



HAL
open science

La conversion et ses convertis

Jean-Philippe Heurtin, Patrick Michel

► **To cite this version:**

Jean-Philippe Heurtin, Patrick Michel. La conversion et ses convertis. 2021, ISBN format epub : 978-2-9558142-2-2 ISBN format pdf: 978-2-9558142-3-9. hal-03463160

HAL Id: hal-03463160

<https://hal.science/hal-03463160>

Submitted on 3 Jan 2022

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License



Sous la direction de
Jean-Philippe Heurtin et
Patrick Michel

La conversion et ses convertis

Production et énonciation du changement
individuel dans le monde contemporain

La conversion et ses convertis

**Production et énonciation du changement individuel dans le monde
contemporain**

sous la direction de

Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel

La conversion et ses convertis

Production et énonciation du changement individuel dans le monde contemporain

sous la direction de

Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel

Crédits

Couverture : Claire Pinto, LabEx Tepsis, Politika ;
extrait du tableau de Nicolas Baullery, *l'abjuration d'Henri IV* (musée d'art et d'histoire de Meudon)
https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Nicolas_Baullery_Abjuration_Henri_IV_mus%C3%A9e_d%27art_et_d%27histoire_de_meudon.jpg

Publication du Centre Maurice Halbwachs, CNRS-EHESS-ENS (UMR 8097), en collaboration avec Politika (LabEx Tepsis)

ISBN format epub : 978-2-9558142-2-2

ISBN format pdf : 978-2-9558142-3-9

Date de publication : janvier 2021

Secrétariat de rédaction et création de l'ebook: Florence Kerdoncuff

Logiciels

Stylage Lodel (<http://openedition.github.io/lodel/>)

Exportation Writer2xhtml sous OpenOffice

(<http://writer2latex.sourceforge.net/> / <https://www.openoffice.org/fr/>)

Edition epub sous Sigil (<http://sigil-ebook.com>)

Droit d'auteur : tous droits réservés. L'ensemble de cette création (contenu et présentation) constitue une œuvre protégée par la législation française et internationale en vigueur sur le droit d'auteur et d'une manière générale sur la propriété intellectuelle et industrielle.

Diffusion : cette création est mise à disposition selon le contrat : Paternité – Pas d'utilisation commerciale – Partage dans les mêmes conditions.

Ont contribué à cet ouvrage :

Laurent Bonelli est maître de conférences en science politique à l'université de Paris-Nanterre et membre de l'Institut des Sciences sociales du Politique (UMR 7220). Il est également co-rédacteur en chef de la revue *Cultures & Conflits*. Il travaille notamment sur les questions de police et de justice. Ses dernières recherches portent sur l'antiterrorisme et le renseignement.

Fabien Carrié est maître de conférences en science politique à l'université Paris Est-Créteil (LIPHA, EA 7373). Il s'intéresse aux relations entre idéologies, dynamiques de mobilisation et passage à la violence politique et a notamment travaillé sur la cause animale et la radicalité jihadiste. Il a récemment co-écrit avec Laurent Bonelli *La fabrique de la radicalité. Une sociologie des jeunes djihadistes français*, Paris, Seuil, 2018 et a dirigé avec Christophe Traïni l'ouvrage *S'engager pour les animaux*, Paris, PUF, 2019.

Anemona Constantin est actuellement post-doctorante à l'Institut de Recherches de l'Université de Bucarest et membre associée de l'Institut des Sciences Sociales du Politique (UMR 7220). Docteure en science politique de l'Université Paris-Nanterre avec une thèse portant sur les usages politiques des passés fasciste et communiste en Roumanie après 1989, elle s'intéresse à la sociologie des intellectuels est-européens et à la circulation internationale des idées et des dispositifs de criminalisation des régimes autoritaires en Europe de l'Est.

Thibaud Ducloux, docteur en sociologie, a soutenu à l'EHESS une thèse consacrée à la sociogénèse du recours massif au registre religieux de la part de prisonniers qui jusqu'à leur incarcération n'y étaient pas affiliés. Cette recherche a bénéficié du contrat doctoral du LabEx TEPSIS.

Hamza Esmili est doctorant en sociologie au Centre Maurice Halbwachs (UMR 8097, ENS-CNRS-EHESS). Il étudie les réinvestissements contemporains de la tradition islamique et les formes de vie et de critique théologico-politique qui s'y rapportent. Cette recherche a bénéficié du contrat doctoral du LabEx TEPSIS.

Jean-Philippe Heurtin, professeur de science politique, enseigne actuellement à Sciences-Po Strasbourg. Après avoir travaillé sur la sociologie des institutions politiques (cf. Son livre : *L'espace public parlementaire. Essais sur les raisons du législateur*, Paris, PUF, 1999), il s'est attaché à la sociologie des mobilisations sociales et politiques, articulée à l'analyse de la réception de la télévision et à la sociologie des émotions. Un résultat de cette recherche est le livre consacré au Téléthon qu'il a publié en 2016 avec Dominique Cardon : *Chorégrapheur la solidarité. Le Téléthon, le don, la critique*, Paris, Economica, 2016. Il s'investit dans des recherches sur la théorie sociologique, notamment wébérienne. De ce champ de réflexion a découlé la direction d'un ouvrage collectif, consacrée à la sociologie du droit de Weber (Paris, LGDJ, 2006) et il prépare un ouvrage sur la sociologie de MaxWeber pour 2021.

Laurian Laborde est doctorant en sociologie à l'EHESS (Centre Maurice Halbwachs, UMR 8097, ENS-CNRS-EHESS). Ses recherches portent sur la relation entre l'essor des thérapies alternatives et post-psychoanalytiques et les recompositions contemporaines du rapport au politique dans le cadre d'une sociologie des usages politiques de l'intériorité. Cette recherche bénéficie du contrat doctoral du LabEx TEPSIS.

Marie-Claire Lavabre est directrice de recherche émérite au CNRS (CEE Sciences Po). Elle a travaillé sur le parti communiste français, notamment sur la mémoire communiste et sur la mémoire du communisme. Sociologue de la mémoire, elle poursuit ses recherches sur les diverses manifestations de la mémoire sociale, telles qu'elles se sont développées en France et ailleurs, en particulier dans les contextes conflictuels, post-communistes et post-dictatures.

Sandrine Lefranc est chargée de recherche à l'Institut des Sciences sociales du Politique, médaille de bronze du CNRS. Elle enseigne à Sciences Po Paris et à l'Université de Paris 1 Sorbonne. Elle est membre des comités de rédaction de la *Revue française de science politique* et de *Raisons politiques*. Elle est aussi, depuis 2016, directrice adjointe scientifique du CNRS (InSHS). Parmi ses publications récentes : avec S. Gensburger, *Beyond Memory. Can We Really Learn From the Past?*, Palgrave Macmillan, 2020 ; « Des "procès rwandais" à Paris. Échos locaux d'une justice globale », *Droit et société*, 2019.

Nathalie Luca est anthropologue, directrice de recherche au CNRS et directrice du Césor (centre d'études en sciences sociales du religieux). Elle travaille sur plusieurs terrains (Corée du Sud, Haïti, France), mais ce qui motive l'ensemble de ses recherches est de comprendre ce qui permet aux individus, aux groupes, aux sociétés de se transformer, d'avancer ou ce qui freine voire stoppe cette progression. Dans cette perspective la « foi », la « croyance », la « confiance » ont une place centrale qu'elle appréhende dans et hors de la sphère religieuse. C'est ce qui l'a conduite à s'intéresser au milieu entrepreneurial.

Patrick Michel est directeur de recherche au CNRS et directeur d'études à l'EHESS (Centre Maurice Halbwachs, UMR 8097, ENS-CNRS-EHESS). Son programme de recherche et d'enseignement vise à analyser, comme sociologue, tant les recompositions contemporaines du religieux, saisies à partir du politique, que celles du politique, appréhendées à partir du religieux et de ses évolutions.

Laurence Ossipow, docteure es lettres et anthropologue, est professeure ordinaire à la Haute École de travail social de Genève (HES-SO/Genève). Après avoir travaillé sur la thématique de l'alimentation dite alternative (végétarisme) ainsi que sur celle de l'immigration (naturalisation, couples « mixtes », enfants de réfugié-e-s) et de la citoyenneté juvénile, elle concentre actuellement ses recherches sur l'aide alimentaire dans les pays dits riches. Sur cette dernière recherche en cours, subventionnée par le FNS (en cours 2019-2022 ; Ossipow L., Counilh A.-L. et Y. Cerf, 2019, *Indigence en pays d'opulence ? Approche anthropologique de l'aide alimentaire en Suisse*), elle a notamment publié en collaboration un billet de blog <https://covies20.com/2020/06/15/avoir-faim-en-suisse-les-dispositifs-alimentaires-a-geneve-et-a-fribourg-au-temps-de-la-covid-19/>, un article facilement disponible (Ossipow L. et Cuénod B., 2019, « Banques alimentaires et *right to food* en Suisse », *Revue des sciences sociales*, n° 61, <https://journals.openedition.org/revss/3932>) et un chapitre de livre (Ossipow L. et Counilh A.-L., 2020, « Des saisons pour les pauvres ? Une valorisation secondaire », in Adamiec C., Julien M.-P. et F. Régner (dir.), *L'alimentation au fil des saisons. La saisonnalité des pratiques alimentaires*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, p. 157-170).

Adam Possamai est vice-doyen de l'École des Sciences Sociales à l'Université occidentale de Sydney et sociologue des religions. Il a récemment dirigé *The Sage Encyclopaedia of the Sociology of Religion* (2020) avec Anthony Blasi et *The Social Scientific Study of Exorcism* (2020) avec Giuseppe Giordan. Il est l'auteur de *The I-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism* (2018) et du roman *L'histoire extraordinaire de Baudelaire* (2017).

Fabienne Samson est anthropologue à l'IRD, directrice de l'IMAF. Ses travaux portent principalement sur l'islam (dans une moindre mesure sur le christianisme évangélique) au Sénégal, au Burkina Faso, au Maroc et en Algérie. Elle étudie les changements sociaux par le biais du religieux depuis les années 1990, a publié plusieurs ouvrages et nombre d'articles, et son travail sur le néo-confrérisme au Sénégal a fait école. Ses intérêts portent également sur des questions de genre en lien avec le religieux, au nord et au sud du Sahara.

Présentation

Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel

jpheurtin@unistra.fr, patrick.michel@ehess.fr

Le séminaire *Approches contemporaines de la conversion*, animé à l'EHESS par Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel de 2015 à 2019, et dont cet ouvrage est issu¹, avait pour objectif de s'interroger à nouveaux frais sur cet obscur objet qu'est la conversion.

Cette dernière s'appréhende habituellement par référence à un univers religieux dans lequel son inscription semble s'imposer. Cette inscription conditionne sa forme culturelle : la conversion, pensée comme religieuse, organise le phénomène comme un moment de rupture tant instantanée que totale entre un avant et un après. Éprouvée comme un mouvement essentiellement individuel et intime, elle est réputée engager l'être tout entier. Elle se présente comme un mouvement de critique radicale du monde, de la réalité ou de soi-même, et porte avec elle la promesse d'un changement, individuel en premier lieu, puis potentiellement collectif. Les quatre années du séminaire ont permis de montrer que les phénomènes reconnus comme relevant de la « conversion » correspondent, en fait rarement à cette forme.

Un des traits saillants de la « conversion » est qu'elle est souvent susceptible de se déployer hors des institutions et contre elles ; elle court-circuite aussi les hiérarchies, notamment ecclésiales. Cette composante anti-institutionnelle de la conversion apparaît comme fortement dépendante de l'héritage des mouvements de reformation et des « réveils » religieux dans leur dimension critique des églises desquelles ils voulaient s'arracher : s'opposant à l'Église instituée, ils visaient à retrouver un christianisme authentique. Le modèle en est celui du libre don de l'esprit, en dehors de toute norme et de toute autorité, et la réalité à laquelle on accède par la conversion est toute spirituelle. Pour autant, la conversion est une épreuve publique qui appelle une reconnaissance. Il faut bien donc que les signes de la conversion aient été eux-mêmes institués – à peine d'être méconnaissables. Et le fait que la conversion soit une tradition – ainsi que le rappelle Jean-Luc Blacquart (2012) – en atteste. Comme l'indiquait Christian Décobert (2001, p. 85), les gestes de conversions sont des rites, ayant une « une valeur de reconnaissance entre ceux qui les pratiquaient ». Le récit de la conversion est un exemple de ces rituels et de ces normes. On a souvent souligné depuis John Lofland et Rodney Stark, et ultérieurement avec Lewis Rambo et Charles Farhadian, ce caractère, à telle enseigne qu'ils en ont proposé des modèles très proches : « Les histoires individuelles se moulent dans “un schéma très classiquement attesté, qui oppose un “avant” tragique, désespérant ou simplement médiocre, et un “après” caractérisé au contraire par la plénitude du sens » (Décobert 2001, p. 74²). En sorte qu'elle suit le parcours suivant : crise-quête-rencontre-engagement-conséquences heureuses³. Reste que l'institution de la conversion est, comme on l'a suggéré, très dépendante d'une culture particulière et, en l'occurrence, de la culture de l'Occident chrétien. Christian Décobert remarquait ainsi que le schéma de la conversion stéréotypé de la manière dont on vient de le rappeler, ne correspondait guère aux récits anciens de conversion à l'islam. Dans ces récits, « la crise n'est pas celle d'un désordre initial. C'est, bien au contraire, une crise qui est déclenchée, pour l'acteur, par le fait même qu'il se convertit. Et la narration se fait sur un schéma du type : « engagement hors de l'islam-rencontre-crise-conversion-engagement dans l'islam » (Décobert 2001, p. 76-77). Si l'hypothèse se trouve ainsi formée que la « conversion » ne concerne que les seuls chrétiens, il convient dans le même temps de remarquer que si, aujourd'hui, dans bien des récits, les conversions à l'islam en viennent à ressembler à ceux mis en forme dans le monde chrétien, c'est par une acculturation des convertis au schème d'origine chrétienne, par une contamination et une imprégnation de la forme de la conversion occidentale. En sorte que la conversion peut être appréhendée comme une forme culturelle dont les traits typiques permettent à tous – depuis le converti lui-même à ceux qui attestent de la conversion et jusqu'aux simples spectateurs – de la reconnaître et de la donner à voir.

La conversion est ainsi souvent présentée comme immédiate et instantanée – comme l'a figurée de manière exemplaire celle de Paul Claudel à Notre Dame. Il apparaît pourtant que les phénomènes de conversion renvoient bien plutôt à des processus s'inscrivant dans la durée⁴ –

d'ailleurs la sociologie interactionniste de la conversion a longuement insisté dans ses analyses sur la conversion comme processus et comme « carrière »⁵. À dire vrai, ce caractère processuel est lié à celui de l'intégration dans le groupe d'affiliation : on ne s'affilie pas sans médiation ni durée dans un nouveau groupe. De ce point de vue, le « converti » est comparable à l'étranger décrit par Alfred Schütz : même après son « processus d'adaptation », il n'en aura jamais fini avec ses efforts. Il lui faudra sans cesse faire l'épreuve de l'authenticité de sa conversion, comme de son affiliation au groupe. Comme le souligne Joan Stavo-Debauge (2015), « [l'étranger] se fait valoir comme un membre authentique, en produisant constamment la preuve de sa conformité aux manières d'agir typiques ayant cours dans la communauté ; sa capacité à réaliser la typicité de ces dernières serait en jeu en toute situation, il se trouverait sans relâche soumis à l'évaluation d'autrui ». On trouve ainsi la raison sociologique de ce que la conversion est un phénomène dont l'épreuve doit être longtemps réitérée – ce qui est exemplaire dans le rituel des Alcooliques anonymes (AAA) qui conjugue la réitération sur le temps long des récits de conversion et de la promesse de ne plus boire. Mais, on le saisit dès lors, si l'imagerie ordinaire de la « conversion » met en valeur son caractère *individuel*, on a bien plus affaire à un phénomène de socialisation, qui suppose et exige un collectif d'attestation. Cette dimension d'intégration sociale est ainsi essentielle. La conversion s'avère, dès lors, nécessairement publique, comme l'atteste l'impératif de sa réitération, dans la confession comme dans le récit. Cette réitération est la condition d'existence même d'un groupe d'attestation de la conversion – épousant les contours de ce que Peter Berger et Thomas Luckmann appelaient une « structure de plausibilité ». Cette structure devait, à leurs yeux, « devenir le monde de l'individu, déplaçant tous les autres mondes, particulièrement le monde que l'individu a “habité” avant son alternation ». Ce qui est susceptible d'entraîner une ségrégation par rapport aux habitants des autres mondes. Ainsi les conversions s'accompagnent-elle souvent d'une transformation de la sociabilité – de sorte qu'en bien des cas, la conversion doit être vue moins comme une transformation interne du converti que comme un changement du groupe de référence. Pour le dire autrement : la « transformation de la réalité » qu'énonce la conversion n'est pas un effet de celle-ci, mais bien plutôt sa cause.

Dans la même perspective, la « conversion » est vue, pensée et parlée comme un processus intime, un « changement d'âme » – et sans doute, cet aspect a-t-il aussi une conséquence en termes de *réflexivité* des convertis. Si la sincérité de la conversion n'était pas ou n'a toujours été, comme on l'a vu, un prérequis, au moins dans l'histoire du christianisme antique et altimédiéval, elle est devenue aujourd'hui le lieu même de l'engagement authentique. Il ne s'agit donc plus de la transformation d'un habitus extérieur, mais au contraire d'une mutation et une renaissance qui bouleverse l'être intime dans sa globalité. Selon Charles Taylor (1998), Saint Augustin occupe une place centrale dans le processus d'intériorisation progressive des sources morales. Il peut à cet égard être considéré comme le « père » d'une attitude de retour sur soi, de réflexivité radicale, qui impose de prendre une position à la première personne dans le rapport à soi et au monde. La conversion passe ainsi par l'intériorité du sujet, le conduisant à faire l'expérience du Dieu, « *interior intimo meo* » (*Confessions*, III, 6, 11)⁶. Cette expérience a bien été la condition d'une « psychologie de la conversion » qui, depuis Stanley Granville Hall et William James, cherche à faire le départ entre les formes « normales » et pathologiques de la conversion. Mais l'absence d'autorité de la première personne, et la nécessité d'une communauté d'attestation, donne à voir une condition elle-même nécessaire à la conversion à l'opposé du secret du for interne, celle de son caractère public. En effet, si le groupe d'attestation est un élément essentiel pour la reconnaissance et l'attestation de la conversion, ce simple fait induit également le caractère nécessairement public de la conversion⁷ : la conversion ne s'effectue pas seulement *avec* le groupe, mais *devant* lui. Loin de pouvoir rester secrète, la conversion est une épreuve, nécessairement publique, puisque son « succès » ou son « échec » en dépendent. En témoigne, par exemple, le rôle essentiel de la confession et du récit public dans les cas religieux, mais également dans les rituels des AAA. Sans doute, cette condition est-elle présente dans la dimension confessante qu'historiquement la conversion a probablement toujours eue, du moins dans l'espace culturel chrétien. Mais elle renvoie aussi et surtout au fait que la validation de la conversion passe toujours par le groupe d'affiliation et qui devient d'attestation. De la sorte, l'exigence d'intériorité apparaît, en même temps, comme une contrainte – pour reprendre l'expression de Géraldine Mossière (2019) –, ou un élément de l'épreuve de la conversion, ou même, pourrait-on dire, un *double-bind*. La conversion est ainsi

le lieu d'une tension entre l'expressivisme de l'individu, par quoi s'affirme l'originalité propre du converti, et qu'il est seul à pouvoir découvrir et dire (Taylor 1998, p. 470) et la nécessité d'une reconnaissance publique qui l'atteste et, par-là, témoigne de la ressemblance avec le groupe d'affiliation.

Une des conséquences toutefois de la rupture biographique qu'occasionne la conversion, telle qu'elle est représentée et publiquement démontrée, est qu'elle suppose « l'abandon ou la répudiation de toutes les réalités alternatives ». Cela signale le caractère exclusiviste de la nouvelle réalité embrassée – c'est sans doute du reste pourquoi la conversion est apparue avec les religions comme le christianisme ou l'islam, où il est impossible d'être chrétien et hindou, ou chrétien et musulman, *en même temps*. Pour autant, les conversions apparaissent souvent comme des phénomènes beaucoup plus labiles qu'analysés habituellement, éventuellement réversibles, et surtout globalement instables, faisant droit à des allers-retours et à des conversions successives⁸ :

« La notion de carrière de conversion est liée à l'idée d'alternatives en série, c'est-à-dire l'essai séquentiel de nouvelles croyances et identités dans un effort pour résoudre des difficultés ressenties. Pour étudier le processus d'alternatives en série, il faut s'éloigner de l'idée de conversions à un seul événement et se tourner vers l'idée que la plupart des conversions contemporaines sont des séquences d'identités qui peuvent souvent être considérées comme cumulatives. Le fait que l'un des nombreux événements de conversion devienne omniprésent et constitue une nouvelle identité générale, bien que souvent temporaire, ne doit pas nous distraire du schéma global. De nombreuses personnes subissent de multiples conversions ou alternances dans un laps de temps relativement court, et il est absurde de se concentrer sur un seul de ces événements étroitement liés (dans le temps et sur le fond). Nous devrions plutôt nous concentrer sur l'histoire des conversions, sur tous les événements liés aux conversions qu'une personne vit. Une telle histoire ne se termine jamais vraiment, mais est plutôt une série d'événements éventuellement qualitativement différents, certains séparés par plus de temps que d'autres. » (Richardson 1980, p. 49).

La conversion se livre quoiqu'il en soit comme un moment de rupture radical, partageant un avant et un après. À certains égards, on pourrait approcher les différents types de conversion comme une radicalisation du rejet du monde existant (Greil et Rudy 1983). Comme forme de refus du monde, elle apparaît bien comme une pratique critique. La conversion se donne à interpréter toujours comme le fait de se détourner d'un ordre social – quel qu'il soit – pour manifester un « autrement qu'être » du monde social, du monde familial... ou de soi-même. La conversion est ainsi une forme culturelle immédiatement *critique*. Plusieurs exemples, à des échelles variables viennent illustrer cette dimension. Il en va ainsi, tout d'abord, des trajectoires menant au salafisme, analysées par Mohamed-Ali Adraoui (2019). Il montre ainsi que ces vocations continuent sous une forme religieuse des positionnements de contestation de la société dans laquelle ils vivent, et où se marque la difficulté à se dire Français et partie intégrante de la Nation. En sorte que la marginalisation sociale et politique s'exprime aussi dans la conversion salafiste :

« La fréquentation de pairs musulmans qui vont élargir l'espace d'acceptabilité de l'islam comme possible et légitime ressource identitaire, avant même la confrontation à des salafistes prêchant l'authenticité et la supériorité de leurs vues religieuses, sont autant de faits qui sont certes des facteurs de rupture par rapport à l'héritage familial des convertis, mais également les conséquences d'un mode de vie qui a préalablement fait d'eux des marginaux par rapport au reste du corps social. » (Adraoui 2019, p. 66).

La conversion peut ensuite s'analyser, selon l'expression de Laurent Bonelli et Fabien Carrié, comme une « mise en ordre des désordres familiaux » : « La conversion religieuse à l'islam, ou le développement de la pratique apparaissent ainsi à la fois comme une recherche de cadres qui ne sont pas donnés par des environnements familiaux marqués par la violence et l'incertitude et comme une manière de s'opposer aux parents qui en sont jugés responsables. » (Bonelli, Carrié, 2018, p. 56). La conversion permet une stabilisation de ces contextes au travers de « règles de conduites strictes qui encadrent et rythment le quotidien, induisant de la routine, de la prévisibilité dans des univers instables » (*idem*, p. 59) ; elle offre une théodicée de la souffrance et la promesse de son dépassement, au moins dans l'au-delà : « Dans un tumulte qui les dépasse, [les convertis] redeviennent acteurs de leur propre vie, en traçant une voie alternative qui leur permet de redéfinir les hiérarchies familiales et l'étalon des normes qui les régissent. » Enfin, la critique peut s'exercer sur le soi du converti lui-même. La conversion, dès lors, ne vise pas tant à changer le monde qu'à se changer soi-même. Accompagnant le déclin des formes collectives de mobilisation – celle, pour le dire vite, qui ont contribué à construire le mouvement ouvrier –, elle constate l'impuissance de l'accusation publique et ses attaches militantes. Elle peut, dès lors, s'analyser comme la forme que prend la critique quand

les règles d'imputation de responsabilité, les formules accusatoires sont devenues plus difficiles à mobiliser (Cardon et Heurtin 1999). La conversion devient ainsi, par le retour sur soi qui est une composante essentielle de la conversion, le vecteur, face à l'échec des formes collectives de la critique à transformer le monde, d'une adaptation au monde, par la transformation de soi.

C'est, à cet égard, le sens de l'analyse que faisait W. James (1902) de la conversion dans ses *Varieties of Religious Experience*. La condition psychologique d'une conversion est pour W. James une âme divisée entre plusieurs tendances et émotions. Pour Pierre-Yves Brandt, la vie psychique est, selon W. James, constituée de faisceau d'idée et de préférence qui se succèdent dans la conscience, et dont certains échappent à la conscience ordinaire. L'expression de ces tendances, restant le plus souvent en-deçà du champ de la conscience. Jusqu'au moment où, ayant gagné en intensité, elle fait irruption dans la conscience. C'est de cette manière que W. James explique la conversion (quel que soit son objet : foi religieuse, sobriété, ou même... avarice) : comme irruption de contenus de conscience subliminale dans le champ de la conscience ordinaire. Dans le cas des personnalités multiples, cette part non intégrée apparaît sous la forme d'une personnalité différente, et souvent antagoniste⁹. Dans ces conditions, la conversion, d'un point de vue psychologique, signe une unification de la personnalité : le nouveau moi, au foyer du champ de conscience, vient « harmoniser autour de lui l'ensemble des idées, émotions, tendances, en abolissant l'ancien (réorientation vers d'autres buts et intérêts, et, de manière plus générale, réorganisation de la totalité du champ de conscience) » (Madelrieux 2012). Ce dernier trait psychologique peut permettre d'articuler une hypothèse plus générale, concernant la signification de la conversion dans le monde contemporain. William James parlait de l'idée de la coexistence de deux moi. Or, ce point de départ peut être mis en relation avec l'idée d'une généralisation contemporaine de la multiplicité des moi. C'est en effet le diagnostic que dresse Malcolm Bull (1999) dans *Seeing Things Hidden*. Ce qui marque la modernité, selon M. Bull, c'est ainsi la pluralisation des mondes et des manières d'être. Sans doute s'agit-il moins de quelque chose de nouveau, que d'une nouvelle visibilité des ontologies ordinaires ; visibilité portée par la philosophie morale, par la sociologie et par la psychologie. La pluralisation des identités qui en a résulté a certes été progressivement intégrée par les individus, sans que soit toutefois toujours disponible le langage dans lequel articuler identité individuelle, toujours comprise comme un tout unique et cohérent, et multiplicité des moi :

« En d'autres termes, il existe une tension potentielle entre le fait de traiter le soi de manière holistique, dans toute sa complexité historique, sociale et interprétative, et le fait de traiter le soi comme une unité unique et cohérente. Non seulement le premier n'implique pas nécessairement le second, mais il peut rendre plus, et non moins difficile, le maintien de l'intégrité du moi. Si, pour une raison sociale ou historique quelconque, les identités personnelles sont interprétées ou construites en termes qui impliquent la dualité ou la multiplicité, alors même s'il y a continuité de la conscience de soi, le moi doit être compris en termes multiples correspondants. » (Bull 1999, p. 261).

L'indisponibilité sociale et culturelle de ce langage des termes multiples a dès lors pour effet de mettre en crise les identités particulières ou, en tout cas, de découpler les rôles et les identités. S'il fut un temps où les rôles sociaux étaient liés à des identités particulières, aujourd'hui, « le "moi", composé de plusieurs "moi" différents, parfois incompatibles, et participant à différentes communautés partiellement incompatibles [...] parle et est contraint par un certain nombre de langues et de discours différents, qui se chevauchent.¹⁰ »

Ce dernier aspect met en lumière – tout du moins peut-on en émettre l'hypothèse – que l'importance culturelle contemporaine des phénomènes de conversion renvoie à ce même problème du pluralisme, non plus aujourd'hui seulement religieux, mais aussi social, éthique et politique. La conversion pourrait ainsi être vécue comme un rempart à l'ambivalence intrinsèquement liée à la pluralité des formes de vies qui désormais sont les nôtres, et dont Zygmunt Bauman a fait une des caractéristiques majeures des sociétés contemporaines. Face à la multiplicité des moi, l'individu est livré à l'ambivalence, pour reprendre l'analyse de Z. Bauman : « L'ambivalence, la possibilité d'assigner un objet ou un événement à plus d'une catégorie, est un trouble spécifique au langage : une défaillance de la fonction de dénomination (séparation) que le langage est censé remplir. Le principal symptôme de ce trouble est le malaise aigu que nous ressentons lorsque nous sommes incapables de lire correctement la situation et de choisir entre différentes actions. » (Bauman 1991, p. 1). Mais cette ambivalence est, pour Z. Bauman, lue comme un trouble ou un désordre : « C'est à cause de l'anxiété qui

l'accompagne et de l'indécision qui en découle que nous ressentons l'ambivalence comme un désordre – et que nous blâmons soit le langage pour son manque de précision, soit nous-mêmes pour son mauvais usage. » (Bauman 1991, p. 1). Cet aspect nous permet dès lors de prolonger l'analyse de W. James, et de lire la conversion comme une protestation contre la non-coïncidence de notre identité et de notre moi multiple ou de la multiplicité des engagements qui sont les nôtres. La conversion a, de fait, un effet simplificateur et réducteur : elle tend à unifier le moi autour d'une seule détermination et à faire coïncider ce moi et l'identité nouvelle qui, par la conversion, est conquise.

L'ensemble des contributions de l'ouvrage vient documenter les différents aspects évoqués. Dans la première partie, les contributions de Thibaud Ducloux, Anemona Constantin et Hamza Esmili interrogent l'idée de rupture qu'opèrerait la conversion. L'examen de la dimension processuelle permet d'interroger les formes de continuité qui se dégagent au-delà des apparentes discontinuités. Tant dans les cas des prisonniers (re)convertis à l'islam que dans celui des « fils du peuple » roumain dé-convertis du stalinisme, ou des immigrés se convertissant à la vie pieuse et retrouvant ainsi, par une transformation de la signification de l'immigration, le sens de l'appartenance à la communauté. Ces cas montrent, de façon exemplaire, la manière dont la conversion vient manifester une fidélité biographique et une manière de la maintenir dans un monde de transformations.

Dans la deuxième partie, Marie-Claire Lavabre et Sandrine Lefranc entendent analyser les usages analogiques de la référence conversionniste dans l'ordre du politique. Toutes deux tendent à relativiser la pertinence analytique de la catégorie. Elles explorent toutefois ce qui cherche à se dire politiquement quand on parle de conversion au communisme (ou à l'anticommunisme) ou la paix : rupture avec le passé ; confiance dans l'idéal ; vision téléologique de l'histoire. Mais aussi, et sans doute surtout, projection d'une image de changement radical de l'individu – éventuellement contre toute évidence. De ce point de vue, la sincérité ou l'insincérité devient une question secondaire. C'est ainsi la dimension performative de la référence qui est soulignée et ses effets de conviction : l'emprunt de la forme conversion traduit individuellement le changement que l'on veut voir dans le monde.

La troisième partie s'attache à décrire la conversion comme moment d'une rupture radicale. Les trois contributions de Laurian Laborde, de Nathalie Luca, et de Laurent Bonelli et Fabien Carrié viennent interroger la radicalité du changement en montrant qu'elle a bien plutôt à voir avec une transformation des groupes de références dans lesquelles se déploie la sociabilité des convertis. Elle a aussi à voir avec la totalité dans laquelle les convertis viennent inscrire leur nouvelle expérience et leur croyance. Il s'agit effectivement de groupe d'attestation où un sens commun trouve à s'exprimer : c'est le cas des « convertis » au développement personnel étudié par L. Laborde, mais aussi, celui des « convertis » au djihadisme chez L. Bonelli et F. Carrié. Cette totalité peut être aussi l'entreprise elle-même où les *start-uppers* investissent leur vocation. La croyance devient inséparable de cette totalité et son partage est la participation même au groupe – de sorte que le départ, le détachement du groupe, est vécu comme une trahison.

La quatrième et dernière partie interroge la dimension consumériste de la conversion. Fabienne Samson, Laurence Ossipow et Adam Possamai remarquent que les conversions, aussi diverses qu'en soient leurs motivations, n'en restent pas moins souvent faites d'aller et retour, de conversion /dé-conversion/reconversion : bref, d'« altérations multiples ou en série ». Qu'il s'agisse de religion ou simplement de style de vie, les « conversions » s'inscrivent dans une pluralité d'offres dans lesquelles les individus viennent puiser, en sélectionnant des aspects qu'ils entendent retenir, et en délaissant d'autres, en taillant en quelque sorte à leur mesure et à leur besoin leur demande de biens de salut. Religions de consommation pour lesquels la rhétorique de la conversion devient indispensable comme un gage de « sérieux » – nonobstant la difficulté à maintenir les individus dans leur croyance.

Bibliographie

- Adraoui M.-A., 2019, « Trajectoires de convertis au salafisme en France : marginalisation, socialisation, conversion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186, avril-juin, p. 53-70.
- Bauman Z., 1991, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Cambridge University Presse.

- Blaquart J.-L., 2012, « Y a-t-il des traditions de conversion ? », *ThéoRèmes*, n° 3, <http://journals.openedition.org/theoremes/363>.
- Bonelli L. et Carrié F., 2018, *Radicalité engagée, radicalités révoltées. Enquête sur les jeunes suivis par la protection judiciaire de la jeunesse (PJJ)*, Université de Paris Nanterre, Institut des sciences sociales du politique.
- Brandt P.-Y., 2014, « Pourquoi se convertir ? », in Boisson D. et Pinto-Mathieu E. (dir.), *La conversion. Textes et réalités*, Rennes, PUR, p. 15-26.
- Bull M., 1999, *Seeing Things Hidden: Apocalypse, Vision, and Totality*, Verso.
- Cardon D. et Heurtin J.-P., 1999, « La critique en régime d'impuissance. Une lecture des indignations des auditeurs de *France-Inter* », in François B. et Neveu E., *Espaces publics mosaïques. Transformations de l'espace public*, Rennes, PUR, p. 85-119.
- Décobert C., 2001, « Conversion, tradition, institution », *Archives de sciences sociales des Religions*, n° 116, p. 67-90.
- Griffiths M., 1995, *Feminisms and the Self: The Web of Identity*, London, Routledge.
- Gilson E., 1949, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin.
- Greil A. L. et Rudy D. R., 1983, « Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversion Theory », *Qualitative Sociology*, vol. 6, n° 1, p. 5-28.
- Hervieu-Léger D., 1999, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- James W., 1902, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York and London, Longmans, Green & Co (traduction française : *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906).
- Lofland J. et Stark R., 1965, « Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review*, vol. 30, n° 6, p. 862-875.
- Madelrieux S., 2012, « La conversion sans la religion », *ThéoRèmes*, n° 3, <http://journals.openedition.org/theoremes/376>.
- Mossière G., 2019, « De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186, p. 117-138.
- Rambo L. R. et Farhadian C. E., 1999, « Converting: Stages of religious change », in Lamb C. et Bryant M. D. (dir.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, London, Cassell, p. 23-34.
- Richardson J. T., 1980, « Conversion Careers », *Society*, n° 17, p. 47-50.
- Richardson J. T. et Stewart M., 1977, « Conversion Process Models and the Jesus Movement », *American Behavioral Scientist*, vol. 20, n° 6, p. 819-838.
- Stavo-Debaugé J., 2015, « De *The Stranger* d'Alfred Schütz au cas Agnès d'Harold Garfinkel », *SociologieS*, <http://journals.openedition.org/sociologies/4955>
- Taylor C., 1998, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
- Terlinden L., 2012, « Charles Taylor aux sources de l'identité », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 271, HS, p. 111-119.

¹ L'essentiel des textes composant cet ouvrage ont fait l'objet d'une première présentation dans le cadre du séminaire. Le choix a été de faire appel à des chercheurs confirmés mais aussi à de jeunes chercheurs, doctorants ou post-doctorants qui, pour la plupart, ont bénéficié ou bénéficieront d'un contrat doctoral du LabEx Tepsis.

² Voir également (Hervieu-Léger 1999).

³ Le récit n'a pas que cette seule fonction. Son existence structure le groupe et le fait exister dans le geste de sa répétition.

⁴ Du reste, Saint Augustin n'a jamais affirmé que sa propre conversion avait été un acte instantané, mais qu'elle fût un mouvement continu (Gilson 1949, p. 305).

⁵ Voir par exemple (Richardson 1980 ; Richardson et Stewart 1977).

⁶ Voir (Terlinden 2012).

⁷ Ceci explique sans doute pourquoi, dans les cas, étudiés par M.-C. Lavabre, on a pu parler de « conversion » s'agissant de Roger Garaudy ou de Jacques Doriot, mais pas d'Annie Kriegel qui a laissé son départ du PCF et son retour à la judéité.

⁸ Voir entre autres (Richardson 1980 ; Richardson et Stewart 1977 ; Lynch 1977).

⁹ Voir (Brandt 2014, p. 17-18).

¹⁰ (Griffiths 1995, p. 181, cité par Bull 1999, p. 263).

Introduction

La conversion et ses convertis

Production et énonciation du changement individuel dans le monde contemporain

Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel

jpheurtin@unistra.fr, patrick.michel@ehess.fr

S pontanément, la conversion s'appréhende par référence à un univers religieux où son inscription semble s'imposer et qui en constituerait dès lors le cadre naturel¹. Cette inscription conditionne sa forme : la conversion, pensée comme incontournable et façonnée et informée par le religieux, s'analyserait comme un moment de rupture tant instantanée que totale entre un avant et un après. Éprouvée comme un mouvement essentiellement individuel, elle serait réputée engager l'être tout entier.

Les auteurs qui ont travaillé sur la conversion religieuse concèdent toutefois que cette imagerie de la conversion ne contribue que très médiocrement à l'intelligence sociologique du phénomène. Et ce d'autant qu'il n'y a pas d'accord sur « une définition théorique du concept ou de la méthodologie appliquée à l'étude de la "conversion", selon le constat auquel parvient Géraldine Mossière (2007), au terme d'une étude sur les travaux consacrés à celle-ci. Elle relève au passage qu'il « est fréquent que les auteurs de ces écrits soient personnellement impliqués dans leur objet d'étude, soit en étant eux-mêmes convertis (Jules-Rosette, Rambo), soit en appartenant à la religion dont ils étudient les nouveaux venus (Köse, Setta) ». Ce qui pousse à l'extrême la difficulté à laquelle se trouve confrontée l'analyse, la « conversion » (que l'on ne sait pas définir) se voyant appréhendée dans les catégories propres d'un registre croyant, d'autant que la religion – que l'on ne sait pas plus définir (Michel 2003) – est supposée, sinon en épuiser le sens, au moins le récapituler.

Si, pour certains auteurs, la « conversion » apparaît indispensable pour rendre compte du paysage croyant contemporain (Danièle Hervieu-Léger estime ainsi que « la conversion religieuse constitue une modalité remarquablement efficace de la construction de soi dans un univers où s'impose la fluidité des identités plurielles, où les dispositifs du sens flottent et où aucun principe central n'organise plus l'expérience individuelle et sociale »²), d'autres – Arthur L. Greil et David R. Rudy (1983, 1984), Deidre Meintel, notamment (2007) –, contestent purement et simplement la pertinence scientifique même du concept.

