèse de la problématique générale des abus sexuels durant l'enfance, nous décrivons l'évolution des courants de pensée sur son interaction avec la religion et la spiritualité, ainsi que leurs déplacements diachroniques. Sans chercher à présenter un recensement exhaustif de cette littérature, nous nous penchons également, à titre paradigmatique, sur la contribution de certains auteurs marquants. Nous identifions ensuite les enjeux principaux qui se dégagent de cette revue de littérature, ainsi que les directions actuelles qui nous semblent fécondes.

Une problématique récente

La perception des abus sexuels envers les enfants comme un drame personnel et social est relativement récente. Cela peut surprendre et même choquer. Mais les premières recherches minimisaient leur impact sur les victimes. Cette perception a commencé à changer dans les années 1970 alors qu'on s'éveillait à l'ampleur des abus sexuels dans la société. C'est à cette époque qu'on a découvert leurs effets psychosociaux traumatisants et dévastateurs : honte, culpabilité, perte de confiance et d'estime de soi, anxiété, dépression, etc.¹

Jean-Guy Nadeau signale que cette évolution s'est faite en quatre passages ou renversements majeurs:

- Suite à un nouveau préjugé herméneutique et à l'émergence d'une option préférentielle pour les opprimés, la perspective et la crédibilité quant aux abus sexuels passent de l'agresseur à la victime, de l'adulte à l'enfant.

¹ P. FOUCAULT, « Conséquences psychologiques d'un inceste », *Revue Québécoise de psychologie*, 1980. Vol. 1 No. 1, p. 37-50 ; S. SGROI, *L'agression sexuelle et l'enfant. Approche et thérapies*, Saint-Laurent (Québec): Éditions du Trécarré, 1986.

- Grâce au féminisme qui a dénoncé la culture patriarcale, les filles et les femmes ne sont plus considérées comme séductrices mais comme victimes.
- Suivant le même paradigme féministe, la problématique ne s'inscrit plus dans une dynamique sexuelle mais dans une dynamique de pouvoir.
- Suite à un renversement culturel où la société devient responsable de la protection des droits individuels, surtout ceux des plus faibles, on passe d'une affaire privée à une affaire publique.²

Toutefois, bien qu'on ait jusque-là amplement étudié les conséquences psychosociales des abus sexuels durant l'enfance, leurs dimensions religieuses et spirituelles demeurent occultées.

L'étude de Diana Russell

En 1978, Diana Russell réalise la première étude épidémiologique sur l'inceste qui ne se base pas que sur des données cliniques ou anecdotiques.³ Dans cette étude systématique auprès de 930 femmes de la région de San Francisco, Russell ne trouve aucun lien statistiquement significatif entre l'appartenance confessionnelle et la victimisation incestueuse : la probabilité d'être victime d'inceste ne varie pas selon que l'on soit catholique ou protestant.⁴ Toutefois, l'étude révèle que les victimes catholiques sont deux fois plus susceptibles de quitter l'Église que les victimes d'autres confessions. Russell en

² J.-G. NADEAU, « L'Église catholique canadienne et les abus sexuels. Un changement de perspective notable: de la promiscuité sexuelle à l'abus de pouvoir », dans C. MÉNARD et F. VILLENEUVE, dir., *Drames humains et foi chrétienne*, Montréal, Fides, 1995, p. 187-221.

³ D. RUSSELL, *The Secret Trauma: Incest in the Lives of Girls and Women*, New York, Basic Books, 1986. Signalons par ailleurs l'étude de K. Neufeld liant l'abus et les valeurs religieuses conservatrices; toutefois, celle-ci examine les abus en général, donc pas nécessairement de nature sexuelle. K. NEUFELD, « Child Rearing, Religion and Abusive Parents », *Religious Education*, Vol. 74 No. 3, 1979, p. 234-244.

⁴ Notons que les taux de victimisation chez les Juifs et les « autres » étaient moins élevés, mais l'échantillonnage n'était pas suffisant pour en tirer de conclusion significative.

conclut que la religion ne semble pas être un facteur de causalité d'inceste, et que les effets de l'inceste sur la pratique religieuse ne s'appliquent que chez les catholiques.

Marie Fortune et l'approche pastorale

L'étude de Russell mesure l'effet sur la *pratique* religieuse. Mais que dire du tort *spirituel* causé à une enfant qui croit en un Dieu d'amour qui protège et délivre celles qu'il aime ? Si Dieu n'intervient pas, qu'est-ce que cela dit sur Lui ? Sur elle ? Sur leur relation ? Quel effet cela a-t-il pu avoir sur ses croyances religieuses ? Et, inversement, quel effet a pu avoir l'éducation chrétienne de cette enfant sur l'expérience et la résolution (ou non) des traumatismes causés par ces abus ?

Les premières percées à cet égard viennent, au début des années 1980, des praticiens et des théoriciens de la théologie pastorale. De plus en plus de personnes ayant été victimes d'abus sexuels durant l'enfance tentaient de briser le silence et commençaient à consulter le clergé ou les agents de pastorale pour obtenir de l'aide. En raison d'une approche trop théologique et d'une formation déficiente pour ce genre de relation d'aide, ces professionnels se sentaient bien souvent restreints dans leur action.⁵

Marie Fortune fut la première (et pendant longtemps, la seule) à signaler la dynamique religieuse et spirituelle de ces abus. Dans une perspective féministe, elle a mis en lumière certaines dimensions spirituelles et théologiques de la problématique, dont : le besoin de trouver un sens à l'expérience de l'abus (les questions de théodicée), la culpabilité et la honte (amplifiées par l'éducation religieuse), le sentiment d'être abandonné

⁵ D'autre part, du côté des thérapeutes séculiers, certaines recherches indiquaient que les valeurs religieuses pouvaient entrer en conflit avec certaines options thérapeutiques. A. HORTON *et al*, *Women Who Ended Abuse: What Religious Leaders and Religion Did for These Victims*, Lexington, Mass/Toronto, Lexington Books, 1988, p. xi.

par Dieu et la colère (souvent considérée comme un péché) et l'obligation, souvent problématique, de pardonner.⁶

Outre Fortune, on constate que, de façon générale, les premières approches d'origine pastorale⁷ mettent l'accent sur le besoin d'aide psychologique et pastorale. A cette époque apparaît aussi une littérature autobiographique.⁸ Il ne semble pas que ce genre fera long feu, mais soulignons que beaucoup de chercheurs et d'auteurs dans le domaine ont elles-mêmes survécu à des abus sexuels durant l'enfance, et leur expérience transparaît dans leurs écrits. D'autre part, une certaine littérature spirituelle largement autobiographique verra le jour au début des années 1990.⁹ La religion ou, du moins, la spiritualité y apparaît comme une ressource importante pour surmonter les traumatismes sexuels.

Quelques ouvrages de l'époque vont porter sur les éléments qui aident ou qui nuisent au rétablissement de la victime ou de l'agresseur.¹⁰ Mais le véritable travail théologique, i.e., la recherche sur les effets de l'image du Dieu chrétien sur les victimes, n'a pas encore débuté.

⁶ M. FORTUNE, *Sexual Violence: The Unmentionable Sin: An Ethical and Pastoral Perspective*, New York, Pilgrim Press, 1983, p. 191-217. Selon Fortune, en raison de l'obligation de pardon portée par l'éducation chrétienne, les victimes d'abus sexuels durant l'enfance croient souvent qu'elles doivent immédiatement et inconditionnellement pardonner à leur agresseur. Parallèlement, pour la victime, il y a, au-delà de cette obligation, un profond désir de pardonner qui est lié à l'espoir que le pardon apportera guérison et résolution de la souffrance qu'elle porte en elle suite à son expérience. Cette double contrainte s'avère souvent nuisible au processus de guérison. Le pardon ne doit être ni hâté ni imposé.

⁷ Signalons M. PELLAUER, B. CHESTER et J. BOYAJIAN, *Sexual Assault and Abuse. A Handbook for Clergy and Religious Professionals*, San Francisco, Harper & Row, 1987; ainsi que A. HORTON *et al*, *Women Who Ended Abuse*, *op. cit.*

⁸ Par exemple, l'article de Martha Jensen, dans M. PELLAUER, B. CHESTER et J. BOYAJIAN, *Sexual Assault and Abuse*, *op. cit.*

⁹ S. FLAHERTY, *Woman, Why Do you Weep?*, New York, Paulist Press, 1992; A. CLARK, *Lights in the Darkness*, Mineola, Resurrection Press, 1993; C. FOOTE, *Survivor Prayers. Talking with God about Childhood Sexual Abuse*, Westminster, John Knox, 1994.

¹⁰ Signalons M. HANCOCK et K. BURTON MAINS, *Child Sexual Abuse. Hope for Healing*, Wheaton, Illinois, Harold Shaw Publishers, 1987; ainsi que P. VREDEVELT, et K. RODRIGUEZ, *Surviving the Secret*, Old Tappan (N.J.), Fleming H. Revell Co., 1987.

Les approches féministes

Christianisme et inceste : l'étude d'Imbens et Jonker

Une étude capitale va bientôt indiquer que la religion peut non seulement constituer un facteur contributif à l'inceste, mais aussi en accroître le traumatisme.¹¹ Adoptant une perspective féministe critique¹², Annie Imbens et Ineke Jonker ont découvert une corrélation entre les traumatismes religieux et ceux causés par l'inceste. Tous les textes, symboles et gestes sexuels, relationnels, religieux ou théologiques sont interprétés sur la base des deux expériences traumatiques. Par conséquent, une femme marquée par ces traumatismes sera particulièrement réceptive à tout ce qui, dans la religion, est lié aux « mauvaises » femmes, aux séductrices, à la punition, au blâme, à la culpabilité et à la domination patriarcale. C'est au travers de ces thèmes qu'elle interprétera ses expériences religieuses.

Imbens et Jonker en concluent que l'image du Dieu patriarcal renforce le pouvoir des agresseurs. D'ailleurs, tous leurs sujets, sans exception, ont fait part de problèmes sérieux avec l'image de la femme portée par leur éducation chrétienne. Elles ont indiqué que cette éducation avait contribué à la cause des abus et à la conspiration du silence qui les a entourés, nuisant ainsi à la résolution des traumatismes associés à ces abus. À cause des attitudes, des valeurs et surtout de l'image de la femme projetée par l'Église, elles ont ressenti leur éducation chrétienne comme d'abord et avant tout accablante.¹³

Cette étude présentait un portrait que des recherches subséquentes allaient confirmer : l'éducation religieuse des victimes d'inceste en faisait des proies faciles et

¹¹ A. IMBENS et I. JONKER, *Christianity and Incest* / trad. par P. McVAY, Minneapolis, Fortress Press, [1985] 1992.

¹² Elles citent entre autres Mary Daly, Elisabeth Schuller Fiorenza, Rosemary Radford Ruether et Phyllis Trible.

¹³ Imbens et Jonker précisent cependant que cette perception n'est pas conforme à la vie et aux enseignements de Jésus, mais aux enseignements parallèles qu'elles ont reçus de l'Église.

nuisait à la résolution des traumatismes causés par ces abus. Bien que publiée en néerlandais en 1985,¹⁴ l'étude d'Imbens et Jonker n'a été publiée en anglais qu'en 1992,¹⁵ ce qui explique son manque initial d'influence. Mais elle deviendra rapidement une référence majeure.

L'apport fondamental de la théologie féministe

De même que la lecture féministe du viol avait déterminé la problématique des abus sexuels, la théologie féministe allait devenir la force dominante dans l'interprétation du drame des abus sexuels en relation avec les questions religieuses et spirituelles. Déjà en 1984, Phyllis Tribble avait noté comment certains textes bibliques s'avéraient abusifs envers les femmes.¹⁶ Mais un lien clair avec les abus sexuels n'avait pas encore été établi. Toutefois, cette situation allait changer. La lecture du drame des abus sexuels durant l'enfance allait dorénavant se faire largement au travers d'une grille féministe critique. À cet égard, l'ouvrage collectif *Christianity, Patriarchy and Abuse*, publié en 1989, deviendra une référence herméneutique majeure.¹⁷

Les théologiennes féministes critiquent sévèrement certaines figures et concepts chrétiens ainsi que leur effet jugé pervers sur l'élaboration de l'identité féminine. Entre autres, le thème de la souffrance rédemptrice du Christ pose particulièrement problème. En effet, la théologie chrétienne a longtemps imposé aux femmes une norme de dévouement imitatif basée sur la crucifixion de Jésus, l'impuissance et la soumission y étant assimilées à

¹⁴ Signalons qu'elle fut très mal reçue par l'Église néerlandaise, à laquelle les auteurs adressaient une série de recommandations.

¹⁵ Par contre, un résumé anglais circulait, que certains chercheurs ont pu utiliser : J.-G. NADEAU, « Éducation chrétienne et réaction à l'inceste », *Prêtre et Pasteur*, Vol. 94 No. 5, 1991, p. 276-286; ainsi que S. REDMOND, « Christian "Virtues" and Recovery from Child Sexual Abuse », dans J.C. BROWN et C.R. BOHN, dir., *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, New York, Pilgrim Press, 1989, p. 70-88.

¹⁶ P. TRIBLE, *Texts of Terror*, Philadelphia, Fortress Press, 1984. Notons aussi l'influence de S. McFAGUE, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia, Fortress, 1987.

¹⁷ J. BROWN et C. BOHN, *Christianity, Patriarchy, and Abuse : A Feminist Critique*, New York, Pilgrim Press, 1989.

la fidélité. L'interprétation de la Croix comme œuvre salvifique d'une déité paternelle toute puissante amplifie cette dynamique. Selon les théologiennes féministes, ce discours sanctionne l'abus : Jésus est mort sur la croix, sa souffrance était rédemptrice donc la nôtre le sera aussi, nous devons patiemment endurer comme il l'a fait. Les diverses théories de l'expiation exigent toutes que le disciple souffre. Cette glorification de la souffrance, liée à l'injonction du pardon, encourage la victime à se préoccuper davantage de son agresseur que d'elle-même. Ou parfois, à croire qu'un plus grand bien en surgira.

Dans un environnement chrétien, les images, les symboles, les règles et les attentes inscrites dans ces valeurs religieuses jouent un rôle important dans le développement de la psyché de l'enfant et affectent ses actions futures. De plus, l'inexpérience de l'enfant limite sa compréhension de « Dieu le Père » comme manière symbolique de se rapporter à l'inexprimable. La question des valeurs véhiculées par le christianisme est donc cruciale. Des valeurs religieuses telles que la souffrance, le martyre, le rôle de la femme, le rôle de l'enfant, les attitudes envers la sexualité et le mariage sont toutes prescrites et proscrites d'une certaine façon dans la structure religieuse chrétienne.

Selon Sheila Redmond, les enfants y apprennent cinq « vertus » : la valeur de la souffrance, la vertu du pardon, la nécessité de demeurer sexuellement pure, le besoin de rédemption et la valeur de l'obéissance aux figures d'autorité parentales.¹⁸ Selon elle, ces valeurs empêchent l'enfant victime d'abus sexuels de surmonter avec succès les effets de ces abus et de mener une existence enrichissante en tant qu'adulte, en particulier dans le domaine des rapports interpersonnels. Assurément, certaines de ces valeurs peuvent parfois avoir une connotation positive. Toutefois, pour celles qui ont été victimes d'abus sexuel durant l'enfance, ces mêmes valeurs et symboles peuvent avoir un impact si négatif qu'il est difficile de résoudre complètement les conflits résultant de leur acceptation.

¹⁸ S. REDMOND, « Christian "Virtues" and Recovery from Child Sexual Abuse », *op. cit.*

Mais le cheval de bataille des féministes demeure l'opposition à la famille patriarcale, avec ses structures et ses pratiques qui engendrent et perpétuent la domination masculine. Cette famille, même sous ses formes modernes et apparemment bénignes, continue à transmettre une orientation de contrôle sur les enfants, qui sont perçus comme prolongements des besoins de l'adulte. Pour les théologiennes féministes, le patriarcat est un système social qui sanctionne l'abus des enfants. Théologiquement, la famille patriarcale a été et continue d'être la pierre angulaire des doctrines christologiques, particulièrement dans le langage figuratif de père-fils¹⁹ et dans l'acceptation inconditionnelle du paternalisme bienveillant mais arbitraire comme norme de la puissance divine.²⁰

Poursuite des développements théologiques

La plupart des développements théologiques vont se poursuivre dans cette foulée féministe. Certains, tout en rejetant les éléments patriarcaux du christianisme, vont tenter d'en préserver les textes et symboles traditionnels et les réinterpréter à la lumière de l'expérience des victimes d'abus sexuels.²¹ Par contre, d'autres vont rejeter le christianisme comme une théologie abusive²² ou du moins en remettre en question certains éléments, comme l'image du Père. Rita Nakashima Brock, par exemple, prône une christologie qui refuse le statut de volonté divine à la souffrance et, en conséquence, à la violence dont elle est issue.²³ Pour elle, la détermination et la résistance caractérisent aussi la pratique de

¹⁹ R. BROCK, « And a Little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse », dans J. BROWN et C. BOHN, *Christianity, Patriarchy and Abuse*, p. 42-61.

²⁰ S. McFAGUE, *Models of God*, *op. cit.*

²¹ C'est le cas, par exemple de Carolyn Holderread Heggen, qui identifie six croyances erronées généralement présentes dans les environnements abusifs : (1) Dieu veut que l'homme domine sur la femme et les enfants; (2) à cause de son rôle lors de la Chute, la femme est moralement inférieure à l'homme; (3) les enfants sont intrinsèquement méchants et on doit briser leur volonté; (4) le mariage doit être préservé à tout prix; (5) la souffrance est une vertu chrétienne, et; (6) les chrétiens doivent promptement pardonner ceux qui pèchent contre eux. C. HEGGEN, *Sexual Abuse in Christian Homes and Churches*, Scottdale, Waterloo, Herald Press, 1993, p. 82-97.

²² J. BROWN et R. PARKER, « For God So Loved the World? », dans J. BROWN et C. BOHN, dir., *Christianity, Patriarchy and Abuse*, p. 1-30.

²³ R. BROCK, « And a Little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse », dans J. BROWN et C. BOHN, *Christianity, Patriarchy and Abuse*, p. 42-61.

Jésus et elle propose d'imiter ce Jésus prophétique et rebelle plutôt que le Jésus obéissant et docile.²⁴ James Poling, qui décrit le pouvoir comme une question théologique²⁵, orientera de la même façon sa christologie et son anthropologie de la résistance au mal dont il fera un trait majeur.

Jesus' resistance to evil is a manifestation that assures us that human resistance to evil can be trusted, because it is the image of God in relation between the divine and the human (and so the true nature of both divine and human). Jesus resisted the evil of his day, even to death on a cross, and thus raises to ontological status human resistance to evil.²⁶

Dans la même perspective féministe critique, Jennifer Manlowe va établir un lien entre le discours chrétien traditionnel (lire : patriarcal), l'inceste et les troubles de l'alimentation comme l'anorexie et la boulimie. A la suite d'Imbens et Jonker et de la littérature féministe en général, elle conclut que la religion, en particulier le christianisme, concourt à l'expérience traumatique des abus sexuels et nuit à sa résolution.²⁷

L'approche psychosociale et les études empiriques

La question semblait donc réglée. Toutefois, deux facteurs vont raviver les activités de recherche et remettre en question les théories élaborées à partir de l'expérience clinique ou de la réflexion théologique : la médiatisation des abus sexuels par le clergé et l'intérêt soudain de la psychologie sociale pour la dynamique religieuse des abus sexuels.

²⁴ R. BROCK, «Losing Your Innocence but Not Your Hope », dans M. STEVENS, dir., *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, New York, Paulist Press, 1993, p. 30-53.

²⁵ J. POLING, *The Abuse of Power. A Theological Problem*, Nashville, Abington, 1991.

²⁶ J. POLING, *Deliver Us From Evil. Resisting Racial and Gender Oppression*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, p. 157.

²⁷ J. MANLOWE, *Faith Born of Seduction. Sexual Trauma, Body Image and Religion*, New York, New York University Press, 1995. Notons toutefois qu'elle remet en question le discours de plusieurs de ses sujets qui, elles, affirment avoir trouvé un secours dans leurs croyances religieuses.

Une problématique particulière : les abus sexuels par le clergé

Vers la fin des années 1980, le problème des abus sexuels par le clergé, qui a émergé au début de la décennie, commence à générer de plus en plus d'attention dans les médias.²⁸ D'une part, cette crise fait ressortir que ce drame n'est pas limité aux filles, mais que les garçons aussi en sont victimes. D'autre part, elle met en évidence les profonds dommages spirituels qui peuvent en résulter, en particulier si l'agresseur est membre du clergé ou si, comme le père au sein de la famille patriarcale, il représente une figure d'autorité religieuse.²⁹

Une telle situation peut empêcher la victime de développer ou de poursuivre une relation étroite avec Dieu, car celui-ci devient associé à l'expérience de l'abus. Cette expérience traumatique peut aussi empêcher la victime de chercher de l'aide spirituelle plus tard dans la vie. Cette dynamique négative se trouve exacerbée par le fait que l'Église soit peu disposée à discuter de la question des abus sexuels, et donc incapable d'aider la victime à obtenir des réponses à ses questions concernant Dieu et le fait qu'il ne l'ait pas protégée.³⁰ La victime a donc le sentiment encore plus vif d'avoir été trahie par Dieu et par l'Église, abandonnée par la communauté. Souvent, elle remettra alors en doute les valeurs de l'Église, et même l'existence de Dieu, ce qui provoquera une crise existentielle.³¹

²⁸ Bien que la presse en fasse état dès le milieu des années 1980, la littérature se développe à partir de 1990, avec le rapport WINTER : *The Report of the Archdiocesan Commission of Enquiry into the Sexual Abuse of Children by Members of the Clergy*, Saint-John (Terre-Neuve), 1990. Signalons également M. HARRIS, *Unholy Orders : Tragedy At Mount Cashel*, Markham (Ontario), Viking Press, 1990; A. SIPE, *Sex, Priests, and Power: Anatomy of a Crisis*, New York, Bruner/Mazel, 1995; P. JENKINS, *Pedophiles and Priests: Anatomy of a Social Crisis*, New York, Oxford University Press, 1996.

²⁹ J.-G. NADEAU, « Les abus sexuels, un drame spirituel », *Sciences Pastorales*, Vol. 20 No. 2, 2001, p. 207-229.

³⁰ Comme le fait remarquer Jean-Guy Nadeau, il semble que la recherche théologique ait très peu pénétré les milieux ecclésiaux dont les documents officiels, persistent à ne signaler que les effets positifs de l'éducation chrétienne et ne considèrent que les effets des abus sexuels sur la victime, son entourage et sur l'Église, mais ne posent aucune question ecclésiologique ou théologique. J.-G. NADEAU, « Les abus sexuels, un drame spirituel », *op. cit.*

³¹ C. HEGGEN, *Sexual Abuse in Christian Homes and Churches*, p. 98-120.

La médiatisation des abus sexuels par le clergé engendre une série de réflexions sur l'effet de ces abus, en particulier sur la relation à Dieu et à l'Église.³² Elle va aussi susciter l'intérêt des psychologues sociaux, qui vont apporter une série d'études empiriques à la recherche sur la dimension religieuse des abus sexuels subis durant l'enfance.

Les études empiriques

Jusque-là, en effet, il y a eu peu de recherche empirique sur le sujet. Mais sous l'impulsion d'une nouvelle conscience de la problématique, plusieurs études vont venir appuyer, nuancer ou contredire les théories élaborées à partir de l'expérience clinique ou de la réflexion théologique. Fait nouveau, les chercheurs et cliniciens séculiers, qui avaient jusqu'alors plus ou moins ignoré les aspects religieux et spirituels des abus sexuels subis durant l'enfance, vont commencer à s'y intéresser.

Deux catégories principales traversent ces études : les effets des abus sexuels subis durant l'enfance sur la religiosité, et les effets de la religion ou de la spiritualité sur l'expérience ou la résolution des abus sexuel subis durant l'enfance.³³ Dans les deux cas, les résultats s'avèrent ambivalents et même contradictoires.

Les effets des abus sexuels subis durant l'enfance sur la religiosité

Dans la foulée des études cliniques, une grande partie de cette littérature révèle que les traumatismes liés aux abus ont des effets importants sur la spiritualité des victimes. Leur

³² J.-G. NADEAU, « Les abus sexuels, un drame spirituel », *op. cit.*

³³ Lori Burkett a recensé un total de 42 articles et thèses doctorales publiés à ce sujet depuis 1989. Elle a constaté que la littérature se divise en cinq catégories thématiques : les effets des abus sexuels subis durant l'enfance sur la religion ou la spiritualité (45%); les effets de la religion ou de la spiritualité sur l'expérience ou la résolution des abus sexuel subis durant l'enfance (24%); les questions de traitement et d'intervention (21%); les questions doctrinales (3%), et ; les caractéristiques des agresseurs (1%). L. BURKETT, *Christianity and CSA Survivors: Theory, Research and Practice*, Thèse, Regent University, 2004.

développement spirituel semble figé.³⁴ Elles portent généralement une image plus négative de Dieu, le perçoivent comme distant et éprouvent de la colère envers lui.³⁵ Elles ont souvent le sentiment qu'il les a punies; elles éprouvent de la difficulté à prier,³⁶ à éprouver l'amour divin et à faire confiance à Dieu et à l'Église (ainsi qu'aux membres du clergé³⁷). Elles sont d'ailleurs ambivalentes quant à leur rapport avec une communauté de croyants³⁸ et sont plus sujettes à quitter leur religion d'origine.³⁹

Comme on peut le constater, cette littérature présente un portrait négatif des effets des abus sexuels sur la spiritualité des victimes. Toutefois, quelques études présentent des résultats plus mitigés.⁴⁰ Par exemple, distinguant entre religion et spiritualité, Gillian constate un impact négatif sur la pratique et les croyances religieuses mais aucun effet statistiquement significatif sur la spiritualité des victimes.⁴¹ Entre autres, la capacité des

³⁴ M. GANJE-FLING et P. MCCARTHY, « Impact of Childhood Sexual Abuse on Client Spiritual Development: Counseling Implications », *Journal of Counseling & Development*, Vol. 74 No. 3, 1996; M. GANJE-FLING *et al.*, « Effects of Childhood Sexual Abuse on Client Spiritual Well-Being », *Counseling and Values*, Vol. 44 No. 2, 2000, p. 84-91; A. PRITT, « Spiritual Correlates of Reported Sexual Abuse among Mormon Women », *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37 No. 2, 1998, p. 273-285; B. McLAUGHLIN, « Devastated Spirituality : The Impact of Clergy Sexual Abuse on the Survivor's Relationship with God and the Church », *Sexual Addiction and Compulsivity*, Vol 1 No. 2, 1994, p. 145-158.

³⁵ D. KANE, S. CHESTON et J. GREER, « Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse: An Exploratory Study in an Under-researched Area », *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 21 No. 3, 1995, p. 228-237; B. McLAUGHLIN, « Devastated Spirituality », *op. cit.*; J. CHIBNALL *et al.*, « A National Survey of the Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns », *Review of Religious Research*, 1998, Vol. 40 No. 2, p. 142-167.

³⁶ J. CHIBNALL *et al.*, *op. cit.*

³⁷ S. ROSSETTI, « The Impact of Child Sexual Abuse on Attitudes Toward God and the Catholic Church », *Child Abuse and Neglect*, Vol. 19 No. 12, 1995, p. 1469-1481.

³⁸ T. HALL, « Spiritual Effects of Child Sexual Abuse in Adult Christian Women », *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 23 No. 2, 1995, p. 129-134.

³⁹ D. RUSSELL, *The Secret Trauma*, *op. cit.*; D. KANE, S. CHESTON et J. GREER, « Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse », *op. cit.*; B. McLAUGHLIN, « Devastated Spirituality », *op. cit.*; J. CHIBNALL *et al.*, « A National Survey of the Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns », *op. cit.*

⁴⁰ P. KENNEDY et C. DREBING, « Abuse and religious experience: A study of religiously committed evangelical adults », *Mental Health, Religion & Culture*, Vol. 5 No. 3, 2002, p. 225-237; D. REINERT et C. SMITH, « Childhood Sexual Abuse and Female Spiritual Development », *Counseling and Values*, Vol. 41 No. 3, 1997, p. 235-245.

⁴¹ B. GILLIAN, « Interpersonal Trust, Faith and Religious Attendance of Roman Catholic Males: A Comparison of Survivors of Childhood Sexual Abuse by Clergy and Non-Abused », *Dissertation Abstracts International*, Vol. 62 No. 2, 2001, p. 472B.

survivants à faire confiance ne semble pas compromise par leur expérience d'abus.⁴² Paradoxalement, une autre étude empirique effectuée un an plus tôt ne révèle aucune différence entre un groupe de victimes et un groupe témoin au niveau de l'activité religieuse. Toutefois, questionnées au sujet de leur perception de l'amour inconditionnel et du pardon divins, les victimes obtenaient des résultats moins élevés que le groupe témoin.⁴³

Certaines études soulignent la complexité des effets des abus sexuels sur les croyances religieuses ou la spiritualité. Ainsi, il semble que certaines victimes d'abus sexuels considèrent la religion à la fois comme préoccupation phobique et comme ressource, ressentant toujours le besoin d'une dimension spirituelle dans leur vie.⁴⁴ Certaines présentent même des niveaux d'activité spirituelle plus élevés que la moyenne.⁴⁵ Les études traitant de l'effet des traumatismes en général, de nature sexuelle ou non, présentent ce même portrait mitigé.⁴⁶

Les effets de la religion ou de la spiritualité sur l'expérience ou la résolution des abus sexuels subis durant l'enfance

Deux thèmes opposés émergent de ces études : la religion comme facteur de risque et la religion comme ressource. Toutefois, contrairement à la littérature féministe et à une

⁴² L. BURKETT, *Christianity and CSA Survivors*, p. 64.

⁴³ M. DEDRICKS, « Adult Males Sexually Abused as Children and Spiritual Functioning », *Dissertation Abstracts International*, Vol. 65 No. 5, 2000, p. 2752B.

⁴⁴ D. KANE, S. CHESTON et J. GREER, « Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse », *op. cit.*

⁴⁵ R. LAWSON *et al.*, « The Long Term Impact of Child Abuse on Religious Behavior and Spirituality in Men », *Child Abuse & Neglect*, Vol. 22 No. 5, 1998, p. 369-380; P. KENNEDY et C. DREBING, « Abuse and Religious Experience », *op. cit.*

⁴⁶ W. OVERCASH *et al.*, « Coping with Crises: An Examination of the Impact of Traumatic Events on Religious Beliefs », *The Journal of Genetic Psychology*, Vol. 157 No. 4, 1996, p. 455-464; S. FALSETTI, « Changes in Religious Beliefs Following Trauma », *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 16 No. 4, 2003, p. 391-398.

partie de la littérature clinique, peu d'études révèlent un effet négatif sur l'expérience ou la résolution des abus sexuels subis durant l'enfance.⁴⁷

En revanche, la plupart des études empiriques indiquent un effet positif de la religion sur l'expérience et la résolution des abus sexuels. À l'encontre de la littérature féministe, elles suggèrent que les expériences religieuses procurent aux victimes un soutien émotif et cognitif pour traiter ce traumatisme.⁴⁸ Plutôt que de présenter un facteur de risque, l'éducation religieuse de certaines victimes s'est en fait avérée bénéfique dans le processus de résolution des abus.⁴⁹

Entre ces deux extrêmes, certaines études soulignent la complexité ou la multidimensionnalité du facteur religion/spiritualité sur l'expérience ou la résolution des abus⁵⁰ ou ne trouvent aucune évidence que le degré de bien-être spirituel réduise les effets psychopathologiques de ces traumatismes.⁵¹ Les études traitant des effets sur les traumatismes en général, de nature sexuelle ou non, présentent également un portrait généralement positif.⁵²

Comme dans le cas de la conversion religieuse, nous nous retrouvons donc devant des dichotomies paradigmatiques : la religion nuit ou aide à la résolution des abus, et l'expérience d'abus a des effets positifs ou négatifs sur la spiritualité des victimes.

⁴⁷ Signalons toutefois K. GERDES, *et al.*, « Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse: The Case of Mormon Women », *Affilia. Journal of Woman & Social Work*, Vol. 11 No. 1, 1996, p. 39-60; ainsi que D. ELLIOTT, « The Impact of Christian Faith on the Prevalence and Sequelae of Sexual Abuse » *Journal of Interpersonal Violence*, Vol. 9 No. 1, 1994, p. 95-108.

⁴⁸ C. DOXEY, L. JENSEN et J. JENSEN, « The Influence of Religion on Victims of Childhood Sexual Abuse », *International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 7 No. 3, 1997, p. 179-186.

⁴⁹ L. VALENTINE, L. et L. FEINAUER, « Resilience Factors Associated With Female Survivors Of Childhood Sexual Abuse », *The American Journal of Family Therapy*, Vol. 21 No. 3, 1993, p. 216-224.

⁵⁰ J. KENNEDY *et al.*, « Changes in Spirituality and Well-Being Among Victims of Sexual Assault », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1998, Vol. 37 No. 2, p. 322-328.

⁵¹ M. KREJCI *et al.*, « Sexual trauma, Spirituality and Psychopathology », *Journal of Child Sexual Abuse*, Vol.13 No. 2, 2004, p. 85-103.

⁵² L. CALHOUN *et al.*, « A Correlational Test of the Relationship Between Posttraumatic Growth, Religion, and Cognitive Processing », *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 13 No. 2, 2000, p. 521-527; P. LINLEY et S.

Comment expliquer ce qui apparaît au mieux comme un paradoxe et au pire comme une contradiction ? Comme dans le cas de la conversion, une approche narrative peut-elle ici aussi nous aider à dépasser ces dichotomies et à mieux comprendre le parcours religieux des victimes d'abus sexuels ?

Un tournant linguistique ?

Les études narratives

Bien qu'on ne puisse parler de tournant linguistique, on relève tout de même quelques études narratives sur le rapport entre religion et abus sexuels subis durant l'enfance. Bien sûr, mis à part la recherche empirique que nous venons de signaler, beaucoup d'études se basent sur le récit des victimes et survivantes. Toutefois comme pour les récits de conversion, certains chercheurs ont récemment opté pour une approche linguistique où les récits de traumatismes sexuels ne sont plus conçus de façon référentielle, mais dans une perspective communicationnelle ou performative. Par exemple, T. Andersen illustre comment une approche narrative peut éclairer les cas déviants, ceux dont l'expérience ne reflète pas la norme.⁵³ À propos de Tom, un jeune homme victime d'abus sexuels par son oncle, il note :

When given the chance, he activated a part of his biographical repertoire fit for building a life he considered normal. Simultaneously he managed to tone down memories of his abuse experiences. He became the author of his own story. By means of a new language and frame of understanding he could rewrite his religious past and its connection to his abusive experiences as a young man.⁵⁴

JOSEPH, « Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review », *Journal of Traumatic Stress*, Vol. 17 No. 1, 2004, p. 11-21.

⁵³ T. ANDERSEN, « A Particular Case of the Possible: Sexual Abuse in Adolescence - A Story of Overcoming », *Qualitative Social Work*, Vol. 4 No. 3, 2005, p. 253-269.

⁵⁴ T. ANDERSEN, « A Particular Case of the Possible », p. 267.

Certaines études récentes démontrent la fécondité de cette approche sur la résilience face aux traumatismes psychologiques. I. Klein et R. Janoff-Bulman, par exemple, suggèrent que la nature de notre expérience antérieure aussi bien que notre capacité à y faire face (*coping*) ou non se reflètent en partie dans la façon dont nous construisons nos récits.⁵⁵ De même, L. Wrenn conclut que le thérapeute et son client construisent ensemble un récit qui s'avère central à la réintégration et à la guérison post-traumatiques, et que la nouvelle réalité créée par cette co-construction constitue un aspect important du traitement psychanalytique.⁵⁶

Dans un même ordre d'idée, bien que faisant référence à des personnes souffrant de maladie chronique, G. Lucius-Hoene soutient que le simple fait de raconter son histoire de vie constitue un processus de construction identitaire et de *coping*. Dans cette perspective, l'entrevue narrative n'est plus considérée comme un moyen d'accès à la réalité historique du narrateur mais comme processus de construction pragmatique et interactive motivé par l'intérêt immédiat du sujet; l'objet de recherche n'est plus simplement le contenu biographique du discours, mais davantage les dispositifs narratifs et rhétoriques employés par le narrateur pour faire sens de sa vie en général et de sa situation pénible en particulier.⁵⁷

L'approche de Ruard Ganzevoort

Signalons aussi les recherches de Ruard Ganzevoort sur les victimes masculines d'abus sexuels et sur le rôle de la religion, souvent positif mais parfois ambivalent, dans la

⁵⁵ I. KLEIN et R. JANOFF-BULMAN, « Trauma History and Personal Narratives: Some Clues to Coping Among Survivors of Child Abuse », *Child Abuse & Neglect*, Vol. 20 No. 1, 1996, p. 45-54.

⁵⁶ L. WRENN, « Trauma: Conscious and Unconscious Meaning », *Clinical Social Work Journal*, Vol. 31 No. 2, 2003, p. 123-137. Voir aussi S. MOSSIGE *et al*, « Children's Narratives Of Sexual Abuse: What Characterizes Them And How Do They Contribute To Meaning-Making? », *Narrative Inquiry*, Vo. 15 No. 2, 2005, p. 377-404.

⁵⁷ G. LUCIUS-HOENE, « Constructing and Reconstructing Narrative Identity », *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 1 No. 2, 2000, < www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-00/2-00lucius-e.htm >, page consultée le 7 mai 2006.

construction de leur identité.⁵⁸ Selon lui, les récits religieux remplissent diverses fonctions dans la reconstruction du récit. Non seulement offrent-elles des structures et des mots pour interpréter les événements de la vie, mais elles légitiment certaines interprétations en les rapportant aux récits canoniques.⁵⁹

Ganzevoort considère qu'on ne peut déterminer l'effet positif ou négatif de la religion sur la résilience post-traumatique sans considérer la construction narrative idiosyncrasique du sujet.⁶⁰ Selon lui, non seulement le contenu mais aussi la structure de ces constructions narratives doivent être étudiés pour mieux comprendre l'interaction dynamique entre les figures religieuses et la résilience post-traumatique.⁶¹ Ses recherches révèlent trois différentes méthodes narratives de construction de ces rapports : contraste, enchaînement (*sequencing*) ou réinterprétation.⁶²

En fin de compte, la question n'est pas de savoir si la religion est salubre ou préjudiciable pour la victime. Il est beaucoup plus fécond de considérer les aspects de la religion (symboles, récits, images, etc.) qui lui étaient disponibles et comment ils se sont avérés valables ou non dans son contexte spécifique.⁶³ Une telle approche pourrait aider à expliquer comment l'image du Dieu Père, par exemple, s'est avérée salubre pour certaines victimes d'inceste et délétère pour d'autres.

Une approche narrative favorise donc une compréhension systématique de la dynamique religieuse qui tient compte du contexte social tout en restant près du sujet

⁵⁸ R. GANZEVOORT, « Violated and Desecrated: Sexually Abused Males' Narrative Construction of Religion », *Archiv für Religionspsychologie*, Vol. 23 No. 1, 2000, 231-242. R. GANZEVOORT, « Common Themes and Structures in Male Victims' Stories of Religion and Sexual Abuse », *Mental Health, Religion and Culture*, Vol. 5. No. 3, 2002, p. 313-326.

⁵⁹ R. GANZEVOORT, « Religion in Rewriting the Story. Case Study of a Sexually Abused Man », *The International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 11 No. 1, 2001, p. 45-62.

⁶⁰ R. GANZEVOORT, « Violated and Desecrated », *op. cit.*

⁶¹ R. GANZEVOORT, « Common Themes and Structures in Male Victims' Stories of Religion and Sexual Abuse », *op. cit.*

⁶² R. GANZEVOORT, « Common Themes and Structures in Male Victims' Stories of Religion and Sexual Abuse », *op. cit.*

⁶³ R. GANZEVOORT, « Religion in Rewriting the Story. », *op. cit.*

religieux.⁶⁴ En adoptant cette perspective, on peut mieux comprendre le processus narratif de résilience : comment un récit peut-il s'avérer salubre ou toxique pour la résilience post-traumatique et quel rôle les figures religieuses jouent-elles dans ce récit pour favoriser ou inhiber la résilience ? La réponse à cette question peut suggérer des pistes d'intervention visant à développer les compétences narratives du sujet. À cet effet, les recherches de Ganzevoort illustrent d'ailleurs la grande créativité herméneutique dont font déjà preuve certaines victimes d'abus sexuels.⁶⁵

La pertinence d'une approche narrative socioconstructiviste

Il semble donc qu'une approche narrative s'avère appropriée pour étudier le lien entre la conversion religieuse et une expérience d'abus sexuels durant l'enfance. Toutefois, contrairement au cas de la conversion religieuse, l'aspect socioconstructiviste de l'entreprise pose problème.

En effet, la littérature sur les survivants d'abus sexuels subis durant l'enfance s'est traditionnellement fondée sur des approches qui présupposent une correspondance transparente entre l'expérience originale et le récit qui en est fait. Les approches socioconstructivistes ont cependant encouragé la déconstruction de ces comptes-rendus afin d'explicitier les influences culturelles qui fondent la constitution de telles expériences. Bien que ces approches se soient avérées utiles à ce niveau, Michele Crossley souligne qu'elles tendent à occulter l'autonomie humaine (*agency*) et la subjectivité personnelle, ce qui pose des problèmes non seulement méthodologiques mais aussi éthiques.⁶⁶

⁶⁴ R. GANZEVOORT, « Crisis Experiences and the Development of Belief and Unbelief », dans J. CORVELEYN et D. HUTSEBAUT, dir., *Belief and unbelief. Psychological perspectives*, Amsterdam, Rodopi, 1994; R. R. GANZEVOORT, « Reading by the lines: Proposal for a Narrative Analytical Technique in Empirical Theology », *Journal of Empirical Theology*, Vol. 11 No. 2, 1998, p. 23-40.

⁶⁵ R. GANZEVOORT, « Common Themes and Structures in Male Victims' Stories of Religion and Sexual Abuse », *op. cit.*

⁶⁶ M. CROSSLEY, « Deconstructing Autobiographical Accounts of Childhood Sexual Abuse: Some Critical Reflections », *Feminism & Psychology*, Vol. 10 No. 1, 2000, p. 73-90.

Ainsi, bien qu'une approche socioconstructiviste nous semble acceptable pour l'étude de la conversion religieuse, il n'en va pas de même en ce qui concerne l'étude des expériences d'abus sexuels. Nous aurons donc recours à un cadre conceptuel qui se rapproche du socioconstructivisme mais qui en évite les écueils. C'est cette approche narrative que nous développons au prochain chapitre.

Chapitre III – L'identité narrative

La nature du langage et ses conséquences pour l'étude du fait religieux

Les gens souscrivent généralement à une conception référentielle du langage : ils supposent que celui-ci renvoie à une réalité ontologique indépendante et qu'on peut l'employer pour décrire cette réalité en des termes qui transmettent ses caractéristiques sans foncièrement les déformer. C'est ce que Peter Stromberg appelle *l'idéologie référentielle* de la signification du langage.¹

Or, les structuralistes ont montré que l'expérience humaine est découpée à même le langage : il n'y a rien au sujet de la nature humaine qui mène nécessairement aux catégories conceptuelles actuelles. C'est la structure du langage, le système de signifiants et de signifiés ainsi que leur relations, qui aménage notre cadre de référence. Ainsi, le langage façonne toujours la réalité qu'il décrit.² De plus, le langage possède une fonction performative et peut créer des situations aussi bien que les décrire. Les pragmatistes ont d'ailleurs bien illustré comment certains énoncés constituent des actions plutôt que des descriptions.

Cette nouvelle compréhension de la nature du langage a des conséquences importantes pour l'étude de la religion, conséquences liées aux fonctions performatives, relationnelles et transformatrices du langage.³ Premièrement, le langage religieux, comme tout langage, est autant performatif que référentiel : les termes religieux tirent leur signification en raison de ce qu'ils accomplissent dans la vie sociale. Deuxièmement, le langage se compose d'ensembles de signes effectués pour établir, maintenir, former et

¹ P. STROMBERG, *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 1-36. Toutefois, soulignons que, bien que cette idéologie référentielle ne constitue pas une explication valide du langage, cela ne signifie pas que les *processus* référentiels n'existent pas. Au contraire, ceux-ci s'avèrent fondamentaux pour la communication humaine : c'est grâce à eux que le langage fonctionne. Employer des symboles linguistiques de façon référentielle implique cependant un consensus général au sein d'un groupe social au sujet de la signification de ces symboles.

² V. BURR, *Social Constructionism*, London, Routledge, 2003, p. 46-62.

³ J. DAY, « Speaking of Belief: Language, Performance and Narrative in the Psychology of Religion », *The International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 3 No. 4, 1993, p. 213-229.

conclure des relations : il surgit et devient significatif à l'intérieur et à cause de ces relations.⁴ Troisièmement, le langage, religieux ou autre, est un processus discursif dans un constant état de flux : parler signifie à la fois devenir par la parole (*to be spoken into being*) et transformer ce qu'être et parler peuvent signifier (*to transform what it is that being and speaking can mean*).⁵

Dans cette perspective, l'étude du fait religieux nécessite l'étude du langage et, en particulier, du langage religieux, c'est-à-dire le langage des communautés religieuses où les croyants s'inscrivent ainsi que les processus conversationnels, relationnels et rituels que ces communautés permettent et règlent. Bien que plusieurs approches langagières s'avèrent possibles, les chercheurs qui ont adopté cette orientation ont généralement privilégié une approche narrative.

L'approche narrative du fait religieux

Les approches narratives se fondent sur la prémisse que c'est la culture qui constitue l'être humain et que le récit fournit à l'individu un cadre de référence pour comprendre les événements passés de sa vie et pour imaginer son avenir. C'est donc principalement par la forme narrative que l'expérience humaine devient significative et que l'être humain s'interprète. Comme l'exprime Paul Ricœur, « la médiation narrative souligne ainsi ce caractère remarquable de la connaissance de soi d'être une interprétation de soi ».⁶ Bien que cette conceptualisation puisse sembler individualiste, il n'en est rien. Le récit personnel de chaque individu s'entrelace avec celui de ceux et celles qu'il côtoie et qui constituent en

⁴ Il devient alors possible d'admettre que certaines des présences qui constituent le monde social du narrateur soient de nature divine, que l'auditoire dont il dérive son identité inclut le spirituel ou le divin. Il est important de noter que cette perspective ne présume en rien de l'existence réelle de ces présences ou de concepts religieux comme la croyance et la foi : elle indique seulement que nous n'avons accès qu'au langage comme ressource relationnelle.

⁵ J. DAY, « Speaking of Belief », p. 214.

⁶ P. RICŒUR, « L'identité narrative », dans P. BÜHLER et J.F. HABERMACHER, dir., *La narration*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 287-300.

même temps son auditoire narratif.⁷ Ainsi, le sujet construit et reconstruit son récit pour le rendre significatif et adéquat pour interagir avec les autres.⁸

Une approche narrative s'avère particulièrement appropriée pour étudier la religion, car, comme le souligne Jacob Belzen, celle-ci constitue un réservoir d'éléments verbaux, d'histoires et d'interprétations qui, grâce à leur capacité de détermination et de légitimation de l'expérience, possèdent un caractère narratif.⁹ Par exemple, les textes sacrés sont principalement constitués de récits et les jours sacrés coïncident avec les moments importants de ces récits fondateurs. Une religion est crédible dans la mesure où ses récits sont plausibles et où les fidèles peuvent se les approprier. Bien plus que les énoncés théologiques, c'est ce qui donne forme à la vie du croyant.

De plus, contrairement aux approches généralement employées en sciences sociales ou humaines, et comme nous venons de le noter à la page précédente, l'approche narrative permet l'inclusion du transcendant.¹⁰ À titre d'exemple, elle a été utilisée pour étudier les croyances,¹¹ le développement moral religieux¹² et... la conversion.¹³

⁷ R. GANZEVOORT, « Investigating Life-Stories. Personal Narrative in Pastoral Psychology », *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 21 No. 4, 1993, p. 277-287.

⁸ R. GANZEVOORT, « Religion in Rewriting the Story. Case Study of a Sexually Abused Man », *The International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 11 No. 1, 2001, p. 45-62.

⁹ J. BELZEN, « The Cultural Psychological Approach to Religion. Contemporary Debates on the Object of the Discipline », *Theory and Psychology*, Vol. 9 No. 2, 1999, p. 229-255.

¹⁰ R. GANZEVOORT, « Reading by the lines: Proposal for a Narrative Analytical Technique in Empirical Theology », *Journal of Empirical Theology*, Vol. 11 No. 2, 1998, p. 23-40.

¹¹ J. DAY, « Speaking of Belief: Language, Performance and Narrative in the Psychology of Religion », *The International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 3 No. 4, 1993, p. 213-229.

¹² J. DAY et M. TAPPAN, « The Narrative Approach to Moral Development: From the Epistemic Subject to Dialogical Selves », *Human Development*, Vol. 39 No. 2, 1996, p. 67-82; J. DAY, « Role-Taking Revisited: Narrative and Cognitive-Developmental Interpretations of Moral Growth », *Journal of Moral Education*, Vol. 20 No. 3, 1991, p. 305-315.

¹³ D. BIDWELL, « "Let's Get Into Character": A Narrative/Constructionist Psychology of Conversion in Quentin Tarantino's *Pulp Fiction* », *Pastoral Psychology*, Vol. 49 No. 5, 2001, p. 327-340; U. POPP-BAIER, « Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research », dans C. HERMANS, dir., *Social Constructionism and Theology*, Leiden ; Boston, Brill (Empirical Studies in Theology), 2002, p. 41-61; S. ROSE, « Telling Lives: Trauma-Recovery and Christian-Conversion Narratives », *Journal of Religion and Abuse*, Vol. 4 No. 2, 2002, p. 33-68; P. STROMBERG, *Language and Self-Transformation*, op. cit.

Abus sexuels et conversion : la pertinence d'une approche narrative

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, comment la littérature sur les abus sexuels et celle sur la conversion sont marquées par des dichotomies paradigmatiques. Ainsi, lorsque nous considérons le rapport entre ces deux thèmes, deux scénarios opposés semblent s'offrir à nous. D'une part, une étude sur la conversion de victimes d'abus sexuels pourrait facilement mener à la conclusion que ces personnes ne sont en fait que des victimes passives qui ne font que reproduire un traumatisme initial, et dont la conversion ne serait qu'un symptôme pathologique.¹⁴ D'autre part, une approche plus sympathique envers les convertis pourrait conclure que ceux-ci se sont avérés des agents actifs ayant décidé de prendre leur vie en main ou de contribuer à résoudre leur traumatisme par un acte de conversion.

Or, un recensement des témoignages de victimes d'abus sexuels qui ont subséquemment vécu une conversion, soit dans la littérature ou dans la présente recherche, ne confirme aucun de ces deux scénarios. En effet, le portrait qui en ressort ne dépeint ni des victimes passives que Dieu serait venu sauver, ni des agents actifs ayant décidé de résoudre leur traumatisme par un acte de conversion. Bien souvent, le lien entre leur expérience d'abus sexuels et leur conversion semble ténu. De plus, on peut identifier à la fois, dans leur description de cette conversion, des éléments actifs et passifs.

Nous avons indiqué précédemment comment une approche narrative s'avère féconde pour étudier les changements d'identité religieuse. Nous croyons qu'elle permet aussi de dépasser les dichotomies paradigmatiques observées dans les études sur la conversion. Le converti n'est plus perçu comme un sujet actif ou une victime passive mais comme un acteur social engagé dans une communauté d'interlocuteurs et ses récits de conversion comme le produit d'un échange social. La conversion n'est plus présentée

¹⁴ J.-Y ROY, *Le syndrome du berger : essai sur les dogmatismes contemporains*, Montréal, Boréal, 1998; J.-M. ABGRALL, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot, coll. « Documents », 1996.

comme un événement ponctuel dramatique ou comme l'aboutissement d'un long développement, mais comme un acte langagier herméneutique constamment repris. L'approche narrative permet également d'éviter le débat normal/pathologique en portant attention au processus langagier de la conversion plutôt qu'à d'hypothétiques causes psychologiques auxquelles l'accès s'avère délicat.

Notre revue de littérature sur la dynamique religieuse des abus sexuels révèle également deux dichotomies paradigmatiques : l'apport salutaire ou délétère de la religion sur la résolution des abus, et les effets évolutifs ou régressifs de l'expérience d'abus sur la spiritualité des personnes qui en ont été victimes. Là aussi, nous avons conclu qu'une approche narrative permet d'éviter ce double paradoxe. Plutôt que de demander si la religion est profitable ou préjudiciable pour la victime, elle considère les éléments religieux qui lui étaient disponibles et comment ceux-ci se sont avérés valables ou non dans son contexte spécifique. Autrement dit, la victime utilise-t-elle ces éléments religieux de façon salutaire ou délétère ?

Nous avons aussi vu qu'une approche narrative favorise une compréhension systématique de la dynamique religieuse qui tient compte du contexte social tout en restant près du sujet religieux. Cet avantage s'applique autant à l'étude de la conversion religieuse qu'à celle de la dynamique religieuse de l'expérience d'abus sexuels. De même, l'approche narrative permet de reconnaître l'influence de l'éducation religieuse sur ces deux phénomènes, dans la mesure où ses effets se retrouvent dans le récit de conversion ou d'abus sexuels.

Bien qu'on ait longtemps considéré la souffrance ou le désespoir comme un facteur de précipitation des expériences et de la conversion religieuses,¹⁵ il est surprenant de

¹⁵ J. KENNEDY *et al.*, « Changes in Spirituality and Well-Being Among Victims of Sexual Assault », *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37 No. 2, 1998, p. 322-328; R. HOOD *et al.*, « Religion, Coping, and Adjustment », dans *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York et London, The Guilford Press, 1996, p. 377-405.

constater que très peu d'études ont été effectuées sur les liens entre une expérience d'abus sexuels et une conversion religieuse subséquente. Il est cependant intéressant de noter que, outre quelques études quantitatives qui suggèrent un lien possible entre une expérience d'abus et la conversion à une autre religion ou confession religieuse¹⁶, ces rares études utilisent une approche narrative.

Ainsi, selon Susan Rose, les récits de conversion et de traumatismes sexuels témoignent de l'expérience et de l'interprétation d'une transformation personnelle. A la suite d'une analyse contextuelle et rhétorique de ces deux formes narratives, elle conclut que, dans les deux cas, le récit constitue une partie intégrale du processus de reconstruction et de reconstitution. Les multiples façons dont les victimes cherchent à surmonter l'abus, la crainte et l'isolement les aident à trouver un sens à leur vie et témoignent de la complexité, voire de la multiplicité de leur identité. Notons cependant que l'auteur compare les formes narratives de ces deux types de récit au sein de groupes différents, et non pas à l'intérieur d'un même récit incluant les deux expériences.¹⁷

Bien que n'ayant pas approfondi cette relation de façon formelle, les études de Ruard Ganzevoort incluent quelques récits de traumatisme sexuel qui sont éventuellement suivis d'une conversion. Le chercheur en conclut, d'une part, que ces deux formes narratives ont des structures similaires et, d'autre part, que le contexte social s'avère primordial pour comprendre l'une et l'autre expérience.¹⁸ Comme Rose, il souligne la

¹⁶ D. RUSSELL, *The Secret Trauma: Incest in the Lives of Girls and Women*, New York, Basic Books, 1986.; D. KANE, S. CHESTON and J. GREER, « Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse: An Exploratory Study in an Under-Researched Area », *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 21 No. 3, 1995, p. 228-237; B. McLAUGHLIN, « Devastated Spirituality : The Impact of Clergy Sexual Abuse on the Survivor's Relationship with God and the Church », *Sexual Addiction and Compulsivity*, Vol. 1 No. 2, 1994, p. 145-158; J. CHIBNALL *et al.*, « A National Survey of the Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns », *Review of Religious Research*, 1998, Vol. 40 No. 2, p. 142-167.

¹⁷ S. ROSE, « Telling Lives », *op. cit.*

¹⁸ R. GANZEVOORT, « Investigating Life-Stories. Personal Narrative in Pastoral Psychology », *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 21 No. 4, 1993, p. 277-287; R. GANZEVOORT, « Crisis Experiences and the Development of Belief and Unbelief », dans *Belief and Unbelief. Psychological Perspectives*, J. Coveleyn et D. Hutsebaut (dirs), Amsterdam, 1994; R. GANZEVOORT, « Religious Coping Reconsidered. Part 1: An Integrated Approach », *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 26 No. 3, 1998, p. 260-275.

plurivocité de ces récits et la remarquable créativité narrative des victimes pour donner un sens à leur expérience traumatisante.

Une approche narrative semble donc pertinente pour notre étude.

La fonction transformatrice du langage

Qui dit conversion dit changement, transformation. Déjà en 1993, Lewis Rambo notait que, vu la multiplicité des significations données au mot conversion, le seul facteur commun était la notion de changement.¹⁹ Mais qu'est-ce qui change, exactement ? Si, selon nos réflexions précédentes, nous n'avons pas accès à l'expérience directe ou même à sa description plus ou moins précise, si nous n'essayons pas de cerner des états psychologiques ou la transformation d'un soi intérieur, qu'est-ce qui change ou comment peut-on même affirmer que quelque chose a changé ? De même, lorsqu'une victime d'abus sexuels affirme qu'elle se considère maintenant comme une « survivante », comment cette transformation s'opère-t-elle ?

Pour James Day, parler signifie à la fois devenir par la parole et transformer ce que peuvent signifier être et parler.²⁰ Staples et Mauss avancent que c'est l'adoption d'un nouvel univers discursif qui permet aux convertis de se décrire comme ayant subi un changement fondamental de nature religieuse.²¹ Peter Stromberg prétend que c'est le discours religieux qui permet la transformation du narrateur.²² À la suite de ces théoriciens et chercheurs, nous pouvons conclure que toute transformation passe par le langage. Est-ce à dire alors qu'il n'y a que le discours du converti qui change ?

¹⁹ L. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1993, p. 2-3.

²⁰ J. DAY, « Speaking of Belief », p. 214.

²¹ C. STAPLES et A. MAUSS, « Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Malachuk Approach to the Study of Conversion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 26 No. 2, 1987, p. 142.

²² P. STROMBERG, *Language and Self-Transformation*, p. xi.

Ici encore une approche narrative peut s'avérer féconde. Dans la plupart des études psychologiques sur la conversion, celle-ci est conceptualisée comme une transformation de soi.²³ Comme nous l'avons vu au chapitre I, la majorité des chercheurs décrivent le soi comme le monde intérieur d'une personne, ce qui inclut les croyances de la personne au sujet du monde et à son propre sujet. La transformation du soi identifiée à la conversion est donc comprise comme un changement des éléments essentiels de ces croyances sur soi et sur le monde. En définissant ainsi la conversion comme une sorte de changement personnel, on met l'accent sur des processus mentaux internes et la conversion est perçue comme un acte *de* (actif) l'individu ou *sur* (passif) celui-ci.²⁴

Toutefois, comme nous l'avons mentionné au chapitre I, on peut concevoir l'identité personnelle autrement, c'est-à-dire en termes de construction narrative. Il s'agit dès lors d'analyser la construction de ce récit identitaire et la façon dont elle se déploie dans le temps et l'espace narratifs. La transformation que nous cherchons se trouve alors au niveau de *l'identité narrative*, c'est-à-dire « la sorte d'identité que le sujet humain atteint par la médiation de la fonction narrative. »²⁵ Autrement dit, s'il y a quelque chose qui change et dont on peut témoigner, c'est l'identité narrative du converti ou de la survivante. Dans cette perspective, il apparaît pertinent de chercher les liens éventuels entre une expérience d'abus sexuels et une expérience de conversion au niveau de l'identité narrative du sujet. A cette fin, nous nous proposons d'utiliser le concept d'identité narrative développé par Paul Ricœur.

²³ U. POPP-BAIER, « Conversion as a social construction », p. 45.

²⁴ Par exemple, R. Paloutzian, J. Richardson et L. Rambo essaient de déterminer si l'on peut situer ce changement au niveau de la personnalité. R. PALOUTZIAN, J. RICHARDSON et L. RAMBO, « Religious Conversion and Personality Change », *Journal of Personality*, Vol. 67 No. 6, 1999, p. 1047-1079.

²⁵ P. RICŒUR, « L'identité narrative », dans P. BÜHLER et J.F. HABERMACHER, *La narration*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 287.

L'identité narrative

Ricœur constate que la dimension narrative révèle un aspect primordial du soi qui est occulté dans les domaines de la théorie de l'action (le soi comme agent), de la théorie des actes de langage (le soi comme locuteur, énonciateur) et de la théorie de l'imputation morale (le soi comme responsable), à savoir la dimension temporelle de l'existence humaine. Selon lui, cette carence provient du fait que ces études visent une identité qui confond les deux sens du mot, l'identité du même (*idem*) et l'identité du soi (*ipse*).

L'identité narrative dans Temps et récit

Ricœur a initialement formulé son concept d'identité narrative dans *Temps et récit*.²⁶ A la fin de son imposante trilogie sur la refiguration du temps par le récit, il souligne que « sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution »²⁷ : nous sommes condamnés à choisir entre un pur ego cartésien, « identique à lui-même dans la diversité de ses états », et une illusion substantialiste, un « pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions ». Toutefois, dit-il, « le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. »²⁸ Alors que l'identité-*idem* se rapporte à une notion d'identité basée sur la mêmeté, l'ipséité peut incorporer le changement et la mutabilité dans une entité reconnaissable. L'identité narrative constitue donc une solution poétique à la façon dont la notion d'identité peut concilier changement et permanence dans le temps. Cette conception dynamique de

²⁶ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1983-1985.

²⁷ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 355.

²⁸ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 355.

l'identité s'harmonise bien avec la notion de conversion²⁹ ainsi qu'avec le passage, dans le cas d'une expérience passée d'abus sexuels, de victime à survivante.³⁰

La notion d'identité narrative s'inscrit dans la dynamique de triple *mimèsis* élaborée au début de la trilogie.³¹ Selon Ricœur, le récit négocie l'aporie du changement et de la permanence par un processus de mise en intrigue qui organise les éventualités de l'existence dans un tout logique. L'identité narrative est réalisée en trois moments successifs. Le premier se rapporte à l'amont de la composition, c'est-à-dire la « compréhension de l'ordre de l'action impliquée par l'activité narrative »³² ; c'est ce que Ricœur nomme *mimèsis* I ou préfiguration. Le deuxième moment, que Ricœur dénomme *mimèsis* II ou configuration narrative, est une fonction-pivot de mise en intrigue où les éventualités de l'expérience sont choisies et ordonnées dans le récit. Le troisième moment, que Ricœur nomme *mimèsis* III ou refiguration, se produit dans l'acte de lecture alors que, par la médiation du récit, le soi en vient à une compréhension transformatrice de son expérience temporelle dans le monde. Ainsi, « la troisième relation mimétique se définit par *l'identité narrative* d'un individu ou d'un peuple, issue de la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur, et de la chaîne de refigurations qui en résulte. »³³

²⁹ Comme le note Ricœur, « il se pourrait en effet que les transformations les plus dramatiques de l'identité personnelle doivent traverser l'épreuve de ce néant de l'identité-permanence », comme l'indiquent « maints récits de conversion [qui] portent témoignage sur de telles nuits de l'identité personnelle. » (P. RICŒUR, « L'identité narrative », p. 300)

³⁰ Ricœur souligne que « les intrigues qui configurent et transfigurent le champ pratique englobent non seulement l'agir mais le *pâtir*, donc aussi les personnages en tant qu'agents et que *victimes* » (*Temps et récit*, Tome I, p. 14). De même, « l'horreur s'attache à des événements qu'il est nécessaire de ne jamais oublier. Elle constitue la motivation éthique ultime de l'histoire des victimes » (*Temps et récit*, Tome III, p. 273). Non seulement « les récits ont finalement pour thème agir et souffrir » (*Temps et récit*, Tome I, p. 111), mais « toute l'histoire de la souffrance crie vengeance et appelle récit » (*Temps et récit*, Tome I, p. 143). Cette souffrance inclut « des formes plus dissimulées du souffrir », comme « l'incapacité de raconter, le refus de raconter » (*Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 370), caractéristiques des conséquences de toutes formes de violence sexuelle, ainsi que nous l'avons vu au chapitre II.