Cette position s'alimente d'une mise en évidence des limites épistémologiques des outils utilisés pour rendre compte de la conversion. Au terme d'une recherche sur la conversion religieuse à partir du cas de Roger Garaudy, Brigitte Fleury (2004) relevait, par exemple, que ce type d'étude, fondée sur le récit de conversion, n'offrait pas « un profil défini de données à vérifier pour améliorer la compréhension du phénomène. Il serait – ajoutait-elle – peut-être possible de remédier en partie à ces contraintes en analysant des conversions autres que religieuses, comme des changements d'allégeance politique ou de paradigmes scientifiques ». Dans la même perspective, Arthur L. Greil et David R. Rudy (1983) recommandaient de ne pas limiter le champ de la conversion au domaine religieux, mais de l'étendre aux situations de changement radical dans l'identité ». S'interrogeant sur l'inflexion, voire la rupture biographique, que représenterait, pour certains détenus, l'insertion dans un cursus universitaire durant leur incarcération, Fanny Salane (2012) posait quant à elle ainsi la question de la possibilité de parler, sous « certaines conditions sociales, institutionnelles et scolaires, de *conversion identitaire* ».

Et de fait, le religieux est loin d'être le seul registre où la catégorie de conversion se voit mobilisée, tant par les convertis eux-mêmes que par l'observateur. Seront ainsi évoquées, entre autres, des « conversions politiques » (mais aussi des conversions au politique *via* le religieux, ou des conversions au religieux *via* le politique) ; et bien sûr des conversions à de nouveaux styles de vie, du végétarisme, ou du véganisme, au développement personnel...

L'approche de ces conversions (comme d'ailleurs des conversions se donnant pour proprement religieuses) retenue ici se propose de ne pas penser la conversion à partir du converti mais bien le converti à partir de la conversion. S'intéresser donc à celle-ci *en tant que telle*, c'est-à-dire en ce qu'elle autorise, et qui va bien sûr dans le sens de ce que le converti en attend : le dépassement d'un mal-être au monde par le biais d'un remaniement du rapport à ce monde. On avait déjà souligné l'utilité de substituer, à une lecture de la conversion déterminée par l'offre, une analyse par les usages effectués du religieux. Dans cette perspective, la question n'était plus de penser la conversion comme une modalité particulièrement adaptée aux recompositions induites par le pluralisme et le mouvement, mais de savoir de quoi la « conversion » constituait le *signe*, dans le jeu complexe d'interactions et d'instrumentalisations réciproques qui régissent les relations entre religieux et politique, religieux et idéologique, religieux et économique (Michel 2009).

Définir la conversion comme forme matricielle visant, sous couvert d'un changement radical d'identité, et faute de changer le monde, à accoucher d'une transformation du rapport à ce monde conduit au constat que cette conversion permet d'*engager un croire en une histoire dont le converti serait le héros*. Elle participe en ce sens de la *willing suspension of disbelief* de Coleridge³. À la différence près que cette suspension consentie (ou volontaire, ou délibérée) de l'incrédulité, expérience provisoire, limitée au temps de la lecture ou du spectacle, pour l'auteur de la *Biographia Literaria*, aurait vocation, dans le cadre de la conversion, à s'inscrire dans la durée.

Toute la question est dès lors là celle des conditions de production et de mise à l'épreuve, de l'opérationnalité attendue, donc, de cette double fiction initiale d'une transformation irréductiblement singulière⁴, dont l'expérience ne saurait ressortir qu'au seul individu, et d'un changement, par ce biais, d'un ordre dont la conversion même atteste combien l'individu l'éprouve comme malaisément supportable.

Pour appréhender cette double fiction, sans doute faut-il revenir sur l'élaboration historique de la catégorie « conversion ». Si celle-ci s'avère principalement associée, dans le monde contemporain, à la religion, la longue histoire sémantique du terme entrelace, toutefois, des significations différentes. Un bref parcours permet de dégager ce qui constitue, en fait, deux modèles de cette « conversion » (Blaquart 2000). Le terme correspondait à deux mots grecs différents : *epistrophê* et *metanoïa*. *Epistrophê* qui a une signification plutôt politique et philosophique, et qui renvoie au geste physique de revenir sur ses pas. Il s'agit d'un changement d'orientation et qui implique l'idée d'un retour sur soi ou vers l'origine : « La conversion est réintégration d'un ordre originel sacré [...]. L'individu qui se convertit vient à résipiscence, rentre dans le rang, revient au bercail, efface la honte, l'indignité, le déshonneur, l'exclusion. » (Blaquart, 2012). Mais, d'autre part, la « conversion » recouvre aussi le sens de *metanoïa* qui participe du religieux et du théologique et signifie « changement de vue », « renversement de la pensée », ou de perspective : un changement, donc, de nature intellectuelle, une mutation, une renaissance, une rupture qui oppose un avant et un après (Sachot 2007, p. 191), et dont on peut voir deux formes : celle du néo-platonisme comme dépassement des réalités sensibles pour atteindre aux réalités intellectuelles, une redécouverte du « moi » supérieur ; celle du stoïcisme comme élévation à la sagesse et à la liberté, réconciliation avec le Tout.

Dès lors, comme l'a souligné Pierre Hadot, la « conversion » n'a pas eu immédiatement de sens religieux, mais politique et philosophique⁵. Cela tient au caractère des religions antiques dont les rites consistaient en un échange de prestations entre les hommes et les dieux. Présentant le caractère fondamental d'une transaction de nature politique, elles ne mettent pas en jeu une expérience intérieure, pas plus qu'elles ne supposent une transformation totale et une adhésion exclusive. C'est dans le domaine politique que s'expérimente surtout la conversion comme possibilité de « changer l'âme » par le débat persuasif dans les espaces judiciaire et politique. De manière liée, c'est dans le champ de la philosophie que la « conversion » a fait l'objet d'une réflexion approfondie. Ainsi, Platon, dans *La République*, élabore-t-il une théorie de la conversion politique : pour changer la cité il faut transformer les hommes. Ultérieurement, « dans les écoles stoïciennes, épicuriennes, et néo-platoniciennes, il s'agira moins de convertir la cité que de convertir les individus. La philosophie est ainsi

devenue essentiellement un acte de conversion. Cette conversion est un événement provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole d'un philosophe. Elle correspond à une rupture totale avec la manière habituelle de vivre : changement de costume, et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels » (Hadot 1987, p. 177). Les deux significations *epistrophê* et *metanoïa* polarisent la « conversion » ; elles la structurent, comme le soulignait p. Hadot, par « une opposition interne entre l'idée de "retour à l'origine" et l'idée de "renaissance". Cette polarité fidélité-rupture a fortement marqué la conscience occidentale depuis l'apparition du christianisme » (*idem*, p. 175). Elle signifie donc le choix d'un sujet en quête d'un perfectionnement ou d'un retour à la source de son système de croyance.

Pour le christianisme comme pour le judaïsme, la conversion, contrairement aux religions antiques, a pu être dite comme étant au cœur de sa définition : « Devenir chrétien c'est essentiellement "se convertir". [...] [La conversion] est originaire. Elle définit la forme même du propos du Jésus historique, ce qui en fut la dynamique. L'atteste la formule même selon laquelle les évangiles le résument dans sa forme initiale "Convertissez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche" » (Mt 4, 17) » (Sachot 2007, p. 191). Dans ces religions, « la conversion religieuse revêt un aspect radical et totalitaire qui l'apparente à la conversion philosophique. Mais elle prend la forme d'une foi absolue et exclusive en la parole et en la volonté salvatrice de Dieu. Dans l'Ancien Testament, Dieu invite souvent, par la bouche des prophètes, son peuple à se "convertir", c'est-à-dire à se tourner vers lui, à revenir à l'alliance conclue autrefois au Sinaï. La conversion est donc, ici encore, d'une part, retour à l'origine, à un état idéal et parfait (*epistrophê*), d'autre part, arrachement à un état de perversion et de péché, pénitence et contrition, bouleversement total de l'être dans la foi en la parole de Dieu (*metanoïa*). La conversion chrétienne, elle aussi, est *epistrophê* et *metanoïa*, retour et renaissance. Mais elle se situe, au moins à son origine, dans une perspective eschatologique : il faut se repentir avant le jugement de Dieu qui approche. L'événement intérieur est d'ailleurs ici indissolublement lié à l'événement extérieur : le rite du baptême correspond à une renaissance dans le Christ et la conversion est l'expérience intérieure de cette nouvelle naissance. » (Hadot 1987, p. 177).

Ces aspects, essentiellement théologiques, ne doivent toutefois pas faire méconnaître que le changement de religion ne s'est certainement pas toujours accompagné de marqueurs aussi radicaux. La christianisation du monde antique n'a que très tardivement épousé ces formes pragmatiques, et les modèles religieux antiques ont continué de coexister avec le culte chrétien et lui ont longtemps imposé leurs traits distinctifs, tout à la fois substantiels et pratiques. De sorte que ce n'est que très progressivement que sont imposées, dans le christianisme, les formes de la « bonne conversion ». Sans doute, les Églises ont elles eu un intérêt premier à manifester le ralliement de masses importantes de convertis, sans être trop regardantes sur la qualité de leur conversion – acceptant d'ailleurs des conversions inscrites dans la longue durée, d'intensités variables jusqu'à tolérer des doubles affiliations religieuses : « En somme, jusqu'à la fin du régime impérial, les marqueurs juridiques de la conversion demeurent extrêmement peu exigeants. Il y a des gestes nécessaires que sont la déclaration d'adhésion au culte et la participation minimale aux rites, laquelle peut se limiter à l'invocation du Dieu des chrétiens. D'autres signes, comme le baptême ou l'exclusivisme cultuel, semblent subsidiaires et sont examinés plus superficiellement par les juges. Enfin, certains marqueurs ne font l'objet d'aucune enquête. Ainsi, l'État romain ne considère jamais que le chrétien est celui que l'Église institutionnelle reconnaît comme tel. C'est plutôt la démarche opposée : l'individu qui reconnaît l'Église officielle est considéré comme chrétien. Quant à la sincérité des croyances ou à la rectitude des pratiques, elle n'intéresse pas, ou bien peu. » (Dumézil 2010, p. 310). Ce n'est, semble-t-il, qu'aux VI^e et VII^e siècles que des marqueurs jusque-là secondaires s'affirment, tel le baptême ; c'est également l'exclusivisme religieux strict dont doivent faire preuve les fidèles qui devient un élément important – quoiqu'inégalement respecté – de la distinction entre chrétiens et non-chrétiens. Au total, mais de manière variable selon les contextes, comme le montre Bruno Dumézil, « les législateurs antiques et altimédiévaux n'envisagèrent jamais qu'un assez petit nombre de signes permettant d'identifier un individu comme chrétien : la déclaration officielle de croyance, le geste démonstratif d'adhésion, la réception d'un rituel sacramentel, la reconnaissance communautaire, la pratique cultuelle et le comportement social ». La sincérité de la conversion, sauf dans des cas ponctuels (notamment de la

conversion des Juifs), n'a pas constitué un critère de distinction. Comme le soulignait d'ailleurs Saint Augustin, « il n'importe en rien à l'intégrité du sacrement [...] que la fausseté ou la sincérité préside à son exécution, pourvu qu'on l'accomplisse réellement ici et là » (*De baptismo*, cité par B. Dumézil, 2010).

À la fin de l'empire, la question de la conversion des royaumes barbares s'est trouvée posée. Bruno Dumézil (2005) montre qu'aux v^e et vi^e siècles, les pratiques ont été largement hétérogènes, depuis les formes coercitives du baptême forcé jusqu'à la tolérance envers la pluralité religieuse. Reste que, peu à peu, « l'interdiction canonique d'user personnellement de la force et l'impossibilité politique de faire appel à la puissance séculière contribuèrent à un apaisement global des pratiques. Violence et évangélisation en vinrent à constituer dans l'esprit de beaucoup d'auteurs ecclésiastiques un couple antithétique » (Dumézil, 2005, p. 460). Durant cette « période d'apaisement sur le plan des modalités de la conversion » (*idem*, p. 165), un épiscopat renforcé devint l'acteur principal de l'évangélisation. La mission apostolique de l'évêque se caractérisa à quelques exceptions près par des modalités de conversion de plus en plus pragmatiques, éventuellement en dérogeant aux normes établies. Surtout, la stratégie de conversion des peuples germaniques a d'abord été fondée sur la conversion de leur souverain qui, à son tour, menait une conversion nationale en collaboration avec l'épiscopat. C'est pourtant *via* une « évangélisation par le haut » menée par les élites chrétiennes que s'est imposée une norme religieuse unifiée et que fut accomplie l'élimination de toute pratique hérétique ou païenne, grâce aux efforts conjugués des rois, des évêques mais aussi d'autres acteurs essentiels de l'évangélisation, à commencer par les fondations monastiques. Au total, au vii^e siècle, le chrétien est celui qui se comporte en chrétien, et dont les croyances professées concordent avec le christianisme. « L'évolution a été double. D'une part, on a privilégié le caractère social (voire sociopolitique) du sacrement ; de l'autre, on a insisté sur la nécessaire sincérité du converti, dont les compromissions peuvent désormais être punies avec une grande sévérité, y compris par le pouvoir civil – en pratique, on sait que le marqueur n'a pas réellement fonctionné, et le nombre des convertis réellement « sincères » paraît avoir été peu important. » (Dumézil 2010). Jean Delumeau insistait d'ailleurs sur le fait que la véritable christianisation de l'Europe n'est jamais intervenue qu'à la faveur de la Réforme et de la Contre-Réforme.

C'est sans nul doute le protestantisme qui a poussé le plus loin une logique de codification stricte des signes de la conversion, et qui y a apporté les traits les plus marquants de sa compréhension ordinaire contemporaine⁶. Le protestantisme, dans certaines de ses versions, a sans doute, en effet, été plus enclin à secondariser les marqueurs institutionnels (relativisation de l'importance des sacrements, de l'adhésion au credo institué, de la participation aux rites religieux) au profit de l'expérience de la conversion *intérieure*. Ainsi, les anabaptistes développent-ils l'idée d'une grâce obtenue par la seule foi (*sola fide*), dont le cœur est la « piété de conversion » (Dayton, 1987, p. 48) et qui commence avec une expérience de cette conversion qui n'est pas identique au baptême reçu pendant l'enfance. C'est surtout dans le piétisme que l'on constate cette accentuation avec la revendication du caractère primordial d'une foi personnelle, existentielle, expérientielle et confessante : « cette manière de mettre en pratique la foi nécessite une décision volontaire qui est plus importante qu'une formulation doctrinale théologiquement correcte de la foi » (Balmer 1999, p. 27-28). En ce sens, la conversion, affaire individuelle, constitue une transformation ou une réorientation fondamentale et radicale.

Le protestantisme a tout particulièrement contribué à informer le phénomène de la conversion ; il a fourni son imagerie traditionnelle, le cadre narratif de son énonciation et un ensemble de traits culturels standardisés qui permettent de la montrer, mais aussi de la reconnaître. La conversion sera saisie comme une pratique, et une pratique publique, dont la texture fait l'objet de jugements concernant sa réalité et son authenticité – en sorte que la conversion ne peut être saisie que comme la probabilité que la conversion puisse être tenue et traitée comme telle. Le protestantisme a ainsi construit le format d'épreuves de la conversion dans lesquels les acteurs doivent désormais inscrire leurs transformations. William James dans son livre *The Varieties of Religious Experience* (1902) indiquait ainsi, en parlant du protestantisme, que « "l'esprit du peuple" dicte sa phraséologie spéciale et la plupart de ses conséquences, qui sont presque sans exception protestante, et majoritairement du genre

évangélique ; et dans un but comparatif similaire, des recueils [de témoignages de conversion] restent encore à être rendu publics de la part de sources catholiques, juives, musulmanes, bouddhistes et hindoues ». Edwin Starbuck (1897), l'un des élèves de Granville Hall, affirmait, dans la même veine : « Nous pouvons dire que la conception de la conversion à laquelle nous arrivons dans notre étude s'appliquera aux protestants d'Amérique, et que la question de savoir si le phénomène est le même sous d'autres circonstances et parmi d'autres peuples reste ouverte. » Le protestantisme a ainsi contribué à en faire une forme symbolique, à accoler à un ensemble de signes sensibles concrets un contenu de signification spirituelle. C'est ce caractère de forme qui permet de nommer la conversion, et de la rendre non seulement intelligible, mais aussi d'en faire l'épreuve par la recherche d'une attestation. Et ce caractère de forme la rend disponible pour accueillir des contenus de nature très diverses, de la « conversion » à la sobriété avec les AAA, au véganisme, à la « vie frugale », voire à la paix⁷, etc. C'est pointer là la dimension pragmatique de la conversion, où la reconnaissance va passer par le respect de ses normes « grammaticales » (Mossière 2019), autrement dit par le raccordement jugé pertinent des traits de la situation à la forme expressive de la conversion, permettant de juger de son authenticité.

La compréhension de la conversion comme forme mettant en relief une irréductible singularité de celle-ci, ainsi que sa radicale authenticité ouvre sur une double question.

Elle engage en premier lieu celle de l'énonciation. Comme le souligne Michel de Certeau (1981), « par rapport au croire, le dire a en effet la double fonction d'en indiquer un type particulier *d'objet* (on peut croire à une parole, à un récit, etc.) et d'en fournir un *modèle* général (le dire et le croire reproduisent la même structure) » (souligné par l'auteur). Ce qui devrait conduire à porter une attention particulière non aux « récits de conversion »⁸ mais aux stratégies dont ceux-ci procèdent et, davantage encore, aux conditions dans lesquelles ces stratégies sont élaborées et déployées, à l'ingénierie mise en place pour assurer le contrôle de la conformité du récit mettant en scène publiquement une conversion avec la normativité dont découlent et que visent à perpétuer les stratégies en cause.

Car la subjectivité sous le signe de laquelle serait éprouvée toute conversion (et qui en constituerait la condition) relève là-aussi en dernière instance assez largement de la fiction, pour performative que puisse être celle-ci. Analysant des trajectoires de conversion au judaïsme, Sébastien Tank-Storper questionne ainsi « cette idée, encore aujourd'hui largement défendue, selon laquelle la conversion [serait] le lieu par excellence où se construirait l'autonomie du sujet croyant » et relativise « l'idée d'une identité qui ne se constituerait que dans la seule subjectivité du converti ». Outre le soulignement de la validation indispensable de la conversion par la reconnaissance, de la part du groupe d'accueil, de la réalité de la conversion et de la conformité du candidat avec l'idée que se fait le groupe du « bon converti », il met l'accent sur le fait que la confrontation « entre les candidats à la conversion et les rabbins du Consistoire central [s'avère] non seulement hautement conflictuelle, mais surtout éminemment normative » (Tank-Storper 2019)⁹.

Est ainsi rappelée, certes dans le cas spécifique du judaïsme, mais embrayant sur cette *inquiète discipline de l'énonciation admise* qui vaut pour toutes les confessions et qu'évoquait M. de Certeau, l'importance de la conformité à la « norme » comme instance de vérification de la réalité et de la qualité de la conversion. Dans le cas assez paradigmatique des Alcooliques anonymes, pour utiliser l'exemple de « conversions » (non-religieuses, encore qu'entretenant des liens assez étroits avec la religion...) on n'est jamais tenu pour quitte avec la conversion, celle-ci devant faire l'objet d'un récit public, et sans cesse réitéré.

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

L'exemple des conversions contemporaines au christianisme évangélique en Algérie est à cet égard éclairant. Une très grande majorité des conversions concerne des Kabyles et le problème est dès lors de l'objectif assigné à ces conversions, au-delà des raisons religieuses avancées, ou sans doute à travers elles : contestation d'un système politique perçu comme oppressif et pointé comme « étranger » à une identité kabyle réaffirmée (notamment par le biais d'une

réactualisation et d'une promotion de la figure de saint Augustin « le berbère ») ? Élaboration et mise en avant d'un marqueur identitaire distinct, par le biais du religieux, à des fins de rejet d'une identité nationale algérienne officiellement affichée comme indissociable de la religion musulmane ? Recherche de l'inscription dans un supra- ou un trans-nationalisme, dont l'évangélisme serait tant le vecteur que le lieu, et qui permettrait de dépasser un espace national vécu comme étouffant ? Tentative pour se construire en un individu pleinement adapté aux logiques d'un monde économiquement globalisé, avec lequel le protestantisme conservateur serait en affinité élective ?

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

Le choix du végétarisme peut ainsi fort bien s'appréhender comme relevant d'une conversion (religieuse ?), participant, pour certains de ceux qui le font, des caractéristiques de celle-ci. Mais ce choix peut procéder, pour d'autres végétariens, de logiques étrangères à toute idée de conversion. Symétriquement, concernant le véganisme, si toute dimension de conversion individuelle est réfutée (au moins dans les discussions et commentaires publiés en ligne sur les sites végans), comme le relève Laurence Ossipow, qui souligne que le véganisme se pense et se présente comme un mouvement politique¹⁰, certains végans ne vivent-ils pas leur engagement sur le mode d'une conversion où, s'il ne s'agit pas de se changer soi, mais de changer le monde, se changer soi-même ne représente pas moins une première et indispensable étape de ce programme.

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

Analysée à partir du cas latino-américain (García-Ruiz et Michel, 2012), cette fonction affectée à la conversion n'est certes pas nouvelle. Ainsi, avec la Conquête, la conversion, phénomène de masse, vise la mise en compatibilité avec les normes en vigueur dans la société coloniale, dans la perspective de création d'une homogénéité de référence. Mais celle-ci s'applique plus au groupe qu'à tel ou tel « indigène », ce qui n'est en rien surprenant dans un contexte où la communauté prévaut naturellement sur l'individu. Avec le pentecôtisme, la conversion, présentée comme un processus visant à accoucher, *via* sa rencontre avec Dieu, d'un individu autonome, vise en fait une mise en compatibilité organisée par un repli sur la communauté, repli favorisé par l'éloignement du monde. Chez les néo-pentecôtistes, la conversion se donne au contraire pour objectif l'insertion dans une communauté militante, se proposant par le biais d'un prosélytisme intense de préparer le monde à la seconde venue du Christ.

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

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

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

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

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

À titre d'illustration, l'inventaire des principaux traits de la forme « conversion » vaut ici d'être ébauché. En premier lieu, il n'y a plus aujourd'hui de conversion forcée, autoritaire ; il n'y a plus, non plus, de conversion collective (même si la « conversion » massive des sociétés de l'ex-Bloc soviétique à la démocratie représentative et à l'économie de marché, auxquelles ces sociétés se voyaient requises, sinon de *croire*, au moins d'*adhérer*, pourrait sans doute s'analyser comme telle). Dans notre monde moderne, il ne s'agit plus de « convertir à » mais de « se convertir ». Comme le remarque Jean-Luc Blaquart (2000), la forme pronominale s'est largement substituée à la forme transitive, et dès lors implique une autonomie de l'individu et valorise « la dimension subjective et événementielle et la mobilité des individus ». Le premier enseignement des cas qui sont examinés dans cet ouvrage vient tout d'abord de manière systématique remettre en cause cette dimension individuelle de la conversion. On retrouve ici les analyses de Peter Berger et Thomas Luckmann (1966) pour lesquels la conversion – ce qu'ils nomment « l'alternation » – suppose toujours une articulation de l'individuel et du collectif : expérience éventuellement personnelle (mais dans certain cas également collective), la conversion doit d'abord être analysée comme un phénomène de socialisation, et qui nécessite une communauté d'attestation. La dimension d'intégration sociale est ainsi essentielle dans les processus de conversion¹¹. En matière de conversion, il n'y a ainsi pas d'autorité de la première personne, mais toujours nécessité d'une ratification par le collectif, ce que p. Berger et T. Luckmann appelait une « structure de plausibilité », c'est-à-dire « une base sociale servant de "laboratoire" de transformation »¹². Cette structure de plausibilité sera médiatisée par des « autrui significatifs » qui en sont les représentants, et qui supposent une « identification fortement chargée d'affectivité ». Ils sont les médiateurs de la nouvelle réalité, ce qui suppose de fait une « concentration intense de toute l'interaction significative à l'intérieur du groupe qui incarne la structure de plausibilité »¹³. La structure de plausibilité, ajoutent-ils, doit « devenir le monde de l'individu, déplaçant tous les autres mondes, particulièrement le monde que l'individu a "habité" avant son alternation ». Ce qui exige éventuellement une ségrégation par rapport aux habitants des autres mondes. La conversion

s'analyse donc comme une transformation de la sociabilité, et l'on peut avancer que la conversion doit s'analyser moins comme une transformation interne du converti que comme un changement du groupe de référence. On trouve, ainsi, une explication du nombre important de conversion dans les cas de transformations sociales de grande ampleur, et en particulier de mobilités sociales – ou, de manière plus générale encore, l'ensemble des situations d'hystérésis des habitus – : la transformation de la sociabilité due à la mobilité est parfois recouverte par ce qui est présentée (et éventuellement vécue) comme une conversion, du fait de la congruence entre groupes sociaux différents et référentiels sociaux ou ecclésiaux eux-mêmes distincts. Mais cette hypothèse permet également de lire autrement la « transformation de la réalité » que cherche à dire la conversion : la transformation de la réalité n'est pas un effet de la conversion, mais sa cause.

On peut voir là un facteur d'explication de l'extrême diversité des pratiques de conversion religieuse et de l'intensité de celle-ci. Il en va ainsi de la radicalité de la rupture qu'entraînerait la conversion religieuse : on observe des formes de conversions qui n'entraînent ni rupture avec les cercles de sociabilité antérieure, ni transformation radicale et instantanée des modes de vie et d'être en société. L'attestation de la conversion peut même ne s'accompagner que de marqueurs peu apparents, voire publiquement inexistantes. Dans ces processus, hybrides, les considérations politiques, économiques ou culturelles jouent des rôles parfois nettement plus importants que les transformations des « croyances » religieuses.

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

La mise en flottement des critères traditionnellement utilisés aux fins de justification du caractère stable des dispositifs identitaires constitue doublement l'indicateur fort d'une dérégulation ressentie et l'espace où s'opère le travail de redéfinition. Le flottement devient ainsi la caractéristique majeure d'un paysage où les identités s'éprouvent simultanément en instance de centralités organisatrices, en situation de circulation incessante entre les diverses offres de centralité articulées et d'inévitable relativisation du contenu de ces offres (ce qui n'implique bien sûr pas qu'une adhésion – une conversion – à telle ou telle de ces offres ne puisse intervenir à un moment et pour une durée donnée). Les individus se dotent (acquièrent ? s'achètent ?) des « cosmologies portatives », pour reprendre la formule de Marc Augé (1993).

Ce flottement généralisé de tous les marqueurs « classiquement » tenus pour pertinents en matière de constitution d'un dispositif identitaire peut se voir opposer divers traitements visant, sur un spectre large, à en atténuer les effets, à s'y sentir confortable ou, à l'opposé, à le dénoncer. La « conversion » participe de cette pharmacopée, comme moyen d'affronter le présent, en opérant de celui-ci une mise en récit tendant à re-verbaliser le monde et, partant, s'assurer une maîtrise là où ce rapport au monde était perçu comme éclaté et vécu sur le mode d'une domination subie. C'est dire là que la « conversion » signe l'existence d'une crise. Elle est rupture et passage, affichage d'une disponibilité nouvelle et repositionnement fonction de cette disponibilité revendiquée. Elle engage un processus où le religieux ne se situe pas en amont

mais en aval, c'est-à-dire l'adoption présentée comme subite d'un paradigme où le religieux ne joue guère jamais que le rôle de registre d'inscription. Et d'énonciation, tant il est vrai qu'il fournit le langage nécessaire à l'articulation d'un corpus nouveau, à la construction d'une autobiographie révisée et à la validation de celle-ci au regard de sa conformité avec les codes régissant la mise en récit en vigueur. Et parce qu'il vise à une nouvelle organisation du rapport au temps, à l'espace et à l'autorité, afin de trouver une solution au malaise engendré par la perte de stabilité causée à ces méta-repères par l'accélération du mouvement contemporain, la « conversion » s'avère susceptible de peser dans l'ordre social et politique. Et constitue un remarquable analyseur des évolutions que peut connaître cet ordre.

Bibliographie

- Augé M., 1993, « L'ethnologie et le fait religieux » (Entretien avec Ruth Scheps), *La science sauvage*, Paris, Seuil, p. 147.
- Balmer R., 1999, *Blessed Assurance: A History of Evangelicalism in America*, Boston (CN), Beacon Press.
- Berger p. L. et Thomas Luckmann T., 1966, *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday & Compagny Inc. (traduction française : *La Construction sociale de la réalité*, 3^e édition, Paris, Armand Colin, 2012).
- Blaquart J.-L., 2000, « Nos traditions de conversion, approche philosophique et théologique », in Godo E. (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago.
- Blaquart J.-L., 2012, « Y a-t-il des traditions de conversion ? », *ThéoRèmes*, n° 3.
- Brandt P.-Y., 2009, « L'étude de la conversion religieuse en psychologie de la religion », in Brandt P.-Y. et Fournier C.-A., *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides.
- Brandt P.-Y., 2014, « Pourquoi se convertir ? », in Boisson D. et Pinto-Mathieu E. (dir.), *La conversion. Textes et réalités*, Rennes, PUR, p. 15-26.
- Certeau M. de, 1973, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame.
- Certeau M. de, 1981, « Une pratique sociale de la différence : croire », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du III^e au XV^e siècle. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, p. 365.
- Darmon Muriel, 2011, « Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles », in Burton-Jeangros C. et Maeder C. (dir.), *Identité et transformation des modes de vie*, Genève-Zurich, Seismo, p. 77.
- Dayton D.W., 1987, *Theological Roots of Pentecostalism*, Hendrickson, p. 48.
- Dayton D.W., 2001, « The Limits of Evangelicalism: The Pentecostal Tradition », in Dayton D.W. et Johnston R.K. (dir.), *The Variety of American Evangelicalism*, Knoxville, Tennessee University Press.
- Decobert C. 2001, « Conversion, Tradition, Institution », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 116, p. 67-90.
- Dumézil B., 2005, *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V^e-VIII^e siècles*, Paris, Fayard.
- Dumézil B., 2010, « Les marqueurs juridiques de la conversion en Occident entre le IV^e et le VII^e siècle », in Inglebert H. (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, p. 307-318.
- Festinger L., Riecken H.W. et Schachter S., 1993, *L'Échec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde*, Paris, PUF.
- Fleury B., 2004, « Étude de la conversion religieuse d'un point de vue communicationnel : le cas de Roger Garaudy », mémoire de maîtrise présenté au département des communications, Université du Québec à Montréal, juin.
- García-Ruiz J. et Michel P., 2012, *Et Dieu sous-traite le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, Armand Colin/Recherches.
- Greil A.L. et Rudy D.R., 1984, « What Have We Learned from Process Models of Conversion ? An Examination of Ten Case Studies », *Sociological Focus*, vol. 17, p. 305-323.
- Greil A.L. et Rudy D.R., 1983, « Conversion to the World View of Alcoholic Anonymous: A Refinement of Conversion Theory », *Qualitative Sociology*, vol. 6, p. 5-28.
- Hadot P., 1987, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes.
- Hervieu-Léger D., « La conversion ou choisir son identité religieuse », www2.cnrs.fr/presse/thema/486.htm.
- Hervieu-Léger D., 1999, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- Huntington S., 2004, *Qui sommes-nous? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, p. 238.
- James W., 1902, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York and London, Longmans, Green & Co (traduction française : *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906).
- Kaufmann M.W., 1998, *Institutional Individualism: Conversion, Exile, and Nostalgia in Puritan New England*, Hanover (NH), University Press of New England.
- Meintel D., 2007, « When There is No Conversion », *Anthropologica*, vol. 49, p. 149-162.
- Michel P., 1999, « Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin de siècle », *Critique internationale*, n° 3, Presses de Sciences Po, Paris, p. 79-97.
- Michel P., 2003, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Revue du Mauss*, n° 22, La Découverte, Paris, p. 159-170.
- Michel P., 2009, « Semiotics of Conversion », in Giordan G. (dir.), *Conversion in the Age of Pluralism*, International Studies in Religion and Society (ISRS) series, Leyden-Boston, E.J. Brill, p. 73-89.

- Mossière G., 2007, « La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept », Groupe de recherche Diversité urbaine, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, Document de travail, septembre.
- Mossière G., 2019, « De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 186.
- Niculescu M., 2018, *Les juifs bouddhistes. Individualisme, bricolage et frontières dans la globalisation religieuse*, thèse de doctorat en sociologie soutenue le 17 décembre, Paris, EHESS.
- Ossipow L., 1997, *La cuisine du corps et de l'âme. Approche ethnologique du végétarisme, du crudorisme et de la macrobiotique en Suisse*, Paris, Éditions de la MSH.
- Sachot M., 2007, *Quand le christianisme a changé le monde. I. La subversion chrétienne du monde antique*, Paris, Odile Jacob.
- Salane F., 2012, « Parcours scolaires singuliers et conversion identitaire. L'exemple des étudiants en prison », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 11, p. 190.
- Starbuck E.D., 1897, « Psychology of Religion. I. A Study of Conversion », *The American Journal of Psychology*, vol. , n° 2, p. 268-308.
- Tank-Storper S., 2007, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions.
- Tank-Storper S., 2012, « Le converti comme figure paradoxale de la stabilité religieuse », in Bakhouche I. et Fortier V. (dir.), *Dynamiques de conversion. Modèles et résistances*, Brepols, Bibliothèque des Hautes Études/Sciences Religieuses, p.19-29.
- Tank-Storper S., 2019, « Le judaïsme comme un autre », Mémoire de synthèse présenté en vue de l'obtention de l'Habilitation à diriger des recherches, Université Paris Nanterre, p. 45.

¹ Les textes présentés dans cet ouvrage prolongent, comme il a été dit, des réflexions et des analyses initialement développées dans le cadre du séminaire *Approches contemporaines de la conversion*, animé par Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel à l'EHESS de 2015 à 2019.

² Danièle Hervieu-Léger, « La conversion ou choisir son identité religieuse », www2.cnrs.fr/presse/thema/486.htm. Danièle Hervieu-Léger (1999) constitue même le « converti », avec le « pèlerin » en l'une des deux figures idéal-typiques permettant d'organiser une description du paysage contemporain du croire. Si le pèlerin renvoie à la fluidité des parcours spirituels individuels et à une pratique des moments forts, le converti choisit quant à lui délibérément de s'appropriier ou se réapproprier une identité religieuse intégrale. Pour l'auteure, l'acte de conversion cristalliserait la valeur reconnue de l'engagement personnel de l'individu qui témoignerait ainsi par excellence de son autonomie de sujet croyant. On a dit combien ces deux figures du « pèlerin » et du « converti », nous semblait avoir en réalité pour effet de perpétuer une approche du croire contemporain par des catégories proprement religieuses, précisément disqualifiées par son évolution (Michel 1999).

³ Samuel Taylor Coleridge, dans sa *Biographia Literaria*, publiée en 1817.

⁴ L'hypothèse dominante dans les sciences sociales aujourd'hui repose de fait sur l'idée selon laquelle toute conversion serait « le fruit d'une expérience singulière, quel que soit l'ordre religieux ou social dans lequel elle s'inscrit » (Mossière 2007). « Se détourner de pour se tourner vers », pour reprendre la formule de Christian Decobert 2001) relève d'une approche centrée sur l'individu, certes en phase avec le constat d'une tendance partout observable à une individuation radicale de la construction du rapport à soi et au sens, mais qui ne peut qu'alimenter un penchant certain à psychologiser le phénomène.

⁵ Nous reprenons ici Pierre Hadot (1987, p. 176-177).

⁶ Granville S. Hall (1844-1924), l'un des pionniers de la psychologie de la conversion proposait d'ailleurs que l'importance moderne de la conversion débutait dans le premier tiers du XVIII^e siècle, en Nouvelle-Angleterre, dans le sillage des mouvements de réveil au sein du protestantisme (Brandt 2009).

⁷ Il est intéressant de remarquer l'influence du « Groupe d'Oxford » dans la diffusion du paradigme « conversionniste ». Ce groupe, fortement influencé par le protestantisme mennonite et évangélique a été à la source tant des techniques des Alcooliques Anonymes que des outils de la justice transitionnelle, analysés dans ce volume par Sandrine Lefranc.

⁸ Les limites de la méthodologie privilégiant le « récit de conversion » ont été à maintes reprises soulignées. Il constitue « davantage une reconstruction biographique qu'un corpus de faits objectifs. Le sociologue doit donc appréhender ces récits pour ce qu'ils sont : déroulement narratif au cours duquel l'orateur cherche à se construire dans sa nouvelle identité » (Mossière 2007). Ce qui revient à dire que l'on en apprend plus là sur la personne du converti que sur la conversion elle-même.

⁹ Voir aussi (Tank-Storper, 2007, 2012).

¹⁰ Lors de son intervention dans le cadre du séminaire *Approches contemporaines de la conversion*, EHESS, 16 mai 2018. Voir son ouvrage Laurence Ossipow *La cuisine du corps et de l'âme* (1997).

¹¹ Du reste, les Puritains ont toujours affirmé le besoin fondamental d'association. La réformation des institutions nécessite ainsi l'abandon de la filiation pour entrer dans les rapports d'affiliation, et c'est précisément ce processus que les puritains appelaient la « conversion ». Celle-ci consiste à intégrer une nouvelle communauté porteuse d'identité – ainsi, en Nouvelle Angleterre, des Églises de type congrégationaliste (voir Kaufmann 1998).

¹² « Cela ne nie pas que la conversion peut précéder l'affiliation à la communauté – Saül de Tarse adhéra à la communauté chrétienne après son « expérience de Damas ». Mais ce n'est pas très important. Vivre la conversion n'est pas grand-chose. Ce qui compte vraiment, c'est être capable de la prendre au sérieux : de conserver le sens de sa plausibilité. C'est la communauté religieuse entre en jeu. Elle fournit la structure de plausibilité indispensable à la nouvelle réalité » (Berger et Luckmann 1966).

¹³ Cet élément explique largement pourquoi les adeptes de la secte apocalyptique étudiée par Léon Festinger et ses collègues, préféreront ne pas quitter le groupe après l'évidence de l'échec de la prophétie (Festinger *et al.*, 1993).

I. La conversion, ou quand la continuité se nourrit de discontinuités

Crise des synthèses. Synthèses de la crise

L'institutionnalisation du recours au religieux en Maison d'arrêt

Thibault Ducloux

thibault.ducloux@ehess.fr

Dans le paysage des recompositions contemporaines des religiosités et plus largement d'un croire qui ne s'y limite pas, les établissements pénitentiaires français s'imposent à l'observateur comme des espaces sociaux statistiquement remarquables. Le nombre d'individus recourant de manière inédite à la référence religieuse au cours d'une peine de prison s'avère suffisamment considérable pour ne pas être surprenant. L'investissement dont elle fait l'objet est d'ailleurs si visible que le contexte carcéral peut aujourd'hui être invoqué en qualité d'exception faite au recul tendanciel de la religiosité dans les sociétés européennes. Hanté par le spectre d'une « radicalisation » globalement inobservable (Rostaing *et al.* 2016) – pour peu que l'on ne lui assimile pas la moindre posture critique – et pourtant dénoncée comme insidieuse et menaçante, le phénomène de ces religiosités circonstanciées, notamment musulmanes, fait depuis plusieurs années l'objet d'un important traitement médiatique sans que l'on soit parvenu à résoudre l'énigme sociologique de leur apparition certes spontanée, voire spectaculaire, mais surtout répandue et récurrente de génération en génération de prisonniers. Ici, les conclusions possibles importent bien moins que leurs préalables car démêler l'intrigue ne constitue peut-être pas une entreprise aussi redoutable que celle visant d'abord à en faire une question.

Or, frappant au coin du bon sens, le sens commun invite spontanément à renvoyer ce mystère à celui de la *conversion* qui, paradoxalement, s'impose aisément en catégorie explicative. Déraisonnablement opportun et hypnotisant largement les débats publics, ce concept indigène au champ religieux « explique » ce qui ne pourrait s'expliquer que religieusement : Du religieux. Suivant cette boucle un peu névrotique, la pensée s'affranchit dangereusement du social tandis que la conversion s'affiche en réponse globale à une question qui, en fait, s'accommode mal de la globalité de la réalité sociale.

L'intensification *in situ captiva* des religiosités est un fait social qui échappe à la volonté des acteurs de la configuration carcérale qui, la constatant, l'entérinent, l'ignorent ou la déplorent. Il n'en demeure pas moins qu'ensemble ils contribuent à la rendre possible. Considérant cette institutionnalisation non planifiée du fait religieux en milieu carcéral, se contenter de dresser l'inventaire des pratiques et des interprétations – par ailleurs très diverses – se réclamant de ce registre sans tenir compte des cadres sociaux qui les ont précipitées et qui leur confèrent leur efficacité heuristique revient à ne traiter que les effets les plus superficiels du phénomène. Dans l'optique d'une sociologie générale, ces éléments demeurent néanmoins interdépendants¹. Et la question du potentiel pratique des comportements religieux en situation d'incarcération interdit de les dissocier en prêtant à ces derniers une pertinence qui leur appartiendraient en propre.

Ce faisant, le fait social n'en devient que plus énigmatique. Car si, en prison comme ailleurs, les manières de faire, de dire et de penser spécifiquement attachées au registre religieux « interprètent les choses autrement qu'elles sont » (Godelier 1975, p. 101), elles demeurent pourtant *conformes* à l'expérience que les gens ont des contextes sociaux qu'ils traversent, « sans quoi, rappelle Émile Durkheim, [la religion] n'aurait pu durer. Si elle n'était pas fondée dans la nature des choses, elle aurait rencontré dans les choses des résistances dont elle n'aurait pu triompher » (Durkheim 2008, p. 3). Ainsi se pose l'étrange question du bien-fondé du réenchèvement des catégories d'entendement et des nouvelles religiosités s'y appuyant au sein d'une vie en institution sanctionnant *de facto* la plausibilité des premières et la compatibilité des secondes. Mais à quoi les prisonniers se rendent-ils compatibles en se saisissant du religieux ? Bref, à quoi se convertissent-ils ?

Ici, le propos s'appuie sur une enquête qualitative menée au quotidien de juillet 2014 à septembre 2016 dans une Maison d'arrêt² française. Présenté comme « ultra-moderne » par le ministère au moment de son inauguration, ce mastodonte de béton dont les entrailles bardées d'électronique courent sur près de soixante-dix mille mètres carrés compte près de mille deux-cents âmes (dont neuf-cents détenus). Triste prototype annonçant une longue série de constructions similaires sur tout le territoire, l'établissement dont l'enceinte s'étire sur tout un kilomètre se hissait au rang de prison la plus suicidogène du pays dès l'année de sa mise en service.

Visant à décrire la genèse des « déclics » religieux chez les prisonniers, le protocole de recherche a consisté – outre l'ethnographie intensive qui l'a rendu possible – à rencontrer des prisonniers non religieux dès leur incarcération et à les suivre au fur et à mesure de leur peine jusqu'à ce que certains le deviennent. Afin de réaliser une sociologie de la conversion en enquêtant les futurs convertis avant qu'ils n'y pensent eux-mêmes, quatre-vingt-huit entretiens approfondis ont été conduits de manière répétée pendant plusieurs mois – jusqu'à vingt-six mois pour certains enquêtés. Au final, quinze enquêtés sur les trente-deux de l'échantillon³ ont montré des variations religieuses inédites au regard de leur parcours biographique. Les adhésions en question se sont révélées aussi bien pérennes que ponctuelles. Toutefois, dans un cas comme dans l'autre, le recours en lui-même correspond à un mouvement d'adaptation à la vie en prison renforçant l'idée d'un « rebond » religieux dans les trajectoires carcérales.

Après avoir donné un aperçu de la palette des usages sociaux du religieux en prison, ce texte identifie un type de comportement commun à toutes les personnes y recourant *intramuros*. Cet usage-ci, en ouvrant à l'intelligence les ressorts heuristiques des interprétations religieuses en situation d'incarcération, interroge les éléments non religieux attestant leur validité et asseyant, un peu paradoxalement, leur efficacité pratique. L'ambition n'est donc pas seulement de réarticuler l'entendement religieux et la réponse que lui adresse la réalité de la vie en prison mais de décrire les modalités de la pérennité de leur inscription mutuelle.

Les usages sociaux du religieux en prison : La pluralité en question

Une évidente diversité de pratiques

Depuis quelques années, l'idée que la religiosité des prisonniers ne renvoie en réalité à aucun profil-type de détenu a largement été développée par la littérature académique. D'ailleurs, l'enquête confirme une énième fois le fait que les usages empiriquement observables de cette référence, toutes obédiences confondues (Sarg et Lamine 2011, p. 102), demeurent indubitablement pluriels et pour partie incomparables.

Avant toute chose, l'ensemble des activités plus ou moins directement liées à la pratique religieuse participeraient d'un effort de « structuration » du quotidien. La fréquentation du culte ou des ateliers connexes de groupes de parole ou de lecture, la prière, la lecture voire l'étude des textes saints mais aussi de leurs commentaires et exégèses ou encore le régime alimentaire sont réputés offrir un « cadre » et ainsi arracher les individus « au vide carcéral » (Sarg et Lamine 2011, p. 96). Globalement assimilés à un gain de discipline, ces comportements trouvent dans les quelques cas d'ascétisme intransigeant leur plus parfaite expression.

« Un yaourt le matin, deux litres d'eau dans la journée et des légumes le soir [...]. La prison ne me détruira pas. Je fonctionne ici comme... comme si j'étais dehors. J'me suis remis dans la Bible, je me lève de bonne heure, je travaille, je fais mes prières, ma toilette, mon petit déjeuner. J'ai une vie active, dans la cellule, de douze heures par jour. Je regarde pas la télé, je me suis astreint à un emploi du temps très strict. [Puis] le soir, je fais mes vêpres. Je récite deux/trois psaumes, une lecture de la bénédiction divine, une prière, un Notre Père et puis voilà » [Louis, 60 ans, avocat d'affaire, incarcéré pour détournement de fonds, 2 ans].

La référence religieuse peut en inciter certains à cultiver des dispositions scolaires voire parfaitement intellectuelles. Dès son incarcération, Ahmed, dont la peine de prison se place sous le signe de la frugalité et de la solitude, s'est attelé à apprendre l'arabe littéraire afin d'être

en mesure de lire le Coran et d'entamer des « travaux de comparaison avec la version française » :

« Là, honnêtement, j'suis bien calé sur la religion. J'suis musulman, donc euh... j'essaie d'avoir un maximum de connaissances [...]. La compréhension d'un texte et l'exégèse d'un texte, c'est pas donné à tout le monde [...] J'me revendique *salafi*, c'est-à-dire que j'appartiens à la branche *salafi* qui sont toujours sur la voie du prophète depuis la nuit des temps [...]. De religion, y en a qu'une. Une... Y en a pas dix ! Voilà, moi j'aime pas les innovations. Ce que les gens rajoutent à la religion mais qui n'appartient pas à la religion » [Ahmed, 27 ans, plombier, incarcéré pour cambriolage, 7 ans].

D'autre part, au-delà des seules pratiques associées à l'adoration ou à la « spiritualité », on constate que certains des prisonniers qui adoptent des comportements expressément reconnus comme religieux tendent par la suite à élargir de manière significative leurs réseaux de sociabilités.

« Y en a plein, parce qu'ils voient que j'ai la tache sur le front [révélant la régularité de la prosternation en Islam], qui viennent me poser des questions. Et quoi que je leur dise, y en a ils me croient tout de suite [...]. Les gens ils croient que je suis un mec pur, un mec pieux » [Demba, 30 ans, boxeur semi professionnel, incarcéré pour violence envers personne dépositaire de l'autorité publique, 10 ans].

Qu'ils soient accueillis comme des pairs au sein d'un groupe de fidèles se réunissant à l'occasion des cultes hebdomadaires et/ou qu'ils développent quelques affinités éthiques avec certains de leurs codétenus, les nouveaux pratiquants peuvent trouver dans cette adhésion circonstanciée l'opportunité de se faire une place dans les relations inter-détenus (Sarg et Lamine 2011, p. 99). Et ce n'est pas là un mince avantage !

Tout d'abord, ainsi que le notent Rachel Sarg et Anne-Sophie Lamine, considérant la précarité générale des rapports sociaux en Maison d'arrêt, la fréquentation du culte, entre autres, préserve un peu les prisonniers d'un isolement qui est toujours à craindre (Sarg et Lamine 2011, p. 95). Il faut dire que, du fait du renouvellement perpétuel de la population pénale – agitées par les entrées, les sorties, les transferts et les déplacements en tout genre –, les sociabilités souffrent d'une telle fragilité structurelle qu'elles peinent à accoucher de groupes véritablement pérennes. L'ethnographe lui-même n'est pas épargné : « Douzième mois. Mes enquêtés commencent à disparaître. Ils sont libérés, transférés, extradés... Je croise de moins en moins de visages connus, une dérangeante impression de case départ »⁴.

D'autre part, en évoluant dans des cercles auxquels l'intégration suppose de faire preuve de religiosité ou au tout du moins d'un certain « respect » pour la religion, les détenus échappent en partie à la violence (sociale et physique) de la hiérarchisation *intramuros*. L'effritement continu des appuis interpersonnels fait la part belle aux effets de présentation de soi, ultime garantie d'afficher son authenticité et sa respectabilité. En prison, les gens « passent leur temps à se distinguer [les uns] des autres » (Le Caisne 2009, p. 536), s'observent, se jugent, se séparent, se regroupent, s'organisent puis se hiérarchisent en catégories indigènes auxquelles préside la reconnaissance d'une « communauté [autoproclamée] de situation » (*idem*, p. 537). Ainsi, le commun des prisonniers évolue entre les « vrais bonhommes » et les profils les plus stigmatisés. Les « anciens » et les individus fichés au grand banditisme jouissent des privilèges qu'offrent la crainte et la renommée, les jeunes « gremlins »⁵, roublards anonymes, turbulents et bagarreurs – et fondamentalement précaires – surinvestissent les combines, la conflictualité et l'opposition aux surveillants quand les « pointeurs »⁶ et autres « balances »⁷, essayant injures, menaces, rackets et passages à tabac, tentent d'échapper à leurs codétenus à l'affût. D'ailleurs, ces dernières catégories peuvent saisir l'occasion de constituer le recours au religieux en alternative à la stigmatisation. Le chef de bâtiment n'est pas dupe :

« Le gradé me parle d'un détenu qui lui a été “signalé”/dénoncé comme prosélyte religieux. Après examen, le chef en sait davantage. C'est “une fausse alerte” : “C'est un vieux... Un vrai connard. En fait, il est là pour môeurs. Il a violé toute sa famille... Y a que le

chien qui y est pas passé... Mais j'y crois pas trop [à la sincérité du prêche]. En fait, je pense que c'est pour se couvrir, pour se protéger..." »⁸.

Souvent perçu et présenté comme « stratégique », cet usage du religieux, ici dédié au contournement et au désamorçage des stigmates sociaux, introduit plus largement la question de la légitimité accordée à la référence religieuse dans les relations *intramuros*. « Des fois, on m'appelle par la fenêtre pour me poser des questions sur la prière », témoigne Ahmed.

Quatre ans de prison ont, par exemple, suffit à Omar, petit délinquant multirécidiviste approchant la cinquantaine, pour devenir « le muezzin » de la Maison d'arrêt. S'il entonne bien l'appel à la prière initiant la *salat* hebdomadaire, le surnom que ce prisonnier doit à ses codétenus témoigne surtout du fait qu'il se veut « irréprochable » et « exemplaire pour les autres ».

« Pendant que nous parlons dans la cour extérieure, un jeune détenu derrière lui parle avec d'autres de sa consommation de shit. Le muezzin se retourne et le regarde sans un mot. L'autre s'excuse d'évoquer la chose devant lui et change de sujet. L'homme ne dit rien et se retourne vers moi. Il soupire en levant les yeux au ciel comme le ferait le père d'un enfant turbulent »⁹.

Arborant une barbe formidable, « le muezzin » en djellaba blanche est un personnage débonnaire et pacifiste mettant volontiers sa légitimité religieuse au service de la médiation et de la diplomatie : « Dans la vie, faut parler. C'est le plus important. Parler, parler, parler ». L'administration elle-même fait parfois appel à lui : « Moi, le chef il m'a demandé. Il m'a dit : "Parle avec eux, qu'ils se calment, parce que sinon on va tous les mettre au mitard [quartier disciplinaire]" ».

Il est également à noter que, agissant potentiellement à la manière d'un levier d'intégration sociale, le recours des prisonniers au religieux peut ouvrir à certaines solidarités gravitant autour de sa référence. Si leur premier bénéficiaire s'avère essentiellement social et affectif, elles ne sont pas dénuées de finalités matérielles (Sarg et Lamine 2011, p. 97). Ahmed, l'ascète, déclare : « Moi, j'veux pas juger les gens. J'rends service avec plaisir. À tout le monde. Je fais la cuisine pour ceux qui peuvent pas cantiner¹⁰, j'leur fais passer à manger ».

Bref, l'exposé n'a guère besoin d'atteindre l'exhaustivité pour rendre compte du fait que la diversité bien connue de ces usages sociaux – qui par ailleurs peuvent être abandonnés, se combiner ou se succéder – témoigne d'un religieux globalement constitué en « ressource » (Garcia-Ruiz et Michel 2012) disponible et aisément mobilisable *in situ captiva*. Ressource parmi d'autres, ressource à défaut d'autres¹¹ allouée à la gestion de difficultés non spécifiques à la vie en prison mais spécifiquement suscitées par elle, le religieux préside à l'élaboration d'alternatives aussi variées que les achoppements qu'elles ambitionnent d'appriivoiser ou de contourner. Il faut dire que la vie en prison est rude. La prévalence des dépressions, des bouffées délirantes, des automutilations, des tentatives de suicide et des suicides effectifs associent *de facto* le milieu carcéral à une improbable et tout aussi effrayante symptomatologie¹². Alors non, les religieux ne font pas que rendre grâce mais s'évertuent par le truchement de leur affiliation à se préserver de l'isolement, de la vulnérabilité aux autres, du désœuvrement, du dénuement, mais aussi de l'angoisse et de la fébrilité nées de la confrontation à l'incompréhensible, à l'absurde et à l'imprévisible.

À ce propos, et bien que les travaux antérieurement conduits sur le sujet dissertent volontiers de la question, les usages attachés au « sens », à « la relation à une transcendance » (Sarg et Lamine 2011, p. 91) ou autres « suppléments d'âme » (Rostaing *et al.* 2013, p. 169) que le religieux serait réputé offrir aux prisonniers donnent lieu à des taxinomies contestables. On peut en effet déplorer que ces catégories présentées comme sociologiques, reprenant sans plus de traitement des motivations indigènes uniquement justifiées par des concepts religieux¹³, demeurent inobjectivables en l'état, sinon à expliquer le religieux par le religieux et non le social par lui-même (Durkheim 1986).

Ensuite, s'il est indéniable que le recours au religieux correspond aussi au recours à des catégories d'entendement et d'expression – à une *syntaxe d'intelligibilité* (de Certeau 1987) –, les diverses classifications réalisées à ce jour glissent pourtant vers la simple énumération en noyant cet usage-là au milieu des autres. Pourtant, il les précède tous.

Un usage premier : Le religieux comme syntaxe d'intelligibilité

C'est un fait d'importance que l'intervention circonstanciée de modèles perceptifs-interprétatifs articulants des catégories d'entendement traditionnellement reconnues comme religieuses dans les réflexivités individuelles devance la plupart du temps toute revendication d'affiliation religieuse et anticipe, par conséquent, l'ensemble des usages d'appoints sus décrits¹⁴. Ainsi, à plusieurs reprises sur le terrain, l'enquêteur a été le témoin de « prises de conscience » religieuses tout aussi surprenantes que spectaculaires puisque, sur les trente-deux hommes de l'échantillon, onze ont d'abord déclaré avoir « compris » ou avoir « reçu les clefs pour comprendre » leur propre situation avant de se dire eux-mêmes religieux.

À quelques semaines d'intervalle au cours de son long mandat de dépôt, le discours de Sharif, jeune braqueur à peine majeur anciennement membre du « gang des microbes »¹⁵, change du tout au tout. Lui qui, bravache, déclare d'abord qu'il n'« aime pas la religion », que c'est « pour les barjos » – « Nous c'est le rap, les boîtes de nuit, le sexe, l'alcool, les femmes, les putes, les chichas, les casinos... Qu'est-ce qu'on en a à battre ? », clame-t-il – témoigne par la suite d'un certain état de panique : « L'enfer j'y crois. Les gens qu'ils ont fait trop de mal sur Terre... comme moi, en fait... ». En réalité, le jeune homme « comprend » qu'il est en prison pour avoir « suivi les chemins du diable » et pour avoir ignoré « les signes » que « l'bon Dieu » lui envoyait pourtant. « C'est là où ma vie elle a basculé », analyse-t-il avant de s'apitoyer : « C'est que je devais être en prison... tout perdre. C'est Dieu ça ! » Essayant de percevoir le ciel à travers le barreaudage de la fenêtre de sa cellule, le jeune Sharif joint ses mains sur la poitrine, « Lui parle » et « Lui ouvre [son] cœur ».

On le voit, loin de les rasséréner, c'est semble-t-il par l'effroi que le religieux interpelle les intelligences individuelles, soudain débordées par des angoisses inédites. À l'occasion d'un énième entretien, alors que deux semaines plus tôt il confiait ne s'être « jamais senti musulman », Demba lâche : « Bon, moi j'suis croyant ». Au bord des larmes, le gaillard revient fébrilement sur sa terrible découverte : « J'avais t'dire un truc, peut-être que tu vas trouver ça bizarre... » Quelques jours auparavant, ayant entendu depuis sa cellule une psalmodie musulmane diffusée à son étage, le jeune homme qui pourtant ne comprend pas l'arabe est soudain pris de malaise :

« J'sentais au fur et à mesure mon dos qui se crispait, tout dur comme ça. J'sais pas, j'ai senti que c'était bizarre [...], franchement, j'ai pas écouté cinq minutes et bam ! J'ai senti que je m'étranglais. Je... j'arrivais plus à respirer, j'me tordais... j'me tordais dans tous les sens ! Et là... j'ai vomi une boule. Jaune comme de la bile, mais c'était plus que ça. C'était pas normal, c'était dégueulasse, indescriptible... J'étais pas bien, je paniquais dans la cellule, j'sentais de la violence en moi. [La nuit même] j'ai fait un rêve qui était tellement réel... : J'étais dans un endroit désertique. Y avait rien rien rien. Mais j'avais l'impression qu'il y avait quand même des cloisons tout autour de moi. Et moi, je marchais, comme si je faisais un voyage. Je marchais dans le désert et là y a une bête qui ressemblait un peu à un chat, un peu à un chien, un peu comme un lynx tout noir. Elle avait des yeux... franchement, elle était trop effrayante cette bête. Je marchais et elle a débarqué de nulle part. Elle s'approchait de moi et j'avais peur. Je marchais, je marchais pour m'éloigner d'elle et j'entendais une voix, c'était la *chahada* [profession de foi musulmane] et... et en fait, c'était moi qui parlais ! Et là, la bête a disparu ».

En nage, Demba se réveille au milieu de la nuit : « C'était trop réel ! J'avais peur. J'étais pas bien [...]. Ça m'a fait remonter plein de trucs. » Il n'a pas le temps de reprendre ses esprits qu'une étrange sensation le parcourt : « J'ai senti une présence dans ma cellule comme si quelqu'un me regardait. J'me sentais observé, je peux pas expliquer ce phénomène. » Du coin de l'œil, le prisonnier devine quelque chose de l'autre côté de la cellule : « Comme un sourire dans l'obscurité. » Sans oser le regarder distinctement, Demba saute de son matelas et se jette

à terre en adoration vers l'Orient pour lui échapper : « J'ai essayé de prier, de faire mes ablutions. » Prostré dans l'angle du mur et du lit, il passe la nuit à attendre la lumière du jour. « Le voile est tombé », le jeune homme a « reçu les clefs pour comprendre » : Il est « possédé par un *djinn*¹⁶ ».

On le voit, les prisonniers ne se saisissent pas tant du religieux qu'ils ne semblent plutôt saisis par lui. Et si au cours des trajectoires carcérales individuelles, ces « déclics » religieux s'imposent régulièrement sous la forme de paniques « spirituelles » soudaines voire brutales, ils n'en demeurent pas moins structurants à plus d'un titre. Dans un même mouvement, ils viennent résumer le *désordre* qui les précède et ouvrir à de nouveaux « effets de synthèse » (Elias 1984) augurant des changements d'attitudes et de comportements.

L'angoisse organisatrice

Avant toute chose, il faut dire que, pour beaucoup d'enquêtés, la période qui précède le recours au religieux se caractérise par un état de confusion quasi paroxystique. Rester vingt-deux heures par jour en cellule, supporter le silence du juge d'application des peines, celui des Services pénitentiaire d'insertion et de probation (SPIP), essayer une sanction disciplinaire, battre ou être battu par un codétenu en cour de promenade, surmonter le départ de l'être aimé, relativiser les « parloirs fantômes »¹⁷ ... pris au dépourvu, le pensable court derrière un vécu qu'il ne parvient plus à devancer, et les réponses émotionnelles débridées s'érigent au rang de lot commun pour les prisonniers, à la merci du contexte comme d'eux-mêmes.

« Attendre... J'ai pas le choix... C'est dur... Vivre ça, tout seul [...]. Ils ont appuyé... ils ont mis pause à ma vie. On... on me coupe les jambes [*sanglots*]. Excusez-moi... C'est dur d'être dans l'expectative. On sait pas... on a plus d'optique que le pessimisme.

– Et votre mandat de dépôt... ?

– [*Me coupe*] Mais vous comprenez pas ! Je veux pas rester ici [*sanglots*] !... Je sais pas... J'en sais rien, je connais pas bien les procédures. Il y a des codes, un langage... [*soupir*]... J'suis un petit peu en manque de repères. Comme dans un pays étranger... [...]. Je suis privé d'information, je sais rien... » [Thierry, 45 ans, commercial, incarcéré pour fraude fiscale, mandat de dépôt].

Caractérisée par une surproduction de problèmes et une pénurie de solutions, la vie en prison est éprouvante. Et la palette de difficultés et de privations diverses imposées aux pensionnaires n'est en fait pas plus en cause que leur incapacité circonstanciée d'à la fois s'y soustraire et d'y répondre efficacement. « Quand t'es en prison, t'as pas de prise sur rien. Tu peux rien faire », déplore Demba. Confuse et menaçante mais néanmoins inéluctable, telle est globalement l'expérience biographique de la prison. Surnageant tant bien que mal, beaucoup de détenus « prennent des frappes »¹⁸ si bien que les témoignages déconcertés traversent toute l'enquête. Les mois passant, Sharif est de plus en plus désorienté :

« Moi... Je sais pas comment j'en suis arrivé-là [...]. Voilà, j'me pose plein de questions, mais j'ai pas de réponse [...]. Des fois, j'ai envie d'enlever mon cerveau et de l'ouvrir sur une table, de tout mettre les idées à plat : le bon côté des choses, mon passé, mon avenir, ce qui va m'arriver. Mais c'est impossible... J'arrive pas... ».

Les entretiens avec les prisonniers dépassés par l'accumulation des difficultés montrent que c'est l'accumulation en elle-même qui finit par focaliser toutes les attentions. L'aberration qu'elle suscite, appuyée en cela par l'urgence de la gérer et la détresse de ne pas y parvenir, la rend hypnotique et se prolonge en questionnements fébriles. « J'arrête pas d'me demander : Pourquoi tout ça, ça m'arrive à moi ? », se plaint un prisonnier tandis qu'un autre, enfermé au « mitard », explose :

« Tu veux qu'j'fasse quoi ? Hein ? Qu'est-ce que j'peux faire ? J'suis pas au top financièrement. J'ai des problèmes avec mes parents, ma femme, mes petits frères, mes petites sœurs, mon affaire. Tu vois, la gamberge ? J'peux plus la supporter ! [...] j'ai plus de perspective d'avenir. J'arrive plus à voir où je vais... J'ai trop de trucs dans la tête [...]. Le

problème, le problème... en fait, le problème c'est que le problème je sais pas d'où qu'il vient le problème ! » [Yann, 30 ans, commis de cuisine, incarcéré pour violences, 6 ans].

Alors oui, les nouvelles préoccupations religieuses viennent souvent s'ajouter à l'encombrement des autres mais elles amorcent pourtant un processus de distanciation dont les implications pratiques ont déjà été décrites. Comment, participant de cette escalade dans l'affliction, le religieux constitue-t-il finalement une ressource adaptative pour les gens en prison ? C'est qu'au-delà de sa dimension pathétique, il se trouve que l'effroi ressenti est invariablement attaché à un concept emprunté au registre religieux (« le *djinn* », « le diable », « le vice », « le péché », « le mauvais chemin », « le destin », etc.). Or, un tel concept s'avère capable d'intégrer, non pas l'ensemble éclaté des nombreuses contingences carcérales, mais *l'origine de leur singulière agrégation* (Favret-Saada 1977, p. 23). Le mal désorganisateur est repéré, identifié puis finalement pisté dans les parcours personnels que, pour la première fois, les intéressés examinent à l'aune de leur manque de piété.

« Le bon Dieu, il m'en veut... peut-être beaucoup... », confie Sharif qui a, selon lui, « suivi les chemins du diable ». Il n'est pas le seul. Au bout de six mois de prison, Louis, prospère avocat d'affaire en fin de carrière, en arrive à dresser un terrible constat : « La prison, on n'y tombe pas comme une cerise ». Il « réalise » que sa vie professionnelle entière résulte de « mauvais choix ». Le très habile détournement de fonds dont il s'est rendu coupable n'est pas seulement une erreur, c'est le symptôme d'une « vie dédiée à un commerce superfétatoire [et] emportée par la souillure » du « vice ». Le sexagénaire n'a pas tant vécu qu'il a « perdu [son] temps ». Ahmed, l'ascète, n'est pas plus clément avec lui-même :

« La vie a voulu que j'vienne là. Dehors, j'ai perdu beaucoup de temps. Beaucoup... Regarde, toi et moi on a exactement le même âge. Regarde nos vies maintenant... Tout c'que j'ai fait, c'est vain. C'est inutile... [...]. J'ai pas voulu comprendre les choses les plus importantes ».

Même Omar, « le muezzin » de la Maison d'arrêt, n'a pas été épargné par ce type de vertige puisqu'au bout d'un an de prison le quinquagénaire n'a plus aucun parler et réalise qu'il a « tout raté » de sa « mauvaise vie » : « J'ai honte [de] pas avoir vécu tranquillement, dans le droit chemin ».

Sous couvert d'une angoisse extatique, c'est pourtant bien là une victoire que la logique arrache « au royaume de l'absurde »¹⁹ puisqu'à tel mal, le registre religieux oppose telle solution. Et les réflexivités déconcertées de se redéployer autour de cette référence qui, dévoilant les fautes prétendues véritables mais aussi les manières de les conjurer, intime aux prisonniers de travailler sur eux-mêmes.

« Changer » ou inhiber la part profane de soi

Le rêve de Demba n'était pas un simple songe. Non, « c'est un signe » révélant « la chose surnaturelle » qui l'habite et attestant l'indubitable efficacité magique de la *chahada*. C'est une « existence mécréante » ponctuée « de mauvaises œuvres » qui lui a valu d'hériter de ce « mauvais génie » :

« Aujourd'hui, j'ai cerné le problème [...]. Quand tu fais du mal dans ta vie, quand tu commets des péchés, ben les mauvais djinns ils t'aiment bien, tu vois ? Ça devient tes compagnons. Quand tu fais quelque chose de mal, ils te félicitent [...]. Dehors, j'étais un petit diable. J'en avais rien à foutre de la religion. J'étais arrogant, malpoli. J'étais un vrai mécréant. Aujourd'hui, quand je repense à ça... C'est grave ! J'me suis repenti direct ».

Demba doit donc se « purifier », « changer » et « revenir vers Dieu avec un repentir sincère ». Alors il prie tant et tant que quelques semaines de prosternation suffisent à marquer son front. Au même moment, le jeune homme « découvre » sa foi : « Moi, c'qui m'intéresse le plus, c'est... j'suis plus sur un apprentissage, en fait. J'essaye de bien faire mes prières, éviter les péchés, tout ça... ». Cette évidence intime d'être soumis à une mise en demeure de (re)venir au religieux, Demba la partage avec un certain nombre de codétenus, tel Omar, « le muezzin » :

« La prison... c'est dur à avaler quand même... Mais Dieu nous fera pas endurer ce qu'on peut pas supporter ! Le fardeau... Chacun est éprouvé au niveau de sa foi. Plus ta foi est grande, plus l'épreuve est grande aussi [alors] j'me dis que j'ai toutes les cartes en main ! Comment j'en suis arrivé-là, j'le sais maintenant [...]. Pour être en phase avec soi-même, à un moment, on est obligé de choisir un chemin entre le bon et le mauvais. On peut pas faire les deux sans être hypocrite envers Dieu et envers soi-même ».

De la même manière, Louis, l'ancien avocat d'affaire qui s'est réfugié dans un ascétisme catholique, affirme avoir « compris la leçon » :

« Je me remets en question. Je regarde mes conneries, ce que j'ai fait de mal, ce qui m'a conduit ici [...]. Si j'avais pas joué les malversations, je serais bien tranquille dans mon cabinet [...]. Je viens de me prendre un sacré coup, ouais... Moi, le business superfétatoire, c'est fini ! Je n'irai plus faire tourner de machine à billets. Je m'en fous ! Complètement ! [...] Il est temps pour une nouvelle vie. Oui... une nouvelle vie... différente ».

Quant au jeune Sharif, ex membre de la célèbre équipe des « microbes », il déclare désormais être « choqué » par sa propre vie :

« J'ai voulu faire le voyou toute ma vie, j'ai pas réussi... Mais c'est la vie, comme on dit. C'est le *mektoub*, c'est le destin... y a un destin à tout [...]. Peut-être le destin il a voulu que j'sois là [...], que j'apprenne de mes erreurs... J'veux réussir ma vie et tout, mais, après... faut m'aider. Y a qu'une personne qui peut m'aider, c'est le bon Dieu. Il voit ma sincérité [...]. C'est à moi d'Lui montrer maintenant, j'me prosterne, j'suis pas que bon pour boire ou faire le shit, j'peux prier, demander de l'aide, j'peux être... quelqu'un de bien au fond. Moi, j'demande qu'un truc : je demande à travailler. Voilà, moi j'veux mon travail, ma maison, ma p'tite vie... ».

Tout porte donc à croire que, les mois passant, le recours au religieux des enquêtés aurait amorcé chez eux un profond travail de reconfiguration des désirabilités consistant à volontairement abandonner ce que l'incarcération empêchait déjà de continuer à faire ou à être. Au-delà du fait qu'ici l'interprétation accompagne le deuil d'une partie de soi qui de toute façon est inéluctable – ce qui la rend imparable –, elle s'avère particulièrement heuristique en ce qu'elle arrache enfin les récits de soi à l'inintelligibilité en les réarticulant autour d'une rupture claire et enviable entre un *avant* et un *maintenant*. Partant, l'effet le plus spectaculaire de cette « illusion biographique » est peut-être qu'elle se montre petit à petit capable de se poser en cause d'une rupture dont elle n'est en réalité que le produit (Bourdieu 1986). Et les discours reconstruits des convertis prétendent – pas toujours avec conviction – confondre « illumination » et incarcération en une expérience quasi providentielle. « Gloire à Dieu, j'suis en prison », soupire l'un des enquêtés. « J'me suis fait pêcher. Tant mieux ! *Hamdoulillah* », conclut Ahmed tandis que Demba affirme – contre les faits : « Quand j'suis rentré en prison, *hamdoulillah*, c'est une parole qu'est sortie toute seule de ma bouche ».

Bien sûr, les discours tenus par les aumôniers pénitentiaires à l'occasion des cultes hebdomadaires constituent l'un des autres éléments participant de la crédibilité de l'interprétation religieuse de la vie en prison. L'ethnographe assiste, là, à la validation collective des ressentis individuels.

Les prisonniers sont pris d'une angoisse nouvelle ? « Au royaume de l'absurde [...], le point de départ, c'est l'appel de Dieu », lance un moine franciscain au cours d'une messe du dimanche matin. Oui, le malheur peut-être conjuré : « Que la peur laisse place à la sérénité »²⁰ dans « les cœurs perfectibles »²¹ ! Mais il n'en demeure pas moins que c'est « une grâce » qui leur est faite. La nouvelle « quête d'harmonie » des non religieux est « un signe » car « on ne vous a pas créés pour que vous vous amusiez ! », tonne l'imam²². Les détenus n'ont pas vécu dans la lumière de Dieu et ils se sont retrouvés en prison ? « Le hasard, ça n'existe pas ! L'homme est seul responsable : il a le choix entre le bien et le mal »²³. « L'autre jour, je parlais à l'un de vos camarades. Je lui ai dit : “Là tu me parles de ta vie, il y a plein de choses qui vont

pas. Regarde” »²⁴. Alors, « il ne suffit pas de demander pardon, il faut dire merci [...]. Pardon Seigneur, je n’ai pas toujours entendu, je n’ai pas toujours répondu »²⁵. La fébrilité des détenus accuse la mise en demeure qui leur est adressée ? L’effet de synthèse n’est pas seulement validé, il est encouragé. À présent, il faut « apprendre à réfléchir, apprendre à voir les signes »²⁶. Sans détour, le franciscain pose la question : « Quels sont les signes de résurrection ici, en prison ? ». « Il faut les chercher [...], il faut être curieux. Seigneur, aide-nous à voir les signes dans notre vie »²⁷. L’apparition d’une pratique religieuse vient acter la rupture biographique avec une mauvaise vie ? Tant mieux ! « Changer de l’intérieur », voilà l’objectif. L’investissement religieux doit se maintenir car « Dieu nous aide à changer de vie ». D’ailleurs, « bonne nouvelle », la rupture est d’ores et déjà consommée : « Si vous êtes là [à la messe], c’est que Jésus vous regarde, sinon vous ne seriez pas là ! »²⁸.

Bref, par-delà l’évidente pluralité des applications carcérales de la ressource religieuse on peut isoler un type d’usage commun à tous les prisonniers. Souvent convoqué malgré les volontés individuelles, le religieux mobilisé en qualité de syntaxe d’intelligibilité témoigne de l’ampleur de l’état de confusion frappant la population pénale. À ce moment-là, l’enquête longitudinale met en lumière le fait que nombre de prisonniers recourant au religieux bénéficient tout à coup des bonnes grâces de l’administration pénitentiaire. Ne s’occupant pourtant pas de religion, la direction de l’établissement valide indirectement et malgré elle les interprétations relevant de ce registre étranger. Les « commissions pluridisciplinaires uniques » (CPU), instances par excellence du gouvernement carcéral, constituent peut-être le lieu le plus évident de cet éprouvement.

Le travail carcéral de réforme des individualités

Profilage et orthopédie sociale

Dans la Maison d’arrêt, six à huit commissions différentes siègent chaque semaine. Et ces cérémonies administratives constituent des contextes sociaux dont la complexité dépasse assez largement celle de leur codification. Maniant le monopole du pouvoir et l’universalité du discours, ces instances rappellent autant la centralité indiscutable de l’institution carcérale qu’elles officialisent le statut de ses administrés. Du travail à la santé en passant par le comportement général des reclus²⁹, la direction de la prison s’y trouve renseignée par les différents corps de son administration et prétend, de l’incarcération des gens jusqu’à leur libération, pouvoir gérer son « stock d’usagers [sic.] » au cas par cas.

Les assemblées se divisent ainsi en plusieurs thématiques. Au terme du séjour des nouveaux prisonniers au Quartier arrivants, la commission éponyme fait le point sur le « profil » des gens et décide où et comment les placer en hébergement ordinaire. Les « CPU classement » statuent sur l’attribution de postes pour les détenus demandant à travailler au « service général »³⁰, aux cuisines ou aux ateliers. De son côté, la « commission suicide »³¹ évalue la morbidité de certains prisonniers et enclenche, si besoin, des procédures visant à empêcher le passage à l’acte. La « commission indigence », pour sa part, détermine si une assistance financière sera apportée aux détenus les plus démunis. La « commission de discipline », tournant à plein régime, punit les pensionnaires ayant enfreint le règlement intérieur. Enfin, prenant en compte les décisions antérieures de toutes les autres commissions, la « commission d’application des peines » statue sur les possibles permissions de sortie, remises de peine ou sur les alternatives à l’enfermement.

Toutefois, au-delà de cette diversité apparente, il est important de souligner que ces commissions ont toutes en commun – à l’exception de celle destinée à la prévention des suicides – de statuer sur les attributions ou punitions sur la seule et unique base du « profil » des demandeurs et des contrevenants. Intervenant rapidement après l’incarcération, la « commission arrivants » est la première à attribuer à huis clos un profil administratif à chaque pensionnaire.

Dès les premiers jours de leur détention, les gens passent au « quartier arrivant » toute une batterie d'entretiens préliminaires. Les entretiens se font avec un gradé puis avec un professeur de l'Éducation nationale, avec un médecin puis, enfin, avec un représentant du Service pénitentiaire d'insertion et de probation (SPIP). Ces différents acteurs sont précisément ceux qui composent la « commission arrivants » au cours de laquelle ils croisent leurs informations succinctes afin de dresser le profil psychologique et comportemental du détenu. Les intervenants sont assis à des tables disposées en U et font face à un mur blanc sur lequel est projeté le portrait photographique du futur pensionnaire pris au commissariat.

Le gradé du quartier s'exprime en premier en décrivant rapidement l'individu ainsi que son comportement. Les qualificatifs sont peu variés : « Impulsif », « poli », « sanguin », « dépressif », etc. Le fonctionnaire continue en exposant quelques éléments complémentaires : Quelle sera la fréquence supposée de ses visites ? Quels sont les moyens financiers dont il dispose ? L'employé du SPIP prend la parole à son tour et fait partager à l'assistance les informations dont il dispose sur l'état actuel de la famille du détenu et sur le détenu lui-même. Est-il fumeur ? A-t-il des connaissances incarcérées sur le site ? Quel est son état de santé ? Souhaite-t-il travailler ou aller à l'école ? A-t-il exprimé des vœux sur un codétenu potentiel ? Est-il religieux ? Quelles sont ses origines ethniques ou nationales ? Pour finir, il restitue le résultat de la visite médicale et les prescriptions potentielles de l'équipe soignante. Le motif de l'incarcération apparaît comme une information capitale dans l'opération de catégorisation et de placement en bâtiment. On ne met pas un « pointeur » dans n'importe quelle coursive afin de garantir un minimum sa sécurité. L'âge et le soutien familial du détenu font aussi partie de l'équation.

Au final, cinq profils sont attribuables. Le P1 : « détenu ordinaire », le P2 : « vulnérable ou manipulable », le P3 : « suicidaire », qui implique un régime spécifique de surveillance, le P4 : « agité » et pour finir le P5 : « DPS » (Détenu particulièrement surveillé). Une fois le profil établi, celui-ci est directement enregistré dans l'ordinateur et figurera dans la base de données informatique accessible à tout le personnel pénitentiaire.