³¹ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 105-162.

³² P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 94.

³³ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 357-358.

Dans *Temps et récit*, l'identité narrative est donc analogue à l'ipséité et comprend le récit et la lecture d'une histoire de vie, fictive ou réelle, de sorte que la figure identitaire qui en émerge offre une nouvelle compréhension de soi.

L'identité narrative dans Soi-même comme un autre

Dans la cinquième étude de *Soi-même comme un autre*³⁴, qui porte sur l'identité personnelle et l'identité narrative, Ricœur reprend sa théorie narrative de *Temps et récit*, non plus en relation au temps, mais par rapport à la constitution du soi. Selon lui, les recherches sur l'identité personnelle ne distinguent généralement pas entre mêmeté et ipséité, ce qui cause problème quant à la question de la permanence dans le temps.

A première vue, la permanence dans le temps affecte la mêmeté (*idem*). Celle-ci peut être perçue comme identité numérique (unicité versus pluralité), identité qualitative (ressemblance extrême) ou continuité ininterrompue. C'est surtout dans ce dernier cas que le temps menace l'identité-*idem*. En fait, « toute la problématique de l'identité personnelle va tourner autour de cette quête d'un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps. »³⁵

Se pose alors la question : qu'en est-il de l'ipséité ? Ce mode d'identité implique-t-il une forme de permanence dans le temps ? Deux modèles peuvent éclairer la question : celui du caractère³⁶ et celui du maintien de soi dans la promesse tenue. Dans le premier cas, l'*idem* recouvre complètement l'ipséité au point où on ne peut les distinguer; dans le second, on constate leur irréductibilité réciproque. Selon Ricœur, l'identité narrative occupe l'écart entre ces deux modèles de permanence. Ainsi, dans *Soi-même comme un autre*,

³⁴ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

³⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 142-143.

³⁶ « J'entends ici par caractère l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. Par les traits descriptifs que l'on va dire, il cumule l'identité numérique et qualitative, la continuité ininterrompue et la permanence dans le temps. C'est par là qu'il désigne de façon emblématique la mêmeté de la personne. » (*Soi-même comme un autre*, p. 144)

Ricœur raffine sa notion d'identité narrative en la déplaçant de l'ipséité pure à un lieu intermédiaire oscillant entre celle-ci et la fusion *idem-ipse*. L'identité narrative n'est plus simplement l'ipséité mais elle se situe dans la dialectique entre l'ipséité et la mêmeté.

Il est important de mentionner que, malgré ce déplacement, il s'agit bien toujours du même concept. Ricœur souligne qu'il reprend le concept d'identité narrative afin de l'enrichir : « Ce qui manquait à cette appréhension, c'est une claire compréhension de ce qui est en jeu dans la question même de l'identité appliquée à des personnes ou des communautés. »³⁷

Du récit au soi, en passant par le personnage

Dans la sixième étude de *Soi-même comme un autre*, qui porte sur le soi et l'identité narrative, Ricœur démontre comment la mise en intrigue permet d'intégrer la diversité au sein de l'identité-mêmeté. Cette opération, d'abord appliquée au récit, engendre la dialectique mêmeté/ipséité du personnage, pour aboutir à l'identité de soi telle que refigurée dans l'acte de lecture.

La mise en intrigue du récit effectue la médiation (1) entre la diversité des événements et l'unité temporelle du récit; (2) entre les divers éléments de l'action et l'enchaînement du récit; et (3) entre la simple succession et l'unité de la forme temporelle : « Alors que dans un modèle de type causal, événement et occurrence restent indiscernables, l'événement narratif est défini dans son rapport à l'opération même de configuration. »³⁸ Là où l'occurrence ne pouvait être que simple hasard, l'événement devient une nécessité

³⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 138, note 1. Ailleurs, il ajoute : « Depuis la publication de *Temps et récit III*, j'ai pris la mesure des difficultés considérables attachées à la question de l'identité en tant que telle. J'ai acquis maintenant la conviction qu'un plaidoyer plus fort et plus convaincant peut être proposé en faveur de l'identité narrative, s'il peut être montré que cette notion et l'expérience qu'elle désigne contribuent à la résolution des difficultés relatives à la notion d'identité personnelle, telle qu'elle est actuellement discutée dans de larges cercles philosophiques, en particulier dans la philosophie analytique de langue anglaise. » (P. RICŒUR, « L'identité narrative », *Esprit*, Vol. 12, 1988, p. 295-296)

³⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 169.

narrative.³⁹ L'opération de configuration narrative produit un effet de sens et révèle une identité dynamique conciliant identité et diversité.

De la mise en intrigue de l'action, nous passons à celle du personnage. Selon Ricœur, « l'identité du personnage se comprend par transfert sur lui de l'opération de mise en intrigue d'abord appliquée à l'action racontée; le personnage lui-même, dirons-nous, est mis en intrigue. »⁴⁰ C'est par cette corrélation que l'opération narrative syntagmatique parvient à concilier identité et diversité chez le personnage.⁴¹ Ainsi, « le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage. »⁴²

L'identité du personnage, soumise aux variations imaginatives engendrées par le récit, oscille entre mêmeté et ipséité. Dans la vie quotidienne et les contes folkloriques, par exemple, la mêmeté et l'ipséité se confondent, alors que dans la littérature moderne et la science-fiction, l'écart est parfois si grand que l'identité-mêmeté peut aller jusqu'à disparaître complètement. Confronté à la désintégration d'un personnage identifiable, Ricœur stabilise son concept d'identité narrative en transférant son argument du champ narratif au champ de l'action éthique. Pour ce faire, il approfondit la médiation narrative entre théorie de l'action et théorie morale, sur laquelle se fonde la constitution réciproque de l'action et du soi : « En quel sens, donc, est-il légitime de voir dans la théorie de

³⁹ Ce qualificatif peut sembler excessif mais Ricœur parle bien de nécessité et non pas de probabilité. (P. RICŒUR, *Soi-Même Comme Un Autre*, p. 175). Il est important de noter que c'est dans cette perspective que nous parlerons de nécessité narrative dans l'analyse des récits, les sujets eux-même n'invoquant pas de « nécessité » (dans le sens usuel du terme) à ce que les abus sexuels aient conduit à leur conversion.

⁴⁰ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 170.

⁴¹ « Selon la ligne de concordance, le personnage tire sa singularité de l'unité de sa vie considérée comme la totalité temporelle elle-même singulière qui le distingue de tout autre. Selon la ligne de discordance, cette totalité temporelle est menacée par l'effet de rupture des événements imprévisibles qui la ponctuent (rencontres, accidents, etc.); la synthèse concordante-discordante fait que la contingence de l'événement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l'histoire d'une vie, à quoi s'égalé l'identité du personnage. » (P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 175)

⁴² P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 175.

l'intrigue et du personnage une transition significative entre l'ascription de l'action à un agent qui peut, et son imputation à un agent qui doit ? »⁴³

Ricœur clarifie d'abord les liens entre champ pratique et champ narratif. Ceux-ci se manifestent sur une échelle croissante d'unités praxiques : les pratiques, les plans de vie et l'unité narrative d'une vie.⁴⁴ Le rapport entre praxis et récit s'avère bien fondé, ce dernier contribuant à articuler l'expérience vive à tous les niveaux.⁴⁵ Ayant ainsi lié le champ pratique au champ narratif, Ricœur se penche sur l'autre versant de sa question pour examiner les rapports entre théorie narrative et théorie éthique. Ici, c'est la notion d'identité narrative qui explicite la relation entre narrativité et éthique. En effet, la fonction narrative n'est pas sans implications morales : non seulement y a-t-il déjà une considération éthique dans le fait de raconter, mais le lecteur lui-même est continuellement confronté à des situations narratives qu'il doit évaluer en termes de bien et de mal.

⁴³ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 180.

⁴⁴ Les premières unités à considérer sont les *pratiques* : « l'unité de configuration constitutive d'une pratique repose sur une relation particulière de sens, celle qu'exprime la notion de règle constitutive » (P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 183), à ne pas confondre avec règle morale. La signification d'une pratique procède donc de ce genre de règles, qui soulignent par ailleurs le caractère interpersonnel (intérieurisé) des pratiques. L'organisation des pratiques leur confère d'ailleurs un statut pré-narratif (*mimèsis* I). Les secondes unités à considérer, à un degré supérieur d'organisation, sont les *plans de vie*. En effet, l'unité narrative d'une vie résulte non seulement des pratiques mais aussi d'un projet de vie et de pratiques fragmentaires. Les plans de vie (familial, professionnel, etc.) constituent le moyen terme de ce va-et-vient entre l'idéal d'un projet de vie et la réalité quotidienne. En troisième lieu, *l'unité narrative d'une vie*, expression empruntée à A. McIntyre. Alors que ce dernier la situe dans une perspective éthique, Ricœur la maintient au niveau de la *praxis* par le moyen de la refiguration de la vie par la fiction.

⁴⁵ Cette approche soulève cependant quatre objections que Ricœur résout comme suit. (1) L'équivocité de la notion d'auteur (« Quand je m'interprète dans les termes d'un récit, de vie, suis-je auteur en plus de narrateur et personnage ? ») : le sujet n'est pas auteur quant à l'existence mais co-auteur quant au sens.

(2) L'inachèvement narratif de la vie : il est vrai que, contrairement à la fiction, la vie n'a pas de commencement narratif ou de fin (encore), mais l'unité narrative constitue un mixte instable entre fabulation et expérience vive; par exemple, la fiction nous fournit commencement (et fin) de notre vie.

(3) L'enchevêtrement des histoires de vie les unes dans les autres n'est pas incompatible avec les récits de fiction. (4) L'inclusion des récits de vie dans une dialectique de remémoration et d'anticipation ne pose pas problème car les récits de fiction incluent également l'anticipation, les projets, etc. Ricœur conclut que les récits littéraires et les histoires de vie se complètent « en dépit ou à la faveur de leur contraste. »

(P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 193)

C'est donc dans le monde de l'action éthique que s'achève la constitution de l'identité narrative. C'est la réponse à l'autre qui fonde la production de sens par le sujet et définit le soi. Face aux changements temporels, celui-ci se maintient par une action continue constituée de ses choix éthiques, retrouvant ainsi sa place entre constance à soi (caractère) et maintien de soi (promesse). En réalisant ma promesse envers l'autre, « je » lie parole et action, parant ainsi à l'effet du temps non seulement sur le langage mais aussi sur mon identité (narrative).

La triple *mimèsis* comme assise méthodologique

Ainsi se constitue le soi éthique qui permet de combiner changement et permanence dans le temps. Ce cadre conceptuel semble tout-à-fait approprié pour étudier les transformations du sujet suite à une expérience d'abus sexuels, de guérison d'une telle expérience, ou de conversion : la personne affirme avoir changé, mais il s'agit bien toujours de la *même* personne. Reste à déterminer quelles méthodes de cueillette et d'analyse de données peuvent nous aider à saisir ce soi éthique. Nous croyons qu'une méthode basée sur le récit de vie du sujet est particulièrement appropriée pour découvrir les éléments congruents de son identité narrative ; nous y reviendrons. Quant à l'analyse de ce récit, nous estimons que la triple *mimèsis* de Ricœur constitue une assise méthodologique adéquate pour dévoiler cette identité.

Comme nous l'avons souligné, l'identité narrative s'inscrit dans la dynamique de la triple *mimèsis*, laquelle assure une fonction de liaison entre le champ pratique et le champ narratif. De façon générale, notre stratégie méthodologique consiste donc à déterminer comment, à partir d'événements issus de la préfiguration, le sujet configure son récit pour donner un sens à son expérience et la refigure pour aboutir à une identité de survivant ou de converti. Cette analyse se fait en trois temps, selon chacun des moments de la triple *mimèsis*.

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir

La mise en intrigue se fonde sur une précompréhension du monde de l'action, en particulier de ses traits sémantiques, symboliques et temporels. Elle « renvoie à la précompréhension immanente à l'ordre de l'action et aux structures pré-narratives de l'action effective. »⁴⁶

Sur le plan sémantique, elle nécessite la capacité d'utiliser le réseau conceptuel qui structure l'agir humain. Les actions supposent des buts ou des motifs et renvoient à des agents, des circonstances, des interactions et des issues. Il s'agit donc de pouvoir répondre aux questions quoi, pourquoi, qui, comment, avec ou contre qui, et surtout, de comprendre leur inter-signification. Le rapport entre cette compréhension pratique et la compréhension narrative est double. D'une part, un récit nécessite chez l'auteur et le lecteur une familiarité avec le réseau conceptuel de l'action. D'autre part, il ajoute à l'axe paradigmatique de l'action un ordre syntagmatique qui intègre les différents éléments du réseau dans un tout et confère au récit une signification effective.⁴⁷

Par ailleurs, l'action est toujours symboliquement médiatisée. Par symboles, Ricœur entend les « processus culturels qui articulent l'expérience entière » et plus particulièrement « ceux qui sous-tendent l'action au point d'en constituer la signification première. »⁴⁸ Parmi ceux-ci, on retrouve les conventions, les croyances et les institutions. Ce symbolisme « immanent », préverbal et pré-textuel, régit les aspects du faire, du pouvoir-faire et du savoir-pouvoir-faire qui peuvent être mis en intrigue. Par son caractère public, culturel et structuré, le système symbolique fournit un contexte de description qui permet aux acteurs sociaux d'interpréter l'action. De plus, il incorpore une norme éthique qui ne relève plus

⁴⁶ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 319.

⁴⁷ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 108-113.

⁴⁸ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 113-117.

simplement de la description mais aussi de la prescription, et en vertu de laquelle on peut donc juger de la valeur des actions.⁴⁹

Sur le plan temporel, la structure pré-narrative de l'expérience incite au récit et ce, à trois niveaux. D'abord, entre chaque élément du réseau conceptuel de l'action (buts, motifs, agents, etc.) et chaque dimension temporelle (passé, présent, futur). Ensuite, sur le plan de l'interaction entre les dimensions temporelles du triple présent : présent du passé (*alors*), présent du présent (*maintenant*) et présent du futur (*désormais*).⁵⁰ En dernier lieu, sur le plan de l'intratemporalité, c'est-à-dire « notre rapport au temps comme ce « dans » quoi nous agissons ». ⁵¹ Comme Ricœur le précise, il ne s'agit pas ici de s'attarder « à la corrélation trop évidente entre certaines catégories de l'action et les dimensions temporelles prises une à une »⁵², mais plutôt de discerner les éléments d'intratemporalité dévoilés par le récit qui rompent la représentation linéaire du temps et s'avèrent fondamentaux à la mise en intrigue.⁵³

Dans un premier temps de notre analyse, il s'agira donc pour nous d'identifier les éléments préfiguratifs qui émergent du récit. En ce qui concerne les éléments *sémantiques* du réseau conceptuel de l'action, nous identifierons les agents, leurs actions et leur interaction : sont-ils actifs ou passifs ? Avec ou contre qui ? Où, quand, comment et dans quelles situations ? Ceci nous permettra de faire le lien avec la littérature qui, comme nous

⁴⁹ Bien que, comme nous l'avons vu, la constitution du sujet éthique relève de la refiguration, il s'agit ici de codes culturels d'ordre pré-narratif.

⁵⁰ Ricœur retient ce concept des *Confessions* de Saint Augustin.

⁵¹ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 120. Ou « l'ensemble des expériences par lesquelles le temps est désigné comme ce « dans quoi » les événements arrivent » (P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 148). Ou encore, « être-dans-le temps » comme dimension existentielle du sujet. Ricœur retient ce concept de Heidegger, qui identifie trois modalités temporelles. La *temporalité* constitue « la forme la plus originaire et la plus authentique de l'expérience du temps » (I/120), où « l'être-pour-la-mort » impose « le primat du futur sur le présent » (I/121). Vient ensuite l'*historialité*, qui souligne « l'extension du temps entre naissance et mort » (c'est-à-dire la vie) et effectue un « déplacement du futur sur le passé. » (I/121). En dernier lieu, l'*intratemporalité*, qui dérive des deux premiers (III/147) mais par laquelle elles peuvent être saisies (III/154, note 1). On ne sera donc pas surpris de retrouver des questions de vie (historialité) et de mort (temporalité) dans l'analyse de la perspective intratemporelle de plusieurs des entretiens.

⁵² P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 118.

l'avons mentionné aux deux premiers chapitres, tend à dépeindre le converti, la victime ou la survivante d'abus sexuels comme actif ou passif. En ce qui a trait aux autres éléments sémantiques, les circonstances, les buts et les motifs, ainsi que les issues, nous les laisserons de côté pour les reprendre au moment de la configuration. D'une part, ceci évitera au lecteur de lassantes répétitions; d'autre part, cela nous permettra de les situer dans leur contexte narratif, là où ils prennent toute leur signification.

En ce qui a trait aux éléments *symboliques* qui établissent le contexte narratif et éthique, nous porterons une attention particulière aux symboles religieux, sans toutefois ignorer les autres conventions, croyances et institutions qui sous-tendent l'action et contribuent ainsi à mieux comprendre le récit.

Quant aux éléments *intratemporels*, nous n'utiliserons leurs ressources que dans la mesure où elles contribuent à éclairer notre thématique de recherche. En effet, une étude approfondie des aspects intratemporels du récit nécessiterait une maîtrise des techniques d'études littéraires que nous ne prétendons pas posséder. De plus, elle ne serait pas justifiée par les résultats escomptés. Néanmoins, nous identifierons dans chaque récit quelques éléments pertinents d'intratemporalité. Il s'agira alors d'examiner les expressions et adverbess de temps ainsi que le réseau grammatical des temps de verbe.⁵⁴

Pour mieux situer le lecteur, cette analyse sera précédée d'un résumé des événements qui, dans une logique de préfiguration, sera restreint aux actions et, dans la mesure du possible, présenté dans une perspective temporelle qui, à ce point, demeure linéaire.

Nous n'ignorons pas que ces différents éléments du réseau conceptuel de l'action seront prélevés d'un récit déjà configuré et non du monde préfiguratif de l'action. A première vue, cette limite pourrait sembler poser un problème épistémologique. Toutefois,

⁵³ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 117-125.

notons que nous n'avons pas un accès direct aux événements entourant la conversion de sujets ou aux abus sexuels qu'ils ont subis. Soulignons de plus que toute méthodologie utilisée pour étudier notre sujet se heurte à un tel obstacle puisqu'elle est essentiellement fondée sur le langage qui, comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, influence nécessairement la compréhension des événements. Ceci dit, nous sommes néanmoins sensibles à la difficulté épistémologique soulevée par l'identification des éléments préfiguratifs du récit. Par conséquent, nous resterons prudents dans leur utilisation et concentrerons plutôt nos efforts analytiques sur le moment herméneutique de la triple *mimèsis*, soit la configuration du récit.

Mimèsis II : la construction de sens

L'opération mimétique de configuration présente un caractère dynamique qui lui confère une fonction de médiation. Elle transforme une succession d'événements en une histoire intelligible, rassemble les éléments hétérogènes du réseau conceptuel de l'action (agents, motifs, etc.) et combine les dimensions épisodique et configurante du récit en une totalité temporelle : « Raconter, c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue. »⁵⁵

Contrairement à la première, cette seconde dimension dépasse la simple représentation linéaire du temps. Elle ramène l'intrigue à un thème unique, elle présente l'histoire comme une totalité et elle incite à saisir le temps à rebours, du futur vers le passé, des conséquences terminales aux conditions initiales : « Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruente avec les épisodes rassemblés. »⁵⁶ C'est ce « point final »⁵⁷ qui confère au récit son thème principal

⁵⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 122.

⁵⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 174.

⁵⁶ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 130.

⁵⁷ Expression que Ricœur emprunte à Frank Kermode.

et sa signification, c'est de lui que le récit tire sa totalité. La mise en intrigue « intègre dans une histoire entière et complète les événements multiples et dispersés et ainsi schématise la signification intelligible qui s'attache au récit pris comme un tout. »⁵⁸

Deux caractéristiques du procès de configuration vont assurer le lien entre *mimèsis* II et *mimèsis* III : la *schématisation*, qui relie le thème principal « réfléchi » et l'agencement intuitif des événements, et la *traditionalité*, qui fournit des paradigmes narratifs (forme, genre, type) utiles pour la mise en intrigue. Il importe de souligner que, par traditionalité, Ricœur entend « non la transmission inerte d'un dépôt déjà mort », mais une « transmission vivante » fondée sur la dialectique entre sédimentation et innovation.⁵⁹

Ainsi, dans un second temps de notre analyse, il s'agira donc de déterminer comment la mise en intrigue, la configuration des divers éléments du récit – et surtout son « point final » – contribue à donner un sens à ce récit et, plus particulièrement, aux expériences d'abus sexuels et de conversion du protagoniste principal. Nous présenterons d'abord la structure du récit en accentuant l'agencement des éléments sémantiques du réseau conceptuel de l'action et en signalant ce qui relève du discours plutôt que du récit proprement dit.⁶⁰ Ensuite, à partir du « point final » du récit, nous en identifierons le thème principal et examinerons à nouveaux frais la configuration pour montrer comment le récit tout entier et le sens qui s'en dégage s'explique par ce thème essentiel.⁶¹ Puis nous examinerons l'apport du contexte symbolique, de l'intratemporalité, de la schématisation et de la traditionalité à cette configuration et au thème principal du récit. En ce qui concerne ces deux derniers éléments, il faudra être particulièrement attentif aux rôles de converti, de

⁵⁸ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 10.

⁵⁹ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 132-133.

⁶⁰ Alors que le récit se veut neutre (« les événements semblent se raconter eux-mêmes »), le discours désigne « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière. » (É. BENVENISTE. *Problèmes de linguistique générale*, Vol. 1, Paris, Gallimard, 1976, p. 241-242)

⁶¹ Comme nous le verrons, certains des récits nécessiteront l'ajout de thèmes secondaires pour mieux en comprendre le sens.

victime et de survivant, qui nous permettront d'intégrer les notions d'identité dégagées aux chapitres I et II.

Les rôles de converti, de victime et de survivant

Le converti se caractérise principalement par le fait qu'il a changé de manière fondamentale et ce, dans un cadre religieux. Il faut donc porter attention aux oppositions avant/après, principalement en ce qui a trait à sa relation au transcendant et à sa vision du monde. Puisque nous tentons d'identifier l'emploi du rôle de converti dans le milieu évangélique, il convient aussi d'être attentif aux expressions suivantes : nouvelle naissance, accepter ou croire en Jésus, se repentir ou se détourner du péché, Jésus mort pour moi (ou pour mes péchés), justifié par ou devant Dieu, « j'étais perdu » et « je suis sauvé » et autres locutions caractéristiques de l'idiome évangélique.⁶² D'un point de vue narratif, la conversion est souvent précipitée par une crise (sentiments négatifs, dépression, stress, culpabilité, etc.) ou, dans le cas d'une conversion graduelle, par une quête de sens.⁶³ Elle implique souvent des circonstances ou rencontres providentielles⁶⁴ et résulte en un changement définitif dans la vie de l'auteur implicite.⁶⁵ Le récit du converti se caractérise par une réinterprétation religieuse des événements précédant ou suivant sa conversion, par l'emploi d'un schème explicatif unique et l'attribution de caractéristiques exceptionnelles à son expérience de conversion.⁶⁶

⁶² A. KUEN, *Qui sont les évangéliques*, Saint-Légier (Suisse), Éditions Emmaüs, 1998; J.-M. NICOLE, *Précis de doctrine chrétienne*, Nogent-sur-Marne, Institut Biblique de Nogent, 1983; W. PEACH, *Itinéraires de conversion*, Montréal, Éditions Fides, 2001 ; G. SMITH, dir., *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*, Québec, Les Éditions La Clairière, 1999.

⁶³ R. HOOD, B. SPILKA, B. HUNSBERGER ET R. GORSUCH, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York ; London, The Guilford Press, 1996, p. 287.

⁶⁴ L. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven (Conn), Yale University Press, 1993, p. 167.

⁶⁵ U. POPP-BAIER, « Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research », dans C. HERMANS, dir., *Social Constructionism and Theology*, Leiden ; Boston, Brill, 2002, p. 50.

⁶⁶ D. SNOW et R. MACHALEK, « The Convert as a Social Type » dans R. COLLINS, dir., *Sociological Theory*, San Francisco, Josey-Bass, 1983, p. 259-289. D. SNOW et R. MACHALEK, « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, 1984, p. 167-190.

La caractéristique principale d'une victime, c'est son impuissance. Dépendante des autres pour son bonheur ou son malheur, elle n'a que peu de prise sur sa vie. Elle n'a pu faire cesser les abus sexuels dans le passé et ne peut empêcher les abus de toutes sortes, présents ou futurs. « *Because they are a victim, someone needs to rescue them the way they wish they could have been rescued when they were younger.* »⁶⁷ Résignée à son sort, elle se sent rejetée, abandonnée et insignifiante. Elle trouve difficile de faire confiance aux autres et, conséquemment, éprouve des problèmes de relations interpersonnelles. Elle souffre souvent d'anxiété et parfois même de dépression. Se sentant honteuse et coupable de n'avoir pu empêcher les abus ou, pire, d'en être responsable, elle croit mériter d'être punie et même détruite.⁶⁸ Son récit se caractérise souvent par l'utilisation de formes verbales passives et se réfère plus souvent aux autres qu'à elle-même.⁶⁹

La caractéristique principale d'une survivante, c'est qu'elle n'est plus une victime. « *I am, thank God, a survivor; I am no longer a victim. No longer in hiding!* »⁷⁰ Affrontant ses peurs et faisant preuve de courage, elle a pris sa vie en main, du moins en partie. Certes, la souffrance et les souvenirs douloureux ne sont pas disparus, mais elle a trouvé une façon de continuer à vivre sans que son passé ne la domine. Déterminée à protéger ses frontières, elle ne se soumet pas mais résiste vigoureusement aux abus potentiels. « *Having escaped the role of victim, we want to guarantee we will never return to it, so painful has it been to us. And the only guarantee seems to be to cling ferociously to our power.* »⁷¹ Consciente de sa valeur, elle peut exprimer sa colère sans honte ni culpabilité. En général, elle a suivi un

⁶⁷ N. KAUFFMANN, *Becoming Thrivers: Christian Faith as a Resource for Restoring Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse*, Thèse, School of Theology at Claremont, 1996, p. 1.

⁶⁸ D. ALLENDER, *Enfance déchirée. Espoir pour les victimes d'abus sexuels durant l'enfance*, Québec, Éditions La Clairière, 1994 ; R. FORTIN, « Les abus sexuels et leurs conséquences », *Comportement humain*, Vol. 10, 1996, p. 31-39 ; A. IMBENS et I. JONKER, *Christianity and Incest* / trad. par P. McVAY, Minneapolis, Fortress Press, [1985] 1992 ; N. KAUFFMANN, *Becoming Thrivers* ; S. SGROI, *L'agression sexuelle et l'enfant. Approche et thérapies*, Saint-Laurent (Québec), Éditions du Trécaré, 1986.

⁶⁹ I. KLEIN et R. JANOFF-BULMAN, « Trauma History and Personal Narratives: Some Clues to Coping Among Survivors of Child Abuse », *Child Abuse & Neglect*, Vol. 20 No. 1, 1996, p. 45-54.

⁷⁰ P. HANSEN, *Survivors and Partners: Healing the Relationships of Sexually Abused Survivors*, Longmont (Colorado), Heron Hill, 1991, p. 2.

processus thérapeutique et peut maintenant composer avec son expérience traumatique. De plus, elle se sent souvent poussée à aider d'autres personnes à avancer sur le chemin de la guérison.⁷² Son récit se démarque de celui de la victime par l'emploi plus fréquent de formes verbales actives et de références à elle-même.

Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action

La configuration narrative nécessite un complément. En effet, le récit ne trouve son sens plénier que lorsqu'il est ramené au temps de l'agir et du pâtir dans la refiguration de l'expérience par la mise en intrigue. Ricœur voit dans cette dernière « le moyen privilégié par lequel nous reconfigurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette. »⁷³ Ainsi, « le travail de pensée à l'œuvre en toute *configuration* narrative s'achève dans une *refiguration* de l'expérience temporelle. »⁷⁴

Cette transition est opérée par l'acte de lecture et peut être définie comme l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur. Cette définition se fonde sur trois présuppositions : le langage n'est pas un monde en soi, mais il contribue au partage d'une expérience; de plus, même les œuvres littéraires verbalisent une expérience et, de ce fait, ouvrent un « monde devant le texte »; finalement, les œuvres narratives possèdent une capacité référentielle⁷⁵ parce que le narrateur et le lecteur sont tous deux empreints de la pratique langagière inhérente à leur précompréhension. La mise en intrigue peut donc reconfigurer l'expérience parce que l'acte de lecture constitue son aboutissement. Le fruit de cette refiguration (qui n'est que la plus récente dans une longue série) est l'identité narrative.

⁷¹ M. BRADY, *Beyond Survival*, p. 96, citée dans N. KAUFFMANN, *Becoming Thrivers*, p. 3.

⁷² M. FORTUNE, *Sexual Violence: The Sin Revisited*, Cleveland (Ohio), Pilgrim Press, 2005, p. 124-161;

P. HANSEN, *Survivors and Partners*, *op. cit.*; N. KAUFFMANN, *Becoming Thrivers*, *op. cit.*

⁷³ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome 1, p. 13.

⁷⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 9.

⁷⁵ Ceci ne réfute pas ce que nous avons affirmé au début du chapitre, à savoir que le langage transforme la réalité qu'il décrit.

On objectera que l'identité narrative qui est refigurée est celle du lecteur et non pas celle du sujet. C'est bien là en effet le propos initial de Ricœur dans *Temps et récit*. Toutefois, à la fin du troisième tome, il laisse entendre que la refiguration de l'identité du sujet qui se raconte n'en est pas pour autant exclue. Ainsi, « l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet se raconte sur lui-même »⁷⁶ et « se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables ».⁷⁷ De même, « l'identité narrative d'un individu [est] issue de la rectification sans fin d'un récit antérieur par un récit ultérieur »⁷⁸ et « un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même ».⁷⁹ Ainsi, le sujet est aussi lecteur – ou auditeur – de son propre récit et refigure par celui-ci son expérience : « le sujet apparaît alors comme lecteur et scripteur de sa propre vie. »⁸⁰ D'ailleurs, dès l'introduction du troisième tome de *Temps et récit*, Ricœur n'affirme-t-il pas, comme nous l'avons cité, que toute configuration narrative s'achève dans une refiguration. Ceci inclut donc le récit que le sujet se raconte à lui-même sur lui-même. Il est donc approprié d'appliquer le résultat de la triple *mimésis* à la refiguration de l'identité narrative du sujet qui se raconte.⁸¹

Toutefois, nous sommes sensible au propos de Ricœur. En effet, dans le cadre d'une entrevue, il y a deux « lecteurs » : le sujet lui-même, qui configure son récit et refigure son expérience, et l'intervieweur, qui non seulement constitue l'auditoire du sujet – et en cela influence son récit – mais refigure aussi sa propre expérience. Nous compléterons donc notre analyse par l'examen de l'effet produit sur ce deuxième lecteur par le récit devenu

⁷⁶ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 443.

⁷⁷ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 444.

⁷⁸ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 446.

⁷⁹ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 445.

⁸⁰ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 443.

⁸¹ Ailleurs, Ricœur se demande si « les vies humaines ne deviennent-elles pas plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet ? Et ces « histoires de vie » ne sont-elles pas à leur tour rendues plus intelligibles lorsque leur sont appliqués les modèles narratifs - les intrigues - empruntés à l'histoire ou à la fiction (drame ou roman) ? Le statut épistémologique de l'autobiographie semble confirmer cette intuition. » (P. RICŒUR, « L'identité narrative », *Esprit*, Vol. 12, 1988, p 295)

texte suite à la transcription.⁸² Comme il ne serait pas utile pour notre étude d'analyser la formation de l'identité narrative de l'intervieweur, nous tenterons plutôt d'évaluer les stratégies rhétoriques⁸³ « entre le texte et son lecteur »⁸⁴ : offrent-elles un éclairage additionnel sur l'identité refigurée que le texte dévoile ?

Dans ce troisième et dernier temps de notre analyse, il nous reste donc à découvrir l'identité refigurée que le sujet projette dans son récit, telle qu'attestée par le thème principal et la signification essentielle du récit décelés dans les étapes précédentes. Nous reprendrons ici le rôle joué par la schématisation et la traditionalité (dans sa dialectique sédimentation-innovation) dans la formation de cette identité. Nous verrons également comment la constitution de l'identité narrative s'achève dans le monde de l'action éthique. En dernier lieu, nous examinerons les stratégies rhétoriques du texte et leur effet sur le lecteur.

La triple mimésis comme grille de lecture

De cette triple analyse, nous pourrions évaluer la contribution positive ou négative des éléments narratifs et, surtout, de leur interaction à la construction de l'identité narrative du sujet converti. En d'autres mots, en quoi cette analyse de l'identité narrative du sujet nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ?

L'utilisation de l'identité narrative comme cadre conceptuel et de la triple *mimésis* comme grille de lecture s'avère particulièrement utile si nous considérons les questions épistémologiques posées non seulement au début du présent chapitre, mais aussi à la fin des

⁸² Cette opération s'apparente à la réflexivité préconisée par les socioconstructivistes (V. BURR, *Social Constructionism*, London ; New York, Routledge, 2003, p. 156-158 ; K. GERGEN, *Le constructionisme social. Une introduction*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2001, p. 286-288).

⁸³ « (...) la stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même ». (P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 447.

⁸⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome III, p. 298 : « C'est encore une rhétorique, dans la mesure où ses stratagèmes sont inscrits dans le texte et où le lecteur est lui-même en quelque façon construit dans et par le texte. »

deux premiers chapitres. L'approche de Ricœur remet en question la conception essentialiste du langage en mettant l'accent sur le récit et sa configuration plutôt que sur l'aspect référentiel des mots. Toutefois, en effectuant un retour au monde de l'action, cette approche évite de réduire le témoignage à un récit que l'on peut déconstruire sans se soucier de l'expérience subjective de la personne. Elle met aussi l'accent sur les processus à l'œuvre dans la conversion ou dans la transformation de victime à survivante; plus précisément, ces processus sont analysés dans la double perspective de configuration et de refiguration. De plus, la refiguration ricœurienne s'avère particulièrement appropriée pour mettre en évidence la fonction transformatrice du langage : entre préfiguration et refiguration, ce qui se passe dans le monde de l'action est médiatisé et transformé par le langage.

En mettant l'accent sur la mise en intrigue, nous évitons de plaquer des catégories psychologiques ou autres sur le récit de vie du sujet. Comme nous le verrons, ceci permettra – entre autres – d'expliquer pourquoi un même symbole religieux s'est avéré bénéfique pour un sujet mais néfaste pour un autre. De façon plus générale, quels éléments sémantiques, symboliques ou temporels étaient disponibles au sujet et, surtout, comment sont-ils utilisés dans son récit?

Les entrevues

Dans le cadre d'une approche narrative, la méthode dite « d'histoire de vie » s'impose à nos yeux. Selon Ricœur, l'expression « histoire d'une vie » suggère un mélange d'ipséité et de mêmeté captable par la médiation linguistique.⁸⁵ Le sujet se raconte et, par

⁸⁵ P. RICŒUR, « L'identité narrative », *Revue des sciences humaines*, Vol. 221, 1991, p. 35-47. Cette médiation est non seulement utile mais nécessaire, car une approche qui se veut immédiate conduit à une aporie, laquelle « consiste en ce que la réflexion a affaire à un concept d'identité qui mélange les deux significations du mot: l'identité du soi (ipséité) et l'identité du même. Identique, dans ce dernier sens, signifie [...] extrêmement semblable, analogue. Cependant, comment le soi pourrait-il rester le plus semblable possible s'il n'y avait pas en lui quelque noyau immuable qui échappe au changement temporel ? Or toute l'expérience humaine va à l'encontre de cette immuabilité d'un élément constitutif de la personne. Rien dans l'expérience intérieure n'échappe au changement. L'antinomie semble à la fois inévitable et insoluble. Inévitable parce que

l'appropriation du personnage principal de son récit dans l'acte de lecture, se refigure lui-ou elle-même.

De façon cohérente avec le concept d'identité narrative, nous avons donc utilisé une approche « d'histoire de vie » et effectué sept entrevues auprès de personnes qui ont subi des abus sexuels durant leur enfance et qui ont plus tard vécu une conversion religieuse. Pour des raisons d'ordre pratique, nous avons limité notre échantillon à des personnes francophones qui étaient membres d'une église évangélique au Québec. Cette restriction assure une certaine uniformité à notre étude, car (1) les sujets sont issus d'une culture commune et ont reçu une éducation religieuse généralement similaire et (2) la conversion dans le mouvement évangélique est un concept relativement homogène.

Ces sujets ont été recrutés auprès de psychologues et de psychothérapeutes d'affiliation évangélique. Trente-trois professionnels ont été rejoints par lettre ou par courrier électronique, leur demandant d'inviter leurs clients à communiquer avec nous s'ils étaient intéressés à participer à notre étude. Les entrevues étaient non directives et pouvaient durer aussi peu que vingt minutes ou aussi longtemps qu'une heure. Après avoir fait signer le formulaire de consentement au sujet, nous lui demandions simplement de nous raconter sa vie, à sa manière et dans ses mots, en prenant soin d'inclure son expérience d'abus sexuels (au niveau de détail avec lequel elle était confortable) et son expérience de conversion. Pendant l'entrevue, nous nous abstenions de poser des questions ou d'émettre des commentaires. Notre objectif était de laisser le sujet, dans la mesure du possible, raconter son histoire à sa manière. Le raisonnement derrière ce mode de fonctionnement était de laisser émerger les éléments, religieux ou autres, qu'elle emploie normalement pour

l'emploi du même nom pour désigner une personne, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, semble impliquer l'existence d'un tel noyau immuable. Et pourtant, l'expérience du changement corporel et spirituel contredit une telle ipséité. L'antinomie n'est pas seulement inévitable: elle paraît également insoluble par la façon dont elle est posée, à savoir au moyen de catégories qui sont impropres par rapport au concept d'une cohésion de la vie. » (p. 36)

se comprendre et donner un sens à son expérience, en évitant d'introduire dans son récit des catégories nouvelles ou secondaires.

Sept femmes ont accepté de nous accorder une entrevue. Les deux plus jeunes sont dans la trentaine et la plus âgée dans la soixantaine; trois sont dans la cinquantaine et une dans la quarantaine. Six sont mariées et une est célibataire. Elles résident en Estrie, à Laval ou dans les Basses-Laurentides. Elles ont toutes un arrière-plan religieux catholique, sauf deux : l'une a grandi dans un milieu protestant non évangélique et l'autre dans un milieu charismatique. Trois ont un emploi en relation d'aide (psychologue ou travail social), une travaille à son compte et une est sans emploi.

Quatre ont subi leurs premiers abus sexuels entre l'âge de trois et cinq ans, les trois autres alors qu'elles étaient préadolescentes. Deux ont été agressées une seule fois alors que deux autres ont subi des rapports incestueux sur une période de plusieurs années et qui ont cessé vers l'âge de 17 ans. Toutes ont subi des abus en milieu familial, dont quatre par leur père ou leur beau-père. Certaines ont aussi été agressées hors du milieu familial et une a même été violée par son mari.

Quatre se sont converties peu avant ou au début de la vingtaine, une à la fin de la vingtaine et une autre dans la trentaine. Toutes sont converties depuis au moins quinze ans dont deux depuis environ 35 ans. Dans un cas, la conversion a été progressive et son récit ne permet pas d'établir un moment tournant dans sa vie spirituelle. Elles représentent diverses confessions religieuses au sein du mouvement évangélique : baptiste, pentecôtiste ou charismatique et mennonite.

« Nous racontons des histoires parce que finalement, les vies humaines ont besoin et méritent d'être racontées. »⁸⁶ Sept personnes ont accepté de se raconter. Nous présentons leurs histoires aux chapitres suivants.

⁸⁶ P. RICŒUR, *Temps et récit*, Tome I, p. 143.

Chapitre IV – Chantal

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l’agir et du pâtir

Chantal est une femme mariée d’environ quarante ans. Très jeune, elle a subi des abus sexuels d’un frère plus âgé. Ces abus ont duré pendant quelques années et ont cessé vers l’âge de huit ans. A l’âge de neuf ans, elle a été victime d’un pédophile qui l’a agressée alors qu’elle revenait d’une réunion de jeannettes.¹ Sept ans plus tard, celui-ci l’a accostée et lui a demandé si elle voulait aller prendre une bière ou un café. Sur le coup, elle ne l’a pas reconnu mais, lorsqu’il lui a téléphoné le même soir, il lui a dit son nom et elle a réalisé de qui il s’agissait. Craignant pour sa sécurité, sa famille l’a « séquestrée » pendant environ deux semaines.

L’année suivante, elle a rencontré celui qui allait devenir son mari. A 18 ans, au CEGEP, enceinte de son premier enfant, elle s’est convertie suite à l’exemple de deux amies et de son frère aîné (pas celui qui l’avait agressé). Elle a commencé à lire la Bible « sporadiquement », mais ne voulait pas se joindre à une Église ou même assister au culte. À quatre ans, sa fille aînée a commencé à lui poser des questions sur la vie après la mort. Se sentant démunie devant ces interrogations, elle a commencé à assister aux assemblées d’une Église évangélique afin que ses enfants puissent bénéficier de l’école du dimanche. Éventuellement, son mari les a suivis. A ce moment, elle dit s’être « replongée » dans sa relation avec Dieu.

Sujette à des « excès de colère », elle a consulté un psychologue et la thérapie s’est rapidement orientée vers la question des abus sexuels. Elle avait des tendances suicidaires et a tenté à quatre reprises de s’enlever la vie. Elle a également suivi une thérapie EMDR (*Eye Movement Desensitization and Reprocessing*; il s’agit d’une thérapie élaborée dans les années 1980 pour traiter le syndrome de stress post-traumatique) ainsi que des cours de théologie qui, dit-elle, lui ont « redonné une raison de vivre ».

¹ Un regroupement scout pour les préadolescentes.

Les agents, leurs actions et leur interaction

Protagoniste principale de son récit, *Chantal* subit plutôt qu'elle n'agit. Victime d'une relation incestueuse avec son frère et d'une agression sexuelle par un inconnu, elle doit aussi subir l'impatience d'un policier lors de l'enquête, l'imposition du silence par sa famille, l'exil chez sa sœur après l'agression, la séquestration par ses parents à seize ans lorsqu'elle revoit son agresseur et, plus récemment, une injustice au travail qui provoque ou, du moins, précipite une dépression nerveuse.

On note toutefois une tension agir/pâtir lors de ces événements. Selon son récit, c'est elle qui initie la relation sexuelle avec son frère – innocemment, selon nous, car elle n'a que quatre ans – ce qui sera d'ailleurs source de culpabilité. Par la suite, cependant, elle doit subir ses demandes de nature de plus en plus sexuelles, allant jusqu'à la fellation. Lors de son agression par un pédophile, elle refuse deux de ses demandes : qu'il lui montre « comment faire des bébés » et qu'elle lui dise qu'elle l'aime. Par rapport à ce deuxième refus, elle éprouve d'ailleurs un sentiment de revanche. En dernier lieu, elle « subit » les succès, financiers et autres, de son frère alors qu'elle vit dans la pauvreté et éprouve des séquelles psychologiques de ses actions incestueuses; toutefois, elle n'hésite pas à se fâcher contre Dieu face aux succès de son frère.

Chantal s'avère être un agent actif dans plusieurs autres situations : adolescente, elle se rend au poste de police pour consulter le dossier de son agression; elle se convertit (elle l'énonce sur le mode actif et non comme un acte de Dieu) tout en décidant de ne pas aller à l'Église; plus tard, elle décide cependant d'amener ses enfants à l'Église pour qu'ils puissent assister à l'école du dimanche et se replonge (mode actif) dans sa relation avec Dieu; elle rejette toutefois les construits théologiques qui l'indignent; elle décide de suivre des cours de théologie; en thérapie, elle « travaille »; elle tente de se suicider à quatre reprises – tentatives qu'on peut certes interpréter comme un abandon face à la vie, mais qui en fait néanmoins un agent actif sur le plan de l'action.

Ses deux *agresseurs* ont surtout des rôles actifs dans le récit. Son frère insiste pour qu'elle lui accorde des faveurs sexuelles et c'est lui qui termine la relation lorsqu'il a une copine. De plus, il l'enjoint au silence lorsque, suite à l'agression par un inconnu, elle commence à décrire les actes sexuels auxquels elle a été contrainte et les compare à ceux que son frère lui imposait. Quant au pédophile, c'est lui qui l'aborde dans la rue et lui pose des questions indiscrettes. Il la menace de mort pour la contraindre à des actes sexuels, il la traite de noms « vulgaires » et la ramène chez elle. En tout temps, c'est lui qui agit et elle qui subit – hormis les deux refus mentionnés précédemment quant à l'origine des bébés et à l'amour. Lorsqu'elle a seize ans, c'est lui qui l'aborde à nouveau dans la rue et prend l'initiative de lui téléphoner.

Dans le récit, son *père* a un rôle très actif. Suite à l'agression par le pédophile, c'est lui qui prend Chantal à part, la questionne et l'amène au poste de police pour la déposition. Lorsqu'elle revoit son agresseur à seize ans, il se met en colère, la séquestre pendant deux semaines et demande une injonction afin que son agresseur ne puisse pas s'approcher d'elle. « C'est lui qui m'a le mieux protégé », dit-elle. Il doit cependant subir une chose : entendre sa fille raconter « dans les menus détails ce qui c'était passé ».

Sa *mère* a un rôle relativement effacé mais néanmoins actif. C'est elle qui, ne comprenant pas le sens de son regard l'implorant de ne pas la laisser seule avec son frère, la confie à sa garde. Lorsque Chantal revient à la maison après avoir été agressée par un inconnu, sa mère la prend par le bras, la regarde sévèrement et lui demande où elle était. Suite à cet incident, elle lui répète souvent que les policiers la surveillent; selon Chantal, sa mère cherche à la protéger, mais la fille grandit avec l'idée qu'elle est constamment surveillée, ce qui lui cause « une peur épouvantable ».

Le *mari* de Chantal se voit attribuer un rôle initialement passif, mais qui devient de plus en plus actif. Au début de leur mariage, il doit subir ses crises de pleurs la nuit et ses accès de colère le jour. Au début, il ne sait que faire, mais un jour, il choisit de suivre un

cours de relation d'aide auquel Chantal se joint et au cours duquel elle rencontre celui qui deviendra son psychologue. Son mari commence à l'accompagner à l'Église. Suite à ses tentatives de suicide, il prend congé et la suit pas à pas pendant deux semaines. Il se met en colère par rapport à ces tentatives et lui reproche d'avoir agi seule sans le consulter après vingt ans de vie commune. Il accompagne Chantal lorsque son psychologue lui demande de refaire le trajet de l'agression par un pédophile.

Les *amies* de Chantal s'avèrent des agents importants dans son récit. Comme la famille n'est pas très religieuse, c'est avec deux amies voisines qu'elle assiste parfois à la messe. Au CEGEP, ce sont deux autres amies qui se convertissent et qui lui « parlent du salut », au point où elle-même se convertit. Lorsqu'elle cherche une école du dimanche pour ses enfants, c'est encore une amie rencontrée par hasard qui lui fait connaître l'Église où elle reste membre à ce jour. C'est aussi une amie qui lui fait réaliser, à 25 ans, que la relation incestueuse avec son frère était une relation d'abus : « Ce n'est pas ce que je désirais ». Et c'est une autre amie qui lui fait réaliser que Dieu était présent lors de son agression et qu'il « devait pleurer ». Lorsqu'elle écrit une lettre de suicide, c'est une amie qui lui recommande de retourner voir son psychologue. Et c'est une ex-collègue de travail qu'elle décide de consulter pour sa thérapie EMDR.

Les *thérapeutes* que Chantal a consultés jouent également un rôle important dans son récit. Suite à son agression par un pédophile à l'âge de neuf ans, elle consulte une psychologue à l'école qui lui demande si elle voudrait qu'on coupe le pénis de son agresseur. Par la suite, elle a d'autres contacts avec des psychologues mais jamais en lien avec les abus. Ce n'est qu'avec son psychologue actuel qu'elle finit par en parler, bien qu'elle l'ait initialement consulté pour « mes excès de colère, ma violence ». C'est avec lui qu'elle dit avoir trouvé la source de sa culpabilité, soit d'avoir accepté de monter dans l'auto de son agresseur et de ne pas s'être sauvée lorsqu'elle en a eu l'occasion. Mentionnons aussi la thérapeute en EMDR qui lui permet de résoudre jusqu'à un certain point cette culpabilité.

La *sœur* de Chantal joue un rôle mineur mais instrumental dans le récit. C'est chez elle que Chantal va passer quelques temps après son agression. C'est aussi suite à une dispute avec sa sœur que Chantal va se faire accoster par son agresseur sans le reconnaître puisqu'elle est en pleurs et qu'étant donné les circonstances, elle apprécie son offre d'aller prendre un café.

Nous considérerons *Dieu* (ainsi que Jésus et l'Esprit) comme ressource symbolique plutôt que comme agent, mais nous devons le mentionner brièvement ici puisque Chantal nous dit qu'il est intervenu durant son agression : elle avait peur de mourir, elle a prié et, ajoute-t-elle, « Dieu m'a gardée en vie ». De plus, elle affirme que c'est Dieu qui a « ramené » sa famille à l'Église.

En résumé, Chantal évolue d'un sujet relativement passif mais parfois actif ou ambivalent vers un agent plutôt actif mais quelquefois passif. Certains agents principalement actifs avant la conversion (son père, ses agresseurs, sa mère, sa sœur) disparaissent pratiquement du récit après sa conversion. Ses amies sont actives avant et après, alors que son mari et ses thérapeutes deviennent de plus en plus actifs après la conversion. Quant à Dieu, il est actif avant et après mais, comme nous le verrons, bien plus comme ressource symbolique que comme agent.

Les ressources symboliques

Chantal a reçu une éducation religieuse plutôt informelle puisque ses parents n'étaient pas pratiquants. Son père avait une bonne connaissance de la Bible et racontait souvent des histoires bibliques à ses enfants. L'image de *Dieu* qui émerge de son récit est celle d'un être bon, qui a le sens de l'humour, mais qui souffre et pleure avec les victimes d'abus sexuels; c'est un Dieu qui est à la fois « personnel » et « communautaire ». Elle résiste à certaines images de Dieu qu'on lui soumet : elle se rebelle contre l'image d'un Dieu immensément grand face auquel nous sommes minuscules, des « microbes » ou des

« marionnettes »; de plus, elle demeure généralement sceptique lorsqu'on lui affirme que telle ou telle chose constitue « la volonté de Dieu ».

Il semble que Dieu intervient dans sa vie, mais ce n'est pas toujours clair de quelle façon. Du moins permet-il certaines choses. En fait, le thème principal qui se dégage du récit de Chantal quant à Dieu n'est pas celui de son agir mais plutôt celui de la relation. Celle-ci s'exprime principalement de deux façons : la prière et la colère. Dans son récit, la prière mène toutefois à certaines interventions divines, comme nous le verrons dans la prochaine section. Cette relation se manifeste aussi par sa présence (quoiqu'elle n'utilise pas ce mot comme tel; toutefois, Dieu était « là » ou « à côté de moi » ou encore il sait « m'accompagner »).

Dans le récit de Chantal, la figure de *Jésus* n'apparaît que lorsqu'elle décrit sa thérapie EMDR, dans laquelle il agit comme « personne-ressource ». C'est un être qui fait preuve de « discernement » et qui intervient de façon personnelle pour l'amener à réaliser « avec son Esprit » qu'elle n'est pas coupable. Par la suite, il agit comme confident : « Jésus, j'ai tellement de choses à te raconter ». Elle est « en amour » avec Jésus qui, comme Dieu, est à la fois « personnel » et « communautaire »

Il est intéressant de constater que l'image de Dieu qui émerge du récit de Chantal suit une progression trinitaire. Jusqu'à la toute fin, elle ne parle que de Dieu; au moment de la thérapie EMDR, non seulement Jésus émerge mais aussi *l'Esprit-Saint*. C'est par ce dernier que Jésus la libère de son fardeau de culpabilité. Elle entend « clairement » l'Esprit lui parler et lui montrer l'image d'une « petite fille qui voulait offrir de l'aide » et qui n'est donc pas coupable de l'abus qu'elle a subi aux mains d'un pédophile.

Enfant, Chantal n'allait que rarement à *l'Église* catholique puisque ses parents ne pratiquaient pas; toutefois, elle assistait parfois à la messe avec des amies voisines. Elle décrit l'église comme un lieu de quiétude où l'on est « quand même bien ». Mais elle ne comprenait pas « la moitié de ce qu'on disait ». Suite à sa conversion, elle refuse d'aller à

l'Église. Ce n'est que lorsque sa fille commence à lui poser des questions sur la vie après la mort qu'elle commence à y assister; l'Église apparaît alors comme un lieu de connaissance.

C'est par les histoires bibliques que raconte son père que Chantal acquiert une connaissance de la *Bible* : « J'avais cette connaissance-là de Dieu ». Lorsqu'elle se convertit, elle commence à lire la Bible et « développe une relation avec Dieu ». Dans les deux épisodes du récit où elle est mise en scène, la Bible apparaît donc comme médiation vers Dieu.

Enfant, Chantal *prieit* « un peu », mais affirme qu'elle était « plus en relation avec le chien qu'avec autre chose ». Au cours de son agression à neuf ans, elle crie à Dieu de la garder en vie. Elle dit avoir « la conviction que Dieu m'a entendue à ce moment-là », mais ne sait pas jusqu'à quel point il est intervenu. Lorsqu'elle cherche une Église pour ses enfants, elle prie et, au cours de la même semaine, rencontre une amie qui est justement en voie de changer d'Église. Dans son récit, la prière apparaît donc d'abord comme requête, mais suffisante comme relation même si Dieu n'intervient pas.

« Toute petite », Chantal amène ses nièces et neveux voir une petite *croix* de bois dans sa maison : « J'avais l'impression qu'il y avait quelque chose de gros qui se passait là. » C'était un moment émotif où elle pleurait, et qu'elle décrit comme faisant partie de sa relation avec Dieu.

Le *poste de police* représente l'autorité, là où on déclare les faits et où l'on obtient une injonction contre l'agresseur. Les inspecteurs sont parfois respectueux et même coopératifs, parfois sceptiques et impatientes. Puisque la mère de Chantal lui répète souvent que « les policiers [...] te surveillent, ils veillent sur toi », celle-ci grandit avec « une peur épouvantable », croyant tout au long de son adolescence que « des gens me surveillaient, je ne pouvais rien faire sans qu'il y ait de l'autorité qui me surveille quelque part... *Big Brother* ».

Enfant, Chantal se réfugie dans une cave de service : il y fait noir et elle se sent bien et confortable. Plus tard en thérapie, elle visualisera cet endroit comme un « lieu sûr » (sic). Elle dit avoir besoin de dormir dans le noir, c'est « une forme de sécurité ». Son rapport avec la nuit et la *noirceur* est cependant mitigé. Elle a longtemps souffert d'insomnie; au début de son mariage, elle se réveillait la nuit « en pleurs, en crise » (c'était l'année suivant sa rencontre fortuite avec son agresseur); au sujet de ses tentatives de suicide, elle associe la noirceur à la mort; durant la thérapie EMDR, elle associe « une partie de morte en moi » à un « côté noir ».

Dans son récit, Chantal se décrit comme *rebelle* : lorsqu'elle embarque dans la voiture de l'inconnu malgré les mises en garde qu'on a pu lui faire; lorsqu'elle refuse d'aller à l'Église après sa conversion; et lorsque l'Esprit lui montre qu'elle n'est pas coupable et qu'elle réalise que bien des gens le lui ont dit mais qu'elle était trop rebelle pour écouter. Elle décrit aussi son père comme rebelle lorsqu'il décide d'épouser la mère de Chantal contre l'avis du curé.

Nous verrons plus loin comment ces différents symboles religieux et séculiers contribuent à établir un contexte narratif et à soutenir le thème principal du récit.

L'intratemporalité

Étant donné la nature de l'entrevue, il n'est pas surprenant de constater que, dans le récit de Chantal, la majorité des verbes se déclinent à l'imparfait, présentant une action en train de se dérouler sans en indiquer le début ni la fin, ou au passé composé, décrivant un fait passé achevé et relié au présent.² Déjà l'utilisation de ces deux formes différentes rompt la représentation temporelle linéaire du passé; l'usage ponctuel de l'indicatif présent amplifie davantage cette rupture en rappelant les effets du passé sur le présent ou

² M. THÉORET et M. BÉLANGER, *Grammaire Du Français Actuel*, Montréal, Centre éducatif et culturel, 1991, p. 256-259.

simplement pour préciser le rappel à la mémoire d'événements passé.³ Au moment de discuter de la configuration du récit, nous reviendrons sur la façon dont l'utilisation de ces temps verbaux s'avère fondamentale à sa mise en intrigue.

Nous retrouvons aussi dans le récit de Chantal des expressions de temps, dont trois nous semblent particulièrement importantes. Il y a d'abord le fait *d'être petite*. A plusieurs reprises dans son récit, Chantal se décrit comme qualifiée de petite ou toute petite. Cette expression peut bien sûr faire référence à sa taille physique, mais le contexte indique qu'elle se réfère à un moment dans sa vie et, en particulier, celui des abus sexuels, qui se produisent lorsqu'elle est « petite » (jeune).⁴ La petitesse physique entre sûrement en jeu, quoique le contexte précis indique non pas une contrainte physique à laquelle elle ne peut résister, mais une contrainte morale d'un « plus grand » (plus vieux). En terme intratemporels, on est petit (physiquement) lorsqu'on est « petit » (jeune). Pour faire un lien avec le symbolisme religieux du récit, devient alors compréhensible son rejet d'une théologie où Dieu est « grand » et nous « petits, minuscules ». Être petite, dans le temps comme dans l'espace, c'est être sujette aux abus. Notons par ailleurs que c'est lorsqu'elle est « petite » qu'elle vit l'expérience de la petite (!) croix en bois, où elle avait l'impression que quelque chose de « gros » se passait.

Près d'une vingtaine de fois dans son récit, Chantal indique qu'elle se *souvient* ou se *rappelle* d'un événement. Or, se souvenir, c'est ramener (action) à la mémoire présente des événements passés, indiquant par là que notre vie se déroule « dans » le temps : les événements ne se déroulent pas présentement, mais ils sont ramenés au présent par les souvenirs. La majorité des souvenirs de Chantal relèvent du contexte des abus sexuels : « Je me souviens de m'être dit : « il faut que je m'en aille »; « je me souviens de m'être relevée, et j'étais en camisole »; « je me souviens d'avoir crié à Dieu ». Seule exception, son

³ Notons aussi quelques occurrences du futur simple, entre autres lorsque Chantal précise que tel ou tel événement aura un impact sur sa thérapie.

⁴ Elle attribue aussi ce qualificatif à sa fille dans une perspective temporelle : « une petite fille de quatre ans qui nous questionne [sur la vie après la mort]. »

souvenir de la petite croix en bois ou elle avait « des larmes qui coulaient » et qu'elle lie à sa relation à Dieu. Quant à *l'oubli*,⁵ dont les victimes d'abus sexuels font souvent preuve, on le retrouve également dans le récit de Chantal. D'abord, au sujet d'un événement dont elle se rappelle durant l'entrevue: « J'avais oublié ça ». Ensuite, une référence au processus de dissociation : « Il y a des grands blancs où j'ai comme oublié beaucoup de choses ». Étant « dans » le temps, il y a des expériences que nous avons faites mais dont la trace a disparu.

De façon encore plus fondamentale pour l'intratemporalité, les notions de *vie* et de *mort* s'avèrent très présentes dans le récit de Chantal. Elle est confrontée très tôt au fait que son existence temporelle peut s'achever lorsque son agresseur la menace de mort : « J'avais peur de mourir [mais] Dieu m'a gardé en vie ». C'est le questionnement de sa fille sur la vie après la mort qui la ramène à l'Église : « Maman, va-t-il y avoir une place pour moi quand tu vas mourir ? » Notons enfin ses quatre tentatives de suicide, de même que ses cours de théologie qui lui redonnent « une raison de vivre ».

Nous ne faisons ici que souligner ces éléments d'intratemporalité qui, comme le dit Ricœur, « incitent au récit ». Nous verrons dans la prochaine section comment ils contribuent à la configuration du récit.

Mimèsis II : la construction de sens

La mise en intrigue

Comme la plupart des sujets de notre étude, Chantal tente de raconter sa vie de façon chronologique : ainsi, la configuration de son récit ressemble essentiellement à la description que nous en avons faite au début du chapitre. Après avoir parlé de sa naissance en termes de rang dans la famille et du fait qu'elle était un accident, elle raconte d'emblée

⁵ On ne peut s'empêcher de penser à cet autre ouvrage de P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Éditions du Seuil, 2003).

la relation incestueuse avec son frère. Toutefois, elle la décrit d'abord en termes généraux et poursuit avec la « première fois » où il y a eu attouchements sexuels. Ce détail additionnel sert à expliquer son sentiment de culpabilité puisqu'elle s'y dépeint comme initiatrice. Notons aussi qu'elle affirme dès le début de la description générale que ce qu'elle voulait, « c'était la relation avec mon frère », ce qui peut apparaître comme une justification atténuant sa culpabilité.

Chantal évoque ensuite des souvenirs d'enfance : la cave de service où elle s'était cachée et qui reviendra jouer un rôle essentiel en thérapie, et la contemplation des étoiles, qu'elle lie à son insomnie. Elle poursuit avec la description, chronologique et détaillée, de son agression par un pédophile alors qu'elle a neuf ans. Seule entorse à la chronologie, un flashback à la relation avec son frère, qui explique en partie l'ascendant du pédophile : « As-tu déjà vu ton frère tout nu ? », ce qui la remplit de honte. Suit la réaction de sa famille lorsqu'elle revient à la maison, la déposition au poste de police et l'exil chez sa sœur. Elle y insère cependant une description sommaire de l'éducation religieuse prodiguée par son père, laquelle est encadrée par la double mention de sa prière, de son cri à Dieu durant l'agression.

Après avoir décrit sa rencontre fortuite à seize ans avec son agresseur, laquelle a mené à sa séquestration par ses parents durant deux semaines, Chantal évoque sa conversion. Étrangement, elle utilise à cet effet l'expression « pour revenir à ma conversion » alors qu'elle n'en a pas vraiment parlé jusque là. De plus, elle ne fait alors référence qu'à l'éducation religieuse qu'elle a mentionnée plus tôt, ce qui laisse entrevoir la conversion comme un processus plutôt qu'un événement : elle relate ses visites à l'Église catholique avec ses voisines, l'incident de la petite croix en bois et ses prières d'enfant. Elle en viendra éventuellement à sa conversion à 18 ans au CEGEP – par ailleurs décrite de façon très laconique – mais non sans avoir évoqué ses premières rencontres avec des thérapeutes. Ce genre d'aller-retour entre conversion et thérapie se retrouve d'ailleurs plusieurs fois dans le récit.

Vient ensuite la narration de son « retour » à l'Église suite au questionnement de sa fille, puis celle du « choc » qu'elle a eue lorsqu'elle a réalisé qu'elle n'était pas responsable de la relation incestueuse avec son frère. Le thème de la colère devient alors prédominant : celle contre ses fils, le caractère colérique de son père et, finalement, sa propre colère contre Dieu. A deux reprises, elle évoque sa colère contre Dieu, et ces deux séquences encadrent, de façon chiasmique, la description de son refus d'une théologie où Dieu est grand et nous, « petits, minuscules » ainsi que son affirmation que Dieu n'était pas initiateur de ses abus, qu'il ne « vomissait » pas sur elle mais qu'il souffrait avec elle.

Suite à celui de la colère, c'est le thème de la mort qui devient alors dominant, alors qu'elle relate sa peur de mourir (liée à son agression par un pédophile) ainsi que ses tentatives de suicide et leur impact sur sa famille. Cette thématique conduit à ses cours de théologie qui lui redonnent une raison de vivre et l'image d'un Dieu à la fois communautaire et personnel. Le récit s'achève sur une description de moments thérapeutiques où revient l'image calmante et « sécurisante » (sic) du puits profond, ainsi que la révélation trinitaire de sa non-culpabilité au cours d'une séance d'EMDR.

Le sens du récit

Comme nous l'avons mentionné au chapitre précédent, Ricœur croit que le sens du récit se dévoile lorsqu'on le lit à rebours. Autrement dit, de sa conclusion aux conditions initiales. Or, la conclusion de Chantal, c'est que son récit concerne « ma relation avec Dieu au travers de [...] ces événements-là ». ⁶ Et effectivement, le thème de son récit est celui de la relation. Non seulement avec Dieu, mais avec son frère, avec la religion, avec les abus sexuels et même avec son chien. ⁷

⁶ « Fait que, finalement, je me suis promenée un peu partout, là, mais je pense que j'ai quand même fait le tour, là, de ma relation avec Dieu au travers tout ça, là, au travers ces événements-là. »

⁷ Au tiers de l'entrevue, elle évoque toutes ces relations en l'espace de quelques phrases et en utilisant à chaque fois le mot relation.

On peut donc relire le récit de Chantal à la lumière de ce thème : dès sa plus jeune enfance, c'est la relation qu'elle voulait avoir avec son frère qui prend une tournure incestueuse; de même, son agression et sa rencontre fortuite avec son agresseur quelques années plus tard surviennent du fait de son désir de relation; sa conversion (qu'elle fait précéder de sa rencontre avec son mari, et donc de sa relation avec lui) est perçue non comme l'appartenance à une Église, qu'elle refuse, mais comme le début d'une relation avec Dieu;⁸ les épisodes suivants relatant l'expression de sa colère qualifient sa relation avec des êtres chers (ses fils, son père, Dieu); les tentatives de suicide surviennent lorsque la relation ne semble plus possible : « J'allais devenir intervenante [en relation d'aide], pour moi c'était toute ma vie »; enfin, les cours de théologie lui dévoilent un Dieu communautaire et, donc, en relation.

Ainsi, être en relation est une bonne chose, mais mène parfois à des problèmes ou même à des drames parce que, dit-elle, « je n'ai pas su mettre des limites. » Chantal essaie d'être en relation; parfois ça fonctionne bien, parfois ça vire à la catastrophe. À la toute fin du récit, c'est bien ce que l'Esprit lui révèle lors de la séance d'EMDR : « Ce que j'ai vu là, c'était une petite fille qui voulait offrir de l'aide. C'était ça, chez nous. » Et cette réalisation la libère partiellement de sa culpabilité. Le sens de son récit, c'est que les événements, heureux ou malheureux, surviennent parce qu'elle essaie d'aider ou d'être gentille, c'est-à-dire d'être en relation.

Deux autres thèmes importants – quoique sous-jacents au thème principal de la relation – parcourent le récit de Chantal, ceux de la honte et de la culpabilité. Par rapport à son frère, elle a honte de leur relation incestueuse et se sent coupable parce qu'elle croit que c'est elle qui l'a initiée. Cette double dynamique joue lorsque le pédophile lui demande si elle a déjà vu son frère nu. Elle a également honte de cette agression subie aux mains de cet inconnu, en particulier lorsqu'elle voit au loin des garçons jouant au hockey. Elle ressent

aussi de la culpabilité parce qu'elle a accepté de monter à bord de l'automobile du pédophile. Les thèmes de la honte et de la culpabilité touchent donc des relations avec ses deux agresseurs uniquement. Nulle part le récit ne laisse entendre qu'elle a honte ou se sent coupable en relation avec Dieu. Le seul sentiment négatif qu'elle exprime à son égard, c'est de la colère; et cette colère ne concerne pas les abus en tant que tel mais le succès de son frère : « J'ai déjà vécu de la colère envers Dieu, mais je ne peux pas dire que je l'ai accusé de ce que j'avais vécu. Jamais. Je ne peux pas. Je n'ai jamais vu Dieu comme initiateur. Je ne pouvais pas l'imaginer. » Le fait que le récit exclut toute honte ou culpabilité dans la relation à Dieu peut expliquer l'aspect bénéfique de la conversion sur sa guérison des traumatismes sexuels. Nous y reviendrons.

Le contexte symbolique

Les ressources symboliques établissent un contexte qui favorise l'émergence de la relation comme thème majeur du récit. *Dieu*, Jésus et l'Esprit forment une communauté en relation (à imiter, c'est du moins ce qu'elle et sa famille actuelle ont d'ailleurs fait). *L'Église* est un lieu de relation (Dieu, les amies, le thérapeute). Possiblement elle n'y va pas au début parce que sa relation avec Dieu est personnelle et individuelle, selon le « plan de salut traditionnel ». Mais elle évolue dans le temps; maintenant, Dieu est communauté donc l'Église aussi. *La Bible*, la *croix* et la *prière* sont des moyens, à différentes époques et de diverses façons, d'entrer en relation avec Dieu. *L'autorité*, par laquelle elle se sent toujours surveillée, représente une relation abusive, qui influence sa théologie et sa relation avec Dieu. Ceci peut expliquer sa *rébellion*, qu'elle se reproche parce qu'elle n'écoute pas ou ne va pas à l'Église. Certes, cette rébellion met en péril la relation, mais c'est aussi une façon de prévenir une relation abusive. De même, la *noirceur* symbolise tour à tour un lieu où l'on fuit la relation abusive, ce que la relation abusive a tué en elle et ce qui bloque ou met fin (lorsqu'associée au suicide) à la relation. Dans ce contexte, les abus sexuels et l'inceste

⁸ Quoiqu'elle évoque une telle relation plus jeune par rapport à la petite croix en bois – relation qu'elle veut

sont des relations qui tournent mal, la conversion un moyen de rétablir la relation avec Dieu ou avec les humains. De plus, le Dieu symbolique du récit contribue à ne pas inclure la honte ou la culpabilité dans leur relation.

L'apport de l'intratemoralité

Comme nous l'avons mentionné, la majorité des verbes du récit se déclinent à l'imparfait ou au passé composé. Par exemple, la référence à l'éducation religieuse de Chantal, incluant ses visites à la petite croix en bois, se fait à l'imparfait, plus générique, alors que la description de sa conversion alterne entre l'imparfait et le passé composé, ce dernier étant plus précis dans le temps. L'imparfait rompt la représentation linéaire du temps en occultant les références au temps calendaire. En ce sens, il relève davantage de l'intratemoralité, la condition existentielle d'être « dans le temps ». Dans cette perspective, il est intéressant de noter que les faits décrits à l'imparfait se rapportent surtout à des relations : « J'étais enceinte de mon premier enfant », « j'avais deux bonnes amies [qui] me parlaient du salut », « je ne voulais pas aller dans une église », « je lisais la Bible » (qui, comme nous l'avons souligné, symbolise la relation à Dieu), « je me disais que Dieu était bon avec moi ». Notons toutefois l'utilisation du passé composé pour décrire le début de sa relation à Dieu : « J'ai développé une relation avec Dieu », possiblement parce que cette relation a un début, mais aussi une fin temporaire puisqu'elle la doit reprendre (s'y « replonger ») quelques années plus tard lorsqu'elle commence à aller à l'Église.

L'utilisation des temps verbaux contribue aussi à la configuration du récit. Un moment charnière survient lorsque, après avoir décrit la relation incestueuse avec son frère, Chantal délaisse l'imparfait et le passé composé pour utiliser le futur du passé : « Longtemps, longtemps, cette image-là allait perdurer chez moi. » C'est de cette image dont elle devra être délivrée afin que ses excès de colère et son sentiment de

d'ailleurs partager avec ses neveux et nièces.

culpabilité s'atténuent. Notons aussi la double utilisation de l'adverbe « longtemps » qui, avec l'usage du verbe « perdurer », souligne la longue durée de l'effet de ce moment. La relation qu'elle désirait avec son frère s'est finalement transformée en cauchemar qui a affecté une majeure partie de sa vie. Un moment similaire lors de l'agression par le pédophile est exprimé au conditionnel. Seule dans l'automobile, elle se dit : « Je devrais courir, je devrais partir », ce qu'elle ne fait pas et qui change le cours des événements et devient source additionnelle de culpabilisation. On peut supposer qu'elle demeure dans l'automobile afin de ne pas briser la relation avec l'inconnu qui, à ce point, ne l'avait pas encore menacée. C'est bien ce que lui indique l'Esprit lors de la séance d'EMDR : « une petite fille qui voulait offrir de l'aide ».

Certaines expressions de temps éclairent aussi le thème principal du récit. Notons tout d'abord que c'est dans le temps que la relation « est » : pas de temps, pas de relation. La dynamique « *être petite* » colore sa relation avec Dieu. Face à lui, elle ne veut pas être petite car cela la rend sujette aux relations abusives. On peut également supposer que cela rend Dieu lointain, donc pas vraiment en relation ou, du moins, une relation lointaine. Nous avons aussi vu que, dans le récit, *la mémoire et l'oubli* sont liés à une relation abusive ou à la relation à Dieu (par la petite croix). Se souvenir, c'est garder la relation vivante; oublier, c'est la perdre ou du moins la tronquer. Les expressions de temps reliées aux notions de *vie* et de *mort* colorent également la thématique de la relation. Vivre, c'est être en relation, alors que la mort (comme le suicide) met fin à cette relation. Sauf s'il existe une vie après la mort; n'est-ce pas sa fille de quatre ans qui veut continuer cette relation dans l'au-delà ? Ce questionnement ramène Chantal dans une relation ecclésiale. Et, suite à ses tentatives de suicide, c'est le Dieu communautaire relationnel de ses cours de théologie qui lui redonne une raison de vivre.

La schématisation et la traditionalité

La schématisation, rappelons-le, combine le thème principal du récit et l'agencement intuitif des événements. On peut voir cette dynamique à l'œuvre dans le récit de Chantal. D'emblée, elle évoque le premier événement incestueux comme motivé par la relation innocente qu'elle désirait avec son frère. La suite du récit est aussi configurée à la lumière du thème de la relation, comme nous l'avons démontré plus haut. Dans une perspective littéraire, c'est le style biographique qui aide à structurer le récit de Chantal. Celui-ci contient toutefois des éléments qui relèvent plutôt du témoignage (« c'est pourquoi j'aime Jésus ») et du récit de quête, celle de la relation.

La traditionalité évangélique contribue aussi à façonner la narration. Citons en exemple le « plan de salut traditionnel » qu'elle ne sent pas le besoin d'expliquer en faisant appel à la tradition religieuse qu'elle a en commun avec l'intervieweur. En fait, le thème principal du récit rappelle le slogan évangélique qui décrit le vrai Christianisme comme relation avec Jésus plutôt que comme religion. La progression trinitaire de sa relation avec Dieu est également informée par cette tradition. Quant au Dieu « communautaire » qui n'apparaît pas comme Tout-Puissant et face auquel nous ne sommes pas minuscules, on peut l'interpréter comme une innovation théologique qui contribue à sauvegarder la relation.

On verra à la prochaine section comment la schématisation et la traditionalité contribuent à faire le pont entre *mimèsis* II et *mimèsis* III. Mais déjà on peut voir comment leur utilisation contribue à façonner et à renforcer le thème principal de la relation.

Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action

La refiguration de l'identité narrative

L'identité narrative dévoilée par cette analyse ne semble présenter Chantal ni comme victime ni comme survivante. Bien sûr, l'identité de victime est assumée lors des épisodes d'inceste ou d'agression et à quelques reprises par la suite : son congédiement et le côté « fabulatoire » (sic) de sa mère. De plus, sa progression thérapeutique ressemble au parcours d'une survivante. Mais ce n'est pas là l'identité narrative principale qui ressort de son récit. D'ailleurs, on n'y retrouve pas les mots victime et survivante ou leurs variations sémantiques. De même, Chantal n'apparaît pas comme quelqu'un que Dieu serait venu sauver lors de sa conversion. Cet événement est d'ailleurs évoqué sans presque aucun détail, si ce n'est qu'il s'agit du « plan de salut traditionnel ». On ne décèle aucun enthousiasme, aucune épiphanie transformatrice, simplement l'amorce d'une relation avec Dieu. Cette déité n'impose pas sa volonté. Tout au plus Jésus agit-il comme guide et personne-ressource lors de sa séance d'EMDR. Mais notons que c'est *elle* qui l'a choisi pour ce rôle.

L'identité narrative refigurée par le récit – et plus particulièrement par sa clôture – c'est celle d'une personne en quête de relation et en quête de pouvoir gérer ces relations. Or une relation nécessite à la fois un apport actif et une attitude de réception (passive). Elle suppose une dialectique entre l'agir et le consentir, sinon elle devient abusive. Et, effectivement, Chantal refuse toute théologie où Dieu impose sa volonté : « Encore aujourd'hui, quand on me dit : C'est la volonté de Dieu... Ah ! Oui ? C'est la volonté de Dieu ? », ironise-t-elle. « Je ne peux pas le croire. » Bien sûr, Dieu désire (ou non : « Dieu ne voulait pas ça pour moi ») certaines choses pour elle, mais il ne les impose pas. C'est un Dieu qui intervient, bien qu'elle ne comprenne pas exactement comment, mais son intervention fait suite à une demande de sa part. Nous sommes toujours dans le domaine de

la relation, une relation qu'elle veut saine en opposition aux relations malsaines qu'elle a subies. D'où son refus de toute théologie qui empêche ou menace cette relation.

Cette relation avec Dieu se développe « au travers ces événements-là » (ces « circonstances », dirait Ricœur) qui eux-mêmes surgissent, comme nous l'avons montré, en lien avec des relations humaines. Comme nous l'avons constaté à la section précédente, tout le récit de Chantal peut être interprété à la lumière de sa clôture. Chaque événement contribue à faire progresser l'intrigue vers cette conclusion.

Nous avons vu dans la section précédente comment la schématisation et la traditionalité contribuent à façonner le récit de Chantal. Là également, on retrouve la marque du thème de la relation. La dialectique religieuse sédimentation/innovation contribue toujours à maintenir la relation : toute théologie qui ne va pas dans ce sens finit par être rejetée et toute innovation contribue à la soutenir. Même au point de vue du schéma littéraire, le style biographique adopté au départ (« Moi, je suis née dans une famille de cinq enfants ») et maintenu tout au long du récit culmine en un témoignage : « Moi, c'est pour ça que j'aime Jésus ». Aimer et non pas obéir ou se soumettre, qui relèveraient d'une relation abusive ou, du moins, déséquilibrée.

Ricœur affirme que le soi refiguré est foncièrement éthique, ce qui se reflète dans le récit de Chantal. La figure du Dieu communautaire influence la façon dont sa famille et elle décident de vivre « à partir de maintenant » (le présent du futur). Quel contraste avec son insistance, quelques années plus tôt, d'être soumise à son mari ! De plus, elle travaille dans le domaine de l'intervention, de la relation d'aide qui, dit-elle, est « toute sa vie ». Encore une fois, c'est sur le thème de la relation que son identité éthique se dessine.

Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur

A la lecture de la transcription de l'entrevue, deux stratégies rhétoriques ont retenu notre attention. D'abord, la mention du « plan de salut conventionnel », qui accomplit

plusieurs choses. Premièrement, comme nous l'avons noté, elle permet de se dispenser d'une description détaillée de l'événement « conversion », à laquelle Chantal semble accorder peu d'importance. Ce faisant, elle le balaie presque du revers de la main. Peut-être ce plan de salut s'accorde-t-il mal à une théologie de la relation; c'est du moins l'effet que cette remarque a eu sur le lecteur. Dans un même ordre d'idée, cette remarque laconique laisse entendre que sa théologie a évolué et la présente comme une personne qui ne se contente pas de croire naïvement tout ce qu'on lui dit; bref, un sujet actif. De plus, la référence à un plan de salut « traditionnel, conventionnel » crée un rapport, voire une complicité avec le lecteur qui est censé comprendre ce dont il est question sans autre explication.

L'utilisation fréquente (à neuf reprises) du mot « évidemment » constitue le deuxième élément rhétorique que nous avons retenu. L'effet de cette expression est de communiquer au lecteur que l'affirmation qui l'accompagne ne demande aucune explication, ne peut être remise en cause et que toute personne raisonnable devrait l'accepter sans autre réflexion. Or, il est frappant de constater que, dans le texte, ce mot est presque toujours utilisé dans un contexte de relation : l'ignorance de ses parents (qui sont ainsi excusés) quant à la relation incestueuse avec son frère; le « retour » de Chantal à l'Église (par le biais de sa fille et l'évolution de sa relation à Dieu); la décision familiale de vivre, comme Dieu, de façon communautaire; le choix d'une ex-collègue et amie pour thérapeute EMDR. Dans le texte, toutes ces choses sont présentées comme « évidentes ». C'est aussi vrai au niveau de la relation entre le lecteur et la narratrice : la mention dès le début du récit que Chantal était un « accident » (enfant non prévu) pourrait constituer une tentative d'éveiller la sympathie du lecteur à son égard. De même, la mention que les questions indécentes du pédophile la « connectaient » avec l'inceste de son frère : non seulement cette remarque peut-elle susciter la sollicitude du lecteur mais elle peut aussi servir à justifier sa conduite ultérieure, la rendant moins coupable ou moins irresponsable non seulement à ses propres yeux mais aussi à ceux du lecteur. Le fait d'ajouter l'adverbe « évidemment » à la description de ces événements renforce leur aspect rhétorique.

On peut donc comprendre les stratégies rhétoriques du texte sur le mode relationnel, ce qui confirme ainsi dans le monde de l'action ce qui s'est déjà révélé dans le monde narratif. En dernier lieu, puisque nous sommes de retour dans le monde de l'action, notons que Chantal est la seule de sept sujets qui a proposé à l'intervieweur de dîner avec elle et ce, sans l'avoir rencontré et avant même que l'entrevue ait lieu. Ce geste (qui peut aussi relever du soi éthique) dénote à nouveau l'importance que Chantal accorde au thème de la relation (ici, sous forme de commensalité).

Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative

En quoi cette analyse de l'identité narrative de Chantal nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ? Tout d'abord, notons que l'événement conversion est presque passé sous silence, encore moins apparaît-il comme rédempteur ou libérateur des effets des abus sexuels. En fait, ce sera plusieurs années après sa conversion que Chantal tentera à quatre reprises de s'enlever la vie – gestes qu'elle lie aux abus sexuels. Dans le récit, c'est plutôt le processus thérapeutique qui mène à la guérison; toutefois, ce processus se fait par l'accompagnement de personnes avec qui elle est en relation : une amie qui, à 25 ans, lui fait réaliser que la relation incestueuse avec son frère était une forme d'abus; un psychologue évangélique; une thérapeute EMDR avec qui elle est amie; Jésus et l'Esprit qui agissent comme guides au cours de cette thérapie.⁹ On pourrait ajouter une autre amie évangélique qui lui fait réaliser que Dieu ne souhaitait pas les abus subis par Chantal mais qu'au contraire, il souffrait avec elle. Ainsi, la conversion comme processus semble jouer un rôle positif dans cette guérison, mais uniquement par la présence et l'accompagnement de personnes, d'affiliation évangélique ou non. Par exemple, elle ne mentionne pas de passage biblique ou de prédication qui l'aurait aidée.

⁹ Négativement, on pourrait mentionner que les autres thérapeutes, qu'elle ne fait qu'évoquer au passage sans avoir développé avec eux une relation, ne semblent l'avoir aidée en aucune manière.

Même l'apport de Jésus et de l'Esprit se situe dans un cadre thérapeutique.¹⁰ C'est vraiment la relation – de nature religieuse ou non, en contexte thérapeutique ou non – qui guérit Chantal. De plus, comme nous l'avons noté, l'image d'un Dieu dissocié de toute honte ou culpabilité, et envers qui on peut même exprimer de la colère, s'avère bénéfique en ce qu'elle permet à cet accompagnement divin de s'effectuer de façon pleinement salutaire.

Quant à l'autre côté de la question, à savoir si l'expérience d'abus sexuels a joué un rôle majeur dans la conversion de Chantal, nous croyons que ce n'est pas le cas. D'une part, parce qu'on ne retrouve dans le récit aucun élément qui nous permettrait de l'affirmer. D'autre part, parce que la conversion s'est produite bien avant que les conséquences des abus (colère, insomnie, etc.) ne surgissent et ne l'incitent à consulter un psychologue. Ce n'est que par la suite que la narratrice inclut Dieu dans l'accompagnement de la guérison de Chantal.

On pourrait objecter que nous devons interpréter le récit au complet à partir de sa conclusion, c'est-à-dire la relation avec Dieu et que, par conséquent, les abus ont mené à la conversion de Chantal. Ce serait mal comprendre notre cadre conceptuel. D'une part, parce que relation à Dieu et conversion ne sont pas identiques : les abus mènent à un certain genre de relation avec Dieu, mais pas nécessairement à la conversion. D'autre part, et plus fondamentalement, la thèse de Ricœur ne nécessite pas que chaque événement mène inévitablement au prochain et ainsi de suite; il suffit que l'ensemble de ces événements mène à la conclusion.¹¹ Autrement dit, bien que les abus acquièrent un statut narratif qui leur confère un rôle inévitable dans la relation de Chantal avec Dieu, on ne peut les considérer de façon isolée. Il faudrait montrer clairement que les abus mènent

¹⁰ Elle mentionne avoir prié Dieu lors de son agression, mais elle ne fait pas de lien avec sa conversion ultérieure, ni dans le sens « divin » où Dieu l'aurait protégée parce que sa conversion éventuelle faisait partie de son plan, ni dans le sens humain où son intervention ou sa présence – ou leur souvenir – aurait provoqué une prise de conscience religieuse quelconque.

¹¹ A titre d'exemple, citons l'œuvre classique de Charles Dickens, *A Tale of Two Cities*. Les premiers chapitres semblent complètement indépendants les uns des autres, tant au niveau des personnages qu'au

nécessairement à la conversion (un épisode intermédiaire), ce qui, comme nous l'avons déclaré plus haut, n'est pas le cas. Tout au plus pouvons-nous affirmer que les épisodes de conversion et d'abus sexuels se combinent pour mener à la relation actuelle que Chantal entretient avec Dieu. Cette hypothèse nous semble plus plausible, ne serait-ce que parce que la relation de Chantal avec Dieu diffère significativement de l'image de Dieu portée par la traditionalité évangélique et que les différences, comme nous l'avons démontré dans la section précédente, s'expliquent par son refus d'une théologie abusive.

niveau des circonstances. Or le génie de l'auteur parvient à tisser une trame narrative telle qu'à la fin du récit, ces épisodes apparaissent au lecteur comme inévitables pour mener à la conclusion.

Chapitre V – Pierrette

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir

Pierrette est une femme mariée dans la soixantaine. Née dans une famille anglophone protestante, elle a subi des agressions sexuelles d'un oncle dès l'âge de trois ans, quoiqu'elle en ait peu de souvenirs. Elle a été agressée une seconde fois vers l'âge de douze ans, à deux reprises, par un autre oncle qui avait agressé sa mère lorsqu'elle-même avait douze ans. Un peu plus tard, elle a eu des « contacts sexuels » avec des amis de son frère, gestes qu'elle interprète aujourd'hui comme des abus à cause de la grande différence d'âge.

Quelques années plus tard, elle a rencontré un homme francophone catholique; elle est devenue enceinte et ils se sont mariés malgré la réticence de son père. Trois ans après son deuxième accouchement, elle vivait des difficultés conjugales et souffrait de dépression. Elle a consulté un médecin d'affiliation évangélique qui l'a finalement convaincue « d'accepter le Seigneur ». Son mari et elle se sont convertis le soir même et se sont joints à une église baptiste.

Plus tard, elle a entrepris une autre thérapie avec un psychiatre « non chrétien » qui l'a aidé à exprimer ses sentiments, en particulier sa colère refoulée, puis une thérapie de couple « intensive » avec un thérapeute évangélique aux États-Unis. A cinquante ans, elle est retournée aux études pour devenir psychologue.

Les agents, leurs actions et leur interaction

Jusqu'à sa conversion, *Pierrette* subit beaucoup plus qu'elle n'agit. Dès l'âge de trois ans, elle est agressée par un oncle. Enfant, elle est critiquée et rejetée par son père; de plus, elle est ridiculisée à l'école, à cause de son poids et de ses difficultés académiques. A douze ans, elle est agressée par un autre oncle; ses parents étant « fermés », elle doit garder le silence. En ce qui concerne l'agression qu'elle a subie la même année par des jeunes plus âgés qu'elle, elle se dit consentante (ce qui n'en fait pas pour autant un sujet actif) mais

décrit aujourd'hui cet événement comme un viol. Son père la menace de l'envoyer à l'école de réforme. Elle ne se sent pas aimée de sa mère. Elle se marie parce qu'enceinte; son père désapprouve cette union. Elle ressent de la colère et de la peine, mais « accumule » ces sentiments sans les exprimer. Lorsque sa mère décède, elle sombre dans une profonde dépression.

Même lorsqu'elle agit, ses actions ne donnent pas les résultats escomptés ou la conduisent à plus de passivité : elle commence à trop manger et devient obèse; suite à l'agression par un deuxième oncle, elle tente de faire sortir le sperme mais inutilement puisqu'elle est encore pubère; elle se crée un monde imaginaire où elle est acceptée, ce qui la fait se replier davantage sur elle-même. À douze ans, elle demande à Dieu de prendre soin d'elle et elle ressent à ce moment sa présence, mais elle ne devient pas pour autant un sujet actif.

Lorsqu'elle se convertit, c'est suite à l'insistance de son médecin évangélique. Toutefois, le récit de Pierrette la présente de plus en plus active à partir de ce moment. Elle « accepte le Seigneur », commence à rebâtir sa relation de couple et essaie de trouver dans l'Église des gens qui peuvent l'aider. Devant son échec, elle redevient momentanément passive : c'est Dieu qui l'envoie vers un psychiatre non chrétien. Elle persiste avec lui même si elle en a peur. Elle se rend aux États-Unis pour une thérapie intensive avec un autre psychologue. A cinquante ans, elle entreprend des études et complète un baccalauréat et une maîtrise. En fait, durant cette seconde moitié de sa vie, ses rôles passifs n'apparaissent qu'en relation avec Dieu; nous y reviendrons.

Le *père* de Pierrette apparaît presque toujours dans le récit comme agent actif. Il cumule deux emplois pour subvenir aux besoins de sa famille; il critique, menace et rejette sa fille, désapprouve initialement son mariage puis fait unilatéralement volte-face : « Dans sa tête, il avait réglé ça, il n'y avait plus à dire quoi que ce soit ». Deux exceptions : le mari de Pierrette « gagne le cœur » de son père et celle-ci ne lui témoigne aucun respect. Dans ce deuxième cas, cependant, on ne sait pas si son père le réalisait.... ou même s'il s'en souciait.

La *mère* de Pierrette est passive : elle est « silencieuse, distante » et « troublée d'avoir sept enfants ». Le récit nous révèle qu'elle-même a été violée à douze ans par son beau-frère, le même oncle qui agresse Pierrette au même âge. C'est elle qui appelle sa fille pour la réconciliation familiale, mais l'initiative n'est pas la sienne : « Ton père vous dit de vous en venir manger, toute la famille. » Sa dernière mise en récit consiste en un ultime événement passif : son décès.

Les deux premiers agresseurs de Pierrette, ses *oncles*, tiennent un rôle relativement effacé mais majeur et uniquement actif. Le premier lui impose une fellation, le second des attouchements sexuels non spécifiés et ce, à deux reprises. On ne sait rien d'autre à leur sujet, sauf que le second avait aussi violé la mère de Pierrette. Les *jeunes garçons* qui ont abusé de Pierrette, lorsqu'elle avait douze ou treize ans ont aussi des rôles effacés mais clairement actifs. Tout ce qu'on sait d'eux, c'est qu'ils étaient des amis de son frère et plus vieux de quelques années.

Les *thérapeutes* de Pierrette jouent tous un rôle important et influent. Le premier, un médecin, la persuade de se convertir. Le second, un psychiatre, la soigne pendant plusieurs années; il n'apparaît pas comme actif dans le processus de guérison de Pierrette, mais plutôt comme un instrument dans la main de Dieu; de plus, dans la relation thérapeutique, Pierrette et lui ont « coopéré ». Le troisième, un thérapeute évangélique, jouera un rôle influent (quoique non nécessairement actif) quand Pierrette décidera d'aller étudier au séminaire où il enseigne.

Dans le récit de Pierrette, son *mari* joue un rôle relativement effacé et passif. Ses parents sont alcooliques et il doit subir « toutes sortes de difficultés » durant son enfance. Il se marie avec elle parce qu'elle est enceinte; leur vie conjugale laisse à désirer à cause des abus sexuels subis par Pierrette; d'abord, réticent au prosélytisme du médecin évangélique, il finit par se convertir. Seul rôle réellement actif, il « gagne le cœur » de son beau-père.

Nous considérerons *Dieu* dans les ressources symboliques, mais dans le récit de Pierrette, il apparaît comme un agent fort actif. Il lui « fait grâce » de deux enfants, il la guide vers ses deux premiers thérapeutes (le médecin et le psychiatre) ; il la guérit graduellement des conséquences des abus. A douze ans, il lui révèle sa présence ; notons cependant que c'est suite à sa demande à elle.

Ainsi, suite à sa conversion, Pierrette évolue d'un rôle passif à un rôle actif, mais il en va autrement pour les autres agents. Son père et ses agresseurs disparaissent du récit, ainsi que sa mère qui, elle, était passive. Son mari demeure passif avant et après la conversion alors que Dieu est toujours actif.

Les ressources symboliques

La caractéristique principale de *Dieu* qui se dégage du récit de Pierrette, c'est qu'il intervient: il lui donne des enfants, il la guide vers un médecin évangélique, grâce à qui elle se convertit (Dieu « est venu me chercher ») et ne se sépare pas de son mari, puis vers un thérapeute non chrétien qui l'aidera à guérir (quoique c'est à Dieu qu'elle attribue sa guérison graduelle). Pierrette mentionne d'ailleurs à plusieurs reprises avoir vu « la main de Dieu » dans tel ou tel événement de sa vie. Dieu, ainsi que *Jésus*, est compatissant et aimant; il manifeste sa présence, nous rassure, nous chérit et prend soin de nous. Le *Seigneur* est celui dont on parle, qu'on accepte et qu'elle et son mari ont « en commun ».

L'Église est un endroit où on prie pour les autres; lorsqu'on a des problèmes, on y trouve difficilement compassion et soutien, l'unique solution demeurant la prière. La psychologie y reçoit un accueil mitigé. Le monde est divisé entre chrétiens (évangéliques) et non chrétiens, entre thérapeutes chrétiens et thérapeutes non chrétiens. Un *catholique* est quelqu'un qui a une religion vaine et avec qui on ne devrait pas se marier de peur d'avoir « une foule d'enfants » ou de se séparer un jour. Le *salut* est quelque chose de « grand » qui

suppose une lutte spirituelle. Dieu vient nous chercher parce qu'on est pécheur et, ce faisant, il peut aussi guérir les blessures du passé.

Il est intéressant de constater que la *prière* n'apparaît pas comme une panacée dans le récit de Pierrette; au contraire, elle semble justifier l'inaction. Toutefois, elle est parfois efficace – lorsque, par exemple, l'Église prie pour son mari et elle et qu'ils finissent par se convertir. Néanmoins, Pierrette déclare que, lorsqu'elle sera thérapeute, elle ne dira jamais aux gens en détresse de simplement prier.

Dans le récit de Pierrette, *l'école* apparaît à la fois comme un lieu d'humiliation et de rédemption. Jeune, elle s'y sent ridiculisée à cause de son poids et de ses difficultés académiques. Son père menace même de l'envoyer à « l'école » de réforme. Toutefois, un jour, revenant de l'école, Dieu lui manifeste sa présence et la rassure. Adulte, elle retourne à l'école et non seulement réussit à obtenir un baccalauréat et une maîtrise, mais guérit en partie « à travers mes huit ans d'école. »

Tous les sujets de notre étude ont un concept de ce qui constitue un *abus sexuel*, ne serait-ce que parce que l'expression apparaît dans le formulaire de consentement et qu'aucune ne nous a demandé de préciser ce que nous entendions par là. Dans leurs récits, cependant, il y a peu d'indices qui indiquent ce qu'elles entendent par cette expression, sauf qu'elle est de nature sexuelle. Pierrette fait exception. Pour elle, l'absence de consentement, le jeune âge de la victime, l'écart d'âge et la nature des gestes portés constituent des critères pour évaluer ce qu'est un abus. Il est intéressant de constater que ces critères reflètent ceux du Code criminel canadien.¹ Notons aussi qu'elle qualifie son oncle « d'abuseur » parce qu'il avait déjà violé sa mère lorsqu'elle était enfant. Ceci laisse sous-entendre que l'abus

¹ Notons à cet effet que Pierrette déclare que c'est à douze ou treize ans que surviennent ses seconde et troisième agressions, alors que le Code criminel en vigueur au moment de l'entrevue rend illégal tout contact sexuel avec « un enfant âgé de moins de quatorze ans ».

constitue un trait caractéristique fondamental de la personne qui abuse et non pas un événement circonstanciel.²

Nous verrons plus loin comment ces différents symboles religieux et séculiers contribuent à structurer la mise en intrigue et à favoriser l'émergence du thème principal du récit.

L'intratemporalité

Comme Chantal, la narration de Pierrette se déroule surtout à l'imparfait et au passé composé. On y retrouve cependant une plus grande utilisation du présent, qui sert trois fins : rapporter une conversation ou une pensée en la citant au temps présent (ex : « je ne veux plus vivre »), commenter la narration (« je me rappelle », « je pense », « je ne sais plus », « ce que je comprends aujourd'hui », « il me semble », etc.) ou tirer une conclusion de nature universelle sur le déroulement du récit. Dans ce dernier cas, deux exemples retiennent notre attention. D'abord, lorsque Pierrette relate sa honte et sa culpabilité suite au deuxième abus, elle conclut : « Parce que c'est toujours de notre faute ». Ensuite, relatant les événements entourant sa conversion, elle déclare à deux reprises : « Je vois la main de Dieu [dans ces événements] ».

Notons aussi l'utilisation du plus-que-parfait, lorsque Pierrette déclare que sa mère, elle aussi, « avait été violée » à douze ans par le même oncle et que, par conséquent, ses parents savaient qu'il était un « abuseur ». Pourtant, ils l'ont laissée aller seule chez lui. Par rapport au troisième événement d'abus, on retrouve l'utilisation du conditionnel : « Aujourd'hui, j'appellerais ça un viol. » Sa conversion implique aussi un conditionnel : sans cet événement, son mari et elle se seraient séparés – revirement qu'elle attribue aussi à la main de Dieu. Dans le récit de sa conversion, on retrouve un impératif, le « Priez ! » que le docteur évangélique lance à sa congrégation pour le salut de Pierrette et de son mari.

² On retrouve la même dynamique chez Chantal, qui qualifie son agresseur de pédophile.

Ironiquement, on retrouve ce même « priez ! » que Pierrette ne dira jamais à ses patients lorsqu'elle sera psychologue. Ce dernier épisode implique d'ailleurs l'utilisation du futur simple pour décrire ses plans d'avenir.

On peut ainsi voir comment l'emploi de ces différentes formes verbales rompt la représentation linéaire du temps narratif, dans un mouvement perpétuel d'événements qui renvoie à des événements passés, présents ou futurs, achevés ou en cours, etc. Nous verrons plus loin comment leur usage contribue à la mise en intrigue du récit et à son thème principal.

Dans le récit de Pierrette, nous retrouvons également des adverbes et expressions de temps, dont certains reviennent fréquemment et nous semblent importants. Pierrette emploie à plusieurs reprises l'expression *aujourd'hui*, qu'elle associe toujours à sa compréhension actuelle en opposition à sa compréhension au moment d'un événement. Ainsi, « aujourd'hui », Pierrette comprend le silence de sa mère, le fait que ses parents savaient que son oncle était un abuseur, qu'elle a fait de la dissociation, qu'elle n'était pas la seule enceinte avant d'être mariée, que son père craignait qu'elle ait une famille trop nombreuse, et qu'elle n'était pas responsable des abus. Aujourd'hui, elle qualifie de viol ce qu'elle percevait à l'époque comme une relation sexuelle consentante. Et aujourd'hui, elle voit la main de Dieu dans les événements entourant sa conversion. L'emploi fréquent de cet adverbe de temps, en plus de sa fonction rhétorique, confirme la dimension intratemporelle du récit de Pierrette où l'interprétation des événements se modifie dans le temps.

Pierrette emploie aussi fréquemment le verbe temporel *commencer*. Elle a « commencé » à trop manger, à fréquenter son mari, à consulter un thérapeute, à parler du Seigneur, à rebâtir sa relation de couple. Quant à Dieu, il a commencé un travail de guérison. Ici aussi, on voit comment Pierrette situe des événements qui se déroulent dans le temps et qui ont donc un commencement. Tout comme Chantal, le récit de Pierrette contient les notions intratemporelles de *vie* et de *mort*, mais à un moindre niveau. On note les idées suicidaires de Pierrette (« je ne veux plus vivre ») que, contrairement à Chantal,

elle ne tente pas de mettre à exécution. La dimension vie s'avère cependant peu enviable et implique la honte et la culpabilité (« j'ai vécu longtemps comme ça »), conséquences des abus sexuels qui revêtent donc une dimension intratemporelle. Il y a toutefois un espoir : si la honte et la culpabilité sont « dans le temps », il est possible qu'elles ne soient pas permanentes. Ce qui nous ramène à l'emploi fréquent du mot *aujourd'hui*. En dernier lieu, comme dans le récit de Chantal, on retrouve dans celui de Pierrette la question de la *mémoire* et de *l'oubli*, ici aussi liés aux abus sexuels et remplissant également une fonction rhétorique.

Nous verrons plus loin comment ces éléments d'intratemporalité, que nous ne faisons ici que souligner, contribuent à la configuration du récit et à son thème principal.

Mimèsis II : la construction de sens

La mise en intrigue

Tout comme celui de Chantal, le récit de Pierrette se veut chronologique, sauf une exception sur laquelle nous reviendrons plus loin. Après avoir parlé de sa naissance et de son rang dans la famille, elle décrit son premier abus à l'âge de trois ans, ou plutôt, le souvenir qui lui reviendra à la mémoire en thérapie des années plus tard. Elle décrit ensuite l'atmosphère familiale et souligne son sentiment d'isolement et ses difficultés à l'école. Vient ensuite le récit de sa seconde agression sexuelle par un autre oncle, puis celui des relations sexuelles avec des amis de son frère. Après avoir décrit ses sentiments de honte, ses expériences de dissociation et le monde imaginaire qu'elle s'est créé, ainsi que les relations difficiles avec ses parents, Pierrette relate les circonstances entourant son mariage et le rejet par son père puis la réconciliation avec celui-ci. Suit le décès de sa mère, qui provoque chez Pierrette une dépression et qui l'amènera à rencontrer le médecin chrétien qui jouera un rôle instrumental dans sa conversion. Notons que, contrairement à Chantal, Pierrette décrit en détail cette conversion. Suit la description de son parcours thérapeutique subséquent où elle fait l'expérience d'une guérison divine graduelle où les thérapeutes

constituent des instruments entre les mains de Dieu. Ceci donne lieu à une digression où Pierrette décrit l'évolution de son image de Dieu. Enfin, elle conclut avec son retour aux études, sa compréhension de la grandeur du salut divin, qui inclut la guérison des « blessures du passé ».

Le sens du récit

Le récit de Pierrette se termine sur cette maxime : « Je comprends aujourd'hui que je n'étais pas responsable de ce qui m'est arrivé. Mais je suis devenue responsable de trouver des solutions. »³ Et elle ajoute : « Et c'est ce que j'ai fait aussi. » Dans une perspective ricœurienne, ce thème de la responsabilité dévoile le sens que Pierrette donne à son récit. Nous avons souligné comment celle-ci s'avère un agent passif jusqu'à sa conversion, moment où la dimension active prendra graduellement de plus en plus de place. Elle ne se considérait pas responsable d'entreprendre des actions puisqu'elle n'avait aucun pouvoir : elle subissait. Paradoxalement, elle se croyait responsable de ce qui lui arrivait. Son récit déploie donc un mouvement inverse des deux sens qu'elle attribue à ce mot-clef : responsable (au sens de coupable) de ce qui lui arrive et responsable (dans un sens éthique) d'agir selon ses moyens (car nous avons vu qu'elle laisse à Dieu une certaine part de cet agir). Le premier sens prédomine dans la première partie et commence à diminuer au moment de la conversion, lorsque le second sens prend son essor : « On a commencé à rebâtir notre relation de couple comme on le pouvait. »

L'enchaînement narratif des événements confirme ou, du moins, s'avère cohérent avec cette interprétation. Pierrette naît (acte dont elle n'est pas responsable). Dès l'âge de trois ans, elle est agressée sexuellement par un oncle. A l'école, elle est ridiculisée et éprouve des difficultés. A douze ans, elle est de nouveau agressée par un oncle, puis par des amis de son frère. Elle doit subir les critiques et les menaces de son père. Lorsqu'elle se

³ « Et, euh, alors je comprends aujourd'hui que je n'étais pas responsable de ce qui m'est arrivé. Mais je suis devenue responsable de trouver des solutions. Et c'est ce que j'ai fait aussi. »

marie, son mariage est initialement réprouvé par son père; lorsque celui-ci finit par l'accepter (sans apport actif de la part de Pierrette), les difficultés conjugales se poursuivent tout de même, au point où elle envisage une séparation. Lorsque sa mère meurt, elle envisage même le suicide. Dans tous ces événements, Pierrette est soit coupable, soit non responsable, soit les deux.

Toutefois, après sa conversion, elle devient un agent de plus en plus actif et responsable, même en ce qui a trait à sa guérison psychologique, jusqu'au jour où elle retourne aux études (où, plutôt que d'être ridiculisée comme dans sa jeunesse, elle obtient du succès). Elle se donne alors la responsabilité d'aider à son tour les autres. Le mouvement est complet et témoigne de la « grandeur du salut. »

Le contexte symbolique

Les ressources symboliques établissent un contexte qui favorise l'émergence de la responsabilisation comme thème majeur du récit. L'image de *Dieu* que porte Pierrette limite sa dimension active et sa responsabilité. Dieu intervient et agit dans le monde; par conséquent, Pierrette doit demeurer passive dans ces domaines où Dieu exerce sa prérogative divine. C'est probablement le sens qu'on doit donner à l'expression fréquemment utilisée dans le récit, la « main de Dieu ». Pierrette demeure cependant responsable de trouver des solutions. Quant à *l'Église*, c'est un lieu où elle n'a pas pu trouver d'aide adéquate : problème qui demande une solution. Elle y contribuera en retournant aux études et en devenant thérapeute, surtout pour les fidèles en difficulté. Cette aide ne se limitera pas à la *prière*, suggestion de solution qui s'est avéré inefficace pour Pierrette et serait donc irresponsable. En fait, il semble que la prière sera plutôt évitée dans le processus thérapeutique. De même, la grandeur du *salut* inclut non seulement la guérison des blessures du passé mais une nouvelle responsabilisation éthique.

Quant au symbole de *l'école*, puisque objet d'approbation, il confirme le salut de Pierrette ainsi que sa responsabilisation. Celle de sa jeunesse témoignait de sa passivité et

de sa culpabilité (coupable, par exemple, d'être obèse puisqu'elle mangeait trop) et celle de sa « vieillesse » témoigne du succès et de la guérison que Dieu accorde lorsqu'elle prend ses responsabilités. En dernier lieu, les critères que Pierrette attribue à ce qui constitue un *abus sexuel* délimitent sa responsabilité passée, qui devient nulle : « Je n'étais pas responsable de ce qui m'est arrivé ». Par ailleurs, on peut supposer qu'elle est maintenant responsable de « trouver des solutions » pour se prémunir contre de futurs abus potentiels ou pour en guérir si jamais elle en était de nouveau victime.

L'apport de l'intratemporalité

Comme dans le cas du récit de Chantal, la majorité des verbes de celui de Pierrette se conjuguent à l'imparfait ou au passé composé. Toutefois, on retrouve une plus grande fréquence du passé composé dans la narration de l'épisode de la conversion, ce qui reflète un souci du détail de ces événements ainsi qu'un sentiment d'achèvement. Ainsi, là où Chantal utilisait davantage l'imparfait, sans se soucier des détails chronologiques ou circonstanciels, Pierrette y accorde une grande importance, ce qui se traduit par une plus grande utilisation du passé composé plutôt que de l'imparfait. Cette utilisation des deux formes verbales liées au passé accentue le moment de conversion, point tournant du thème de la responsabilité. Il indique aussi la responsabilité de la narratrice de rendre compte fidèlement des événements.⁴

Nous avons noté précédemment l'utilisation de plusieurs autres formes verbales dans le récit. Il est intéressant de constater qu'elles renvoient presque toutes, d'une façon ou de l'autre, au thème de la responsabilité. Ainsi, lorsque Pierrette conclut sardoniquement que c'est « toujours la faute » des victimes d'abus sexuels ou qu'elle affirme voir la « main de Dieu » dans certains événements, son usage de l'indicatif présent traite de l'universalité temporelle de la fausse responsabilité des premières et de l'ultime responsabilité du second. De même, sa seule utilisation du plus-que-parfait rejette une partie de la responsabilité du

deuxième abus sur ses parents, qui savaient que sa mère « avait été violée » par le même oncle. Sur le mode conditionnel, c'est d'abord sa propre responsabilité qui est mise en cause : « Aujourd'hui, j'appellerais ça un viol », indiquant d'une part qu'elle n'était pas responsable des « contacts sexuels » avec ces garçons plus âgés et, d'autre part, qu'aujourd'hui elle aurait la responsabilité de se défendre. De même, Dieu est responsable (dans un sens positif) d'avoir préservé son mariage : sans la conversion, « on se serait séparés. » La double utilisation de l'impératif « Priez ! », qui semble contradictoire à première vue, s'explique fort bien à la lumière du thème de la responsabilité : les croyants sont responsables de prier pour la conversion des incroyants, mais il serait irresponsable de ne conseiller que la prière aux gens ayant besoin de soins psychologiques. C'est d'ailleurs pourquoi, sur le mode futur, elle indique qu'elle ne recommandera jamais une telle chose.

Certains adverbes et expressions de temps éclairent aussi le thème principal du récit. L'expression *aujourd'hui* dénote chez Pierrette une compréhension actuelle d'un événement ou d'une situation passée. C'est particulièrement vrai de sa conclusion : « Je comprends aujourd'hui que je n'étais pas responsable », comme c'est aussi vrai de sa nouvelle responsabilité de trouver des solutions. Le récit est temporellement scindé en deux, avant et après sa conversion. Elle n'est pas responsable (coupable) pour le passé, mais l'est (éthiquement) pour le présent – *aujourd'hui* !

La responsabilisation de Pierrette inclut l'action et, d'un point de vue narratif, cette action se déroule dans le temps. Ainsi, immédiatement après sa conversion, Pierrette a *commencé* à rebâtir sa relation de couple. De même, Dieu a « commencé un travail de guérison ». Par ailleurs, là où, dans le récit de Chantal, les notions de *vie* et de *mort* se conjuguèrent sur le mode de la relation, elles se comprennent sur le thème de la responsabilisation dans celui de Pierrette. Libérée de la honte, de la culpabilité et aussi des idées suicidaires narrativement associées à la vie dans la première partie de son récit, la vie nouvelle (refigurée, dirait Ricoeur) suppose un comportement éthique où la protagoniste

⁴ Là où, par exemple, Chantal misait davantage sur la relation avec l'intervieweur.

principale devient responsable de trouver des solutions. En dernier lieu, les éléments intratemporels liés à la *mémoire* et à *l'oubli* présentent Pierrette comme responsable de rendre fidèlement les événements dont elle se souvient.

La schématisation et la traditionalité

Là où le récit de Chantal nous apparaissait comme un récit biographique qui prend des allures de quête, celui de Pierrette semble plutôt être un récit d'apprentissage. Agent pratiquement passif au début de son récit, Pierrette ne cherche pas nécessairement la responsabilisation, mais elle l'acquiert finalement. La forme du récit se veut biographique mais le style imite le roman d'apprentissage : en témoignent les nombreuses références au *commencer* intratemporel. Notons aussi qu'on retrouve chez Pierrette beaucoup plus d'éléments de témoignage que chez Chantal : la description détaillée de sa conversion, l'intervention de la « main de Dieu » à plusieurs reprises dans sa vie et l'éloge final à la grandeur du salut divin.

La traditionalité évangélique contribue d'ailleurs à façonner le récit : la main de Dieu, qui guide, intervient et guérit, la grandeur du salut, la « religion vaine » des catholiques et, de façon plus générale, le clivage chrétien/non chrétien. Ces thèmes ne contribuent pas tous directement à la conclusion du récit, mais le structurent en lui fournissant des paradigmes narratifs utiles pour la mise en intrigue. Toutefois, la main de Dieu limite non seulement la responsabilité de Pierrette mais aussi sa capacité d'agir. Ces aspects sédimentaires de sa théologie sont contrebalancés par une innovation : Pierrette décrit comme « traditionnelle » la réponse quasi-automatique des membres de son Église de renvoyer les gens en détresse à la prière, panacée miraculeuse. Cette innovation théologique semble découler directement du thème principal de son récit : il est irresponsable de dire aux gens de prier lorsque ce dont ils ont réellement besoin, c'est de soins psychologiques adéquats.

Ainsi, la schématisation et la traditionalité concourent à consolider le thème principal de la responsabilité. Nous verrons plus loin comment ils établissent le pont entre *mimèsis* II et *mimèsis* III.

***Mimèsis* III : le retour à l'ordre de l'action**

La refiguration de l'identité narrative

Le récit de Pierrette apparaît comme un récit typique de survivante, mais avec une connotation éthique de responsabilité. Elle n'est plus victime parce qu'elle a retrouvé du pouvoir. Et cet *empowerment* provient de sa nouvelle capacité de trouver des solutions. « Et c'est ce que j'ai fait », ajoute-t-elle. Ce retour au monde de l'action se traduit entre autres par sa pratique thérapeutique où elle contribue à trouver des solutions aux problèmes de ses clientes. Par ailleurs, cet *empowerment* est limité par l'image de Dieu portée par Pierrette. Ici, les responsabilités sont bien délimitées : si Pierrette est responsable de trouver des solutions, il semble que Dieu soit responsable du reste.

La schématisation et la traditionalité qu'on retrouve dans le récit de Pierrette en font aussi un récit quasi-typique de conversion et la présentent donc comme une convertie. Contrairement à Chantal, Pierrette décrit minutieusement les circonstances entourant sa conversion, particulièrement ses aspects religieux : la main de Dieu, les prières de l'Église, la lutte spirituelle, etc. Selon nous, c'est ce qui distingue l'identité narrative de Pierrette de celle d'une survivante typique. La protagoniste principale a retrouvé du pouvoir, qu'elle doit exercer, mais ce pouvoir est circonscrit par sa théologie. Par ailleurs, l'appui et l'agir divins non seulement soutiennent Pierrette dans sa démarche mais la libèrent aussi d'autres responsabilités qui ne lui incombent pas.

En somme, l'identité narrative refigurée par le récit, c'est à la fois celle d'une survivante et d'une convertie : divinement guérie des blessures du passé, Pierrette peut

enfin vivre normalement et, surtout, agir en collaboration avec Dieu - qui demeure néanmoins en autorité et en contrôle.

Soulignons enfin l'aspect éthique du récit de Pierrette, que nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises. Comme dans le cas de Chantal, cette dimension confirme la thèse de Ricœur selon laquelle le soi refiguré est essentiellement un soi éthique. Bien sûr, le soi coupable était aussi éthique, produit des refigurations précédentes; mais le soi post-conversion et post-thérapie a rejeté la culpabilité faussement imputée pour mettre l'accent sur l'action. En ce sens, on peut parler de conversion éthique. Dans le cas de Pierrette, le thème de la responsabilité se confirme non seulement dans le monde narratif mais également dans le monde de l'action : « Et c'est ce que j'ai fait aussi. »

Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur

A la lecture de la transcription de l'entrevue, deux stratégies rhétoriques nous frappent. La première a trait à l'expression « aujourd'hui », dont nous avons déjà discuté en termes d'intratemporalité. La narratrice semble expliquer ou justifier les actions de Pierrette – et parfois celles des autres – en termes d'un temps passé où elle était subjuguée par les événements et non (encore) responsable. Par exemple, elle justifie le fait d'avoir accepté les attouchements de son oncle par le fait qu'elle manquait d'amour. De même, elle explique sa crainte initiale de Dieu par le fait que l'image divine relève souvent de celle des parents en général et du père en particulier. Ce dispositif rhétorique permet de conclure qu'elle n'était « pas responsable de ce qui m'est arrivé ». Mais « aujourd'hui », ce serait différent : elle est maintenant responsable de trouver des solutions. En témoigne la différence marquante entre ses déboires scolaires passés (dont elle n'était pas responsable ?) et ses réussites académiques ultérieures.

L'autre aspect rhétorique concerne l'intervention divine, symbolisée par la « main de Dieu ». Le récit semble accentuer l'agir divin dans les divers événements de sa vie : sa conversion, bien sûr, mais aussi ses grossesses et sa guérison des traumatismes sexuels.

L'exemple le plus probant survient lors de la mention de la naissance des enfants de Pierrette : on constate alors une anicroche à l'enchaînement généralement chronologique du récit par un retour en arrière à l'époque où Pierrette avait douze ans : « Je revenais de l'école et puis c'était noir [et] je me rappelle que j'avais peur puis j'ai demandé à Dieu de prendre soin de moi puis j'ai senti sa présence. Puis c'était comme s'il me rassurait à ce moment-là, qu'il était là malgré tout. » Ce qui lui fait dire que « je voyais quand même la main de Dieu dans ma vie. ». Sans ce retour en arrière, Dieu aurait été absent (du récit) de son enfance. À nos yeux de lecteur, ce dispositif accentue l'affirmation de la présence divine tout au long de la vie de Pierrette. Or, ce qui ne pourrait être que simple présence est ici assimilé à l'action de Dieu par la métaphore de la main. Si Dieu est omniprésent et omnipotent, la responsabilité de Pierrette en est d'une part accentuée dans son importance et, d'autre part, limitée dans son champ d'action.

Ainsi, les stratégies rhétoriques du texte peuvent être comprises à la lumière du thème de la responsabilité.

Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative

En quoi cette analyse de l'identité narrative de Pierrette nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ?

D'une part, nous pouvons dire que la conversion a contribué à la guérison des traumatismes liés aux abus sexuels subis durant l'enfance. Bien sûr, c'est ce que Pierrette dit elle-même : elle attribue à Dieu sa guérison (graduelle) quoique celui-ci se soit servi d'instruments humains. Toutefois, notre conclusion ne se fonde pas sur ce simple énoncé, mais sur le résultat de notre analyse en vertu du cadre conceptuel que nous nous sommes fixé. Les événements narrés doivent conduire à la conclusion inévitable du récit, dont le thème principal est l'apprentissage de la responsabilité. Or, il ressort clairement du récit que cette responsabilisation est une conséquence narrative directe de la conversion; c'est à partir de ce moment que Pierrette a commencé à assumer plus de responsabilité et à devenir

un agent actif (par exemple : rebâtir sa relation de couple). Cette responsabilisation a conduit, d'une part, à plus *d'empowerment* et, d'autre part, à des cours de psychologie et de théologie qui l'ont aidée à guérir.⁵ Soyons clair : nous n'imputons (ni ne rejetons) ici aucune intervention divine. Nous tirons simplement les conséquences narratives de ce qui est décrit par Pierrette comme une conversion.

Par ailleurs, force est de constater que cet *empowerment* est limité : Pierrette est responsable de trouver des solutions mais il semble que Dieu soit responsable du reste. On pourrait ici objecter, comme certaines l'ont fait et comme nous l'avons vu au chapitre II, que la religion chrétienne empêche le rétablissement et *l'empowerment* complet de la survivante. Toutefois, on pourrait contre-objecter qu'au moment de sa narration, c'est tout ce que Pierrette peut assumer comme responsabilisation et autonomie – ce qui est déjà beaucoup. L'action divine dans les autres domaines lui permet d'assumer celle de trouver des solutions. Mieux vaut peu que rien. Comme son image de Dieu a évolué par le passé (d'un Dieu vindicatif à un Dieu amour, par exemple), elle pourrait continuer à évoluer à l'avenir et contribuer à plus de pouvoir et d'autonomie.

Quant à l'autre côté de la question, à savoir si l'expérience d'abus sexuels a joué un rôle dans la conversion de Pierrette, nous concluons que c'est bien le cas. Pierrette déclare (et c'est là le thème principal de son récit) : « Je n'étais pas responsable de ce qui m'est arrivé, mais je suis devenue responsable de trouver des solutions » Autrement dit, la déresponsabilisation des abus sexuels subis durant l'enfance conduit narrativement à la responsabilisation et, dans le récit, celle-ci est due à la conversion (nous avons déjà souligné le clivage avant/après la conversion ainsi que la responsabilisation croissante qui a suivi). Narrativement parlant, s'il n'y a pas d'abus sexuels, il n'y a pas déresponsabilisation et donc pas de conversion qui mène à la responsabilisation.

⁵ On peut considérer cette connaissance comme outil de guérison et de responsabilisation.

On peut d'ailleurs trouver des indices à cet effet dans le monde de l'action comme dans le monde du récit. Dans le monde de l'action, signalons que Pierrette s'est jointe et continue d'être affiliée à une branche du mouvement évangélique qui relève du calvinisme. Tout événement humain étant planifié par Dieu et pour sa gloire, aucun n'est superflu ou facultatif : la conversion de Pierrette peut très bien être liée à ses expériences d'abus sexuels. Narrativement, elle semble d'ailleurs faire ce lien dans un contexte sotériologique : « J'ai compris la grandeur du salut. J'ai compris qui est Dieu, qu'il est venu me chercher parce que j'étais pécheur mais aussi, il m'a guéri des blessures du passé. »

Chapitre VI – Diane

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l’agir et du pâtir

Diane est une femme mariée dans la cinquantaine. Elle a grandi dans un milieu évangélique. Vers l’âge de cinq ans, elle a subi des abus sexuels de deux jeunes hommes de 19 ans, possiblement des « orphelins de Duplessis »¹, que son père avait hébergés. Elle a probablement été agressée également par son père, mais elle n’en est pas certaine. Suite à son mariage, elle a délaissé l’Église mais y est revenue afin de pouvoir « parler de Dieu » à ses enfants. Elle a commencé à consulter un psychologue parce que sa famille était en « état de crise » et c’est à ce moment qu’elle a découvert avoir subi des abus sexuels durant son enfance. Durant ce processus de consultation, son entourage – incluant les membres de l’Église – ne l’a pas encouragée, insinuant plutôt que le processus thérapeutique était trop long voire néfaste. Elle dit que Dieu lui a confirmé par plusieurs images² qu’elle avait raison d’aller « à son rythme ».

Les agents, leurs actions et leur interaction

Dans la première partie de son récit, *Diane* s’avère un agent plutôt actif : après avoir eu à subir la religion de ses parents, elle s’éloigne de ce milieu ecclésial (« je fais ma vie »), elle se marie, elle revient à l’Église, elle consulte un psychologue. Lorsqu’elle tombe en dépression, elle devient relativement passive : elle est « très, très peu fonctionnelle », développe des symptômes physiques, ressent des « craintes démesurées » et subit beaucoup de pression de la part de son entourage. En ce qui a trait à son parcours spirituel, en particulier ses « images », elle s’attribue généralement un rôle passif; toutefois, lorsqu’elle est confrontée par Dieu ou par Jésus, elle assume un rôle actif pour garder le contrôle de la

¹ Les « orphelins de Duplessis » sont des enfants orphelins qui, sous le gouvernement du premier ministre Maurice Duplessis, ont faussement été déclarés mentalement déficients. Ils ont alors été enfermés dans des institutions psychiatriques où ils ont subi des abus physiques et sexuels de la part des administrateurs.

² Nous aurions été tentés d’employer le terme « visions », tellement ces images rappellent les visions bibliques de certains prophètes. Toutefois, nous respecterons le mot « images » utilisé par Diane dans son récit. Nous discuterons néanmoins plus loin de leur ressemblance avec les visions prophétiques.

situation et la faire évoluer à une vitesse avec laquelle elle est confortable. On note cependant une exception importante : en prière, elle imagine Dieu lui écraser la tête.

Le *père* de Diane est relativement absent de son récit, mais actif lorsque présent. Il se convertit du catholicisme au protestantisme, il héberge deux « orphelins » de Duplessis (malgré les objections de son épouse) et, possiblement, il abuse de sa fille lorsqu'elle est très jeune (événement tout juste évoqué dans le récit).

La *mère* de Diane est encore plus absente du récit que son père. La seule mention (sauf sous le vocable de parents), c'est lorsqu'elle est « mal à l'aise » avec la décision de son mari d'héberger deux jeunes hommes. Un personnage totalement passif, donc.

Étonnamment, les *deux jeunes hommes* qui ont abusé d'elle sont relativement passifs : « Ils faisaient ce qu'on leur disait, mais ils n'avaient pas d'initiative. » Ils ont été élevés dans un centre psychiatrique, ils se font héberger par le père de Diane et ils jouent par terre comme des enfants. Par contre, ils gardent Diane et ses frères et sœurs lorsque ses parents vont à l'épicerie, situation dont ils profitent vraisemblablement pour agresser Diane.

Le *conjoint* de Diane, comme les agents précédents, est relativement passif et semble accessoire. « Je me suis mariée », dit simplement Diane; par la suite, son conjoint est « dépourvu » puis « démoli ». En thérapie, Diane est incapable de « fonctionner » si son conjoint est présent. De plus, l'entourage familial et ecclésial de Diane lui reproche de « faire du tort » à son conjoint. Notons aussi que, dans le récit, il est mentionné après ses enfants.

Les personnages collectifs (*les gens, l'entourage, la famille, la belle-famille, etc.*) qui gravitent autour de Diane s'avèrent par contre très actifs, surtout pour lui faire des reproches et « faire pression » sur elle. Deux exceptions notables : au début du récit, les membres de l'Église charismatique de son enfance, qui « n'avaient aucun contrôle sur ce

qu'il leur arrivait » et, à la toute fin du récit, les membres de son Église actuelle qui ont subi des abus et qui n'avaient donc aucun contrôle, eux non plus, sur ce qui leur est arrivé.