Le plus important reste que chaque type réglementaire de prisonnier implique un type d'action administrative mais aussi des attentes spécifiques que le pensionnaire est invité à remplir. D'ailleurs, la commission arrivant fait parvenir aux nouveaux détenus les commentaires prévus pour le profil qui leur a été attribué. En l'occurrence, les « orientations proposées » au prisonnier par l'administration se déclinent en grandes thématiques tels que l'hygiène et les soins, le travail et les formations professionnelles, l'école et les diplômes puis, enfin, le comportement, la vie en détention et la préparation à la sortie. Au final, les individus se trouvent informés par courrier des éléments de leur personnalité supposée qui sont à abandonner, à adopter, à changer ou à améliorer. Ces propositions sont soit précédées par « vous pouvez » soit par « vous devez » :

- Vous devez faire des efforts de propreté.
- Vous avez refusé l'entretien avec le service emploi-formation ; au regard de cette attitude, l'accès à un emploi ou à une formation ne semble pas prioritaire pour vous.
- Vous devez impérativement faire preuve de correction et adopter une attitude respectueuse envers les personnels/Vous êtes invité à poursuivre un bon comportement en détention.
- À l'ouverture de votre cellule, vous devez vous présenter en tenue correcte
- Lors du repérage de l'illettrisme, vous avez été considéré comme prioritaire pour suivre des cours d'alphabétisation.
- Vous êtes invité à suivre des cours de remise à niveau.
- Au regard de votre profil, vous êtes invité à prendre des cours au centre scolaire.

Être propre, sain, poli, respectueux, s'instruire, travailler... Ces injonctions ne souffrent ni négociation ni alternative. Si le détenu ne les suit pas, il sera sanctionné ou désavantagé dans ses démarches futures. À bon entendeur, la conclusion du courrier qu'il reçoit à son arrivée est on ne peut plus claire :

« Votre capacité à vous saisir des orientations proposées sera prise en compte lors d'une éventuelle demande d'aménagement de peine. Au regard de votre situation pénale, de l'évolution de votre comportement, de votre capacité à investir les orientations proposées ou de votre situation familiale et sociale, la Commission réexaminera votre dossier dans un délai maximum d'un an ».

À travers ce subtil travail de contraintes et d'injonctions, l'administration se dote en réalité du pouvoir d'impulser la variation des pratiques individuelles à défaut d'être totalement en mesure de les maîtriser car, en matière d'évolution, il y a effectivement une « bonne » et une « mauvaise » direction. Du côté de la commission de discipline par exemple, si l'accusé a globalement « arrêté les bêtises », qu'il s'est « calmé », qu'il s'est mis à travailler, qu'il a passé un diplôme scolaire et qu'« aucun problème n'est à signaler depuis longtemps », la sanction pourra être allégée. Attestant qu'il se *met en règle*, la clémence, lorsqu'elle est prononcée, indique officiellement que le prisonnier est « sur la bonne voie » et non plus la « mauvaise ». Le président de la commission vient de prononcer un sursis : « On vous fait une fleur. On est d'accord ? Sinon vous irez faire un tour au trou... C'est clair quand on vous parle de trou, non ? ». « Je sais que j'ai fauté, je le referai pas », répond le prisonnier. L'adjoint conclut l'affaire : « Ok, je pense qu'il a compris la leçon, j'ai pas envie de l'impacter plus ». À l'inverse, si le détenu comparissant n'apporte pas la preuve d'un changement d'attitude vis-à-vis de lui-même, de ses codétenus, des surveillants et des activités mises à disposition (c'est-à-dire, en dernier lieu, vis-à-vis de l'institution elle-même) alors il sera sanctionné bien plus lourdement. « On est sur du disciplinaire pur et dur », prévient le représentant de la direction.

Inlassablement, les commissions administratives jouent ainsi avec éclat de la contrainte et plus timidement de la suggestion en s'efforçant d'orienter les trajectoires de distanciation des pensionnaires. Ce qui est naturel pour les détenus doit devenir contradictoire et ce qui n'est pas naturel pour eux doit le devenir sans quoi la sanction sera mécaniquement réitérée. Par conséquent, « il n'y a pas de petit fait », prévient l'adjoint avant de tempêter : « Je suis plus indulgent s'ils reconnaissent la faute. [Mais lui,] il est intolérant à la frustration. Il est trop dans le déni. Faut le stopper ! À un moment, y a des règles à respecter ».

Les changements de posture, voilà donc ce qui retient l'attention de chacune de ces assemblées et qui éclaire d'un jour nouveau l'entreprise effrénée de catégorisation qui leur est attachée. Il faut que les gens *passent eux-mêmes d'un profil à un autre*, qu'ils apportent les preuves de l'abandon de leur « ancienne personnalité [sic.] » et celles de leur rapprochement de l'échelon le plus compatible avec le règlement intérieur – lui-même censé décrire la citoyenneté, l'adulte contemporain (« Va falloir que vous grandissiez ! », tonne l'adjoint en prenant à partie un détenu qui en avait frappé un autre et qui, par ailleurs, estimait avoir agi « comme un homme »).

En bref, du prisonnier « ordinaire » au « détenu particulièrement surveillé », les profils déclinent une graduation d'unités permettant, au milieu du chaos des milliers d'incarcérations annuelles, de mesurer la distance séparant les gens d'un règlement intérieur dont l'incontestable centralité est ainsi inlassablement réaffirmée. Les commissions sanctionnent alors, étape par étape, l'état de ce mouvement de mise en compatibilité progressive des individus avec une « vie en collectivité » devenue inéluctable. « La pédagogie c'est qu'ils comprennent les décisions », rappellent à loisir les représentants de la direction.

Le(s) sens du changement : L'efficacité carcérale du religieux

Qu'on se le dise, en prison, la religion n'est pas une ressource précieuse. *En être* n'avantage personne aux yeux de l'administration ou du juge d'application des peines. Et pourtant. En travaillant à inhiber la part profane d'eux-mêmes et à construire l'expérience carcérale comme une rupture enviable au regard d'enjeux métaphysiques – tel « un mal pour un bien », comme dit Sharif –, les prisonniers qui s'investissent de manière inédite dans le registre religieux satisfont généralement aux critères d'évolution comportementale examinés par les commissions administratives. Demba essuie les frustrations : « Maintenant je dis : Oui, monsieur. Oui, monsieur. Oui, monsieur [...]. Je contrôle, je lis le Coran et j'me demande comment me poser dans la vie ». À ce titre, Omar n'est pas moins exemplaire :

« L'autre jour le chef [de bâtiment] m'a dit : "Regarde comme t'étais avant, regarde comme t'es devenu. T'es bien aujourd'hui !..." Et voilà, après tout change. Le comportement, ce que disent les autres, les surveillants sont contents de moi, on devient plus sage. J'demande toujours la sagesse à Dieu. Ben aujourd'hui j'm'énerve plus ! Grâce à Lui, j'ai plus un seul rapport. On peut rien me dire ! »

Cependant que les détenus, répondant aux injonctions de la pénitencière sans toujours les connaître ni même s'en soucier, passent d'un profil administratif à un autre, les commissions tendent de leur côté à considérer que « sur le papier » leur détention s'avère « constructive » et facilitent alors un peu leurs démarches. Fonctionnant en flux tendu, l'administration se contente d'enregistrer à la chaîne les changements – ou non – de comportement de ses pensionnaires sans avoir besoin de se demander comment ces derniers les justifient. Ainsi les commissions récompensent-elles sans forcément le savoir des efforts proprement religieux en débloquent aux nouveaux croyants l'accès à d'autres ressources, récompenses pour lesquelles ces derniers rendent grâce. « On ne doit pas dire : Grâce au SPIP, j'ai trouvé un travail. On doit dire : Par la grâce de Dieu, et par l'intermédiaire du SPIP, j'ai trouvé un travail », explique Demba tandis qu'un détenu sortant d'une salle de classe s'exclame : « J'suis inscrit au bac ! Louange à Allah ! »³².

À plus ou moins long terme, beaucoup de prisonniers religieux assistent au développement de leurs moyens de distanciation en se voyant accordé un travail rémunéré, une formation professionnelle ou diplômante, ou tout autre élément qui jouera en leur faveur dans l'attribution des remises de peine. À travers leur conjugaison en une *praxis* compatible s'achève ainsi un processus de vérification mutuelle de postures religieuses et de l'inévitabilité d'une réalité carcérale qui persistent à ignorer leurs finalités respectives. Là se trouve le *fait social*. Là se trouve précisément le mécanisme d'*institutionnalisation* du fait religieux dans un contexte carcéral qui contribue tout à la fois à le faire advenir, à entretenir son pouvoir heuristique en le rendant involontairement conforme à ses exigences et, en dernier lieu, à le rendre concrètement efficace. Demba, qui ne s'était « jamais senti religieux », n'en revient pas : « Aujourd'hui, quelqu'un qui croit pas en Dieu, je le considère comme quelqu'un de fou. C'est pas possible de pas croire, y a trop de signes !... Les preuves, elles sont là ! ».

Et voilà qu'après tant de déboires s'entretient le miracle d'un cercle vertueux de la distanciation confortant les nouveaux religieux dans leur posture, parfois pour un temps, parfois tout au long de ces trajectoires *intramuros* devenus parcours de croyant. « Le muezzin » revient sur cet enchaînement :

« Au début, j'faisais que la prière... ça m'apaisait un peu... Après j'ai commencé à lire. À lire, après y a le comportement. Après, y a plein de choses qui sont rentrées en compte. Puis, j'me suis dit : Faut que j'fasse quelque chose de ma vie. Et là ça s'est enchaîné, ça m'a motivé. C'est la première fois d'ma vie qu'on m'dit : C'est bien, t'es sur la bonne voie. Continue comme ça [...]. Maintenant, y a plein de choses qui vont dans le bien, des choses qui font plaisir : J'lis le Coran tous les jours, j'essaie de mettre les choses en application petit à petit [...]. J'ai le travail aux ateliers... Maintenant ça va mieux, le travail... dès qu'tu travailles, c'est un autre monde. Un vrai musulman c'est quelqu'un qui se lève le matin. [Aujourd'hui], faut qu'j'sois un exemple pour [mes codétenus]... J'essaie de transmettre les bonnes choses, transmettre le bon comportement. La religion c'est quoi ? C'est le comportement. C'est ça ! »

Bref, hypnotisée par les évolutions visibles des comportements, la pénitencière reconnaît la compatibilité ou l'incompatibilité de ses prisonniers indépendamment du sens qu'ils attribuent personnellement à leurs pratiques. Se plier en actes, voilà ce qui compte. Et les *fair-play* ne sont pas plus récompensés que les roublards ne sont punis – ce qui rend les décisions des CPU si imprévisibles pour les détenus. Erving Goffman démontre que c'est d'ailleurs là tout le paradoxe de ce genre d'institutions, espérant amener leurs pensionnaires à souscrire à leur propre récit simplement en les privant de la possibilité de le contester publiquement (Goffman 1968). En l'occurrence, les détenus peuvent très bien satisfaire les fonctionnaires des commissions administratives en leur montrant « patte blanche » et, d'autre part, estimer n'être pas aimés de Dieu, avoir été punis par Lui avec bienveillance, être possédés par un démon,

remis par Lui sur « le droit chemin » mais aussi considérer que « la prison des impies [...] persécute les musulmans » ou encore qu'elle parachève « un complot judéo-maçonnique » visant, pourquoi pas, « le retour de l'antéchrist »³³.

Partant, ce processus d'institutionnalisation n'échappe pas davantage à la prison qu'aux religions instituées puisqu'il ne renvoie spécifiquement à aucune obédience, à aucun type de religiosités ni à aucun type de postures particulier. De plus, si en qualité d'alternatives les interprétations religieuses permettent de penser, de dire et d'agir face à la mise en flottement des repères ordinaires qu'impose l'incarcération, et qu'elles ne se révèlent pas moins diversifiées que les comportements qu'elles anticipent, alors l'ensemble de ces éléments plaide en faveur de la neutralité ontologique d'un registre religieux susceptible d'endosser toutes sortes de significations et de finalités.

La religion n'est cependant pas le seul registre de pratiques à perdre instantanément en pertinence dès lors qu'il serait constitué en objet d'étude indépendamment du contexte carcéral où il est observé. Il se trouve, en effet, que la littérature traitant des questions de la religion en prison, de la scolarisation des prisonniers ou encore de la permanence *intramuros* d'une culture virile-populaire issue des ghettos urbains révèle, contre toute attente, des usages sociaux comparables (voir Le Caisne 2009 ; Salane 2010 ; Sarg et Lamine 2011). À rebours des tendances actuelles dans l'étude du milieu carcéral, ce constat invite donc logiquement à délaissier les sociologies spécialisées des types de ressources sociales au profit d'une sociologie générale des types d'usages³⁴. Enfin, les logiques amenant les gens à se saisir d'une ressource plutôt que d'une autre, renvoyant en fait à la possibilité ou non de mobiliser un registre de pratiques par ailleurs disponible, renseignent en premier lieu l'histoire sociale des intéressés. C'est ainsi que, pour peu que l'on s'y penche, le phénomène des « illuminations spirituelles » en prison dissimule assez mal le fait que les « convertis » ne sont bien souvent que des réaffiliés qui s'ignorent (Ducloux 2018) et que si conversion il y a, c'est avant tout à l'inéluctabilité d'une expérience confuse appelant à être gérée sous peine, comme on a dit, de lui abandonner sa vie ou sa raison.

Bibliographie

- Bourdieu P., 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62, n° 1, p. 69-72.
- de Certeau M., 1987, *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- Ducloux Th., 2018, *Le Ballon des pèlerins. Sociogenèse du recours au religieux dans les trajectoires carcérales*, thèse de doctorat en sociologie, TEPSIS/EHESS, soutenue le 28 novembre.
- Durkheim E., 1986, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- Durkheim E., 2008, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, sixième édition, coll. Quadrige.
- Durkheim E., 2013, *Le Suicide*, Paris, PUF.
- Elias N., 1984, *Du temps*, Paris, Fayard.
- Favret-Saada J., 1977, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard.
- Freud S., 2010, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, Hatier.
- García-Ruiz J. et Michel P., 2012, *Et Dieu sous-traîta le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, Armand Colin.
- Godelier M., 1975, « L'Anthropologie des dieux », *L'Homme*, vol. 15, n° 1, p. 99-102.
- Goffman E., 1968, *Asiles, Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Éditions de Minuit.
- Le Caisne L., 2009, « La prison, une annexe de la cité ? L'expérience collective de détenus mineurs », *Ethnologie française*, PUF, vol. 39, n° 3, p. 535-546.
- Maitre J., 1980, « Processus politiques et dynamique religieuse », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 49/1, p. 147-149.
- Rostaing C., de Galembert C., Béraud C., *De la religion en prison*, Rennes, PUR, 2016.
- Salane F., 2010, *Être étudiant en prison, l'évasion par le haut*, Paris, La Documentation française, Études et recherche.
- Sarg R. et Lamine A.-S., 2011, « La religion en prison. Norme structurante, réhabilitation de soi, stratégie de résistance », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 153, p. 85-104.

¹ Pour Jacques Maitre, plutôt que d'« enfermer la sociologie [...] dans une perspective close sur une conception de la religion *stricto sensu* ; il s'agit au contraire de restituer une dialectique dans laquelle les processus religieux sont très concrètement intriqués avec les divers autres processus majeurs de la réalité sociale » (Maitre 1980, p. 148).

- ² Ce type d'établissement est principalement destiné à accueillir les individus en mandat de dépôt attendant d'être jugés ainsi que ceux ayant été condamnés à des peines de moins de deux ans. Véritables gares de triage, ces prisons s'attèlent à gérer un important *turn over*. Aussi la sécurité et la contention physique sont-elles favorisées au détriment des activités et des moyens alloués à la réinsertion sociale des pensionnaires.
- ³ Uniquement masculin. Les quartiers de détention des femmes ont malheureusement été interdits d'accès lors de l'enquête.
- ⁴ *Journal de terrain*, 4 juillet 2015.
- ⁵ Catégorie indigène regroupant les détenus les plus jeunes, placés dehors aux échelons les plus bas de la délinquance économique.
- ⁶ Catégorie indigène regroupant l'ensemble des détenus incarcérés pour des affaires de mœurs, quelle que soit la nature des faits qui leurs sont reprochés.
- ⁷ Seule catégorie réellement indépendante du type d'infraction commise, elle regroupe les individus soupçonnés d'avoir dénoncé aux autorités des complices ou des rivaux.
- ⁸ *Journal de terrain*, 27 mars 2015.
- ⁹ *Journal de terrain*, 6 février 2015.
- ¹⁰ En plus des plateaux-repas, le système des cantines permet aux détenus d'acheter des cigarettes, de la nourriture, des produits de toilette et d'entretien.
- ¹¹ Contrairement à « la culture de la rue », à l'école et aux formations diplômantes ou professionnelles, aux postes de travailleurs auxiliaires, de manœuvres aux ateliers, de nettoyeur, de cuisinier, etc., le religieux peut dans l'absolu être mobilisé par n'importe qui. Il ne nécessite aucun patrimoine, ni véritablement de savoir-faire. De plus, y recourir n'implique aucune procédure de candidature. Il fait donc régulièrement figure de ressource à ceux qui, sans lui, en seraient tout simplement dépourvus.
- ¹² Le rapport de l'Observatoire international des Prisons (OIP) de 2011 affirme que 38 % des nouveaux entrants en détention souffrent de toxicomanie, 33 % d'alcoolisme. Les tensions diverses ont fait de la constipation « le grand mal » de l'incarcération. Mais le mal le plus répandu n'est – loin s'en faut ! – pas le pire : 66 % des prisonniers diagnostiqués dépressifs, 33 % des angoissés chroniques et 17 % des phobiques en tout genre auraient développé leur pathologie en prison. Enfin, selon les chiffres communiqués par l'administration pénitentiaire, les tentatives de suicide sont, en prison, proportionnellement huit fois supérieures au reste de la société. Les suicides effectifs, eux, le sont sept fois.
- ¹³ « Le savant ne peut prendre pour objets de ses recherches les groupes de faits tout constitués auxquels correspondent les mots de la langue courante » (Durkheim 2013, p. 2).
- ¹⁴ « La maîtrise psychique prépare à la maîtrise physique » (Freud, 2010, p. 31).
- ¹⁵ Surnommée ainsi par la presse locale, cette équipe de mineurs des cités populaires d'une grande agglomération s'attaquait principalement à des bureaux de tabacs, des fleuristes, des boucheries et des *fast food*.
- ¹⁶ Entités bienveillantes ou non, surnaturelles et ordinairement invisibles, les djinns représentent dans la tradition islamique des « génies » capables d'influencer les êtres humains.
- ¹⁷ Expression indigène désignant les cas où les proches des prisonniers ne viennent pas à leur rendez-vous aux parloirs.
- ¹⁸ Selon l'expression couramment entendue en entretien et en observation.
- ¹⁹ Expression empruntée au diacre lors d'une messe, 28 janvier 2015.
- ²⁰ *Journal de terrain*, 25 janvier 2015 (Messe).
- ²¹ *Journal de terrain*, 18 janvier 2015 (Culte calviniste).
- ²² *Journal de terrain*, 6 février 2015 (Salat).
- ²³ *Journal de terrain*, 6 février 2015 (Salat).
- ²⁴ *Journal de terrain*, 5 avril 2015 (Culte calviniste).
- ²⁵ *Journal de terrain*, 22 mars 2015 (Messe).
- ²⁶ *Journal de terrain*, 27 février 2015 (Salat).
- ²⁷ *Journal de terrain*, 5 avril 2015 (Messe).
- ²⁸ *Journal de terrain*, 25 janvier 2015 (Messe).
- ²⁹ « Commissions de discipline » observées les 29 octobre 2014 et 14 novembre 2014. « Commission suicide » observée le 2 décembre 2014. « Commission classement » observée le 4 décembre 2014. « Commission arrivants » observée le 13 novembre 2012. Il existe également une commission concernant l'assistance – ou non – aux détenus indigents mais elle n'a pas donné lieu à une observation.
- ³⁰ Les « auxiliaires de détention » ramassent les poubelles, nettoient les coursives, passent la serpillière, etc.
- ³¹ Les dénominations entre guillemets ne sont pas officielles mais relèvent de l'expression indigène.
- ³² *Journal de terrain*, 12 octobre 2014.

- 33 Ces deux dernières citations sont issues d'entretiens menés auprès d'autres enquêtés que ceux qui ont été présentés.
- 34 Ce qui permettrait d'ailleurs de renseigner les nécessités auxquelles ces derniers répondent.

Sortir du communisme. Les dé-conversions politiques d'un « fils du peuple roumain »

Anemona Constantin

anemona.constantin@hotmail.fr

Les changements de régime représentent des configurations particulièrement intéressantes pour interroger les phénomènes de conversion. Par la rupture de l'ordre ordinaire qu'elles entraînent et la transformation apparemment rapide des pratiques, elles créent un contexte favorable aux phénomènes de reconversion professionnelle et de conversion idéologique.

La chute de Nicolae Ceaușescu en décembre 1989 constitue un tel moment de basculement de l'histoire nationale. Si le caractère démocratique du nouveau régime de Roumanie reste un enjeu de lutte prégnant tout au long des années 1990, la disparation de l'arène politique du parti unique et la libéralisation conduisent à la multiplication des passages à l'anticommunisme. Mais à la différence d'autres types de conversion qu'on peut envisager comme autant de modalités *d'aller vers* de nouvelles croyances ou manières d'être (Tissot *et al.* 2006 ; Kessel 2012), les conversions à l'anticommunisme se définissent dans cette conjoncture spécifique comme des voies de *sortie* d'une configuration qui se délite. Dans ce cas, quelle est la valeur sociale d'une conversion qui, comme tout acte de foi n'est crédible que dans la mesure où elle est libre et non-conditionnée ? Si chez certains acteurs comme par exemple les intellectuels dissidents, ces conversions épousent « naturellement » les mutations de l'histoire collective et confirment leurs carrières¹, qu'en est-il des membres de la *nomenklatura* dont l'anticommunisme postcommuniste apparaît comme tardif, contraint et invraisemblable ? Comment expliquer le succès public de certains acteurs qui après avoir participé à l'imposition et au maintien de l'ancien régime, arrivent malgré tout à rendre la rupture plausible et plus encore, à en tirer bénéfice après 1989 ?

Ce chapitre compte répondre à ces questions à partir de l'étude d'un cas exemplaire, celui d'Octavian Paler, « fils du peuple » qui adhère au Parti Communiste Roumain (PCR) dès 1955. Ancien staliniste, ancien membre de la *nomenklatura* culturelle, ancien député et écrivain, Octavian Paler s'affirme à partir de 1989 comme l'un des plus virulents adversaires de l'ancien régime. Nommé directeur honorifique de l'un des quotidiens politiques de Roumanie les plus vendus au début des années 1990², écrivain et intellectuel médiatique hautement estimé, il réussit à accompagner sa conversion idéologique d'une reconversion professionnelle sur mesure.

En revenant à la fois sur sa trajectoire et sur ses reconstructions successives à partir de plusieurs écrits et témoignages autobiographiques, ce chapitre interroge la notion de conversion sous l'angle de son rapport aux continuités identitaires et idéologiques. Contrairement aux usages sociologiques consacrés, il montre que cette notion ne sert pas seulement à expliquer comment interviennent les *mutations* dans l'ordre des croyances ou des convictions politiques à travers leur réinvestissement idéal ou pratique. La conversion peut également éclairer comment ces mutations sont construites par les acteurs eux-mêmes comme des moments non pas de métamorphose mais de *conservation* de soi. Aussi, au lieu de donner sens aux ruptures, la conversion représente dans certains cas un passage obligé pour une fidélité à soi censée assurer la cohérence biographique voire l'« illusion » de la totalité sociale du moi (Bourdieu 1986).

Dans le cas d'Octavian Paler, les ingrédients de cette fidélité sont une certaine distance au politique et le nationalisme. Ils représentent des repères stables devant les grandes transformations politiques traversées par la Roumanie sur plus d'un demi-siècle, qui donnent par ailleurs à ses conversions personnelles leur sens collectif. Car loin d'avoir été singulière, sa trajectoire idéologique mouvementée porte les traces de son époque.

Déracinement et devenir intellectuel

Né le 2 juillet 1926 dans le village de Lisa, en Transylvanie, Octavian Paler est l'unique fils d'une famille de paysans pauvres. Après une enfance au milieu de la nature et des travaux agricoles, il part pour la capitale afin d'y poursuivre sa scolarité. Les parents ont des ambitions pour l'enfant : le père le rêve « sous-secrétaire d'État » dans un ministère, la mère, croyante, le voit « prêtre » (Paler 2010, p. 109).

Évoqué avec beaucoup de chaleur dans l'ensemble de ses écrits autobiographiques, Lisa incarne un univers idyllique et contrasté dont l'abandon à l'automne 1937 pour un des lycées « chics » de la capitale est ressenti comme une rupture majeure :

« Pour moi, Lisa ce n'est pas une localité. C'est un mélange de monde réel et de mythologie qui ne peut être comparé à rien. Arrivé un soir de septembre 1937 à Bucarest, la ville était encore le "petit Paris". Pour moi ce soir a été celui qui a mis fin à mon enfance et le premier vécu au xx^e siècle. Le matin, je me trouvais encore au xvii^e. Sans m'en rendre compte, j'avais parcouru en une demi-journée trois siècles d'histoire. [...] Je fais ces précisions pour montrer pourquoi mon arrivée de Lisa n'a pas été un banal cas de "déracinement". Car je venais non pas d'un village mais d'un autre temps. D'un temps semi-patriarcal avec d'autres traditions. Je ne connaissais pas un quart des mots de ma langue maternelle, le roumain... » (Paler 2010, p. 92-93).

Arrivé à Bucarest grâce à l'aide d'un parent éloigné, l'« oncle George », sous-directeur du lycée « Spiru Haret », Octavian Paler plonge directement dans un des hauts lieux de la bourgeoisie bucarestoise. Établissement des classes fortunées créé en 1916, le lycée avait été décrété en 1927 le « meilleur de Roumanie »³. De surcroît, un souffle nouveau se fait sentir, les générations formées ici après la Première Guerre mondiale appartenant à un nouvel État, la « Grande Roumanie »⁴. La scolarisation d'Octavian Paler, fils de paysans, dans un tel endroit est possible grâce à une bourse d'études accordée sur des critères sociaux (Paler 2015, p. 17). Elle offre un privilège improbable à un enfant de sa condition à une époque où seuls 5,4 % des élèves en provenance du milieu rural réussissent à poursuivre leur scolarité dans l'enseignement secondaire⁵, où la population de la Roumanie est en grande majorité rurale⁶ et à moitié analphabète (Sdrobiş 2014, p. 119).

Mais le futur écrivain s'adapte mal à ce milieu dont il ne partage ni les habitudes culturelles ni l'éducation et sa rétractilité naturelle se voit renforcée par son malaise :

« À Spiru Haret, j'étais un intrus, un mouton noir. Beaucoup d'entre mes collègues étaient fils de propriétaires terriens, d'industriels, de dignitaires, de grands avocats, de médecins et d'architectes connus, de commerçants ou de patrons de journaux. Ceux qui provenaient de familles ordinaires d'intellectuels bucarestois étaient peu nombreux. Certains se connaissaient avant d'arriver au lycée car leurs parents se mouvaient dans les mêmes cercles [...]. Je n'étais donc pas quelqu'un "parmi" mais une "exception", je n'avais pas l'éclat des autres. [...] J'ai découvert alors, pour la première fois, l'humiliation et l'envie » (Paler 2010, p. 106).

« Timide » et « sans humour », craignant de se « ridiculiser », l'adolescent ne sait pas se conduire avec naturel, approfondissant par son comportement « la distance qui le sépare » de ses camarades (Paler 2010, p. 100, p. 107 et p. 119). C'est à cette époque qu'il découvre la lecture, une des seules distractions gratuites accessibles dans une grande ville où l'argent manquant ne lui permet pas de fréquenter les théâtres, les cinémas ou le stade, comme il l'aurait souhaité. La découverte des livres dans l'espace intimidant des grandes bibliothèques de la capitale, ensuite dans l'intimité de sa modeste chambre individuelle, marque son existence, raconte-il plus tard (Paler 2010, p. 130). Sa vie déjà recluse tourne ainsi très vite autour de l'univers fictionnel, exploré avec un appétit insatiable et qui est en train de devenir un refuge durable devant les difficultés de la vie pour le reste de son existence.

Pour autant, elle n'en représente pas moins une stratégie d'accumulation d'un capital légitime notamment eu égard au caractère canonique des titres évoqués⁷ et n'est pas à proprement parler une simple pratique de lecture reposant sur une « disposition esthétique »⁸. Remède à une subjectivité blessée, lire a paradoxalement ici des effets de rattrapage de la distance culturelle qui sépare Octavian Paler des autres élèves et d'adaptation au milieu social fréquenté.

Des années plus tard, en mettant en exergue ses compétences de lecteur avisé qui sait distinguer entre les « lectures utiles » de l'homme lettré et celle « futiles » de l'adolescent égaré⁹, Octavian Paler met en scène en filigrane le processus à travers lequel il s'est fabriqué à

la fin des années 1930 comme « intellectuel ». Entendu dans le sens durkheimien¹⁰, l'« intellectuel » signifie ici une figure étrangère aux enjeux politiques et à leurs profits temporels.

Absorbé par sa nouvelle passion, au moment de la guerre, Octavian Paler ne perçoit pas sa gravité, cette expérience apparaissant comme médiée par les livres ou la presse. Un seul moment transperce, selon ses dires, son indifférence à l'époque : le Diktat de Vienne par lequel la Roumanie perd la Transylvanie du Nord-Ouest au profit de la Hongrie, reflet d'une représentation de l'histoire qui plonge ses racines dans l'imaginaire national roumain de la fin du XIX^e siècle, obsédé par l'idée d'unité territoriale (Paler 2010, p. 120).

À la fin de ses études, ne sachant quelle profession embrasser, Octavian Paler passe le concours d'admission en Droit, en Lettres et en Philosophie. Façon de se rassurer devant un avenir illisible et incertain pour un fils de paysan qui ne bénéficie pas d'un capital relationnel utilisable professionnellement, le surinvestissement des études scolaires apparaît comme une stratégie capable de garantir la réussite dans la capitale dans un contexte politique changeant (Sdrobiș 2014, p. 147). Elle correspond à la situation de la Roumanie de l'entre-deux-guerres caractérisée par la démocratisation de l'université imaginée comme un espace de formation des nouvelles élites administratives roumaines amenées à remplacer les « étrangers » dans les villes nouvellement rattachées à l'État (Sdrobiș 2014, p. 116-118). Les étudiants en provenance des milieux ruraux sont particulièrement encouragés à participer à ce processus de roumanisation (Sdrobiș 2014, p. 118). Le nombre d'institutions d'enseignement supérieur augmente et au début des années 1930 l'éducation supérieure constitue une voie certaine d'ascension sociale (Sdrobiș 2014, p. 116, p. 119. et p. 148). Mais l'affluence de candidats érode vite cet ascenseur et avec la saturation de l'administration, le modèle méritocratique s'effiloche. Avant la fin des années 1940 on assiste au retour de la reproduction des élites au sein de la bureaucratie (Sdrobiș 2014, p. 197 et p. 212).

De plus, la situation politique du pays se complique. Rentrée en guerre aux côtés de l'Allemagne nazie, la Roumanie retourne les armes contre le III^e Reich le 23 août 1944 et finit les hostilités dans le camp des Alliés. Dirigé par une coalition partisane dominée par les communistes déclarée gagnante aux élections générales de novembre 1946, l'État roumain se dirige vers un régime d'inspiration soviétique. Bénéficiant de l'appui de l'Armée rouge qui ne quitte pas la Roumanie à la fin de la guerre, d'une propagande puissante et de mesures radicales comme la réforme agraire de 1945 qui offre des lotissements aux paysans pauvres, le PCR prend le pouvoir et trouve un certain support chez les déçus et les persécutés de la guerre et parmi les minorités nationales (Georgescu 1991, p. 224-225). À partir de là, il se débarrasse sans ambages de ses adversaires politiques, affaiblis et divisés à la fin de la guerre.

Le contexte international joue en faveur du Parti Communiste. Le Traité de paix de Paris de février 1947 ne reconnaît pas à la Roumanie le statut de cobelligérante malgré la participation de douze divisions roumaines à la défaite de l'Allemagne nazie (Georgescu 1991, p. 223). Traité comme un pays ennemi, elle n'a aucune chance de voir se matérialiser le retrait des troupes de l'Armée rouge de son territoire. Le seul point positif reste la récupération du Nord-Ouest de la Transylvanie attribuée à la Hongrie en 1940 (Georgescu 1991, p. 223). Cette situation encourage les communistes à agir pour renforcer leur domination. En 1946 ils créent les Tribunaux du peuple pour juger les criminels de guerre et qui se chargent également partiellement des épurations politiques¹¹. Parallèlement à l'anéantissement de l'opposition, le PCR ouvre ses portes à de nouveaux membres ce qui lui permet de gonfler ses effectifs en un temps record. Ainsi, en quelques mois, le Parti, qui comptait moins de 1000 membres dans l'entre-deux-guerres, atteint les 5000 adhérents en octobre 1944 et 42 653 membres avant le 23 avril 1945 (Tismăneanu 2014, p. 123). Le gouvernement installé le 6 septembre 1946 après des élections frauduleuses (Țârău et Bucur, 1998, p. xxxv-LXIV) est reconnu par les États-Unis et la Grande Bretagne qui, davantage préoccupés par l'issue de la guerre civile en Grèce, se désintéressent progressivement du sort des pays de l'Europe de l'Est (Bulgarie, Roumanie, Hongrie), cédant le terrain à l'URSS (Georgescu 1991, p. 223-224). L'abdication forcée du roi Michel le 30 décembre 1947 et la création de la République Populaire Roumaine parachèvent la dissolution de la monarchie constitutionnelle et l'installation d'un nouvel ordre politique.

Telle est la situation de la Roumanie au moment où Octavian Paler poursuit ses études universitaires (1945-1949). Son premier contact avec les organisations de masse communistes date, si l'on en croit l'écrivain, de la même période et concerne les Jeunesses Progressistes (TP) qui gèrent alors les places à l'internat et les cartes pour le restaurant universitaire (Cristea-Enache 2008, p. 162). Fondée le 5 mai 1945 après la dissolution de l'Union des Jeunesses Communistes (UTC) qui, trop politisées, ne rencontrent pas le succès escompté, la TP est boycottée par les sympathisants des Libéraux et des Nationaux-Paysans ainsi que par bon nombre de jeunes non-enrégimentés en provenance des milieux ruraux (Cioflâncă, 2006-2007, p. 532). En 1947, la structure est dissoute au bénéfice de l'Union de la Jeunesse Ouvrière (UTM) (Academia Română 2012, p. 659). Refusant l'adhésion aux TP (Cristea-Enache 2008, p. 162), Octavian Paler se retrouve sans logement au début de ses études universitaires, époque joyeuse et compliquée de son existence. Sans ressources durant une période de crise économique après la guerre, il loue une chambre sans chauffage ni eau courante chez une femme originaire de Lisa dans une banlieue lointaine et pauvre de Bucarest, qu'il partage avec deux autres étudiants (Paler 2010, p. 156). Ne pouvant pas se payer le transport public, il fait des longues et épuisantes marches pour atteindre l'université et enchaîne sans succès les petits boulots dont le plus stable s'avère être celui de déchargeur à la Gare de l'Est (Cristea-Enache 2008, p. 34) :

« Durant ce temps, autour de moi des choses graves arrivaient. Après que Vychinski¹² eut tapé du poing sur la table au Palais royal, s'était installé au pouvoir le premier gouvernement contrôlé par le Parti Communiste et, en conséquence, par les Russes. En attendant avec une irrémédiable naïveté l'arrivée des Américains, les premiers Roumains tombaient victimes dans la résistance anticommuniste. À chaque pas on entendait des questions inquiètes. Que se passe-t-il ? Que se passera-t-il ? Des films occidentaux passaient encore, mais on nous disait que "la lumière vient de l'Est". La faim montrait ses crocs, l'économie déjà ruinée par la guerre était encore plus asséchée par ce que l'on donnait à la Russie ; on faisait les premières arrestations. Les partis de l'opposition s'agitaient en espérant [...] que Staline serait empêché de coloniser l'Europe de l'Est. Des manifestations avaient lieu tout le temps, se terminant souvent par des escarmouches car les communistes envoyaient des détachements de choc contre les manifestants, armés de bâtons. [...] Moi j'espérais toujours que le tourbillon des événements me passât à côté. [...] Je me suis toujours gardé par la suite de traverser de telles situations, convaincu (c'est ce que je croyais alors) qu'entre la politique et la vie, lorsqu'on ne les mélange pas, il y a une frontière précise. Je n'ai pris part ni aux accrochages qui depuis la rue pénétraient l'Université, ni aux assemblées qui se tenaient en chaîne. Des journaux, j'en lisais rarement. Je m'informais comme bien d'autres à partir des rumeurs du tramway, chez le coiffeur ou à la Gare de l'Est où je travaillais parfois la nuit à décharger les voitures de marchandises pour me procurer l'argent pour les livres » (Paler 2010, p. 169-170).

À nouveau, la distanciation par rapport à l'actualité politique immédiate se profile comme le « noyau dur, le leitmotiv » de sa reconstruction identitaire après 1989 (Pollak 1986, p. 52).

L'ascension politique : un pis-aller au service de l'ascension sociale

Vers la fin de ses études universitaires, un jour de février 1949, à la fin d'un exposé, l'assistant qui occupe en même temps le poste de directeur à la Direction des émissions culturelles de la Radiodiffusion nationale propose à Octavian Paler un emploi de rédacteur (Paler 2010, p. 178). Créée en 1927, la Radiodiffusion traverse une période de renouvellement des cadres après les « épurations antifascistes » suivant la guerre (Ionescu et Denize 2000, p. 40-68). L'institution est accusée d'avoir servi la propagande du régime Ion Antonescu et la guerre contre l'Union soviétique¹³. Octavian Paler accepte la proposition et le lendemain il dépose son autobiographie¹⁴ à la section des cadres de l'UTC¹⁵. L'épisode est évoqué dans son *Autobiographie* :

« Probablement mon premier "compromis" a été la satisfaction d'avoir une "origine saine"¹⁶ étant fils de "paysans-travailleurs", comme l'on disait à l'époque. J'étais reconnaissant au hasard de bénéficier d'un "bon dossier" sans y avoir, bien évidemment, aucun mérite. Mais à travers ma satisfaction je reconnaissais implicitement les critères idéologiques à travers lesquels certains étaient liés à leurs origines par des chaînes invisibles. Si mon père avait été "koulak" je n'aurais pas été reçu à la Radio. [...] J'admettais mentalement, sans me rendre compte, la "lutte de classes". Plus encore, pour ne pas gâcher mon "dossier" je n'ai pas mentionné dans mon "Autobiographie" l'"oncle George", mon seul parent "bourgeois" » (Cristea-Enache 2008, p. 163-164).

Placée sous le signe du « compromis » et de la contrainte extérieure, l'adhésion au Parti Communiste est reconstituée dans sa dimension « objective » seulement, de « réponse explicite » aux critères de sélection des cadres par l'institution (Pannetier et Pudal, 1996, p. 62). Le rappel de cet épisode central pour sa biographie politique est ainsi décrit par l'impétrant uniquement sous l'angle de la production de la preuve *extérieure* d'ajustement aux exigences du PCR à travers un choix tactique parmi ses propriétés sociales. Évacuée rapidement, la dimension « plus littéraire, plus intime » de l'engagement, de la « remise de

soi » au Parti est abandonnée à la sphère de l'« inconscient », étant présentée comme le fait d'un consentement non-réfléchi (Pennetier et Pudal, 1996, p. 58 et p. 62). Affirmant n'avoir « jamais lu une seule page de Marx » (Paler 2010, p. 206), Octavian Paler adhère aux Jeunesses communistes car il ne souhaite « ni avoir à lutter dans les montagnes¹⁷, ni à porter des caisses toute la vie à la Gare de l'Est » (Cristea-Enache 2008, p. 178). Appréciant « devoir après tout » à la poursuite de ses études au lycée « Spiru Haret » le fait d'être devenu « un intellectuel », Octavian Paler motive son entrée au PCR non pas par des ressentiments antibourgeois qu'il aurait pu éprouver tout au long de sa scolarité mais par son désir d'ascension sociale qu'il ne pouvait accomplir sans l'allégeance au régime communiste :

« Au fond, le garçon de 23 ans qui est allé à la Radio pour faire des « émissions pour les centres communautaires » n'était guère attiré par la « lutte des classes » et par la « dictature du prolétariat ». Il s'efforçait de ne pas se trahir. Car il pensait à sa vie, pas à l'histoire. À l'évidence, il jugeait égoïstement » (Cristea-Enache 2008, p. 178 et p. 312).

Ciblant la mise en avant d'une distance critique *intérieure* au Parti, son adhésion est décrite rétrospectivement comme l'espace d'un « fidéisme » (Pennetier et Pudal, 1996, p. 64), mimé, fruit de la contrainte plus que de la conviction partagée, de la soumission acceptée « pour un ersatz de carrière » (Matonti 2005, p. 8). En 1954, un épisode tragique survenu dans la vie de l'écrivain éclaire son rapport à la politique plus fidèlement que les reconstructions *a posteriori* des entretiens et livres publiés après 1989. Cette année, à cause d'une chute accidentelle, l'écrivain perd son père. Blessé, devant être transporté à l'hôpital de la ville de Făgăraș avoisinant Lisa, l'homme serait décédé suite au refus du personnel médical de lui administrer des antibiotiques en l'absence de sa fiche d'appartenance à la coopérative agricole. Toutefois, son dossier de cadre du PCR dit tout le contraire, indiquant à la rubrique « Profession des parents », « membres CAP (Coopération Agricole de Production) »¹⁸. Si pour le Paler d'après 1989 c'est le régime communiste qui « a assassiné » son père¹⁹, cela ne l'empêche pas d'adhérer au PCR un an plus tard, en 1955²⁰, au tout début d'une lente déstalinisation (Georgescu 1991, p. 242-243). L'occurrence montre soit que la distance au régime n'était pas aussi importante à l'époque soit que sa mise en récit s'opère à travers une reconstruction attentivement contrôlée du passé pour déboucher sur une identité dissidente, ajustée à la conjoncture d'après 1989²¹.

À la suite de ce ralliement, le journaliste grimpe rapidement les échelons de la hiérarchie professionnelle, devenant rédacteur, puis rédacteur en chef adjoint et chef de la section culturelle à la Radiodiffusion nationale avant 1958. La confiance dont il jouit de la part du PCR, lui permet d'être envoyé dès 1955 comme correspondant spécial en URSS et à Leipzig pour suivre les travaux du Congrès international des syndicats (Ionescu et Denize 2000, p. 327). Au retour de ces voyages, le 2 novembre 1959, il fait part de ses impressions dans une émission où son enthousiasme pour la nature de l'URSS n'est égalé que par celui pour les exploits industriels d'un socialisme qu'il espère éternel (Ionescu et Denize 2000, p. 328).

Faisant preuve d'« une solide préparation dans son travail de journaliste et de responsabilité dans son travail de direction »²² selon ses référents professionnels, Octavian Paler est envoyé en 1964 en tant que correspondant de presse permanent à Rome. Le Parti Communiste vient d'adopter la « Déclaration d'indépendance »²³ la même année en avril, et suite au refroidissement des liens avec Moscou, le PCR recherche du soutien chez les communistes des pays occidentaux. Envoyé en Italie, Octavian Paler n'y travaille que quelques mois, de septembre à décembre, avant qu'il ne soit rappelé en Roumanie pour être nommé directeur de la Télévision nationale. La traduction d'un entretien avec Luigi Longo, le secrétaire général du PCI, dans lequel le *leader* des communistes italiens annonce l'émancipation de son Parti de la tutelle moscovite, ce qui signifie un allié important pour le PCR dans son opposition au PCUS, est considéré comme un fait d'armes qui compte dans sa nomination (Cristea-Enache 2008, p. 179-180).

Peu après la nomination d'Octavian Paler, en mars 1965, Gheorghe Gheorghiu-Dej, le premier secrétaire du PCR décède, étant remplacé trois jours plus tard par Nicolae Ceaușescu. Une période de libéralisation s'ouvre alors en Roumanie tant sur le plan économique où le régime autorise la manifestation contrôlée de la libre initiative que dans la vie culturelle où une importante désidéologisation se fait sentir (Georgescu 1991, p. 251). L'influence du marxisme-

léninisme diminue et le discours national, d'émancipation par rapport à Moscou gagne en importance (Verdery 1994, p. 106). Plus généralement, c'est une période de transformation des critères de recrutement dans l'administration et l'enseignement, l'origine sociale et la normativité idéologique étant abandonnées au bénéfice d'une évaluation sur des bases méritocratiques mettant l'accent sur les performances professionnelles des candidats (Shafir 1985, p. 75-76). Adeptes de la cooptation d'un personnel technocrate dans les fonctions de direction, le régime Ceaușescu cherche à moderniser l'administration et pour une courte période la décentralisation devient une réalité palpable (Shafir 1985, p. 252). Profitant de cet air de liberté, Octavian Paler renouvelle la programmation à la Télévision nationale (Cristea-Enache 2008, p. 183). La condamnation de l'écrasement du Printemps de Prague par Ceaușescu l'enthousiasme :

« Décembre 1989 n'a pas été le premier moment d'enthousiasme stupide. J'en avais déjà vécu deux autres de moindre intensité. Le premier a été en 1964. J'ai été touché alors par la Déclaration d'"indépendance" du PCR. [...] Le deuxième s'est passé en août 1968 lorsque la Roumanie a condamné l'écrasement "du Printemps de Prague". J'ai payé mon tribut de nationalisme lorsque Ceaușescu a pris la défense de Dubcek. Aujourd'hui je comprends que nous, les Roumains, on a participé d'un stalinisme qui formellement répudiait Staline. Mais à l'époque je n'ai pas vu clair, entre 1960 et 1970. J'ai pris au sérieux la période de relatif dégel. Comme je n'imaginai pas que le marxisme reviendrait à la philosophie avant cinq siècles, je préférais voir le drapeau national couvrant le *Capital*. Je compte parmi les Roumains qui ont cru sincèrement qu'après l'invasion de la Tchécoslovaquie, on ne pouvait être un bon Roumain qu'en acceptant les slogans d'un parti qui proclame son "indépendance". J'avais l'impression qu'il fallait choisir entre être du côté d'un pouvoir étranger que notre indépendance irrite, ou être du côté d'un Parti Communiste qui se revendique à présent de l'histoire nationale. Certes, on peut nous reprocher d'avoir été dupes, mais ceux qui ont vécu ces moments de redécouverte des valeurs nationales savent combien a agi fortement l'illusion qu'en se secouant de l'asservissement envers l'URSS tout serait différent » (Cristea-Enache 2008, p. 189).

Apprécié par de nombreux intellectuels, l'événement marque un tournant dans l'adhésion des clercs au Parti Communiste, y compris de ceux ayant connu des moments de rébellion avant l'arrivée de Nicolae Ceaușescu au pouvoir. En plein processus d'*aggiornamento*, le Parti est au rendez-vous et ouvre largement ses portes aux nouvelles recrues, ce qui se concrétise par un gonflement de ses effectifs²⁴. En 1969, Octavian Paler est nommé vice-président de la Radiodiffusion nationale²⁵ et on lui décerne la Médaille du 25^e Anniversaire de la Libération de la Patrie²⁶. En 1970 il est nommé rédacteur en chef du journal *România liberă*²⁷. Dans les années 1970, *România liberă* est l'organe du Front de l'Unité Socialiste (FUS), le plus large organisme de propagande et de mobilisation politique, chargé d'organiser les campagnes électorales et de proposer des candidats pour l'Assemblée nationale (Vasile 2014, p. 160).

En tant que rédacteur en chef de son journal, Octavian Paler a donc pour rôle d'attirer des intellectuels et des personnalités culturelles dans ses pages, rôle dont il s'acquitte de manière satisfaisante selon les référents du PCR, grâce à son « prestige professionnel » et à ses contacts dans le monde littéraire²⁸. Plusieurs notes remises au PCR entre 1974 et 1981 par ses collègues de rédaction apprécient sa « détermination à refléter entre les pages du journal la politique interne et externe de [...] l'État »²⁹. Les « Thèses de juillet » présentées par Nicolae Ceaușescu en 1971 qui visent « le combat contre les positions obscurantistes, rétrogrades et anti-humanitaires », ainsi que la « promotion des matériaux qui contribuent à la formation de l'homme nouveau » (Vasile 2014, p. 158) dans le domaine de la culture, ouvrent la voie à sa ré-idéologisation. Ces objectifs sont confirmés par la loi n° 3 du 28 mars 1974 qui codifie l'obéissance des périodiques, y compris des revues littéraires, artistiques et académiques aux « impératifs idéologiques » du PCR et prévoit des sanctions pour l'usage abusif de la liberté d'expression contre l'« ordre socialiste » (Vasile 2014, p. 158-159 et p. 161-162).

România liberă s'acquitte de manière satisfaisante de ces obligations puisqu'en 1974, Octavian Paler entame avec succès une carrière politique. Sa carrière décolle avec sa désignation au sein du Comité Exécutif (CPEX) du PCR³⁰. La fonction de rédacteur en chef lui ayant permis de nouer des liens avec certains acteurs haut placés de la *nomenklatura* culturelle, cette nomination intervient sur recommandation de Cornel Burtică, ancien ambassadeur de la Roumanie en Italie, Maroc et Malte avant 1969, secrétaire du Comité Central (CC) du PCR et coordonnateur de la section de propagande du Conseil de la culture et de l'éducation socialiste à partir de 1977, proche du monde littéraire (Tismăneanu 2007, p. 788).

Dans cette nouvelle position, Octavian Paler participe à plusieurs décisions jugées scandaleuses après 1989, parmi lesquelles la réduction drastique du volume de papier alloué à la presse écrite dans une réunion du 1^{er} mai 1974 (Constantinescu 2017). La mesure est critiquée par les écrivains qui y voient un nouvel instrument de contrôle idéologique de la culture écrite (Constantinescu 2017). À la fin de son mandat au sein du CPEX en 1979, un an plus tard, en 1980, Octavian Paler est élu député à l'Assemblée nationale³¹. Fonction électorale passée sous silence après 1989.

Membre des comités du parti de la Radiotélévision et de la Radiodiffusion nationales, de la presse et des maisons d'édition entre 1965 et 1970, membre du Conseil national du FUS, président du Conseil des journalistes roumains à partir de 1976, vice-président de l'Association d'amitié roumaine-italienne³², la trajectoire professionnelle d'Octavian Paler est par conséquent intimement liée au PCR jusqu'au début des années 1980.

Entrer en dissidence, sortir du communisme

Son éloignement par rapport au PCR débute vers 1982 lorsque dénoncé à la Securitate³³ dans une note du 5 octobre pour mener une « subtile activité de subversion idéologique », il est démis de son poste à *România Liberă* en 1983. C'est alors qu'il commence à être considéré comme un potentiel « dissident » du régime (SRI 1996, p. 262-263). Poursuivi par la police politique, on lui reproche autant la publication des auteurs non-agrérés par le pouvoir dans son journal que les accusations de « fascisme et antisémitisme » à l'adresse de certaines revues littéraires nationalistes qui y apparaissent (SRI 1996, p. 263-264). Le refus de participer aux cérémonies de célébration du régime et ses contacts avec des citoyens étrangers et des réfugiés politiques anticommunistes sont également des actions qui servent sa dénonciation comme hostile au régime par certains « poètes de cour » (SRI 1996, p. 269 et p. 281). À partir des années 1980, Octavian Paler commence à habiter de manière distancée son rôle d'intellectuel organique retrouvant progressivement une distance critique par rapport au PCR³⁴.

Après son licenciement, plusieurs solutions de réinsertion professionnelle lui sont toutefois proposées : devenir directeur du théâtre Nottara, rédacteur en chef de la revue *Magazin* (subordonnée à *România liberă*) ou accepter de devenir collaborateur à la revue du parti *Scînteia*, ce qu'il refuse (Paler 2010, p. 197). Mais craignant d'être arrêté par la Securitate, il évite également d'aller plus loin dans sa dissidence en déclinant la proposition de deux journalistes du *Nouvel Observateur* de faire un entretien avec lui (Paler 2010, p. 199-200). Cependant, après cette date, Octavian Paler multiplie les gestes de protestation envers le régime et les prises de position publiques contre la politique culturelle, la dégradation de la condition matérielle de l'écrivain ainsi que la réémergence de la censure (SRI 1996, p. 304, p. 311, p. 327-328, p. 337-338). Il signe plusieurs lettres de solidarité avec ses confrères écrivains en difficulté (SRI 1996, p. 310-311), dont la célèbre « Lettre des sept »³⁵ en soutien au poète Mircea Dinescu³⁶. Suite à ces actions, Octavian Paler perd le droit de signer des publications (SRI 1996, p. 448) pendant que commence une campagne de dénonciation publique de son roman *Un om norocos* [Un homme chanceux] (1984) qualifié de livre « haïeux » (Cristea-Enache 2008, p. 196). Les événements de 1989 le retrouvent dans la posture d'*outsider*, dit-il, « interdit en tant qu'écrivain, chômeur et suspect en tant qu'individu dans la société »³⁷.

Précédant la chute du régime communiste, l'insertion dans les réseaux des écrivains dissidents explique la participation d'Octavian Paler à la fondation du Groupe pour le Dialogue Social en décembre 1989 (Runceanu 2018). Formé d'intellectuels (écrivains, sociologues, journalistes, artistes) aux trajectoires politiques hétérogènes (opposants au PCR, dissidents « culturels », conservateurs, anciens membres de la *nomenklatura*) (Lazăr 2015, p. 139), le GDS milite pour la « démocratisation de la société roumaine » et affiche une identité anticommuniste forte, qui fait consensus alors au-delà de son cercle étroit.

Le changement politique de 1989 entraîne le retour d'Octavian Paler dans la vie publique. Membre du comité provisoire de réorganisation de l'Union des écrivains roumains (USR) (Cristea-Enache 2008, p. 71) dont il fait partie après la publication de ses premiers romans au début des années 1970, il devient en même temps directeur honorifique de *România liberă* dont la rédaction se réorganise sous la direction de Petre Mihai Băcanu, un journaliste arrêté

pour des activités dissidentes au début de l'année 1989. Avec une ligne anticommuniste appuyée, et bénéficiant d'un vaste réseau de distribution, le journal est le mieux vendu de Roumanie au début des années 1990 avec un tirage avoisinant les deux millions d'exemplaires³⁸. Aussi, profitant du nouveau cadre juridique, il est le premier organe de presse à se privatiser et les membres de la rédaction deviennent des actionnaires (Pasti 2006, p. 307-310 et p. 317). Parmi ceux-ci Octavian Paler qui se convertit prudemment jusqu'en 1996 à un discours favorable au capitalisme sans pour autant renoncer à son identité d'« homme de gauche »³⁹ :

« Je ne pense pas que je pourrais être un apologiste du capitalisme. [...] À part environ 7000 livres et une vieille Dacia, je n'ai rien amassé. Je me trouve quelque part dans la petite bourgeoisie sans ambitions. [...] Quand j'entends parler d'un « bal de cristal » ou des milliards portés par divers escrocs des banques, j'éprouve un désagréable sentiment « de classe ». J'ai compris toutefois [...] que le communisme n'a créé autre chose que des monstres et que, de tous les maux, le capitalisme est le mal le moins mauvais que l'on connaît. En tout cas, il n'est pas l'« enfer » comme on nous apprenait jadis. L'enfer ne ressemble ni à Paris, ni à Londres, ni à la bourse de New York. [...] C'est pourquoi, sans avoir une sympathie spéciale pour le capitalisme ni le moindre intérêt personnel, je me suis prononcé durant toutes ces années après décembre 1989 pour les valeurs du capitalisme en pensant que je n'ai pas le droit de transformer mes limites en critère général »⁴⁰.

De surcroît, dès 1990, l'écrivain s'engage dans l'opposition au Front du Salut National (FSN). Créé durant les journées sanglantes de décembre 1989, le FSN réunit en grande majorité des membres de l'ancienne nomenklatura, notamment de son aile réformatrice. Son président, Ion Iliescu, est une figure importante du PCR, ancien membre du Comité Central et ministre de la Jeunesse (1967-1971) avant de tomber en disgrâce en 1971 et être marginalisé par Nicolae Ceaușescu. La chute du Mur de Berlin le trouve directeur des Éditions Techniques et sympathisant de Mikhaïl Gorbatchev. À la direction du FSN censé dans un premier temps assurer la passation des pouvoirs, Ion Iliescu décide la transformation de la formation en parti politique et sa participation à la campagne électorale de mai 1990. Cette décision entraîne une forte contestation de la part de l'opposition politique et de plusieurs associations dont le GDS qui militent désormais pour l'épuration des anciennes élites communistes. Dès février 1990, des révoltes sporadiques éclatent partout dans le pays culminant avec la grande manifestation de la Place de l'Université de Bucarest qui se déroule d'avril à juin. Matrice d'une opposition politique en gestation, cette manifestation contre le FSN taxé de « néo-communiste » sombre dans la violence. Elle ne réussit pas à empêcher l'élection de cette formation à l'Assemblée nationale le 20 mai avec 67 % des suffrages, et de Ion Iliescu comme président de la Roumanie avec 80 % des voix exprimées.

La conversion d'Octavian Paler à l'anticommunisme s'inscrit dans cette configuration politique et est façonnée par l'ambiance idéologique qui règne au sein des cercles de l'opposition au FSN. Jusqu'en 1996, cette opposition s'organise au sein de la Convention Démocratique Roumaine (CDR) qui réunit plusieurs partis politiques et associations parmi lesquelles l'Alliance Civique (AC) créée à la fin de l'année 1990 pour porter les revendications de la « Place de l'Université ». Après son insuccès aux premières élections de mai 1990 auxquelles il participe sur une liste d'indépendants⁴¹, Octavian Paler adhère à l'AC et milite pour la victoire de la CDR à l'échéance de 1996. Malgré son caractère hétéroclite, cette coalition serait selon lui la seule option viable contre le « régime Iliescu » qui nourrit « une nostalgie trouble pour la dictature » et « compromet la confiance des Roumains dans la démocratie »⁴². Encore une fois, sa conversion à l'anticommunisme est inscrite sous le signe du « devoir national » :

« La lutte contre le régime Iliescu n'est pas une lutte politique ordinaire, doctrinaire, une lutte d'idées [...], mais un devoir national [...], une forme de patriotisme »⁴³.

Les voies d'attaques contre le FSN devenu en 1993 le Parti de la démocratie sociale de Roumanie (PDSR) se multiplient jusqu'en 1996, offrant à Octavian Paler la possibilité de renouveler sa critique. Dans le contexte des grandes transformations que traverse la société roumaine lors du passage à l'économie de marché, la production industrielle (-27,7 %) et les exportations (-54 %), s'effondrent en 1990 conduisant à la baisse drastique du PIB (-12,9 %) et des revenus l'année suivante et à la hausse massive de l'inflation (+270 %) (Stoica 2007, p. 25 et p. 39). La crise économique est palpable tandis que les privatisations chaotiques et opaques

des grandes entreprises d'État mettent dès 1993 au cœur de l'attention publique le spectre de la corruption (Stoica 2007, p. 58). Elle sera l'une des thématiques les plus mobilisées par Octavian Paler lors de la campagne électorale de 1996 :

« On a un régime corrompu. Un régime qui s'est servi et des naïfs, et des opportunistes et des cyniques pour passer d'une dictature au chaos et de la peur politique à la peur économique [...]. C'est un régime qui ne pense ni « roumain » ni « européen », nous plongeant dans une grave crise de destin national [...]. Bref, le régime Iliescu se rend coupable de crimes non seulement physiques ou de crimes politiques [...]. Il est coupable à mon avis de crimes contre la nation. Il a mis la Roumanie dans la situation de se retrouver loin derrière la Hongrie, la République Tchèque et la Pologne [...]. Il a perverti les repères dont on avait besoin en important le capitalisme des faubourgs tures et la démocratie des régimes oligarchiques sud-américains »⁴⁴.

La thématique de la corruption ne quitte pas le discours d'Octavian Paler ni après la victoire de la CDR aux élections de 1996. Elle sert à faire la critique du nouveau gouvernement dans un registre qui retrouve une vision d'inspiration marxiste-léniniste :

« Parfois je songe qu'on a remplacé une clique très homogène comme celle du régime Iliescu avec une meute dont les membres se mordent les uns les autres pour la proie. La Roumanie s'effondre, la misère y est devenue endémique, une maigre couche sociale de « parvenus de la transition » est de plus en plus insolente pendant que les ouvriers redécouvrent, sans idéologie, la lutte de classe »⁴⁵.

À côté du discours c'est le discours national qui représente le registre de justification le plus mobilisé par Octavian Paler pour donner cohérence à ses choix idéologiques aussi bien avant qu'après 1989⁴⁶.

C'est le cas également lorsqu'en 1995, l'écrivain intervient dans la polémique autour du « bon nationalisme » qui éclate au moment de la signature des traités de base avec la Hongrie et la République de Moldavie en vue de l'adhésion de la Roumanie à l'Union européenne. S'exprimant pour l'union avec la République de Moldavie à laquelle l'UE n'est pas favorable, Octavian Paler met en avant le *devoir* envers les citoyens de cette ancienne province roumaine, « abandonnés » au moment de l'occupation par l'URSS à la fin de la Seconde Guerre mondiale. À l'encontre des voix clamant que l'adhésion à l'UE devrait représenter la priorité politique de la Roumanie, Octavian Paler oppose l'attachement à l'histoire et à la survie culturelle de la nation (Paler 1995).

Le nationalisme apparaît ainsi chez Octavian Paler comme le point fixe d'un système d'affinités politiques et idéologiques mouvant entre l'adhésion au PCR en 1955, son éloignement du régime au début des années 1980 et sa conversion à l'anticommunisme voire son plaidoyer en faveur du capitalisme à partir de 1990. Invité constamment lors des *talk-show* télévisés qui se multiplient avec l'apparition des premières chaînes privées en 1994, ce registre sert à Octavian Paler à assumer une posture prophétique en tant que l'un des premiers intellectuels médiatiques des années 2000.

Conclusion

Liée largement aux structures du pouvoir communiste avant 1989 puis à leur réprobation après cette année, la carrière professionnelle d'Octavian Paler semble s'inscrire bien davantage sous le signe de la continuité que sous celui de la rupture. Continuité de l'intervention dans plusieurs secteurs à la fois (militant, littéraire, public) tout en mettant en avant son détachement voire son désintérêt pour les « fonctions politiques » (Cristea-Enache 2008, p. 179). Continuité de la croyance dans les bienfaits du nationalisme qui motive aussi bien son allégeance au PCR avant 1989 que son euroscepticisme après cette date. Continuité du rendement social de ses ressources, essentiellement politiques sous l'ancien régime, converties en prestige public sous le nouveau.

Telles qu'il les justifie *a posteriori*, ses conversions – du stalinisme des années 1950 à la dissidence des années 1980 et enfin à l'anticommunisme postcommuniste des années 1990 – apparaissent chez Octavian Paler comme des étapes de la réalisation de soi et de (re)conquête de l'intégrité personnelle et moins comme ce qu'elles ont été objectivement – des moments de rupture, de contradiction, d'adaptation vertigineuse à un nouvel ordre politique. En ce sens, la justification de ces conversions repose largement sur l'occultation des actions pratiques de fidélité idéologique qu'une carrière au sein des structures de propagande socialiste supposait, tout comme sur la minimisation des tentatives de lancement en politique après 1989.

Envisagée sous l'angle de ses reconstructions, la trajectoire biographique de Octavian Paler montre que dans certains cas spécifiques l'analyse des conversions ne renseigne que marginalement sur le processus de transformation de l'intimité et le flottement des valeurs ; elles ouvrent davantage la réflexion sur celles des « normes de la morale sociale courante » (Pollak et Heinich 1986, p. 26) qui résistent au changement, servent à le rendre crédible et même légitime.

Bibliographie

- Academia Română, 2012, *România 1945-1989. Enciclopedia regimului comunist. Instituții de partid, de stat, obștești și cooperatiste*, București, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului.
- Becker H., 1985, *Outsiders*, Paris, Métailié.
- Bosomitu Ș., 2016, « Retrospecții subiective și tehnici de (re)construcție identitară. Trecutul ilegalistilor PCdR reflectat în "autobiografia de instituție" », *Studia Universitatis Petru Maior. Historia*, n° 1, p. 44-51.
- Bourdieu P., 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63.
- Cioflâncă A., 2006-2007, « Repere pentru o istorie a Uniunii Tineretului Comunist », *Anuarul Institutului de Istorie « A. D. Xenopol »*, XLIII-XLIV.
- Collovald A., 1988, « Identité(s) stratégique(s) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 73.
- Constantinescu C., 2017, « Nicolae Ceaușescu și obsesia controlului absolut », 22, n° 111, 4-10 april.
- Cristea-Enache D., 2008, *Convorbiri cu Octavian Paler*, București, Corint.
- Darmon M., 2008, « La notion de carrière : un instrument interactionniste d'objectivation », *Politix*, n° 82.
- Détrez C., 2001, « Bien lire. Lectures utiles, lectures futiles », *Bulletin des bibliothèques de France*, <http://bbf.enssib.fr/consulter/bbf-2001-06-0014-002>.
- Durkheim É., 2002, *L'individualisme et les intellectuels*, Paris, Fayard/Mille et une nuits.
- Georgescu V., 1991, *The Romanians. A history*, Columbus, Ohio State University Press.
- Hangiu I., 2008, *Presa românească de la începuturi pînă în prezent. Dicționar cronologic (1989-2007)*, vol. IV, București, Comunicare.ro.
- Ionescu V. et Denize E., 2000, *Istoria Societății Române de Radiodifuziune*, vol. II, București, Casa Radio, p. 40-68.
- Kessel L., 2012, *La conversion politique*, Paris, Raisons d'agir.
- Lahire B., 2000, *Omul plural*, Iași, Polirom.
- Lazăr M., 2015, « Writers, Intellectuals, Politics: The Transformations of the cultural Field in Post-Communist Romania », *Studia UBB Sociologia*, vol. LX, n° 1.
- Matonti F., 2005, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance en politique*, Paris, La Découverte.
- Mihăilescu V., 1991, « Nationalité et nationalisme en Roumanie », *Terrain*, n° 17.
- Paler O., 1995, « Între naționalismul de grotă și "europenii" de nicaieri (adică între C. V. Tudor și Gabriel Andreescu) (I-VI) », 22, n° 43-51, octombrie-décembre.
- Paler O., 2010, *Autoportret într-o oglindă spartă*, Iași, Polirom.
- Paler O., 2015, *Autoportret într-o oglindă spartă*, Iași, Polirom.
- Pasti V., 2006, *Noul capitalism românesc*, Iași, Polirom.
- Pennetier C. et Pudal B., 1996, « Écrire son autobiographie (les autobiographies communistes d'institution, 1931-1939) », *Genèses*, n° 23.
- Pollak M., 1986, « La gestion de l'indicible », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 63-63.
- Pollak M. et Heinich N., 1986, « Le Témoignage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63.
- Runceanu C., 2018, *Les intellectuels et la recomposition de l'espace public roumain après 1989. Le cas du Groupe pour le Dialogue Social*, Thèse de doctorat en sociologie, EHESS.
- Sdrobiș D., 2014, *Elite și educație în România interbelică. Limitele meritocrației într-o societate agrară*, Doctorat en Histoire, Institut d'Histoire « George Barițiu », Cluj-Napoca.
- Shafir M., 1985, *Romania. Politics, Economics and Society*, London, Frances Pinter Publishers.
- SRI (Serviciul Român De Informații), 1996, *Cartea Albă a Securității. Istorii literare și artistice (1969-1989)*, București, Presa Românească.
- Stoica S., 2007, *România după 1989. O istorie cronologică*, Meronia, București.
- Țărău V. et Bucur I. M., 1998, *Strategii și politici electorale în alegerile parlamentare din 19 noiembrie 1946*, Cluj-Napoca, Fundația Culturală Română.
- Tismăneanu V. (dir.), 2007, *Raport final*, București, Humanitas.
- Tismăneanu V., 2014, *Stalinism pentru eternitate*, București, Humanitas.
- Tissot S., Gaubert C. et Lechien M.-H., 2006, *Reconversions militantes*, Limoges, Presses universitaires de Limoges.
- Vasile C., 2014, *Viața intelectuală și artistică în primul deceniu al regimului Ceaușescu (1965-1974)*, București, Humanitas.
- Verdery K., 1994, *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, București, Humanitas.

- ¹ Le concept de carrière qui renvoie aux « facteurs dont dépend la mobilité d'une position à une autre, c'est-à-dire aussi bien les faits objectifs relevant de la structure sociale que les changements dans les perspectives, les motivations et les désirs de l'individu » (Becker 1985). Voir aussi la discussion de Muriel Darmon (2008, p. 150-151).
- ² Dan Turturică, le rédacteur en chef de *România liberă* entre 2006 et 2015 avance que le journal se vendait à hauteur de 1,6 millions d'exemplaires au début de l'année 1990 (agence de presse HotNews, 22 décembre 2009, https://economie.hotnews.ro/stiri-media_publicitate-6754611-romania-libera-apare-miercuri-joi-impreuna-editiile-din-23-24-decembrie-1989.htm).
- ³ Voir la page web de l'établissement, <http://www.cnsbh.ro/istoric>.
- ⁴ C'est le nom symbolique pris par la Roumanie après l'union du Royaume de Roumanie après la Première Guerre mondiale avec les provinces historiques (la Bessarabie, la Bucovine, Crișana, Maramureș, Banat et la Transylvanie).
- ⁵ *Enciclopedia României*, vol. I, București, Imprimeria Națională, 1938, p. 479.
- ⁶ En 1930, 78,2 % de la population active de la Roumanie est occupée dans l'agriculture (*Enciclopedia României*, vol III, București, Imprimeria Națională, 1939, p. 45-46).
- ⁷ Comme Don Quichotte ou les philosophes de l'Antiquité grecque.
- ⁸ Sur la porosité des frontières entre « disposition esthétique » et « disposition éthico-pratique » dans l'appropriation des textes littéraires, voir Bernard Lahire (2000, p. 101-102).
- ⁹ Pour une discussion autour de cette distinction voir Christine Détrez (2001).
- ¹⁰ « L'intellectuel n'est pas celui qui a le monopole de l'intelligence ; il n'est pas de fonctions sociales où l'intelligence ne soit nécessaire. Mais il en est où elle est, à la fois, le *moyen et la fin*, l'instrument et le but ; on y emploie l'intelligence à étendre l'intelligence, c'est-à-dire à l'enrichir de connaissances, d'idées ou de sensations nouvelles » (Durkheim 2002, p. 7-8).
- ¹¹ Comisia Internațională pentru Studiarea Holocaustului în România, *Raport final*, Iași, Polirom, 2005, p. 321.
- ¹² Andreï Vychinski (1883-1954) : homme politique et diplomate russe, membre du PCUS, procureur général de Moscou dans les procès staliniens de 1936-1938.
- ¹³ Du nom du général d'armée Ion Antonescu qui dirige la Roumanie entre 1940 et 1944.
- ¹⁴ Pièce essentielle du dossier d'admission dans le PCR déposé par le prétendant. Il comprend des données personnelles (date de naissance, origine sociale, études, appartenance politique des membres de la famille et de l'impétrant, motifs pour lesquels il souhaite adhérer au Parti, etc.).
- ¹⁵ Ce document n'existe plus dans le dossier de cadre PCR d'Octavian Paler consulté aux Archives Nationales Historiques Centrales (ANIC), fonds CPEX du PCR, section « Cadres », dossier 113/5 (Paler Octavian).
- ¹⁶ Après 1945, le Parti Communiste de Roumanie (PCdR) favorise les « autobiographies d'institution » qui font montre d'une « origine saine ». Celle-ci désigne en général la pauvreté de la condition sociale du prétendant et non pas une hérédité prolétaire « qui était à l'époque *rara avis* ». Comme dans le cas du PCF, différentes techniques de « prolétarisation de l'identité sociale » se mettent alors en place pour rendre la trajectoire biographique personnelle conforme aux critères de recrutement des cadres du parti (Bosomitu 2016, p. 44-51).
- ¹⁷ Allusion à la lutte armée des partisans anticommunistes qui se déroule à la même époque dans les montagnes.
- ¹⁸ Le dossier de la section « Cadres » du PCR d'Octavian Paler indique à la rubrique « Profession des parents : membres CAP (Coopération Agricole de Production) », Dossier 113/5 (Paler Octavian), ANIC, fonds CPEX du PCR, section « Cadres », f. 2.
- ¹⁹ L'épisode est mentionné à de nombreuses reprises (Cristea-Enache 2008, p. 71-78) ; Octavian Paler dans l'émission « Profesioniștii », diffusée à la Télévision nationale en 2001, <http://www.eugeniavoda.ro/ro/emisiuni/litere-si-filosofie/octavian-paler>.
- ²⁰ Dossier 113/5 (Paler Octavian), ANIC, fonds CPEX du PCR, section « Cadres », f. 2.
- ²¹ Sur le travail de construction des identités stratégiques à travers l'outil (auto)biographique permet, voir Annie Collovald (1988, p. 29-31 et p. 40).
- ²² Dossier 113/5 (Paler Octavian), le 16 novembre 1974, ANIC, fonds CPEX du PCR, section « Cadres », f. 2.
- ²³ Document à travers lequel le PCR rejette publiquement en avril 1964 le « Plan Valev » qui assignait à la Roumanie le rôle économique de producteur agricole au sein du Comecon.
- ²⁴ En 1970 le nombre de membres du PCR s'élève à un peu plus de 2 millions, soit 10 % de la population (Georgescu 1991, p. 252).
- ²⁵ Dossier 113/5 (Paler Octavian), ANIC, fonds CPEX du PCR, section « Cadres », f. 2.
- ²⁶ Décret n° 560 / 4 août 1969, ANIC, fonds « Conseil d'État-Décrets », dossier 900/1965, f. 25.
- ²⁷ Le journal est le deuxième en importance du pays après l'organe du Parti, *Scînteia* [L'Étincelle] (Hangiu 2008, p. 666).
- ²⁸ Dossier 113/5 (Paler Octavian), ANIC, fonds CPEX du PCR, section « Cadres », f. 2 et f. 18.
- ²⁹ *Idem*.
- ³⁰ Dossier 113/5 (Paler Octavian), ANIC, fonds CPEX du PCR, section « Cadres », f. 1.

- ³¹ Dossier 113/5 (Paler Octavian), ANIC, fonds CPEX du PCR, section « Cadres », f. 1.
- ³² *Idem.*, f. 2.
- ³³ Police politique communiste.
- ³⁴ Le rôle d'intellectuel organique au sein des partis communistes peut être habité de différentes manières qui mettent en scène une distance critique variable par rapport aux injonctions idéologiques de l'institution. Voir par exemple Frédérique Matonti (2005).
- ³⁵ Adressée au président de l'USR, la lettre est signée par six autres intellectuels. Le geste intervient toutefois après la publication à l'étranger de la « Lettre des six » à Nicolae Ceaușescu signée par plusieurs cadres du PCR en mars 1989.
- ³⁶ Qui vient d'être exclu de l'USR suite à l'entretien critique à l'adresse du régime Ceaușescu publié dans *Libération* le 17 mars 1989.
- ³⁷ Octavian Paler cité dans Eugen Simion (dir.), *Dicționarul general al literaturii române*, P/R, Academia Română, București, Univers Enciclopedic, 2006, p. 21.
- ³⁸ Alexandra Buzaș, « Focus : 20 de ani de ziare – între idealismul dat de libertate și afacere, în capitalism », *Mediafax*, 23 décembre 2009.
- ³⁹ Entretien de Horia Roman Patapieviici avec Octavian Paler, diffusé sur TVR Cultural, <https://www.youtube.com/watch?v=CjVfT-ylHy8>.
- ⁴⁰ Octavian Paler, « Compromiterea capitalismului », *România liberă*, n° 1916, 16 juillet 1996.
- ⁴¹ Aux élections de 1990, les candidats indépendants obtiennent 1,87 % des suffrages à l'Assemblée nationale et 0,26 % des suffrages au Sénat (Stoica 2007, p. 219).
- ⁴² Octavian Paler, « Compromiterea capitalismului », *România liberă*, n° 1916, 16 juillet 1996.
- ⁴³ Octavian Paler, « Butoiul lui Diogene (II) », *România liberă*, n° 1952, 27 août 1996.
- ⁴⁴ Octavian Paler, « Pilat și hoții », *România liberă*, n° 1946, 20 août 1996.
- ⁴⁵ Octavian Paler, « Câteva « nimicuri » (I) », *România liberă*, n° 2573, 11 septembre 1998.
- ⁴⁶ L'anthropologue Vintilă Mihăilescu considère d'ailleurs qu'en Roumanie il y a un rapprochement entre le nationalisme et le communisme qui « s'appuient sur la même dominance des valeurs communautaires [...]. La dictature du prolétariat », imposée par le communisme, se présente elle-même comme une sorte de « reconquista », une action *du et pour* le « peuple », contre les « usurpateurs », de l'intérieur aussi bien que de l'extérieur (Mihăilescu 1991, p. 6-7).

Changer l'intention. Adoration et conversion en islam contemporain

Hamza Esmili

hamza.esmili@ens.fr

« J'ai au cœur cette ville
Où Dieu m'a envoyé
Elle ne séduira pas
l'ange qui possède un tel sceau. »
Gershom Scholem – Salut de l'Ange

À quels frais la sociologie de l'islam contemporain est-elle possible ?

Une importante tentative est celle engagée par Talal Asad qui, dans *The Idea of an Anthropology of Islam*, introduisait la notion de « tradition discursive » (Asad 1986) – soit un lieu d'énonciation où est possible la contestation des concepts et des pratiques dits religieux (Amer-Meziane 2017). Par opposition à l'approche « utilitariste » du fait religieux dont il est tenu qu'elle cède dans un même mouvement à la totalisation et au réductionnisme¹, cette proposition s'attachait alors à réinscrire la pratique islamique dans un « réseau de pouvoir » et, par suite, dans le cours d'un processus itératif de mise en cohérence des pratiques d'adoration (terme que l'on préférera à celui de « croyances »). Autrement dit, il s'agissait ainsi d'appréhender les dynamiques touchant aux musulmans à l'aune du contemporain (c'est-à-dire à la lumière de leur participation à la réalité des sociétés étatiques et séculières), tout en établissant l'interlocution avec les *fidèles* (*mu'minûn*) en tant qu'ils sont *fidèles*.

Cette articulation est alors d'autant plus cruciale à l'étude des formes de réinvestissement de la tradition islamique en situation dite « diasporique ». À ce titre, appréhendé parmi des populations issues de l'immigration coloniale, le « retour du religieux » a d'abord été l'objet d'une approche par l'identité, la quête d'islam présumée récente serait ainsi une manifestation située des « recherches d'identité qui traversent l'ensemble de la jeunesse française » (Cesari 2000, p. 63). Olivier Roy écrit ainsi :

« le néofondamentalisme rejette tout ce à quoi le jeune *born again muslim* ne peut plus s'identifier : les cultures concrètes du monde musulman (celle du grand-père dont l'esprit est toujours resté au "bled"), accusés d'avoir déformé l'islam des origines, et la culture occidentale, parce qu'il se sent floué par le discours d'intégration. Le néofondamentalisme offre une légitimation de toutes les ruptures imposées ou assumées : la colonisation, l'immigration, la marginalisation » (Roy 2002, p. 78-79).