Les *psychologues* (et une sexologue) sont des agents relativement passifs dans le récit de Diane, qui ne relate que ses propres décisions et actions lorsqu'elle les mentionne. Par contre, un *directeur de louange* (qui dirige, qui prie, qui « vient te chercher ») a sur elle une très forte influence, « guérissante », même s'il n'apparaît qu'une seule fois dans le récit.

Dans le récit de Diane, *Dieu* est un agent très actif : dans l'Église charismatique de son enfance, il « contrôle beaucoup » et « envahit »; le *Saint-Esprit* « possède » les gens. Plus tard, Dieu « vient la rejoindre » même si elle ne désire pas son intervention; il se révèle par des images dans lesquelles *Jésus* est relativement actif : il s'approche, il s'assoit au bord de son lit, il flatte ses cheveux, il ouvre la porte et l'invite à entrer. Parfois, Jésus demeure néanmoins passif : il reste debout sans parler ni bouger, il demeure en arrière d'elle pour l'appuyer. Dans l'une des images, par contre, Dieu (et non Jésus – même si elle affirme à un certain moment que « pour moi, Dieu c'est Jésus ») se lève et lui écrase la tête. Ainsi, Dieu et le St-Esprit sont surtout actifs, mais Jésus a un rôle plus équilibré, alternant entre l'actif et le passif, obéissant même parfois à des requêtes de Diane ou se pliant à ses désirs ou à ses attentes. Toutefois, vers la fin du récit, on voit aussi Dieu agir en partenariat avec elle : « on va rouler ensemble dans cette décision-là », décision prise par Diane.

Par rapport aux autres sujets de l'étude, le cas de Diane est surprenant en ce qu'elle apparaît comme agent actif au début de son récit et ce, jusqu'à sa dépression. Durant cette période, seul son père et Dieu sont principalement actifs. Durant sa dépression, les gens et son entourage deviennent actifs alors qu'elle devient passive. Éventuellement, tous les personnages disparaîtront du récit sauf elle-même, qui est redevenue active, et Dieu, qui alterne entre l'action et la passivité.

Les ressources symboliques

Il est intéressant de constater que le mot *Dieu* apparaît 31 fois au cours de cette entrevue, qui est pourtant l'une des plus courtes de notre recherche. Durant l'enfance de Diane, Dieu est contrôlant, allant même jusqu'à « posséder » les gens par le St-Esprit; c'est un être à craindre. Durant sa dépression, il apparaît comme quelqu'un à qui l'on doit faire confiance et qui règle rapidement les problèmes – pourvu qu'on lui fasse confiance. De façon générale, c'est quelqu'un qui peut intervenir ou, du moins, qui « permet » les événements; il se révèle par des « images »; c'est un être glorieux à qui l'on chante des louanges.

Bien que Diane affirme que « Dieu, c'est Jésus », l'image qui se dégage lorsqu'elle utilise le nom de *Jésus* est significativement différente. Jésus est complaisant, attentionné, patient, doux; il propose mais n'insiste pas, il s'ajuste, il appuie.

Même si le Dieu de l'enfance ressurgit parfois (un Dieu « père » qui écrase), la perception actuelle de Diane au sujet de Dieu se rapproche cependant de celle de Jésus : il prend soin de nous, il encourage, il donne beaucoup, il accompagne, il appuie, il soutient. Par ailleurs, il demeure « en périphérie », il garde une certaine distance, il respecte les choix et les décisions.

L'Église apparaît comme un lieu où l'on cherche de l'aide mais où l'on reçoit plutôt des reproches. C'est d'ailleurs un endroit où nombre de gens ne reçoivent pas d'aide par « manque de connaissances ». Quant à *l'éternité*, elle apparaît comme ressource symbolique importante, car elle permet à Dieu de dire à Diane qu'il a « tout son temps » et qu'elle peut donc aller à son rythme.

Diane mentionne peu la *prière* : la première fois, c'est la prière d'un directeur de louange qui « vient la chercher » et qui l'encourage; la seconde, c'est sa propre prière, « difficile », où elle voit Dieu lui écraser la tête. La prière, comme la *louange*, apparaît

donc comme un lieu ambigu de rencontre avec Dieu. La louange est également mentionnée dans une image comme manière de rendre gloire à Dieu. En dernier lieu, la *méditation* apparaît comme initiatrice d'images, positives ou négatives.

Le symbole de *l'édifice* ou de la *forteresse* apparaît dans deux images. Dans le premier cas, l'édifice apparaît comme un endroit d'où resplendit la gloire de Dieu, par opposition au monde de ténèbres à l'extérieur. Dans le second, la forteresse est un lieu où l'on se réfugie, mais d'où l'on ressort pour aller combattre.

Nous verrons plus loin comment ces symboles contribuent à étayer le thème principal du récit.

L'intratemporalité

Comme ceux de Chantal et de Pierrette, le récit de Diane se déroule surtout à l'imparfait et au passé composé. Autant dans la description de sa vie que dans celle de ses images, le passé prédomine, ce qui dénote un souci de décrire soigneusement un fait passé achevé et relié au présent. Dans cette perspective, le fait que l'utilisation du passé prédomine autant dans les images que dans la vie réelle est significatif : d'un point de vue narratif, les images deviennent aussi réelles que la vie physique. Notons cependant une exception majeure : l'image où Dieu lui écrase la tête est entièrement racontée à l'imparfait. Dès lors, la description devient plus impressionniste,³ moins précise, moins réelle – mais possiblement récurrente. Au moment de discuter de la configuration du récit, nous reviendrons sur la façon dont l'utilisation de ces temps verbaux s'avère fondamentale à sa mise en intrigue.

Dans le récit de Diane, nous retrouvons aussi des adverbes et expressions de temps, dont certains nous semblent notables. Ainsi, la notion même de *temps* est importante :

³ J. BRES, « Un emploi discursif qui ne manque pas de style: l'imparfait en cotexte narratif », *Cahiers Chronos*, Vol. 6, 2000, p. 59-77.

l'Église vit des « temps difficiles », elle était seule en thérapie « un bout de temps », son entourage questionne pourquoi sa thérapie prend « trop de temps », ses parents la font garder par les orphelins « le temps d'aller faire l'épicerie ». Mais surtout, Dieu lui dit qu'il a « tout son temps » et lui envoie « tout le temps » des confirmations. Ainsi, le récit de Diane met l'accent sur sa condition intratemporelle et sur le fait que c'est aussi là que les événements qu'elle vit se produisent.

Quant au concept de *moment*, il revient pas moins de quatorze fois dans un récit relativement court, et surtout dans le contexte de ses images. L'utilisation fréquente de ce mot, plutôt que des dates ou périodes précises, nous éloigne d'une perspective temporelle datable, calendaire pour nous rapprocher de l'intratemporalité existentielle telle que la conçoit Ricœur : le temps n'est pas perçu comme une simple succession d'instantanés mesurables chronologiques, mais ce « dans quoi » on vit, indépendamment du temps cosmique, objectif.

Comme Pierrette, Diane emploie fréquemment le verbe temporel *commencer*. Elle a commencé à se sentir coupable, à développer des symptômes, à se sentir un peu plus solide, à parler des abus sexuels qu'elle avait subis. Ici aussi, on voit comment Diane situe des événements qui se déroulent dans le temps et qui ont donc un commencement. De même, certains événements ne sont pas soudains mais évoluent *tranquillement* dans le temps : « tranquillement, pas vite », ses parents sont allés à l'Église, elle a commencé à développer des symptômes, Dieu s'est révélé et l'image qu'elle s'en faisait a changé.

Comme dans ceux de Chantal et de Pierrette, on retrouve dans le récit de Diane la question de la *mémoire*. Liée aux abus sexuels, elle fait défaut : « J'ai peu de souvenirs ». Il y a ici un rapport au temps qui est oublié, dénié, voire occulté. Elle semble morte aux abus afin de pouvoir vivre. Il n'est donc pas surprenant que, liée à sa première image, la mémoire devient très fidèle, du moins si on en juge par les détails précis qu'elle en donne. De plus, le récit de Diane ne mentionne pas la mort, mais se réfère uniquement au pôle de la *vie* : lorsqu'elle quitte l'Église, c'est pour « faire sa vie » ; dans l'une de ses

images, Jésus lui dit qu'elle a « des choses à vivre »; Dieu l'encourage dans ses découvertes et elle a l'impression de « redécouvrir la vie »; et, surtout, elle a besoin d'être « en contrôle de ma vie ».

Nous verrons comment ces éléments d'intratemporalité, dont nous ne faisons ici que souligner la fonction de rupture quant à la représentation linéaire du temps, contribuent à la configuration du récit et à son thème principal.

Mimèsis II : la construction de sens

La mise en intrigue

Le récit de Diane est généralement chronologique, mais surtout thématique. Après avoir parlé de sa naissance et de sa situation familiale, Diane décrit son Église d'enfance, son départ de cette Église et son retour lorsqu'elle-même a des enfants. Vient ensuite la narration de ses épisodes thérapeutiques et de la réaction de l'Église, puis un *flashback* sur ses deux expériences d'abus sexuels. La seconde moitié du récit relate son parcours spirituel, dont cinq images qui vont s'avérer révélatrices non seulement au niveau de la résolution des abus sexuels mais surtout de son rapport à Dieu. Le récit ne nous fournit pas vraiment d'indication à savoir si ces images sont chronologiques : elles pourraient l'être ou non. Ainsi, le récit est nettement découpé en cinq grandes sections thématiques : famille, Église, thérapie, abus sexuels, parcours spirituel.

La configuration des cinq images est particulièrement intéressante. Dans la première image, Diane est couchée, Jésus vient s'asseoir près d'elle et lui flatte les cheveux; devant sa réticence, il s'arrête. Dans la seconde, Diane est recroquevillée contre un mur, Jésus est debout contre l'autre mur, dans un appartement sans porte ni fenêtre; pas à pas, lentement, il s'approche d'elle sans parler; lorsqu'elle lui dit avoir peur, il s'arrête et lui sourit. Dans la troisième, Diane est assise sur le trottoir au bord de la rue, près d'un édifice d'où resplendit la gloire de Dieu et où on lui chante des louanges; Jésus ouvre la porte et l'invite à entrer,

mais Diane décline son offre. Dans la quatrième, que Diane cite en contrepartie de la précédente, elle est prosternée devant Dieu (non plus Jésus); celui-ci se lève et lui écrase la tête. Dans la dernière image, Diane entre et ressort d'une forteresse « à toute allure »; se retournant, elle constate que Jésus est derrière elle pour la soutenir.

On remarque plusieurs progressions intéressantes dans cette configuration. D'abord, Diane passe de la position couchée à assise puis debout (et courant même à toute allure dans la dernière image). Quant à Jésus, il est toujours décrit comme étant debout; dans la première image, il vient cependant s'asseoir; dans la deuxième et la troisième, il se déplace, mais pas dans la cinquième – c'est plutôt Diane qui agit. Au niveau des lieux, il y a aussi une évolution, de l'intérieur (une chambre, un appartement) vers l'extérieur (d'un édifice) et jusqu'à une complète liberté d'entrer ou de sortir (d'une forteresse). Cette évolution procède aussi de lieux plus modestes vers un endroit imprenable (la forteresse). Quant à la quatrième image, qui va clairement à contre-courant de cette progression, elle semble indiquer que l'évolution ne se fait pas de manière linéaire mais peut subir des contrecoups négatifs.⁴ Nous verrons comment cette configuration contribue au thème principal du récit et à l'identité narrative de Diane.

Le sens du récit

Le récit de Diane se termine comme il commence, soit avec la question de contrôle. Elle clôt sa description des images en précisant : « C'est peut-être mon besoin, justement, d'être en contrôle de ma vie ».⁵ Ce thème principal se retrouve dès les premières lignes du

⁴ Dans un même ordre d'idée, notons aussi, entre la deuxième et la troisième image, une métaphore par laquelle Diane fait savoir à Dieu qu'elle va progresser pas à pas, à son rythme, et descendre le long de la falaise plutôt que de se projeter dans le vide. C'est donc ici qu'elle fait ses « premiers pas », pourrait-on dire...

⁵ « C'est peut-être mon besoin, justement, d'être en contrôle de ma vie, à quelque part là. Mais c'est... je dirais que c'est ça, ma relation avec Dieu, là. Dans ce sens-là. » Elle ajoute un commentaire de nature éthique sur lequel nous reviendrons plus loin.

récit où Diane affirme avoir grandi avec la perception d'un « Dieu qui contrôle » et de fidèles qui n'avaient « aucun contrôle sur ce qui leur arrivait ».

Suite à cette caractérisation de l'Église charismatique où elle a grandi, Diane poursuit sa narration sur ce thème : elle quitte l'Église pour vivre sa vie (prise de contrôle). Étant revenue pour l'éducation religieuse de ses enfants, elle et son mari perdent le contrôle de leurs enfants, décident de consulter et c'est là qu'elle découvre avoir été abusée vers l'âge de cinq ans. Suite à ces révélations, elle tombe en dépression (perte de contrôle) et son entourage, incluant les membres de son Église, lui reproche d'avoir voulu prendre le contrôle, soit d'avoir consulté un psychologue plutôt que d'avoir fait confiance à Dieu. Par une série d'images (expression qui lui donne plus de contrôle qu'une vision qui, elle, viendrait de Dieu), Dieu lui révèle qu'elle peut aller à son rythme et ne pas se laisser imposer d'échéancier, ni par lui ni par son entourage. Sa perception de Dieu, c'est que « j'ai des décisions à prendre, j'en parle avec Dieu, mais je sais que mes choix, ce sont les miens ». Et Dieu l'approuve et laisse en contrôle : « On va rouler ensemble là-dedans ».

Le contexte symbolique

Les ressources symboliques établissent aussi un contexte qui favorise l'émergence de la prise ou de la perte de contrôle comme thème majeur du récit. L'image de *Dieu*, ici, est ambiguë. Jusqu'à un certain point, Diane semble garder l'image du Dieu contrôlant de son enfance, qui peut même aller jusqu'à lui écraser la tête. Le *Saint-Esprit* de son enfance « possède » les gens, leur enlevant donc tout contrôle. *Jésus*, par contre, dans les premières images, agit sans insister et laisse à Diane le mot de la fin. Lors de la cinquième image, il est même au service de Diane qui, elle, est alors en contrôle. Dieu intervient et encourage, mais il demeure en « périphérie » permettant non seulement à Diane de garder le contrôle, mais l'appuyant et renforçant son contrôle face aux personnes qui pourraient s'opposer à elle. Toutefois, lorsqu'elle se prosterne, elle délaisse ce contrôle et Dieu lui écrase la tête.

L'Église apparaît également comme un lieu ambigu, où l'on cherche à la priver les gens de contrôle alors qu'on devrait plutôt les aider à le reprendre. De même, la *prière*, la *louange* et la *méditation* deviennent des modes de rapport à Dieu où la perte de contrôle apparaît possible mais qui, ultimement, redonnent du pouvoir à Diane.

Comme nous l'avons mentionné, *l'éternité* s'avère une ressource symbolique importante, puisqu'elle permet à Diane de prendre tout son temps et donc d'avoir un contrôle complet, du moins en termes temporels. Quant à *l'édifice* et à la *forteresse*, nous avons mentionné comment ces lieux symboliques servent à donner à Diane de plus en plus de contrôle.

L'apport de l'intratemporalité

L'utilisation prédominante du passé composé révèle chez Diane un souci du détail qui reflète bien son besoin de contrôle. On peut également noter qu'elle utilise davantage le passé pour décrire des situations où elle est active et en contrôle, et l'imparfait ou le plus-que-parfait pour relater des événements sur lequel elle n'avait pas de contrôle. Le cas de la quatrième image, où Dieu lui écrase la tête, en fournit un bon exemple. Même si c'est elle qui initie la « situation d'adoration », l'image d'un Dieu « écrasant » la rattrape ; notons aussi qu'à ce moment elle est prosternée, donc en position de soumission et non de contrôle.

Certains adverbes et expressions de temps renforcent le thème principal du récit. Le rapport au *temps* semble important, voire primordial dans la prise de contrôle de Diane. Le fait que Dieu lui dise qu'il a « tout son temps » apparaît comme la clé de sa libération. Diane peut aller à son rythme et rejeter la pression que lui impose son entourage. Ainsi, la perspective temporelle de ses images se limite souvent à « un moment donné » : le temps calendaire n'est pas important, on ne doit pas en être esclave. Puisque Dieu est éternel, Diane aussi peut prendre tout son temps et aller à son rythme, « tranquillement, pas vite ».

De même, Diane a peu de *souvenirs* des événements d'abus sexuels, sur lesquels elle n'avait pas de contrôle – en ayant perdu jusqu'au souvenir et donc tout contrôle mental⁶ – mais garde un souvenir vivide de sa première image, alors que Jésus lui permet de retrouver un peu de contrôle. De plus, il n'est pas étonnant de constater que Diane mentionne sa *vie*, sur laquelle elle a retrouvé du contrôle, et pas de sa *mort*, moment ultime sur lequel elle n'a pas de contrôle et où elle perdra tout contrôle.⁷

La schématisation et la traditionalité

Comme le récit de Chantal, celui de Diane s'avère largement un récit de quête, celle du contrôle de sa vie. Comme nous l'avons noté, sa narration relève quelque peu de la biographie, mais devient rapidement thématique. Il semble également que la littérature prophétique, dont le livre de l'Apocalypse, a significativement influencé la deuxième partie du récit – non pas comme prédiction de l'avenir, mais comme énumération d'une série d'images plus ou moins reliées et entrecoupées par des explications ou des événements du monde de l'action.⁸ De même, le symbole de la forteresse dans la cinquième image rappelle les nombreuses références à ce mot dans le livre des Psaumes,⁹ tandis que celui de l'édifice illuminé dans la troisième image rappelle la « nouvelle Jérusalem » du livre de l'Apocalypse.¹⁰ Nous avons déjà montré comment ces symboles contribuent à redonner du contrôle à Diane.

Sa perception de Dieu relève davantage de l'innovation que de la sédimentation théologique : un Dieu « en périphérie » qu'elle ne veut pas trop proche. Présent, oui, mais pour appuyer et soutenir ses décisions. L'importance pour Diane de garder le contrôle de sa

⁶ On pourrait aussi l'interpréter comme une prise de contrôle absolu par son inconscient.,

⁷ Contrairement à Chantal et à Pierrette, Diane ne mentionne pas de tentatives ou de pensées suicidaires. Bien sûr, c'aurait été une façon de se redonner du contrôle... mais pour le perdre immédiatement.

⁸ Voir les livres des prophètes Amos (en particulier les chapitres 7 à 9), Habacuc et Zacharie (chapitres 1 à 6).

⁹ Psaume 9, 9 ; 18, 2 ; 28, 8 ; 31, 2 ; 31, 3 ; 37, 39 ; 59, 9 ; 59, 16-17 ; 62, 2 ; 62, 6 ; 71, 3 ; 91, 2 ; 94, 22 ; 144, 2.

¹⁰ Apocalypse 20, en particulier les versets 11 et 23 qui indiquent que c'est la gloire de Dieu qui l'illumine.

vie explique vraisemblablement ce penchant pour l'innovation. Par ailleurs, l'image de Jésus semble assez traditionnelle : un Jésus doux, compatissant et respectueux. On peut cependant se demander de quelle tradition, catholique ou évangélique cette image relève, car le Jésus vengeur du Second avènement est tout à fait absent. Notons aussi que, bien que sa déclaration à l'effet que « Dieu, c'est Jésus » semble relever de la tradition, ce serait plutôt l'inverse – « Jésus, c'est Dieu » – qui le serait. Selon la première formulation, Dieu est donc assimilé à Jésus, plutôt que le contraire, et perd ainsi ses attributs menaçants qui risqueraient d'enlever du contrôle à Diane.

C'est ainsi que la schématisation et la traditionalité concourent à soutenir le thème principal du contrôle.

Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action

La refiguration de l'identité narrative

L'identité narrative de Diane nous apparaît principalement comme celle d'une survivante. Ayant découvert son passé d'abus sexuels, elle redéfinit sa relation avec Dieu selon ses propres termes, elle établit des limites très précises et elle tient à garder plein contrôle sur sa vie. Elle décrit très peu les événements d'abus, ce qui laisse supposer que pour elle, cela fait partie du passé et qu'elle est maintenant passée à autre chose : « J'ai l'impression de redécouvrir la vie ». En opposition à ce quasi-silence sur ces événements difficiles, elle s'étend longuement et de façon détaillée sur son parcours de guérison, à la fois émotionnelle et spirituelle, ce qui est typique des survivantes, contrairement aux victimes qui peinent encore à l'énoncer.

Le simple fait que la moitié de son récit porte sur son parcours spirituel dénote une importante dimension religieuse à son identité. Toutefois, cette identité narrative ne ressemble pas vraiment à celle d'une convertie ; en fait, la relation à Dieu a toujours été là, Diane ayant grandi dans des Églises évangéliques, même si cette relation a varié en

intensité au cours des années. Il nous semble plutôt que la composante religieuse de son identité narrative relève jusqu'à un certain point de la tradition prophétique, non pas tant dans son aspect prédictif que dans son aspect dénonciateur. Bien sûr, les images décrites concernent principalement l'évolution de son rapport personnel à Dieu. Mais rappelons que, d'une part, c'était là le contexte de l'entrevue et que, d'autre part, cette évolution se joue en contrepoint avec son entourage ainsi qu'avec les membres de l'Église qui lui font des reproches. De plus, en fin d'entrevue, Diane partage son souci pour le nombre « incroyable » de fidèles qui ont subi des abus et que l'Église néglige. Le message prophétique semble donc s'appliquer bien au-delà du cas personnel de Diane.

Comme nous l'avons noté, la schématisation et la traditionalité contribuent à orienter le récit de Diane vers une prise de contrôle de sa vie de plus en plus grande. Que ce soit le mouvement d'un style littéraire biographique vers un style thématique ou l'imitation des visions prophétiques, tout, forme ou contenu, contribue dans ce sens. Diane adopte l'image traditionnelle d'un Jésus doux et humble puisque cela lui redonne un certain contrôle, mais ne mentionne pas, par exemple, celle d'un Christ glorieux qui retourne sur les nuées ou d'un Jésus chassant les vendeurs du temple. D'autre part, elle n'hésite pas à faire preuve d'innovation théologique : un Dieu « en périphérie » qui lui permet de conserver ce contrôle chèrement acquis.

Comme nous l'avons noté, Diane termine l'entrevue en exprimant son souci pour les personnes abusées que l'Église néglige : « J'ai fait des mains et des pieds pour essayer d'aider d'autres personnes ».¹¹ Comme dans les cas de Chantal et de Pierrette, le soi refiguré s'avère foncièrement éthique et orienté vers l'action auprès des autres. Il nous faut cependant noter que cette éthique, Diane l'applique également à elle-même, refusant toute

¹¹ « Après ça, quand j'ai commencé à me sentir un peu plus, euh, solide, puis tout ça... ça fait que j'ai fait des mains et des pieds pour essayer d'aider d'autres personnes, tu sais, dans mon Église. Parce que, quand on commence à en parler, c'est incroyable le nombre de personnes qui ont subi des abus, là. Puis qu'on néglige, là, parce qu'on ne sait pas, euh... Par manque de connaissances, on ne sait pas quoi faire. Euh, c'est ça, là. Donc, en tout cas, en gros, ce serait mon histoire. »

intrusion non désirée, même divine, dans sa vie. Le soi refiguré, ici, se perçoit réellement « soi-même comme un autre ».

Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur

A la lecture de la transcription de l'entrevue, quelques stratégies rhétoriques ont retenu notre attention. Nous avons déjà évoqué la première. Le récit est très nettement découpé en thèmes qui suivent tout de même une certaine chronologie : cette façon de procéder, on peut le supposer, permet à la narratrice de garder le contrôle sur la signification de son récit. A cet effet, notons que cette stratégie lui permet de consacrer la deuxième moitié de son récit à son parcours spirituel et à ses images – temporellement situées « à un moment donné » –, auxquelles elle accorde beaucoup plus d'importance qu'aux événements d'abus sexuels.¹²

De même, la narratrice souligne à maintes reprises que les images de Diane sont des confirmations divines. Narrativement, ces confirmations réfutent les dires de son entourage et des membres de l'Église. Rhétoriquement, elles confirment ce que Diane veut croire et ce que la narratrice désire que le lecteur comprenne.

L'utilisation des expressions *quand même* et *malgré* nous semble aussi intéressante. La première souligne la prise de contrôle passagère ou grandissante de Diane sur sa vie : « Je me suis éloignée quand même de ce milieu-là », « on a quand même essayé quelques Églises de différentes dénominations », « je me rends compte que j'ai quand même un peu une vision », « je ne suis pas toute seule, mais c'est quand même moi qui est en avant. » La seconde, au contraire, suggère que Diane n'a pas tant de contrôle que cela sur sa vie : « [Jésus] savait vraiment comment prendre soin de moi, malgré moi », « quand [le directeur de louange] priait, il avait vraiment une capacité de dire les choses qui venaient te chercher là, malgré toi », « [Dieu] est venu prendre soin de moi, malgré moi, parce que j'en

avais vraiment besoin ». C'est comme si la narratrice reconnaissait ce besoin de contrôle dans la vie de Diane (qu'elle affirme d'ailleurs clairement à la fin du récit) mais voulait l'atténuer. Et comme si elle tentait de convaincre le lecteur (et elle-même ?) qu'elle avait quand même parfois un certain contrôle, même avant sa série d'images.

Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative

En quoi cette analyse de l'identité narrative de Diane nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ? Tout d'abord, notons qu'il n'y a pas vraiment d'événement-conversion. Il s'agit plutôt de conversion progressive, d'un parcours spirituel narrativement élaboré autour d'images. Il semble clair dans le récit que ce parcours ait contribué à la guérison des traumatismes sexuels, mais en fait, il contribue bien davantage à rétablir une relation entre Diane et Dieu, relation où elle garde un contrôle suffisant. Ainsi, les images de Diane ne contribuent pas tant à guérir qu'à confirmer que les processus de consultation thérapeutique et de guérison peuvent « prendre du temps ». L'aspect curatif des images apparaît donc indirect, en ce qu'il contribue à symboliser le travail thérapeutique parallèle, quasi occulté dans le récit. Sa « conversion » a donc contribué positivement à sa guérison mais de façon indirecte, en permettant au processus thérapeutique de se dérouler dans des conditions favorables – plus précisément par la symbolisation religieuse du travail thérapeutique.

Quant à l'autre côté de la question, à savoir si l'expérience d'abus sexuels a joué un rôle dans le parcours religieux de Diane, la configuration narrative indique déjà que c'est bien le cas. Si elle n'avait pas subi d'abus sexuels, elle n'aurait pas fait cette dépression et ne se serait pas fait reprocher la lenteur de son parcours thérapeutique, en quel cas les images divines n'auraient pas été nécessaires. Il aurait pu y avoir conversion progressive mais d'un tout autre ordre. D'ailleurs, le thème principal de son récit, la perte et la reprise

¹² Contrairement à Chantal, par exemple, qui décrit en détails ses abus sexuels mais demeure imprécise quant à sa conversion. Mais celle-ci cherchait la relation et non pas le contrôle.

de contrôle, tend à confirmer que c'est le cas, car ce thème se retrouve souvent dans les récits de victimes et de survivantes d'abus sexuels, ainsi que dans ceux de conversion où, souvent, le converti s'en remet à Dieu.

Complétons cette analyse basée sur la configuration du récit par un examen de la refiguration de l'identité narrative. Diane est une survivante, mais une survivante prophétique. L'aspect religieux de son identité est irrémédiablement lié à sa survivance. De plus, le soi éthique se manifeste en milieu ecclésial : « aider d'autres personnes *dans mon Église* ». Ainsi, l'identité narrative de Diane indique que son passé de victime – ou, du moins, le souvenir qu'elle en a retrouvé en thérapie – n'est pas simplement chose du passé, comme pourrait l'indiquer le peu de détails que son récit en contient, mais fait partie intégrale de son identité religieuse. Elle a survécu, elle doit maintenant aider... en Église. La refiguration de son identité narrative confirme donc que ses expériences d'abus sexuels ont effectivement joué un rôle dans le parcours religieux de Diane.

Notons enfin que la séquence narrative d'images illustre bien la valeur et la puissance de la symbolisation religieuse que le croyant peut faire de son parcours. Comme quoi l'imagination religieuse peut aussi s'avérer libératrice, voire *empowering*.

Chapitre VII – Madeleine

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l’agir et du pâtir

Madeleine est une femme mariée dans la cinquantaine qui a été élevée dans un foyer catholique. Elle a été abusée par son père dès l’âge de huit ans. Elle a été également abusée par son grand-père maternel vers l’âge de cinq ans, ainsi que par un oncle et l’un de ses frères. Lorsqu’elle a révélé en confession les gestes de son père, le curé l’a encouragée à en parler à sa mère, qui l’a envoyée pour quelque temps vivre chez une tante. De retour chez elle, son père l’a forcée à se récuser devant toute la famille et elle n’en a plus jamais parlé. Et les abus ont continué jusqu’à l’âge de 17 ans.

Au début de la vingtaine, suite au décès de sa mère, Madeleine vit avec et s’occupe de son père et de son plus jeune frère. Le moral et la santé de son père déclinent rapidement. Il a peur de la mort et retourne assister à la messe de façon assidue. Il meurt au bout de quelques mois. Madeleine était alors en couple avec un cousin par alliance incertain de son orientation sexuelle. Elle est devenue enceinte et s’est fait avorter, geste qui lui pesait lourdement sur la conscience. C’est alors qu’un ami d’enfance est venu la voir et lui a proposé de l’accompagner dans une Église évangélique. Réticente au début, elle a fini par accepter. De retour chez elle, il lui a proposé d’accepter Jésus comme Sauveur, ce qu’elle a fait au cours d’une brève prière. Toxicomane, elle a alors changé son mode de vie, s’est mariée et a eu deux enfants. Ne pouvant entreprendre une thérapie faute de moyens financiers, elle a lu plusieurs livres sur les abus sexuels et a commencé à parler de son expérience avec des amies. Elle considère que cette démarche ainsi que l’attitude patiente de son mari à son égard ont contribué à sa guérison des blessures traumatiques du passé.

Les agents, leurs actions et leur interaction

Dans son récit, *Madeleine* apparaît à la fois comme agent actif et comme sujet passif, parfois lors d’un même événement. Durant la longue période d’abus par son père, elle est surtout passive, mais devient active à deux occasions. D’abord, lorsqu’elle fait une « approche » pour que son père cesse de l’agresser; celui-ci accepte mais demande une

dernière relation, au cours de laquelle il la violente et la soumet à sa volonté. Ensuite, lorsqu'elle met un terme à la relation incestueuse à 17 ans en disant à son père que maintenant, elle a des « chums »; et celui-ci se résigne mais lui « fait la vie difficile » jusqu'à ce qu'elle atteigne l'âge de la majorité. Enfant, Madeleine est active en se confessant de cette relation au curé et en révélant tout à sa mère; elle redevient toutefois passive, récusant même ses aveux après que son père l'ait « tabassée ». Elle reste d'ailleurs soumise à son père après la période d'abus, obéissant à ses injonctions de couvre-feu. Elle devient principalement active lorsque son père, malade et taciturne, devient passif : « Je l'ai vu, là, le gros bonhomme, là, tu sais... qui nous terrorisait, là, finalement. Moi, je l'ai vu devenir [...] tellement peureux qu'il pleurait. » Elle s'occupera de lui, ainsi que de son jeune frère, jusqu'à son décès, conservant cette position active et dominante.

Dans sa vie amoureuse, Madeleine apparaît davantage passive ou, du moins, dépendante d'une relation avec un cousin *pusher* incertain de son orientation sexuelle. Lorsqu'elle devient enceinte, elle prend toutefois l'initiative de se faire avorter. Elle avait démontré ce même esprit d'initiative quelques temps plus tôt en reprenant ses études. Lorsqu'un ami d'enfance vient la voir pour l'inviter à l'église, elle résiste mais finit par céder, poussée par une « petite voix » (sur laquelle nous reviendrons). De retour à la maison, elle accepte aussi sa suggestion de se « tourner vers Jésus-Christ ». A partir de ce moment, Madeleine redevient résolument active, jetant aux toilettes toute sa drogue et refusant les invitations de ses amis à en consommer. Elle va également voir le pasteur pour lui poser des questions qui la préoccupent. Plus tard, ne pouvant assumer les frais d'un psychologue, elle lit des ouvrages susceptibles de l'aider et parle de son expérience avec des amies malgré l'injonction au silence de certains chrétiens.

Il est peu surprenant de constater que la dynamique actif/passif du *père* de Madeleine suit un parcours opposé au sien, les deux s'inversant suite au décès de la mère.¹

¹ Bien que, comme nous l'avons noté, Madeleine démontre une certaine activité en commençant par son refus que les abus continuent et à la suite de celui-ci.

Alcoolique, violent, chômeur chronique, le père de Madeleine s'avère donc principalement actif jusqu'à ce moment crucial : il abuse d'elle, la bat, la force à se récuser, la violente et la soumet à sa volonté lorsqu'elle tente de faire cesser les abus une première fois; de plus, il blasphème et insulte Dieu. Durant cette période, il doit toutefois subir certaines actions de la part d'autres agents : il est expulsé de logements et ne trouve pas d'emploi (en supposant qu'il en cherche). Même lorsque Madeleine s'affranchit sexuellement, il reste en contrôle d'autres aspects de sa vie, comme l'heure où elle doit entrer à la maison. Toutefois, suite au décès de son épouse, il devient passif : il ne parle plus, il devient malade et tellement maigre qu'il ne peut plus marcher; il a peur de mourir et se soumet au rituel de la messe – ce qu'il avait toujours refusé de faire du vivant de son épouse. Jusqu'à son décès, il devient dépendant de Madeleine ou du personnel hospitalier.

La *mère* de Madeleine apparaît passablement inactive, sauf dans un domaine, le religieux. En effet, elle subit sans mot dire les conséquences des lacunes et des actions de son mari. Elle a toutefois un certain pouvoir sur sa fille, qu'elle envoie quelques temps chez sa tante suite aux révélations de la situation incestueuse, et la réprimande lorsque celle-ci se récuse. Elle apparaît active en ce qu'elle travaille mais il semble que ce soit pour supporter son mari et ses vices – ce qui la rend d'ailleurs impuissante à protéger Madeleine et contribue à son décès, puisqu'elle tarde à consulter un médecin jusqu'à ce qu'il soit trop tard. Toutefois, elle est très active et ne tolère aucune entrave quant à sa vie religieuse : « Elle allait à la messe, elle était fidèle envers ses engagements envers Dieu, envers l'Église. » Elle « vit » sa foi et la transmet à ses enfants; elle prie avec eux le soir et insiste – et « gagne son point » – pour assister à la messe même lorsqu'à l'extérieur de la ville : « Elle a pu aller à l'église toute sa vie. »

La *sœur* de Madeleine, bien que victime d'inceste elle aussi, apparaît résolument plus active que sa sœur, se défendant contre son père, confiant à une voisine la situation incestueuse, quittant le foyer familial et écrivant une lettre d'insultes à son père. L'un des *frères* de Madeleine a tenté de l'agresser, mais elle y a rapidement mis un terme. Son plus

jeune frère semble assez passif, se faisant héberger par sa sœur et succombant aux avances homosexuelles du *chum* de Madeleine.

Les tantes et les oncles jouent un rôle secondaire, mais néanmoins important. Madeleine est hébergée par l'une d'entre elles lorsqu'elle révèle la situation incestueuse. Un oncle héberge toute la famille aux États-Unis et un autre abuse de Madeleine dans des circonstances non spécifiées. Le *grand-père maternel* de Madeleine lui achète de la crème glacée puis abuse d'elle vers l'âge de six ans. Elle le décrit toutefois comme doux, contrairement à son père, qui est violent et dont elle a peur.

Le *chum* de Madeleine, un cousin par alliance qu'elle qualifie de « mauvais sujet » apparaît relativement actif : il l'entraîne dans une quête de drogue à 16 ans, il séduit son plus jeune frère et il la met enceinte. *Les amis et amies* jouent également un rôle secondaire actif non négligeable. Une amie lui donne 250\$ afin qu'elle puisse subir un avortement. Un ami d'enfance la convainc d'aller à l'Église et de se convertir. Le lendemain, d'autres amis tentent en vain de la convaincre de consommer de la drogue. Plus tard, des amis dans l'Église lui permettent de parler de son expérience d'abus sexuels, ce qui s'avère salutaire.

Dans le récit de Madeleine, *Dieu* la guérit, quoiqu'elle se rende compte plus tard que ce n'est que le début d'une vraie guérison. Les « représentants de Dieu » jouent un rôle important : le *curé* lui recommande de dire à sa mère de ne pas la laisser seule avec son père, un autre curé lui pose des questions indiscrettes durant la confession sur sa vie sexuelle, un troisième prêche d'une manière fouguese, enjoignant Dieu d'envoyer son Esprit – ce qui effraye Madeleine. Plus tard, un *pasteur* évangélique répond à ses questions et la rassure sur le sort éternel de sa mère décédée de même qu'au sujet de la culpabilité qu'elle éprouve suite aux abus sexuels.

Le *mari* de Madeleine joue un rôle relativement effacé mais actif et influent : face aux révélations de sa future épouse sur son passé d'abus sexuels, il la rassure et lui dit de faire confiance à Dieu. Il aborde la sexualité de façon « belle » et rassurante : contrairement

aux autres hommes, il « sait attendre ». En un certain sens, il se rend inactif pour permettre à son épouse de redevenir active.

Comme nous l'avons souligné, Madeleine est relativement inactive jusqu'au décès de sa mère et devient de plus en plus active par la suite, alors que son père effectue le parcours inverse. Il ne serait probablement pas déraisonnable de croire que c'est la soudaine passivité de son père qui lui permet d'émerger en tant que sujet actif. Plusieurs sujets actifs avant la mort de sa mère disparaissent du récit à ce point : sa sœur, ses oncles et tantes et son *chum*. Ses amis et les représentants de Dieu demeurent actifs tout au long du récit alors que, curieusement, Dieu lui-même est relativement absent jusqu'à la conversion de Madeleine et relativement passif par la suite. Quant à son mari, il n'apparaît dans le récit qu'après la conversion mais joue un rôle actif et influent dans sa vie à partir de ce moment.

Les ressources symboliques

Dieu est quelqu'un qui donne son Saint-Esprit, qui guérit, qui fait de grands miracles; c'est aussi quelqu'un à qui l'on appartient, envers qui l'on prend des engagements et à qui on peut faire confiance; c'est un juge juste et bon. *Jésus-Christ* est quelqu'un vers qui on se tourne et le *Seigneur*, quelqu'un à qui on donne sa vie

Le *curé* est le représentant de Dieu dont la parole est d'or; quelqu'un à qui on ne devrait pas mentir en confession, même s'il pose des questions indiscrettes, car c'est un péché. Il semble que le *pasteur* soit également un représentant de Dieu, à qui on peut poser des questions existentielles et dont les réponses sont rassurantes, voire « guérissantes » (sic).

La *conscience* est quelque chose au-dedans de nous qui nous « travaille » et qui « fait mal » lorsque nous commettons des actes répréhensibles. L'accumulation de ces actes donne *mauvaise* conscience. On peut possiblement l'associer à la *petite voix*, insistante

mais douce, qui met en garde contre les conséquences de l'inaction lorsqu'il faut agir; la première étant orientée vers le passé et la seconde vers l'avenir.

Le récit de Madeleine laisse entrevoir plusieurs ressources symboliques de son enfance catholique : la *messe*, à laquelle il est important d'assister et qui témoigne de son engagement envers Dieu; la *confession*, où l'on peut révéler de lourds secrets ou, au contraire, avoir à révéler des choses que l'on voudrait taire; le *ciel*, destinée ultime si l'on est sauvé et que l'on appartient à Dieu, et *l'enfer*, si l'on ne vit pas correctement

L'Église apparaît surtout comme un endroit où l'on va, assimilé à la messe dans un contexte catholique et témoignant donc aussi d'un engagement envers Dieu; c'est également, dans un contexte évangélique, un endroit où on a l'air heureux. On y apprend la notion de ciel et d'enfer. La *foi* est quelque chose que l'on a (ou pas) et que l'on « vit » (ou pas). La vivre implique de la transmettre à ses enfants et augmente nos chances d'aller au ciel.

La *prière* peut être « toute faite », comme à l'Église catholique, ou spontanée. Même simple et brève, elle peut avoir des conséquences positives importantes, autant dans la vie présente que dans l'au-delà. Le *pardon* est une démarche, un processus qui peut nécessiter une compréhension préalable et qui peut être effectué envers soi-même. Le mot Bible (ou biblique) n'apparaît pas dans le récit de Madeleine, mais elle fait référence à *I Corinthiens 13*, parfois appelé le chapitre de l'amour.

La *famille* est quelque chose à laquelle on tient et qu'il ne faut pas « briser » : « Ta famille, qu'elle soit bonne ou pas bonne, c'est ta famille. »

Nous verrons plus loin comment ces divers symboles contribuent à établir un contexte narratif qui favorise l'émergence du thème principal du récit.

L'intratemporalité

Comme chez les autres sujets, le récit de Madeleine se déroule surtout à l'imparfait et au passé composé. C'est le cas en particulier de l'assez longue narration des abus sexuels qu'elle a subis aux mains de son père. Toutefois, lorsqu'elle raconte les événements entourant sa conversion, elle le fait au « présent narratif », ce qui « rend le texte plus vivant parce qu'il nous transporte au milieu de l'action; cela crée également une impression de confusion parce que les actions sont décrites sans lien entre elles. »² Et, en effet, à la lecture de cette portion du texte, on a l'impression que les actions se bousculent, ce qui crée un sentiment d'urgence vraisemblablement propice à une conversion.

Cette utilisation du présent comme temps-pivot crée aussi des effets intéressants au niveau des autres temps verbaux. Ainsi, les verbes à l'imparfait permettent de « faire des commentaires sur la marche des événements » et de « décrire l'état d'esprit d'un des personnages. »³ Par exemple, dans cette séquence, avant la conversion, « j'étais comme... désespérée, là. Je ne savais plus où me garer », « ça allait mal », « je brailais, là, je n'étais plus capable », « j'avais la conviction que j'allais mourir », « je n'avais pas de but [...] dans la vie », « je ne comprenais absolument rien de ce que [le pasteur] disait [...], mais je comprenais que tout ce beau monde-là avait l'air tellement bien dans leur peau », « ma mère m'avait donné quand même la notion de ciel et d'enfer, là. Et l'Église aussi, dans le temps, nous donnait ça. Alors [...] j'étais comme consciente que je m'en allais en enfer. » Et, après la conversion, « j'ai senti [la mauvaise conscience] tomber », « j'avais la conviction que j'appartenais à Dieu, que j'allais au ciel si je mourais le lendemain. Juste ça, ça faisait du bien. »

² A. JUDGE, « Choix entre le présent narratif et le système multifocal dans le contexte du récit écrit », *Anthropo-logiques*, Vol. 99, 1998, p. 222.

³ A. JUDGE, « Choix entre le présent narratif et le système multifocal dans le contexte du récit écrit », p. 224.

De plus, l'emploi du présent narratif engendre un « emploi du futur qui donne au déroulement des faits un côté inéluctable »⁴. Dans le cas de Madeleine, c'est la petite voix « dans son cœur » qui répète doucement : « Si tu n'y vas pas aujourd'hui, tu n'iras plus jamais » ainsi que sa réponse : « Je vais y aller avec toi à l'église. » Aujourd'hui devient donc le moment de décision ultime et inévitable, accentué non seulement par l'emploi d'un futur simple dans le contexte d'une section narrative articulée au présent narratif, mais aussi par l'expression « plus jamais ». Quand son ami lui demande si elle veut se tourner vers Jésus-Christ, elle répond : « Oui ! Je pense que c'est ce que je vais faire. »

Enfin, l'utilisation du passé « en tant que temps non-pivot permet de détacher certains événements par rapport aux autres [...] parce qu'ils jouent un rôle spécial dans l'histoire; il s'agit donc de les mettre en relief. »⁵ D'abord, Madeleine introduit dans cette séquence deux visites antérieures à l'église qui rompent la linéarité de sa narration : la première fois, elle ment au curé en confession et, la seconde fois, elle entend un autre curé prononcer un sermon passionné sur la réception du Saint-Esprit. Ces deux événements semblent préparer le terrain pour la décision imminente de Madeleine. Ensuite, après une longue séquence sans verbes au passé, on arrive à l'acte illocutoire de conversion proprement dit : « Je suis retournée chez nous avec mon ami. Puis quand je suis arrivée chez nous, [...] il m'a juste demandé : [...] « Pourquoi tu ne te tournes pas vers Jésus-Christ ? » [...] Puis j'ai fait juste une simple prière. J'ai dit : « Seigneur ! Je n'ai rien fait de ma vie... Prends-la. » Un acte perlocutoire aussi, puisque « là, j'ai vécu une expérience que je n'avais jamais vécue. [...] Et j'ai senti [tomber] vingt-trois années de mauvaise conscience [...] Ce moment de prière-là a été vraiment pour moi un moment charnière dans ma vie, là. Et, euh, après, j'ai pris toute ma drogue [et] j'ai tout jeté ça dans la poubelle. »

On peut donc clairement voir comment l'utilisation de ces différentes formes verbales produit une distension du temps et rompt la représentation chronologique des

⁴ A. JUDGE, « Choix entre le présent narratif et le système multifocal dans le contexte du récit écrit, » p. 224.

événements. Au moment de discuter de la configuration du récit, nous reviendrons sur la façon dont l'utilisation de ces temps verbaux en affecte le thème principal.

On retrouve aussi dans le récit de Madeleine différentes expressions de temps, dont une opposition *vie/mort*. Lorsqu'elle était enfant, « la vie était pauvre et instable » et violente, plus tard elle est allée vivre aux États-Unis, lorsqu'elle est revenue, son père lui « fait la vie difficile ». Incapable de « vivre avec l'idée d'avoir un enfant », elle a subi un avortement et s'est dit qu'elle avait « tout fait » dans sa vie. Elle « vit dans le mensonge » et n'a pas de but dans la vie. Finalement, elle a la conviction qu'elle va mourir. Sa prière de conversion : « Seigneur, je n'ai rien fait de ma vie... Prends-la » constitue un moment clé « dans sa vie. » Elle « vit » alors une expérience « que je n'avais jamais vécue » et a la conviction d'aller au ciel si elle meurt le lendemain. Lorsqu'elle va voir le pasteur, elle lui parle de l'inceste qu'elle a vécu. Son mari est un « élément extrêmement guérissant » dans sa vie, elle qui n'a jamais eu de relation sexuelle saine. C'est lui qui lui permet de « survivre ».

Sa mère a « mené une bonne vie » et « vécu » sa foi; elle est allée à l'Église « toute sa vie ». Souffrant d'un cancer de l'utérus, elle revient au Québec pour ne pas « s'endetter pour la vie », elle tarde à consulter un médecin et meurt. A ses funérailles, l'église est « pleine à craquer ». Après sa mort, ses enfants continuent de lui parler.

Lorsque son père devient malade à son tour, il a peur de mourir. « Dans sa vie, il a eu sûrement une révolution spirituelle parce qu'il s'est mis à aller à messe », probablement parce qu'il sent venir sa mort. Puis il meurt et, contrairement à son épouse, il n'y a que très peu de personnes à ses funérailles.

Nous reviendrons sur l'apport de ces éléments intratemporels à la configuration du récit, mais notons pour le moment comment le propos de Madeleine évolue entre la vie et la

⁵ A. JUDGE, « Choix entre le présent narratif et le système multifocal dans le contexte du récit écrit », p. 224.

mort : celui sur sa mère présente une vie positive qui se termine sur une mort qu'on pourrait qualifier de triomphale, récompense d'une vie bien vécue, et celui sur son père se limite à la mort. En effet, le mot « vie » ou ses correspondants sémantiques n'apparaît jamais en conjonction avec le mot père, sauf en lien avec la « révolution spirituelle dans sa vie », ce qui donne espoir à Madeleine qu'il n'est peut-être pas en enfer. Notons aussi comment les destins de Madeleine et de sa mère sont liés au ciel alors que celui du père est lié à l'enfer – quoique Madeleine espère que son réveil spirituel ait pu changer sa destination ultime.

Comme plusieurs des autres sujets, le récit de Madeleine évoque souvent le fait de *commencer* (ou de « se mettre à »). Très tôt, son père commence à « manifester des drôles de comportement » envers elle. Lorsque le corps de Madeleine commence à changer, son père commence à être « plus entreprenant » et commence à avoir des relations sexuelles complètes avec elle. Il prend les moyens nécessaires pour ne pas la mettre enceinte lorsqu'elle commence ses « règles ». Lorsque Madeleine révèle ces gestes incestueux à sa mère, celle-ci se met à pleurer; lorsqu'elle les renie, sa mère se remet à pleurer. Lorsque, revenu des États-Unis, son père veut « recommencer », elle y met un terme final. Plus tard, son père commence à être malade et se met à aller à la messe. Après sa conversion, elle commence à dire : « Dieu m'a guérie ! ». Après la naissance de son fils, elle se met à penser à ce que son père lui a fait. Sa guérison a commencé lorsqu'elle s'est mise à en parler et à lire à ce sujet.

On remarque également dans le récit de Madeleine l'emploi fréquent des adverbes intratemporels aujourd'hui et maintenant. *Maintenant*, Madeleine comprend ses problèmes à l'école et la dépression de sa mère. *Aujourd'hui*, c'est un combat au quotidien, c'est dur d'évaluer la durée des événements dans le temps, son frère regrette la relation homosexuelle avec le « mauvais sujet », la vie est plus facile financièrement. Mais surtout, la « petite voix » qui répète : « Si tu n'y vas pas aujourd'hui, tu n'iras plus jamais. »

Le récit de Madeleine fait aussi souvent appel à la notion de *durée* : celle des abus (par son père, son frère et son grand-père), de la sodomie, de sa séparation de ses parents

qui étaient demeurés aux États-Unis, de l'agonie de son père. Comme dans le récit de Diane, on retrouve la question de la *mémoire* et ce dont elle se « rappelle » est souvent lié aux abus sexuels (plus de la moitié des occurrences).

Nous verrons dans la prochaine section comment ces éléments d'intratémporalité affectent la configuration du récit et influent sur son thème principal.

Mimèsis II : la construction de sens

La mise en intrigue

Le récit de Madeleine est essentiellement chronologique. Après avoir brièvement décrit sa naissance et le contexte familial, elle poursuit avec les abus de son père et les événements connexes. Suit une période intermédiaire où elle relate sa vie avec le « mauvais sujet », le décès de sa mère, le déclin, la « conversion » et la mort de son père, son retour aux études et son avortement. Toute cette séquence met la table pour sa conversion, qu'elle décrit de façon tout à fait traditionnelle : la visite impromptue d'un ami récemment converti, l'hésitation, la petite voix qui insiste, la visite à l'Église où les membres reflètent le bonheur, la prière de repentance et le changement radical de vie. Elle enchaîne avec la visite au pasteur pour répondre à « deux questions existentielles » : le sort éternel de sa mère et son passé incestueux. Cette deuxième question conduit à la réalisation momentanée d'être guérie, puis à une clarification que la guérison fut en fait graduelle, nécessitant un processus de lectures⁶, de dialogue et de témoignage qui culmine avec le rôle prépondérant de son mari. La naissance de ses deux enfants intervient entre les deux : celle de sa fille, où elle s'exclame : « Ah ! Non ! » (Elle explique : « Ah ! Non ! Une autre qui va se faire abuser ! »), puis celle de son fils où « curieusement », les événements incestueux remontent à la surface et déclenchent le processus thérapeutique autodidacte. Elle termine avec la « démarche de pardon » posthume avec son père.

⁶ On ne peut s'empêcher de penser à Ricœur et à la refiguration de l'identité narrative par l'acte de lecture.

Notons que cette séquence chronologique du récit confirme ce que présument de nombreux théoriciens et chercheurs, soit la conversion précédée d'une crise existentielle ou d'événements dramatiques ou encore d'anomie (les trois sont présents dans le récit de Madeleine). Celle-ci y introduit cependant d'autres événements, brisant la séquence linéaire de sa narration. Alors qu'elle relate la visite de son ami d'enfance qui va mener à sa conversion, elle s'exclame : « Ah! Oui! Je me rappelle » et évoque deux visites à l'église. La première, lorsqu'elle va se confesser et que le curé lui pose des questions indiscretes sur sa vie sexuelle : elle lui ment et se sent coupable d'avoir menti à un représentant de Dieu. La seconde, « juste un peu avant ma conversion », où elle ne va pas se confesser – « Je savais à quoi m'en tenir » – et où un « nouveau petit curé » prêche spontanément, avec fougue, et demande à Dieu d'envoyer son Esprit sur l'assistance. Madeleine se rebiffe : « Si je ne veux pas, il n'a pas le droit de demander ça. »⁷ Ces deux événements non chronologiques renforcent le contexte religieux et l'aspect « crise » de la conversion.

Le sens du récit

Après avoir évoqué la démarche de pardon, Madeleine conclut son récit ainsi : « On était des catholiques, ma mère nous amenait à la messe... ça fait que c'est ça : il y avait des valeurs qu'elle véhiculait. »⁸ Ainsi, le thème principal du récit, ce sont les valeurs, surtout celles véhiculées par sa mère de foi catholique.⁹ Et, en effet, le récit peut se lire ainsi. D'emblée, Madeleine précise : « Je suis née dans un foyer catholique. » Au milieu de la section décrivant les abus sexuels par son père, elle précise : « Ma mère était très religieuse » et elle ajoute : « C'était une personne qui a vraiment vécu 1 Corinthiens 13. » Il

⁷ On peut se demander si cette résistance n'est pas liée aux abus sexuels qu'elle a subis.

⁸ « Alors, c'est ça. C'est à peu près... Je pense que j'ai donné les détails, là, par rapport à ma conversion, au type de foyer dans lequel j'ai grandi, un peu. La religion, aussi, tu sais, dans ça, qui avait son mot à dire quand même, là. On était des catholiques, ma mère nous amenait à la messe... ça fait que c'est ça : il y avait des valeurs qu'elle véhiculait. »

⁹ Il n'est donc pas surprenant qu'elle veuille que sa mère soit au ciel. Désir beaucoup moins prononcé quant à son père.

est intéressant de constater que ce chapitre ne traite ni de conversion ni de salut mais, aux versets 4 à 7, de valeurs liées à l'amour.¹⁰

De même, lors de sa récusation et de la peine causée à sa mère, elle décide ne plus jamais parler des abus de son père : « Parce que, tu sais, ta famille, qu'elle soit bonne ou pas bonne, c'est ta famille. » Ainsi, la famille constitue une valeur fondamentale de son éducation. Il n'est alors pas surprenant que, suite au décès de sa mère, elle s'occupe de son père et de son jeune frère. En introduction au « réveil spirituel » de son père, elle évoque la foi de sa mère et sa fidélité au culte dominical, valeurs dûment transmises aux enfants. Suit la narration de son avortement, où elle précise : « Mais je trouvais ça terrible de faire ça. La conscience me faisait mal au bout. »

Nous avons déjà évoqué les deux visites à la messe insérées dans le récit relatant la conversion. La première, « parce que ma mère faisait faire les Pâques », conduit à mentir au représentant de Dieu, ce qui était sûrement contraire aux valeurs transmises par la mère – tout comme l'avortement. Suite à sa prière de conversion, elle sent tomber « vingt-trois années de mauvaise conscience » et acquiert la conviction qu'elle ira au ciel (où est sa mère !). Dès le lendemain, elle commence à changer ses mauvaises habitudes, contraires aux valeurs transmises par sa mère.¹¹

Peu après, lorsqu'elle rencontre le pasteur, elle lui pose deux questions : la première sur le sort éternel de sa mère (qui, après tout, est celle qui lui a transmis les valeurs chrétiennes) et la deuxième sur sa culpabilité quant à l'inceste. La réponse à cette dernière interrogation passe par la valeur chrétienne du pardon. Lorsqu'elle informe son futur mari de son passé sexuel, elle précise que « ma conscience me travaillait. Parce que, quand

¹⁰ « L'amour est patient, il est plein de bonté, l'amour. Il n'est pas envieux, il ne cherche pas à se faire valoir, il ne s'enfle pas d'orgueil. Il ne fait rien d'inconvenant. Il ne cherche pas son propre intérêt, il ne s'aigrit pas contre les autres, il ne trame pas le mal. L'injustice l'attriste, la vérité le réjouit. En toute occasion, il pardonne, il fait confiance, il espère, il persévère. »

¹¹ Notons qu'elle n'a « rien compris » du sermon à l'Église ou des conversations subséquentes. Il ne s'agit donc pas ici d'un processus intellectuel.

même, ma mère m'avait enseigné que la sexualité, c'est pour le mariage. » Et, en dernier lieu, elle prend soin de préciser que « sérieusement, sincèrement », elle a fait « un vrai processus de pardon avec mon père ».

Du début à la fin du récit, le thème des valeurs est donc omniprésent.

Le contexte symbolique

Les ressources symboliques établissent un contexte qui favorise l'émergence des valeurs comme thème majeur du récit. *Dieu* est le juste juge qui établit les valeurs et juge en fonction d'elles. Si, par le passé, on n'a pas vécu selon ses valeurs, on peut toujours se tourner vers *Jésus-Christ* et lui donner notre vie. Car vivre selon ces valeurs, c'est aller au *ciel*; ne pas le faire c'est aller en *enfer*. Ce Dieu est celui de l'enfance de Madeleine et des valeurs que sa mère lui a transmises. Cette dernière doit donc nécessairement être au ciel. Parmi ses valeurs : *prier*; aller à la *messe* ou à l'*Église*, ce qui témoigne de son engagement envers Dieu; se *confesser*,¹² c'est-à-dire révéler nos manquements aux valeurs et en être absous; ne pas *mentir*, surtout pas au *représentant de Dieu*; ne pas briser la *famille*; *pardonner* à son père incestueux. Si l'on ne respecte pas ses valeurs, la *conscience* nous « travaille » ou la *petite voix* nous met en garde. Dans ce contexte, la *foi* n'est pas simplement quelque chose que l'on a (comme son père qui blasphème et menace Dieu), mais quelque chose que l'on doit *vivre*, i.e., vivre selon les valeurs divines, en particulier celles énoncées en *I Corinthiens 13*.

L'apport de l'intratemporalité

Les éléments d'intratemporalité évoqués lors de l'analyse de la préfiguration reflètent fondamentalement le thème principal du récit. A cet égard, la séquence de

¹² Notons que la confession survient à deux moments-charnières du récit de Madeleine : lorsqu'elle révèle les abus de son père et, juste avant sa conversion, lorsqu'elle doit révéler au curé ses rapports sexuels ; deux situations de nature sexuelle, donc, et assurément contraires aux valeurs maternelles.

conversion au présent narratif est éloquente. Les verbes à l'imparfait décrivant l'état d'esprit de Madeleine montrent les conséquences de ne pas vivre selon les valeurs familiales : la mauvaise conscience, la désespérance, les pleurs, l'absence de but dans la vie, la certitude de mourir et d'aller en enfer. Inversement, l'adhésion et la mise en pratique de ces valeurs sont salutaires : être bien dans sa peau, appartenir à Dieu, aller au ciel. Quant aux verbes conjugués au futur, ils sont également liés aux valeurs : aller à l'église, se tourner vers Jésus-Christ. C'est la petite voix éthique qui insiste et incite au respect de ces valeurs car, comme nous l'avons mentionné, l'emploi du futur dans le contexte d'un présent narratif rend la prise de décision inéluctable et les conséquences du choix encore plus. Il en va de même de l'utilisation des verbes au passé. Avant la conversion, les deux visites à l'église mènent au mensonge et au refus du Saint-Esprit. Mais à la fin de la narration, il y a le retour vers Jésus-Christ, la prière de conversion, la purification d'une mauvaise conscience et les actes dramatiques qui symbolisent une nouvelle vie (jeter la drogue et vendre les bijoux mal acquis).

De même, les expressions temporelles contribuent à soutenir le thème principal du récit. Notons premièrement le rapport des valeurs à l'opposition *vie/mort*. Les valeurs et la façon dont nous les mettons en pratique déterminent non seulement la qualité de notre vie mais aussi de celle des autres. La vie du père, sans valeurs, mène à une vie de famille pauvre, instable et violente, à une mort longue et souffrante, à des funérailles peu fréquentées et peut-être à l'enfer. La vie riche en valeurs de la mère n'est pas nécessairement facile, mais elle réussit à accomplir ce qui est important : vivre sa foi en toutes circonstances et la transmettre à ses enfants, ce qui mène à une rédemption éventuelle de Madeleine (et peut-être du père). De plus, elle avait beaucoup d'amis, l'église est « pleine à craquer » lors de ses funérailles, et elle est maintenant au ciel où ses enfants continuent de lui parler.

Le fait de *commencer* quelque chose qui va *durer* ou non reflète souvent un changement positif ou négatif de valeurs (ou du moins de son expression manifeste) :

commencer les abus, puis des relations sexuelles complètes, mais aussi commencer à aller à la messe, à louer Dieu. De même, la mère de Madeleine *se met* à pleurer lorsqu'elle apprend le comportement incestueux de son mari ou le « mensonge » de sa fille, qui aurait pu briser la famille. Ce que Madeleine comprend *maintenant* est lié aux valeurs et aux conséquences de les mettre en pratique ou non. Et la petite voix qui répète : « Si tu n'y vas pas *aujourd'hui* » constitue un moment charnière pour revenir aux valeurs maternelles. La *mémoire* est souvent liée aux abus sexuels, donc à un manquement grave aux valeurs.

La schématisation et la traditionalité

Le récit de Madeleine relève de la biographie mais aussi du témoignage : comment Dieu a agi dans sa vie. En fait c'est clairement un récit de conversion : la vie difficile et les mauvaises décisions qui mènent à une vie sans but et à la conviction de mourir et d'aller en enfer. Une simple prière où Madeleine remet sa vie au Seigneur, et un poids énorme tombe de ses épaules : elle a la conviction qu'elle est en route pour le ciel et commence immédiatement à changer sa vie. De tous les récits analysés jusqu'à maintenant, c'est sûrement celui qui ressemble le plus à un récit de conversion traditionnel.

La traditionalité évangélique aide ainsi à configurer son récit : la vie (et la conscience) mauvaise, se tourner vers Jésus-Christ et lui donner sa vie, la prière de repentance, Dieu qui fait de grands miracles, etc. Mais on retrouve également plusieurs éléments traditionnels de facture catholique qui semblent à peine modifiés par sa nouvelle compréhension évangélique : le représentant de Dieu, avoir la foi, le ciel et l'enfer, le pardon, etc. Une image de Dieu assez traditionnelle, somme toute. Deux innovations émergent, cependant : le salut de sa mère hors de la foi évangélique et l'apport de guérison du mari qui semble plus important que celui de Dieu. Encore une fois, ces deux innovations sont liées à des personnes qui « vivent » les bonnes valeurs.

Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action

La refiguration de l'identité narrative

L'identité narrative qui émerge de ce récit est nettement plus claire que celles des témoignages précédents. Des typologies proposées par notre revue de littérature, le récit de Madeleine évoque bien celui de la survivante. Elle l'affirme d'ailleurs elle-même : « mon mari a été un élément qui m'a permis de survivre » Mais plus encore, cette expression très révélatrice : « toujours le combat au quotidien » pour maintenir l'estime de soi. Une battante, donc, qui doit encore se battre chaque jour pour protéger ses acquis : ni une victime qui s'apitoie sur son sort, ni une *thrivers*¹³ qui est passée à autre chose, ni une personne en déni qui croit que sa conversion a totalement effacé le passé incestueux et qu'il n'en reste aucune trace. Elle avoue d'ailleurs avoir cru et proclamé : « Dieu m'a guérie ! » mais ajoute promptement : « Ce n'est pas aussi simple. »

L'identité narrative religieuse de Madeleine, comme celle de Pierrette, est clairement celle d'une convertie. Nous l'avons déjà évoqué dans l'analyse de la séquence chronologique du récit et dans celle de l'apport de la schématisation et de la traditionalité. Notons de plus qu'elle utilise à trois reprises l'expression « ma conversion », ce que peu de sujets de notre étude ont fait. Cette identité de convertie se veut non pas principalement intellectuelle (« Le pasteur m'invite à m'asseoir, tout ça, et puis, je ne comprenais absolument rien de ce qu'il disait. ») ou émotionnelle (quoique ce soit en partie le cas) mais foncièrement éthique. Ce sont les valeurs maternelles qui mènent à la conversion. Ou plutôt, celles qu'elle n'a pas respectées : mentir au représentant de Dieu, se faire avorter, consommer de la drogue, ne pas aller à l'Église, etc. Le lourd fardeau qui tombe, c'est le poids de la mauvaise conscience de ne pas avoir respecté ces valeurs : « On était des

¹³ N. KAUFFMANN, *Becoming Thrivers: Christian Faith as a Resource for Restoring Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse*. Thèse, School of Theology at Claremont, 1996. Mais ce type est-il réaliste ? Seule cette auteure le suggère.

catholiques, ma mère nous amenait à la messe... ça fait que c'est ça : il y avait des valeurs qu'elle véhiculait. » Et dès le lendemain de sa prière de repentance, elle commence à changer de vie.

Nous avons déjà signalé l'apport de la schématisation et de la traditionalité au récit de Madeleine. Soulignons toutefois que, contrairement aux autres sujets, la tradition catholique marque fortement le récit. Notons à cet effet que la parole « guérissante » du pasteur tient peut-être autant à ses explications sur sa non-culpabilité en matière d'inceste qu'à sa parole rassurante sur le sort éternel de la mère de Madeleine. On peut se demander si Madeleine aurait persévéré dans sa nouvelle Église si le pasteur avait condamné sa mère à l'enfer. On peut certainement supposer que le récit – et possiblement son thème principal – aurait été significativement différent.

Nous avons aussi souligné l'aspect foncièrement éthique de la conversion de Madeleine. Ceci se reflète dans son identité narrative : Madeleine pardonne à son père décédé, cela fait partie de son identité de survivante; de plus, elle se « fait violence » pour que son passé n'influence pas négativement l'éducation de sa fille, « parce que je savais que ce n'était pas sain d'aller puis de mettre sur ton enfant tout ce que t'as eu. » Ainsi, ici aussi, le soi refiguré est essentiellement un soi éthique.¹⁴

Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur

A la lecture de la transcription de l'entrevue, quelques stratégies rhétoriques ont retenu notre attention. D'abord, l'emploi de superlatifs, en particulier des mots *toujours* et *jamais*, pour bien mettre l'accent sur les valeurs – ou leur absence – de différents agents. Ainsi, sa mère a toujours vécu sa foi, elle n'a jamais arrêté de lui dire de continuer son éducation, elle a toujours fait preuve d'amour et de tendresse à l'égard de ses enfants et n'a jamais prononcé de « gros mots » ou porté de coups. Son père, au contraire, n'a jamais

voulu aller à l'église – « Ça a toujours été une chicane chez nous » – il est toujours resté à la maison (plutôt que d'aller travailler) et il a toujours traité les filles de toutes sortes de noms. Son mari a toujours eu des « beaux mots » pour elle. Quant à Madeleine elle-même, elle n'a jamais vécu de relation sexuelle saine et elle est toujours resté avec le « mauvais sujet » (jusqu'à sa conversion). Sans oublier la petite voix qui insiste : « Si tu n'y vas pas aujourd'hui, tu n'iras plus jamais », ce qui voulait dire renoncer à jamais aux valeurs maternelles.

De même, le récit est souvent ponctué de l'expression *tu sais*, comme si le lecteur devait comprendre ce que la narratrice signifie – et être d'accord – sans qu'elle ait à donner trop de détails (ce qui lui évite d'ailleurs d'avoir à en donner). Il est intéressant de noter que la majorité de ces occurrences est liée aux valeurs : « Tu sais, ta famille, qu'elle soit bonne ou pas bonne, c'est ta famille. Tu y tiens. » On retrouve aussi l'expression en rapport à la fidélité de sa mère à ses engagements religieux et familiaux, à la « conversion » de son père à l'approche de sa mort, à la foule lors des funérailles de sa mère, au fait qu'elle lui parlait après sa mort, au fait qu'elle n'avait pas de but dans la vie avant sa conversion, au fait que la petite voix était douce mais insistante, que sa prière de repentance était brève et simple, qu'elle ait pardonné à son père, au fait que « la sexualité, c'est pour le mariage », etc. Et surtout au fait que l'éducation religieuse de Madeleine a joué un grand rôle dans sa vie.

Nous avons déjà souligné que l'ensemble du récit dépeint la guérison de Madeleine comme provenant non pas tant de Dieu que de ses lectures, du fait d'en avoir parlé et, surtout, de la prévenance de son mari. D'un point de vue rhétorique, il est intéressant de noter qu'à la fin de son récit, la narratrice met beaucoup l'accent sur le rôle du mari, saisissant toutes les occasions pour le louer. On peut d'ailleurs observer une dynamique similaire quant à la foi de sa mère, qui semble avoir joué un grand rôle dans sa conversion,

¹⁴ Puisque nous sommes de retour dans le monde de l'action, ajoutons qu'elle donne des conférences et anime des ateliers à ce sujet auprès de femmes qui ont un passé d'abus sexuels.

non pas directement mais très certainement en termes d'influence. Si appel à la conversion il y a, le récit présente la mère et non Dieu comme en étant l'auteure.

Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative

En quoi cette analyse de l'identité narrative de Madeleine nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ? Bien que son identité narrative soit nettement une identité de convertie et qu'elle attribue initialement à Dieu sa guérison totale, Madeleine ajoute que, finalement, « ce n'est pas si simple » et que « la guérison a commencé quand j'ai enfin commencé à en parler », ce qui s'est produit un certain moment après la conversion. De même, ce sont le déclin et la maladie de son père qui permettent à Madeleine de redevenir un sujet actif – bien avant sa conversion. Ainsi, le récit ne présente pas la conversion comme élément miraculeux de guérison et met même en garde contre une telle illusion. Notons ici le contraste avec Pierrette, qui affirme que Dieu a « commencé un processus de guérison ». Dans le récit de Madeleine : aucun mérite n'est attribué à Dieu, sauf initialement et de façon erronée. Même la parole « guérissante » du pasteur ne mentionne aucunement Dieu, simplement le gros bon sens : « Il m'expliquait que, selon lui, un enfant n'a pas ce qu'il faut là, pour faire face à toutes ces affaires-là. Alors je n'étais pas en tort. » Par contre, la conversion sert à purifier sa mauvaise conscience, qu'elle lie en partie à l'inceste. De plus, elle lui permet de rencontrer son mari et des amies à qui elle peut parler de son expérience d'abus, deux facteurs essentiels à sa guérison. Nous devons donc conclure que la conversion a joué un rôle indirect dans sa guérison.

Quant à l'autre côté de la question, à savoir si l'expérience d'abus sexuels a joué un rôle dans le parcours religieux de Madeleine, c'est bien ce qu'elle laisse entendre : « Parce que, pendant tout ça, là, la conscience te fait mal. D'abord, tu as honte de tout ce que tu as été, enfant. À cause de ce qui est arrivé. » Or, c'est sa mauvaise conscience (aussi par rapport à son avortement et sa vie de débauche), sa conviction d'une mort prochaine et son anomie (l'absence de but dans sa vie) qui mènent à la conversion. Ainsi, bien que son passé

d'abus sexuels ne constitue pas l'unique nécessité narrative à la conversion, elle en constitue un élément important. Mais les valeurs transmises par sa mère durant l'enfance, conjuguées à sa transgression de ces valeurs, ont aussi mené à la mauvaise conscience et à sa solution : la conversion.

Chapitre VIII – Ginette

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l’agir et du pâtir

Ginette est une femme célibataire de 48 ans. Issue d’une relation illicite, elle a été adoptée par une famille qu’elle qualifie de « dysfonctionnelle ». Elle a été agressée par son parrain (son oncle) à l’âge de dix ans et a révélé à sa mère, en présence de sa marraine, ce qui s’était passé. Sa mère en a parlé à son père, qui lui a dit de simplement « oublier ça »; elle en a également parlé au curé qui lui a dit à peu près la même chose.

Alors qu’elle avait 18 ans, le père de Ginette est décédé. Sur son lit de mort, il lui a déclaré être « prêt à rencontrer Dieu ». Contrairement à son humeur habituelle, il semblait très serein, ce qui a beaucoup impressionné Ginette. Durant la même période, elle a été délaissée par son *chum*, qui était à la recherche d’expériences homosexuelles. Peu après, sa professeure de piano lui a parlé de Dieu, puis de l’enfer et de l’importance de « prendre une décision ». Elle l’a ensuite invitée à une soirée d’évangélisation, où Ginette a été touchée par le message et où elle est « venue au Seigneur ». Elle a été missionnaire en Afrique, où elle a failli se marier. Elle a consulté plusieurs psychologues et suivi diverses thérapies. Elle affirme avoir, « avec le temps », pardonné à son agresseur.

Les agents, leurs actions et leur interaction

Dans son récit, *Ginette* apparaît comme sujet essentiellement passif jusqu’à sa conversion, et surtout actif par la suite. Elle est d’abord abandonnée par ses parents biologiques, puis par sa mère adoptive qui la confie à une gouvernante. Elle sera aussi abandonnée plus tard par son copain. Son père est distant et passe peu de temps avec son frère et elle. A cinq ans, elle est temporairement confiée à la garde de son parrain et de sa marraine, suite à une dépression de sa mère. Elle doit subir les regards « anormaux » de son parrain, qui entre à l’improviste dans la salle de bain lorsqu’elle se baigne, ce qui la gêne. A dix ans, seule avec lui dans une maison isolée par une tempête de neige, elle subit de sa part des abus sexuels qu’elle ne décrit pas. Il exerce même une certaine force physique pour la

retenir. Suite à cette agression, ses parents ne réagissent pas contre l'oncle, mais sa mère devient surprotectrice et contrôlante.

Adolescente, Ginette rencontre un garçon, qu'elle fréquente pendant environ une année, mais « il ne se passe pas grand-chose ». Elle refuse son désir de relations physiques et, lorsqu'elle se sent prête, c'est lui qui refuse, lui avouant son homosexualité. Lorsqu'il part pour l'Europe « pour vivre [ses] expériences homosexuelles », elle se sent abandonnée. Elle résiste un peu au prosélytisme de sa professeure de piano, mais finit par accepter son invitation à une soirée d'évangélisation.

Suite à sa conversion, Ginette devient plus active. Elle négocie constamment avec Dieu, entreprend des voyages missionnaires (quoique ce soit « le Seigneur » qui « l'utilise »), elle s'éloigne du contrôle de sa mère, puis renoue avec celle-ci lorsqu'elle décide de « faire du ménage » dans sa vie. Elle entreprend plusieurs thérapies; elle enseigne à l'école du dimanche aux femmes et aux enfants. Elle résiste même à Dieu, quoiqu'elle dise devoir apprendre à « s'abandonner » à celui-ci.

Le *père* de Ginette, bien qu'absent ou distant, est généralement actif lors de ses apparitions dans le récit. Il s'occupe surtout de son entreprise, boit, joue et entretient des maîtresses. Suite aux menaces de sa femme, il renonce à ce mode de vie et se joint aux Alcooliques Anonymes. Avant son décès, il planifie l'avenir financier de Ginette et demande à ses frères de l'aider si nécessaire. Toutefois, il est peu présent auprès de ses enfants, évitant les contacts physiques et les conversations. En ce sens, il est inactif mais Ginette et son frère en pâtissent. De plus, il n'a pas « pris position » lors des abus sexuels : « On va oublier ça ». Et c'est encore Ginette qui en pâtit.

La *mère* de Ginette est généralement passive quoiqu'influente, mais devient de plus en plus active au cours du récit. Dépressive et « incompétente », elle non plus n'est pas vraiment présente pour sa fille, qui doit même être confiée à son parrain et à sa marraine lorsque sa mère fait une dépression. Lorsque son beau-frère violence sa fille, elle se montre

active en intervenant auprès du père et du curé. Lorsque ceux-ci suggèrent d'enterrer l'affaire, elle devient surprotectrice : « Elle m'a fait, je dirais, de l'ingérence dans ma vie, pendant tout ce temps-là. » Éventuellement, Ginette s'éloigne d'elle et c'est la mère qui pâtit. Lorsque sa fille part en mission en Afrique, la mère de Ginette lui envoie des cassettes par la poste : « Fais-moi plus jamais ça ! ». Lorsque Ginette pense aller outre-mer, elle sollicite l'accord de sa mère.

Le *parrain* de Ginette, son agresseur, apparaît surtout actif. Lorsqu'elle a cinq ans, il entre souvent à l'improviste dans la salle de bain lorsqu'elle se baigne. Lorsqu'elle a dix ans, il « l'amène près de lui » et l'agresse, utilisant même sa force physique pour la retenir. Toutefois, lorsqu'elle le revoit au salon funéraire des années plus tard, il est « déconfituré » à cause du suicide de son fils. Et il doit « subir » le pardon de sa filleule, qui le lui octroie sans son accord. Quant à la *marraine*, elle est peu présente et passive. Elle accepte et même justifie la présence de photos érotiques dans l'établi de son mari et demeure muette lorsque confrontée aux gestes incestueux de celui-ci.

Le *chum* de Ginette présente à la fois des caractéristiques actives et passive. Ginette et lui se fréquentent, mais « il ne se passe pas grand-chose ». Il essuie un refus lorsqu'il veut faire l'amour avec elle, mais quelques semaines plus tard, c'est lui qui refuse¹ et il part pour l'Europe. Ginette ne croit pas l'aimer, mais il est « une présence intéressante dans ma vie ».

Sa *professeure de piano* est très active dans le récit : elle lui recommande de se « confier dans le Seigneur », elle lui parle de la vie éternelle, de Jésus, de l'enfer et de la nécessité de prendre une décision. Puis elle l'invite à une soirée d'évangélisation, offre que Ginette accepte et qui mène à sa conversion.

¹ « Et puis au bout de l'année suivante, là, il ne se passe vraiment rien ou pas grand-chose. Je sais qu'à un moment donné, il aurait aimé qu'on fasse l'amour, mais j'ai dit non. Puis quelques semaines plus tard, je me sentais un petit peu plus prête, puis j'ai dit : « Bien, peut-être. » Puis là, lui, le timing n'était plus bon fait que cela en est resté là. »

Les *amis* de Ginette sont généralement passifs. Quelque temps avant sa conversion, cependant, l'un d'entre eux lui prête un livre sur la fin du monde qui l'impressionne « mais pas plus que ça. » C'est le seul qui agit, les autres pâtissant plutôt des actions de Ginette. Adulte, en effet, elle les éprouve pour vérifier s'ils sont dignes de confiance et exige d'eux (ou d'elles) qu'ils combler ses besoins affectifs. Par ailleurs, Ginette se considère dépendante d'une amie privilégiée, qu'elle « perd » lorsque celle-ci se met à fréquenter un homme.

Dans le récit de Ginette, *Dieu* est très actif. Il l'empêche de se marier. Le *Seigneur* l'empêche de poursuivre des études doctorales, « l'utilise » au cours de ses voyages missionnaires, permet qu'elle ait des amitiés solides et lui montre qu'elle ne doit pas se confier « dans l'autre » mais plutôt en lui pour combler ses besoins affectifs; de plus, il a apaisé sa souffrance. Toutefois, Ginette transige avec le Seigneur et refuse parfois de « faire sa volonté » ou lui impose des conditions. En outre, elle lui pardonne de ne pas l'avoir protégée – quoiqu'elle dise avoir compris plus tard qu'il n'avait pas à le faire.

Il est intéressant de constater qu'en général, la plupart des agents suivent un parcours inverse de celui de Ginette qui, elle, devient plus active après sa conversion. On note cependant deux exceptions : sa mère, qui a un parcours similaire, et Dieu qui, absent avant la conversion, est très actif par la suite, quoique parfois contrecarré par Ginette.

Les ressources symboliques

Dans le récit de Ginette, *Dieu* apparaît comme quelqu'un qui nous aime, qui comprend l'abandon puisqu'il l'a vécu, qui est présent dans nos afflictions et qui nous empêche parfois de faire des bêtises, mais qui n'a pas à nous protéger des travers humains. C'est quelqu'un qu'on doit aimer, pour qui on doit exister, en qui on doit avoir confiance, avec qui on doit avoir une relation personnelle (ce qui implique de ne pas lui résister), à qui l'on doit même s'abandonner; quelqu'un de qui l'on peut avoir besoin lorsqu'on a épuisé

nos efforts humains et sur qui on peut s'appuyer pour combler nos besoins affectifs. C'est quelqu'un sans qui on est perdu et, donc, avec qui les gens ont besoin de se réconcilier et de se mettre en règle pour le rencontrer après leur mort. Il est notre « sécurité » et rien ne peut égaler sa sagesse.

Le *Père* est celui qui abandonne *Jésus*. Ce dernier peut nous comprendre parce qu'il a été lui-même abandonné. Il comprend aussi nos afflictions et il nous croit parce qu'il est présent. Il nous aime. Le *Christ* « prouve son amour alors que [nous étions] pécheurs, [il] est mort pour [nous] ». Quant au *Seigneur*, il est « vraiment bon dans sa bonté. » Il comble nos besoins affectifs et apaise notre souffrance. C'est quelqu'un en qui l'on doit avoir confiance, avec qui l'on peut transiger et à qui l'on peut imposer des conditions. Il « permet » certaines choses pour lesquelles on peut lui pardonner. C'est quelqu'un à qui l'on vient lorsqu'on se convertit et avec qui on peut vivre une relation profonde en lui donnant accès à notre cœur. Il n'a pas à nous protéger, à nous empêcher de vivre des expériences et de vivre les conséquences du péché d'autrui. Il s'identifie à notre souffrance et nous rencontre par la souffrance.

Le *péché* provient de la tentation et procure un plaisir éphémère. Il « nourrit la chair ». On peut souffrir des conséquences du péché des autres. Il y a une grande diversité de péchés : « Pour moi, euh, que ma mère m'ait abandonnée, bien, il y a eu péché à l'origine. Que mon oncle m'ait abusée, il y a un péché. Que mon ami de l'époque m'ait laissé tomber pour un homme, il y a péché. » Jésus, lui, n'a jamais péché. Par ailleurs, le *pardon* élimine le désir de vengeance, voir de poursuivre son agresseur en justice. Il nécessite plusieurs étapes. On peut aussi pardonner (entre guillemets) au Seigneur. *L'enfer*, c'est là où on va passer *l'éternité* si on ne prend pas la bonne décision, si on ne se réconcilie pas avec Dieu. C'est d'ailleurs là l'objectif des *missionnaires*.

La *Bible* est un livre qu'on peut lire « d'un couvert à l'autre plusieurs fois ». On y apprend entre autres que Jésus nous aime – et elle cite : « Romains 5, oui, Christ prouve son amour alors que vous étiez pécheurs, Christ est mort pour vous » –, qu'il s'est identifié

à notre souffrance et qu'il a vécu l'abandon sur la *croix*, laquelle est « une folie » alors que rien ne peut égaler la sagesse de Dieu.

Le thème de l'abandon revient souvent dans le récit de Ginette, ce qui donne lieu à une série de métaphores symboliques. Pour elle s'abandonner à quelqu'un, c'était comme un *canyon* sans fond. Lors d'une visualisation thérapeutique, Dieu vient combler ce vide sous la forme d'une *dalle de béton*, qui symbolise la sécurité. Ginette évoque aussi l'image d'une autre dalle, par-dessus la première, que Dieu pose pour combler ses besoins affectifs. Il est intéressant de noter que l'abandon par sa mère a amené une *brisure* alors que l'expérience d'abus sexuels a provoqué une *cassure*.

L'intratemporalité

Dans le récit de Ginette, nous retrouvons des indices d'intratemporalité dont certains nous semblent importants. Par exemple, c'est dans le *temps* de « la grosse tempête, la tempête du siècle » qu'elle s'est fait agresser. Sa mère a fait de l'ingérence dans ma vie « pendant tout ce temps-là ». Elle aurait voulu que son père prenne plus de temps avec son frère et elle. On lui donne à lire *La vision*, de Wilkinson, qui parle de la fin des temps. Ça lui a pris du temps avant d'accepter de s'être fait abandonner pour un homme. Et, avec le temps, elle a pardonné à son agresseur.

Dans le récit de Ginette, les notions intratemporelles de *vie* et de *mort* sont également très présentes. Sa mère fait de l'ingérence dans sa *vie*, son ami est une présence intéressante dans sa vie, elle pensait travailler toute sa vie à acquérir la sagesse des hommes, elle dit à sa prof de piano qu'il y a trop de choses qui se passent dans sa vie, et celle-ci lui parle de la vie éternelle. Lors de sa conversion, elle donne sa vie à Dieu; lorsqu'elle part en mission, elle espère que sa mère lui laisse faire sa vie; dans la vie, elle veut aller plus loin, sinon, sa vie est moche. Elle a « vécu » la distance de son père et l'expérience de l'inceste; Dieu n'avait pas à l'empêcher de vivre des expériences ou de « vivre » le péché des autres. Maintenant elle veut vivre une relation plus profonde avec le

Seigneur. Jeune, elle sentait qu'elle n'existait pour personne et maintenant, elle veut exister pour Dieu. A l'hôpital, elle réalise que son père n'a pas peur de la mort, ce qui l'amène à se questionner : « Qu'est-ce qu'il y a après la mort ? » Si un homme s'intéressait à elle, elle le siphonnerait à mort tellement ses besoins affectifs sont grands. Et bien qu'elle veuille exister pour Dieu, elle croit plutôt qu'elle est morte. Quant au Christ, il a vécu l'abandon et il est mort pour nous.

Nous verrons comment ces éléments d'intratémporalité, dont nous ne faisons ici que souligner la fonction de rupture quant à la représentation linéaire du temps, contribuent à la configuration du récit et à son thème principal.

Mimèsis II : la construction de sens

La mise en intrigue

Comme les sujets précédents, le récit de Ginette est foncièrement chronologique, du moins durant la première partie. Suite à l'épisode de sa conversion, elle décrit cependant les événements subséquents de sa vie sur une base plutôt thématique, où différents sujets s'entrecroisent et se rejoignent.

Dans un premier temps, Ginette décrit brièvement les circonstances entourant sa naissance et son adoption; elle qualifie sa famille de dysfonctionnelle et sa mère d'incompétente, et c'est là que survient une première fois l'image du canyon. Elle raconte ensuite l'événement d'abus sexuels par son parrain, précisant que dès cinq ans, il la regardait de façon déviante. Elle relate ensuite un exercice thérapeutique où elle réalise que Jésus était là et qu'il la comprenait. Suit sa constatation que l'agression a provoqué une cassure et qu'elle ne peut plus faire confiance aux adultes. Ensuite, elle décrit l'effet de l'attitude surprotectrice et contrôlante de sa mère suite à la révélation de l'abus, leur éloignement puis leur rapprochement.

Elle poursuit avec la description de sa première relation amoureuse, où elle se voit abandonnée par son *chum*. Elle fait un retour en arrière pour relater la mort de son père et son effet important sur elle. Elle reprend le cours chronologique du récit avec la lecture du livre de Wilkinson sur la fin des temps et le prosélytisme de sa professeuse de piano, qui mène à sa conversion. Le récit devient alors thématique. Elle insiste sur le fait que son rapport à Dieu à ce point de sa vie est d'abord et avant tout intellectuel, et constitue une série de « transactions », incluant ses voyages missionnaires. Elle évoque ensuite un autre exercice thérapeutique où elle visualise Dieu et Jésus durant la période où sa mère l'a abandonnée, à la suite duquel elle peut enfin dire : « Dieu est ma sécurité. » Revient alors l'image du canyon, maintenant recouvert de la dalle de béton. Suit l'aveu qu'elle ne faisait pas confiance aux gens, allant même jusqu'à éprouver ses amis, ce qui mène à la deuxième dalle de béton représentant le « seuil affectif » que Dieu construit maintenant sur la première dalle.

Le thème du pardon émerge alors – envers son agresseur et envers le Seigneur – pour rapidement s'entremêler avec ceux de la souffrance et du péché. C'est là que Ginette émet son hypothèse sur le but divin de la souffrance, soit de lui permettre de grandir spirituellement. Suit un thème final, celui de la tête et du cœur, où Ginette explique qu'elle a enfin compris « avec le cœur » que Dieu l'aimait. Sa compréhension n'est donc plus intellectuelle et le geste suprême de Jésus sur la croix n'est plus uniquement lié au salut de la perdition, « parce que l'éternité c'est long », mais surtout à l'abandon de Jésus sur la croix, qui lui permet de s'identifier à nous et de nous comprendre dans notre abandon.

Alors que le récit pourrait se terminer sur cette note, Ginette revient au thème du péché : Jésus ne peut nous comprendre dans notre péché, puisqu'il n'a jamais péché, mais dans notre tentation : « Il n'a pas joui du plaisir éphémère du péché ». Et Ginette ajoute que

nous péchons parce que cela « nourrit la chair ». Puis vient, un peu étrangement, le point final : « Fait que c'est ça ».²

Le sens du récit

Bien que plusieurs thèmes intéressants (pardon, souffrance, abandon et « seconde » conversion, émotionnelle cette fois) émergent de la seconde partie de l'entrevue, la thèse de Ricœur nous prescrit de considérer le péché comme thème principal du récit. Relisons le récit à partir de cette observation.

Bien que le sujet de l'entrevue porte sur les abus sexuels et la conversion, Ginette relie en fait trois événements influents dans sa vie, qu'elle associe tous trois au péché : « Pour moi, que ma mère m'ait abandonnée, bien, il y a eu péché à l'origine. Que mon oncle m'ait abusée, il y a un péché. Que mon ami de l'époque m'ait laissé tomber pour un homme, il y a péché. » Ainsi, d'emblée, Ginette relate son abandon par ses parents biologiques, puis celui par sa mère adoptive. Vient ensuite la description de l'abus par le parrain, son contexte et ses conséquences; puis la première relation amoureuse et un nouvel abandon. Décrivant les événements menant vers sa conversion, elle relate sa visite à l'hôpital au chevet de son père mourant; mais notons qu'elle fait précéder cette visite d'une description des péchés de son père : alcoolisme, jeu, adultère, dont il s'est repenti dix ans plus tôt. Ginette prend soin alors de préciser que la lecture d'un ouvrage sur les temps de la fin l'impressionne, « mais pas plus que ça ». Par contre, la menace de l'enfer, par la professeure de piano, lui fait « bien peur »; or, ce sont les péchés qui mènent en enfer. Ensuite, elle insère une réflexion sur le péché de l'orgueil dont elle souffrait, orgueil de la connaissance contre laquelle le Seigneur la met en garde.

² « Ça fait que là, je sais qu'il me comprend, il l'a vécu. Parce qu'il peut... Il s'est identifié, il a compati. Jésus n'a pas péché, ça fait qu'il ne me comprend pas dans le fait que je suis allée au-delà de ma tentation. Il a été tenté, mais il n'est pas allé au-delà. Il n'a pas, euh, entre guillemets, « joui du plaisir éphémère du péché. » Parce que, dans ma pensée, quand on pêche, c'est qu'il y a un gain assez fort. Il y a un *payoff*, comme on dit en anglais, sinon il n'y aurait pas d'intérêt à pécher. Il faut que la chair soit nourrie, sinon on ne pêcherait pas. Ça ne serait pas intéressant, on ne trouverait pas ça avantageux, certain. Fait que c'est ça. »

La deuxième section de son récit traite d'une série d'expériences dans son parcours religieux, expériences qui pourraient être décrites en termes de péchés : « transactions » avec le Seigneur, refus d'obéir à sa volonté, épreuve infligées aux amis (des « coups de cochon »). Mais le Seigneur est « vraiment bon dans sa bonté » et il l'a « utilisé » malgré tout cela. Vient ensuite la remarque sur les trois péchés, citée plus haut, et la longue réflexion sur les liens entre péché, souffrance et pardon. La section finale sur la différence entre la tête et le cœur débute par un aveu de sa dépendance sur les êtres humains plutôt que sur Dieu, et se poursuit avec sa « conversion » théologique sur la signification de la croix : « Pas tant intellectuellement, du besoin que les gens ont de se réconcilier avec Dieu, de se mettre en règle, parce que l'éternité c'est long, puis sans Dieu ils sont perdus. Ce n'est pas tant ça que de dire : par la souffrance, le Seigneur m'a rencontrée. Et il s'est identifié à notre souffrance. » Souffrance causée par le péché, comme elle l'a bien laissé entendre plus tôt dans le récit. Ce dernier se termine, comme nous l'avons souligné, sur le fait que Jésus, bien que tenté, n'a pas péché, mais que nous, tentés, péchons.

Ainsi, bien que le péché constitue le thème principal du récit, d'autres dynamiques importantes y sont à l'œuvre, dont l'abandon et la souffrance. Ainsi, Ginette a été abandonnée par sa mère biologique, puis par sa mère adoptive : une première fois lorsqu'elle a été confiée à une gouvernante, puis une seconde fois lorsqu'elle a été confiée à son parrain et à sa marraine. On pourrait ajouter une troisième occurrence lorsqu'elle a révélé à sa mère les gestes incestueux de son parrain et que rien n'a été fait³; toutefois, le récit de Ginette n'exprime pas cet événement en termes d'abandon. De plus, Ginette a été abandonnée par son chum homosexuel et même par Dieu. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait de la difficulté à s'abandonner aux autres et à Dieu. Toutefois, elle se reconnaît dans Jésus qui a été abandonné sur la croix. En ce qui a trait à la souffrance, nous avons

³ « ... et il n'y a rien eu. Ou plutôt, il n'y a rien eu de visible. C'est que ma mère en a parlé à mon père, puis mon père n'a pas pris position. Il a dit : « Laisse faire, euh, ça va faire de la peine à ta sœur. On va oublier ça ». Ensuite, elle en a parlé à un prêtre puis elle a eu à peu près le même son de cloche. Donc, elle est devenue super protectrice. »

déjà mentionné comment le récit la présente comme source de croissance. Mais à la base de tout ceci demeure le péché. Pas de péché, pas d'abandon ni de souffrance. Et pas de croissance. Le péché constitue le fondement herméneutique des autres dynamiques importantes du récit.

Le contexte symbolique

Les ressources symboliques établissent un contexte qui favorise l'émergence du péché comme thème primordial du récit. Puisque *Dieu* nous aime, il ne désire pas que nous péchions : cela peut mener à des conséquences néfastes pour nous et pour les autres. Il ne nous protège pas des péchés des autres – comme *l'abandon* – et permet que leurs conséquences nous fassent souffrir, mais il demeure présent dans nos afflictions. Sans lui, nous sommes perdus à cause de nos péchés, il importe donc de se réconcilier avec lui et de convaincre les autres de le faire. La *Bible* indique que Christ prouve son amour alors que nous étions pécheurs, il est mort pour nous. De plus, il a été tenté en tous points et, donc, il peut nous comprendre lorsque nous sommes tentés de pécher. Comme Dieu nous pardonne, nous devons aussi pardonner à nos agresseurs, c'est-à-dire ceux qui commettent des péchés contre nous.

L'apport de l'intratemoralité

Débutant de façon chronologique, le récit de Ginette est parsemé de réflexions sur l'effet présent d'événements passés (par exemple, c'est bien son ami *de l'époque* qui a péché contre elle et elle en souffre encore *aujourd'hui*). Ceci constitue l'indice le plus important d'intratemoralité, où le temps n'est pas perçu comme une simple succession de *maintenant*, mais le sujet réalise ou, du moins, manifeste sa condition « d'être-dans-le-temps ». En fait, toute la deuxième partie du récit délaisse l'aspect chronologique des événements. Et c'est dans cette deuxième partie que le thème du péché – qui procure un plaisir *éphémère* – est le plus ouvertement exprimé. Selon Ginette, Dieu ne nous empêchera pas de *vivre* le péché des autres. De plus, il y a eu péché à *l'origine*; celui de sa mère qui l'a

abandonné, bien sûr, mais ne peut-on pas dire qu'il y a eu péché à l'origine du temps, le péché originel qui détermine la condition temporelle (temporaire!) de l'être humain. Et qui nécessite la *mort* du Christ, qui prouve son amour *alors* que nous étions pécheurs. Notons d'ailleurs que Ginette mentionne l'enfer, là où mène le péché, mais à aucun moment le ciel. C'est donc bien plus le péché que la rédemption qui marque le récit.

C'est bien dans le *temps* qu'elle a subi le péché des autres : l'agression sexuelle, l'ingérence maternelle, la distance paternelle. On peut bien espérer que la fin de ces temps approche (comme dans le livre de Wilkinson). Par contre, le temps apporte aussi la guérison du péché et de ses conséquences. Ça a *pris du temps* avant d'accepter de s'être fait abandonner pour un homme. Et, *avec le temps*, elle a pardonné à son agresseur. Et elle veut *exister* – pour les autres et pour Dieu. Ainsi le péché participe de la *dialectique vie/mort* que l'on retrouve dans le récit de Ginette. Il conditionne la vie et sa qualité, mais aussi la mort et ce qu'il y a au-delà. Dans le monde symbolique de ce récit, il n'y a que deux choix. Après cette vie temporelle, il y a une vie éternelle : nos actions et nos décisions dans ce monde maintenant déterminent la qualité de notre vie dans l'au-delà.

La schématisation et la traditionalité

Dans une perspective littéraire, c'est le style biographique qui aide à structurer le récit de Ginette, du moins dans la première partie, inspirée du récit de conversion traditionnel où certains événements poussent le sujet à un questionnement et d'autres – parfois les mêmes – l'amènent dans une position où elle doit prendre une décision. Or, le récit de conversion traditionnel tourne autour du péché, celui qui mène à la perte de laquelle on doit être sauvé, et de laquelle on doit aussi essayer de sauver les autres – d'où les expériences missionnaires.

Dans la seconde partie de l'entrevue, nous avons davantage droit à un essai théologique qui s'appuie sur l'expérience personnelle, les événements narratifs servant principalement à justifier les envolées réflexives, qui relèvent parfois aussi du témoignage

(ex : « Le Seigneur est vraiment bon dans sa bonté ») ainsi que du récit d'apprentissage (ex : « J'apprends tranquillement à m'abandonner à Dieu »). Or, cette deuxième partie, thématique, tourne également autour du péché, qui cause la souffrance et qu'on doit pardonner. Le péché constitue un aspect important de la traditionalité évangélique, du moins est-ce celui sur lequel le récit de Ginette met l'accent.

Cette traditionalité évangélique, fortement informée par la Bible, contribue d'ailleurs à façonner le récit : l'enfer où mène le péché, le pardon que l'on doit recevoir ou accorder, la mission prosélyte, etc. En fait, le Dieu du récit de Ginette est surtout traditionnel (bon, compatissant, présent, etc.), quoiqu'il présente parfois une image plus moderne (le « Dieu souffrant » de Moltmann). On remarque donc une haute sédimentation théologique, bien que la réflexion théologique y soit plus poussée que dans les récits précédents. On ne relève en fait qu'une seule innovation, soit de « pardonner » à Dieu. Or, ce non-conformisme théologique est également lié au péché, celui dont il n'avait pas à la protéger. De plus, puisqu'elle met ce pardon « entre guillemets », il serait logique de conclure que le « péché » du Seigneur l'est aussi. D'ailleurs, elle ajoute qu'en fait, il n'avait pas à la protéger (et donc qu'elle n'avait pas à lui pardonner).

On verra à la prochaine section comment la schématisation et la traditionalité contribuent à façonner l'identité narrative de Ginette. Mais déjà on peut voir comment leur utilisation contribue à renforcer, voire imposer le thème principal du péché.

Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action

La refiguration de l'identité narrative

L'identité narrative qui émerge du récit de Ginette est quelque peu ambiguë. On peut y déceler des caractéristiques de survivante : elle réussit à s'assujettir du contrôle de sa mère, elle n'accepte pas la volonté divine servilement, elle pardonne à Dieu, elle comprend qu'il n'a pas à la protéger de la vie, elle pardonne à son agresseur non pas immédiatement

mais au bout d'une longue période de temps. Mais le récit laisse aussi entrevoir des traits de victime : elle n'arrive pas à faire confiance, elle se considère « morte » et elle se demande encore à ce jour si elle n'a pas été jusqu'à un certain point instigatrice de l'abus : « Je me suis toujours demandée, ça reste une question, est-ce que j'étais provocante, avec la tenue vestimentaire que j'avais ? »

Dans le récit, Ginette est victime du péché, plus précisément de l'abandon et de l'abus, et ce péché cause la souffrance qui la fait spirituellement croître :

« C'est par la souffrance que je grandis

C'est par la souffrance que l'on sort de notre petit nombrilisme

C'est par la souffrance qu'on va vers les autres

C'est par la souffrance qu'on s'éveille à la spiritualité.

C'est par la souffrance que l'on comprend la souffrance des autres

C'est par la souffrance que l'on découvre qui l'on est et qui l'on n'est pas. »

La compréhension rétrospective d'une souffrance qui nous a fait croître est une chose et peut contribuer à l'identité de survivant.⁴ Mais la prospective de souffrances futures pour croître (« C'est par la souffrance que je grandis » et « il faut que j'aille plus loin sinon je plafonne ») en est une autre. Ces souffrances amenées par le péché, qui constitue le thème majeur du récit, contribuent à assigner une identité perpétuelle de victime à la protagoniste principale du récit. L'identité narrative de Ginette apparaît donc comme celle d'une « survivante-en-devenir », limitée par la nécessité narrative du péché pour que l'identité continue à se développer.

⁴ M. FORTUNE, *Sexual Violence: The Sin Revisited*, Cleveland, Pilgrim Press, 2005, p. 143-144.

Même constat en ce qui concerne son identité religieuse. Les caractéristiques de convertie sont évidentes : vie troublée, questionnements et événement providentiels mènent à une décision pour le Seigneur. Toutefois, certains traits semblent la démentir. Par exemple, le fait de pardonner à Dieu. Notons cependant qu'elle corrige le tir et ajoute rapidement avoir compris que Dieu n'avait pas à la protéger et que donc elle n'avait pas à lui pardonner. Ainsi l'honneur – et la tradition – est sauf. De même, lorsqu'elle dit négocier avec Dieu et refuser d'accomplir sa volonté lorsque cela ne lui convient pas. Mais là encore, elle dit avoir appris à développer une relation avec Dieu qui ne soit pas fondée uniquement sur l'intellect mais aussi sur le cœur, et vise à s'abandonner davantage à lui. On pourrait dire qu'il s'agit d'une « convertie-en-devenir. » Quoiqu'il en soit, la conversion apparaît ici définitivement comme un processus, encore en évolution trente ans plus tard, même si elle est venue au Seigneur de façon tout-à-fait typique (soirée d'évangélisation) à un moment bien précis qu'elle peut identifier.

Nous avons vu dans la section précédente comment la schématisation et la traditionalité contribuent à façonner le récit de Ginette. Comme nous l'avons mentionné, le récit de conversion traditionnel est sous-tendu par la dynamique du péché, que le récit de Ginette associe à la souffrance. Or, c'est bien la nécessité de souffrances futures (causées par le péché) qui empêche la protagoniste de devenir pleinement survivante. Ironiquement, c'est aussi un péché, celui de son insoumission à la volonté divine, qui la maintient dans une identité de convertie-en-devenir. Il semble y avoir un lien entre les deux dynamiques : d'une part, elle a besoin du péché des autres, à quoi elle associe la souffrance, pour continuer à croître (et possiblement devenir « davantage » convertie) mais son propre péché l'empêche d'atteindre ce but. D'autre part, la nécessité du péché des autres l'empêche d'atteindre une identité intégrale de survivante. Il semble donc que le thème principal du récit maintienne sa protagoniste dans une ambivalence narrative qui restreint son identité, tant au niveau de la survivance qu'à celui de la conversion.

Comme les sujets précédents, et comme le veut la thèse de Ricœur, l'identité narrative de Ginette est foncièrement éthique. Toutefois, là où l'éthique des autres était active, celle de Ginette est plutôt négative, voire passive : ne pas pécher. Même lorsqu'elle implique une activité, comme missionnaire, celle-ci consiste à amener les gens à Dieu et donc à les détourner du péché. On voit donc encore une fois comment le thème du péché mène à une identité ambiguë, en devenir, qui ne peut pleinement émerger, et que ceci se répercute sur le sujet éthique, qui ne peut pleinement agir, préoccupée qu'elle est de ne pas agir incorrectement.

Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur

A la lecture de la transcription de l'entrevue, quelques stratégies rhétoriques ont retenu notre attention. D'abord, la narratrice fait remarquer qu'à « son point de vue », son père a été un « élément marquant » dans son processus de conversion. Elle doit même interrompre une séquence chronologique pour faire un retour en arrière et raconter cette scène au chevet de son père qui ne semblait pas avoir peur de la mort. Elle tente ainsi de convaincre le lecteur que cet événement est primordial pour expliquer sa conversion. Or, il est lié à la crainte de la mort, non à l'abus ou aux abandons. C'est comme si la narratrice, qui sait que l'intervieweur est en quête de liens entre sa conversion et son expérience d'abus sexuels, voulait détourner son attention de ces liens pour la concentrer sur les événements providentiels qui ont mené à la conversion.

Deuxièmement, la narratrice utilise plusieurs fois l'expression « Comment je pourrais dire ça ? » : au sujet de l'effet de l'abus (elle utilise deux fois le mot « cassure »), de « l'ingérence » de sa mère et de ses « transactions » avec le Seigneur ou des « conditions » qu'elle lui imposait. Elle semble tenter de convaincre le lecteur qu'elle cherche les expressions les plus appropriées pour décrire la situation ou l'exprimer en termes métaphoriques. Notons que tous ces différents contextes sont liés au péché, sur lequel cet aspect rhétorique met donc l'accent.

Troisièmement, le verbe « comprendre » revient souvent : d'avoir un (plutôt qu'une) rival, que Dieu n'avait pas à la protéger, la dynamique de l'inceste, la souffrance des autres et, surtout, Jésus qui peut nous comprendre parce qu'il a vécu l'abandon sur la croix. Notons qu'encore une fois, tous ces éléments sont liés au péché. Soulignons ensuite que si la narratrice comprend maintenant ces choses, il devrait en être ainsi du lecteur. Elle se représente également comme croyante qui, bien qu'ayant récemment vécu une « seconde » conversion, émotionnelle, n'en a pas pour autant abandonné son esprit analytique et critique. Le lecteur devrait donc accepter la compréhension de la narratrice quant au péché, à ses causes et à ses effets.

Quatrièmement, la narratrice émet une « hypothèse » au sujet des événements qu'elle a vécus : la souffrance fait grandir. Nous avons déjà élaboré sur ce sujet; notons ici que, d'un point de vue rhétorique, elle semble avertir le lecteur qu'elle a réfléchi à ces choses et en est venue à une certaine conclusion, que le lecteur devrait sinon accepter du moins sérieusement considérer. À savoir que la souffrance constitue le lien herméneutique de son récit.

Résumons : la narratrice semble avancer l'argument que la souffrance constitue le lien fondamental entre son expérience d'abus sexuels et sa conversion. Elle fait appel à son esprit critique pour appuyer la crédibilité de son hypothèse. Toutefois, elle minimise l'événement d'abus en y adjoignant deux autres événements qui revêtent alors une importance égale : « Pour moi, que ma mère m'ait abandonnée, bien, il y a eu péché à l'origine. Que mon oncle m'ait abusée, il y a un péché. Que mon ami de l'époque m'ait laissé tomber pour un homme, il y a péché. » Étrangement, elle minimise aussi ces trois événements en mettant l'accent sur l'attitude de son père face à la mort; ceci détourne l'attention de la souffrance vers l'agir divin qui mène à sa conversion, confirmant ainsi son identité de convertie. Néanmoins, la thématique du péché ressort même dans cette rhétorique. Le lien entre péché et souffrance se trouve donc déplacé de l'explication que propose la narratrice entre son expérience d'abus sexuels et sa conversion vers la

dynamique infiniment plus importante du plan divin dans la vie de Ginette. A nos yeux de lecteur, cette minimisation de l'effet des abus sexuels et même de leur réalité confirme que l'identité de victime demeure partiellement.

Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative

En quoi cette analyse de l'identité narrative de Ginette nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ? Il semble que la conversion de Ginette l'ait partiellement aidée à guérir des souffrances causées par son agression. En effet, sa nouvelle vision religieuse lui permet de trouver un sens à cet événement. Toutefois, comme nous l'avons noté, ce sens, qui peut être salutaire lorsque rétrospectif, devient pathologique lorsque la souffrance constitue une nécessité pour la croissance, spirituelle ou autre. Nous retrouvons ici la dynamique mitigée de l'identité narrative qui tend vers la survivance, mais reste en quelque sorte bloquée au niveau de victime : pour croître, elle devra souffrir encore. Nous devons donc conclure que la conversion de Ginette l'a quelque peu aidée, mais que certains éléments religieux lui nuisent pour progresser davantage. C'était aussi le cas avec Pierrette et, nous le verrons, avec celui de Louise.

Quant à l'autre côté de la question, à savoir si l'expérience d'abus sexuels a joué un rôle dans le parcours religieux de Ginette, il semble au premier abord que la réponse soit positive. En effet, la thématique fondamentale du péché conduit à croire que ce péché « originel » ait joué un rôle important dans la suite du récit. Par contre, notons que le « péché originel » narré par Ginette est l'abandon par sa mère. En fait, la narratrice, comme nous l'avons mentionné, lie trois événements qu'elle qualifie de péché : deux abandons et l'abus sexuel. Il devient donc difficile de dire si l'abus en soi est déterminant quant à la conversion.

Dans la seconde partie de l'entrevue, qui tient davantage du discours, la narratrice met surtout l'accent sur l'abandon. De plus, l'unique abus peut être interprété en termes d'abandon, ce que tend à confirmer l'épisode de la fenêtre : immédiatement après

l'agression, elle se rend au salon et réalise qu'à cause de la tempête et de l'accumulation de neige, personne ne l'aurait vue ou entendue si elle avait tenté de crier : « Même si j'avais crié, personne ne m'aurait entendue. Même si je m'étais garochée puis approchée près de la fenêtre, personne ne m'aurait vue. » Par contre, dans la première partie du récit, ce qui mène à la conversion, c'est la peur de la mort et le désir de connaissance, de sagesse. Rien de tout cela ne semble lié à l'abus. En fait, ses expériences d'abandon et d'abus, conçues comme péché, semblent plutôt nuire à la conversion dans sa perspective « processus », alors qu'ils semblent peu influents dans sa perspective « événement ». Nous devons donc conclure que rien n'indique, dans les éléments sémantiques et symboliques du récit ou dans leur configuration, que les abus sexuels aient en quelque sorte narrativement prédéterminé la conversion de Ginette.

Chapitre IX – Julie

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l’agir et du pâtir

Julie est une femme mariée dans la trentaine. Vers l’âge de dix ans, elle a été victime d’abus sexuels de la part de son « beau-père » (l’amant de sa mère à l’époque), mais ne s’en souvient pas. C’est ce dernier qui le lui a révélé en lui demandant pardon quelques mois plus tard. A l’école secondaire, elle a aussi subi des attouchements d’élèves plus vieux. Vers l’âge de 17 ans, elle a commencé à travailler dans une résidence pour personnes âgées. Ses employeurs lui ont « parlé du Seigneur » et lui ont donné des pamphlets religieux. Au bout de deux ans, elle s’est convertie et s’est jointe à une Église évangélique dont elle est membre depuis quinze ans. Elle a suivi plusieurs thérapies, avec des succès mitigés. Éventuellement, elle a revu son agresseur, qui s’était depuis converti à la foi adventiste, et elle lui a pardonné. Au moment de l’entrevue, elle venait de subir une chirurgie bariatrique qui lui a permis de perdre 230 livres.

Les agents, leurs actions et leur interaction

Dans son récit, *Julie* apparaît surtout passive. Victime de son beau-père, elle bloque l’événement de sa mémoire. Lorsqu’elle l’apprend, elle se sent coupable et lui pardonne (mais ce n’était pas un vrai pardon, précise-t-elle). Toutefois, adolescente, elle se rebelle et commence à mentir. A l’école, elle est aussi victime. En famille, elle ne veut pas participer aux activités (sorties, etc.) et doit y être forcée. En thérapie (qui lui est à trois reprises imposée par sa mère), elle a de la difficulté à s’impliquer : la première fois, elle fait une crise d’angoisse et veut mourir; la seconde, elle ne participe pas parce que mal à l’aise en situation de groupe. Quant à sa conversion, elle apparaît également passive, quoiqu’elle résiste pendant deux ans : « Avant je n’étais pas intéressée, je n’étais pas du tout ouverte. » Tout comme sa mère, elle a de la difficulté à « s’accepter ». Julie apparaît donc plus passive qu’active, son agir se limitant généralement à résister à ce qu’on lui impose mais auquel elle finit toujours par céder.

La *mère* de Julie apparaît surtout active, bien que ces choix de conjoints laissent parfois à désirer: « Ce n'étaient pas des hommes responsables qu'elle a eus. » Elle a eu une enfance difficile, surtout parce que sa propre mère ne l'acceptait pas. Mais elle aimait Julie et la traitait bien, « même s'il y a eu des manquements ». Elle a quitté le père de Julie et un de ses beaux-pères parce qu'il était infidèle. Elle a suivi une thérapie avec sa fille et, selon Julie, « ça l'a plus aidée que moi ». Du côté religieux, elle a été « assez pratiquante » pendant une certaine période, mais a délaissé le catholicisme. Présentement en quête spirituelle, elle s'intéresse à la réincarnation.

Dans le récit, le *père biologique* de Julie est strictement inactif. Il a subi des abus physiques durant sa jeunesse. Il était schizophrène-paranoïaque et était assez souvent en crise. La mère de Julie l'a quitté alors que celle-ci avait deux ans et demi.

Par contre, le *beau-père* de Julie, celui qui a abusé d'elle, était « super agressif » et trompait la mère de Julie. Il avait cependant de « beaux côtés » : il jouait avec Julie et son frère et les amenait faire des activités en forêt. Il a avoué à Julie qu'il l'avait abusée et lui a demandé pardon. Ils se sont revus plus tard et il lui a dit à nouveau combien il regrettait son geste. Il est devenu adventiste.

A l'école, *deux élèves* de cinquième secondaire ont commis des abus sexuels (des attouchements) et verbaux envers Julie.

Julie a un *frère*, qui est assez effacé dans le récit. Toutefois, on sait qu'il est un peu plus jeune qu'elle, qu'il souffre d'une légère déficience intellectuelle et qu'il aime le plein air. Le *mari* de Julie a aussi un rôle plutôt effacé et passif dans le récit. Il souffre de dystrophie musculaire, ce qui est source de problèmes dans la vie maritale des parents. Julie a un *frère* autiste de onze ans. Il est hyperactif, surtout le soir et le matin. Sa mère le surprotège; par exemple, elle ne permet pas qu'il couche ailleurs qu'à la maison.

Les *patrons* de Julie ont joué un rôle actif important dans sa conversion. L'une d'elles est décédée récemment. Les *thérapeutes* ont aussi joué un rôle important dans la vie de Julie, bien que celle-ci résiste parfois à leurs interventions.

Dieu est peu présent mais actif : il a « nettoyé » Julie et lui a appris à pardonner et à « prendre plus les choses plus facilement ».

Ainsi, alors que Julie est presque uniquement passive dans son récit, la plupart des agents sont actifs, sauf son père biologique et son frère. Les thérapeutes et son fils autiste sont un peu plus complexes et présentent les deux traits.

Les ressources symboliques

Le mot *Seigneur* apparaît trois fois dans le récit : il s'agit de le connaître, de l'accepter ou de parler de lui. Le connaître mène à pardonner aux autres. Quant à *Dieu*, nous avons déjà vu qu'il nous « nettoie », nous apprend à pardonner et à prendre les choses plus facilement.

Le mot *pardon* (ou son équivalent sémantique) revient à 19 reprises dans ce bref récit. On demande pardon à ceux à qui on a fait du tort; pardonner peut s'avérer facile ou difficile; parfois on ne pardonne pas vraiment, mais si on croit l'avoir fait; on peut se pardonner soi-même – ou non; accepter le Seigneur nous aide à pardonner; Dieu nous apprend à pardonner; la *Parole* dit de pardonner si on veut être pardonné. Il est intéressant de constater que Julie ne mentionne pas que Dieu lui a pardonné. Dans un même ordre d'idée, le mot *coupable* revient à plusieurs reprises. On peut se sentir coupable lorsqu'on ne l'est pas, ou même de quelque chose qui n'est pas réel.

On peut être *catholique* sans pratiquer, sans prier, sans connaître le « Je vous salue, Marie » tout en observant certaines traditions. On peut délaisser la religion catholique et

croire en autre chose comme la *réincarnation*. Par ailleurs, être *chrétien*, ce n'est pas une *religion* mais une *relation*.

La *prière* nous aide : « S'il n'y avait pas de prière, on ne serait pas fort ».

Nous verrons comment ces éléments symboliques, bien que peu nombreux, sont utilisés dans la configuration du récit.

L'intratemporalité

Dans le récit de Julie, on retrouve des indices d'intratemporalité : elle apprend à s'accepter mais elle a « du travail à faire *encore* ». Lorsqu'elle regarde un film qui relate une situation d'abus, ça vient *encore* la chercher. Dieu l'a nettoyé, mais « il y a beaucoup de choses à faire *encore* ». Le temps calendaire est souvent évacué au profit d'un temps plus existentiel : *à un moment donné*, sa situation maritale va se « replacer »; *à un moment donné*, elle croyait être lesbienne; *à un moment donné*, sa mère était pratiquante; *à un moment donné*, sa thérapie lui a permis d'avancer.

Comme chez les sujets précédents, on retrouve chez Julie les notions temporelles de *vie* et de *mort*. Elle a suivi plusieurs thérapies dans sa *vie*. Sa mère n'a personne dans sa *vie*. Une de ses patronnes par qui elle s'est convertie est *morte* d'un cancer. Une thérapeute lui a demandé si elle avait envie de *mourir* et elle a fait une crise d'angoisse : « C'est comme si je voulais mourir, là. » En conclusion, la *vie*, ce n'est pas toujours évident, mais « il faut regarder les bonnes choses ».

De même, comme nous l'avons mentionné, on retrouve dans le récit les questions de *l'oubli* et du *souvenir* : par exemple, Julie ne se souvient ni des crises de schizophrénie de son père biologique ni des abus de son beau-père.

En fait, le récit de Julie est le plus intratemporel de tous car c'est celui qui est le moins chronologique, qui consiste le moins en une simple succession de « maintenant ». Ce qui nous amène à sa configuration.

Mimèsis II : la construction de sens

La mise en intrigue

Bien que nous lui ayons fait la même demande qu'aux autres, soit de raconter sa vie, le récit de Julie est le moins chronologique des sept entrevues. Il débute comme les autres, avec une description du contexte familial suivant sa naissance, mais poursuit aussitôt avec la description des abus de son beau-père – survenus plusieurs années plus tard – ou, plutôt, de la révélation de ces abus et des leurs conséquences. Puis elle revient à la description du contexte familial et structure sa narration en décrivant les différentes personnes dans la famille : ses nombreux « pères », sa mère, son frère. Ensuite, elle décrit son contexte familial actuel et les personnes qui s'y trouvent : son mari et son fils.

Ensuite, elle fait un premier retour sur les abus et ses conséquences et on apprend alors qu'il y a eu d'autres abus. Puis elle disserte sur le pardon et il y a ce qu'on pourrait appeler une fausse fin : « C'est ça. » Devant le silence de l'intervieweur, elle semble se souvenir qu'elle doit inclure sa conversion dans son récit et elle poursuit dans cette veine. Elle décrit brièvement son éducation religieuse (minime) puis, en détails, les circonstances de sa conversion. À 17 ans, elle a commencé à travailler dans une résidence pour personnes âgées, d'abord à temps partiel puis à plein temps. Comme ses parents, elle était catholique non-pratiquante. Ses patrons étaient des chrétiens évangéliques et lui ont parlé du Seigneur; ils distribuaient aussi des « traités » (pamphlets) et des cassettes contenant des « chansons chrétiennes » qui la touchaient. Il y avait aussi des personnes qui venaient (prêcher ?) une fois par mois à la résidence. Les deux premières années, elle n'était pas intéressée mais a

finalement (et assez subitement) accepté de se convertir. Elle ne décrit cependant pas ce moment en détails, ni les raisons qui l'ont poussée à changer d'avis.

Suite à cette longue séquence, elle décrit un peu son Église actuelle et revient au thème du pardon comme conséquence de sa conversion. Suit un second retour sur les abus qu'elle a subis aux mains de son beau-père et leurs conséquences psychologiques. De façon cohérente, elle enchaîne avec une description de ses trois tentatives de processus thérapeutique, dont le dernier culmine avec le pardon, et elle ajoute que le fait qu'elle était chrétienne l'a aidé à pardonner. Elle décrit ensuite les « beaux côtés » de son beau-père et ajoute que les films où il y a des abus la touchent. Mais, conclut-elle, même si la vie n'est pas toujours « évidente », il faut regarder les « bons côtés ». Dieu lui a appris à pardonner et à prendre la vie plus facilement. Il faut se concentrer sur les « bonnes choses » et la prière peut aussi aider. Sans sa conversion, « je ne serais pas ce que je suis devenue. »

Le sens du récit

Le récit conclut sur le pardon : « Dieu [...] m'a appris à pardonner. »¹ Ce n'est pas surprenant puisque ce thème du pardon revient constamment tout au long de la narration. Même la « fausse fin », avant la description de sa conversion, se termine sur ce thème : « On pardonne plus facilement. » Il s'agit donc là du thème principal du récit, celui qui en donne le sens. Il est d'ailleurs aisé de relire le texte à la lumière de ce thème, puisque le récit en est rempli.

¹ « Dieu m'a nettoyé sur ce côté-là. Il y a beaucoup de choses à faire encore, là. Il m'a appris à pardonner puis à prendre plus les choses, euh, plus facilement. Ce n'est pas tout le temps évident, la vie, là. Mais il faut regarder les bonnes choses. Bien, tu sais, la prière aussi, nous aide aussi là. Ça fait que s'il n'y avait pas de prière, on ne serait pas fort, on ne serait pas plus fort. C'est ça, il y a des bons côtés. Je ne regrette pas ce choix-là. Sans ça, je ne serais pas ce que je suis devenue. C'est ça. » On reconnaîtra dans les « bonnes choses » et les « bons côtés » la posture éthique cohérente. Quant au thème de la prière, il ne peut expliquer l'ensemble du récit; d'où l'importance de ne pas choisir aveuglément le thème du récit d'après un mot ou un autre dans la dernière phrase ou le dernier paragraphe – le récit doit pouvoir être relu à la lumière de ce thème.

Après avoir très brièvement décrit le contexte familial, Julie évoque la révélation des abus que son beau-père lui a fait subir : celui-ci lui demande pardon mais c'est elle qui se sent coupable. Suite à la description de ses contextes familiaux d'enfance et actuel, elle revient une première fois sur les abus et leurs conséquences où elle déclare qu'elle n'a pas pardonné facilement et qu'elle ne se pardonnait pas elle-même non plus : « Tu sais, c'est bizarre, on se sent coupable là, puis ce n'est même pas de notre faute ». Mais, poursuit-elle, lorsqu'elle a « accepté le Seigneur », elle a pardonné. C'est à ce point dans le récit qu'elle cite la Bible à propos de la nécessité de pardonner pour l'être soi-même. Elle affirme ensuite qu'elle ne pourrait peut-être pas pardonner si son fils était agressé, et ajoute : « C'est sûr qu'il y a des séquelles, tu sais. On a des peurs puis... mais on pardonne plus facilement. »

Elle décrit ensuite longuement les événements entourant sa conversion pour conclure que « ça doit m'avoir aidé à pardonner plus », précisant ici que son « premier pardon », à onze ans, n'était pas vraiment valide : « Ce n'était pas vraiment pardonner parce que j'ai comme fait un rejet là, je me sentais coupable, puis c'est dur à expliquer mais c'est comme si tu te sens coupable de quelque chose qui n'était pas réel. » Vient ensuite la description des thérapies, dont la troisième culmine en pardon : « C'était comme si tout était pardonné [...] Tu sais, j'ai tout pardonné, j'ai pardonné, j'ai pardonné ! » Puis la dernière section où elle conclut : « Dieu [...] m'a appris à pardonner. »

Soulignons ici l'inversion dans l'ordre du pardon. Le verset biblique qu'elle a cité (« dans la Parole, c'est dit de pardonner si on veut être pardonné ») soutient qu'il faut pardonner aux autres afin d'être pardonné. Or, dans son cas, elle semble dire que son pardon n'était pas véridique puisqu'elle se sentait coupable. Autrement dit, elle ne pouvait pas pardonner à son agresseur parce qu'elle ne s'était pas pardonné elle-même. Ou encore, elle devait être pardonnée afin de pardonner à l'autre ! On objectera que ce pardon initial devait venir d'elle-même plutôt que de Dieu, ce qui invalide l'analogie avec le verset

biblique. Par ailleurs, pouvait-elle (peut-elle?) se pardonner elle-même sachant que Dieu ne la pardonnait pas ? Nous y reviendrons.

Le contexte symbolique

Les ressources symboliques établissent un contexte qui structure le récit de manière à favoriser l'émergence du pardon comme thème majeur du récit. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, le symbole du pardon est celui qui est le plus développé dans le récit, bien plus que celui de Dieu ou du Seigneur. Ce pardon peut être accordé, reçu, retenu pour un temps, faux ou vrai. Quoiqu'il en soit, la Parole nous enjoint de pardonner si nous voulons recevoir le pardon. Heureusement, connaître le Seigneur mène à pardonner aux autres et Dieu nous apprend à pardonner. Toutefois, il est intéressant de constater que Julie ne mentionne pas le pardon que Dieu lui a accordé lors de sa conversion ou même subséquemment.

Le récit concerne principalement le pardon que son agresseur a demandé à Julie, et celui qu'elle lui a accordé, nous semble-t-il, à trois reprises : d'abord, le « faux pardon » au moment de la divulgation des abus; ensuite, un pardon véridique, lorsqu'elle s'est convertie; et, finalement, lors de sa troisième et dernière thérapie. On pourrait même ajouter une quatrième occurrence, lorsqu'elle le revoit plus tard et qu'il lui demande à nouveau pardon; mais il nous semble que celui-là constitue plutôt une réponse à une demande et, peut-être, une confirmation pour elle-même. Par ailleurs, il est intéressant de noter que la conclusion du récit de Julie laisse entendre que Dieu n'est pas surtout là pour enjoindre au pardon (afin d'être pardonné) : en fait, c'est la *Parole* qui prescrit ce pardon, alors que *Dieu* nous aide et nous apprend à pardonner.