Suivant cette caractérisation du « retour du religieux », les « exclus » devenus musulmans sont engagés dans une quête d'appartenance dont la nature oppositionnelle à la *société dominante* se trouve ainsi réfléchie dans la pratique islamique. Tout en dissolvant celle-ci dans le cadre général de la culture – elle-même assimilée à l'appartenance « communautaire », une telle approche n'échappe pas à la totalisation : les qualificatifs « musulmans », « intégristes » ou « fondamentalistes » y suffisent ainsi pour la caractérisation du geste religieux tandis que les actes concrets d'adoration ne sont pas pris en compte par l'objectivation sociologique (décrivant l'islam, on pourrait ainsi dire « l'idéologie sur laquelle ils sont tombés »). Pourtant, il s'agira de montrer dans ce qui suit que la notion d'adoration est au cœur du processus contemporain de recomposition de la tradition islamique. En effet, si l'adoration (*i'badât*) désigne communément l'ensemble des pratiques individuelles et collectives qui scandent le quotidien des *fidèles* (prières, invocations, jeûne, pèlerinage, aumône, etc.), son sens est désormais enrichi par le *souci de soi*, autrement dit la quête subjective d'une vie authentiquement *pieuse*.

Le point de départ de ce texte se trouve dès lors localisé. Par le biais de l'usage croisé des notions de tradition discursive et de conversion, il s'agit de rompre avec l'optique du « retour du religieux » : les musulmans, immigrés ou issus de l'immigration, étaient musulmans, ils le demeurent, mais il s'est produit un déplacement dans leurs actes d'adoration – une conversion. Celle-ci s'est faite au sein d'une même tradition discursive impliquant, suivant Talal Asad, qu'elle représente nécessairement une position doublement critique : à l'égard de la trame séculière où les *fidèles* sont « pris » et face à l'héritage traditionnel devenu incapable de lui donner sens. Quel est le déplacement effectué ? Loin d'être donnée, sa nature sera d'abord

envisagée à la lumière de ses effets sur la constitution du collectif puis en tant que cette conversion constitue une recomposition critique de l'acte d'adoration, soit le canal par lequel est subjectivement et collectivement réitérée une *fidélité* éprouvée.

Autrement dit, à travers l'emploi raisonné de la notion de conversion (dont les conditions constitueront alors l'objet de la discussion), il s'agit de saisir certaines figures historiques du réinvestissement de la pratique islamique en situation marginale², tout en respectant le principe général de leur inscription problématisée dans la tradition discursive qui en constitue le lieu d'énonciation. Partant de là, ce texte situe moins son propos dans la sociologie des religions (et en son sein, parmi les études du « fait islamique ») que dans l'histoire contemporaine d'une communauté marginalisée et des formes de collectif et de critique qui s'y déploient. Il nous faudra alors montrer que l'usage de la catégorie de la conversion au sein de la tradition discursive islamique permet ainsi de problématiser plus finement le passage d'une « théologie de l'attente », marquée par le déracinement migratoire (Sayad 1999), à la fondation contemporaine d'une compréhension « existentialiste » de l'adoration, désormais indissociable de la *mission* de prédication.

Des « hésitations » : conversion et formation collective

Une part du mystère de la conversion tient à son caractère réputé spectaculaire. Point de rupture par excellence, la conversion se voit ainsi affirmée comme le lieu de l'expression radicale de l'autonomie du sujet converti. Cette représentation est alors étayée par les exemples fournis par les histoires religieuses elles-mêmes : Paul est saisi par la lumière divine sur la route de Damas, Abou Bakr accepte la Révélation du seul fait qu'elle lui soit transmise par le Prophète³ tandis que le messie Sabbataï Tsevi abjure sa foi (sans pour autant renoncer à son apostolat) à la rencontre du Grand Turc. Au-delà même de la tradition religieuse proprement dite, l'analyse du passage des maoïstes palestiniens à un militantisme islamique d'inspiration iranienne dans les années 1980 (Dot-Douillard 2008) voire, plus trivialement, l'historiographie de l'adhésion à l'économie de marché des pays de l'ex-Bloc de l'Est font régulièrement appel au référent de la conversion, entendue en son sens le plus radical du tournant « biographique » des individus comme des nations.

Cette première figure de la conversion s'est vue mise à l'épreuve par les études sociologiques de la conversion, où celle-ci apparaît inscrite dans une trame essentiellement processuelle, tant en termes chronologiques (la conversion n'est que rarement instantanée) que sur le plan du rapport aux différentes socialisations qui agencent l'acte de conversion. Il s'ensuit ainsi que la réalisation des effets subjectifs attendus n'est possible qu'à la condition de leur vérification interactionnelle au sein du groupe dans lequel le converti s'insère (Michel 2003), ce qui installe alors inévitablement la conversion dans une forme de dialectique de l'individu et du collectif. Concernant notre objet, il semble nécessaire de situer le propos au sein même du foyer de cette tension. Car y compris dans les cas les plus affirmés et les plus individuels de changement de pratique religieuse dans la « communauté », ce déplacement est effectué au sein d'une tradition discursive en partage⁴ et requiert donc un positionnement tant vis-à-vis de l'orthodoxie que du collectif réputés musulmans. Allons cependant plus avant : nous nous intéressons ici moins aux cas de rupture « radicale » qu'au mouvement d'ensemble de la « communauté » que, quoique nécessairement hétérogène, nous appelons « conversion ». Il apparaît alors en filigrane que la centralité de la « rupture radicale » dans la littérature académique (dont l'archétype est ainsi, dans la sociologie de Gilles Kepel, le passage de l'islam « traditionnel » au « salafisme ») empêche la mise en lumière de la portée singulière de la recomposition contemporaine de la pratique islamique.

Plus avant, au-delà du dépassement de la caractérisation strictement individuelle de celle-ci (et bien qu'il ne s'agisse pas pour autant d'abandonner la dialectique qui s'y instaure entre le sujet et le collectif, nous y reviendrons), il en résulte alors que l'opération n'est possible qu'à la condition d'une définition configurationnelle de la conversion, dont les contours peuvent être établis par le repérage des « hésitations » (Karsenti 2008) d'une *communauté* sous tension, c'est-à-dire de ses différentes tentatives de construction de sens au sein d'une trame séculière marquée par la contrainte étatique⁵.

Si dire de la sociologie de l'islam « diasporique » qu'elle a partie liée avec celle de l'immigration relève du truisme, il est conséquemment cohérent que la structure discursive des « âges de l'immigration » (Sayad 1977) ait ainsi été directement transposée aux « âges de l'islam ». À ce titre, si Abdelmalek Sayad lui-même semble avoir permis ce passage, celui-ci a été considérablement amplifié par les études du « fait islamique » (Kepel 1987 ; Arslan 2010 ; Amghar 2013 ; Adraoui 2013), où le postulat de l'équivalence entre une « génération » d'immigration et une forme de pratique religieuse est axiomatique. De fait, l'intersection de l'approche générationnelle et de l'étude de l'islam « diasporique » se traduit alors par la seule polarisation où, par effet de contraste, les *jeunes* à l'engagement religieux essentiellement « identitaire » s'opposent à la pratique *relative* et *apaisée* des « anciens » (O. Roy évoquait ainsi dans l'extrait cité plus haut le « grand-père dont l'esprit est toujours resté au “bled” »). Fatalement, établies sur la seule base (nous pourrions aussi dire *en vertu*) de la dichotomie, ces catégories se révèlent rétives à toute forme d'historicisation et demeurent ainsi figées dans la qualification apposée en amont. Si nous reprenons en ce point la critique énoncée par Talal Asad, il semble ainsi que le réductionnisme et la totalisation s'accrochent aisément l'une de l'autre : chacune de ses approches admet l'implicite d'une caractérisation de l'islam où celui-ci, en partie ou dans son entièreté, est une *doctrine* extérieure à ceux et celles qui en sont pourtant les porteurs.

C'est donc à ce titre que la notion de conversion permet d'aller au-delà de l'opposition *taken for granted* entre « jeunes » et « anciens » et, ce faisant, de réintroduire les catégories de l'approche générationnelle appliquée à la pratique islamique dans une trame historique et discursive (ce qui aboutit, si ce n'est à les dissoudre, tout du moins à en sérieusement atténuer les contours). Car s'il y a eu déplacement, il s'agit là de la résultante à la fois d'une contrainte objective et d'un surcroît de réflexivité (Boltanski 2009) face à celle-ci et qui induit, sur un plan directement « religieux », à une compréhension nouvelle de l'acte d'adoration. Aussi, si ce réagencement de ce qui constitue le cœur de la pratique islamique peut avoir des manifestations situées voire, en certains cas, antinomiques⁶, il n'en demeure pas moins qu'une opération critique est ainsi réalisée à l'échelle de l'ensemble de la *communauté des fidèles*, dont aucune partie ne demeure alors « gelée ».

Immigration et réflexivité

« C'est Allah qui vous a fait venir en cette terre, Allah qui a voulu qu'en cette terre, son nom soit adoré et qu'y soit entendu l'appel à la prière. Qu'y soient construites les mosquées. C'est la volonté d'Allah si nous sommes venus, et non celle d'aucun d'entre nous. Nous sommes tous venus pour l'argent, pour acheter du bétail au pays. Mais Allah nous a dit que nous étions en tort, que ce n'est pas pour cela qu'il nous a amené. Allah est sage et nous connaît : si on nous avait dit que nous viendrions en France pour construire des mosquées et prier, qui serait venu ? Nous serions restés dans nos pays où nous entendons l'appel à la prière par la fenêtre de nos chambres » Cheikh D., 12 décembre 2018.

La scène se déroule au sein de la mosquée d'un quartier disqualifié d'une ville moyenne du Sud-Ouest. Cheikh D., venu de l'un des pays du Maghreb en sa première jeunesse pour exercer le métier d'ouvrier agricole et désormais retraité, s'adresse à ses pairs au cours du prêche informel qu'il prononce à la suite de la prière de *'asr* (au milieu de l'après-midi). Un « ancien » parle ainsi à d'autres « anciens » (et, à la marge, à quelques « jeunes » parmi lesquels l'auteur de ces lignes), dont rien ne le distingue si ce n'est d'être celui qui parle. Cheikh D. n'est pas l'imam désigné de la mosquée, il n'est pas celui qui a conduit la prière qui a précédé son discours tandis que l'horaire et le jour de celui-ci n'ont rien d'officiel.

Dans son prêche, Cheikh D. effectue un retour critique sur l'expérience de l'immigration (« Mais Allah nous a dit que nous étions en tort ») : le matérialisme perçu comme au fondement du geste migratoire (« nous sommes tous venus pour l'argent ») est désormais rejeté et ramené au rang de moyen⁷ visant à conduire les *fidèles* vers une *mission historique* encore à définir (« C'est la volonté d'Allah si nous sommes venus et non celle d'aucun d'entre nous »). Par ailleurs, la relecture contemporaine de l'expérience de l'immigration est immédiatement suivie d'une nouvelle compréhension théologique de ce que doit être la « vie bonne ». Celle-ci ne correspond plus à l'identification à un environnement présumé *musulman* (« nous serions restés dans nos pays où nous entendons l'appel à la prière par la fenêtre de nos chambres »), qu'il soit celui antérieur à l'acte d'immigration ou l'ailleurs absent auquel, aux premiers temps du déracinement (Sayad 1999), la pratique islamique se référait encore. Telle que désormais entendue, la piété contemporaine place en son cœur l'invocation sans cesse

réitérée du nom de Dieu (*irfa'a kalimat Allah*) sur le territoire où se trouvent les musulmans (« C'est Allah qui vous a fait venir en cette terre, Allah qui a voulu qu'en cette terre, son nom soit adoré et qu'y soit entendu l'appel à la prière »). En d'autres termes, ainsi réinvestie par les *fidèles* rassemblés à la mosquée, l'expérience de l'immigration est déliée de ses causes sensibles pour être incorporée à une compréhension nouvelle de l'acte d'adoration, que l'on qualifiera imparfaitement d'existentialiste (nous y reviendrons) : si les musulmans ont quitté « leurs pays », c'est pour Allah et lui seul.

Une mission : la prédication au cœur de la conversion

« Les Compagnons ont été envoyés en ce bas-monde avant l'au-delà et pourquoi ? Pour appeler à la religion d'Allah. Ils connaissaient la vérité et la réalité, ils voyaient le paradis alors qu'ils étaient sur terre. Ainsi en va-t-il de nous, la seule différence est que nous suivons nos passions, nous nous sommes fait avoir. Eux, les Compagnons ont fait l'effort alors que nous le faisons aussi. Et faisons-le avec une pensée. Ne pensez pas qu'à vous, pensez aux autres. Combien de gens, même dans ce quartier, ne savent pas l'existence de la mosquée ? Si tu le rencontres en une occasion mondaine, il te dit qu'il ne connaît pas la mosquée. C'est notre responsabilité à tous, sur laquelle nous serons interrogés au Jour du jugement. Alors faisons l'effort les uns sur les autres : "Nul d'entre vous n'est fidèle... jusqu'à ce qu'il désire pour son frère ce qu'il désire pour lui-même". Ce que tu veux pour toi, désire le pour les autres. Si tu veux le paradis, désire le pour les autres aussi. [...] Notre Prophète dit : "celui d'entre vous qui voit une injustice, qu'il la change. Par sa main, par sa langue et au minimum par son cœur". Qu'Allah guide la communauté de Mohamed (l'audience dit amine). Ne serait-ce que par l'invocation. Si tu n'es pas capable d'agir, lève les mains au ciel et invoque Allah pour la communauté de Mohammed. » Cheikh D., 12 décembre 2018

De fait, s'il est bien réalisé un geste critique, celui-ci n'est possible qu'à la condition d'un agencement singulier du subjectif et du collectif à l'aune du processus de conversion. Cette dialectique, si elle ne s'incarne pas dans la relation qui va du converti au groupe dans lequel il s'insère, doit être comprise à la lumière de la prédication en tant que celle-ci est désormais définie comme l'unique raison de la présence musulmane en dehors des « pays musulmans ». De fait, si elle est bien indissociable de la conversion de la *communauté des fidèles* à une compréhension existentialiste de l'acte d'adoration, la prédication (*da'awa*) prend appui à la fois sur l'exemplarité – et s'opposant ainsi, selon la distinction wébérienne, aux formes les plus scripturaires de la prophétie (Geertz 1992 [1968]) – et sur une conception collectiviste du salut (« Ce que tu veux pour toi, désire-le pour les autres. Si tu veux le paradis, désire le pour les autres aussi »). Concernant ses expressions pratiques, la prédication intègre une pluralité d'actes d'adoration, depuis les invocations prononcées à la fin de chacune des prières quotidiennes jusqu'aux excursions de groupe en vue de la diffusion de la parole divine (« Notre Prophète dit : "celui d'entre vous qui voit une injustice, qu'il la change. Par sa main, par sa langue et au minimum par son cœur" »).

Dans ce cadre, seul le geste prédicatif, en tant qu'il constitue une modalité nouvelle de la vie religieuse (à la suite de l'épuisement des effets du déracinement migratoire, tout du moins sur le plan strictement théologique), permet au processus de conversion d'être également valide sur les plans individuel⁸ et collectif. Car celui-ci repose moins ici sur la relation allant d'un clerc religieux à un public de laïcs que sur une configuration charismatique où parole et écoute sont deux figures (Hirschkind 2006, p. 67) procédant de la même mission historique (« C'est notre responsabilité à tous, sur laquelle nous serons interrogés au Jour du jugement »). En ce point, la comparaison peut être menée avec la description faite par Pierre Bourdieu (2012) du rôle du poète (*amusnaw*) au sein de la société kabyle traditionnelle lorsque cette dernière entre en crise : en l'absence de référentiels extérieurs (c'est-à-dire constitués dans les champs autonomes de production de discours), le poète comme le prédicateur est celui qui transgresse l'existant et reconstitue le discours du groupe sur lui-même. Ainsi, si tous font acte de prédication (en vertu de l'articulation contemporaine de cette dernière à l'adoration), le prédicateur est celui qui agit en tant qu'intellectuel organique du groupe (Cirese 1974) et dont la tâche consiste précisément en la verbalisation de la conversion qui s'y est produite.

Lire le collectif à la lumière de la conversion

« Nous les vieux, nous devons avoir un peu de "réglage". Nous les vieux, nous sommes "mal réglés", quand les jeunes viennent à la mosquée, ils n'ont qu'une envie, c'est faire "demi-tour". Nous les vieux, nous ne nous sentons pas responsables alors qu'il faut juste faire l'effort pour les jeunes. Vous aussi vous étiez jeunes non ? Ou alors vous êtes venus en France les tempes blanches ? Mais si vous étiez venus en France vieux, personne ne viendrait après vous (l'audience répond : "nous sommes venus jeunes"). [...] Alors ne soyons pas prétentieux face aux jeunes. Chacune des barbes blanches ici doit se rappeler de ce qu'il était quand il est venu, mais Allah nous a ramenés. Maintenant, nous, nous avons construit les mosquées, les jeunes vont les remplir, et vous oust ! Ça suffit, bougez un peu (l'audience rit). Qu'Allah nous guide vers l'action juste (l'audience dit amine). Alors qu'on

s'aide les uns les autres mes chers frères. Faisons l'effort pour les jeunes, je vous jure qu'ils sont plein de bien. Ils sont plein de bien, alors qu'on leur invoque le bien. Rencontrons-les, parlons leur, disons leur au moins salam si nous les croisons dans la rue. Nous ne leur disons rien ! Faisons l'effort, aidons-nous : "aidez-vous pour le bien et la foi, et ne vous aidez pas pour l'injustice et le mal" a dit le Prophète. » Cheikh D., 12 décembre 2018.

Plus tôt, nous affirmions qu'aucune partie de la communauté des *fidèles* n'était demeurée gelée, à rebours de la dichotomie trop souvent admise entre les « anciens » gardiens d'un islam traditionnel et les « jeunes » réinvestissant la tradition en quête d'affirmation identitaire (et, implicitement, en toute ignorance de la « vérité » de l'islam) ; il s'agissait ainsi de réévaluer l'intérêt de l'opposition savante de ces deux catégories pour la description des formes contemporaines de pratique islamique. Il semble cependant que l'analyse peut être poussée plus avant, puisque l'articulation du processus de conversion et de la *mission* de prédication va au-delà de la critique « rétroactive » du vécu d'immigration pour aboutir à une forme de réflexivité émique quant aux modalités de constitution de la *communauté des fidèles*. Dès lors, c'est précisément la relation des « anciens » aux « jeunes » qui est visée, les premiers se voient ainsi reprochés d'être « mal réglés », de pas « faire l'effort » *sur* les « jeunes ». Qu'est-ce alors que « faire l'effort » ? Plus tard dans son prêche, Cheikh D. en explicitera le propos :

« les Compagnons ont fait l'effort, alors il nous faut le faire aussi. Combien de gens, même dans ce quartier, ne savent pas l'existence de la mosquée ? Faisons l'effort, aidons-nous : "aidez-vous pour le bien et la foi, et ne vous aidez pas pour l'injustice et l'agression" dit le Prophète. Vous êtes prêts ? Qu'Allah nous fasse réussir (la salle dit amine) ».

« Faire l'effort », et plus encore « faire l'effort sur les jeunes », se voit ainsi renseigné d'un sens explicite : « faire l'effort » *sur* indique le fait de ramener dans la communauté des *fidèles* ceux qui n'y sont que peu inclus (« Combien de gens, même dans ce quartier, ne savent pas l'existence de la mosquée ? »). Mais cette première acceptation se voit immédiatement enrichie d'une seconde, où il s'agit de faire participer les « jeunes » à la mission de prédication (« Maintenant, nous, nous avons construit les mosquées, les jeunes vont les remplir, et vous oust ! Ça suffit, bougez un peu »), celle-là même que nous avons décrite comme le cœur contemporain de l'acte d'adoration. Il apparaît ainsi que la dualité du processus de conversion à l'œuvre (à la fois subjective et collective) fournit également les coordonnées de la critique se déployant au sein de la *communauté des fidèles* : les conditions du salut sont alors saisies à la fois en termes de réforme de soi que de celle des autres. Autrement dit, considérant cette intersection, *faire l'effort* engage à la fois l'élaboration, paradoxale et corporelle, d'une forme de vie (selon l'expression de Wittgenstein) et la constitution d'une critique immédiatement attachée à celle-ci.

Repenser l'acte d'adoration : pour une approche internaliste de la conversion

Néanmoins, avant de poursuivre la discussion de ce qui est déplacé dans l'acte de conversion, arrêtons-nous un instant à l'une des conditions de possibilité de celui-ci. En effet, si l'acte de conversion à l'œuvre parmi la *communauté des fidèles* requiert une réforme à la fois subjective et collective, il apparaît que ce double engagement ne peut être appréhendé qu'à la lumière de la non-discrimination entre « croyance » et « pratique » et, plus avant, entre processus de construction de sens et acte d'adoration. En d'autres termes, rompre avec la distinction entre « offre doctrinaire » et « demande sociale » (Laclau 2008) s'accompagne subséquentement d'un postulat à l'internalité du déplacement théologique effectué au sein de la *communauté des fidèles*.

Partons alors du constat suivant : aux côtés du postulat générationnel, les études panoramiques du fait islamique ont placé dans leur axiomatique la subordination mécanique de chaque forme de pratique religieuse à un centre de production doctrinaire qui lui est doublement étranger : d'abord en tant que les *fidèles* sont ainsi rendus passifs dans leur relation aux contenus de croyance puis dans la mesure où, considérant le cas de l'islam « diasporique », ceux-ci sont nécessairement issus d'un ailleurs – étatique – que le sociologue se fait fort d'identifier. Trivialement, les « anciens » orienteraient ainsi leur pratique vers les pays du Maghreb ou de ceux de l'Afrique subsaharienne (Kepel, 1987), là où les « salafistes quietistes » calqueraient leur compréhension de l'acte d'adoration sur le savant saoudien dont ils se font les disciples (Adraoui 2013 ; Amghar 2013) – dans ce dernier cas, la forme religieuse dont il s'agit est ainsi subtilement décrite *via* le vocable du « pétro-islam ». Cas liminaire mais

théoriquement exemplaire de l'approche doctrinaire, les « jihadistes » sont réputés mus par la pensée « extrémiste » (Khosrokhavar 2018) à laquelle ils adhèrent⁹ en situation d'anomie sociale¹⁰.

En ce point, la notion de tradition discursive permet alors de mettre de côté l'opposition diamétrale entre le postulat de la mise en application mécanique d'une « doctrine » fabriquée en externalité par des « centres de production » et la proposition inverse, quoique plus rare, de la superficialité des contenus de croyance. Autrement dit, en ne s'attachant pas à une définition problématisée de l'acte d'adoration, ces deux pôles ignorent ainsi l'un et l'autre le processus tout à la fois configurationnel, itératif et éminemment politique de mise en cohérence des pratiques au sein d'une même tradition discursive¹¹. Plus avant, du fait même du refus de l'interlocution avec les *fidèles* en tant qu'ils sont *fidèles*, une partie de la sociologie du « fait islamique » est ainsi aveugle au déplacement à l'œuvre au sein de la *communauté* et par conséquent aux modalités à travers lesquelles celle-ci se refonde en elle-même. Face à cette ornière, l'usage internaliste de la notion de conversion permet alors d'affirmer que ce sont les *fidèles* qui, confrontés à une trame du contemporain à laquelle la tradition héritée ne répondait que très insuffisamment, ont procédé à la recomposition des actes d'adoration. Nous retrouvons ici les mots de Michel de Certeau :

« l'« invention » s'opère dans le langage reçu ou subi, mais sous la forme d'une brèche. Une expérience collective était obscure à elle-même, perdue, voire effacée, par la culture aliénante qui s'était imposée du dehors ou dans sa propre tradition altérée (devenue douteuse ou passée) à la suite de la rencontre. Voici qu'elle trouve une possibilité de s'exprimer. Certes, elle se constitue dans l'interstice de deux sociétés, avec des matériaux tirés de part et d'autre. Ce n'est pourtant pas un « mélange » mais, pour un groupe, le signe d'une possibilité neuve, celle d'exister. Les thèmes culturels reçus d'un passé compromis ou d'un dominateur ne sont pas métamorphosés, mais ils deviennent l'instrument d'une expression originale ; ils sont « pris » autrement, rassemblés d'une manière qui symbolise une autonomie possible » (de Certeau, 1973).

Pour autant, ce réagencement ne se fait pas *ex nihilo*, il s'affirme, d'un côté, à l'aune du « réseau de pouvoir » (Asad 1976) structurant la tradition discursive islamique et, de l'autre, en rapport à la trame du séculier qui rend nécessaire¹² la conversion (« l'interstice de deux sociétés, avec des matériaux tirés de part et d'autre »).

Se déplacer dans la tradition

À l'appui du principe d'internalité de l'acte d'adoration et, par suite, du processus de conversion à l'œuvre au sein de la *communauté des fidèles*, une figure du déplacement auquel ce texte s'attache est ainsi celle du rapport aux formes religieuses dites traditionnelles. Le propos est alors le suivant : l'existence de pratiques en apparence héritées des pays « d'origine » indique moins une continuité réelle qu'un réinvestissement original de la tradition à la lumière du sens lui-même recomposé de l'acte d'adoration.

Extrait de journal de terrain en date de l'Aïd el-Fitr¹³ (15 juin 2017)

J'arrive à la mosquée Abou Bakr longtemps avant la prière. Abdellah (67 ans), Mohamed (70 ans) et Chaoui (73 ans) préparent les lieux. Des tapis sont posés à l'extérieur, à côté des tables où sont placés les dattes et verres de lait que nous mangerons après la prière. Comme toujours, Mohamed, vieil homme dont je ne parviens toujours pas à déterminer l'origine par le dialecte arabe qu'il parle, est en charge de la corbeille où sont récoltés les dons pour la nouvelle mosquée. À mesure que les fidèles affluent, habillés d'un blanc brillant, une litanie s'élève de la communauté rassemblée :

« Allah est le plus grand, Louange à Allah, Grâce à Allah, Il n'est de dieu qu'Allah »

Jeunes, vieux, hommes, femmes, « maghrébins », « africains », « Frères de l'Effort », pratiquants occasionnels, bien vite, l'intérieur de la mosquée ne suffit plus à contenir l'ensemble de la communauté et les tapis disposés au pied d'une des tours des Lumières sont également entièrement occupés, les derniers arrivés prieront à même l'herbe du square attendant. Abdellah prononce un court discours visant à encourager les dons pour la construction de la nouvelle mosquée, avant de laisser la place à l'imam Youssef qui félicite les croyants pour leur jeûne avant de conduire la prière. À la sortie de la mosquée, les fidèles se congratulent les uns les autres, en une cacophonie de langues et de formules.

À l'est de la Seine-Saint-Denis, en cette mosquée Abou Bakr au cœur de la *cité des Lumières*, la référence à *l'ailleurs* est limpide dans la volonté des *fidèles* de se voir assignés un imam directement désigné par les autorités consulaires de l'un des « pays d'origine ». Celui-ci, Youssef, particulièrement jeune et arrivé sur le territoire national en 2014, ne comprend que très partiellement le français, ne le parle pas et fait montre d'une présence très relative dans la vie de la mosquée et, de manière plus générale, dans celle de la *cité des Lumières*. Cependant, pour ceux et celles qui l'ont fait venir à Abou Bakr, il semble qu'il soit moins attendu de l'imam

l'exercice d'une autorité effective que la revivification d'une appartenance commune célébrée et ainsi personnifiée. Plus avant, la relation charismatique allant de l'imam Youssef aux *fidèles* de la mosquée Abou Bakr tient ainsi à la maîtrise par le premier des formes liturgiques traditionnelles, c'est-à-dire celles supposées¹⁴ avoir cours au sein des « pays d'origine ». À ce titre, la pratique de la « lecture du *hizb* » qui a cours parmi les plus *anciens* d'Abou Bakr est emblématique : est ainsi collectivement récitée une portion déterminée du texte sacré selon une succession calendaire complexe¹⁵ et sur le mode de la *tilawa* (forme de lecture rythmée), une première fois après *fajr* et une seconde entre *moghreb* et *ich'a*. Si la pratique est originellement éducative et à destination des plus jeunes, celle-ci est coupée de toute transmission aux générations suivantes d'Abou Bakr et ne perdure ainsi que parmi le cercle des « anciens », augmenté du seul Youssef et dont le rôle est alors de garantir l'exactitude des versets psalmodiés.

La réalité collective que personnifie l'imam est ainsi paradoxale. Son sens le plus apparent est dûment commenté dans la sociologie du « fait islamique » ; il consiste en l'incarnation d'un « milieu artificiel » (Halbwachs 1997 [1950]) au sein duquel un sous-groupe particulier déploie un islam « dominé, expatrié, mutilé et réduit à un simple corps de conditions strictement figées » (Sayad 2014, p. 137). Cette « théologie de l'attente » (que l'on pourrait aussi qualifier de « théologie du souvenir »), soit une *hystérésis* (Bourdieu 2002) religieuse dont la fonction première est d'offrir une défense *passive* de la conscience privée du collectif dominé, serait alors condamnée à la disparition du fait de la marginalisation progressive de ceux qui en sont les porteurs, nommément les « anciens ».

Pourtant, cette première signification se double immédiatement d'une seconde : si l'imam Youssef personnifie bien les formes liturgiques dites traditionnelles, leur investissement parmi la *communauté des fidèles* fait figure de condition aussi bien que de résultante du processus de conversion. Ici, il s'agit moins du « souvenir » que de la manifestation, certes située au sein d'un sous-groupe particulier, de la compréhension nouvelle de l'acte d'adoration. À la *citée des Lumières*, celle-ci se donne d'abord à voir dans le geste historique qui a vu les *fidèles*, à la fin des années 1990, construire la mosquée Abou Bakr. Ici comme ailleurs, le processus d'édification des lieux de cultes au sein même des *quartiers* où réside la *communauté* (et en opposition aux premières salles de prières dans les foyers de travailleurs et au « réduit privé » décrit par A. Sayad) témoigne ainsi d'une territorialité nouvelle : là où les musulmans sont, l'adoration est « complète ». Autrement dit, si une partie de la *communauté des fidèles* s'attache aux formes liturgiques traditionnelles, ces dernières, recomposées, sont, selon l'expression de Michel de Certeau, « l'instrument d'une expression originale » dont le sens est paradoxalement la déliaison de l'acte d'adoration et de *l'ailleurs* réputé islamique (c'est-à-dire les pays « musulmans » qui ont été quittés).

Plus avant, sitôt que le rapport de l'acte d'adoration aux formes traditionnelles est enrichi d'un troisième terme, celui de *communauté*, la portée du processus de conversion qui s'opère apparaît au grand jour. Ainsi, à *Aïd el-Fitr*, il s'agit bien de la formule consacrée qui est déclamée : « Allah est le plus grand, Louange à Allah, Grâce à Allah, Il n'est de dieu qu'Allah ». Mais si le rituel n'est pas original et puise sa source dans la tradition discursive islamique abordée en son versant maghrébin, la portée qui lui est désormais attribuée excède de beaucoup la simple survivance de schèmes culturels transposés dans le cours de l'immigration : par le biais de la répétition collective de la forme liturgique, il s'agit bien de la *communauté des fidèles* qui, rassemblée aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la mosquée Abou Bakr, fait advenir la fin du jeûne à l'issue du mois de Ramadan. Ce n'est alors qu'à la suite de la litanie collective que l'imam Youssef félicite les croyants et c'est ainsi que, symétriquement, la forme liturgique joue un rôle de réassurance dans la proclamation de la fin de « l'attente », c'est-à-dire la possibilité pour la *communauté des fidèles* d'affirmer en *elle-même* la possibilité du salut.

Sortir au monde : retour sur une prédication

Jusque-là, il a été envisagé quelques-uns des effets du processus de conversion, d'abord en définissant les procédés critiques par lesquels la *communauté* se pense dorénavant *en elle-même* ; puis, considérant la déliaison de la pratique islamique de *l'ailleurs* qui a été quitté, le rapport qui s'établit alors avec la tradition héritée. Ce n'est donc que latéralement que le

propos s'est attaché à l'acte d'adoration, duquel on a pourtant postulé que la compréhension nouvelle dont il est investi constitue le cœur du déplacement à l'œuvre. Comment saisir alors cette recomposition de sens, non plus à travers ses effets collectifs ou par le biais des figures liturgiques qu'elle emprunte, mais bien en son essence, c'est-à-dire en tant qu'elle est une *fidélité* redéfinie ?

Formulé ainsi, le problème de *l'aboutissement* du déplacement opéré court le risque de « rabattre » la description du processus de conversion sur le postulat doctrinaire (la résultante serait alors un ensemble de croyances s'énonçant verbalement) ou identitaire (soit la constitution de *marqueurs symboliques* en vue de l'institution d'une *contre-société*). Partant, il s'agit dès lors de donner à la recomposition de l'expérience religieuse l'acceptation générale de l'élaboration d'une *forme de vie* dont le principe est ce que T. Asad appelle « *the cultivation of sensibilities* » (Asad 2018, p. 12). Cet élargissement permet ainsi de saisir en un seul geste l'information des *corps* dans le cours du réagencement de la tradition discursive et la constitution d'un pendant idéologique, en d'autres termes, d'une *parole*.

« Je ne suis pas allé à l'Université, ni à l'école, ni à *Al Azhar*. Je vous demande pardon, parce que je ne suis pas à la hauteur de faire ce discours, cette place est réservée à ceux qui se sont sacrifiés pour la religion, qui ont donné leurs vies pour la religion, et c'est pourquoi leurs paroles ont plus d'impact que les miennes, malgré le fait que ce soient les mêmes paroles. C'est pour cela que le musulman cherche à tout instant à orienter son cœur vers Allah, car Allah regarde en permanence les cœurs, comment il est orienté, quelle est sa position, si l'on y a bien évacué toute raison autre qu'Allah. Et c'est pour cela que les plus importantes des adorations sont celles des cœurs. [...] Comment chaque membre de cette communauté doit se dire qu'est-ce qu'il peut ramener à la religion, comment être la cause de la miséricorde d'Allah ? Car si les gens ont la religion, tout se passe bien, s'ils ne l'ont pas, même s'ils ont tout, ils n'ont rien. On a visité des gens et on leur a demandé quel était le problème : pas de problème matériel, il a le travail, il est marié et a une famille, une voiture, une maison, les vacances, etc. Mais il te dit qu'il n'est pas bien, et qu'il n'attend que de se suicider, qu'Allah nous protège. Il a tout, mais il n'est pas bien, parce que le grand bien est la relation avec Allah. Et comme il l'a coupée, tout ce qui l'entoure devient un fardeau, le bienfait devient une malédiction. Partout où tu vas, que tu sois avec le musulman ou le non-musulman, il te dit je ne suis pas bien. Il a tout pourtant, mais c'est l'intérieur qui manque, pas l'extérieur. Ce n'est pas la carte bancaire, c'est à l'intérieur, c'est le cœur qui n'est pas bien. Mohamed va nous demander : il y a beaucoup de personnes autour de toi, qu'as-tu fait pour eux ? Nous dirons que nous sommes venus en Europe pour gagner de l'argent et subvenir à nos familles, mais nous avons vu l'état de ces pays. Alors nous avons changé l'intention et que nous avons voulu qu'Allah nous utilise comme cause de guidée¹⁶ pour les musulmans et les non-musulmans, ici comme dans nos pays. » Cheikh A., 28 décembre 2018.

Au sein de la mosquée Abou Bakr de la *cité des Lumières* et, au rang de ses *fidèles*, Cheikh A. appartient à une communauté de prédication que nous nommons génériquement les *Frères de l'Effort*. Plus tôt, nous avons défini la superposition de l'acte d'adoration à la mission de prédication comme la condition de la double attestation de la conversion à l'œuvre dans la *communauté*, subjective et collective. Partant de là, le geste prédicatif au centre du déplacement opéré est d'abord une instruction de soi dont la portée spirituelle transcende sa mise en discours (« c'est pourquoi leurs paroles ont plus d'impact que les miennes, malgré le fait que ce soient les mêmes paroles »). C'est là une caractéristique de la recomposition contemporaine de l'acte d'adoration : son acceptation parmi la *communauté des fidèles* relève désormais du « cœur », soit une relation au divin peu médiatisée par les instances référentielles extérieures que sont le *fiq'h* (nous y reviendrons) et le savoir moderne (« Je ne suis pas allé à l'Université, ni à l' cole, ni à *Al Azhar* »). Telle qu'elle s'affirme alors, la recomposition de la pratique islamique n'est ni instantanée ni idéelle mais se mesure à l'échelle du temps donné ; la *formation des corps pieux* (Mahmood 2005, p. 137) est ainsi fondée sur la réitération des actes d'adoration en vue de la constitution d'un *soi* « orienté vers Allah ».

Plus avant, le déplacement que les *Frères* mettent en discours est d'abord celui visant à l'élaboration d'une forme de vie fondée sur une approche spiritualiste du réel. Au sein même de la tradition islamique, celle-ci diffère ainsi de la *shari'a*, que l'on peut définir comme un système épistémologique et discursif (Zysow 2013) dont l'objet est la traduction de la Révélation en une casuistique des situations et des comportements vertueux (el-Shamsy 2013) – et qui ne correspond pas, comme il est le plus communément admis, à la loi (Ali Agrama 2012). Ce déplacement à l'égard de la *shari'a*, sans qu'il signifie pour autant la non-observance, induit alors une forme de vie alternative fondée sur une piété revigor e ; le divin y est ainsi plus directement atteignable, quoiqu'au prix de la rupture consciente et critique avec d'autres points d'ancrage dans le réel, en d'autres termes, des * preuves* (« Allah regarde en permanence les cœurs, comment il est orienté, quelle est sa position, si l'on y a bien évacué toute raison

autre qu'Allah »). Concernant les *Frères*, dont la pratique constitue la forme la plus aboutie du déplacement de l'adoration au sein de la *communauté des fidèles*, il s'ensuit ainsi de l'autonomisation relative à l'égard de la *shari'a* une importante fécondité théologique¹⁷.

S'il fallait interrompre l'analyse en ce point, il semblerait alors que la nature de la conversion de l'adoration qui s'opère parmi la *communauté des fidèles* relève d'une forme de mysticisme, dont les racines dans la tradition discursive islamique sont anciennes et bien connues. Sans que cette caractérisation soit entièrement inexacte, la conversion du soi à une relation non-médiatisée entre le « cœur » et le divin se double immédiatement d'un *appel aux autres* (« nous avons voulu qu'Allah nous utilise comme cause de guidée pour les musulmans et les non-musulmans, ici comme dans nos pays ») et, par suite, d'une définition morale de la *communauté*. Cette dernière s'appréhende difficilement *via* le questionnement identitaire, pas plus qu'elle ne constitue la traduction symbolique d'une appartenance *de fait*¹⁸. Car tel qu'entendu dans le déplacement de l'acte d'adoration, le collectif se définit d'abord par une *fidélité* partagée et dont l'identification à une forme de vie alternative est permise par son caractère potentiel : c'est ainsi que les « pays musulmans » ne sont pas présumés participants de celle-ci. Une autre conséquence à la définition du collectif en tant qu'il est une *communauté de fidélité* consiste alors en ce que ce geste se double d'une prescription normative sur la société séculière, autrement dit, d'une critique à l'endroit de cette dernière (Jaeggi 2018). Celle-ci ne se fonde pas sur une quête de reconnaissance (c'est en cela que la prédication ne définit pas une « identité »), pas plus qu'elle ne prend appui sur une demande de redistribution (« Ce n'est pas la carte bancaire, c'est à l'intérieur, c'est le cœur qui n'est pas bien »).

De ce double évitement, il résulte alors que, par-delà la conscience dramatique du monde qui s'y donne à voir, la critique à l'œuvre a pour objet la vie mutilée, selon l'expression d'Adorno, c'est-à-dire la condition séculière à laquelle il est reproché une absence constitutive d'intériorité (« On a visité des gens et on leur a demandé quel était le problème : pas de problème matériel, il a le travail, il est marié et a une famille, une voiture, une maison, les vacances, etc. Mais il te dit qu'il n'est pas bien et qu'il n'attend que de se suicider. Partout où tu vas, que tu sois avec le musulman ou le non-musulman, il te dit je ne suis pas bien. Il a tout pourtant, mais c'est l'intérieur qui manque, pas l'extérieur »). Cette critique n'est pas formulée depuis le postulat d'une vérité que la tradition discursive islamique détiendrait en propre : c'est parce que la *communauté des fidèles* a été confrontée à la trame séculière que le contenu de la *mission* de prédication se révèle (« Nous dirons que nous sommes venus en Europe pour gagner de l'argent et subvenir à nos familles, mais nous avons vu l'état de ces pays »). S'agissant-là du pendant idéologique de cette forme de vie *pieuse*, cette critique est attestée en pratique chez les *Frères* par une tendance certaine à l'ascétisme : *donner du temps*, l'un des mantras du geste prédicatif, est ainsi renseigné par l'implicite en partage du renoncement à toute forme d'enrichissement matériel.

Enfin, il découle du déplacement de l'adoration et de l'élaboration subséquente d'une forme de vie alternative qu'il s'y engage une configuration nouvelle de la *sortie au monde*, ce dont témoigne alors la notion islamique de « l'intention » (*niyya*). On le sait, cette dernière est aussi bien une dimension constitutive du rite (Asad, 2003, p. 90) qu'une disposition d'acceptation à l'égard de la volonté divine (Amer-Meziane 2017). Cependant, dans le cours du déplacement qui s'opère parmi la *communauté des fidèles*, il semble qu'une extension considérable lui soit ainsi donnée. « Nous avons changé l'intention » indique certes une relecture critique du geste migratoire, on l'a évoqué plus tôt, mais également une redéfinition des termes (on pourrait aussi dire une renégociation) qui lie la *communauté des fidèles* à la réalité matérielle, *l'intention* relevant ainsi en soi d'une action sur le monde lorsqu'elle s'accorde à la volonté divine (« Nous avons changé l'intention et nous avons voulu qu'Allah nous utilise comme cause de guidée pour les musulmans et les non-musulmans, ici comme dans nos pays »). Canal par lequel s'exprime le pendant idéologique du déplacement à l'œuvre, c'est-à-dire la constitution d'une *parole* depuis l'acte d'adoration, l'intention se révèle également être l'interface théologique entre la réforme de soi et *l'appel aux autres*.

À ce stade du propos, quel est le reliquat au processus de conversion à l'œuvre ?

Partons du postulat suivant : si le déplacement qui s'opère a pour objet l'acte d'adoration, il faut nécessairement en conclure que *la communauté des fidèles* n'est pas la « communauté musulmane » : la première se fonde sur l'épreuve d'une *fidélité* en partage, la seconde désigne une appartenance dont la réalité sociologique est contestable. Il en résulte alors que la *vie pieuse* n'est pas exclusive au sein de l'espace dans lequel elle se déploie : elle y coexiste avec d'autres *sensibilités* vis-à-vis desquelles elle se fait tantôt complice, tantôt critique.

Pour autant, en dépit de cette précaution, il nous apparaît ici que le passage à une compréhension de l'adoration fondée sur le geste prédicatif est décisif tant à l'échelle de la tradition discursive islamique qu'à la lumière de notre séquence historique (Dakhlija 2005, p. 161). Ramenée à l'interlocution avec la sociologie, l'interrogation de la forme de vie attachée à l'adoration divine revient alors à réaffirmer la contemporanéité de la critique qui s'y engage et dont la démonstration est ainsi faite par la mise en lumière de la conversion qui s'est opérée au sein de la *communauté des fidèles*.

Bibliographie

- Adraoui M.-A., 2013, *Du Golfe aux banlieues, le salafisme mondialisé*, Paris, PUF.
- Ali Agrama H., 2012, *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Egypt*, Chicago, University of Chicago Press.
- Amer Meziane M., 2017, « Comparer les traditions discursives », *Socio-anthropologie*, vol. 36, p. 59-74.
- Amghar S., 2013, *L'Islam militant en Europe*, Paris, Infolio.
- Arslan L., 2010, *Enfants d'Islam et de Marianne*, Paris, PUF.
- Asad T., 1986, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Center for Contemporary Arab Studies
- Asad T., 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, New York, The Johns Hopkins University Press.
- Asad T., 2003, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Asad T., 2018, *Secular Translations: Nation-State, Modern Self, and Calculative Reason*, New York, Columbia University Press.
- Boltanski L., 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu P., 2002, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil.
- Bourdieu P., 2012, *Sur l'État, cours au collège de France (1989-1992)*, Paris, Seuil.
- de Certeau M., 1973, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame.
- Cesari J., 2000, « Musulmans français et intégration socio-politique », in Bréchon P., Duriez B., Ion J. (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan.
- Cirese A. M., 1974, « Conceptions du monde, philosophie spontanée, folklore », *Revue Dialectiques*, vol. 4-5, p. 83-100.
- Dakhlija J., 2005, *Islamicités*, Paris, PUF.
- Dot-Pouillard N., 2008, « De Pékin à Téhéran, en regardant vers Jérusalem : la singulière conversion à l'islamisme des "Maos du Fatah" », Fribourg, Cahier de l'Institut Religioscope.
- el-Shamsy A., 2013, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Esmili H., 2019, « La radicalisation n'existe pas, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit rien. Les sciences sociales à l'appui d'une nouvelle raison d'État », *Revue Jef Klak*.
- Geertz C., 1992 [1968], *Observer l'Islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte.
- Halbwachs M., 1997 [1950], *La mémoire collective*, Paris, Broché.
- Hirschkind C., 2006, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Columbia University Press.
- Jaeggi R., 2018, *Critique of Forms of Life*, Cambridge, Harvard University Press.
- Karsenti B., 2008, « Ni évaporés, ni gelés. L'émancipation et son reste », *Po&sie*, vol. 124, n° 2, p. 119-134
- Kepel G., 1987, *Les banlieues de l'Islam, Naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil.
- Khosrokhavar F., 2018, *Le Nouveau Jihad en Occident*, Paris, Robert Laffont.
- Laclau E., 2008, *La Raison populiste*, Paris, Seuil.
- Mahmood S., 2005, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Michel P., 2003, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Revue du Mauss*, vol. 22, p. 159-170.
- Ollion É., 2017, *Raison d'État, une histoire de la lutte contre les sectes*, Paris, La Découverte.
- Roy O., 2002, *Les Illusions du 11 septembre*, Paris, Seuil.
- Sakhi M., 2018, « Terrorisme et radicalisation : une anthropologie de l'exception politique », *Journal des anthropologues*, vol. 154-155, n° 3, p. 161-181.

Sayad A., 1977, « Les trois âges de l'immigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 15, p. 59-79.

Sayad A., 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.

Sayad A., 2014, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Tome III : La fabrication des identités culturelles*, Paris, Raisons d'agir.

Willis P., 1978, *Learning to Labour*, London, Routledge.

Zysow A., 2013, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*, New York, Lockwood Press.

¹ Que Talal Asad, s'agissant de l'islam, identifie prioritairement à Ernest Gellner (Asad 1986).

² Plutôt que les prédicats « diasporique » ou « minoritaire », le choix est ainsi fait de souligner la centralité de la marginalité sociale et symbolique dans l'expérience de l'islam en France. Ce postulat se voit affirmé par l'enquête qui constitue le matériau de ce texte et qui a été conduite dans une *cit*é disqualifiée de l'est de la Seine-Saint-Denis.

³ Selon la tradition islamique, Abou Bakr est le premier à avoir cru en la prophétie de Mohammed, dont il était un ami d'enfance. À la mort du Messager d'Allah, il lui succéda comme premier calife de l'islam.

⁴ Nous ne traitons pas en ce texte le cas des « primo » convertis à l'islam. Pour autant, il apparaît au cours de notre enquête que les cas de conversions semblent également se situer vis-à-vis de la tradition discursive dans laquelle ils s'insèrent. Cet héritage paradoxal peut se matérialiser ainsi *via* des liens matrimoniaux (mariage au sein de la « communauté ») ou dans le cas d'un collectif auquel le converti appartenait avant même de devenir musulman (ce cas est fréquemment décrit dans la littérature comme l'inscription antérieure du converti dans la sociabilité de « quartier »).

⁵ Nous entendons celle-ci en son sens le plus large, en amalgamant les effets de l'immigration au sein d'un espace où la construction nationale est aboutie, les différentes politiques de gestion territoriale qui lui ont été appliquées (et notamment ce qui est désigné par la « Politique de la ville ») et les modalités successives de gestion de l'islam jusqu'au paradigme contemporain de « lutte contre la radicalisation ». Pour une tentative de mise en lien de ces différents dispositifs, nous nous permettons de renvoyer ici à (Esmili 2019). Concernant les politiques de lutte contre la radicalisation, voir également (Sakhi 2018).

⁶ Mais, une fois encore, ces oppositions canoniques (« salafis », « frères », « tablighis », etc.), en plus d'être le plus souvent inexactes, nous semblent mal dissimuler l'incapacité éprouvée au sein d'une partie de la sociologie du fait islamique à l'interlocution réelle avec les *fidèles*.

⁷ Cheikh D. dira plus tard dans son prêche : « Mais Allah loué soit-il sait que nous sommes ambitieux. Nous avons eu nos contrats, pour gagner de l'argent et acheter du bétail. Et nous sommes venus dans un état moral qu'il vaut mieux taire, mais Allah nous a guidé vers Son chemin ».

⁸ Cheikh D. nous dira ainsi en entretien : « Quand je suis arrivé, j'étais musulman mais je ne connaissais de l'islam que ce qu'on m'en avait dit mes parents et à l'école [au Maroc]. Quand j'ai été naturalisé, j'ai failli dire que je voulais m'appeler désormais Mickaël. Mais nous étions tous comme ça, et c'est par la grâce d'Allah que les choses ont changé. » Remarquons ici l'usage par Cheikh D. de la figure de la conversion opposée (je voulais m'appeler Mickaël), pour indiquer le chemin qui a depuis été parcouru.

⁹ Ce terme est alors entendu en son sens le plus mécanique. De fait, à l'extrême des approches « doctrinaires » (c'est-à-dire en son versant cognitiviste), la mise en relation de l'offre idéale et de la demande sociale se fait selon les théories de la « manipulation » (Ollion 2017).

¹⁰ L'expérience sociale est ainsi réduite à la thèse des « terreaux fertiles » que définissent les approches subjectivistes de la domination (dont une illustration est le thème du « sentiment d'exclusion »). Ce geste théorique permet alors de fonder l'argument de textes circulant librement d'un continent à l'autre et déterminant ainsi les choix individuels des futurs « extrémistes ». Pour une critique plus détaillée de l'approche subjectiviste telle que mise en œuvre dans la sociologie de « l'islam », nous renvoyons ici à (Esmili 2019).

¹¹ Talal Asad (2018) écrit : « Là où les musulmans ont le pouvoir de réguler, faire respecter, exiger ou corriger des pratiques correctes, et de condamner, exclure, détruire ou remplacer celles qui sont incorrectes, se trouve le domaine de l'orthodoxie. La manière dont ces pouvoirs sont exercés, les conditions (sociales, politiques, économiques, etc.) qui les actualisent, et les résistances qu'ils rencontrent (de la part des musulmans et des non-musulmans) concernent également une anthropologie de l'islam, indépendamment du fait que son objet de recherche se situe dans la ville ou dans la campagne, dans le présent ou dans le passé. Le débat et le conflit à propos de la forme et de l'importance des pratiques font donc partie de toute tradition islamique, la raison et la discussion sont nécessairement impliquées dans la pratique traditionnelle dès que les gens doivent recevoir des enseignements à propos du but et de la réalisation correcte de cette pratique, et dès que l'enseignement rencontre le doute, l'indifférence, ou le manque de compréhension ».

¹² Sur l'idée de la nécessité de la conversion, nous nous référons à Paul Willis (1978) qui, visant au dépassement de la théorie marxiste du « reflet », affirmait l'inventivité des formes culturelles dans leur lien aux configurations qui en constituent le cadre : « Les formes culturelles ne disent peut-être pas ce qu'elles savent, ne savent peut-être pas ce qu'elles disent, mais elles font ce qu'elles ont l'intention de faire – à tout le moins dans la logique de leur pratique ».

¹³ *L'Aïd-el-Fitr* est la fête célébrant la fin du mois de Ramadan.

¹⁴ Sans développer plus avant, il semble que les formes traditionnelles ont bien plus cours dans les situations d'islam *diasporique* qu'au sein des « pays musulmans ».

¹⁵ Il y a soixante *hizb* dans le Coran et deux sont récités pour jour, sachant que la règle est qu'à chaque mois soit lue l'entièreté du texte sacré. Pour autant, comme le calcul est effectué sur la base du calendrier lunaire (dont les mois ne comptent que 29 ou 30 jours) et que la veille du vendredi est réservée à un *hizb* en particulier, des ajustements sont réalisés pour maintenir

l'immutabilité de l'enchaînement des lectures.

¹⁶ L'expression « cause de guidée » fait ici référence à deux concepts importants de la théologie des *Frères*. Le premier, celui de la cause, fait référence à l'ensemble des moyens par lesquelles se réalise la volonté divine dans le monde. Des « causes » apparentes et multiples (selon une parabole bien connue, il s'agit ainsi de la graine qui finira par donner le fruit, l'eau qui l'arrose et l'agriculteur qui procède) sont opposées à l'unique cause réelle (la volonté d'Allah qui pourvoit aux besoins de Sa création). Quant à elle, la guidée désigne l'opération processuelle et continue par laquelle le cœur s'ajuste à l'adoration. Pour les *Frères de l'Effort*, celle-ci est l'œuvre unique d'Allah. Aussi, dans le discours de Cheikh A., l'emphase est doublement mise sur le caractère instrumental de l'action des *Frères*.

¹⁷ Signalons ainsi, parmi les formes de recomposition de la tradition discursive au sein des *Frères*, l'importance qui y occupe la lecture et la connaissance de la vie des compagnons du Prophète. Cet attachement est ainsi en contrepoint de la *shari'a*, dont le geste fondateur consiste en l'élaboration d'un système rationaliste pour la lecture prescriptive du Coran et des récits prophétiques, et visant ainsi à éviter l'imitation des compagnons (*taqlid*) qui avait cours aux premiers temps de l'islam. Voir à ce sujet (el-Shamsy 2013).

¹⁸ Il ne s'agit pas de remettre en cause la centralité de la pauvreté dans l'expérience de l'islam en France ou le fait que le collectif musulman se meut d'abord dans des espaces disqualifiés. Pour autant, partant de cette trame collective, la forme de constitution collective qui s'établit ne se pense pas elle-même dans les termes d'une *appartenance de classe*. Autrement dit, il s'agit de prendre au sérieux cette configuration de sens, sans la placer immédiatement sous l'accommodante étiquette de la *fausse conscience*.

II. La conversion, catégorie politique

Communisme : conversions, déconversions et reconversions

Marie-Claire Lavabre

mclavabre@gmail.com

Il y a comme une évidence à mobiliser la catégorie de conversion pour évoquer l'adhésion – par définition d'un non-communiste au communisme – ou à l'inverse, certaines formes de désaffiliation (Compagnolo 1997, p. 49-70). Fondée ou non, cette évidence – parfois trop peu dépliée – mérite d'être interrogée, et ce d'autant plus qu'elle est très souvent adossée au présupposé d'une spécificité radicale des organisations communistes, d'une part, à une comparaison ou analogie entre communisme et religion, d'autre part.

À s'en tenir cependant aux définitions des dictionnaires, la notion de conversion apparaît assez largement polysémique (Dictionnaire *Littré*, Tome 1). Le terme s'applique à une grande variété de phénomènes, parmi lesquels, en premier lieu ou pas, le religieux (*Dictionnaire historique de la langue française*, 1, 1992). De son origine latine (*conversio*), il conserve l'idée de retournement, de changement de direction ou de mouvement (*Dictionnaire français-latin*, Gaffiot) pour devenir transformation, mutation, métamorphose, « passage d'une croyance considérée comme fausse à la vérité présumée » (*Dictionnaire Petit Robert*, 1, 1993). Il renvoie alors à l'adhésion et au changement d'opinion, et dès lors, engage la subjectivité des individus autant qu'une forme d'objectivité par l'attestation d'un collectif, porteur de ladite vérité. En cette dernière acception, religion et politique sont également concernées (Rousseau 2009), quand bien même le modèle de la conversion religieuse paraît prévaloir. Par ailleurs, les processus de conversion, sans être absents, loin de là, des approches sociologiques de la socialisation, semblent être l'objet d'un regain d'intérêt, alors même que « leur fréquence sociale n'est probablement pas très élevée » (Darmon 2007, p. 118). En témoignent nombre de recherches ou de publications récentes, qui s'inscrivent, de fait, dans des réflexions sur les institutions qui encadrent l'individu à chaque étape de son existence, ou qui s'inspirent, plus ou moins explicitement, des vertus de la micro-analyse, « au ras du sol » (Revel 1989) et à l'échelle des biographies ou des trajectoires individuelles, pour éclairer comment la transformation des individus s'inscrit dans le social et peut, en retour, l'éclairer¹. Le cas du communisme est à cet égard fécond sinon exemplaire (Raynaud 2017 ; Kestel 2012 ; Mink et Szurek 1999).

Entrer en communisme comme on entre en religion

« Ce fut un changement de foi, de culte... une croyance morte, ossifiée était remplacée par une foi vivante, vibrante [...] Pour moi, il était désormais clair comme le jour que je devais aller à la rencontre des jeunes gens ardents de mon âge et partager avec eux ma foi et ma vérité, nous unir, nous rassembler, "nous instruire toujours plus" ».

« Je lus *Terres vierges* de Tourgueniev et mes yeux se dessillèrent : je compris que les révolutionnaires n'étaient pas les hommes maléfiques dénoncés par les autorités mais des individus qui luttèrent pour la liberté, pour le peuple. Cette prise de conscience entraîna une révolution complète dans ma pensée. Je me mis à lire avec avidité ».

Ces deux citations, dans les premières pages de l'ouvrage de Yuri Slezkine *La Cité éternelle. Une saga de la Révolution russe*, instituent d'emblée la conversion au cœur du propos. Elles sont respectivement attribuées à Félix Kon (Slezkine 2017, p. 47) et Sergueï Mitskievitch (, p. 48). L'un et l'autre sont des bolcheviks de la première génération, née dans les années 1880 et 1890. Le premier, Félix Kon, est issu d'une famille juive de nationalistes polonais, pour laquelle, écrit-il dans ses mémoires, le patriotisme avait déjà été « un substitut de religion ». Le second, Sergueï Mitskievitch, est fils d'officier et lui-même officier. Prises de conscience et lectures le mènent à « la découverte de la clé de la compréhension de la réalité ». D'autres exemples suivront car « les conversions en série à toute une gamme d'options nationales ou cosmopolites étaient fréquentes dans la périphérie occidentale de l'Empire » (p. 47). Yuri Slezkine fait le récit du destin d'un groupe de dirigeants bolcheviques, de l'ascension à la chute et à la répression, en passant par l'entre-soi du pouvoir au sein de la « maison éternelle ». Cette référence, très fragmentaire à un ouvrage imposant, n'a ici d'autre vertu que de mettre au jour le caractère donné pour intrinsèquement religieux du communisme. Comment devient-t-on communiste ? Yuri Slezkine consacre deux longs chapitres à l'idée que les bolcheviks sont des

« prédicateurs » (chapitre 2), animés par « la foi » (chapitre 3). Un chapitre est encore consacré à l'attente du « grand jour » (chapitre 4). Amplement argumenté autant que lourdement documenté, l'ouvrage signale d'emblée une analogie originelle entre pensée chrétienne et communisme voire socialisme (p. 166).

On entrerait donc en communisme comme on entre en religion, des origines que figure la Révolution bolchevique comme à l'époque florissante du communisme en France (Lazar 1998 ; Wieviorka 2011). Encore faut-il décrire, documenter et qualifier la logique de la conversion à l'œuvre dans l'adhésion à une organisation communiste. Est-elle – sur le modèle souvent décrit de la conversion religieuse – le fait de l'évènement, de la rencontre fortuite et de la révélation qui s'en suit, telles « les étranges conversions immédiates » (Laurens 2009) de Paul Claudel ou d'André Frossard² ? Est-elle processus de transformation, dans la rupture comme dans la continuité assumée ? La conversion pourrait-elle n'être qu'un mot comme la conviction qui lui est si souvent associée³ ? Et si on peut convenir avec Mona Ozouf, dans un entretien avec François Furet (1994), qu'il y a « mille manières de sortir du communisme et mille manières d'être transfuge » – option de vocabulaire alternative à la conversion quand il s'agit de sortir du communisme – n'y a-t-il pas aussi mille manières d'entrer en communisme ?

Les formes de l'adhésion

L'identification des circonstances, l'analyse des raisons, des formes, des degrés de l'adhésion constitue un thème privilégié de la littérature sur le communisme de manière générale et sur le Parti communiste français en particulier (Kriegel 1985 ; Lavau 1981 ; Molinari 1991 ; Lavabre 1994 ; Lazar 1998). S'ajoute à ces analyses, quand il ne les nourrit pas, l'important corpus des autobiographies de communistes (Lavabre et Lazar 1984 ; Lavabre 1986 ; Penetier et Pudal 2002 et 2017). À l'exception – au demeurant discutable – de ceux qui se disent « né communiste » – issus d'une famille communiste, ayant vécu dans une municipalité communiste, venus du monde ouvrier le plus souvent –, dont l'adhésion a pu être qualifiée par Annie Kriegel d'« existentielle » ou, dans la typologie établie par Georges Lavau, relever de l'« adhésion-impregnation », ceux qui deviennent communistes n'adhèrent – au sens de se lier, faire corps ou coller à – que plus ou moins aux diverses dimensions de l'univers, du projet et du passé communistes. Ces auteurs distinguent encore l'adhésion politique ou idéologique et relevant chez certains intellectuels d'une « dynamique de conversion » (Kriegel 1985, p. 174), l'adhésion de régularisation, de rectification ou d'émotion (Lavau 1981). Ces deux typologies ne se superposent pas. Annie Kriegel s'attache à rendre compte des degrés d'intégration à la « micro-société » voire à la « contre-société » que le parti constitue. Georges Lavau s'efforce de décrire les diverses figures de l'adhésion à un parti dont il convient de souligner la fonction dans le système politique français sans en présupposer la spécificité, au risque d'accréditer l'image que les communistes veulent donner d'eux-mêmes d'un « parti pas comme les autres ». Deux constats sont néanmoins partagés : d'une part, l'adhésion au sens quasi-juridique, banal du terme, – qui vaut pour toute organisation politique – ne serait dans l'univers communiste qu'un cas particulier ; d'autre part, la socialisation antérieure, par la famille, le milieu scolaire ou professionnel constitue le terreau favorable ou non de la socialisation qui s'effectue, dans tous les cas, au sein du Parti communiste (Lavabre 1994).

« Je suis communiste. Pourquoi pas vous ? » Ce mot d'ordre du Parti communiste français des années 1970 souligne paradoxalement que l'adhésion n'est que l'origine du devenir communiste : les aspirations, sociales, morales et politiques que partagent avec les communistes les non communistes, les « gens » selon une formule nouvellement introduite à la même époque dans le vocabulaire communiste, ne sont que des formes vides qui attendent leur contenu communiste. Encore y faut-il l'éducation dispensée par le parti et le travail sur soi consenti par le nouvel adhérent. Adhérer, se lier, faire corps : le non communiste peut bien devenir communiste parce des liens sociaux d'existence le lient déjà à des communistes, à une communauté communiste, de vie ou de circonstance. Mais il ne le demeure que si l'adhésion renforce les liens, les double bientôt d'une commune manière d'agir, de croire et de penser le monde, d'espérer l'avenir, d'interpréter le présent et le passé. À cet égard, la volonté de banaliser l'adhésion – alors même qu'elle pourrait exprimer la réalité des liens sociaux ou des affinités électives qui lui préexistent dans la plupart des cas – se heurterait-elle finalement aux attentes de l'organisation communiste ? L'adhésion, qui permet de dire « nous, les

communistes », serait-elle le plus souvent vécue – à l’exception présumée, toujours, de ceux qui pouvaient se dire nés communistes – comme une rupture, un commencement ou une renaissance ? Et que dire dans ce cas de ce flot continu de désaffections ou désaffiliations qui ont permis dès l’origine de qualifier le Parti communiste français de parti « passoire » ? Faut-il symétriquement mettre l’accent sur l’évènement qui déclenche la rupture, la penser au prisme du dessillement salvateur ou l’interpréter à la lumière « d’un enchaînement de transformations subjectives »⁴ ?

Analogies et comparaisons

Les quelques jalons qui viennent d’être posés relèvent à certains égards de lieux communs. Ils autorisent certainement la thématique de la conversion comme un des modes de l’adhésion au communisme. Mais ils suggèrent également, explicitement ou implicitement, une référence au modèle de la conversion religieuse. En témoigne également le titre choisi par François Furet pour son Essai sur l’idée communiste au xx^e siècle, *Le passé d’une illusion* (Furet 1995), allusion à *L’avenir d’une illusion* (Freud 1927) et à la réflexion de Freud sur les religions, soit à l’idée que l’illusion n’est pas tant une erreur qu’une croyance fondamentalement motivée par le désir.

Il n’est donc pas inutile d’entreprendre de déplier plus avant ce qui peut justifier une rhétorique de la conversion, dans l’univers communiste lui-même comme chez les observateurs et analystes des organisations communistes. Deux analogies, déjà évoquées, y président, l’une, entre communisme et religion, l’autre, entre Parti communiste et Église. L’une et l’autre procèdent de la notion « religion séculière » (Aron 1944) encore appelée « religion politique ».

Religions séculières et religions politiques

La « religion séculière » a notamment trouvé sa fortune dans l’assimilation des deux totalitarismes, nazi et stalinien. Les usages ou les développements de ce concept en forme d’« oxymore » (Angenot 2010), les interprétations et les controverses, le décryptage des intentions et des contextes, ont été amplement compilés et analysés (Lazar 1994 ; Angenot 2010 ; Mudzielac 2010). L’examen de la pertinence de la notion aboutit le plus souvent à sa validation appliquée au « fascisme, nationalisme, communisme », sous réserve de la prise en considération d’une différence irréductible : « les religions séculières absolutisent l’immanent » quand les religions révélées se signalent par « la présence d’une Transcendance » (Ries 1975).

La comparaison entre nazisme et communisme, largement développée à la suite du *Livre noir du communisme* (Courtois 1997) et de l’importation en France de la querelle des historiens allemands sur « la singularité de l’extermination des juifs par le régime nazi » (Coll. 1988), invite à revenir sur l’illusion investie dans l’adhésion. Mérite à cet égard d’être signalée la brève contribution de Leszek Kołakowski (1998) au débat sur les deux totalitarismes. Il y souligne, avec grand sérieux, une différence majeure entre nazisme et communisme, soit la dimension fondamentalement mensongère du communisme. Et d’en commenter les conséquences : le communisme a souvent déçu ses partisans, confrontés à la dissonance entre croyance et réalité, humanisme affiché et violence avérée des pratiques. Il a exclu ses militants, mangé ses enfants et entraîné dans le même mouvement l’engendrement de ses adversaires et son effondrement de l’intérieur. Le nazisme, en revanche, moins trompeur en ce qu’il « disait plus ou moins ce qu’il était », manifestait clairement objectifs et moyens. Aussi a-t-il été défait de l’extérieur, par la guerre, ce qui, par ailleurs, ne préjuge en rien, de la rancœur et de l’amertume, qui ont pu suivre⁵.

La littérature qui s’attache à analyser les étapes de la désillusion chez des communistes séduits par la promesse soviétique est également abondante (Slezkine 2017 ; Négrignat 2008, Kriegel 1991). Mais il faut sans doute distinguer en conclusion de ce premier point deux auteurs majeurs dont l’œuvre s’inspire de l’expérience biographique. Arthur Koestler et Vassili Grossman ont en commun d’avoir mis en scène, le premier, dans *Croisade sans croix* (1946), le second dans *Vie et destin* (1980), des figures de communistes ébranlés, dans un face à face avec l’ennemi, par la révélation de la similitude voire de la gémellité du nazisme et du stalinisme.

Église et parti communisme

Corollaire de l'analogie entre communisme et religion, celle entre Église (catholique) et Parti communiste est plus diffuse. Elle a également donné lieu à une vaste littérature et nombre de débats (Lazar 1994). Il suffit ici de mettre en exergue l'idée selon laquelle le communisme français a constitué une « grande entreprise de sens, proposant une forme de réenchantement du monde grâce à la croyance politique et aux pratiques qu'elle induisait » (Lazar 1998), tout en se gardant, autant qu'il est possible, de la « la tentation du parallèle facile » ou des « rapprochements sommaires, justifiés trop souvent en raison de la pauvreté du langage par de simples métaphores » (Kriegel 1985, p. 177).

Bernard Pudal (1992) s'est néanmoins attaché à décortiquer les tenants et les aboutissants de ces parallèles et rapprochements. Dans un texte de synthèse, informé par la réflexion sociologique sur la comparaison, l'analogie et la métaphore, d'Émile Durkheim et Max Weber à Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, conversions, déconversions et reconversions ne sont pas d'emblée au cœur du propos. L'essai d'Emmanuel Terray, *Le troisième jour du communisme*, est cependant cité pour l'usage explicite de l'analogie religieuse, laquelle structure une réflexion rétrospective en forme de plaidoyer autocritique sur les motifs de ses engagements politiques passés, aspiration millénaire à la justice et à l'égalité et générosité doublée d'aveuglement (Lazar 1994, p. 147). La réflexion de B. Pudal se veut surtout démonstration qu'on peut tout à la fois tenir à distance la notion de religion séculière, comme métaphore globale, somme toute d'un faible bénéfice sur le plan sociologique, et penser analogiquement deux systèmes, l'un et l'autre à « vocation universaliste » en dégageant, trait à trait, leurs caractéristiques communes : « ce type de problématisation du phénomène communiste pensé analogiquement au religieux, en l'occurrence au catholicisme (qui semble le plus immédiatement applicable dans le cas français) ne devrait avoir d'autre fonction qu'heuristique. Il s'agit tout simplement de penser certains aspects du fonctionnement du Parti communiste et du communisme sans préjuger de la question de savoir si, oui ou non, le communisme est une "religion séculière" » (Pudal 1992). L'analogie heuristique ainsi dégagée en autorise d'autres, à commencer par la caractérisation du Parti communiste français comme « institution totale ouverte » (Verdès-Leroux 1983, Lavabre et Lazar 1984). Mais, plus essentiel, elle ouvre encore à une analogie « structurale sous-tendue par une habitude mentale » et à deux hypothèses. La première invite à considérer « la perpétuation ou si l'on préfère l'effet d'inertie, chez un même individu ou pour un ensemble significatif d'agents sociaux, d'une éducation religieuse sur l'engagement communiste », la seconde à analyser « cette fois dans l'histoire du mouvement ouvrier, l'ensemble des emprunts inconscients ou délibérés à l'univers catholique » (Pudal 1992). Cette conclusion programmatique s'achève sur l'illustration de « l'habitude mentale » comme « ensemble de dispositions qui serait au principe de l'engagement religieux et de l'engagement communiste » par le cas de Louis Althusser, informé par un passage de son ouvrage autobiographique, *L'avenir dure longtemps* (2007)⁶.

Pour séduisantes qu'elles soient, ces hypothèses en l'état ne règlent pas la question qui nous occupe ici. Celle-ci se trouve, soit évacuée, en même temps que la religion séculière, soit réduite à la conversion entendue comme transformation dans la continuité, du catholicisme au communisme. Pour autant, les analogies dégagées pourraient être référées à d'autres traditions religieuses. Les « affinités électives » entre communisme et judaïsme, notamment, ont également été soulignées, en raison d'une commune conception de l'histoire et du temps, illustrée par le messianisme (Kriegel 1977, p. 33, in Frémontier 2002, p. 18 ; Wiewiorka 2011).

Ces différentes réflexions et hypothèses invitent finalement à l'examen d'un certain nombre de cas dits de conversion au communisme, notamment documentés par les matériaux autobiographiques ou biographiques et les récits de vie. Ceux-ci, à l'intersection de la subjectivité des individus et des caractéristiques de l'organisation, pourraient être plus spécifiquement renvoyés aux « cadres de la mémoire communiste », c'est-à-dire aux conditions d'énoncé et aux modalités de l'évocation du passé dans l'univers communiste (Lavabre 1994)⁷.

Les cadres de la mémoire communiste

Des cadres de l'intelligibilité, de l'organisation et de la socialisation peuvent être distingués. Les cadres de l'intelligibilité renvoient au sens de l'histoire tel que lié au référentiel marxiste comme discours idéologique de légitimation qui se donne comme vrai, fondé sur la science, en tant qu'ils vont de pair avec une vision téléologique et une écriture finalisée de l'histoire, collective mais également individuelle. Les cadres de l'organisation relèvent quant à eux du secret et partant de l'initiation, de la hiérarchie fondée sur l'agrégation sélective d'un certain nombre de militants à un noyau stable et symétriquement des exclusions et du renouvellement permanent, des relations mutuelles au sein du parti, dont la confiance et l'exigence de la transparence qui engendre l'autocritique, voire l'aveu (Kriegel 1972 ; Lavabre 1994 ; Penetier et Pudal 2002). Enfin, les cadres de la socialisation renvoient à ce qui a déjà été évoqué de l'adhésion, en soulignant cette fois que le Parti communiste peut encore être qualifié de « groupe d'adhésion » en ce sens que la socialisation communiste peut engager non seulement une réinterprétation du monde, un travail d'homogénéisation des représentations et potentiellement une réduction de la diversité, mais un « esprit de parti », comme règle structurante et témoignage du lien (Lavabre 1994). Le « Parti », comme « groupe d'adhésion » est aussi instance de certification ou de confirmation de celui-ci (Darmon 2007).

Biographies et autobiographies

Le genre autobiographique, s'il n'est pas spécifique du monde communiste, lui est consubstantiel, au point qu'on a pu qualifier les régimes de type soviétique et la RDA en particulier de « biocratie » (Lindenberger 2003), ou encore de « socio-biocratie » (Pudal et Penetier 2017). La formule fait, bien sûr, d'abord référence à l'exercice autobiographique au sein de l'institution, soit la « bio » que tout militant accédant à la moindre responsabilité se devait de rédiger chaque année. Examen de conscience et autocritique, mais aussi instrument de vérification des origines sociales, politiques et religieuses, des fréquentations, en un mot de contrôle de la conformité, de la fidélité, de la force de l'adhésion, la « bio » est encore acceptation d'une discipline pour le militant et source d'information en vue de la promotion et de la sélection des cadres du parti (Penetier et Pudal 2002 et 2017). On trouverait d'ailleurs dans ces autobiographies de parti, dont quelques-unes ont été transcrites à l'appui d'une réflexion sur l'engagement communiste (Penetier et Pudal 2017) nombre de trajectoires de militants, connus ou non, qui pourraient venir illustrer un propos sur la conversion, dès lors qu'il s'agit aussi pour ces militants de rendre compte des prémisses et conditions de leur adhésion. Et de fait, la catégorie de conversion est cette fois explicitement mobilisée ou plus généralement suggérée dans les commentaires des auteurs à propos de la figure d'un « anarchiste converti » (*idem*, p. 77), d'une « conversion : du catholicisme au communisme » (*idem*, p. 249) voire de « quelques destins de Juifs communistes » à la « recherche d'une terre promise » (*idem*, chapitre 8). Mais, l'exemple décidément paradigmatique du passage du catholicisme au communisme permet de conclure que « cette conversion, comme toute conversion s'effectue dans un processus continu qui aurait sans doute pu emprunter d'autres voies [...] La conversion idéologique ne se réalise pas sous le coup d'une révélation, elle implique un travail sur soi fait de lectures multiples et de “conversations” » (*idem*, p. 262).

Au-delà de ces matériaux exceptionnels, il convient de préciser quelques caractéristiques des partis communistes, dont le Parti communiste français, particulièrement significatives, au moins formellement jusqu'au milieu des années 1980 (Lavabre et Platone 2003). À défaut de revenir sur l'ensemble des traits communs entre parti et Église (Pudal, 1992), deux d'entre elles méritent d'être soulignées.

La première renvoie à une pratique et à des usages de l'autobiographie à visée didactique, soit l'existence d'un corpus hagiographique. Dès le début des années 1930, deux collections « mémoires révolutionnaires » et « épisodes et vies révolutionnaires » indiquent l'importance que le PCF accorde à cette forme anecdotique de l'histoire, « la plus populaire, la plus goûtée du grand public » (Lavabre 1986). Ainsi, *Fils du peuple* (1937), autobiographie – controversée en tant que telle – de Maurice Thorez, régulièrement rééditée jusqu'en 1960, relève tout à la fois de l'histoire officielle du parti, du récit de formation d'un héros communiste donné comme « miroir du peuple communiste » (Mer 1977), et d'un modèle narratif originel. Les éditions sociales ouvrent ainsi dans les années 1960 une collection consacrée aux « Souvenirs » des

militants et des dirigeants exemplaires. Ces vies communistes dédiées à l'édification des militants, peuvent être lues sans trop forcer le trait à l'aune de la « vie des Saints ». Dans tous ces récits, quelle qu'en soit la forme (récit de vie, récit de formation ou témoignage ponctuel), le « je » est un « nous ». Pour ne prendre que quelques exemples, les titres, au premier chef, *De l'ombre à la lumière* (Florimond Bonte, 1965), mais aussi *Le chemin que j'ai suivi* (Jacques Duclos, 1968), *Une vie de militant communiste* (Robert Francotte, 1973), *La voie que j'ai suivie* (Lucien Midol, 1973), *Ma vie s'appelle liberté* (Étienne Fajon, 1976), etc.⁸, illustrent assez bien la seconde des hypothèses de B. Pudal sur les emprunts « inconscients ou délibérés » au catholicisme. Rationalisation de l'itinéraire vers l'adhésion aux valeurs communistes, refus de la misère et de l'injustice, d'une part, classe ouvrière, savoir et progrès, d'autre part, sont des thèmes récurrents. Le communiste, issu du peuple, s'engage par choix, connaît la nécessité et la possibilité de changer le monde. Il est passé, avec l'adhésion au parti de l'ombre à la lumière et sa vie de combat lui apporte une forme de plénitude et de bonheur (Lavabre 1986 ; Penner et Pudal 2002). Enfin, force est de noter une croyance centrale, croyance parce que de l'ordre de l'évidence non vérifiée – la fusion de la classe et du parti, comme parti de la classe ouvrière, parti ouvrier, parti des ouvriers (Lavabre 1994) –, révélation et anticipation d'un monde heureux, solidaire aujourd'hui, libéré demain.

La deuxième caractéristique, déjà suggérée, relève de l'existence d'un entre-soi et d'une communauté communistes qu'illustraient notamment l'organisation de base en « cellules » ou la métaphore de « la famille ». Elle renvoie encore à une identité politique en forme d'injonction : « communiste 24 heures sur 24 ». François Furet témoigne ainsi que, pour être sorti discrètement du Parti communiste et s'être imposé longtemps cette ligne de conduite – à l'instar d'ailleurs d'Annie Kriegel –, sa rupture n'en avait pas moins été une réorganisation totale de son existence en ce sens qu'il n'avait pas seulement quitté un parti mais un « monde », de relations, de fréquentations quotidiennes et d'interactions sociales (Furet 1994).

Du catholicisme au communisme

La trajectoire édifiante d'un cadre communiste

En 1950, à l'occasion du trentième anniversaire de la naissance du Parti communiste français, Jean Fréville avait livré une « histoire » des origines du congrès de 1920 intitulé *La nuit finit à Tours*. Le titre de l'ouvrage de Florimond Bonte, *De l'ombre à la lumière* (1965) en est doublement l'écho. S'il relate sur le mode autobiographique l'itinéraire, de l'enfance à l'âge adulte, qui l'avait mené d'un catholicisme « ardent » au Sillon puis au Parti communiste français en 1920, il n'en consacre pas moins plusieurs chapitres à l'histoire collective et politique de la période.