L'apport de l'intratémporalité

Comme nous l'avons mentionné, le récit de Julie est le plus intratemporel de tous ceux de cette étude, car c'est celui qui est le moins chronologique. Ceci s'applique particulièrement au pardon, qui surgit tout au long de la narration, peu importe l'époque de

la vie de Julie. On pourrait presque dire que c'est le pardon qui empêche le récit de tomber dans la représentation vulgaire du temps, une simple succession de « maintenant ». Le pardon fournit le sens du récit et le structure au point où le temps du récit n'est plus chronologique mais existentiel.

En fait, il est intéressant de noter l'emploi des temps verbaux dans le cas du verbe pardonner. Concernant le pardon que Julie accorde à son agresseur, le récit utilise, dans le cas du premier pardon (décrit comme faux), l'imparfait : « Mais ce n'était pas un vrai pardon ». Toutefois, dans le cas des deux autres occurrences de pardons (présentées comme vraies), c'est le passé composé (« J'ai pardonné », à quatre reprises) et le plus que parfait (« Je lui avais tout pardonné ») qui sont employés. Or, ces deux temps grammaticaux notent un accompli alors que l'imparfait dénote un non-accompli.² Cet emploi des temps verbaux confirme la validité ou la fausseté des pardons : le premier pardon n'était pas « accompli » alors que les deux autres l'étaient. Par ailleurs, lorsque le récit décrit le pardon de Julie envers elle-même, c'est l'imparfait qui est utilisé : « Je ne me pardonnais pas non plus ». Ce pardon inaccompli indique-t-il que Julie ne s'est pas encore pardonnée ? Bien sûr, l'imparfait dénotant un inaccompli dans le passé, il est possible qu'elle se soit finalement pardonnée. Toutefois, le récit ne dit nulle part qu'elle l'ait fait ou même que Dieu lui ait pardonné. Il n'y a pas de mention à cet effet. De plus, comme nous l'avons déjà souligné dans le contexte du verset biblique qu'elle cite, la question du pardon demeure problématique. Nous y reviendrons lors de notre discussion sur la refiguration de son identité narrative.

La schématisation et la traditionalité

Nous avons vu que le récit débute sur une base chronologique, mais ne le reste pas longtemps. Ainsi, ce n'est pas tant le style biographique qui prédomine mais plutôt le style

² M. THÉORET et M. BÉLANGER, *Grammaire du français actuel : pour les niveaux collégial et universitaire*. Montréal: Centre éducatif et culturel, 1991, p. 256-257.

de narration qu'on retrouve en situation clinique, une succession d'association d'idées. Notons à ce propos que l'entrevue s'est déroulée dans le bureau du psychologue de Julie, ce qui a pu influencer cette schématisation, puisqu'elle se retrouvait dans un lieu familier où ce genre de discours est commun. On retrouve aussi des aspects du témoignage : « Dieu m'a nettoyée » et du récit de quête, celle du pardon qui n'a pas été facile à accorder, au point où elle a dû s'y reprendre à trois reprises. Cette quête s'avère aussi un apprentissage puisque le récit se termine sur la déclaration que Dieu lui a appris à pardonner.

La traditionalité évangélique influence aussi le récit, plus particulièrement la séquence du récit de conversion, qui demeure la plus chronologique et la plus détaillée et qui culmine dans l'acceptation du Seigneur. On n'y retrouve cependant aucune mention de crise ou d'anomie précédant cet événement: comme nous l'avons noté, elle résiste pendant deux ans puis se convertit, sans raison apparente. Le récit de Julie n'indique aucune trace d'innovation, sinon celle de « pardonner plus ». Il est intéressant de constater que cette unique innovation touche le thème majeur du récit, particularité que nous retrouvons chez la plupart des autres sujets. Il semble qu'elle soit liée au fait de « vraiment pardonner » (une deuxième expression utilisée par Julie), puisque cette première expression pour le moins surprenante – en quoi peut-on pardonner « plus » ? – est située immédiatement avant l'aveu du faux pardon.

Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action

La refiguration de l'identité narrative

Le récit de Julie nous apparaît comme le seul qui, à première vue, présente sa protagoniste principalement comme victime. Nous avons vu que le récit la présente comme un agent plutôt passif; ses rôles actifs se situant au début du récit – sa rébellion momentanée – ou concernant un sujet éloigné – une chirurgie « amaigrissante » drastique. C'est comme si le thème du pardon, compris comme obligation divine, confinait Julie au rôle de victime, dont l'activité quasi-unique consiste à pardonner. Elle devient, en un

certain sens, victime de la Parole qui lui enjoint ce pardon (même si Dieu l'aide). Julie ne s'était pas pardonnée, mais la Parole lui dit qu'elle doit pardonner aux autres si elle veut être pardonnée. Si elle désire être pardonnée – par elle-même ou par Dieu – elle se voit dans l'obligation de pardonner. Ce n'est donc peut-être pas tant le pardon divin qui invite Julie à pardonner à son agresseur, mais la paix d'esprit qu'elle veut retrouver en se pardonnant elle-même. En cela, elle apparaît tout de même comme une survivante qui a trouvé un moyen de survivre : elle mésinterprète la Parole pour se donner du pouvoir sur elle-même.

Puisque nous sommes de retour dans le monde de l'action, soulignons aussi que, contrairement aux autres sujets, Julie venait tout juste d'aborder en thérapie son passé d'abus sexuels. Cela peut expliquer que, sur l'axe victime-survivante, elle se retrouve, au moment de son récit, plus près du premier pôle. La situation d'entrevue quasi-clinique peut aussi expliquer ce constat, puisque l'objet de la thérapie, du moins au début, n'est pas de montrer sa force, mais de mettre à jour ses vulnérabilités. De même, la traditionalité évangélique contribue à encourager ce rôle de victime : nous l'avons déjà évoqué en ce qui concerne le pardon, mais notons aussi le besoin d'être « nettoyée », même après la conversion.

Quant à son identité religieuse, c'en est clairement une de convertie. Les références à « accepter » ou « connaître » le Seigneur en témoignent, de même que la description assez détaillée des circonstances menant à sa conversion. Toutefois, soulignons à nouveau l'absence de détails ou de motifs entourant l'événement-conversion lui-même et, surtout, la conséquence immédiate de ce geste : « Quand j'ai accepté le Seigneur, j'ai pardonné ». Un témoignage évangélique typique n'aurait-il pas plutôt été énoncé de la manière suivante : « Quand j'ai accepté le Seigneur, j'ai été pardonnée » ? Dans le monde de l'action, c'est probablement ce qu'elle croit. Mais dans le monde du récit, cet effet salutaire de la conversion est occulté au profit de la condition pour être pardonnée : pardonner aux autres et, surtout, à son agresseur.

Après avoir conclu que Dieu lui a appris à pardonner (ce qui pourrait fort bien inclure le fait de se pardonner soi-même), le récit de Julie se termine sur la constatation que « ce n'est pas tout le temps évident, la vie » mais qu'il faut regarder « les bons côtés ». Entre en jeu ici le sujet éthique, préoccupé de mener une bonne vie. Chez Julie, cette éthique se manifeste principalement par le pardon et la nécessité de « prendre les choses plus facilement », aidée en cela par la prière. Sa conversion contribue à son identité narrative et elle l'affirme sans ambages : « Sans ça, je ne serais pas ce que je suis devenue ».

Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur

A la lecture de la transcription de l'entrevue, quelques stratégies rhétoriques ont retenu notre attention. D'abord, à quelques reprises, la narratrice semble vouloir minimiser les événements dramatiques ou les situations malheureuses en ajoutant « à part de ça, ça va bien » ou « ça va mieux ». Elle utilise cette expression dans les contextes suivants : le célibat actuel de sa mère, l'autisme de son fils, ses problèmes conjugaux (« à part de ça, ça va bien »), sa crise d'angoisses chez la thérapeute (« mais là, euh, ça va mieux »). Cela semble faire partie de sa stratégie de regarder les bons côtés, les conséquences heureuses de sa conversion. Par ailleurs, cela met aussi l'accent sur sa condition de victime qui accepte les choses telles qu'elles sont plutôt que de les combattre. Dans un même ordre d'idée, elle voit le bon côté de son abus qui a mené à une crainte de l'intimité de sorte qu'elle n'a pas eu de relation amoureuse avant la vingtaine : « Je n'étais pas capable d'avoir des chums. » Elle se sent même obligé d'ajouter que son beau-père avait des « beaux côtés ».

Ensuite, la narratrice utilise souvent les expressions « parce que » et « à cause de ». Elle semble vouloir ainsi préciser les buts et les motifs des autres agents ainsi que les siens. Cela fait sans doute aussi partie de sa quête de sens. Par exemple, elle croit que c'est peut-être parce qu'elle a aimé les attouchements de son beau-père qu'elle a fait un blocage psychologique. Elle excuse sa mère de ne pas l'avoir cru parce qu'elle mentait beaucoup, et

d'avoir eu beaucoup d'amants parce qu'elle avait eu une enfance difficile. C'est parce que son corps était prématurément développé que les élèves plus vieux lui ont fait des attouchements. Toutes ces justifications indiquent une mentalité de victime qui minimise ou excuse le tort causé ou, pire, s'en attribue la responsabilité. Dans cette perspective, le pardon peut devenir néfaste et contribuer à maintenir la personne abusée dans la condition de victime.³

Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative

En quoi cette analyse de l'identité narrative de Julie nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ? A première vue, la conversion ne semble pas avoir joué un rôle majeur dans la guérison du traumatisme causé par les abus sexuels – à supposer qu'il y ait même guérison, ce que son identité principale de victime tendrait à contredire. Bien sûr, le thème du récit est le pardon, un concept généralement perçu comme religieux. Mais ce n'est pas la religion en général que nous étudions ici. Il faut noter que la première tentative de pardon de Julie a précédé sa conversion. La question du pardon était donc bel et bien à l'ordre du jour avant sa conversion. Julie affirme d'ailleurs que sa conversion l'a aidé à pardonner « plus » - comme quoi il y avait déjà un pardon moindre avant que la religion entre en jeu.

Toutefois, nous devons admettre que sa conversion l'a aidée quelque peu en lui donnant des outils. Comme nous l'avons mentionné, Julie devait se pardonner à elle-même et l'injonction de pardonner aux autres pour être pardonné l'a menée à accomplir ce geste libérateur – via le pardon divin. A la suite de nos réflexions précédentes, nous émettons l'hypothèse suivante : pardonner à son agresseur mène au pardon de Dieu, ce qui lui donne la permission de se pardonner elle-même – ce qu'elle ne semblait pouvoir faire d'elle-même. Si cette hypothèse est juste, alors nous pouvons dire que la conversion a contribué en partie à sa guérison psychologique. Le fait qu'elle n'ait pas ressenti de soulagement ou

qu'elle n'ait pas « braillé » lorsqu'elle a pardonné à son agresseur en thérapie collective (le troisième pardon) tendrait à le confirmer : « C'était trop facile. C'était comme si tout était pardonné. » Le vrai pardon aurait donc bel et bien eu lieu lors de la conversion, par le biais du pardon divin à son égard.

Il n'en reste pas moins que cette étape importante sur le chemin de la guérison pourrait bien maintenant devenir une pierre d'achoppement en ce sens où elle bloque l'évolution subséquente de sa guérison, c'est-à-dire du passage de victime à survivante. Peut-elle se pardonner non pas par autorisation divine, mais en reconnaissant qu'elle n'était pas responsable et en imputant à son agresseur la pleine responsabilité de son acte abusif ? Selon nous, cela nécessiterait un changement d'orientation théologique concernant le pardon.

Quant à l'autre côté de la question, à savoir si l'expérience d'abus sexuels a joué un rôle dans le parcours religieux de Julie, nous ne croyons pas que ce soit le cas. Premièrement, il n'y a aucune indication à cet effet dans le texte. Contrairement à d'autres sujets, l'événement-conversion n'est pas précédé d'une crise émotionnelle ou existentielle ou d'une remise en question intellectuelle. C'est simplement la vie – une vie problématique, il faut l'avouer – qui suit son cours : elle commence à travailler à 17 ans et ses patrons sont évangéliques et prosélytes. Il aurait pu en être autrement ; la narratrice n'y voit même pas « la main de Dieu ». C'est arrivé et c'est tout. On objectera qu'à un moment donné, Julie a voulu mourir. Soit. Mais la configuration du récit introduit cet événement *après* la conversion. Il n'y a pas de lien narratif entre cette crise et la décision de se convertir. Il n'y a donc pas de nécessité narrative à ce que les abus sexuels mènent à la conversion. Nous ajouterions cependant un bémol à cette analyse : le désir de Julie de vouloir pardonner à un beau-père qu'elle aime et qui, tout contrit, vient de lui révéler qu'il a abusé d'elle, l'a possiblement prédisposée à accepter une foi où le pardon était valorisé. Toutefois, ne connaissant pas les motifs détaillés de sa décision « pour le Seigneur », on ne

³ M. FORTUNE, *Sexual Violence: The Sin Revisited*, Cleveland, Pilgrim Press, 2005, p. 162-170.

peut l'affirmer avec certitude. Bien plus, la configuration narrative ne nous permet pas de le faire.

Chapitre X – Louise

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l’agir et du pâtir

Louise est une femme mariée dans la cinquantaine. Elle vient d’une famille où il y avait des abus de toutes sortes, physiques, verbaux et sexuels. Elle a été agressée par son père au début de l’adolescence. Ces abus ont duré plusieurs années, leur sévérité s’aggravant avec le temps, d’attouchements occasionnels jusqu’au viol. Certains de ses frères ont également commis des abus sexuels envers elle. C’est à peu près à la même époque qu’elle a commencé à lire la Bible, ce qui l’a amenée à mettre en doute certains aspects de son éducation catholique. Toutefois, deux prêtres catholiques ont eu une influence positive sur sa spiritualité; elle aimait écouter les sermons de l’un d’eux qui, selon elle, « prêchait la Bible. »

Quelques années plus tard, elle s’est mariée avec un homme violent. Elle est devenue enceinte et s’est fait avorter à sa demande. Quelques mois plus tard, elle est à nouveau devenue enceinte et a accouché de jumeaux; par la suite, elle a fait une dépression post-partum. Son mari l’a battue et l’a menacée de mort à plusieurs reprises. Ils se sont séparés lorsqu’elle a réalisé que l’atmosphère violente de la maison était nocive pour ses enfants. Ils ont finalement divorcé mais sont revenus ensemble durant quelques mois. Elle est devenue enceinte à nouveau et son mari a recommencé à être distant et abusif. Suite à la naissance de leur troisième fils, elle a fait une autre dépression, ils se sont définitivement séparés et son mari l’a à nouveau menacée de mort. C’est cependant lui qui a obtenu la garde des jumeaux. Craignant pour sa vie, elle a déménagé à Montréal.

Suicidaire, elle a été internée en clinique psychiatrique pendant quelques semaines. Elle a ensuite quitté le Québec pour une autre province, où elle a été initiée à la méthode des douze étapes¹ et a rencontré un couple dont l’exemple l’a influencée à se convertir. Elle

¹ Un programme de rétablissement en douze étapes (*twelve-step program*) est un ensemble de principes directeurs qui stipule une ligne de conduite pour le rétablissement de l’alcoolisme et autres addictions ou problèmes comportementaux. Les Alcooliques Anonymes demeurent le mouvement le plus connu utilisant ce

s'est jointe à une Église baptiste et a rencontré celui qui allait devenir son deuxième et actuel mari.

Les agents, leurs actions et leur interaction

Tout au long du récit, *Louise* oscille entre l'activité et la passivité. Enfant, elle est plutôt passive, étant même abusée physiquement par sa mère. Adolescente, elle est abusée sexuellement par son père et ses frères, et verbalement par sa mère; mais elle se refuse à haïr. Toutefois, elle cherche protection auprès de sa sœur aînée (qu'elle n'obtient pas) et réconfort auprès de sa grand-mère. De plus, elle fuit parfois au parc pour se soustraire aux abus. Elle « parente » sa mère – ce qui, bien que néfaste, en fait un agent au plan de l'action. Elle se rend également dans la chambre des parents pour lire la Bible, ce qui était interdit par les parents.

Lorsqu'elle se marie, elle devient davantage passive. Son prétendant ne lui demande pas de l'épouser mais lui dit : « Je veux qu'on se marie. » Bien qu'elle refuse initialement parce que « on ne me donne pas d'ordre », elle accepte lorsqu'il menace de la laisser. Trois jours après le mariage, il la quitte pour quelques jours et elle lui pardonne à son retour. Comme nous l'avons mentionné, il la force à se faire avorter. Il est violent et abusif, physiquement et verbalement, et va même jusqu'à la violer. Elle demeure pourtant avec lui et ne partira que lorsqu'elle croira ses premier-nés en danger : « Je n'aurais pas laissé Daniel si je n'avais pas senti qu'il y avait du danger pour les enfants. » Même là, elle doit subir ses menaces de mort et la perte de la garde de ses enfants. Le même scénario se reproduit lors de sa deuxième grossesse, alors qu'elle est revenue avec lui. On remarque néanmoins quelques éléments actifs. Le soir même suivant l'avortement, il lui demande de faire l'amour, ce qu'elle refuse : « c'était la première fois, du plus loin que je me rappelle, que je dis non puis que je tiens, [...] que je ne change pas d'idée. C'est non. » De plus, elle

type de programme. Ce groupe se veut séculier, mais on retrouve souvent dans leur littérature des références à Dieu (« une puissance supérieure telle que chacun la conçoit »).

écrit à Dieu, allant parfois même jusqu'à le menacer : « C'est bien mieux de servir à quelque chose ! » Elle quitte la région lorsqu'elle craint pour sa vie.

À Montréal, elle tente de se suicider et est internée mais refuse les traitements pharmaceutiques. Elle se rend ensuite dans une autre province où elle se dit « en attente », donc passive. Participant, sur la recommandation de son médecin, à un groupe basé sur la méthode des douze étapes, elle questionne l'origine biblique de ces étapes et entreprend de lire la Bible pour en avoir le cœur net. Suite à sa conversion, elle devient plus active : elle opère des guérisons miraculeuses et déclare à son deuxième mari que, peu importe ce qu'il en pense, elle veut se joindre à « une Église qui enseigne la Bible. » Elle s'inscrit et participe à des activités et, « par mon exemple », influence son mari à y participer aussi. Elle fait du prosélytisme et désire « emmener [un paquet de] monde au ciel. » Par contre, on remarque également chez elle des éléments de passivité : lorsqu'elle se croit investie de charismes comme la guérison, elle consulte son pasteur baptiste afin de vérifier que ce n'est pas l'œuvre de démons. Rassurée par celui-ci, elle attribue cependant tout le mérite à Dieu : « Ce n'est pas moi [...] Dieu l'a fait. » D'ailleurs, son rapport à Dieu en témoigne éloquemment : « Il faut vraiment savoir qu'on ne contrôle rien pour [...] que je le rencontre ». Elle se dit incapable de ne pas pardonner. Elle demande à Dieu : « Utilise-moi. » Par ailleurs, vers la fin du récit, elle lui donne un ordre : « Donne-moi l'habilité ! » Son rapport à Dieu reflète donc l'ensemble du récit, à savoir cette alternance entre sujet actif et sujet qui subit.

Dans le récit de Louise, son *père* est peu présent mais essentiellement actif : des attouchements sexuels jusqu'au viol, c'est lui qui initie et domine la situation. Les abus sexuels commencent au début de l'adolescence et se terminent lorsque Louise a quinze ans : « J'avais des chums puis mon père m'attaquait encore. » Il est cependant intéressant de constater qu'à partir du premier mariage de Louise, au tiers du récit, le père disparaît complètement de la scène, pour ne réapparaître qu'à la toute fin lorsqu'elle déclare : « Non, tu n'as pas eu de père. » Il perd son statut parental pour ne devenir qu'un géniteur.

La *mère* de Louise est beaucoup plus présente et, comme sa fille, alterne entre l'actif et le passif. Lorsqu'elle agit, ses actions peuvent être bonnes ou mauvaises : elle donne des cadeaux à Noël et joue avec les enfants, mais elle bat Louise et lui enlève une médaille qu'elle chérissait. Elle est distante, « parce qu'elle avait beaucoup d'enfants, donc elle n'avait pas le temps d'être mère, si tu veux, elle avait juste le temps de *manager* tout ça. » C'est quelqu'un dont on – surtout Louise – doit prendre soin et « parenter. » Et elle tourne le dos la première fois où, dans le lit conjugal, son mari commet des attouchements sexuels sur Louise. En fait, c'est sa passivité qui fait que Louise est plus en colère contre elle que contre son père : « Parce que c'est comme si on avait besoin de quelqu'un qui prenne notre part. » Comme le père, elle disparaît assez rapidement du récit pour n'y réapparaître qu'à la toute fin avec le simple statut de génitrice lorsque Louise se dit : « Tu n'as pas eu de mère, c'est évident. »

Les *frères* et *sœurs* de Louise sont très peu présents. Les premiers commettent envers elle des abus sexuels, mais ceux-ci sont à peine évoqués. Les secondes apparaissent comme des victimes passives : elles sont présentes mais endormies lors du premier viol de Louise. À cette époque, la sœur aînée est sollicitée pour protéger Louise, mais « ça n'a comme pas marché parce qu'il fallait qu'elle se protège, elle aussi. » Plusieurs années plus tard, une « petite sœur » se fait agresser chez elle par un inconnu. Ailleurs, elles sont des spectatrices passives ou des personnages secondaires qui ont peu d'influence sur Louise. Par ailleurs, sa *grand-mère* constitue un refuge où Louise peut se rendre « comme pour trouver quelque chose de sain. »

Les *amis* sont peu présents, ce qui n'est pas surprenant, puisque « des amis, c'est très rare qu'on en trouve. » Elle ne mentionne d'ailleurs que sa grand-mère et Dieu comme amis, ainsi qu'une *chum* avec qui elle se rend dans un bar durant l'époque où elle est à Montréal. On ne s'étonne pas lorsqu'elle déclare que « Dieu est devenu mon ami. »

Comme nous l'avons mentionné, deux *prêtres* « ont eu une influence positive » sur Louise durant son adolescence, l'un d'eux activement du fait qu'il « prêchait la Bible » et lui donnait ainsi « des outils. » De même, le *pasteur* baptiste qui confirme ses dons spirituels, ce qu'elle interprète comme une autorisation de continuer à les utiliser.

Son *premier mari* est actif et influent : comme nous l'avons mentionné, il menace de la laisser si elle n'accepte pas de l'épouser, il la quitte peu après leur mariage – il l'abandonnera d'ailleurs plusieurs fois par la suite – il l'agresse physiquement, verbalement et sexuellement, il la force à se faire avorter, il la menace de mort, etc. Il essuie toutefois certains refus de la part de Louise : elle refuse de faire l'amour le soir même de l'avortement, de se disputer avec lui lorsqu'il fait des bêtises et de se réconcilier avec lui lorsqu'il apprend qu'elle va se remarier. De plus, il semble perdre le contrôle et paniquer lorsque Louise est enceinte. Quant à son *second mari*, il est peu présent et peu actif : elle le met au pied du mur quant au fait d'assister aux assemblées d'une Église et il ne participe aux activités ecclésiales que lorsque que Louise lui en donne l'exemple. Par contre, le temps venu, « il a ses limites, il est capable de dire : assez c'est assez. »

Les *filis* de Louise sont principalement passifs, subissant l'absence ou la violence de leur père ainsi que l'inaptitude de leur mère et la séparation puis le divorce de leurs parents. Lorsque Louise est mise au courant de l'agression qu'a subie sa « petite sœur », elle regarde son troisième fils : « C'était un fils, c'était un homme, là, plus tard. Puis j'ai eu l'instinct de le tuer... non, ce n'est pas vrai. L'idée de tuer n'était pas telle. Je vais le détruire, il le faut. »

Les *médecins* ont une influence importante dans le récit. Entre autres, ils lui prescrivent des médicaments dont les effets secondaires exacerbent ses problèmes mentaux. Louise se dit « obéissante » face à cette profession, mais elle refuse tout même les traitements pharmaceutiques en clinique psychiatrique interne et cesse de son propre chef de prendre les médicaments suspects.

En tant qu'agent, *Dieu* est relativement présent dans le récit. Souvent, c'est de façon assez vague : il aide Louise et lui donne « ce que ça prend » lorsqu'elle en a besoin; il lui accorde des dons spirituels; il l'utilise, allant même jusqu'à guérir par son entremise. Toutefois, on ne retrouve dans le récit aucune instance d'action spécifique de sa part. Sa relation avec Louise se manifeste aussi de manière passive : il écoute sa prière et sa louange; il la supporte comme le tuteur avec la tige; métaphoriquement, elle s'assoit sur ses genoux. Mais surtout : « Il est là » : sa simple présence suffit. Lors du premier viol, Jésus « était là, puis il pleurait. » Nous verrons dans la prochaine section que Dieu a une influence considérable en tant que ressource symbolique.

Malgré quelques sursauts d'affirmation, Louise est surtout passive jusqu'au moment de sa conversion, puis assez active par la suite. Il est intéressant de constater que Dieu présente un parcours similaire : bien que « là » durant son enfance, son adolescence et son mariage trouble, c'est surtout par sa présence qu'il l'aide et la soutient, ce qui n'est pas particulièrement actif. Par la suite, il devient plus actif et l'utilise; par contre, comme nous l'avons mentionné, ces actions ne sont pas explicitées. Quant aux autres personnages, ils sont surtout actifs, sauf ses sœurs et ses enfants qui pâtissent autant qu'elle. Mais suite à la conversion de Louise, tous ces agents ont disparu du récit, sauf Dieu et son second mari qui, en contraste avec le premier, est presque complètement passif.

Les ressources symboliques

Durant l'enfance de Louise, *Dieu* est un protecteur, un ami, un Dieu jaloux : « Tu n'auras pas d'autres dieux. » Ce n'est « pas un Dieu distant », mais on doit le craindre, du moins craindre de l'offenser : « Si je déplais à Dieu, qu'est-ce qui va se passer ? Je vais me faire abuser à quelque part. » Il peut combler nos besoins et exaucer nos prières : « Oui! Il y a Dieu, oui! Il y a Jésus, puis on peut vraiment faire confiance à ça. » Pour s'approcher de lui, il faut être pure. Durant un certain temps, il est médiatisé par une médaille; lorsque sa mère la lui enlève, « c'est comme si tu m'enlevais Dieu. »

Durant son adolescence, il est toujours un ami qui « nous donne ce que ça prend » et nous aide à survivre. Ce n'est pas le « Dieu Jésus » mais celui de l'Ancien Testament, qu'on doit craindre. C'est aussi un Dieu Père, un consolateur, un protecteur, un substitut : « Il était tout ce que mon père n'était pas. » Plus tard, durant son premier mariage, il devient surtout une Présence constante, presque physique : « Il est là ». Il n'est plus protecteur ni pourvoyeur mais, métaphoriquement, un tuteur qui retient la tige. La relation est fusionnelle : « Je ne vivais pas, c'est Lui qui vivait. C'est lui qui me tenait. » De plus, « Dieu était devenu Jésus. »

Aujourd'hui, Dieu est créateur, protecteur, guérisseur et pourvoyeur : « *Thank God* pour mon mari d'aujourd'hui ! » Tout le mérite lui revient. Il nous pardonne, nous sauve spirituellement et physiquement, nous donne des talents, des dons spirituels et les utilise pour ses desseins. Jamais il ne nous donne de tentations au-delà de nos forces (I Corinthiens 10, 13²). Il nous bénit, nous tient dans ses mains et ne nous abandonne pas. En retour, il faut tout laisser et venir à lui. Louise se considère sa petite fille : « Dieu, aujourd'hui, c'est un Père que je peux accepter. Parce que je sais qu'il ne me violera pas. Je sais qu'il ne me fera pas mal. »

Dieu accorde des *bénédictions*, comme protéger les enfants et ramener l'apostat dans le droit chemin. Bénédiction ultime, le *ciel*, c'est là où on saura toutes choses et où Louise a « tellement hâte » d'être. D'ici là, il faut vivre dans un monde imparfait où, à la limite, les *démons* peuvent entrer en nous et nous posséder.

Louise considère que la *Bible* lui a sauvé la vie lorsqu'elle était jeune, en la rendant « consciente que peu importe, à quelque part, il y avait Dieu. ». Elle contient des commandements auxquels on ne doit pas désobéir. On doit la consulter, voire l'étudier pour

² « Aucune tentation ne vous est survenue qui n'ait été humaine; Dieu est fidèle et ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces; mais avec la tentation, il donnera aussi le moyen d'en sortir, pour que vous puissiez la supporter », que Louise réinterprète ainsi : « Dieu ne vous donnera jamais des expériences de la vie pour lesquelles il ne vous donnera pas ce dont vous avez besoin pour survivre. »

connaître Dieu et sa volonté; elle nous enseigne comment vivre. C'est ce qu'on doit prêcher plutôt que les traditions humaines. Il faut généralement la prendre au pied de la lettre, mais on peut tout de même l'interpréter de façon à ce qu'elle s'applique à nous. Elle peut mener à la conversion. En lisant I Corinthiens 10, 13, Louise s'exclame : « *That's it, là, that's it! You're mine forever and ever, that's it, you're mine!* »

L'Église catholique romaine interdit de lire la Bible, n'observe pas ses préceptes entre autres contre l'idolâtrie et enseigne des préceptes non-bibliques. Par contre, il est possible d'y louer Dieu par le chant et la musique. À celle-ci s'oppose toute Église « qui enseigne la Bible ». Dans ces dernières, on peut néanmoins mettre trop l'accent sur les « programmes » au détriment de l'évangélisation.

La *famille* n'apparaît pas comme un lieu sécuritaire mais celui où l'on subit des abus. Il faut se cacher ou s'enfuir pour survivre : « Si je déplais à mes parents, je me fais abuser. » Dans la famille de Louise, ce sont les enfants qui prennent soin (« parentent ») des parents : « Il n'y avait plus de parents. » Le *mariage*, c'est « pour la vie. » Ce sont des « années de paradis », sinon, il faut à tout prix le « faire marcher. » Vivre ensemble sans être marié, c'est vivre dans le péché : « on ne te parle pas, tu n'es plus notre fille. »

Nous verrons plus loin comment ces différents éléments sont utilisés dans la configuration narrative et influencent fortement l'interprétation religieuse du récit.

L'intratemporalité

Comme les autres sujets, Louise utilise surtout le passé composé, l'imparfait et le présent dans son récit. Toutefois, elle emploie beaucoup plus le futur simple que les autres. C'est aussi la seule qui évoque les perspectives d'avenir de façon détaillée et non pas générale, comme les six autres femmes. Selon Benveniste, le futur simple appartient au

temps du discours plutôt qu'à celui du récit.³ Dans le cas de Louise, l'usage de ce temps permet d'expliquer les conséquences futures des événements narrés. Par exemple, lorsqu'elle subit des attouchements de nature sexuelle dans le lit conjugal et que sa mère lui tourne le dos, elle prend conscience « qu'il n'y aura pas d'aide de ce côté-là. » De même, pour expliquer son rapport malsain à Dieu, calqué sur celui avec ses parents, elle explique : « Si je déplais à Dieu, qu'est-ce qui va se passer? Je vais me faire abuser à quelque part. » Il en va de même pour justifier sa promiscuité à l'adolescence : « Si tu m'aimes, tu vas me faire mal, tu vas me toucher sexuellement. Puis si tu ne me fais pas ces choses-là, c'est que tu n'as pas d'intérêt envers moi. » Par ailleurs, l'emploi du futur simple est fortement lié au thème principal du récit. Nous aborderons cette question dans la prochaine section.

Cet accent sur l'avenir, surtout en ce qui concerne les conséquences du passé, se reflète aussi dans l'emploi de certaines expressions de temps. Par exemple, comparant l'expérience de viol et celle de l'avortement, Louise déclare que, « même *à ce jour*, je ne sais pas lequel est lequel » et que « *à ce jour*, c'est comme ça que je me vois. OK. Que je suis pardonnée en Christ, mais je suis aussi un meurtrier. Je suis un meurtrier qui a été pardonné. » De même, la dissociation provoquée par le premier viol « a eu une influence majeure, *même aujourd'hui* dans ma vie puis dans ma louange avec Dieu. » Plus précisément, cet effet persiste lorsqu'elle s' imagine au trône de Dieu : « Ça m'a pris du temps avant d'être capable d'aller m'asseoir sur ses genoux, de m'asseoir sur les genoux de Dieu. Puis, *même encore aujourd'hui*, je suis un petit peu inconfortable, quand j'y pense. » De même, elle a *longtemps* cru que son père était un pédophile et s'est *longtemps* sentie coupable de la maladie de sa mère. Au sujet des prières qu'elle adressait à Dieu pour qu'il l'aide à endurer l'abus, elle affirme que Dieu a répondu *plus tard*. On voit ainsi comment l'utilisation de ces adverbes et expressions de temps rompent la représentation linéaire du temps en projetant dans le futur les effets persistants du passé. Nous verrons plus loin comment ceux-ci contribuent aussi à façonner le thème principal du récit.

³ É. BENVENISTE. *Problèmes de linguistique générale*, Vol. 1, Paris, Gallimard, 1976, p. 243.

Mimèsis II : la construction de sens

La mise en intrigue

Le récit de Louise est essentiellement chronologique mais contient plusieurs retours en arrière ou, au contraire, des projections vers l'avenir. Il débute par quelques souvenirs qui illustrent la « distance » de sa mère. Viennent ensuite la mention des abus physiques et verbaux, les attouchements du père, la colère contre sa mère, la recherche de protection auprès de la sœur, les fuites hors de la maison et la culpabilité ressentie lorsque sa mère tombe malade. Cette séquence décrivant la vie familiale de son enfance est suivie par la première mention religieuse, soit la lecture « interdite » de la Bible où elle découvre Dieu. Elle décrit ensuite la première fois où son père l'a violée puis retourne dans le passé pour décrire le premier attouchement sexuel et sa mère qui lui tourne le dos à ce moment précis, geste qu'elle interprète comme un abandon.

Viennent ensuite les années d'adolescence et la promiscuité sexuelle où ses frontières sont « déboussolées », où l'amour est associé à une sexualité malsaine : « Si tu m'aimes, tu vas me faire mal. » Parallèlement, il y a le « cheminement spirituel », son implication musicale dans l'Église, les prêtres qui ont une influence positive et celui qui « prêche la Bible ». Ceci provoque un conflit intérieur : « C'est comme être dans deux mondes. Il y avait le monde où, euh, tu sais, les jeans puis les chaînes, comme les jeunes d'aujourd'hui, là, et puis il y avait le monde où je voulais être pure, je voulais être proche de Dieu. Mais je ne savais pas comment faire. » C'est à ce moment qu'elle évoque l'incident de la médaille qu'on lui a enlevée durant l'enfance : « J'ai vraiment sombré après ça. »

Une longue séquence s'ouvre sur son mariage et ses déboires maritaux. Lorsque son mari la quitte trois jours après leur mariage, elle conclut : « Je suis salie, je suis punie, personne ne va m'aimer. » Elle s'accroche tout de même afin de ne pas ajouter un autre

échec à la longue liste qu'elle a dressée : « Parce que, moi, les viols puis tout ça, dans ma tête, c'était mon échec à moi. Tout était mon échec. Euh, me faire battre par ma mère c'était mon échec. » C'est à ce point qu'elle mentionne qu'elle a refusé de haïr, afin de « s'accrocher à la petite affaire bonne qui peut être en nous. » Immédiatement après, elle évoque sa croyance d'avoir été possédée : « J'avais des démons en moi. » Suit la narration de sa première grossesse et de l'avortement, où elle insère un retour sur le viol par son père : « Quand il y a eu le viol, [...] mon identité est disparue, puis j'ai essayé de survivre à quelque part là-dedans. Puis, là, je suis arrivée au point où je suis enceinte puis, tu sais, c'est comme une nouvelle vie. » C'est à ce moment qu'elle fait le lien entre la sensation physique de l'avortement et celle du viol.

Retournant à une thématique religieuse, elle évoque sa quête spirituelle : « Gandhi, euh, le Dalaï Lama, [...] n'importe quoi qui pouvait me donner de quoi à m'accrocher. » Mais elle invoque aussi le Dieu de la Bible qu'elle a connue dans son enfance : « Donne-moi ce que ça prend, il faut que je survive à ça. » Ce n'est pas encore le Dieu Jésus, c'est un Dieu Père; elle évoque à ce point l'image qu'elle aura plus tard, se voyant sur les genoux de ce Père substitut sans crainte de subir d'abus, ainsi qu'un retour dans le passé : « Petite fille, ça, c'est ce que Dieu était. »⁴

Suit la description de sa seconde grossesse et de la naissance des jumeaux où elle se dit qu'elle ne sera plus jamais seule. Ses déboires maritiaux se poursuivent. Dieu devient Jésus, une présence constante quasi-physique. Viennent ensuite sa séparation, le retour avec son mari, sa troisième grossesse, la séparation définitive et son exil à Montréal où elle sera internée durant quelque temps. Elle évoque ensuite son processus de conversion, que nous avons décrit précédemment : la pratique des Douze étapes, la lecture du second chapitre des Actes, les dons spirituels dont celui de guérison, l'affiliation à une Église « où on enseigne

⁴ C'est probablement à ce point que la représentation du temps devient le moins linéaire, là où le temps narratif se distend et où se confondent le présent du passé, le présent du présent et le présent du futur.

la Bible », pour conclure cette séquence avec la déclaration qu'il faut « tout perdre pour finalement avoir Dieu. »

Alors qu'elle commence à évoquer la vie après sa conversion, elle retourne subitement loin dans le passé pour affirmer que Jésus était là, lors du viol – « Il était là puis il pleurait » – ainsi que lors de l'avortement (notons que c'est la troisième fois dans le récit qu'elle associe ces deux événements). Suivent une brève allusion à son remariage et aux cinq dernières années, ainsi qu'un discours sur ce que Dieu représente pour elle aujourd'hui (et que nous avons décrit dans la section sur les ressources symboliques). Le récit se termine sur les perspectives d'avenir, le désir d'évangélisation et la nécessité de « céder » ses peurs à Dieu : « Tu n'as pas eu de parents, tu as été abandonnée. Moi, je ne t'abandonnerai pas », promesse à laquelle Louise répond : « Seigneur, maintenant, en ce moment, je te les donne. Je te cède mes peurs, je te cède mes abandons. Utilise-moi! »

Le sens du récit

Le récit de Louise se termine sur le thème de l'abandon : ses parents l'ont abandonnée, mais Dieu, lui, ne l'abandonnera jamais. Suit la réponse du sujet éthique : « Utilise-moi ! » Notre hypothèse de travail sera donc que l'abandon constitue le thème principal du récit. Toutefois, nous examinerons également le thème de « l'utilisation » qui, comme nous le verrons constitue davantage qu'une posture éthique : il s'agit en fait d'un thème parallèle qui côtoie le thème principal tout au long du récit.

Dès sa plus jeune enfance, Louise ressent la « distance » de sa mère : « Elle n'avait pas le temps d'être mère. » Celle-ci lui tourne même le dos lorsque son père l'agresse. Elle cherche protection auprès de sa sœur aînée mais en vain. Il n'y a pas non plus d'amis pour la soutenir. Lorsque son père la viole la première fois, ses quatre sœurs sont dans la pièce mais dorment. Elle ne trouve refuge qu'auprès de sa grand-mère; seuls les prêtres et la Bible lui donnent de l'espoir. Lorsqu'elle se marie, son mari l'abandonne au bout de trois jours, un scénario qui se répétera plusieurs fois durant leur mariage : « Il n'était pas là. »

Enceinte de jumeaux, elle se dit qu'elle ne sera plus jamais seule; elle prend cependant conscience qu'ils ne resteront pas bébés et qu'elle les perdra eux aussi, un jour. C'est d'ailleurs ce qui se produit lorsqu'elle en perd la garde légale. C'est à cette époque que Dieu devient Jésus, une présence constante, le seul qui ne l'abandonne pas : « Il était là.⁵ » Lors de sa conversion, il lui accorde des dons spirituels et effectue des guérisons par son entremise. L'injonction de tout laisser et de venir à Dieu est citée dans le contexte de « Je ne serai plus jamais seule » : ce n'est qu'avec Dieu qu'elle ne sera plus abandonnée. Se remémorant le premier viol et l'épisode de l'avortement, elle prend conscience que Jésus était là, qu'elle n'était pas seule. Les dernières années de sa vie sont remplies de pertes, mais « je marche avec Christ ». Elle conclut qu'elle n'a pas eu de parents, qu'elle a été abandonnée, mais que Dieu, lui, ne l'abandonnera jamais.

Sa réponse (éthique) à cette promesse divine, c'est qu'elle souhaite que Dieu « l'utilise ». Notons d'abord que le fait d'être utilisée par Dieu confirme qu'il ne l'abandonne pas.⁶ Soulignons surtout que tout au long du récit, Louise est « utilisée » par les autres. Par son père et ses frères qui l'agressent, bien sûr, mais aussi par sa mère qui lui fait faire les travaux ménagers et pour qui elle devient une mère : la fille doit « parenter » la mère, c'est-à-dire en prendre soin. Adolescente, elle devient « *promiscuous* », laissant les autres utiliser son corps : « Si tu m'aimes [...] tu vas me toucher sexuellement. » Plus tard, son mari l'utilise comme un objet sexuel en la violant. A cette époque, elle se sent possédée par des démons. Enceinte de jumeaux, elle songe à les utiliser pour ne plus être seule – attitude qu'elle se reproche aujourd'hui. Convertie, Dieu se sert d'elle pour guérir : « Je sais comment Dieu peut m'utiliser [...] Il va m'utiliser de la façon dont il m'a créée au départ. » Dieu l'a aussi utilisée pour ramener son second mari à la foi et elle veut d'ailleurs emmener

⁵ Expression qu'elle répète une dizaine de fois dans le récit et que l'on peut opposer au « Il n'était pas là » qu'elle réitère au sujet de son premier mari.

⁶ Un parallèle s'impose à nos yeux avec la thèse de Weber, selon laquelle la réussite du croyant protestant – que Dieu l'utilise – confirme son élection – que Dieu ne l'abandonnera pas.

« un paquet » de monde au ciel par l'évangélisation. Et si elle désire que Dieu la guérisse de ses phobies, c'est pour qu'il puisse l'utiliser davantage.

Nous verrons dans la troisième section comment l'entrelacement de ces deux thèmes contribue au développement de l'identité narrative de Louise.

Le contexte symbolique

Nous avons vu comment la *famille* constitue un lieu où Louise est tour à tour utilisée et abandonnée. Même scénario dans la relation *maritale*, qui perpétue la dynamique familiale originelle. Heureusement, il y a les *prêtres* qui confirment qu'elle n'est pas abandonnée puisque « Oui! Il y a Dieu, oui! Il y a Jésus, puis on peut vraiment faire confiance à ça. » De même, la *Bible* lui fait prendre conscience que « peu importe, à quelque part, il y [a] Dieu » et qu'elle n'est pas seule. Durant l'enfance, ce Dieu est un ami; il ne l'abandonne pas mais, comme ses parents, il pourrait l'utiliser en abusant d'elle. A un certain point, il l'abandonnera tout de même lorsque sa mère lui enlève la *médaille*. Plus tard, il revient et devient une présence constante. Aujourd'hui, il est toujours là; il ne l'utilise pas de façon sexuelle – elle sent qu'elle peut mettre sa tête sur ses genoux – mais l'utilise pour guérir et sauver des âmes. Pour entrer dans cette relation éternelle – « *You're mine forever and ever!* » – il faut cependant soi-même abandonner tout le reste.

L'apport de l'intratemporalité

Nous avons noté comment, dans le récit de Louise, l'emploi relativement fréquent du futur simple agit au niveau du discours pour expliquer les conséquences futures des événements narrés. C'est particulièrement vrai du thème principal de l'abandon. Dès la première agression sexuelle, Louise constate qu'il « n'y aura pas d'aide » à attendre du côté de sa mère. Lorsque son mari l'abandonne trois jours après leur mariage, elle se dit : « Je suis salie, je suis punie, il n'y a personne qui va m'aimer. » Pour éviter un nouvel abandon lorsqu'il revient, elle décide : « On va faire marcher ça, cette affaire-là. » Mais lorsqu'il la

force à se faire avorter, elle conclut : « L'avortement va nous détruire. » Enceinte des jumeaux, elle retrouve espoir : « Je ne serai plus jamais toute seule. » Ayant accouché, elle réalise cependant : « Ils ne resteront pas bébés. » Enceinte à nouveau, elle se demande : « Est-ce que ça va continuer à aller bien » avec son mari – ou va-t-il l'abandonner de nouveau ? Suite à sa conversion, elle croit que « Dieu, aujourd'hui, c'est un Père que je peux accepter. Parce que je sais qu'il ne me violera pas. Je sais qu'il ne me fera pas mal. » Et surtout, qu'il lui promet : « Moi, je ne t'abandonnerai pas. »

Il en va de même pour le sous-thème de l'utilisation. Très jeune, elle entend : « Vous ne ferez jamais rien dans votre vie »; autrement dit, vous êtes in-utiles. Adolescente, son utilité se réduit à celle d'objet sexuel : « Si tu m'aimes, tu vas me faire mal, tu vas me toucher sexuellement. Puis si tu ne me fais pas ces choses-là, c'est que tu n'as pas d'intérêt envers moi. » Fiancée, elle s'imagine être utile à son mari : « Alors, quand j'ai rencontré mon ex, j'ai cru que : Ah ! Finalement ! Ça va être beau, euh, on va jouer à la madame puis on va mettre son tablier, puis on va faire des bons repas. » Aujourd'hui, elle voit son utilité en Dieu : « Il va m'utiliser de la façon dont il m'a créée au départ. » Dieu lui-même joue un rôle utilitaire dans la guérison du traumatisme sexuel : « Un jour, je vais être capable de m'asseoir sur les jambes de Dieu, sur les genoux de Dieu, de mettre ma tête sur ses genoux, mais vraiment. »

La valeur intratemporelle de l'abandon et de l'utilisation se retrouve également dans l'emploi d'expressions ou d'adverbes de temps. Par exemple, la mère de Louise n'avait *pas le temps* d'être mère et elle n'aurait *jamais* dû la mettre au monde; heureusement, grâce aux prêtres, l'espoir de Dieu et de Jésus était *toujours* là et, en fin de compte, Dieu a été son ami *tout ce temps-là*. De même, le fait d'avoir été utilisé par son père a, *à ce jour* et *encore aujourd'hui*, une influence dans sa vie et son rapport à Dieu : « Ça m'a *pris du temps* avant d'être capable d'aller m'asseoir sur ses genoux, de m'asseoir sur les genoux de Dieu. »

La schématisation et la traditionalité

Au départ, le récit de Louise se veut biographique (« Je suis la Xième d'une famille nombreuse [...] ma première mémoire, toute première mémoire quand j'étais petite [...] »). Toutefois, le récit devient assez rapidement entrecoupé de discours (ex : « Ce qui me fait dire [que mon père] n'était pas un pédophile. »), ce qui, comme nous l'avons mentionné, amène un entrelacement d'événements passés et futurs. De plus, Louise oublie des épisodes (ex : « Je vais remonter à une autre mémoire, parce qu'il n'y a rien entre les deux. ») ou émet des commentaires sur son état actuel au moment de l'entrevue (ex : « Je suis étourdie quand j'en parle [...] je suis vraiment étourdie. ») Tout ceci met à mal la linéarité temporelle du récit. En rétrospective, le thème principal du récit en fait un récit de double quête : celle d'une personne qui ne l'abandonnera pas (plus précisément de parents ou d'un Père) et d'une utilité à sa vie (qui prouvera qu'en fait elle « fera » quelque chose de sa vie).⁷ Le récit est également parsemé de témoignages (ex : « *Thank God ! Il était là !* ») et est partiellement configuré comme un récit de conversion : un lourd passé, un sentiment de culpabilité, une ou plusieurs crises, une anomie (lorsqu'elle se trouve « en attente » en Ontario), la rencontre providentielle de témoins exemplaires, la prise de conscience que Dieu était dans sa vie toutes ces années et, finalement, une conviction : « *That's it ! That's it ! You're mine forever and ever !* »

D'ailleurs, la traditionalité évangélique façonne le récit de Louise d'autres façons. Dieu est clairement un Dieu qui sauve (même physiquement, dans son cas : « Il m'a sauvé ma vie »). Il importe d'ailleurs d'évangéliser et d'amener des gens au ciel. De facture charismatique, il accorde des dons spirituels manifestes comme la guérison – et vraisemblablement celui d'exorcisme, puisque les démons peuvent nous posséder. De plus, il importe d'aller à une Église qui enseigne la Bible (comme le faisaient les deux prêtres de

⁷ A ces deux objets de quête pourrait s'en ajouter un troisième : « Dans l'adolescence, [...] il y avait le monde où je voulais être pure, je voulais être proche de Dieu. » Il combine le désir d'être lavé de la souillure de l'inceste et celui de ne pas être abandonné.

son enfance). Celle-ci contribue d'ailleurs à modeler le récit, surtout aux moments-charnière : la découverte qu'il ne faut pas avoir d'autres dieux (Exode 20, 3), la conscience qu'aux plus profonds de ses troubles conjugaux, « je ne vivais pas c'est lui qui vivait » (Galates 2, 20), la nécessité de tout laisser et venir à lui (Matthieu 19, 21; Luc 14, 26) et, surtout, le thème principal du récit : Dieu ne nous abandonnera jamais (Hébreux 13, 5). On constate également – surtout à l'enfance – des thèmes qui relèvent davantage de son éducation religieuse catholique : la nécessité d'être « pure » pour être proche de Dieu et la médiation de la médaille (au point où elle interprète la perte de la médaille comme la perte de Dieu).

Ainsi, on retrouve beaucoup de sédimentation théologique dans le récit, mais qui se manifeste par un « bricolage » d'éléments provenant de différentes confessions. Soulignons cependant trois innovations théologiques. La première relève de son expérience familiale : un Dieu qui peut nous « abuser », une interprétation qui peut cependant s'appuyer sur les récits vétérotestamentaires de son enfance et l'image de Dieu qui s'en dégage. La seconde est liée au thème principal du récit : une présence divine presque physique, comme « quelqu'un est trop proche de toi puis qu'il te cogne avec ses bras ». Aussi concrète, cette présence ne risque pas de l'abandonner, comme son premier mari dont elle vient tout juste d'évoquer les abandons. En dernier lieu, notons comment Louise, une croyante évangélique, se permet de modifier un texte biblique (I Corinthiens 10, 13) : « Dieu ne vous donnera jamais des expériences de vie pour lesquelles il ne vous donnera pas ce dont vous avez besoin pour survivre. » En remplaçant le mot « tentation » par « expérience de vie », Louise applique ce verset à sa situation personnelle, ce qui lui permet de s'approprier le « Dieu qui est fidèle » et qui donc ne l'abandonnera pas, ce qui lui permet de « survivre » plutôt que de simplement « supporter (la tentation) ». Ainsi on peut voir comment l'utilisation de la schématisation et de la traditionalité contribue à influencer et à renforcer le thème principal de l'abandon.

Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action

La refiguration de l'identité narrative

L'identité narrative de Louise refigurée par son récit nous semble quelque peu ambiguë. Nul doute qu'elle soit une survivante. A cet effet, sa relation avec son deuxième mari est éloquente : elle le met au pied du mur quant à son affiliation à une Église, elle le précède et lui donne l'exemple quant à son action et son implication dans cette Église et, de façon générale, « ne lui donne pas le choix ». De même, elle reconnaît ses propres talents en Dieu, croit que ce dernier « ne me fera pas quelqu'un de différent » et, comme nous l'avons mentionné, elle ne craint pas de modifier et de réinterpréter un passage biblique même si elle évolue dans un milieu religieux plutôt littéraliste.

Toutefois, nous notons aussi des traits qui nous semblent encore relever de la victimisation : elle se dit incapable de ne pas pardonner, elle craint toujours de se faire « chicaner » par Dieu (« comme une enfant », ajoute-t-elle) et minimise son don de guérison : « ce n'est pas moi » et « ça ne vaut pas la peine d'en parler ». De plus, dit-elle, « il faut vraiment savoir qu'on ne contrôle rien », ce qui est bien différent de savoir qu'on ne contrôle pas tout ! Ces différents éléments diminuent sa valeur individuelle ou lui enlèvent du pouvoir (d'ailleurs, elle dit clairement que l'attribution des guérisons à Dieu « enlève tout le *power trip* ») et donc, à notre avis, la retiennent encore quelque peu dans une identité partielle de victime.

Cette ambivalence identitaire nous semble relever de la double thématique du récit : d'une part, elle peut survivre parce que Dieu ne l'abandonnera jamais; par contre, elle ressent le désir ou le besoin d'être utilisée par Dieu. Son utilité constitue-t-elle le signe que Dieu ne l'abandonnera pas, en quel cas le fait de ne pas être utilisée lui enlèverait du pouvoir ou de la valeur et elle redeviendrait une victime ? Inversement, son utilité pourrait en faire une survivante car elle redevient ainsi un agent; cependant, cette utilité dépend de

la bonne volonté de Dieu, ce qui jusqu'à un certain point rend Louise victime potentielle d'un Dieu qui pourrait encore abuser d'elle – en la faisant se sentir inutile, un peu comme sa mère le faisait lorsqu'elle était jeune. Selon nous, l'ambivalence provient du fait que les personnes qui ont abandonné Louise sont également celles qui ont abusé d'elle. Ne pas être abandonnée est assimilé au fait d'être utilisée. Louise pourrait trouver sa valeur dans le fait de ne pas être abandonnée parce que Dieu l'aime, tout simplement. Ou trouver son pouvoir dans l'utilité qu'elle peut avoir pour Dieu ou pour les autres. Le lien toxique entre non-abandon et utilité semble toutefois empêcher la pleine réalisation de son identité de survivante. Comme elle le dit elle-même : « Un jour, je vais être capable de m'asseoir sur les jambes de Dieu, sur les genoux de Dieu, de mettre ma tête sur ses genoux. »

L'identité narrative de Louise est également celle d'une convertie. Nous l'avons déjà évoqué en ce qui a trait à la configuration du récit ainsi qu'à ses éléments schématiques, de même qu'aux témoignages à la présence et à l'action de Dieu dans sa vie et au désir d'en convertir d'autres. Notons de plus des expressions comme : « recevoir Christ », « donner ma vie à Christ » et « être pardonnée en Christ ». Le thème principal du récit corrobore cette identité : être convertie, c'est être sauvée et constitue donc une garantie de ne jamais être abandonnée par Dieu. Être utilisée par Dieu, devenir son instrument, c'est la preuve, dans une perspective wébérienne, que l'on est élue et que l'on sera toujours avec lui.

Nous avons déjà mentionné la posture éthique du récit et la mesure dans laquelle elle s'avère problématique. Il est intéressant de noter que, des sept sujets, Louise est la seule dont la contenance éthique est strictement religieuse : le « Utilise-moi ! » se situe clairement dans le contexte de l'évangélisation et la « bonne vie » consiste à sauver des âmes. Même le pardon de Julie peut être perçu dans une perspective psychologique ou d'éthique séculière, mais le prosélytisme de Louise ne peut échapper à sa dimension religieuse. Ceci nous semble dû au thème principal du récit : seul Dieu n'a jamais abandonné Louise et ne l'abandonnera jamais. Le sous-thème de l'utilité doit donc

logiquement s'exprimer dans une perspective religieuse et concerne l'activité ultime d'amener des gens au ciel. En effet, c'est la seule façon de s'assurer qu'ils ne connaîtront jamais l'abandon.

Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur

A la lecture de la transcription de l'entrevue, deux stratégies rhétoriques ont retenu notre attention. D'abord, la narratrice intervient souvent pour excuser le comportement des personnes qui ont abusé de Louise et qui l'ont abandonnée. Par rapport à sa mère, « parce qu'elle avait beaucoup d'enfants, elle n'avait pas le temps d'être une mère »; par rapport à son père, « c'est comme si je pouvais voir sa bataille : « Je ne veux pas faire ça mais je le fais. » Tu sais je suis certaine qu'il s'est haï bien des fois à cause de ça »; par rapport à son premier mari, « je ne lui en voudrai jamais parce qu'il est issu de son milieu, aussi. » Même lorsque, petite, elle demande à Dieu de la protéger, elle ajoute que « ces prières-là seraient répondues plus tard, là. Elles ont été répondues. » Nous mettons cette propension à excuser les personnes en lien avec l'incapacité avouée de Louise de ne pas pardonner. Encore une fois, cela nous semble dénoter une attitude de victime qui minimise la culpabilité de ses agresseurs ou des personnes qui l'ont abandonnée.

Notons aussi la fréquente utilisation de passages bibliques pour appuyer ses dires. Par exemple, décrivant la sensation de « noirceur » et de « souillure » de Louise suite à son avortement, la narratrice ajoute : « C'est vrai ce que la Bible dit, hein ? Ce qui sort de l'être, ça vient de l'intérieur. » D'une part, cela confirme bien entendu son identité de convertie. D'autre part, cette stratégie a un double effet : dans le monde du discours, elle permet de chercher appui auprès d'une autorité supérieure et, dans le monde du récit, elle confirme les événements narrés. Dans un cas comme dans l'autre, nous constatons à nouveau une insécurité qui cherche appui, voire refuge sur une fondation solide. Ou, pour l'exprimer selon les termes du thème principal du récit, la narratrice ne veut pas que son auditeur l'abandonne, elle veut que Dieu l'utilise pour témoigner de ce qu'il a fait dans la vie de

Louise. Mais pour ce faire, elle ne semble pas être capable de se limiter à l'expérience de Louise, une autorité supérieure doit attester non seulement des événements mais de leur signification. Ici aussi, nous décelons les relents d'une attitude de victime dont l'expérience (dans le cas de Louise) et la parole (dans le cas de la narratrice) ne sont pas perçues comme intrinsèquement crédibles.

Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative

En quoi cette analyse de l'identité narrative de Louise nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ? La conversion de Louise a certainement contribué à son statut de survivante. Son expérience de conversion, soit de « recevoir Christ », est liée à I Corinthiens 10, 13, qu'elle réinterprète en termes d'expériences de la vie où Dieu l'aide à « survivre. » De plus, tout au long du récit – que ce soit à travers la Bible, les prêtres ou la Présence divine – c'est Dieu qui l'aide à survivre à ces expériences. Par ailleurs, l'attitude de victime que nous percevons tout de même dans le récit de Louise est également due – au moins en partie – à sa conversion. Ceci s'explique, comme nous l'avons mentionné, par le lien malsain qui existe entre (non-)abandon et utilisation. Comme la seule réponse positive vis-à-vis l'abandon vient de Dieu – le seul qui ne l'abandonnera jamais – elle désire que Dieu l'utilise, un désir pour le moins ambigu considérant ses expériences antérieures. C'est donc sa théologie, liée à son expérience de conversion, qui la maintient partiellement dans une condition de victime. Toutefois, comme nous l'avons suggéré, ce lien n'est pas indissoluble et donc la pleine accession de Louise au statut de survivante n'est pas irréalisable.

Quant à l'autre côté de la question, à savoir si l'expérience d'abus a contribué à sa conversion, nous croyons que la réponse est aussi positive. Le thème de l'abandon fait prendre au récit la forme d'une quête, celle de la (ou des) personne qui ne l'abandonnera jamais. Cet espoir est toujours contrarié, que ce soit par les parents, la sœur aînée ou le premier mari; il ne se réalisera qu'en Dieu et passera nécessairement par la conversion,

« recevoir Christ ». Toutefois, on ne peut conclure que ce sont uniquement les abus de nature sexuelle qui ont conduit Louise à la conversion. La narratrice suggère même que les abus verbaux ont eu sur Louise plus d'impact négatif que les abus sexuels ou physiques. Cependant, elle associe, d'une part, l'expérience d'abus et celle de l'avortement et, d'autre part, l'avortement à sa perception d'être une meurtrière pardonnée. On ne peut donc exclure l'effet des abus sexuels sur le processus de conversion. Toutefois, il nous semble plus raisonnable de considérer l'effet de causalité de l'ensemble des abus – sexuels, physiques, verbaux ou psychologiques. On ne peut, sans faire injure au récit, prétendre que s'il n'y avait eu que des abus de nature sexuelle, il y aurait tout de même eu conversion.

Chapitre XI – Analyse transversale

Dans ce chapitre, nous procédons à une analyse comparative des résultats obtenus dans les chapitres précédents : pouvons-nous déceler des points communs ou, au contraire, des différences qui pourraient contribuer à mieux comprendre le lien entre abus sexuels et conversion religieuse ? Pour ce faire, nous utiliserons le même schéma analytique qu'aux chapitres précédents, basé sur la triple *mimèsis* ricœurienne : préfiguration, configuration, refiguration.

Mimèsis I : la précompréhension du monde de l'agir et du pâtir

Les agents, leurs actions et leur interaction

Contrairement à ce qu'une bonne partie de la littérature sur la conversion pourrait suggérer, on ne retrouve pas dans les récits de nos sujets de dichotomie actif/passif. Seule Julie semble présenter une personnalité plutôt passive, mais nous avons pu attribuer ceci au fait qu'elle ne faisait que débiter sa thérapie en ce qui a trait aux abus sexuels. De plus, nous avons souligné un récent événement qui en fait un sujet relativement actif, soit sa diète radicale grâce à laquelle elle a perdu plus de 200 livres. Suite à leur conversion, trois sujets effectuent un passage assez radical ou, du moins, narrativement rapide, de sujet passif à agent actif, soit Pierrette, Ginette et Madeleine. Dans le cas de cette dernière, nous avons cependant souligné que ce passage débute avant la conversion, suite au décès de sa mère qui contribue à un déclin radical de son père incestueux et qui redonne du pouvoir à Madeleine. Notons aussi qu'on ne retrouve pas cette transformation dramatique chez aucun des quatre autres sujets, de sorte qu'on ne peut affirmer que la conversion soit une panacée pour les victimes d'abus sexuels, même narrativement. Diane s'avère active dans le premier tiers de son récit, devient inactive suite à sa dépression, et redevient graduellement active suite à une série d'images ou de visions. Quant à Louise et Chantal, chacune s'avère à la fois active et passive tout au long de son récit, que ce soit avant ou après sa conversion. Rappelons que Chantal effectue quatre tentatives de suicide bien après sa conversion et

même après son réveil spirituel ultérieur – gestes qui, d’ailleurs, ne remettent pas en cause son rapport à Dieu dans le récit.

En ce qui a trait aux autres agents humains, nous avons relevé plusieurs éléments intéressants. Premièrement, les agresseurs sont toujours dépeints comme largement actifs et ne présentent presque pas de caractéristiques passives. Ils ne sont toutefois pas totalement actifs, comme en témoignent les deux refus que Chantal oppose au pédophile; de plus, les « orphelins de Duplessis » qui ont abusé de Diane font exception à la règle en ce qu’ils apparaissent largement inactifs, leur seule action étant l’agression, geste d’ailleurs à peine évoqué dans le récit. Deuxièmement, ces agresseurs disparaissent pratiquement du récit après la conversion. Dans trois cas, cependant, ils reviennent dans la mise en intrigue mais dans un rôle effacé ou passif : chez Julie, l’agresseur est un converti lui aussi et repentant; chez Ginette, il est « déconfituré » et fait pitié à voir; et chez Louise, on a plutôt droit à un verdict radical qu’à une réapparition : « Tu n’as pas eu de père. »

Troisièmement, outre les agresseurs, plusieurs autres personnages actifs avant la conversion disparaissent ou deviennent passifs par la suite. C’est le cas, notamment, des pères, agresseurs ou non; même lorsqu’ils ne sont pas incestueux, ils sont d’ailleurs généralement dépeints de façon négative, surtout chez Pierrette et Diane, mais aussi chez Ginette, qui le décrit comme « absent »; seul le père de Chantal propose une figure paternelle active qui soit positive. Cette représentation des pères s’oppose à celle des mères, qui sont généralement décrites comme passives – sauf, encore une fois, dans le récit de Julie. Cette dichotomie ne saurait nous étonner puisque la plupart des récits se déroulent dans une culture et une famille de type patriarcal; le cas de Julie est l’exception qui confirme la règle, puisque c’est la plus jeune des sept femmes et que sa mère constituait la présence parentale forte dans sa vie, son père et ses nombreux beaux-pères n’étant souvent que de passage. On pourrait alors s’étonner du fait que les mères aussi disparaissent souvent après la conversion. Nous attribuons ceci au fait que ces mères largement passives n’ont pas contribué au salut de leur fille durant la période d’abus, ce qui leur vaut le même

sort narratif que les pères. Seule exception : la mère de Ginette, qui se transforme aussi de sujet passif en agent actif lorsque sa fille apprend plus tard qu'en fait, elle a cherché à la protéger des abus.

Quatrièmement, et de manière cohérente avec la remarque précédente, les agents humains qui demeurent ou deviennent actifs après la conversion sont presque toujours des adjuvants, des personnages qui ont contribué à la guérison ou au mieux être du sujet. En général, ce sont des amis ou des thérapeutes. Dans les cas de Madeleine et de Chantal, le mari joue un rôle de soutien très important.¹ Dans les cas de Diane et de Louise, le seul agent actif après la conversion, outre elles-mêmes, c'est Dieu.

Ceci nous amène donc au rôle de Dieu comme agent dans le récit. La première chose que l'on remarque, c'est que, contrairement à ce à quoi on aurait pu s'attendre dans les récits de converties d'allégeance évangélique, Dieu agit ou intervient peu dans ceux-ci. C'est chez Pierrette et Ginette qu'il agit le plus, surtout après la conversion. Dans le récit de Chantal, il n'agit qu'à deux reprises, une fois avant sa conversion et une fois après. Chez Diane, il est relativement actif, mais uniquement dans le contexte de ses « images ». Madeleine lui attribue initialement la guérison miraculeuse de ses traumatismes sexuels, pour ensuite ajouter que « ce n'est pas si simple » et poursuivre avec un récit où la vraie guérison émerge plutôt du fait d'en « avoir parlé » ainsi que de la patience et de la prévenance de son mari. Chez Louise, avant la conversion, Dieu est surtout une présence; par la suite, il se manifeste de façon plutôt générale : on ne retrouve dans le récit aucune instance d'action spécifique de sa part. C'est aussi le cas chez Julie.

Il est aussi intéressant de noter, comme nous l'avons fait dans les cas de Diane et Louise, que Dieu demeure souvent l'un des seuls sujets actifs suite à la conversion – en plus de la protagoniste principale. Chez Diane, cependant, cet agir est mitigé, surtout en ce

¹ Dans le cas de Louise, son second mari, bien que plutôt passif, joue aussi un rôle bénéfique après la conversion ; il devient probablement un adjuvant parce qu'il présente un contraste salutaire par rapport à son premier mari, agressif, agresseur et violent.

qui concerne la personne de Jésus, mais aussi en ce qui concerne Dieu qui, à la fin du récit, est dépeint comme un collaborateur « en périphérie » qui « roule avec » ce qu'elle propose. Chez Chantal, plusieurs autres agents demeurent actifs : les amis, les thérapeutes et le mari. Chez Ginette, seule la mère demeure active en plus de Dieu et de Ginette elle-même. Chez Julie, la situation est plus mitigée. Chez Madeleine, on note aussi qu'en plus de son mari, les représentants de Dieu, soit les curés et le pasteur, sont actifs autant après qu'avant la conversion – comme chez Louise, d'ailleurs. Ce point commun entre Dieu et le sujet, combiné au fait que Dieu intervienne peu même suite à la conversion, laisse soupçonner qu'il constitue une ressource symbolique importante, ce qui nous amène à la prochaine section.

Les ressources symboliques

Nul doute que si nous avons administré un questionnaire à nos sept sujets et que nous leur avons demandé de répondre vrai ou faux à l'affirmation « Dieu est amour », toutes auraient répondu par l'affirmative. Il en aurait été de même pour d'autres attributs traditionnels de Dieu : bon, juste, etc. Ces réponses auraient relevé d'une théologie apprise, mais ne nous auraient pas renseignés sur la fonction existentielle de ces notions. Une approche narrative, par contre, nous permet d'aller chercher ce que le sujet a utilisé pour donner un sens à son expérience, soit d'abus sexuels soit de conversion.

Il est d'ailleurs remarquable de constater qu'on ne retrouve aucun attribut divin commun dans les sept récits de notre étude. Plus, chacun amène un ou plusieurs attributs qui lui sont propres. Par exemple, seule Chantal souligne que Dieu a le sens de l'humour, seule Madeleine le décrit comme un juste juge, seule Ginette mentionne sa sagesse. Il est vrai qu'on retrouve parfois des traits communs. Par exemple, Pierrette, Louise et Madeleine affirment qu'il guérit; quelques-unes soutiennent qu'il intervient – affirmation paradoxale quand on constate, comme nous l'avons souligné, qu'il intervient bien peu dans leurs récits, sauf chez quelques sujets ou de façon générale et peu précise. En fait, il est surtout une

présence, comme chez Pierrette et Louise. Certaines lui attribuent des caractéristiques opposées : pour Pierrette, il est grand, mais Chantal refuse cette grandeur. Pour Louise, il est extrêmement proche alors que Diane le préfère en périphérie.

De façon générale, Jésus semble plus accessible que le Père, ce qui n'est pas surprenant. Pour Diane, cependant, « Dieu, c'est Jésus » et la progression de son récit confirme cette déclaration. Pour plusieurs, Jésus est celui qui souffre avec elles au moment de l'abus ou qui comprend leur souffrance ou encore qui les soutient dans leur démarche thérapeutique. Quant à l'Esprit Saint, seule Chantal le mentionne comme agent ou ressource symbolique, quoique certaines l'évoquent de façon vague.

Ainsi, l'image de Dieu portée par les sujets dépend et de leur éducation religieuse et de leur expérience personnelle qui donne parfois lieu à des innovations théologiques sur lesquelles nous reviendrons.

En ce qui a trait à l'Église, on en retrouve une diversité d'images. Ginette et Julie n'évoquent pas l'Église comme tel : elles mentionnent simplement qu'elles la fréquentent. Quant aux autres, il faut distinguer entre leur Église d'origine et leur Église actuelle. L'Église d'origine de la plupart des sujets, celle où elles ont reçu leur éducation religieuse, est l'Église catholique. Pour Madeleine, elle semble généralement positive sauf en ce qui a trait à la confession, qui semble assez traumatisante. Pour Louise, elle est généralement négative, quoique Louise décrive de façon très positive certains prêtres et leur prédication ainsi que les périodes de louange; mais c'est tout de même une Église qui interdit de lire la Bible et incite à l'idolâtrie. Pour Pierrette, le portrait est généralement négatif, une « religion vaine ». Chantal n'y va qu'occasionnellement avec des voisines, mais c'est un « lieu de quiétude » où l'on se sent bien – même si elle ne comprend rien à ce qu'on y dit. L'Église catholique n'est donc pas présentée sous un jour aussi négatif que l'on pourrait s'y attendre de la part de converties qui ont quitté cette religion – et qui, de plus, ont subi des abus sexuels de coreligionnaires. Quant à Diane, elle a grandi dans un milieu

charismatique, dépeint comme négatif car les gens y perdent tout contrôle, ils sont même « possédés » par le Saint Esprit.

L'Église d'appartenance actuelle n'apparaît pas comme une panacée. Pour Diane, non seulement elle n'y reçoit pas de soutien mais on lui « met de la pression »; et même à ce jour, on n'y offre pas d'aide aux victimes d'abus sexuels. Pierrette n'y trouve pas d'aide non plus, simplement une injonction à « prier plus ». L'expérience de Madeleine est mitigée; c'est un endroit où les gens ont l'air heureux, mais bon nombre de chrétiens lui enjoignent de ne pas parler de son expérience d'abus. Pour Louise, il y a « trop de programmes » et on n'évangélise pas assez. Seule Chantal présente un portrait totalement positif de son Église, où elle a trouvé connaissance et soutien; ironiquement, c'est elle qui refusait de se joindre à une Église après sa conversion. Ainsi, non seulement l'Église que la convertie a quittée n'apparaît pas sous un jour très sombre, mais l'Église de réception n'est pas dépeinte comme une communauté idéale ou même meilleure que l'autre.

Dans la littérature sur les abus sexuels, la prière est présentée comme négative, du fait que Dieu n'a pas répondu aux demandes de la jeune victime, ou comme positive, en ce qu'elle l'a aidée à survivre durant la période d'abus. Dans les récits de nos sujets, la prière n'est pas très présente. Ginette n'en parle pas. Chez Pierrette et Diane, elle est présentée de façon mitigée – voire dangereuse pour Diane, qui s'imagine se faire écraser la tête par Dieu. Julie mentionne, mais de manière très générale, qu'elle « nous aide ». Pour Chantal, qui cherche la relation, elle est présentée de façon non seulement positive mais efficace : Dieu a répondu et lui a sauvé la vie durant l'épisode avec le pédophile. Idem chez Madeleine, où l'efficacité de sa courte prière mène à la conversion et à la levée de son fardeau de culpabilité. C'est le cas aussi de Louise qui, comme Chantal, en parle comme d'une ressource face aux abus sexuels et à ses suites.

Bien que nos sujets soient d'allégeance évangélique, la Bible est relativement absente de leurs récits. Pierrette n'en parle pas. Diane non plus, mais, comme nous l'avons mentionné, ses « visions » sont fortement influencés par les psaumes ainsi que par la

littérature prophétique et apocalyptique. Pour Chantal, les Écritures servent de médiation pour sa relation à Dieu : « Je me suis convertie. J'ai commencé à lire la Bible [et] j'ai développé une relation avec Dieu. » Madeleine mentionne le treizième chapitre de la première lettre aux Corinthiens, qu'elle lie aux valeurs de sa mère. Julie évoque l'injonction de pardonner si l'on veut être pardonné.

Deux récits sont différents. Ginette est celle qui cite le plus des passages bibliques, souvent de façon textuelle ; ces passages sont surtout liés au thème de la croix et du péché, en raison duquel Christ est mort. Louise mentionne beaucoup la Bible : elle lui a sauvé la vie ; les commandements s'y trouvent; il faut l'étudier; les bons prêtres la prêchent; on y retrouve la volonté de Dieu. Surtout, elle cite I Corinthiens 10, 13 comme instrumental à sa conversion, verset qu'elle réinterprète selon son expérience de victime d'abus sexuels et en lien avec le thème principal de son récit, soit l'abandon. En somme, la Bible est utilisée de façon très variée et dans une proportion diverse par les sujets de notre étude. Fait remarquable, pour la plupart d'entre elles, l'emploi de la Bible ou de passages spécifiques est lié au thème principal de leur récit.

Un autre thème important de la littérature sur les dynamiques religieuses des abus sexuels est celui du pardon. Étonnamment, Chantal, Pierrette et Diane n'en parlent pas. Madeleine évoque une « démarche » de pardon envers son père. Ginette le décrit comme un processus qui « élimine le désir de vengeance »; c'est elle qui dit avoir « pardonné au Seigneur ». Louise déclare qu'elle « ne peut pas ne pas pardonner. » Quant à Julie, comme nous l'avons mentionné, c'est le thème principal de son récit. En somme, le symbole du pardon constitue soit un élément important du récit ou alors en est complètement occulté.

On retrouve d'autres symboles religieux utilisés en commun par certains sujets. Par exemple, Chantal et Ginette mentionnent toutes deux la croix, quoique la première de façon mystique et la seconde selon une théologie sacrificielle. De même, on retrouve la question du péché chez Madeleine et Ginette et celle de l'évangélisation chez Ginette et Louise. Le

ciel et l'enfer sont mentionnés par Madeleine, alors que Ginette n'évoque que l'enfer et Louise que le ciel.

Le récit de presque chacune contient un symbole important qui leur est propre. Par exemple, Pierrette mentionne la question du salut, Diane celle de l'éternité, Madeleine celle de la conscience ou de la « petite voix », Louise celle des dons spirituels comme la guérison. On ne peut vraiment tirer de conclusion sur la présence commune ou non de ces symboles dans les récits de nos sujets, sauf en ce qui a trait à leur emploi spécifique dans chacun des récits, sur lequel nous nous sommes déjà penchés dans les chapitres précédents. Ce ne sont donc pas les symboles religieux eux-mêmes qui semblent importants de façon universelle, mais leur emploi spécifique dans chacun des récits et la façon dont le sujet les utilise pour construire son récit, s'identifier et, surtout, donner un sens à son expérience.

Il en va de même pour les quelques symboles séculiers – ou du moins non spécifiquement religieux – que nous avons notés dans l'analyse individuelle des récits. Premièrement, il y en a peu. Deuxièmement, un seul apparaît de façon régulière, soit celui de la famille en tant qu'institution. Chez Madeleine et Louise, qui ont toutes deux été victimes d'inceste sur une longue période de temps, elle n'apparaît pas de façon très positive. Les autres ne mentionnent pas la famille comme telle, mais on peut la voir apparaître dans le déroulement du récit. Chez la plupart d'entre elles, elle est dépeinte de façon plutôt négative, même lorsque les abus étaient de nature extra-familiale. Seule Chantal en trace un portrait plutôt positif, mais elle a tout de même subi des abus sexuels de son frère et des abus psychologiques de la part de sa mère.

D'autres symboles importants ressortent de certains récits : chez Chantal, c'est l'autorité qui influence éventuellement son image de Dieu et son rapport à celui-ci ; chez Pierrette, c'est l'école qui joue un rôle important dans son processus de responsabilisation; chez Louise, c'est l'institution du mariage, liée au viol qu'elle a subi de la part de son mari ainsi qu'à son sentiment d'abandon. Ainsi, on peut conclure que, dans les récits de nos sujets, le symbolisme religieux est généralement plus important que le symbolisme séculier,

sauf lorsque ce dernier est fondamental, comme dans le cas de la famille, ou lorsqu'il est en lien avec le thème principal du récit, comme nous venons de le montrer dans les cas de Chantal, Pierrette et Louise.

L'intratemporalité

Comme nous l'avons noté dans les chapitres précédents, les temps verbaux les plus utilisés dans les récits de nos sujets sont l'imparfait et le passé composé, ce qui n'est pas surprenant dans le cas d'histoires de vie. Chez certaines, comme Diane, le passé prédomine, ce qui dénote un souci de décrire selon une chronologie minutieuse un fait passé achevé et relié au présent. L'emploi de l'imparfait produit alors un effet « impressionniste »² comme dans l'image de Diane où Dieu lui écrase la tête ou, plus généralement, dénote un état habituel ou répété, comme chez les autres sujets. Nous avons noté un plus grand emploi du futur chez Louise et, dans une moindre mesure, chez Pierrette, permettant d'expliquer les conséquences du passé sur l'avenir – ce que Chantal fait à l'aide du futur du passé : « Longtemps, longtemps, cette image-là allait perdurer chez moi. ». En dernier lieu, nous avons souligné dans le récit de Madeleine l'emploi du présent narratif, qui donne un sentiment d'urgence à sa narration de l'événement-conversion. Outre l'utilisation attendue du passé et de l'imparfait, on ne note donc pas vraiment de point commun dans l'utilisation des temps verbaux entre les différents récits; on peut cependant souligner la richesse des ressources linguistiques utilisées par certains sujets et leur effet sur la dimension intratemporelle de leur expérience et de leur récit.

Nous avons aussi noté plusieurs adverbes et expressions de temps dans les sept récits. Ceux qui reviennent le plus souvent sont liés aux questions de vie et de mort. Soulignons que quatre sujets ont entretenu des idées suicidaires ou même tenté de s'enlever la vie. Durant l'agression par un pédophile, Chantal a eu peur de mourir et a crié à Dieu

² J. BRES, « Un emploi discursif qui ne manque pas de style: l'imparfait en cotexte narratif », *Cahiers Chronos*, Vol. 6, 2000, p. 65.

pour qu'il préserve sa vie. Ginette désire « exister pour Dieu » mais se considère plutôt « morte ». La vie avant la conversion est parfois perçue comme négative. Pierrette, par exemple, l'associe à la honte et à la culpabilité (avant la conversion). Ginette a dû « vivre le péché des autres ». Pour Julie, même après la conversion, la vie n'est « pas toujours évidente », c'est pourquoi il faut « regarder les bonnes choses. » Pour Chantal, ce sont les cours de théologie qui lui ont « redonné une raison de vivre. » Quant à Diane, elle redécouvre la vie et elle désire être « en contrôle de [sa] vie. » Le discours de Madeleine est celui qui inscrit cette tension dans la perspective la plus religieuse : une vie positive qui se termine sur une note positive et mène au ciel, par opposition à une vie négative (sans valeur-s) qui se termine par une mort pathétique et la perspective éternelle de l'enfer.

Les questions intratemporelles de mémoire, de souvenir et d'oubli sont généralement liées aux abus sexuels, ce que la littérature nous laissait soupçonner. Par exemple, Diane avait complètement oublié les abus qu'elle avait subis parce qu'elle était trop jeune; c'est en thérapie que ceux-ci lui sont revenus en mémoire. C'est aussi le cas du premier abus subi par Pierrette. Quant à Julie, bien qu'elle fût préadolescente, c'est son beau-père qui, en lui demandant pardon, a reconnu les attouchements qu'il lui a faits. Toutefois, et même à ce jour, elle ne peut se les remémorer.

La plupart des sujets utilisent des adverbes ou expressions de temps qui leur sont propres et jouent un rôle important dans l'expression intratemporelle de leur expérience. Pour Chantal, c'est le fait d'être petite, pas nécessairement physiquement, mais soumise à la contrainte morale d'une personne plus âgée qui abuse d'elle, soit son frère et son agresseur pédophile. Pour Madeleine, c'est la notion de durée, souvent liée aux abus. Pour Louise, ce sont les conséquences des abus dénotées par l'expression « même à ce jour ». Pour Pierrette, c'est l'adverbe « aujourd'hui » qui oppose la compréhension d'alors à celle de maintenant, la non-responsabilisation d'alors à sa nouvelle responsabilité personnelle. Pour Diane, c'est la notion même de temps qui est importante puisque les membres de son entourage, incluant les membres de son Église, lui refusent le temps nécessaire à la

guérison, alors que Dieu, par une série d'images, lui confirme qu'elle peut prendre tout son temps.

Ici encore, on peut constater une grande variété de stratégies linguistiques pour amener au langage l'aspect intratemporel de l'expérience.

Mimèsis II : la construction de sens

La mise en intrigue

Comme nous l'avons mentionné, tous les récits semblent avoir une visée chronologique, et la plupart la maintiennent, hormis quelques flash-back ou projections dans l'avenir, sur lesquels nous reviendrons. C'est particulièrement le cas du récit de Louise qui, bien que foncièrement chronologique, contient un grand nombre d'allers-retours dans le passé ou vers le futur. Les récits de Diane et de Ginette sont essentiellement scindés en deux, débutant par un récit fondamentalement chronologique et se poursuivant par une deuxième partie essentiellement thématique. Chez Ginette, cette seconde partie relève davantage du discours, alors que chez Diane, elle inclut les mini-récits de ses images ou visions religieuses. Quant au récit de Julie, c'est le moins chronologique des sept, au point où l'on ne peut presque pas parler de flash-back tellement il compte d'aller-retour dans le temps.

Les récits commencent tous par la naissance : « je suis né d'une famille... » ou « je viens d'une famille... ». Ils se poursuivent par une brève description du contexte et de l'atmosphère familiale pour en venir rapidement aux abus sexuels. Le récit de Diane fait exception ici, en ce que l'évocation – on ne peut pas vraiment parler de description – des abus ne survient qu'à la moitié du récit et ce flash-back fait d'ailleurs le pont entre la première partie chronologique et la deuxième partie où elle décrit ses « images ».

Le niveau de détail des abus varie grandement d'un récit à l'autre.³ C'est chez Chantal qu'on retrouve le plus de détails (contrairement à l'épisode de sa conversion), alors que Diane, Ginette et Julie sont avares de détails (cette dernière parce qu'elle ne s'en souvient pas). La narration de la période entre les abus et la conversion varie également en amplitude. Elle inclut souvent une description des effets des abus et, parfois, des thérapies et du mariage. Chez Pierrette, Madeleine et Ginette, on peut facilement voir comment ces événements intermédiaires mènent à la conversion. Chez Louise, cette section est très longue et relate son adolescence et sa promiscuité, son premier mariage où elle subit encore des abus et même un viol marital, son avortement, ses grossesses et ses séparations, son internement psychiatrique, ainsi que son exil hors du Québec. Le récit de Julie passe directement des abus à la conversion, alors que chez Diane il n'y a pas vraiment d'événement-conversion et, comme nous l'avons mentionné, l'évocation des abus mène à la description de ses « images. »

Quand on arrive à l'événement-conversion lui-même et aux circonstances connexes, les récits de Pierrette, Madeleine et Ginette en fournissent un niveau élevé de détails, alors que les autres le décrivent de façon assez laconique – bien que chez Louise, la brièveté ne s'oppose pas à l'enthousiasme : « *That's it, là, that's it! You're mine forever and ever, that's it, you're mine!* » Dans certains récits, on ne retrouve pas d'événement marquant qui conduit à la conversion; c'est le cas, par exemple, de Chantal et de Julie, où l'on ne voit pas pourquoi elles se sont converties. Par contre, on retrouve un tel incident chez d'autres sujets : le prosélytisme du docteur de Pierrette, celui du professeur de piano de Ginette, suivi de la soirée d'évangélisation, ainsi que la visite à l'Église et la courte prière de Madeleine. Ainsi, dans ces trois derniers récits, la conversion apparaît davantage comme une issue logique aux événements qui précèdent. Dans le cas de Louise, c'est un peu moins

³ Rappelons que nous invitons le sujet à se limiter, dans sa description de son expérience d'abus sexuels, au niveau de détail avec lequel elle était confortable.

clair mais on peut relier la lecture du verset qui mène à sa conversion (I Corinthiens 10, 13) aux événements antérieurs de son récit.

Quant aux suites de la conversion, elles sont évidentes dans le récit de Madeleine, qui indique d'importantes modifications de comportement et d'attitude. Chez Pierrette, on retrouve des changements plus humbles, qui reflètent davantage le commencement de quelque chose qui va croissant ; c'est un peu aussi le cas de Chantal. Le récit post-conversion de Ginette est un récit de transactions avec le Seigneur et de croissance par l'épreuve. Julie mentionne simplement que sa conversion l'a aidée à pardonner, alors que Louise fait suivre la narration de sa conversion par ses dons spirituels et son implication dans l'Église. Dans aucun récit ne retrouve-t-on l'assertion que Dieu a miraculeusement guéri le protagoniste principal suite à sa conversion – sauf chez Madeleine, qui ajoute immédiatement que « c'est plus compliqué que ça. » Chez elle et Pierrette, la suite du récit montre clairement que l'événement conversion n'est qu'un des facteurs contribuant à la guérison du traumatisme sexuel. Le récit de Chantal attribue la guérison à la collaboration de Dieu et d'agents humains, mais sans faire de lien avec la conversion – événement qui, comme nous l'avons déjà mentionné, est minimisé. Le récit de Ginette n'indique pas de guérison comme tel, cette dernière présentant plutôt la croissance spirituelle comme conséquence positive des abus. Quant à Julie, elle semble attribuer sa guérison au fait d'avoir pardonné à son agresseur, geste qu'elle lie à sa conversion. C'est ici le lien le plus direct que l'on retrouve entre conversion et guérison des conséquences des abus. Cette interprétation pose toutefois problème et nous en avons déjà discuté au chapitre IX.

En dernier lieu, le cas de Louise est plus complexe. Vers la fin du récit, elle semble dire que Dieu l'a effectivement guérie : « C'est comme ça que j'ai su que ma guérison était totale en Christ. De voir Dieu sur son trône, de marcher vers son trône, de me mettre à terre, de mettre ma tête sur ses genoux, c'est ça. C'est vraiment là. » Par contre, plus tôt dans la narration, elle laisse entendre que cette guérison « totale » est encore à venir : « Un jour, je vais être capable de m'asseoir sur les jambes de Dieu, sur les genoux de Dieu, de mettre ma

tête sur ses genoux, mais vraiment » – ou du moins partielle : « Puis, des fois, je peux. » Toutefois, ni dans un cas ni dans l'autre, on ne sait si cette guérison est ou sera due uniquement à Dieu ou bien si d'autres facteurs pourraient y contribuer. Certainement, la formulation laisse soupçonner qu'elle-même a un rôle important à y jouer : « *Je* vais être capable » et « *je* peux ».

On peut donc constater chez la plupart des sujets un certain schéma chronologique : naissance, famille, abus, période intermédiaire (qui prépare parfois la prochaine étape), conversion et effets de cette conversion. Toutefois, comme nous l'avons mentionné, on retrouve à l'intérieur de ce schéma des allers-retours dans le temps et c'est vers eux que nous tournons maintenant notre attention.

Les flash-back jouent plusieurs rôles dans le récit. Parfois, ils sont de nature purement technique : un événement mis de côté doit être ramené dans le récit pour expliquer au lecteur la situation présente. Ainsi, Chantal doit rappeler une deuxième visite au poste de police pour expliquer pourquoi elle aurait dû reconnaître le nom de son agresseur pédophile lorsqu'il l'accoste à seize ans. Parfois, ils sont de nature rhétorique : Chantal, encore une fois, explique sa honte et sa vulnérabilité face au pédophile en revenant sur la situation incestueuse avec son frère. La majorité des flash-back, cependant, contribuent à ramener Dieu dans le récit. Ainsi, nous avons déjà mentionné comment le récit de Pierrette, arrivé au point où elle est mariée et a deux enfants, retourne à l'épisode de la présence de Dieu ressentie lorsqu'elle avait douze ans. C'est aussi le cas de Louise qui, longtemps après sa conversion, a demandé à Jésus où il était durant le viol : « Il était là puis il pleurait. » De même, les deux visites de Madeleine à l'Église quelque temps avant sa conversion, ainsi que la visite de Ginette à son père serein face à la mort, contribuent à préparer le terrain pour l'événement culminant du récit, soit leur conversion.

Quant aux quelques projections dans l'avenir, elles ont souvent un objectif similaire. Par exemple, Ginette évoque deux exercices thérapeutiques futurs qui font intervenir Dieu dans le « présent » du récit. D'abord, lorsqu'elle relate l'abus subi aux mains de son oncle,

elle peut conclure, grâce à l'apport ultérieur de la thérapie, que « Jésus comprenait » qu'elle n'était pas coupable. Ensuite, lorsqu'elle relate le sentiment d'être abandonnée par sa mère, elle ramène dans le présent la constatation qu'elle aura dans le futur à savoir que « Dieu était là » pour prendre soin d'elle.

Le sens du récit

Nous avons vu comment chaque récit se termine par un énoncé – parfois suivi d'une posture éthique conséquente – que l'on peut interpréter comme son thème principal. C'est du moins la thèse de Ricœur que nous avons exposée au chapitre III, et nous avons pu démontrer comment il est effectivement possible de relire chacun des sept récits à la lumière de son thème.

Chez Chantal, il s'agit de la *relation*, à Dieu d'abord mais aussi avec d'autres personnes et même avec son chien. Ce thème principal engendre deux sous-thèmes, ceux de la honte et de la culpabilité, mais ces notions sont uniquement évoquées en lien avec ses agresseurs et non avec Dieu, de sorte que la relation à Dieu s'avère salutaire. Chantal se permet même d'évoquer sa colère passée envers Dieu, mais ce sentiment n'est pas directement lié aux abus sexuels eux-mêmes; il y a cependant un lien indirect en ce que sa colère s'exprime par rapport au fait que son frère incestueux connaissait du succès alors que sa famille éprouvait des difficultés financières et elle-même des difficultés psychologiques. Ce sentiment négatif envers Dieu, qu'on pourrait considérer comme un troisième sous-thème, contribue à la guérison de Chantal en ce qu'elle lui redonne du pouvoir.

Chez Pierrette, c'est le thème de la *responsabilité* qui émerge au terme de son récit. D'abord responsable au sens de coupable, Pierrette devient responsable dans le sens éthique du terme. Le mouvement narratif inverse de ces deux sens, quoique progressif, trouve son point tournant dans l'événement conversion.

Le récit de Diane se termine sur le même thème qu'il a débuté, soit celui du *contrôle*. Contrôle qu'elle a perdu lors des abus sexuels, mais aussi celui que les membres de son Église charismatique d'enfance qu'ils abandonnent au Saint-Esprit. Ceci la conduit à progressivement construire l'image d'un Dieu « en périphérie » qui collabore avec elle afin qu'elle puisse reprendre ce contrôle ainsi que le pouvoir qui en découle.

Pour Madeleine, ce sont les *valeurs* qui constituent le leitmotiv de son récit. Valeurs judéo-chrétiennes, voire catholiques transmises par sa mère, peu modifiées par sa nouvelle foi évangélique et idéalisées par le treizième chapitre de l'Épître aux Corinthiens. Valeurs maternelles qui mènent à sa conversion et l'aident à guérir du traumatisme causé par les abus sexuels qu'elle a subis durant plusieurs années aux mains de son père.

Le thème prédominant du récit de Ginette est celui du *péché*, bien qu'il contienne des sous-thèmes importants comme l'abandon, la souffrance et la croissance spirituelle. Néanmoins, le péché constitue la dynamique fondamentale de la mise en intrigue, en ce qu'il conduit à l'abandon (au moins à trois reprises), ce qui cause à Ginette de la souffrance. Toutefois, Dieu utilise cette souffrance pour sa croissance spirituelle.

Quant à Julie, c'est le thème du *pardon* qui domine son récit. Non seulement termine-t-elle sa narration sur cette note, mais le texte en est parsemé. Pardon de l'autre qui la libère de sa culpabilité, mais qui, comme injonction, semble paradoxalement la confiner au rôle de victime en ce qu'il est obligatoire et lui enlève ainsi du pouvoir.

Le récit de Louise se termine sur le thème de *l'abandon* et, lorsqu'on le relit, c'est effectivement l'impression qui s'en dégage. Louise dénoue ce drame en trouvant un Dieu qui ne l'abandonnera jamais. Les abus sexuels interprétés comme abandon (entre autres par sa mère qui lui tourne le dos) sont donc résolus lors de la conversion à un Dieu éternellement fidèle. Sont également résolus les multiples abandons qu'elle a subis au cours de sa vie. Cette dynamique apparemment salutaire est cependant narrativement liée au fait

d’être « utilisée » par Dieu – expression dont nous avons souligné l’aspect équivoque pour une victime d’abus sexuels.

Suite à cette récapitulation, nous pouvons établir plusieurs constats. Premièrement, même si nous avons limité notre étude au milieu évangélique, les sept thèmes sont différents, ce qui témoigne de la grande créativité herméneutique des sujets. Par ailleurs, il aurait été intéressant de voir comment un même thème aurait pu être employé pour configurer une série d’événements différents dans la vie de deux personnes différentes.

Deuxièmement, seuls deux de ces thèmes principaux sont de nature exclusivement religieuse, soit le péché et le pardon. Dans le cas de Chantal, la relation à Dieu constitue bien sûr une thématique importante de la foi évangélique mais, comme nous l’avons souligné, son récit traite aussi, et de manière aussi importante, de relations humaines. De même avec les valeurs du récit de Madeleine, qui tirent leur origine de la foi catholique de sa mère, mais dont la portée éthique ne relève pas uniquement de la religion. En ce qui a trait au récit de Pierrette, le premier sens du mot responsabilité se réfère à la culpabilité, thème judéo-chrétien s’il en est, mais c’est beaucoup moins le cas du deuxième sens, éthique, du terme. Quant aux thèmes du contrôle et de l’abandon, ils relèvent davantage de la situation des victimes d’abus sexuels que de la question religieuse. Ce qui nous amène à notre troisième constat.

En effet, plusieurs de ces thèmes ont été soulevés dans la littérature sur la dynamique religieuse des abus sexuels. Les victimes de ces abus se considèrent pécheresses, ressentent souvent de la culpabilité (responsabilité, dans le premier sens que Pierrette donne à ce mot) et, paradoxalement, éprouvent l’obligation de pardonner.⁴ Elles ont le sentiment d’avoir été abandonnées, voire trahies,⁵ ont l’impression d’avoir perdu le

⁴ M. FORTUNE, *Sexual Violence: The Unmentionable Sin: An Ethical and Pastoral Perspective*, New York, Pilgrim Press, 1983, p. 191-217.

⁵ D. ALLENDER, *Enfance déchirée. Espoir pour les victimes d’abus sexuels durant l’enfance*, Québec, Éditions La Clairière, 1994, p. 105-188.

contrôle de leur vie⁶ et éprouvent des difficultés au niveau des relations humaines.⁷ Ainsi, les récits de Ginette et de Julie semblent davantage sous-tendus par une dynamique religieuse, alors que les autres laissent plutôt entrevoir une problématique généralement liée aux abus sexuels qui a trouvé sa résolution dans une perspective religieuse (par exemple, l'abandon de Louise par les humains la conduit vers un Dieu qui ne l'abandonnera jamais).

Nous terminons ce segment en examinant la question principale que soulève le titre : en quoi le récit de chacune donne-t-il sens à leur expérience de conversion et d'abus sexuels ? Dans la plupart des cas, cette signification est liée à la culpabilité. La relation de Chantal avec Dieu l'a guérie de sa culpabilité, principalement durant le processus thérapeutique. De même, Pierrette a pris conscience qu'elle n'était pas responsable ou coupable des abus et Julie a réussi à se pardonner elle-même en pardonnant à son agresseur. Le retour aux valeurs maternelles guérit Madeleine de sa mauvaise conscience – qu'elle lie à la honte, mais son pasteur évoque plutôt la culpabilité, ce qu'elle ne nie pas.

Bien que la culpabilité n'en soit pas absente, les autres récits ne lient pas cette dynamique à leur signification première. Ainsi, Louise ne sera plus abandonnée alors que le cheminement spirituel de Diane ne lui apporte pas tant la guérison des abus que la liberté d'aller à son rythme dans le processus thérapeutique – ce qui est déjà beaucoup. Quant à Ginette, la signification est claire, bien que problématique⁸ : le péché mène à la souffrance qui mène à la croissance.

⁶ S. SGROI, *L'agression sexuelle et l'enfant. Approche et thérapies*, Saint-Laurent (Qc), Éditions du Trécarré, 1986, p. 150-151.

⁷ C. HEGGEN, *Sexual Abuse in Christian Homes and Churches*, Scottsdale; Waterloo, Herald Press, 1993, p. 41-43. R. FORTIN, « Les abus sexuels et leurs conséquences », *Comportement humain*, Vol. 10, 1996, p. 34-35.

⁸ M. FORTUNE, *Sexual Violence: The Sin Revisited*, Cleveland, Pilgrim Press, 2005, p. 143-144.

Le contexte symbolique

Nous avons vu comment, pour chaque récit, les ressources symboliques établissent un contexte qui favorise ou, du moins, appuie l'émergence du thème principal du récit. Dans une section précédente de ce chapitre, nous avons aussi comparé ces symboles les uns avec les autres; nous n'y reviendrons pas. Pour le moment, nous voulons illustrer comment une même ressource symbolique peut être configurée de façon différente dans deux récits et conduire à une image bénéfique dans un cas et délétère dans l'autre. Pour ce faire, nous allons examiner la figure du Dieu Père dans les récits de Diane et de Louise.

Diane et Louise ont toutes deux été abusées par leur père, la première alors qu'elle était très jeune, la seconde alors qu'elle était préadolescente puis adolescente, sur une longue période de temps. De plus, Diane n'est pas complètement certaine que cet ou ces abus se soient produits, en ayant retrouvé le souvenir en thérapie. On aurait pu s'attendre à ce que l'image du Dieu Père soit négative pour toutes les deux ou, du moins, pour Louise. Or, c'est le récit de Diane qui rejette l'image du Dieu Père comme néfaste alors que celui de Louise la considère comme bénéfique. Notons aussi que ni l'une ni l'autre ne donne beaucoup de détails sur son père, de sorte qu'on ne peut expliquer l'image du Dieu Père à partir de caractéristiques de leur père humain. Il faut donc s'en remettre à la configuration du récit pour expliquer ce paradoxe.

Dans le récit de Diane, la première image de Dieu que l'on retrouve, c'est celle d'un Dieu « qui contrôle beaucoup. » Elle dit avoir grandi « avec une crainte de Dieu », celle d'être « complètement hors de contrôle et d'être envahie par quelqu'un d'autre. » A l'âge adulte, alors qu'elle est en thérapie, la question de Dieu revient : « Je ne voulais pas l'intervention de Dieu [...] J'étais super frustrée parce que là, je ne comprenais pas pourquoi Dieu avait permis ça », c'est-à-dire les abus. Elle explique ensuite que son père avait hébergé deux « orphelins de Duplessis », ceux qui allaient abuser d'elle; en un sens, son père aussi avait « permis ça. » Immédiatement après suit l'affirmation qu'elle croit être

avoir agressée aussi par son père. C'est alors que Dieu revient comme agent en se « révélant » par des images (ou visions).

Dans les deux premières images, seul Jésus est présent. Dans la troisième, elle voit la gloire de Dieu émaner d'un édifice, mais c'est Jésus qui en sort et qui lui permet de prendre tout son temps : « Quand tu seras prête. » C'est à ce moment qu'elle déclare : « Pour moi, Dieu, c'est Jésus ». La quatrième image la dépeint prosternée devant Dieu, qui lui écrase la tête de son pied ; c'est alors qu'elle affirme, d'une part, que « c'était une image de père et non pas une image de Dieu » et, d'autre part, que ce sont ces confirmations « qu'il m'attendait, que ce n'était pas lui qui me mettait de la pression » (les trois premières images) qui ont aidé à changer l'image du Dieu Père en Jésus. D'ailleurs, la description subséquente de sa perception actuelle de Dieu ressemble bien plus à l'image traditionnelle de Jésus : il prend soin de nous, il encourage, il donne beaucoup, il accompagne, il appuie, il soutient. Ce que confirme la cinquième image, celle de la forteresse, où Jésus est en arrière et non en avant ou au-dessus, comme le Père qui écrase. En dernier lieu, elle associe sa relation à Dieu avec le fait d'être en contrôle, ce qui est le thème principal de son récit.

En somme, il semble que Diane devait se débarrasser de cette image de Père et ce sont les « confirmations » en images de Jésus qui lui permettent de le faire. Nous y reviendrons mais nous devons d'abord présenter la figure du Dieu Père dans la configuration du récit de Louise.

Comme dans le récit de Diane, la première perception de Dieu qu'on retrouve dans celui de Louise est liée à la peur : « Peut-être que d'une façon, j'avais peur de Dieu. Mais pas peur de lui pour me sauver, mais peur de lui déplaire. N'oublie pas, là, si je déplais à mes parents, je me fais abuser, moi, là. Si je déplais à Dieu, qu'est-ce qui va se passer ? Je vais me faire abuser à quelque part. » Notons, d'une part, la similitude avec la crainte de Diane d'être « envahie » et, d'autre part, l'association de l'abus par son père avec l'abus potentiel par Dieu (le Père). D'ailleurs, la séquence suivante du récit relate le premier viol et le premier attouchement. Vient ensuite la mention des prêtres qui confirment que :

« Oui ! Il y a Dieu ! Oui ! Il y a Jésus, puis on peut vraiment faire confiance à ça », puis celle de la médaille qu'on lui retire : « C'est comme si tu m'enlevais Dieu. »

Après avoir parlé de son mariage et de son avortement, elle évoque des appels à Dieu, où elle précise que ce n'était pas encore « le Dieu Jésus », mais le Dieu de l'Ancien Testament. « Mais », ajoute-t-elle, « c'était aussi un Père. » Elle ne voulait pas qu'il soit un père, mais « j'avais besoin d'un père » et « il était tout ce que mon père n'était pas. » Par contre, précise-t-elle, « en même temps, j'en avais peur. » C'est alors qu'elle évoque pour la première fois son désir, mais aussi son malaise, de s'asseoir sur les genoux de Dieu et de concevoir que « vraiment, je peux être sa petite fille. »

Suite à la naissance de ses jumeaux, « Dieu était devenu Jésus. » Toutefois, dit-elle, « aujourd'hui, Dieu est un Père que je peux accepter. Parce que je sais qu'il ne me violera pas. » Elle n'explicite pas le lien entre le Dieu Jésus et le Dieu Père, mais elle ajoute que parfois, elle réagit « encore comme l'enfant qui a peur. » Sa crainte d'enfant envers ce Dieu Père est donc encore présente mais, au moins, elle ne craint plus qu'il abuse d'elle lorsqu'elle s'imagine sur ses genoux : « C'est comme ça que j'ai su que ma guérison était totale en Christ. » Si on identifie le Christ à Jésus, il semble que ses attributs aient déteint quelque peu sur la figure du Père. Néanmoins, c'est la figure divine paternelle qui prévaut lorsqu'à la fin du récit, elle déclare : « Non, tu n'as pas eu de père, [...] tu as été abandonnée. » Mais, lui promet Dieu : « Moi, je ne t'abandonnerai pas. »

Le thème de l'abandon influence donc le développement de l'image du Dieu Père. Il semble que, pour ne pas être abandonnée, elle doit conserver cette image de Père. D'une part, celle-ci lui est utile puisqu'elle l'aide à guérir de son traumatisme sexuel par l'image des genoux sur lesquels elle peut (ou pourra) s'asseoir sans danger. D'autre part, dans son récit, le Dieu Père l'a aidée bien avant de « devenir » Jésus. Contrairement au récit de Diane, où l'image de Jésus s'avère salutaire alors que, lorsqu'elle s'imagine prosternée devant lui, Dieu (une image de père, précise-t-elle) lui écrase la tête.

Ainsi, la configuration du récit explique l'évolution différente de l'image du Dieu Père. Bien qu'on retrouve durant l'enfance une image relativement similaire, basée sur la crainte, c'est l'expérience de chacune – et surtout sa mise en récit – qui la fait évoluer différemment. Notons aussi l'influence du thème principal, configurant de chaque récit. Louise ne veut pas être abandonnée, le Père ne l'a pas abandonné et ne l'abandonnera jamais. Diane veut reprendre et garder le contrôle de sa vie, or Jésus y contribue amplement alors que le Père lui écrase la tête.

L'apport de l'intratemporalité

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, comment l'utilisation des temps verbaux ainsi que des adverbes et expressions de temps contribue à éclairer ou renforcer le thème principal de chaque récit. Dans une section précédente du présent chapitre, nous avons aussi comparé ces ressources linguistiques les unes avec les autres et nous avons constaté une grande variété de stratégies linguistiques pour amener au langage l'aspect intratemporel de l'expérience. Il en va de même avec la façon dont ces ressources langagières intratemporelles sont employées pour soutenir le thème principal du récit.

Notons, par exemple, l'utilisation de l'imparfait. Chez Chantal, elle renforce la dimension relationnelle des événements, par opposition au passé composé, souvent utilisé pour une description objective des faits. Chez Diane, par contre, l'imparfait accentue souvent les situations où elle n'est pas en contrôle, par opposition à celles où elle est active et en contrôle, et qui sont déclinées au passé composé. Chez Madeleine, l'imparfait joue plutôt son rôle traditionnel de dénoter un état d'esprit, souvent en lien avec la transgression de valeurs maternelles. Enfin, chez Julie, l'imparfait est lié à de faux pardons alors que le passé composé est utilisé pour en décrire de vrais.

Dans un même ordre d'idée, l'adverbe temporel *aujourd'hui* dénote chez Pierrette une cassure entre le passé coupable non responsable et le présent responsable mais non

coupable. Il couvre donc la totalité de l'expérience temporelle et de sa mise en récit, alors que chez Madeleine, il marque plutôt un moment décisif du récit qui marque cette même cassure : « Si tu n'y vas pas aujourd'hui, tu n'iras plus jamais. »

La schématisation et la traditionalité

Tous les récits relèvent initialement du modèle biographique, mais certains dévient en cours de route. Celui de Julie, le plus rapidement, perd ses repères chronologiques et devient plutôt un discours d'association d'idées. Celui de Ginette délaisse à mi-parcours la perspective chronologique pour se transformer en essai théologique. Celui de Diane, bien que rigoureusement biographique durant la première moitié, fait place à une description de cinq visions ou images. Quant à celui de Louise, il demeure foncièrement chronologique mais émaillé de discours à saveur le plus souvent théologique. Certains récits prennent la forme d'une quête, comme dans le cas de Chantal, Diane et Louise, alors que d'autres relèvent plutôt du récit d'apprentissage, comme dans le cas de Pierrette et de Ginette. Comme nous l'avons noté précédemment, la quête impliquant une recherche consciente et l'acquisition d'un « objet » alors que l'apprentissage supposant la découverte rétrospective d'un besoin maintenant comblé. Tous les récits comportent également leur part de témoignage, ce qui ne surprend pas de la part de converties évangéliques. Plusieurs récits relèvent clairement de la tradition du récit de conversion : c'est le cas de ceux de Madeleine et de Ginette. Ce qui est surprenant ici, c'est que la majorité de ces récits de « conversion » ne suivent pas le schéma traditionnel.

On retrouve dans les sept récits des éléments communs de la tradition évangélique : la différence entre Dieu « juge » et Jésus compatissant (Chantal, Diane et Louise), le ciel et l'enfer (Madeleine, Ginette et Louise), le pardon (surtout Julie, mais aussi Madeleine, Ginette et Louise), la Bible (presque tous les récits, mais à divers degrés et de différentes façons), la présence de Dieu (Chantal, Pierrette, Ginette, Louise et Diane – mais cette dernière dans sa série d'images plutôt que dans sa narration proprement dite) et le

prosélytisme ou la nécessité d'évangéliser (Pierrette, Ginette et Louise). Il n'est pas étonnant que des expressions traditionnelles se référant à la conversion se retrouvent dans plusieurs récits : « accepter le Seigneur » pour Julie, « se tourner vers Jésus-Christ » pour Madeleine et « Dieu m'a sauvée » pour Pierrette. On retrouve même chez certains sujets des éléments de traditionalité catholique qui sont évoqués de manière non dérogoire : par exemple, la messe et le représentant de Dieu chez Madeleine et, chez Louise, la nécessité de se « garder pure » pour être proche de Dieu ainsi que la médaille médiatrice.

Par contre, on ne retrouve aucun élément traditionnel commun à tous les récits. Au contraire, plusieurs des récits contiennent un élément traditionnel qui leur est propre : la Trinité chez Chantal, la main de Dieu chez Pierrette et le don de guérison chez Louise. Nous avons déjà montré comment ces éléments contribuent au développement du thème principal propre au récit de chacune.

Notons en dernier lieu comment chaque récit produit une ou plusieurs innovations théologiques qui sont souvent en rapport avec son thème principal. Chantal refuse d'entrer en relation avec un Dieu « grand et nous minuscules ». Pierrette refuse de proposer la prière comme panacée parce que ce ne serait pas responsable. Pour Diane, « Dieu, c'est Jésus » et ce Dieu reste « en périphérie » afin de lui permettre de garder le contrôle de sa vie. Madeleine est convaincue du salut de sa mère qui lui a transmis les bonnes valeurs même si celle-ci n'était pas de foi évangélique. Ginette considère la possibilité de pardonner à Dieu, sous-entendant qu'il aurait pu commettre un péché; Julie, celle de « pardonner plus ». Dans son désir de ne pas être abandonné, Louise perçoit une présence divine « presque physique » et se permet non seulement de réinterpréter un verset biblique mais d'en modifier les termes.

On peut conclure de ces remarques que la traditionalité évangélique joue un rôle important dans la configuration du récit des sujets, mais qu'aucun élément particulier ne semble prépondérant lorsqu'on considère l'ensemble des récits. De plus, la traditionalité catholique joue aussi un certain rôle, même lorsqu'elle contient des éléments étrangers à la

tradition évangélique. En dernier lieu, et ce qui nous semble le plus important, les innovations théologiques semblent toujours être engendrées (du moins peuvent-elles être expliquées ainsi) par le thème principal du récit, ce qui laisse entendre que nécessité fait loi et que c'est la préservation de la signification essentielle du récit identitaire qui mène à ces innovations théologiques.

Mimèsis III : le retour à l'ordre de l'action

La refiguration de l'identité narrative

Comme nous l'avons mentionné, seul le récit de Julie la présente foncièrement comme une victime. Pierrette, Diane et Madeleine émergent comme des survivantes relativement typiques, alors que les cas de Ginette et Louise sont plus ambigus, présentant à la fois des traits de survivante et de victime. Quant à Chantal, son identité narrative relève moins de la dynamique victime/survivante que de celle d'une personne en quête de relation. Néanmoins, si on voulait la classer selon ces catégories, on pourrait aussi conclure à une certaine ambiguïté.

Sur l'axe religieux, le récit de quatre personnes (Pierrette, Madeleine, Julie et Louise) s'apparente significativement à un récit typique de conversion et reflète une identité narrative de convertie.⁹ L'identité de Ginette est légèrement ambiguë, et celle de Chantal l'est encore plus, bien que toutes deux présentent des traits usuels de convertie. Quant à Diane, nous avons déjà souligné qu'on ne retrouve pas dans son récit d'événement-conversion comme tel.

De notre maigre échantillon, on ne peut détecter de lien entre l'identité de survivante et celle de convertie. Si on relit les deux paragraphes précédents, on constatera qu'on ne peut affirmer que toutes ou même la majorité des converties sont des survivantes

⁹ Les identités construites par les récits sont évidemment plus complexes, mais nous nous en tenons ici à la question de recherche.

ou vice versa. Ou bien que les sujets présentant une identité de victime ou même ambiguë apparaissent comme des converties typiques. Bien sûr, nous ne prétendons aucunement tirer de conclusion sur une base quantitative aussi faible, mais force est de constater que nos résultats ne fournissent aucune indication à cet effet, ni dans un sens ni dans l'autre.

En dernier lieu, nous pouvons tirer quelques conclusions quant au soi éthique. Premièrement, la posture éthique narrative est toujours en lien avec le thème principal du récit. Par exemple, Pierrette est responsable de trouver des solutions et c'est ce qu'elle fait dans le monde de l'action au moyen de sa pratique thérapeutique. Deuxièmement, le soi éthique se manifeste non seulement dans le monde narratif mais aussi dans le monde de l'action. Nous pourrions à nouveau citer l'exemple de Pierrette, mais rappelons la commensalité de Chantal, qui cherche à établir et maintenir la relation, même avec l'intervieweur. Troisièmement, la position éthique se manifeste non seulement envers les autres mais aussi envers soi. C'est le cas de Diane qui refuse toute intrusion non désirée, même divine, dans sa vie afin d'en garder le contrôle. Quatrièmement, l'éthique est souvent active, comme dans le cas de Madeleine, qui veut vivre selon les valeurs maternelles, mais peut aussi s'avérer relativement passive, comme dans le cas de Ginette, dont la posture éthique consiste surtout à éviter de pécher. Cinquièmement, l'identité éthique est parfois de nature strictement religieuse, comme dans le cas de Louise, qui cherche à sauver des âmes, mais pas toujours, comme en témoignent les thèmes des entrevues de Chantal, Pierrette, Diane et Madeleine.

Les stratégies rhétoriques et l'effet sur le lecteur

La première chose que l'on peut constater par rapport aux stratégies rhétoriques, c'est qu'elles sont fort variées et qu'on ne peut pas en trouver une de commune à tous les sujets ni même à deux d'entre elles. Ensuite, on peut très souvent comprendre ces stratégies à la lumière du thème principal du récit. Par exemple, dans le récit de Pierrette, la « main de Dieu » limite sa responsabilité.

On peut aussi se demander ce que la narratrice essaie d'accomplir par ces diverses stratégies. Là aussi, les motifs semblent fort disparates, mais nous pouvons retracer quelques éléments communs. Parfois, il s'agit de contrôler la signification des événements du récit et d'imposer sa propre interprétation (Diane, Ginette). Ou de recourir à une autorité supérieure, comme Dieu ou la Bible, pour donner crédibilité à ses dires (Diane, Ginette, Louise). Quelquefois, c'est pour excuser ou justifier le comportement d'autres agents (Julie, Louise) ou même celui de la protagoniste principale (Pierrette). Ou alors pour créer une complicité avec le lecteur ou l'auditeur et même susciter sa sympathie (Chantal, Madeleine). Ou encore, ces stratégies visent parfois à mettre l'accent sur l'agir divin (Pierrette) ou humain (Madeleine). Enfin, ces stratégies ont parfois des effets sur l'identité narrative du sujet. Par exemple, comme nous l'avons mentionné, les stratégies rhétoriques utilisées par Ginette (la nécessité de souffrir comme justification des abus) et Louise (l'appel à une autorité supérieure comme Dieu ou la Bible pour attester des événements et de leur signification) les maintiennent dans une identité partielle de victimes.

Quoiqu'il en soit, on ne peut que souligner la grande créativité herméneutique des sujets pour non seulement donner du sens à leur expérience mais aussi pour survivre à une expérience qui n'en a pas. S'il y a refiguration de l'identité narrative de l'auteur de la présente thèse, c'est à ce niveau qu'elle se situe.

Abus sexuels, conversion religieuse et identité narrative

En quoi cette analyse de l'identité narrative des sujets nous éclaire-t-elle sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse ? Premièrement, il semble que pour la plupart des sujets, la conversion ait contribué à la guérison des traumatismes causés par les abus sexuels qu'ils avaient subis durant l'enfance. Nous avons toutefois nuancé cette conclusion pour quatre sujets, du fait que certains éléments religieux nuisaient quelque peu à leur recouvrement. Chez Pierrette, sa théologie limitait son *empowerment*, sans toutefois compromettre son identité de survivante. Chez Ginette, Julie et Louise, cependant, certains

aspects de leur conversion semblent les maintenir partiellement dans un état de victime. Ginette doit souffrir pour croître spirituellement, Julie se voit dans l'obligation de pardonner et Louise doit être « utilisée » par Dieu. Encore une fois, dans ces deux derniers cas, leurs croyances religieuses restreignent leur pouvoir et contribuent à leur victimisation. En ce qui concerne Madeleine, nous avons conclu que sa conversion a contribué à sa guérison de façon indirecte. Quant à Diane, malgré l'absence d'un événement-conversion, nous avons conclu que son parcours spirituel a définitivement contribué à son mieux-être. Rappelons que Pierrette, Diane et Madeleine sont celles dont l'identité se rapproche le plus de la survivante typique qui, malgré un combat continu, refuse toute forme de victimisation.

Quant à l'autre côté de la question, à savoir si l'expérience d'abus sexuels a joué un rôle dans le parcours religieux du sujet, nous avons conclu que c'était le cas de Pierrette, de Diane, de Madeleine et de Louise. Dans ce dernier cas, toutefois, nous avons ajouté que c'était l'ensemble des abus – verbaux, physiques et sexuels – qui avaient mené à la conversion et qu'on ne pouvait isoler les abus sexuels comme facteur de causalité unique.¹⁰ Quant aux autres sujets, il n'y a aucune nécessité narrative à ce que leur expérience d'abus sexuels ait conduit à leur conversion. Rappelons ici que nous ne fondons pas cette affirmation sur l'étude de processus psychiques mais narratifs. Autrement dit, une approche psychologique ou psychanalytique pourrait mener à une conclusion différente. Toutefois, nous nous intéressons à l'identité narrative du sujet, c'est-à-dire « la sorte d'identité que le sujet humain atteint par la médiation de la fonction narrative. »¹¹ L'opération de configuration narrative produit un effet de sens qui révèle l'identité du sujet et c'est le développement de cette identité herméneutique qui nous intéresse. Ainsi, la thèse de Ricœur ne nécessite pas que chaque événement mène inévitablement au prochain et ainsi de suite. Sinon, l'expérience d'abus sexuels mènerait inévitablement à la conversion et la méthodologie aurait en quelque sorte prédéterminé les résultats de notre recherche. Mais ce

¹⁰ Ce qui, d'ailleurs, est aussi le cas de Pierrette.

¹¹ P. RICŒUR, « L'identité narrative », dans P. BÜHLER et J.F. HABERMACHER, *La narration*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 287.

n'est pas le cas. Ce que la théorie narrative exige, c'est que *l'ensemble* des événements mène à la conclusion. Autrement dit, il faut démontrer que les abus mènent nécessairement¹² à l'épisode intermédiaire de la conversion, ce qui, comme nous l'avons dit, n'est pas le cas pour Chantal, Ginette et Julie.

On peut aussi noter que là où la conversion a partiellement aidé mais que certains éléments religieux s'avèrent encore nocifs, l'identité narrative des sujets est généralement ambiguë. C'est le cas de Ginette, de Julie et de Louise. Dans le cas de l'aspect religieux de l'identité narrative, il n'y a pas non plus de lien entre le statut de convertie et l'apport positif de la conversion. Par exemple, l'identité narrative de Pierrette, Madeleine et Louise en est clairement une de convertie, mais la conversion a aidé la première, alors que ce n'est qu'indirectement le cas de la seconde et partiellement le cas de la troisième. Quant à l'autre versant de notre étude, on ne peut non plus établir de lien entre la nécessité narrative que les abus aient mené à la conversion et l'identité narrative du sujet.

En apparence, cette analyse semble donc mener à une impasse, mais il n'en est rien. Les résultats témoignent plutôt que l'apport positif ou négatif de la conversion ne peut être réduit à une simple catégorisation qui identifierait des facteurs bénéfiques ou délétères à la résolution des traumatismes sexuels. Au contraire, comme nous l'avons évoqué plusieurs fois au cours de cette étude, c'est bien la configuration narrative qui fait en sorte qu'un élément ou un autre devienne bénéfique ou nocif. A savoir comment, nous renvoyons le lecteur aux chapitres précédents qui analysent en détails la configuration de chaque récit et son apport à l'identité narrative du protagoniste.

¹² Ce qualificatif peut sembler excessif mais Ricœur parle bien de nécessité et non pas de probabilité : « Selon la ligne de concordance, le personnage tire sa singularité de l'unité de sa vie considérée comme la totalité temporelle elle-même singulière qui le distingue de tout autre. Selon la ligne de discordance, cette totalité temporelle est menacée par l'effet de rupture des événements imprévisibles qui la ponctuent (rencontres, accidents, etc.); la synthèse concordante-discordante fait que la contingence de l'événement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l'histoire d'une vie, à quoi s'égale l'identité du personnage. » (P. RICŒUR, *Soi-Même Comme Un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 175)

En somme, notre analyse transversale démontre deux choses. Premièrement, pour une personne ayant subi des abus sexuels durant l'enfance, la conversion n'est ni une panacée ni un symptôme pathologique connexe. Deuxièmement, il faut retourner à la configuration du récit pour comprendre comment un élément religieux salutaire pour un sujet peut être délétère pour un autre. C'est ce que nous avons illustré avec l'image du Dieu Père chez Diane et Louise. Bien sûr, nous avons identifié certains éléments religieux nuisibles qui contribuaient à la victimisation partielle de la personne. Est-ce à dire que ces croyances sont essentiellement néfastes ? Nous croyons que non, comme en fait preuve la question du pardon dans le récit de Julie. Bien que l'obligation de pardonner la maintienne partiellement dans un statut de victime, il faut reconnaître que cette obligation de pardonner pour être pardonnée l'a mené à se pardonner elle-même, ce qui l'a soulagée de son fardeau de culpabilité. De même, la théodicée de Ginette s'avère nuisible en ce qu'elle lui impose la nécessité future de souffrir pour croître ; par ailleurs, cette même théodicée lui a permis d'attribuer à sa souffrance passée une signification qui lui a permis de survivre.

Ces dernières remarques nous amènent à établir une analogie avec le syndrome de stress post-traumatique. Certaines stratégies de survie psychologique, comme la dissociation, sont salutaires au moment du traumatisme mais deviennent pathologiques lorsque la stratégie continue d'être utilisée longtemps après avoir épuisé son utilité.¹³ Nous croyons que c'est le cas de certains des construits religieux qui ont aidé les victimes à survivre. Que ce soit la main de Dieu chez Pierrette, la souffrance chez Ginette, le pardon chez Julie ou « l'utilisation » chez Louise, nul doute que ces croyances ont contribué à leur survie et même à leur rétablissement partiel et ce, de façon importante. Le nier ou prétendre que d'autres éléments religieux ou séculiers auraient été plus bénéfiques serait mépriser la capacité narrative de ces personnes et la richesse herméneutique de leurs récits. D'une part, ces éléments leur étaient disponibles, ce qui n'est peut-être le cas d'autres éléments théoriquement « meilleurs ». D'autre part, et de façon plus fondamentale, nier la pertinence

herméneutique de ces éléments narratifs religieux contribuerait à re-victimiser le sujet en niant ou, du moins, en minimisant ses facultés narratives de résilience. Toutefois, une stratégie de survie doit pouvoir s'adapter et ne pas se figer dans le temps. Comme nous l'avons évoqué aux chapitres précédents, la guérison complète de certains sujets nécessite probablement une évolution de leur théologie – non pas qu'il y ait une théologie meilleure qu'une autre, mais du moins plus utile pour le plein rétablissement de la victime. A cet effet, on peut relire les récits de Chantal et de Diane et constater comment leurs croyances et, surtout, leurs images de Dieu ont évolué dans un sens qui leur permettait de sortir de la victimisation.

Il est maintenant temps d'établir un dialogue entre nos résultats et la littérature, et c'est ce que nous faisons au prochain et dernier chapitre.

¹³ J. HERMAN, *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books, 1992, p. 110-114.

Chapitre XII – Discussion et conclusion

Dans ce chapitre, nous mettons les résultats de notre analyse en rapport avec la littérature et nous tirons quelques conclusions sur les liens entre abus sexuels et conversion religieuse. Nous examinons également la pertinence de la méthodologie que nous avons utilisée et qui se fonde sur les concepts ricœurains de l'identité narrative et de la triple *mimèsis*. En dernier lieu, nous retenons quelques implications de notre étude pour les sciences des religions et formulons quelques recommandations pertinentes pour le *counseling* et l'éducation religieuse.

Les liens entre abus sexuels et conversion

Dans cette section, nous examinons d'abord les conclusions de notre revue de littérature sur la conversion à la lumière des résultats de notre étude. Nous effectuons ensuite le même genre d'analyse en ce qui a trait aux effets des abus sexuels sur la religiosité des sujets et, inversement, de la religion sur l'expérience et les conséquences des abus sexuels. Finalement, nous examinons plus précisément la question de la conversion en lien avec les abus sexuels.

La conversion

Nous avons vu au chapitre I que les études sur la conversion sont caractérisées par trois dichotomies paradigmatiques. La première concerne l'aspect soudain ou graduel du phénomène. Les récits de nos sujets évangéliques ne présentent pas la conversion comme événement soudain, miraculeux et transformateur. Chez Diane, il n'y a pas d'événement-conversion, alors que Chantal et Julie le passent relativement sous silence. Bien que les quatre autres sujets en fassent un événement plus ou moins central de leur récit, il apparaît clairement qu'il s'agit d'un point tournant mais non d'une finalité ou d'une transformation définitive. C'est plutôt le commencement d'une nouvelle vie où le processus de transformation se poursuit. Ainsi, chez six des sujets nous voyons une conversion à la fois soudaine et graduelle. Soulignons d'ailleurs que le processus de transformation débute parfois avant l'événement-conversion, comme c'est le cas pour Louise.

La deuxième dichotomie paradigmatique concerne l'aspect normal ou pathologique (un signe d'instabilité émotionnelle) de la conversion. Précisons tout d'abord que nous ne prétendons pas posséder les qualifications requises pour établir ce qui constituerait ou non une pathologie. De plus, nous avons voulu situer notre analyse au-delà de ce débat en adoptant une approche narrative et c'est dans cette perspective que nous aimerions examiner la question. Le récit de Chantal, par exemple (et jusqu'à un certain point, celui de Julie) laisse entrevoir la conversion comme un événement normal, qui est arrivé mais aurait pu ne point se produire. Le récit de Louise, cependant, à cause de son sous-thème de « l'utilisation », pourrait nous porter à croire que sa conversion s'inscrit en partie dans une reproduction du traumatisme causé par le fait d'avoir été utilisée sexuellement. Par ailleurs, nous avons démontré que la conversion a contribué au mieux-être de la plupart des sujets, même lorsque certains éléments religieux semblaient encore poser problème (Pierrette, Ginette, Julie).

Quant à la dichotomie présentant le sujet converti comme actif ou passif, nous avons montré au chapitre précédent comment six des sept sujets présentent des traits à la fois actifs et passifs. Dans certains cas, c'est l'événement conversion qui fait passer le protagoniste d'un état passif à actif, alors que certaines présentent les deux traits aussi bien avant qu'après la conversion.

Ainsi, nous constatons qu'aucune des trois dichotomies paradigmatiques ne résiste à l'analyse narrative des entrevues que nous avons effectuées. La conversion religieuse apparaît plutôt comme un processus complexe où l'on retrouve à la fois des éléments soudains et graduels, normaux et pathologiques, actifs et passifs. Soulignons aussi que plusieurs des récits de nos sujets ne s'apparentent pas à un récit typique de conversion, que certains ne contiennent pas d'événement religieux marquant ou conducteur et que l'on y retrouve presque toujours des innovations théologiques en opposition aux croyances traditionnelles du groupe d'accueil.

Les effets des abus sexuels sur la religiosité

Nous avons vu au chapitre II que la littérature sur les traumatismes liés aux abus sexuels subis durant l'enfance révèle que ceux-ci ont souvent des effets négatifs sur la religiosité des victimes. Sans contredire entièrement ces conclusions, notre étude présente un portrait beaucoup plus mitigé. Par exemple, le développement spirituel de la majorité de nos sujets ne semble pas figé. Au contraire, l'image de Dieu portée par Chantal et Diane évolue considérablement au cours de leur récit de vie. Même chez Louise, chez qui le Dieu actuel ressemble au Dieu de l'enfance, on constate une certaine évolution. De même, la plupart de nos sujets ne semblent avoir éprouvé ni de la difficulté à prier, ni le sentiment d'être punies par Dieu, ni de colère envers lui. Dans ce dernier cas, seule Chantal affirme en avoir ressenti mais, comme nous l'avons vu, ce n'était qu'indirectement lié aux abus. Notons aussi que seule Diane a eu une image négative de Dieu, mais que celle-ci a évolué de façon positive. De plus, contrairement aux victimes citées par la littérature qui percevaient Dieu comme distant, c'est Diane elle-même qui préfère que Dieu demeure « en périphérie ». Par ailleurs, soulignons que Ginette et Diane ont éprouvé de la difficulté à faire confiance à Dieu et à l'Église, mais que ce ne semble pas avoir été le cas chez les autres. En dernier lieu, Chantal, Madeleine et Diane ont longtemps été ambivalentes quant à leur rapport avec une communauté de croyants, les deux premières ne voulant pas s'y associer et la dernière y recevant plus de reproches que d'encouragement. Toutefois, cette situation semble révolue.

Ainsi, les résultats de notre étude ne révèlent pas trop de conséquences négatives des abus sexuels sur la religiosité des personnes interviewées. Chez des converties à une autre Église, on aurait pu s'attendre à ce que la religion d'enfance en ait été affectée négativement et que la religion d'accueil ait été perçue comme une alternative préférable. Or, nous avons vu que ce n'était pas le cas. En fait, nous avons pu constater un rapport complexe entre les effets des abus sexuels et les croyances religieuses ou la spiritualité des victimes. Bien que leur ayant procuré des ressources évidentes pour survivre, certains

aspects religieux semblent nuire à un rétablissement plus complet. Ce qui nous amène aux effets de la religion sur l'expérience et les conséquences des abus sexuels.

Les effets de la religion sur l'expérience et les conséquences des abus sexuels

Nous avons aussi constaté au chapitre II que deux thèmes opposés émergent de la littérature : la religion comme facteur de risque et la religion comme ressource. Dans notre étude, on peut retrouver ces deux dynamiques. Ainsi, la religion d'origine de Diane semble lui avoir nui en ce qu'elle présentait l'image d'un Dieu qui contrôle, voire qui « possède » le croyant. On peut comprendre comment cette image peut être angoissante pour une victime d'abus sexuels dont on a justement pris possession. De plus, sa communauté religieuse nuit à son processus thérapeutique en questionnant sa pertinence, en soulignant son inefficacité ou en lui reprochant sa lenteur. Cet effet négatif de la religion sur le processus de résolution des abus se synthétise dans l'image d'un Dieu qui lui écrase la tête et qui, donc, prend possession de son corps et lui « met de la pression ».

Le récit de Madeleine présente la religion à la fois comme ressource et facteur de risque et ce, par la voie d'une même image, soit celle de la « mauvaise conscience ». En effet, les valeurs transmises par sa mère lui donnent mauvaise conscience quant à son mode de vie débauché, mais aussi quant à la relation incestueuse que lui a fait subir son père. Sa conversion la libère de ce fardeau de culpabilité et son pasteur lui fait comprendre qu'elle n'a pas à se sentir coupable des gestes posés par son père. On se retrouve donc devant la résolution religieuse d'un problème engendré par la notion religieuse de culpabilité. Bien qu'elle fasse suite à une conversion, il ne s'agit pourtant pas de l'abandon d'un concept religieux néfaste en faveur d'un autre plus bénéfique. En fait, cette situation narrative se rapproche de l'analyse que William Sargent fait des sermons de John Wesley et Jonathan Edwards, où le prédicateur présente à l'auditeur les conséquences d'une mauvaise vie puis lui offre une porte de sortie. Ce que le sermon présente en une ou deux heures de manière théorique, Madeleine l'a vécu sur une période de plusieurs années non pas à l'audition d'un

prêche mais par l'intégration du concept judéo-chrétien de la culpabilité, lié aux valeurs maternelles.

On peut aussi constater chez certains sujets des effets positifs de la religion bien avant la conversion. Par exemple, la présence divine qui se manifeste à Pierrette lorsqu'elle est toute jeune et la prière de Chantal qui demande à Dieu de lui sauver la vie lorsque le pédophile la menace de mort. Ces expériences positives sont bien sûr à situer dans une perspective de reconstruction narrative, mais c'est précisément l'apport positif du récit de vie à la résolution des abus qui nous intéresse. Le cas le plus probant est celui du récit de Louise, où la Bible, les prêtres et la présence de Dieu (« Il était là ») lui apportent un soutien tout au long du récit et non seulement après la conversion.

De façon générale, Jésus constitue une ressource importante, plus accessible que le Père, souffrant avec les victimes et capable de les comprendre et de les soutenir. Par contre, certains éléments religieux apparaissent comme obstacles à la pleine résolution des abus, soit l'obligation de pardonner et la nécessité de la souffrance pour la croissance spirituelle. Ainsi, on peut constater que la religion a constitué soit une ressource, soit un facteur aggravant, et parfois les deux. Ici aussi, c'est la configuration narrative qui explique ce paradoxe, comme nous l'avons démontré dans le cas de la figure du Dieu Père, néfaste pour Diane et bénéfique pour Louise.

Les effets de la conversion sur la résolution des abus sexuels

Nous avons traité cette question au chapitre précédent à la lumière de nos entrevues. Nous voulons ici résumer les résultats de notre analyse transversale et les mettre en rapport avec la littérature.

En fait, il y a bien peu d'études sur ce sujet précis : quelques études quantitatives qui indiquent la présence potentielle d'un lien mais n'éclaircissent pas le rapport entre les deux phénomènes; quelques études qualitatives sur les abus sexuels qui, de façon

anecdotique, présentent des cas de conversion; et une analyse des similarités et différences entre les discours des victimes d'abus et de celui des converties.¹ Ainsi, nous nous sommes rabattu sur deux revues de littérature, l'une sur les abus sexuels et l'autre sur la conversion, en les recoupant. Nous y avons découvert des dichotomies paradigmatiques qui laissaient entrevoir deux scénarios : des victimes passives qui ne font que reproduire un traumatisme initial et dont la conversion ne serait qu'un symptôme pathologique; ou des agents actifs ayant décidé de prendre leur vie en main ou de contribuer à résoudre leur traumatisme par un acte de conversion. Notre étude ne confirme ni l'un ni l'autre de ces scénarios.

En effet, le portrait qui en ressort ne dépeint ni des victimes passives que Dieu serait venu sauver, ni des agents actifs ayant résolu leur traumatisme par un acte de conversion. Suite à leur conversion, trois sujets effectuent un passage assez radical ou, du moins, narrativement rapide, de sujet passif à agent actif. Toutefois, on ne retrouve cette transformation dramatique chez aucun des quatre autres sujets et deux d'entre elles s'avèrent à la fois actives et passives tout au long de leur récit, que ce soit avant ou après leur conversion. Seule Julie semble présenter des traits presque totalement passifs et le thème de son récit, le pardon, apparaît comme une obligation qui pose problème. Toutefois, cette même obligation est employée pour dénouer le drame du récit, soit le fait de ne pas pouvoir se pardonner à elle-même.

Il semble donc que pour la plupart des sujets, la conversion ait contribué à la guérison des traumatismes causés par les abus sexuels qu'ils avaient subis durant l'enfance. Par ailleurs, la conversion n'apparaît pas comme une panacée dans la mesure où certains éléments religieux intrinsèques au récit de conversion retiennent le sujet dans une identité partielle de victime. De plus, l'événement-conversion n'est bien souvent qu'un des facteurs ayant contribué à la guérison du traumatisme sexuel; la thérapie ou le soutien d'une

¹ S. ROSE, « Telling Lives: Trauma-Recovery and Christian-Conversion Narratives », *Journal of Religion & Abuse*, Vol. 4 No. 2, 2002, p. 33-68. Rappelons que l'auteure compare les deux formes de récit alors que notre étude examine des récits comprenant les deux expériences.

communauté – mais plus souvent d’individus – constituent aussi des facteurs importants. Rappelons à cet effet que les personnages du récit qui demeurent présents et actifs après la conversion sont bien souvent des amis ou des thérapeutes.

Ainsi, pour une personne ayant subi des abus sexuels durant l’enfance, la conversion n’apparaît ni comme une cure miraculeuse ni comme un symptôme pathologique connexe. Il faut plutôt retourner à la configuration du récit pour comprendre comment un élément religieux salubre pour un sujet, comme la figure du Dieu Père, peut être délétère pour un autre : quels éléments sémantiques, symboliques et intratemporels lui étaient disponibles et comment ceux-ci sont utilisés dans la mise en intrigue.

Ces réflexions nous ont amené à établir un parallèle avec le syndrome de stress post-traumatique. Certaines stratégies de survie psychologique sont salutaires au moment du traumatisme mais deviennent pathologiques lorsqu’elles continuent d’être employées dans des situations relativement bénignes. Ainsi, certaines croyances ou pratiques religieuses ont pu aider les victimes par le passé – ou même présentement, au moment de la narration – mais les retiennent possiblement dans une identité partielle de victime à ce point-ci dans leur vie.

Quant à l’autre côté de la question, à savoir si l’expérience d’abus sexuels a joué un rôle dans la conversion du sujet, nous avons conclu que cela semblait bien être le cas chez certains sujets mais que, bien souvent, il y avait un ensemble de facteurs qui avaient mené à la conversion (d’autres types d’abus, d’autres événements interprétés comme des abandons, etc.) et qu’on ne pouvait isoler les abus sexuels comme facteur de causalité unique ou même déterminant.

L’identité narrative et la triple *mimèsis* comme assises méthodologiques

D’un point de vue méthodologique, notre recherche illustre une façon d’appliquer le concept d’identité narrative de Paul Ricœur. L’analyse des traits sémantiques, symboliques

et intratemporels de chaque récit permet de relever certains facteurs intéressants et de les regrouper en catégories informatives. Les éléments intratemporels, entre autres, témoignent de la richesse et de la variété des ressources et stratégies linguistiques que chaque sujet utilise pour amener au langage la dimension intratemporelle de son expérience. C'est toutefois le moment mimétique de la configuration, de la mise en intrigue qui constitue le plus grand apport de la triple *mimèsis* comme outil méthodologique.

Là où l'analyse des éléments préfiguratifs relève d'une perspective paradigmatique, se distinguant peu de la majorité des méthodes employées en sciences sociales et humaines, l'examen de la configuration du récit relève d'une perspective syntagmatique qui, comme nous l'avons illustré dans le cas de chacun des sept sujets, éclaire le récit et sa signification essentielle. Ainsi, les résultats de notre étude témoignent que l'apport positif ou négatif de la conversion ne peut être réduit à une simple catégorisation qui identifierait des facteurs salutaires ou délétères à la résolution des traumatismes sexuels. Au contraire, comme nous l'avons évoqué plusieurs fois au cours de cette étude, c'est bien la configuration narrative qui fait en sorte qu'un élément ou un autre apparaisse comme bénéfique ou nocif. Un même élément sémantique ou symbolique peut prendre une coloration particulière à la lumière du thème principal du récit, comme nous l'avons explicité au chapitre précédent en ce qui a trait à la figure du Dieu Père.²

Nous avons démontré comment la conclusion de chaque récit permet d'identifier un thème essentiel qui lui donne sa signification essentielle. Bien que d'autres thèmes puissent être identifiés çà et là dans l'ensemble du récit, c'est à la lumière du thème principal que ces autres sous-thèmes doivent être compris et interprétés. L'application rigoureuse de cette règle oblige l'analyste à mettre de côté ses présupposés conscients ou inconscients ainsi que ses intérêts pour lire le récit « à rebours », soit des conséquences terminales aux conditions

² On pourrait aussi mentionner la prière, positive chez Louise puisqu'elle l'exaucement de ses prières confirme qu'elle n'est pas abandonnée, mais quasi-négative ou, du moins, mitigée chez Pierrette puisqu'elle déresponsabilise le croyant.

initiales. Le thème principal du récit contribue aussi à expliquer les stratégies rhétoriques employées par la narratrice ainsi que la posture éthique et les innovations théologiques du protagoniste principal.

Les limites de la méthode

Signalons cependant quelques limites de la méthodologie que nous avons employée.

Premièrement, l'interprétation du récit est fortement tributaire du « point final ». Or, Ricœur traite de récits écrits, peaufinés, longuement réfléchis alors que nos entrevues sont relativement spontanées. L'avantage, c'est que le point final est plus près de l'expérience subjective immédiate et récente du sujet. De plus, il est probable que la conclusion du récit s'appuie sur ce que le sujet vient d'exprimer dans le reste de l'entrevue, de sorte qu'elle est très proche de sa compréhension la plus récente de son histoire de vie, refigurée par le récit qu'il vient d'en faire. Par ailleurs, le récit et son point final pourraient être indûment influencés par un événement récent ou encore un sermon ou une lecture biblique, etc. C'est une contingence applicable à toute entrevue, mais si elle affecte la conclusion du récit, notre méthode fait en sorte qu'elle a un impact majeur sur l'interprétation des résultats.

Toutefois, soulignons que le thème retenu d'une manière qui peut sembler très rigoureuse, voire rigide, doit être validé au creuset de la configuration du récit : peut-on expliquer cette dernière à partir de ce thème unique ? Nos entrevues n'ont pas posé problème à cet effet, mais que fait-on si la configuration du récit ne s'explique pas par le thème majeur ? Quel en est alors la signification essentielle ? Doit-on recourir à une autre méthode, secondaire ? Par ailleurs, par rapport à notre sujet de recherche, cela n'aurait-il pas reflété les conséquences psychiques et narratives du traumatisme sexuel, en particulier le développement d'une identité – et donc d'un récit – « fragmentée »³ ?

³ J. HERMAN, *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books, 1992, p. 103-107.

Deuxièmement, dans certains cas, on remarque que le thème est assez général (ex : la relation chez Chantal) et doit être complété par des sous-thèmes, lesquels ne sont pas nécessairement issus de la fin du récit. Ceci n'est pas problématique en soi, dans la mesure où, encore une fois, l'analyse de la configuration confirme non seulement le thème principal mais aussi les sous-thèmes.

Troisièmement, en ce qui a trait aux questions d'intratemporalité, il convient de noter que le temps des verbes utilisé dans le langage oral est possiblement différent que dans le langage écrit. Or, les études sur les fonctions des temps verbaux ne concernent que le français écrit, les rares ouvrages sur la grammaire du français parlé s'avérant peu loquaces sur cette question.⁴ Doit-on (et si oui, comment) ajuster l'analyse ? Par ailleurs, on peut se demander comment on peut savoir si les temps verbaux seraient effectivement et significativement différents ? Doit-on demander au sujet de faire deux récits, l'un oral et l'autre écrit ? Un problème similaire se pose avec un sujet dont l'éducation est inférieure à la moyenne; la richesse grammaticale de son récit sera probablement moindre. Par ailleurs, le langage utilisé (même si incorrect selon les normes) n'influence-t-il pas la compréhension qu'a le sujet de lui-même et des événements ? S'il est vrai, comme nous l'avons proposé au début du chapitre III, que le langage façonne toujours la réalité qu'il décrit, il doit en aller de même pour les temps verbaux. La réalité et l'identité narratives du sujet ne sont donc pas remis en cause.

Quatrièmement, pour construire son récit de façon cohérente, le sujet doit être suffisamment articulé ou, du moins, avoir (longuement) réfléchi à son histoire de vie (en guise de contre-exemple, rappelons le récit de Julie, qui est très peu chronologique et saute d'un point à l'autre). Par ailleurs, l'incohérence relative du récit peut être très « parlante », comme nous l'avons constaté avec certains de nos sujets. Mais peut-il arriver un point où le récit s'étiole et perd toute cohérence ? Que faire ? C'est ce que, du point de vue de la fiction

littéraire, Ricœur appelle la « crise de la clôture » : « A la perte d'identité du personnage correspond ainsi la perte de la configuration du récit et en particulier une crise de la clôture du récit. »⁵ Ce qui nous ramène par ailleurs à notre première limite. Dans le monde de l'action, il est probable que ceci indique une identité fragmentée.

Cinquièmement, comme il n'y a qu'une question ou, plutôt, une requête initiale (« Racontez-moi votre vie... »), certains thèmes intéressants ou événements importants peuvent être laissés de côté durant le récit. Rappelons toutefois que c'est un choix épistémologique et herméneutique conscient que nous avons fait afin de ne pas influencer davantage le récit du sujet et, donc, l'identité narrative qui en découle. Par contre, le chercheur peut être intéressé par des thèmes particuliers. Plusieurs approches sont alors possibles :

1. Espérer que le sujet en parle de lui-même. Si certains d'entre eux n'en parlent pas, n'est-ce pas justement « parlant » (sans jeu de mots) ? Au moment de l'analyse, le chercheur peut essayer de comprendre d'après la configuration du récit pourquoi ce thème ne semble pas important pour le sujet. Par contre, si aucun (ou trop peu) des sujets n'en parle, cette stratégie devient effectivement problématique.
2. Compléter par des questions supplémentaires après le récit. Il faut alors se demander comment intégrer ces données additionnelles non-narratives. Selon nous, le récit doit être analysé de façon indépendante, et les informations supplémentaires utilisées pour valider ou infirmer les résultats de l'analyse narrative. Néanmoins, ces renseignements demeurent à l'extérieur du cadre narratif, ce qui selon nous limite leur validité ou, du moins, leur utilité syntagmatique.

⁴ C. BLANCHE-BENVENISTE, *Le français parlé : études grammaticales*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1991.

⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 177.

3. Intégrer le thème d'intérêt à la question initiale : « ...en prenant soin d'inclure... »
- C'est ce que nous avons fait dans la présente recherche quant aux abus sexuels et à la conversion. Selon nous, c'est la stratégie la plus cohérente avec la méthode. Elle oblige aussi le sujet à intégrer ces questions dans son récit de vie, d'une manière qui a du sens pour lui ou elle. Par contre s'il y a plusieurs thèmes d'intérêts, on ne peut s'attendre à ce que le sujet se souvienne de tous, surtout dans une perspective (qu'il voudra possiblement) chronologique. D'autre part, les questions de l'ordre du récit (ex : « vos tentatives de pardon ») sont plus aisément intégrées que les questions qui relèvent de l'ordre du discours (par exemple, « une victime doit-elle pardonner à son agresseur ? »)

En dernier recours, peut-être lui faudra-t-il se résoudre à choisir une autre méthode – mais avec les conséquences épistémologiques qui en découlent.

Développements futurs

En ce qui a trait aux développements futurs, deux nous semblent pertinents.

Premièrement, afin de combler certaines des limites que nous venons de mentionner, il pourrait être intéressant de demander au sujet d'écrire son histoire de vie plutôt que de la raconter verbalement. Ceci lui permettrait d'y réfléchir davantage, de la retravailler, d'y apporter plus de cohérence, plus de détails et d'y intégrer des événements qui ne lui seraient pas venus spontanément. A cet effet, la méthode proposée par M. Crossley nous semble particulièrement indiquée. Celle-ci suggère une entrevue semi-directive où sept thématiques sont abordées : division de la vie du sujet en « chapitres », événements-clé, personnes significatives, prospective (scénario de son avenir personnel), conflits et problèmes, idéologie personnelle, thème majeur de vie.⁶ Le sujet serait alors

⁶ M. CROSSLEY, *Introducing Narrative Psychology: Self, trauma and the construction of meaning*, Buckingham (England), Open University Press, 2000, p. 70-72.

invité à écrire son histoire de vie à partir de ces données et le septième élément de la liste constituerait alors le thème essentiel à partir duquel la configuration narrative serait analysée.

Toutefois, il faut être conscient que cette façon de procéder risque d'éliminer les apories et incohérences qui, comme la psychanalyse nous l'a fait découvrir, peuvent s'avérer si révélatrices. De plus, il faut trouver des sujets qui seront disposés à investir une somme considérable de temps et d'énergie, qui en voient l'utilité et qui en ont la compétence.

Deuxièmement, à la lecture des entrevues, nous avons cru déceler des chiasmes dans le récit de vie de certains sujets. C'est le cas, par exemple, de l'épisode de l'agression de Chantal par un pédophile, où l'on retrouve la structure suivante :

Le pédophile accoste Chantal « **à deux maisons de chez moi.** »

Elle embarque dans sa voiture et ils font « **un long trajet** »

Au cours du trajet, il lui pose des **questions de nature sexuelle**

Ces questions lui rappelle sa relation incestueuse avec son frère et elle a **honte**

Il **part** quelques minutes chercher des cigarettes

Puis quand il est parti, euh, pendant ce temps-là, moi je me souviens de m'être dit : « Il faut que je m'en aille. Je devrais courir, je devrais partir », puis j'ai paralysé, je n'ai pas... je ne suis pas partie, je suis

restée là. Puis ça, ça va avoir un impact majeur par la suite.

Il **revient** et la menace de mort si elle ne se soumet pas à sa volonté

Pendant l'agression, elle aperçoit de jeunes garçons qui jouent au hockey et elle a **honte**

Il la traite de noms vulgaires **de nature sexuelle** (ex : « salope »)

Sur « le **chemin du retour** », il lui demande si elle l'aime

Il la ramène « **à deux maisons de chez-moi.** »

Notons que l'élément central du chiasme, c'est son hésitation à s'enfuir, événement qui constituera son ultime source de culpabilité. Or, nous avons vu au chapitre IV que la culpabilité, dont le Dieu trinitaire la délivrera, constitue l'un des sous-thèmes de son récit.

De manière plus large, il est possible que certains des récits au complet soient de configuration chiasmatique. Il est intéressant de noter que R. Ganzevoort croit que les thèmes principaux de l'entrevue émergent dès les premières phrases⁷ alors que Ricœur situe le thème principal à la fin du récit. Or, chez certains sujets (Chantal, Diane), le thème final se retrouve aussi au début. Est-ce une simple symétrie des extrêmes ou y a-t-il un schème chiasmatique dans le récit dans sa totalité ? Ce serait là une avenue à explorer mais qui dépasse largement notre recherche. Elle pourrait néanmoins s'avérer féconde en apportant des outils additionnels à l'analyse narrative des récits de vie.

⁷ R. GANZEVOORT, « Reading by the Lines: Proposal for a Narrative Analytical Technique in Empirical Theology », *Journal of Empirical Theology*, Vol. 11 No. 2, 1998, p. 23-40.

Quelques implications pour les sciences des religions

Notre étude révèle certaines implications fondamentales pour l'étude du fait religieux, plus particulièrement en ce qui a trait aux symboles, à l'expérience personnelle du sujet croyant ainsi qu'à ses stratégies rhétoriques

Les symboles

Nous avons pu constater que les symboles religieux utilisés par nos sujets étaient fort variés, diversifiés et qu'ils se les étaient appropriés. Nous avons également vu que tous ces symboles ne fonctionnent pas de la même manière pour tous les croyants et nous croyons qu'il en va de même en général et non pas seulement pour les personnes qui ont subi des abus sexuels ou qui se sont converties. Il y aurait donc lieu de considérer, dans l'étude du fait religieux, non seulement les symboles et leur signification officielle ou traditionnelle mais aussi, et peut-être surtout, leur emploi spécifique dans l'histoire de vie du sujet (ou de la communauté).

D'autre part, nous avons pu remarquer que certains symboles importants dans le récit de conversion des sujets n'étaient pas de nature religieuse. Cette constatation suggère qu'il ne faut pas négliger l'importance des symboles séculiers dans l'étude du fait religieux, surtout dans une société relativement sécularisée comme le Québec.

L'expérience personnelle

Les remarques précédentes indiquent qu'il faut porter attention à l'histoire de vie du sujet croyant et ce, dans une perspective syntagmatique davantage que paradigmatique. Dans l'étude du fait religieux, il y aurait donc lieu d'incorporer l'expérience personnelle du sujet et le sens qu'il donne aux événements, symboles, rites, dogmes, etc. Cet aspect herméneutique est confirmé de plusieurs manières dans notre étude. Ainsi, nous avons vu que l'image de Dieu portée par le croyant dépend autant de son expérience personnelle que

de son éducation religieuse ou que de la vision du monde du groupe d'accueil. De même, la plupart des récits de conversion de notre étude diffèrent du « schéma traditionnel », ce qui suggère que le converti s'approprie les répertoires interprétatifs du groupe d'accueil, selon son expérience personnelle et, dans une mesure peut-être moindre, son éducation religieuse. En dernier lieu, nous avons souligné comment le récit de presque tous les sujets comportaient des innovations théologiques portées par leur expérience personnelle et le sens qu'ils y donnaient.

En fin de compte, il y a lieu d'être attentif aux bricolages, voire aux innovations théologiques du sujet croyant, ce qui ne peut se faire qu'en étudiant ce que Jacques Waardenburg nomme, en l'opposant à la religion officielle, la « religion vécue ».⁸

Les stratégies rhétoriques

En dernier lieu, nous avons remarqué comment les récits des sujets comportaient des stratégies rhétoriques qui confirmaient ou nuançaient leur identité narrative. Par conséquent, nous croyons qu'il y aurait lieu, dans l'étude du fait religieux, de porter attention aux stratégies rhétoriques du sujet croyant. Il ne s'agit pas tant ici de détecter un biais ou de repérer des informations non factuelles mais d'analyser ces stratégies dans la mesure où elles peuvent nous aider à saisir de façon plus fine la religiosité du sujet.

Recommandations

L'éducation religieuse

L'approche narrative nous a permis de reconnaître l'influence de l'éducation religieuse sur l'expérience narrée des sujets, dans la mesure où ses effets se retrouvent dans leur récit. Nous n'avons pas analysé les contenus dogmatiques dans une perspective

⁸ J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 126, 143.

pédagogique ou théologique mais nous avons plutôt observé la façon dont ils sont utilisés dans le récit transformateur du converti. Nous avons constaté que non seulement l'Église catholique n'était pas souvent présentée sous un jour négatif, ce à quoi on aurait pu s'attendre de la part de converties qui ont quitté cette religion, mais qu'on retrouvait même chez certains sujets des éléments de traditionalité catholique évoqués de manière non dérogoire et jugés utiles pour leur survie psychologique ainsi que pour le recouvrement du traumatisme sexuel subi. De plus, nous avons souligné que certains de ces éléments s'étaient avérés salutaires pour certaines et délétères pour d'autres. En dernier lieu, nous avons vu que l'image de Dieu portée par les sujets dépend autant de leur éducation religieuse que de leur expérience personnelle, ce qui donne parfois lieu à des innovations théologiques bénéfiques.

Nos recommandations ne toucheront donc pas le contenu dogmatique comme tel, mais plutôt son traitement. Ainsi, nous recommanderions de moins mettre l'accent sur ce contenu que sur les récits dont bien souvent ils proviennent. En somme, il s'agit de valoriser le récit et d'améliorer les aptitudes narratives des enfants afin d'augmenter leur capacité de résilience. Nous avons vu comment Diane, par exemple, relate une série « d'images » sous forme de mini-récits qui contribuent à symboliser et valider son parcours thérapeutique.

Dans un même ordre d'idée, il y aurait lieu également de développer les aptitudes herméneutiques des élèves en leur permettant d'interpréter et même de réécrire les récits bibliques et évangéliques pour les adapter à leur situation et aux événements quotidiens de leur vie. Nous avons vu, par exemple, comment Louise s'est donné la permission de réinterpréter un passage biblique. En d'autres mots, plutôt que de demander « *What would Jesus do?* », nous poserions la question : « Et toi, qu'aurais-tu fait (à la place de Jésus, de Moïse, d'Isaac, etc.) ? Pourquoi ? Qu'est-ce que ce récit veut maintenant dire ? » Encore une fois, il s'agit de développer la résilience des enfants en leur donnant des outils herméneutiques narratifs et, surtout, la permission de les utiliser.

Le counseling

Nos recommandations en matière de *counseling*, pastoral ou autre, sont similaires. Il nous semble important d'améliorer les aptitudes narratives des patients en leur permettant de réécrire leur histoire, de leur donner une signification qui donne sens à leur expérience de façon salutaire. C'est d'ailleurs là toute l'entreprise de la psychologie narrative.⁹ Dans un premier temps, il faut bien sûr écouter leur récit original, en discerner le thème principal et comprendre en quoi il colore la description des événements de façon positive ou négative. Il faut surtout leur donner la permission de retravailler cette histoire de vie de façon à développer une identité de survivante afin de faciliter leur guérison et d'éviter leur re-victimisation.

Conclusion

Comme nous l'avons mentionné, notre thèse constitue la première étude systématique sur les liens entre conversion et abus sexuels. Nous en retirons quatre conclusions majeures :

1. Le rapport entre des abus sexuels subis durant l'enfance et une conversion ultérieure n'est pas si simple que la littérature sur ces deux sujets pourrait le laisser soupçonner. La conversion peut s'avérer salutaire à la survie du sujet et contribuer à la guérison du traumatisme sexuel qu'il a subi. Toutefois, certains éléments religieux peuvent faire obstacle au processus de recouvrement. De plus, la conversion n'est bien souvent qu'un des éléments de guérison. De même, il est difficile d'établir des liens de causalité entre les abus et la conversion; même lorsqu'on peut le faire de façon narrative, on peut rarement isoler les abus sexuels comme facteur unique ou même principal.

2. Le thème principal du récit, situé selon Ricœur à sa fin, contribue considérablement à déterminer la signification essentielle du récit pour le sujet et ce, qu'il en soit conscient ou non. Ainsi, nous avons vu comment Ginette tentait d'imposer la souffrance comme thème premier de son récit, mais qu'en fait c'est le péché qui était déterminant, causant la souffrance, l'abandon et autres sous-thèmes du récit. Le thème principal dévoile la signification essentielle du récit et contribue à établir et à expliquer l'identité narrative du sujet ainsi que l'emploi narratif bénéfique ou nocif d'éléments sémantiques ou symboliques, de nature religieuse ou non.
3. L'identité narrative du sujet est davantage qu'un simple concept. Elle est à ce point forte qu'au-delà de l'éducation religieuse du converti et du contenu dogmatique du groupe d'accueil, elle engendre – ou du moins soutient – des innovations théologiques, lesquelles sont très souvent liées au thème principal du récit. Comme nous l'avons démontré, c'est bien souvent la préservation de la signification essentielle du récit identitaire qui mène à ces innovations théologiques.
4. Les construits religieux faisant obstacle au plein recouvrement de la victime sont souvent ceux qui l'ont aidée d'une façon ou de l'autre à donner un sens à ce qui n'en avait pas, soit les abus sexuels qu'elle a subis durant son enfance. Cette constatation nous a inspiré une analogie avec le syndrome de stress post-traumatique. Cette analogie nous semble avoir des conséquences importantes. Afin de dépasser une identité ambiguë et de développer une identité intégrale de survivante, on peut souhaiter que la vision théologique de ces personnes continue d'évoluer. Toutefois, on doit reconnaître que ces éléments religieux les ont aidées d'une certaine manière et le font peut-être encore. Il y a donc lieu d'être prudents pour ne pas imposer ou suggérer trop rapidement de nouveaux construits

⁹ T. SARBIN, *Narrative Psychology : the Storied Nature of Human Conduct*, New York, Praeger, 1986. M. CROSSLEY, *Introducing Narrative Psychology*, *op. cit.*; M. CROSSLEY, « Narrative Psychology, Trauma and the Study of Self/Identity », *Theory and Psychology*, Vol. 10 No. 4, 2000, p. 527-546.

théologiques, au risque de priver la victime d'un soutien narratif important. Comme nous l'avons mentionné, il n'y a peut-être pas tant de mauvaises croyances que des croyances néfastes ou utiles – et ces derniers qualificatifs peuvent varier dans le temps.

En somme, il y a d'abord lieu de reconnaître la grande créativité herméneutique de nos sujets ainsi que la richesse et la variété des ressources et stratégies narratives qu'elles utilisent afin de donner un sens à leur expérience et ainsi survivre à leur traumatisme. Comme l'exprime Diane, « c'est mon histoire. » En référence à sa conversion, Julie affirme que, sans elle, « je ne serais pas ce que je suis devenue. »

Ni, ajouterions-nous, sans le récit qu'elle en fait – et qu'elle continuera d'en faire.

Bibliographie

Ouvrages sur la conversion religieuse

- Abgrall, Jean-Marie. *La mécanique des sectes, Documents*. Paris: Payot, 1996.
- Beckford, James A. «Accounting for Conversion.» *British Journal of Sociology* 29, no. 2 (1978): 249-262.
- Bergeron, Richard. *Le cortège des fous de Dieu. Un chrétien scrute les nouvelles religions*. Montréal: Éditions Paulines, 1982.
- Bidwell, Duane R. «'Let's Get Into Character': A Narrative/Constructionist Psychology of Conversion in Quentin Tarantino's *Pulp Fiction*.» *Pastoral Psychology* 49, no. 5 (2001): 327-340.
- Bromley, David G., and Anson D. Shupe, Jr. «Affiliation and Disaffiliation: A Role-Theory Interpretation of Joining and Leaving New Religious Movements.» *Thought* 61, no. 241 (1986): 197-211.
- . «'Just a Few Years Seem like a Lifetime': A Role Theory Approach to Participation in Religious Movements.» *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 2 (1979): 159-185.
- Bryant, M. Darrol, and Christopher Lamb. «Conversion : Contours of Controversy and Commitment in a Plural World.» In *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, edited by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant, 1-19. London, New York: Cassell, 1999.
- Chagnon, Roland, and Centre d'information sur les nouvelles religions. *Les conversions aux nouvelles religions : libres ou forcées?*, Collection *Rencontres d'aujourd'hui ; 4*. Montréal: Fides, 1988.
- Clark, E. T. *The Psychology of Religious Awakening*. New York: MacMillan, 1929.
- Conn, Walter. *Christian Conversion*. New York/Mahwah: Paulist Press, 1986.
- Connolly, Peter. *Approaches to the Study of Religion*. London ; New York: Cassell, 1999.
- Fath, Sébastien, ed. *Le protestantisme évangélique: un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiation*. Vol. 121, *Bibliothèque de l'École des hautes études - Sciences religieuses*. Turnhout: Brepols, 2004.

- Ferm, Robert O. *The Psychology of Christian Conversion*. Westwood, N.J.: Revel, 1959.
- Flynn, Frank K. «Conversion : Up from Evangelicalism or the Charismatic and Pentecostal Experience.» In *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, edited by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant, 51-72. London, New York: Cassell, 1999.
- Freud, Sigmund. «A Religious Experience.» *Standard Edition* 21 (1961): 167-172.
- Gillespie, V. Bailey. *The Dynamics of Religious Conversion. Identity and Transformation*. Birmingham (Alabama): Religious Education Press, 1991.
- Harding, Susan F. «Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion.» *American Ethnologist* 14, no. 1 (1987): 167-181.
- Hiltner, Seward. «Towards a Theology of Conversion in the Light of Psychology.» In *Conversion: Perspectives on Personal and Social Transformation*, edited by Walter E. Conn. New York: Alba House, 1978.
- Hood, R.W., B. Spilka, B Hunsberger, and R. Gorsuch. *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. 2nd ed. New York; London: The Guilford Press, 1996.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. N.Y.: The Modern Library, 1902.
- Kilbourne, Brock K., and James T. Richardson. «Social Experimentation Self-Process or Social Role.» *International Journal of Social Psychiatry* 31, no. 1 (1985): 13-22.
- Kilbourne, Brock, and James T. Richardson. «Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories.» *Sociological Analysis* 50, no. 1 (1988): 1-21.
- Kox, Willem, Wim Meeus, and Hart Harm't. «Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion.» *Sociological Analysis* 52, no. 3 (1991): 227-240.
- Kuen, Alfred. *Qui sont les évangéliques ?* Saint-Légier (Suisse): Éditions Emmaüs, 1998.
- Lamb, Christopher, and M. Darrol Bryant, dir. *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. Edited by Christopher Lamb and M. Darrol Bryant, *Issues in Contemporary Religion*. London, New York: Cassell, 1999.

- Leuba, James Henry. *La psychologie des phénomènes religieux*. Paris: Alcan, 1914.
- . «A study in the psychology of religious phenomena.» *American Journal of Psychology* 7, no. 3 (1896): 309-385.
- Lofland, John. «'Becoming a World-Saver' Revisited.» In *Conversion Careers*, edited by James T. Richardson, 10-23. Beverly Hills (CA): Sage, 1978.
- Lofland, John, and Norman Skonovd. «Conversion Motifs.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, no. 4 (1981): 373-385.
- Lofland, John, and Rodney Stark. «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective.» *American Sociological Review* 30, no. 6 (1965): 862-875.
- Maes, Jean-Claude. «La 'chose' sectaire.» *Psychothérapies* 22, no. 3 (2002): 175-188.
- Malony, H. Newton, and Samuel Southard, dir. *Handbook of Religious Conversion*. Birmingham (Alabama): Religious Education Press, 1992.
- Morrison, Karl F. *Understanding Conversion*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1992.
- Mossière, Géraldine. «La conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept.» Groupe de recherche Diversité urbaine, 34. Montréal: Université de Montréal, 2007.
- Nicole, Jean-Marie. *Précis de doctrine chrétienne*. Nogent-sur-Marne: Institut Biblique de Nogent, 1983.
- Paloutzian, Raymond F., James T. Richardson, and Lewis R. Rambo. «Religious Conversion and Personality Change.» *Journal of Personality* 67, no. 6 (1999): 1047-1079.
- Peach, Wesley. *Itinéraires de conversion*. Edited by Jean-Marc Gauthier. Vol. 6, *Perspectives de théologie pratique*. Montréal: Éditions Fides, 2001.
- Popp-Baier, Ulrike. «Conversion as a Social Construction: A Narrative Approach to Conversion Research.» In *Social Constructionism and Theology*, C.A.M. Hermans, dir., 41-61. Leiden ; Boston: Brill, 2002.

- . «Narrating Embodied Aims: Self-Transformation in Conversion Narratives - A Psychological Analysis.» *Forum: Qualitative Social Research* 2, no. 3 (2001).
- Pratt, James B. *The Religious Consciousness: A Psychological Study*. New York: MacMillan, 1920.
- Rambo, Lewis. «Current Research on Religious Conversion.» *Religious Studies Review* 8, no. 2 (1982): 146-159.
- . «The Psychology of Conversion.» In *Handbook of Religious Conversion*, edited by H. Newton Malony and Samuel Southard, 159-177. Birmingham (Alabama): Religious Education Press, 1992.
- Rambo, Lewis R. «Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change.» *Social Compass* 46, no. 3 (1999): 259–271.
- . *Understanding Religious Conversion*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993.
- Richardson, James T. «The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 24, no. 2 (1985): 163-179.
- . «Conversion Careers.» In *Conversion Careers*, edited by James T. Richardson, 5-9. Beverly Hills (CA): Sage, 1978.
- . «Psychological and Psychiatric Studies Of New Religions.» In *Advances in the Psychology of Religion*, edited by L.B. Brown, 209-223. Oxford: Pergamon Press, 1985.
- Rose, Susan D. «Telling Lives: Trauma-Recovery and Christian-Conversion Narratives.» *Journal of Religion and Abuse* 4, no. 2 (2002): 33-68.
- Roy, Jean-Yves. *Le syndrome du berger : essai sur les dogmatismes contemporains*. Montréal: Boréal, 1998.
- Sargent, William. *Battle for the Mind: A Physiology of Conversion and Brain-Washing*. Garden City (NY): Doubleday, 1957.

- Scroggs, James R., and William G.T. Douglas. «Issues in the Psychology of Religious Conversion.» *Journal of Religion and Health* 6, no. 3 (1967): 204-216.
- Shinn, Larry. «Who Gets to Define Religion? The Conversion/Brainwashing Controversy.» *Religious Studies Review* 19, no. 3 (1993): 195-207.
- Smith, Glenn (dir.). *Histoire du protestantisme au Québec depuis 1960*. Québec: Les Éditions La Clairière, 1999.
- Snow, David A., and Richard Machalek. «The Convert as a Social Type.» In *Sociological Theory*, edited by R. Collins, 259-289. San Francisco: Josey-Bass, 1983.
- . «The Sociology of Conversion.» *Annual Review of Sociology* 10 (1984): 167-190.
- Snow, David A., and Cynthia L. Phillips. «The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment.» *Social Problems* 27, no. 4 (1980): 430-447.
- Spilka, Bernard, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger, and Richard L. Gorsuch. *The Psychology of Religion : An Empirical Approach*. 3rd ed. New York: Guilford Press, 2003.
- Spilka, Bernard, Phillip Shaver, and Lee A. Kirkpatrick. «A General Attribution Theory for the Psychology of Religion.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 24, no. 1 (1985): 1-18.
- Staples, Clifford L., and Armand L. Mauss. «Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Malachuk Approach to the Study of Conversion.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 26, no. 2 (1987): 133-147.
- Starbuck, Edwin Diller. *The Psychology of Religion : An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. New York: Charles Scribner's Sons, 1899.
- St-Arnaud, Guy-Robert. «Une clinique du sectaire en danger ? Donner la parole aux personnes en cause.» In *La peur des sectes*, edited by Jean Duhaime and Guy-Robert St-Arnaud, 105-123. Montréal: Fides, 2001.
- Stromberg, Peter G. «The Impression Point : Synthesis of Symbol and Self.» *Ethnos* 13, no. 1 (1985): 56-74.

- . *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Travisano, Richard V. «Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations.» In *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, edited by Gregory P. Stone and Harvey A. Farberman, 594-606. Waltham (Mass); Toronto: Xerox College Publishing, 1970.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York; Toronto: Wiley, 1991.
- Zetterberg, Hans L. «The Religious Conversion as a Change in Social Roles.» *Sociology and Social Research* 36, no. 1 (1952): 159-166.

Ouvrages sur les abus sexuels

- Allender, Dan. *Enfance déchirée. Espoir pour les victimes d'abus sexuels durant l'enfance*. Québec: Éditions La Clairière, 1994.
- Andersen, Torbjorn Herlof. «A Particular Case of the Possible: Sexual Abuse in Adolescence - A Story of Overcoming.» *Qualitative Social Work* 4, no. 3 (2005): 253-269.
- Badgley, Robin F. *Infractions sexuelles à l'égard des enfants : rapport du Comité sur les infractions sexuelles à l'égard des enfants et des jeunes*. Ottawa: Ministère de la justice, 1984.
- Bordeleau, Rose-Aimée. *Briser le silence*. Longueuil: Râphâh Ministères Mondiaux, 2002.
- Brock, Rita Nakashima. «And a Little Child Will Lead Us: Christology and Child Abuse.» In *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, Joanne C. Brown and Carole R. Bohn, dir., 42-61. New York: Pilgrim Press, 1989.
- . «Losing Your Innocence but Not Your Hope.» In *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Maryanne Stevens, dir., 30-53. New York: Paulist Press, 1993.
- Brown, Joanne Carlson, and Carole R Bohn. *Christianity, Patriarchy, and Abuse : A*

- Feminist Critique*. New York: Pilgrim Press, 1989.
- Brown, Joanne Carlson, and Rebecca Ann Parker. «For God So Loved the World?» In *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, edited by Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn, 1-30. New York: Pilgrim Press, 1989.
- Burkett, Lori A. «Christianity and CSA Survivors: Theory, Research and Practice.» Regent University, 2004.
- Calhoun, Lawrence G., Arnie Cann, Richard G. Tedeschi, and Jamie McMillan. «A Correlational Test of the Relationship Between Posttraumatic Growth, Religion, and Cognitive Processing.» *Journal of Traumatic Stress* 13, no. 3 (2000): 521-527.
- Chibnall, John T., Ann Wolf, and Paul N. Duckro. «A National Survey of the Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns.» *Review of Religious Research* 40, no. 2 (1998): 142-167.
- Clark, Ave. *Lights in the Darkness*. Mineola: Resurrection Press, 1993.
- Crossley, Michele L. «Deconstructing Autobiographical Accounts of Childhood Sexual Abuse: Some Critical Reflections.» *Feminism & Psychology* 10, no. 1 (2000): 73-90.
- Dedricks, M.. «Adult Males Sexually Abused as Children and Spiritual Functioning.» *Dissertation Abstracts International* 65, no. 5 (2000): 2752B.
- Doxey, Cynthia L., Larry Jensen, and Janet Jensen. «The Influence of Religion on Victims of Childhood Sexual Abuse.» *International Journal for the Psychology of Religion* 7, no. 3 (1997): 179-186.
- Elliott, Diana M. «The Impact of Christian Faith on the Prevalence and Sequelae of Sexual Abuse.» *Journal of Interpersonal Violence* 9, no. 1 (1994): 95-108.
- Falsetti, Sherry A, Patricia A Resick, and Joanne L. Davis. «Changes in religious Beliefs Following Trauma.» *Journal of Traumatic Stress* 16, no. 4 (2003): 391-398.
- Flaherty, Sandra M. *Woman, Why Do you Weep?* New York: Paulist Press, 1992.
- Foote, Catherine J. *Survivor Prayers. Talking with God about Childhood Sexual Abuse*. Westminster: John Knox, 1994.

- Fortin, Raymond. «Les abus sexuels et leurs conséquences.» *Comportement humain* 10 (1996): 31-39.
- Fortune, Marie F. «The Transformation of Suffering: A Biblical and Theological Perspective.» In *Christianity, Patriarchy, and Abuse : A Feminist Critique*, edited by Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn, 139-147. New York: Pilgrim Press, 1989.
- Fortune, Marie M. «The Importance of Religious Issues: Roadblocks or Resources.» In *Violence in the Family : A Workshop Curriculum for Clergy and Other Helpers*, 137-151. Cleveland: The Pilgrim Press, 1991.
- Fortune, Marie Marshall. *Sexual Violence: The Sin Revisited*. New York: Pilgrim Press, 2005.
- . *Sexual Violence: The Unmentionable Sin: An Ethical and Pastoral Perspective*. New York: Pilgrim Press, 1983.
- Foucault, Pierre. «Conséquences psychologiques d'un inceste.» *Revue Québécoise de psychologie* 1, no. 1 (1980): 37-50.
- Franz, Thaeda. «Power, Patriarchy and Sexual Abuse in the Christian Church.» *Traumatology* 8, no. 1 (2002).
- Gall, Terry Lynn, Viola Basque, Marizete Damasceno-Scott, and Gerard Vardy. «Spirituality and the Current Adjustment of Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, no. 1 (2007): 101–117.
- Ganje-Fling, Marilyn A., and Patricia McCarthy. «Impact of Childhood Sexual Abuse on Client Spiritual Development: Counseling Implications.» *Journal of Counseling & Development* 74, no. 3 (1996): 253-258.
- Ganje-Fling, Marilyn, Patricia McCarthy Veach, Haijiang Kuang, and Bonny Houg. «Effects of Childhood Sexual Abuse on Client Spiritual Well-Being.» *Counseling and Values* 44, no. 2 (2000): 84-91.
- Ganzevoort, R. Ruard. «Common Themes and Structures in Male Victims' Stories of Religion and Sexual Abuse.» *Mental Health, Religion and Culture* 5, no. 3 (2002):

- 313-326.
- . «Crisis Experiences and the Development of Belief and Unbelief.» In *Belief and Unbelief. Psychological Perspectives*, edited by J. Coveleyn and D. Hutsebaut, 21-36. Amsterdam: Rodopi, 1994.
- . «Investigating Life-Stories. Personal Narrative in Pastoral Psychology.» *Journal of Psychology and Theology* 21, no. 4 (1993): 277-287.
- . «Reading by the Lines. Proposal for a Narrative Analytical Technique in Empirical Theology.» *Journal of Empirical Theology* 11, no. 2 (1998): 23-40.
- . «Religion in Rewriting the Story. Case Study of a Sexually Abused Man.» *The International Journal for the Psychology of Religion* 11, no. 1 (2001): 45-62.
- . «Religious Coping Reconsidered. Part 1: An Integrated Approach.» *Journal of Psychology and Theology* 26, no. 3 (1998): 260-275.
- . «Religious Coping Reconsidered. Part 2: A Narrative Reformulation.» *Journal of Psychology and Theology* 26, no. 3 (1998): 276-286.
- . «Violated and Desecrated: Sexually Abused Males' Narrative Construction of Religion.» *Archiv für Religionspsychologie* 23 (2000): 231-242.
- Gerdes, Karen E., Martha N. Beck, Sylvia Cowan-Hancock, and Tracey Wilkinson-Sparks. «Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse: The Case of Mormon Women.» *Affilia. Journal of Women & Social Work* 11, no. 1 (1996): 39-60.
- Gillian, B. «Interpersonal Trust, Faith and Religious Attendance of Roman Catholic Males: A Comparison of Survivors of Childhood Sexual Abuse by Clergy and Non-Abused.» *Dissertation Abstracts International* 62, no. 2 (2001): 472B.
- Hall, Terese A. «Spiritual Effects of Child Sexual Abuse in Adult Christian Women.» *Journal of Psychology and Theology* 23, no. 2 (1995): 129-134.
- Hancock, Maxine, and Karen Burton Mains. *Child Sexual Abuse. Hope for Healing*. Revised Edition [1987] ed. Wheaton, Illinois: Harold Shaw Publishers, 1987.
- Hansen, P. *Survivors and Partners: Healing the Relationships of Sexually Abused Survivors*. Longmont (Colorado): Heron Hill, 1991.

- Harris, Michael. *Unholy Orders : Tragedy at Mount Cashel*. Markham (Ontario): Viking Press, 1990.
- Heggen, Carolyn H. *Sexual Abuse in Christian Homes and Churches*. Scottdale, Waterloo: Herald Press, 1993.
- Herman, J.L. *Trauma and Recovery*. New York: Basic Books, 1992.
- Hood, R.W., B. Spilka, B Hunsberger, and R. Gorsuch. «Religion, Coping, and Adjustment.» In *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, 377-405. New York ; London: The Guilford Press, 1996.
- Horton, Ann L. et al. *Women Who Ended Abuse: What Religious Leaders and religion Did for These Victims*. Lexington, Mass/Toronto: Lexington Books, 1988.
- Imbens, Annie, and Ineke Jonker. *Christianity and Incest*. Translated by Patricia McVay. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Jamieson, Heather. «Childhood Sexual Abuse and the development of women's spirituality.» University of Alberta, 1995.
- Jenkins, Philip. *Pedophiles and Priests: Anatomy of a Social Crisis*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Kane, Donna, Sharon E. Cheston, and Joanne Greer. «Perceptions of God by Survivors of Childhood Sexual Abuse: An Exploratory Study in an Underresearched Area.» *Journal of Psychology and Theology* 21, no. 3 (1993): 228-237.
- Kauffmann, Nancy L. «Becoming Thrivers: Christian Faith as a Resource for Restoring Adult Survivors of Childhood Sexual Abuse.» School of Theology at Claremont, 1996.
- Kennedy, James E, Robert C Davis, and Bruce G. Taylor. «Changes in Spirituality and Well-Being Among Victims of Sexual Assault.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, no. 2 (1998): 322-328.
- Kennedy, Paul, and Charles E. Drebing. «Abuse and Religious Experience: A Study of Religiously Committed Evangelical Adults.» *Mental Health, Religion & Culture* 5, no. 3 (2002): 225-237.

- Klein, Ilene, and Ronnie Janoff-Bulman. «Trauma History and Personal Narratives: Some Clues to Coping Among Survivors of Child Abuse.» *Child Abuse & Neglect* 20, no. 1 (1996): 45-54.
- Krejci, Mark J., Kevin M. Thompson, Heather Simonich, Ross D. Crosby, Mary Ann Donaldson, Stephen A. Wonderlich, and James A. Mitchell. «Sexual trauma, Spirituality and Psychopathology.» *Journal of Child Sexual Abuse* 13, no. 2 (2004): 85-103.
- Lawson, Ronald, Charles Drebing, Gary Berg, Aime Vincelle, and Walter Penk. «The Long Term Impact of Child Abuse on Religious Behavior and Spirituality in Men.» *Child Abuse & Neglect* 22, no. 5 (1998): 369-380.
- Linley, P. Alex, and Stephen Joseph. «Positive Change Following Trauma and Adversity: A Review.» *Journal of Traumatic Stress* 17, no. 1 (2004): 11-21.
- Manlowe, Jennifer L. *Faith Born of Seduction. Sexual Trauma, Body Image and Religion*. New York: New York University Press, 1995.
- McFague, Sallie. *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- McLaughlin, Barbara R. «Devastated Spirituality : The Impact of Clergy Sexual Abuse on the Survivor's Relationship with God and the Church.» *Sexual Addiction and Compulsivity* 1, no. 2 (1994): 145-158.
- Mossige, Svein, Tine K Jensen, Wenke Gulbrandsen, Sissel Reichelt, and Odd Arne Tjersland. «Children's Narratives of Sexual Abuse: What Characterizes Them and How Do They Contribute to Meaning-making?» *Narrative Inquiry* 15, no. 2 (2005): 377-404.
- Nadeau, Jean-Guy. «Éducation chrétienne et réaction à l'inceste.» *Prêtre et Pasteur* 94, no. 5 (1991): 276-286.
- . «L'Église catholique canadienne et les abus sexuels. Un changement de perspective notable: de la promiscuité sexuelle à l'abus de pouvoir.» In *Drames humains et foi chrétienne*, edited by C. Ménard and F. Villeneuve, 187-221.

- Montréal: Fides, 1995.
- . «Les abus sexuels, un drame spirituel.» *Sciences Pastorales* 20, no. 2 (2001): 207-229.
- Neufeld, Kathryn. «Child Rearing, Religion and Abusive Parents.» *Religious Education* 74, no. 3 (1979): 234-244.
- Overcash, Wendy, Lawrence G. Calhoun, Arnie Cann, and Richard Tedeschi. «Coping with Crises: An Examination of the Impact of Traumatic Events on Religious Beliefs.» *The Journal of Genetic Psychology* 157, no. 4 (1996): 455-464.
- Pellauer, Mary D., Barbara Chester, and Jane Boyajian. *Sexual Assault and Abuse. A Handbook for Clergy and Religious Professionals*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Poling, James N. *The Abuse of Power. A Theological Problem*. Nashville (TN): Abingdon Press, 1991.
- Poling, James Newton. *Deliver us from Evil : Resisting Racial and Gender Oppression*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Pritt, Ann F. «Spiritual Correlates of Reported Sexual Abuse among Mormon Women.» *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, no. 2 (1998): 273-285.
- Redmond, Sheila A. «Christian «Virtues» and Recovery from Child Sexual Abuse.» In *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique*, edited by Joanne C. Brown and Carole R. Bohn, 70-88. New York: Pilgrim Press, 1989.
- Reinert, Duane F., and Carolyn E. Smith. «Childhood Sexual Abuse and Female Spiritual Development.» *Counseling and values* 41, no. 3 (1997): 235-245.
- Rose, Susan D. «Telling Lives: Trauma-Recovery and Christian-Conversion Narratives.» *Journal of Religion & Abuse* 4, no. 2 (2002): 33-68.
- Rossetti, Stephen J. «The Impact of Sexual Abuse on Attitudes Toward God and the Catholic Church.» *Child Abuse and Neglect* 19, no. 12 (1995): 1469-1481.
- Russell, Diana. «The Incidence and Prevalence of Intrafamilial and Extrafamilial Sexual Abuse of Female Children.» *Inter. J. Child Abuse and Neglect* 7 (1983): 133-146.

- . *The Secret Trauma: Incest in the Lives of Girls and Women*, Basic Books. New York, 1986.
- Ryan, Patricia L. «Spirituality among adult survivors of childhood violence: A literature review.» *Journal of Transpersonal Psychology* 30, no. 1 (1998): 1998.
- Sgroi, Suzanne M. *L'agression sexuelle et l'enfant. Approche et thérapies*. Translated by Michel Savard. Saint-Laurent (Québec): Éditions du Trécarré, 1986.
- Sipe, Andrew W. *Sex, Priests, and Power: Anatomy of a Crisis*. New York: Bruner/Mazel, 1995.
- Stout-Miller, Ruth, Larry S. Miller, and Mary R. Langenbrunner. «Religiosity and child sexual abuse: A risk factor assessment.» *Journal of Child Sexual Abuse* 6, no. 4 (1997): 15-34.
- Trible, Phyllis. *Texts of Terror*. Philadelphie: Fortress Press, 1984.
- Valentine, LaNae, and Leslie L. Feinauer. «Resilience factors associated with female survivors of childhood sexual abuse.» *The American Journal of Family Therapy* 21, no. 3 (1993): 216-224.
- Vredevelt, Pameal, and Kathryn Rodriguez. *Surviving the Secret*. Old Tappan (N.J.): Fleming H. Revell Co., 1987.
- Winter, G. A. et al. «The Report of the Archdiocesan Commission of Enquiry into the Sexual Abuse of Children by Members of the Clergy.» St. John (Terre-Neuve), 1990.
- Wrenn, Laura Jacobsen. «Trauma : Conscious and Unconscious Meaning.» *Clinical Social Work Journal* 31, no. 2 (2003): 123-137.

Ouvrages sur l'identité narrative, la triple *mimèsis* et autres éléments liés au cadre conceptuel ou à la méthodologie

- Belzen, Jacob A. «Beyond A Classic? Hjalmar Sundén's Role Theory and Contemporary Narrative Psychology.» *The International Journal for the Psychology of Religion* 6, no. 3 (1996): 181-199.

- . «The Cultural Psychological Approach to Religion. Contemporary Debates on the Object of the Discipline.» *Theory and Psychology* 9, no. 2 (1999): 229-255.
- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1976.
- Blanche-Benveniste, Claire. *Le français parlé : études grammaticales*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1991.
- Bres, Jacques. «Un emploi discursif qui ne manque pas de style: l'imparfait en cotexte narratif.» *Cahiers Chronos* 6 (2000): 59-77.
- Burr, Vivien. *Social Constructionism*. 2nd ed. London ; New York: Routledge, 2003.
- Crossley, Michele L. «Formulating Narrative Psychology: The Limitations of Contemporary Social Constructionism.» *Narrative Inquiry* 13, no. 2 (2003): 287-300.
- . *Introducing narrative psychology: Self, trauma and the construction of meaning*. Buckingham (England): Open University Press, 2000.
- . «Narrative Psychology, Trauma and the Study of Self/Identity.» *Theory and Psychology* 10, no. 4 (2000): 527-546.
- Day, James M. «Religious Development as Discursive Construction.» In *Social Constructionism and Theology*, edited by C. A. M. Hermans, 63-89. Leiden ; Boston: Brill, 2002.
- . «Role-Taking Revisited: Narrative and Cognitive-Developmental Interpretations of Moral Growth.» *Journal of Moral Education* 20, no. 3 (1991): 305-315.
- . «Speaking of Belief: Language, Performance and Narrative in the Psychology of Religion.» *The International Journal for the Psychology of Religion* 3, no. 4 (1993): 213-229.
- Day, James M., and Mark B. Tappan. «The Narrative Approach to Moral Development: From the Epistemic Subject to Dialogical Selves.» *Human Development* 39, no. 2 (1996): 67-82.
- Gergen, Kenneth J. *Le constructionisme social. Une introduction*. Translated by Alain Robiolio. Edited by Marie-Noëlle Schurmans, *Actualités en sciences sociales*. Paris: Delachaux et Niestlé, 2001.

- . «Social Construction and Practical Theology : The Dance Begins.» In *Social Construction and Theology*, edited by C. A. M. Hermans, 3-21. Leiden, Boston: Brill, 2002.
- Judge, Anne. «Choix entre le présent narratif et le système multifocal dans le contexte du récit écrit.» *Anthropo-logiques* 99 (1998): 215-235.
- Lieblich, Amy, Rivka Tuval-Mashiach, and Tamar Zilber. *Narrative Research : Reading, Analysis and Interpretation*. Vol. 47, *Applied Social Research Methods Series*. London: Sage Publications Inc., 1998.
- Lucius-Hoene, Gabriele. «Constructing and Reconstructing Narrative Identity.» *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research [On-line Journal]* 1, no. 2 (2000).
- Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.
- . «L'identité narrative.» In *La narration*, edited by P. Bühler and J.F. Habermacher, 287-300. Genève: Labor et Fides, 1988.
- . «L'identité narrative.» *Revue des sciences humaines* 221 (1991): 35-47.
- . «L'identité narrative.» *Esprit* 12 (1988): 295-314.
- . «Mimésis, référence et refiguration dans Temps et récit.» *Études phénoménologiques* 6, no. 11 (1990): 29-40.
- . *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- . *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Vol. 1. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- . *Temps et récit. La configuration dans le récit de fiction*. Vol. 2. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- . *Temps et récit. Le temps raconté*. Vol. 3. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- Sarbin, Theodore R. *Narrative Psychology : the Storied Nature of Human Conduct*. New York: Praeger, 1986.
- Théoret, Michel, and Michel Bélanger. *Grammaire du français actuel : pour les niveaux collégial et universitaire*. Montréal: Centre éducatif et culturel, 1991.

Waardenburg, Jacques. *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*. Genève: Labor et Fides, 1993.