Un premier chapitre ironiquement intitulé « la belle époque des années 1900 », engage le récit de l'enfance à Roubaix-Tourcoing, là où vivaient les travailleurs du textile : « La grande majorité d'entre eux étaient catholiques comme leurs patrons. Mes parents l'étaient aussi. [...] Ils pratiquaient tous deux leur religion avec une ardente ferveur. » Le ton de l'ouvrage est donné : « Ils trouvaient dans leur religion, qui leur prêchait la patience et la résignation, la soumission et l'obéissance aux grands de ce monde, la force de supporter sans maugréer, leur situation misérable. » Après avoir dénoncé les accapareurs, la collaboration « visible, pénétrante, tracassière, tyrannique » entre le patronat et l'épiscopat, les dames patronnesses préoccupées de trouver dans les familles ouvrières le garçon le plus doué susceptible de devenir curé, F. Bonte enchaîne sur une série de déclarations de prêtres et de dignitaires catholiques s'insurgeant contre la misère ouvrière. Suivent classiquement les années de formation, l'influence de son oncle, « assez aisé », curé d'un petit village, ouvert aux idées nouvelles et influencé par le catholicisme social, ami intime de l'instituteur. Son intercession le fera admettre dans un collège catholique : « mes condisciples étaient riches ; moi, j'étais pauvre ». Et de conclure : « Dès ma plus tendre enfance, j'étais confronté avec les duretés de la vie, les inégalités et les injustices sociales. » Il se met à lire avec passion les pères de l'Église et tire « une joie intense » et « un plaisir énorme » à confronter les fils de patrons à « ces pages sévères qui flagellaient les riches et condamnaient leurs richesses » (*idem*, p. 37). Venu du peuple, fils d'ouvrier, il dit avoir rêvé d'héroïsme et associe dans un même hommage Spartacus, Blandine la martyre et Bara, « ce jeune hussard de l'armée républicaine, magnifique exemple du plus pur amour de la patrie et de la tendresse la plus filiale ». Mais il ne pouvait

néanmoins être question de devenir socialiste : « ni matériellement, ni moralement, je dirais même, ni physiquement, ni spirituellement, les conditions n'étaient remplies ». Ce sont donc des « circonstances », quelques condisciples dont les parents étaient des catholiques sociaux qui lui firent connaître l'existence du « Sillon » et d'un petit groupe d'ouvriers et d'intellectuels catholiques qui voulaient « tracer dans la terre de France le sillon de la liberté, de l'égalité et de la fraternité » (*idem*, p. 53). En accord avec ces « ardents catholiques » œuvrant à l'avènement d'une société « véritablement démocratique », le jeune Bonte adhère encore à l'idée qu'il fallait se « transformer soi-même et que la société nouvelle ne serait jamais si nous n'étions pas d'abord capables de la réaliser dans notre propre conscience » (*idem*, p. 59). Suit la restitution de ses premiers contacts avec des travailleurs chrétiens, aimés et admirés, et, partant, avec un milieu ouvrier où se côtoyaient catholiques et socialistes : « la clarté se faisait peu à peu dans mon esprit. De l'ombre, j'entrais dans la lumière ». La Première Guerre mondiale, l'expérience du feu, puis de l'internement dans un camp de prisonniers en Allemagne, le contact avec des Russes haïssant le tsarisme et « vénérant » Lénine, l'occasion donnée d'accéder à des lectures marxistes dont *Le manifeste du Parti communiste* sont donnés pour avoir fait le reste : « je faisais miennes toutes ces conceptions. Leur acceptation n'était pas pour moi une rupture brutale avec le passé. Non, c'était l'aboutissement d'une longue et difficile évolution qui m'avait amené de l'ombre à la lumière et conduit aux sources du socialisme » (*idem*, p. 159). Si le texte dans son ensemble ne déroge pas à quelques exposés lourdement didactiques sur la controverse Guesde-Sangnier⁹, la condamnation du Sillon par le pape Pie X¹⁰ ou les origines de la Grande guerre, pour finalement s'achever avec « les grandes leçons d'un demi-siècle d'histoire », il n'en reste pas moins la démonstration d'une totale linéarité entre « catholicisme ardent », ce par quoi il faut entendre sincère, et communisme. Le catholicisme social, dès lors point de passage obligé de la continuité revendiquée, n'aura été ici qu'une illusion vite démentie par l'Église catholique elle-même.

Le récit de F. Bonte est certes habité par le ressentiment lié à l'enfance pauvre et humiliée mais il porte plus encore la trace de la socialisation catholique :

« J'avais confiance, instinctivement, sentimentalement. J'étais persuadé que la grande Révolution socialiste marquerait le début d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité, [...]. J'avais la conviction que [...] le monde des exploités ne tarderait pas à se mettre en mouvement [...]. Et j'attendais avec impatience le jour où, libéré de ma captivité, je pourrais participer à la lutte effective pour la réalisation de l'idéal communiste, que je considérais comme le plus beau qu'un être humain ait jamais pu concevoir. Je constatais en effet que cet idéal avait animé les esprits des plus grands philosophes de l'antiquité, qu'il avait été au fond des consciences des premiers chrétiens dans leurs catacombes, qu'il s'était trouvé partout dans les œuvres des encyclopédistes, qu'il avait peuplé les rêves et les chimères des utopistes, précurseurs des socialistes, et qu'il avait été développé, expliqué, justifié, de manière conséquente et scientifique, dans les ouvrages de Karl Marx et de Friedrich Engels » (Florimond Bonte, *De l'ombre à la lumière*, 1965, p. 164-165).

Dans cette longue citation, le vocabulaire même de la confiance, de la conviction, de l'attente, de l'idéal, la vision téléologique de l'histoire qui se réalise ici dans l'avènement d'un savoir nouveau, incontestable parce que scientifique, tout témoigne d'une forme de conversion. De même l'affirmation, déjà soulignée et sans nul doute essentielle, de la nécessité de se « transformer soi-même » pour qu'advienne la société nouvelle (*idem*, p. 59). Pour autant, le terme de conversion n'est jamais employé, pas plus que la foi d'origine n'est jamais explicitement reniée. Seule la continuité est revendiquée. Cette autobiographie, comme toutes les autobiographies destinées à l'édification des militants ou « souvenirs autorisés » (Lavabre, 1994), tient tout à la fois de la part de retour sur soi qu'on veut bien y lire, pour encadrée et coulée dans le bronze de l'orthodoxie du moment qu'elle puisse être, et de l'anticipation par l'auteur de ses effets, soit la construction d'un modèle de vie et l'affirmation d'une adhésion renouvelée¹¹. Ce à quoi fait écho la préface que Louis Billoux a consacré à cet ouvrage : « Comment l'enfant issu d'une famille catholique est devenu un militant communiste sans renier ses premiers rêves. Ce n'est pas un cas si rare, direz-vous ? C'est vrai, et pourtant cela méritait d'être conté ».

L'autobiographie d'un intellectuel communiste

À revenir ici au cas de Louis Althusser, rien, sinon le passage du catholicisme au communisme, ne le rapproche de Florimond Bonte, ni l'ancrage historique, l'origine et le devenir, ni les raisons du retour sur soi, et moins encore le statut du texte autobiographique. Louis Althusser semble avoir écrit *L'avenir dure longtemps* (1992), en quelques semaines

seulement, entre mars et mai 1985, soit cinq ans après le meurtre de sa femme Hélène. Quand cette « épreuve atroce » a fait basculer la vie du philosophe dans la tragédie, ce texte autobiographique est aussi déconcertant que la folie qui en constitue la matière. Il apparaît de ce fait comme « la seule possibilité pour le sujet de se décliner comme fou, puis meurtrier, et pourtant, toujours philosophe et communiste »¹². Lire cette douloureuse introspection, qui mêle souvenirs, affects, fantasmes et « hallucinations », à la lumière d'une interrogation sur la qualification de son adhésion au Parti communiste, constitue une réduction abusive. L'auteur livre toutefois un récit suffisamment précis de sa trajectoire du catholicisme au communisme. « L'élève exemplaire », puis « le scout de France et naturellement chef de patrouille », l'enfant catholique « sage, trop sage, et pur, trop pur » (*idem*, p. 52), devient étudiant, à Lyon, en hypokhâgne où il rencontre Jean Guitton, « fort chrétien » et « admirable pédagogue, s'il n'était grand philosophe » (*idem*, p. 84). Il se forge ses premières vues sur la politique et le communisme, l'année suivante en khâgne, sous l'influence d'un professeur d'histoire, Joseph Hours. Celui-ci encore appelé affectueusement « le père Hours » est décrit comme très engagé, admirateur de Maurice Thorez et « présentant cette singularité d'être un catholique convaincu, mais jacobin et naturellement gallican, farouchement opposé à l'ultramontanisme du parti européen où il voyait toujours l'héritage du Saint Empire » (*idem*, p. 86-87). Le jeune Althusser forme alors « seul » un « grand dessein », lié aux mouvements d'action catholique, et entreprend de créer un cercle de JEC (Jeunesse étudiante chrétienne). À l'occasion de retraites organisées dans un couvent trappiste, il se découvre « fasciné par la vie des moines, voués à la chasteté, au travail manuel et au silence » (*idem*, p. 88). Reçu au concours en 1939, mobilisé, prisonnier en Allemagne, il n'entre à l'École normale supérieure qu'en 1945. Il rencontre Hélène en 1946. Celle-ci, communiste depuis 1930, mais ayant perdu tout contact avec le parti en 1939 – peut-être même exclue à cette occasion –, est donnée pour avoir eu « une vraie passion, totale, exigeante pour la classe ouvrière »¹³ (*idem*, p. 112). À cette époque, note L. Althusser, « j'étais toujours croyant » (*idem*, p. 114).

« Je peux bien le dire, c'est en grande partie par les organisations catholiques de l'action catholique que je suis venu au contact de la lutte des classes et donc au marxisme. Mais n'ai-je déjà pas indiqué l'étonnante ruse de l'histoire qui, par le biais de l'exposé de la question sociale et de la "politique sociale de l'Église", initia au socialisme même d'innombrables fils de bourgeois, et de petits bourgeois (y compris paysans dans la Jeunesse agricole chrétienne), par peur panique de les voir passer au "socialisme" » (Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 1992, p. 197).

Ainsi formé, comme d'autres, à « la question sociale » au sein de l'Église et, dans son cas, à la question politique par « le père Hours », il devenait facile, écrit-il, de passer au marxisme puis d'entrer au Parti communiste : « Cette voie fut celle de dizaines de milliers de militants des jeunesses étudiantes, ouvrières et agricoles chrétiennes (JEC, JOC, JAC) qui découvrirent des cadres de la CGT ou du Parti, la plupart du temps à travers la Résistance » (*idem*, p. 197)¹⁴. Mais, souligne-t-il encore, « je conservai ma "foi" jusqu'en 1947 environ » ou quelques lignes plus loin : « je restai néanmoins croyant jusqu'en 1947 environ » (*idem*, p.198). Très vite cependant, diverses expériences, notamment intimes, mais également politiques avec la création difficile d'un syndicat de normaliens allaient le mener à résumer le christianisme « dans le Christ, dans son "message" évangélique et dans son rôle révolutionnaire » (*idem*, p.199) et bientôt, à l'idée que le Christ étant une « médiation », il n'était cependant « que la médiation du néant », donc « Dieu n'existait pas ».

Louis Althusser parle donc, on le voit, assez longuement et à diverses reprises de l'empreinte catholique, de ses premières rencontres avec le communisme peu de temps avant qu'il ne formule l'abandon de la foi mais rien, semble-t-il, n'autorise là encore à parler de conversion sinon une brève allusion, quasiment incidente¹⁵. Pour l'essentiel, le récit que *L'avenir dure longtemps* permet de reconstituer, décrit un cheminement par étapes, rencontres et lectures successives et illustre de manière convaincante, de fait, l'hypothèse formulée par B. Pudal d'une « habitude mentale », soit des dispositions participant du catholicisme et du communisme.

On peut toujours interpréter ou surinterpréter, et finalement voir l'initiatrice – sinon un genre d'image sainte du communisme¹⁶ – dans la figure majeure d'Hélène, communiste désavouée par son parti, en dépit de la protestation récurrente de l'auteur : « Jamais Hélène ne fit la moindre pression sur moi, tant dans le domaine philosophique que dans le domaine politique (*idem*, p. 112). Protestation réitérée, sans nul doute dans « l'illusion de la liberté »

(Suaud 1978) et néanmoins nuancée : « c'était bien moi et personne d'autre qui prenait l'initiative, moi qui me vantais à l'occasion de ne pas avoir eu de maître en philosophie, et pas même en politique (sauf Hours, Courrèges, Lesèvre et Hélène) » (Althusser, 1992, p. 166). Ou on peut préférer souligner le rôle plus précoce de Joseph Hours, qui tout catholique et démocrate-chrétien qu'il ait été, semble bien avoir eu une influence déterminante en politique et « plus encore qu'il ne le sentait et ne l'aurait voulu, profondément favorable à la gauche » (Agulhon 1987, p. 14).

Annie Kriegel (1991), dans ses mémoires, signale par ailleurs le nombre très important de catholiques chez les normaliens d'après la Seconde Guerre mondiale, la puissance des organisations dont ils disposaient et leur ouverture à un « engagement temporel dans la cité », stimulé par des théologiens et penseurs dotés d'une autorité considérable. D'où, « la primauté du débat entre catholiques et communistes », concomitante de l'éclipse de la SFIO en milieu étudiant et, partant, l'explication de « la double appartenance ou passage et conversion d'un univers à l'autre » (Kriegel 1991, p. 327). Citant le cas Althusser, « le plus connu », elle revient sur l'empreinte catholique et politique des années lyonnaises pour récapituler : « Né en 1918, et donc beaucoup plus âgé que la moyenne des autres élèves, longtemps militant d'Action catholique, il n'était en 1945-1946 qu'un membre ordinaire du "groupe Tala". C'est sous l'influence de sa femme, Hélène Rytman, qu'au dire de Jean Guilton à qui Althusser s'expliqua dès 1947 de son évolution, qu'il devint athée et communiste » (Kriegel 1991, p. 327), formellement en 1948. Le récit d'A. Kriegel diffère de celui d'Althusser, notamment sur le rôle d'Hélène, rapporté par J. Guilton¹⁷. Elle ne cite pas Joseph Hours, mais d'autres figures lyonnaises, catholiques et résistantes. En revanche, elle souligne le milieu spirituel, catholique et politique, dans lequel baigne L. Althusser au moment de son adhésion formelle, en 1948.

De fait, à résumer les éléments tirés de cette autobiographie kaléidoscopique, L. Althusser, catholique fervent et « prince tala »¹⁸, côtoie le catholicisme social au cours de ses études, passe la guerre dans un camp de prisonniers en Allemagne, y rencontre pour la première fois « un communiste, un seul » (Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 1992, p. 103), Pierre Courrèges, puis intègre l'École normale, change de milieu de vie : « je suis donc venu au communisme par Courrèges et mes anciens lyonnais résistants [...] et naturellement par toute la dramatique expérience d'Hélène » (*idem*, p. 199). Cette dernière récapitulation s'achève par la mention d'une plongée dans les textes marxistes, et, parce qu'il avait été « très croyant », il s'intéresse très vite « à Feuerbach et à l'Essence du christianisme » (*idem*, p. 199). Néanmoins, on trouvera dans un autre texte, dans un ouvrage bien antérieur (1976)¹⁹ mention de l'adhésion au Parti communiste comme « d'une rééducation longue, douloureuse, difficile » mais néanmoins désirable (Verdès-Leroux 1983, p. 124).

Or, il y a de fait une distance considérable entre celui qui circonscrit sa vie militante à la sphère du politique – fût-ce en y consacrant beaucoup de temps et d'énergie – et ceux, parmi lesquels l'intellectuel communiste constitue une figure privilégiée (Kriegel 1985), qui s'engagent dans un effort de formation et d'éducation politique, voire de réforme personnelle (Lavabre 1994, p. 274). D'autres exemples pourraient encore être mobilisés ici, et notamment l'exercice d'égo-histoire de Michelle Perrot (1987), autre récit d'un passage du catholicisme au communisme. Entre convergences et différences, il semble plus adéquat, après l'examen d'un ouvrage didactique et édifiant de cadre communiste, d'une autobiographie d'intellectuel communiste, réflexive pour ne pas dire hors normes, du seul fait de sa dimension tragique et fortement introspective, de s'attacher à la figure plus ordinaire d'une militante communiste de base.

Michèle, militante de base

L'histoire de Michèle²⁰, institutrice, adhérente depuis 1953, longtemps maire communiste de son village, avant que son époux, également communiste, professeur d'histoire, ne lui succède dans cette fonction, a été enregistrée le jour même de la première rentrée scolaire à laquelle, retraitée, elle n'allait pas participer. Cette circonstance particulière a donné à cet entretien le ton particulier du retour sur soi, de l'exploration rétrospective et souvent hésitante de sa trajectoire du catholicisme au communisme. C'est l'histoire d'une rupture voire d'une trahison et d'une réparation réalisée dans l'adhésion au Parti communiste.

« Comment te dire ... Moi, je dois dire que je suis fille de cheminot, d'un père qui ne militait absolument pas, qui n'était pas politisé, qui n'était pas syndicaliste... Quand j'ai eu l'âge, enfin... je suis allée au lycée, quand j'ai eu l'âge de réfléchir un petit peu, la première qui m'a choquée... non pas choquée, pas perturbée, quelque chose enfin qui a attiré mon attention, qui m'a fait réfléchir, ce sont les grèves de mineurs, les grèves dans les houillères en 47... C'est là en quelque sorte que j'ai pris conscience des luttes ouvrières. Alors finalement, ce qui comptait le plus, enfin ce qui me semble important, je pense que ce sont les moments où le parti a pris position... Je sais bien que le parti, il aide toujours la classe ouvrière, mais enfin les moments où il a été amené à défendre d'une manière très nette, d'une façon visible par tout un chacun, parce que dans le parti on défend les ouvriers tous les jours mais ça ne se voit pas [...] Dans le passé, bon, bien sûr, il y a des choses que j'ai apprises ou lues dans des livres, qui sont certainement très importantes, mais j'avoue que je ne sais pas. Tout à l'heure, je disais qu'on était communiste avec ses tripes, je crois que je suis de ce genre-là, je ne suis pas tellement la communiste raisonnée, je n'ai pas de racines très intellectuelles de ce côté-là. »

Dès ce premier fragment tout est dit ou presque. Ne pas avoir « de racines très intellectuelles de ce côté-là », c'est dire d'emblée le refus d'une certaine manière, « raisonnée », de faire de la politique, alors même que c'est le lycée, l'âge et la réflexion, dit-elle, qui lui font découvrir à la fille d'ouvrier, les luttes ouvrières et, partant, le Parti communiste. C'est pourquoi les événements sont importants quand ils révèlent cette évidence, à ceux qui, nés ouvriers, ne sont pas nés communistes. Mais c'est aussi dénier, dans le même mouvement, la double rupture, sociale et politique, d'avec le milieu d'origine. C'est pourquoi encore, les événements « politiques », qui demandent à être décryptés, analysés, qui demandent lecture et formation, ne suscitent pas son intérêt. Elle développe en revanche une conception du militantisme plus proche du don de soi et du travail social, utile aux gens qu'elle côtoie, en allant « acheter son pain ou en discutant avec une mère d'élève » et loin des « grands discours » et du « verbiage » qui s'adressent aux intellectuels, aux étudiants, aux gens qui ont l'habitude des idées, comme son époux. Michèle se situe entre deux mondes : d'un côté, « ces gens-là » qui ne sont plus les siens mais dont elle se sent proche, de l'autre « les intellectuels » qui manient le concept et le verbe, dont elle s'est approchée, sans jamais franchir la ligne au-delà de laquelle on peut discuter, trancher, en un mot avoir une compétence politique. Plus tard, elle expliquera encore qu'au moment de la déstalinisation, elle s'est posée beaucoup de questions mais a refusé de juger, comme beaucoup qui avaient de « bonnes raisons », de classe, d'être communistes. Et de citer une anecdote révélatrice du « réflexe formidable » de ceux qui, ignorants de la politique votent autrement que leur patron, « sans savoir trop pourquoi mais en sachant quand même qu'il y a le bien, le mal, il y a le patron et l'exploité ».

« Et puis, je garde peut-être de mes ancêtres cette méfiance aussi... Bien qu'étant institutrice, je garde toujours cette méfiance [...], une réticence peut-être de par mes parents, mes grands-parents ». Et pourtant, l'égoïsme de son père la révoltait autant que le « cocon sans générosité » de son enfance catholique, dont elle ne dit pas grand-chose sinon pour évoquer non sans mépris une pratique ritualisée et « les bouquets de fleurs à Monsieur le curé ». Et de fouiller ses souvenirs à la recherche du moindre indice annonciateur de son devenir : un instituteur communiste arrêté par les Allemands, Stalingrad et la victoire de l'Armée rouge. Elle dit avoir compris, à la lumière de son adhésion au parti, que ses parents avaient été « exploités », comme ses grands-parents, aliénés de surcroît par la religion « qui leur conseillait d'attendre un monde meilleur ».

« Avec un communisme comme le mien, je crois que je serai communiste jusqu'à la fin de mes jours [...], la classe ouvrière sera toujours la classe ouvrière. [...] La classe ouvrière étant ce qu'elle est, moi, je resterai avec elle. [...] Moi, tout à l'heure, je disais que je me sentais obligée de faire une liste ouvrière dans le village en 1957. Je pense à la mémoire de mes grands-parents, je me dis que je n'ai pas le droit [d'être de droite], ce serait vraiment les trahir. Ils ont été exploités mais au moins que ça m'ouvre les yeux, que ça serve à quelque chose, leur grain de sable qui entre dans l'histoire. [...] C'est toute mon enfance, toutes mes générations d'avant qui me remontent et je pense qu'il faut aider ces gens-là parce que moi je pense que mon père est resté agressif, égoïste jusqu'à la fin de ses jours, parce qu'on ne l'a jamais aidé. [...] Moi, le parti, ça m'a libérée, j'ai eu les pieds sur terre, je le sentais bien que j'étais mal dans ma peau parce que j'avais accédé au . [...] J'avais entrebâillé les portes, il fallait que je les ouvre, il n'y avait que le parti qui pouvait me satisfaire. [...] Je crois que je ne peux pas m'en aller parce que j'y suis enchaînée. [...] De par mon passé, je ne peux pas être autre chose que communiste. »

L'adhésion au communisme requalifie le passé parce qu'elle permet de comprendre, voire de réparer. Michèle a reçu en héritage la condition ouvrière et la méfiance « de ses ancêtres », qui n'étaient ni politisés, ni généreux, ni ouverts sur le monde. Mais elle a « accédé au savoir », a changé de milieu puis « ouvert les portes », évitant ce faisant de « vraiment trahir » : la double rupture avec la religion de l'enfance et l'origine sociale se trouve niée par l'affirmation d'une fidélité qui se révèle moins politique qu'existentielle, ancrée dans le don de soi et l'aide quotidienne qu'elle apporte à « ces gens-là ».

Peut-on, là encore, parler de conversion ? Si Michèle se déclare aujourd'hui athée, elle est peu prolixe sur les étapes qui la mènent du catholicisme de l'enfance, hérité de la branche maternelle, au communisme – nulle mention par exemple d'un passage par le catholicisme social. Et seul le recoupement des dates qu'elle livre en ordre dispersé, çà et là, permet de recomposer le contexte de son adhésion au sens quasi juridique en 1952, selon toute vraisemblance après sa rencontre avec « l'intellectuel » qu'elle épousera peu après. Au point qu'on peut suspecter « une mémoire empruntée » (Halbwachs 1950) ou du moins influencée dans le récit qu'elle livre de son enfance catholique. Car elle est, comme F. Bonte, née dans le monde ouvrier. Ni l'un ni l'autre ne sont nés communistes. Pour l'un comme pour l'autre néanmoins, la révélation et l'évidence de la fusion de la classe et du parti, toujours réaffirmée, remplit de multiples fonctions : réparer un passé d'humiliation, affirmer la supériorité du communisme et dans le même mouvement relégitimer l'origine sociale, comprendre et dès lors relire le passé à la lumière d'un savoir présent, assurer une continuité.

À revenir à la question des formes de l'adhésion, A. Kriegel pouvait souligner que celle-ci engageait le plus souvent une réflexion sur un problème « captivant », en raison du « degré de réforme personnelle auquel incite le fait d'adhérer au communisme » (Lazar 1998, p. 36). Sans doute est-ce là le point commun des trois cas examinés, que tout pourrait opposer, hors le passage du catholicisme au communisme et la rupture, de circonstances et de compagnonnages, d'avec le milieu d'origine. Situés d'emblée à l'intersection de la subjectivité des individus et des caractéristiques de l'organisation (voir *supra*), ces récits de vie relèvent bien de cet exercice dans lequel des individus se rassemblent à leur ressemblance, selon l'expression de Georges Gusdorff. Composites, pour partie retour sur soi, exposé des circonstances, voire souvenirs fictifs ou petits arrangements, ils n'envisagent pas leur passage du catholicisme au communisme comme une conversion, laquelle les ramèneraient à un état antérieur et à un vocabulaire, perçus comme stigmatisants ou susceptibles de l'être, avec lesquels ils ont rompu au terme d'un cheminement et d'une « réflexion », libre, éclairée, intelligente, dont ils décrivent les étapes. L'adhésion n'est-elle dite conversion que dans la mesure où elle est « réinterprétation du monde » à la mesure et à la lumière de « la réforme personnelle » (Lavabre 1994) ? On met alors l'accent sur un genre d'aptitude à se plier à cette exigence, ce qui renvoie encore à une même « habitude mentale » (voir *supra*), commune à l'Église et au Parti communiste. Encore faudrait-il pouvoir en mesurer le degré, au-delà de ce que disent parfois ou ne disent pas le plus souvent, les anciens catholiques qui sont passés « de l'ombre à la lumière ». Encore faudrait-il ne pas limiter la réflexion à ces passages du catholicisme au communisme. Car, on peut tout autant changer d'angle et se demander, si dans ces cas, comme dans d'autres, la conversion ne tient tout simplement pas à la probabilité, dans des circonstances données, sociales ou politiques, d'une reconversion – éventuellement avantageuse, ne serait-ce que dans l'existence d'une communauté d'accueil valorisante, de savoirs ou de savoir-faire acquis ? Le « déclassé par le haut », le changement de milieu ou de contexte politique constituent alors des éléments à prendre en considération (Matonti et Poupeau 2004), qui relativisent la pertinence de la catégorie de conversion en tant que telle.

Avoir été communiste : conversion, déconversion ou reconversion

Les passages du catholicisme au communisme examinés ci-dessus réduisent donc sensiblement la capacité descriptive de la conversion pour en rendre compte, dès lors qu'il convient toujours de l'assortir de critères spécifiques à un certain mode d'engagement ou de souligner que l'analogie avec la conversion religieuse, immédiate, ne rend pas compte du caractère processuel qui se dégage dans tous les cas.

À se tourner maintenant vers les « ex » ou anciens communistes, il faut d'abord revenir au constat qu'il y a de nombreuses manières de rompre avec le communisme ou de quitter le Parti communiste. Les uns s'éloignent progressivement ou partent « sur la pointe des pieds », d'autres plus brutalement à l'occasion d'un événement, le XX^e congrès du PCUS et la révélation des crimes de Staline en 1956 ou l'intervention soviétique en Tchécoslovaquie en 1968. Le plus souvent, l'évènement en question ne fait que valider un doute ou un malaise antérieur. Certains resteront politiquement proches, rejoindront le cercle large des sympathisants critiques et à tout le moins continueront à se réclamer de la gauche. D'autres, de glissement en glissement, se retrouveront plus tard à la droite de l'échiquier politique. La grande majorité d'entre eux

reste silencieuse²¹. Quelques-uns, des intellectuels souvent, mais aussi des ouvriers restés militants, écrivent leurs mémoires, attestant de la diversité des parcours²². Tous²³, néanmoins, « subordonnent l'individuel au collectif et inscrivent leur expérience dans l'histoire » (Lavabre et Lazar 1986, p. 116), s'efforcent d'expliquer rationnellement leur engagement passé, notamment par les circonstances et, sauf exception, n'envisagent pas leur adhésion au communisme comme une rupture sans transition, née de l'instant²⁴. De fait, rares sont ceux, sous réserve d'inventaire plus exhaustif, qui peuvent décrire leur adhésion passée et encore moins leur désaffiliation et désaffection comme une conversion.

Le cas particulier d'Arthur Koestler

Arthur Koestler, déjà évoqué, a décrit sa conversion dans des textes autobiographiques ou de fiction romanesque. Il fait à cet égard figure de modèle privilégié. Stéphane Laurens (2009, p 4-6) et Jean-Marc Négrignat (2008, p. 5-75) se fondant sur ces écrits²⁵ décrivent l'un et l'autre la « conversion » d'A. Koestler, telle que détaillée par lui-même :

« Je sentis un déclin dans mon cerveau et fus secoué comme par une explosion mentale. En disant que l'on a «vu la lumière», l'on ne rend que bien faiblement du ravissement spirituel du converti [...] Désormais, plus de problème sans réponses : les doutes et les débats font partie d'un passé de déchirement, de l'époque déjà lointaine où l'on vivait dans la triste ignorance et l'univers insipide de ceux qui ne savent pas. »

Sur le même registre, on trouve encore la « rencontre avec un être supérieur », dénué de doute, « une méthode universelle de pensée » qui prétend expliquer et porter remède, un « système qui refuse de se modifier » mais reste assez « plastique », l'entrée dans un « cercle magique », etc. Le vocabulaire employé, pour descriptif qu'il puisse être de la transformation subjective opérée avec l'entrée en communisme n'en porte pas moins clairement une interprétation rétrospective du communisme comme religion. Dès lors, l'usage de la catégorie de « conversion » par les anciens communistes est à prendre avec précaution : il signale peut-être plus sûrement une « déconversion », un changement de perspective et de clef de lecture, qu'il n'informe sur les modalités de l'adhésion.

Roger Garaudy, permanences et variations

La trajectoire de Roger Garaudy, « éclectique »²⁶, « déroutante »²⁷, est marquée par une évolution politique radicale – du communisme à un antisionisme qui le mènera au négationnisme – mais également par des conversions successives, *stricto sensu*, soit de nature religieuse et revendiquées comme telles. Conférencier brillant, cultivé et attachant pour certains, idéologue officiel, intellectuel médiocre et confus pour d'autres, sa longue carrière de communiste, de 1933 à son exclusion en 1970, est amplement documentée par différents textes autobiographiques, mais aussi par des travaux universitaires (Fleury 2004 ; Gauvin 2018). Né en 1913, de père et de mère athées, il se convertit une première fois au protestantisme, semble-t-il, à 14 ans, et milite dans une association de jeunesse chrétienne. Cette première conversion précède de peu sa rencontre avec les textes marxistes – contemporaine de discussions soutenues avec des théologiens – et son adhésion à 20 ans au Parti communiste. Il y rencontre quelques années plus tard, en 1937, Maurice Thorez qui exercera sur lui une influence durable. Une deuxième conversion, au catholicisme, liée à sa découverte de la théologie de la Libération, fait suite à son exclusion du Parti communiste français en 1970. Enfin, il se convertit, pour la troisième fois, à l'islam en 1982. La complexité du personnage fait qu'on peut tout aussi bien mettre l'accent sur ses revirements voire sur ses trahisons politiques ou souligner les continuités qui le caractérisent.

Roger Garaudy revient à deux reprises sur sa trajectoire dans *Le Monde*. Un entretien avec Henri Fesquet²⁸, intitulé « La dimension prophétique est fondamentale pour l'art, pour la foi et la politique », à la suite de la publication d'un de ses nombreux ouvrages, *L'alternative*, est daté de 1972, soit deux ans après son exclusion du PCF. Un article, « Pourquoi je suis musulman », est publié en 1983, soit un an après sa conversion à l'islam²⁹. Dans l'un comme dans l'autre, R. Garaudy revient brièvement sur ses origines, ses choix, pour le christianisme à l'adolescence, pour le marxisme et le communiste quasi-simultanément.

En 1972, il souligne « ses efforts, pendant quarante ans pour tenir les deux bouts de la chaîne, pour ne sacrifier ni celui qui mettait l'accent sur l'efficacité de la vie, ni celui qui mettait l'accent sur son ouverture » et sa « certitude permanente de leur complémentarité. [...] Il ne

s'agit donc pas d'une "conversion" mais d'une prise de conscience des implications de l'action révolutionnaire. Ce n'est pas une aventure personnelle, c'est un phénomène d'époque, une réponse à la question : sur quoi fonder notre espérance et notre combat ? ». Et d'enchaîner sur un plaidoyer pour la foi, politique et religieuse, en une « vie autre » dont le sens serait donné par « l'action » et la promotion de « la dimension première de l'homme : le futur », soit une société, née d'une révolution autre, appelée « socialisme d'autogestion, considérant chaque homme comme une centre d'initiative et de création, et lui garantissant l'espace nécessaire pour exercer sa fonction spécifiquement humaine d'anticipation de ses fins de dépassement. Dans tout autre révolution la conscience continuerait à être apportée à l'homme du "dehors" ou "d'en haut", *par un parti ou une église* »³⁰.

En 1983, R. Garaudy réaffirme que devenir chrétien et adhérer au PCF, ne lui « paraissait nullement contradictoire, mais nécessaire, complémentaire », pour retrouver un sens à sa vie et à l'histoire mais également pour pallier l'absence d'une « véritable doctrine sociale chrétienne » et chercher dans le marxisme « une méthodologie de l'initiative historique ». Et de souligner qu'il ne « regrette nullement ce double choix » et n'en a « honte devant personne : dans les grands problèmes du siècle il m'a mis, pour l'essentiel, du côté de ceux qui luttent pour l'avenir et pour l'espérance ». Passant curieusement du « je » au « nous », il revient ensuite sur le dialogue entre chrétiens et marxistes, fait allusion à sa querelle avec L. Althusser³¹, à la révélation de l'échec du socialisme soviétique et de la fin de la grande espérance d'un aggiornamento de l'Église ouverte par Jean XXIII : « Nous n'avons cessé de tenir de toutes nos forces, les deux bouts de la chaîne, avec mon frère Dom Helder Camarra³², avec des poignées de chrétiens et de militants, surtout du Tiers-Monde. » Dès lors, dit-il encore, le dialogue chrétiens-marxistes lui est apparu « provincial », et il a pris conscience en approchant les cultures non occidentales des potentialités de l'islam, « non par une découverte soudaine » mais anticipée, préparée, dès 1946 par un premier essai « enthousiaste » sur la civilisation arabo-islamique. Et de conclure après avoir évoqué le *Coran* et l'unité de la grande tradition juive, chrétienne et musulmane, l'université de Cordoue et le problème des rapports entre la foi et la politique : « Venir à l'Islam n'est pas pour moi renier Jésus ni Marx, mais trouver ce point que j'ai toujours cherché, où l'acte de création artistique, l'action politique et la foi, ne font qu'un », et parvenir ce faisant « à la plus haute joie : celle d'être resté, à près de 70 ans, fidèle au rêve de mes 20 ans ». Comment interpréter, qualifier cette trajectoire déconcertante ? Fait-elle de R. Garaudy un genre de spécialiste de la conversion en série ou plutôt des revirements sans reniements, des variations sur fond de permanence ? Ses plaidoyers soulignent la continuité, comme d'autres, autrement que d'autres. Car il ne s'agit pas seulement ici de la continuité d'un combat qui trouve son issue dans le parti pris politique ou dans la conciliation de la foi religieuse et de la foi politique. Il s'agit plutôt, semble-t-il, d'une continuité certes reconstruite mais puissamment revendiquée comme telle, « *au-delà des sarcasmes et des menaces* »³³ d'un individu, « intellectuel illégitime » (Gauvin 2018) qui cherche et trouve à chaque étape, voire à chaque déception, de nouvelles « communautés »³⁴ : le scoutisme protestant à l'adolescence, le communisme ensuite, le catholicisme avec la théologie de la libération et finalement l'islam. De fait, en quête de légitimité et de légitimation, R. Garaudy livre finalement des gages en 1997 en publiant les lettres de ses « témoins ». Les toutes premières lignes de l'introduction qu'il rédige alors sont pour partie une redite, la fierté s'ajoutant à la joie, pour partie une reformulation de sa trajectoire, dont le communisme en tant que tel est évacué au bénéfice du seul marxisme :

« Ma plus grande fierté est d'avoir conscience, à 84 ans, d'être resté fidèle aux rêves de mes vingt ans. Seuls des plumitifs marmonnant le "bréviaire de la haine" se sont acharnés à écrire "l'histoire de mes variations", en collectionnant les étiquettes : chrétien, marxiste, musulman, sans imaginer qu'on puisse *changer de communauté – surtout lorsqu'elles vous excluent – sans pour autant changer de but* »³⁵. Ma joie fut de sentir combien j'étais compris, au cours de ma vie et de ma lutte contre tous les intégrismes, par quelques-uns des plus hauts esprits de ce siècle. » (Roger Garaudy, « Introduction », *Mes témoins*, 1997).

Dont acte. Cas d'évidence, R. Garaudy nous en apprend-t-il finalement quelque chose de la conversion ? A-t-on d'ailleurs affaire à des conversions au sens fort du terme, telles qu'assorties d'un « certain degré de réforme personnelle » (Kriegel 1985), d'une vision du monde finalement remaniée ? Rien n'est moins sûr. Reste que foi, religion et politique, données pour indissociables, sont au principe d'une revendication de continuité.

Annie Kriegel, ruptures et fidélités

Annie Kriegel, si souvent citée dans ce texte en tant que spécialiste du communisme ou en tant que témoin, est également revenue sur sa trajectoire dans un ouvrage à dire vrai composite, autobiographique, réflexif sinon autocritique, nourri d'observations et d'archives personnelles, d'analyses historiques et de références, sur l'être et l'avoir été communiste (Kriegel 1991). Sur le plan factuel, la biographie d'A. Kriegel est largement documentée dans le détail de ses étapes³⁶, et a été largement commentée. Son itinéraire est certes marqué par la rupture idéologique, radicale, avec le PCF et plus largement le communisme, à ne considérer que le point de départ – son engagement précoce, à 17 ans, dans la Résistance communiste –, et le point d'arrivée – ses éditoriaux dans *Le Figaro* et son « ardente adhésion à l'État d'Israël » (Rebérioux 1995). Mais il frappe tout autant par nombre de fidélités pérennes, d'expérience ou de génération, revendiquées comme telles, tant dans ses mémoires que dans les témoignages et les hommages dont elle a été l'objet. Il apparaît infiniment plus complexe que ne le laissent parfois à penser les jugements sur cette « forte personnalité », trop souvent réduite à la permanence d'un « tempérament » placé sous le signe de « la passion », et, dès lors, créditée d'avoir succombé au « zèle du converti ».

Les chapitres intitulés « Permanente III » (Kriegel 1991, p. 561-606) et « Ruptures » (p. 610-630) intéressent plus particulièrement ce propos dédié à la conversion. Du premier chapitre, on peut retenir sa vigoureuse contestation de la classification par Maurice Agulhon des sorties du communisme dont « passer à droite en faisant du communisme “le Mal unique ou du moins le Mal principal” » (Kriegel 1991, p. 586³⁷) ». Elle revient alors sur le bilan de la politique menée dans les années 1948-1950 qu'elle dressait, en tant que permanente à l'éducation et à la lutte idéologique dans la Fédération de la Seine, pour souligner, bravache, qu'il ne lui paraît « pas même aujourd'hui entaché d'un irrémédiable et sot aveuglement » car il montre « comment il ne convient pas de calquer l'analyse des méfaits du communisme en Occident, bien que sa nature et ses principes y fussent les mêmes que ceux du communisme en général, sur les horreurs maintenant bien repérées du système soviétique » (*idem*, p. 588). Elle évoque ensuite, sans transition, les déconvenues des années 1951-1953, dont l'affaire des *Lettres françaises* et de la mise en cause d'Aragon³⁸ : quoi qu'il en soit des détails de l'implication d'A. Kriegel dans la défense d'Aragon, le chapitre suivant s'ouvre sur « la brutalité du congé » qui lui a été signifié. Elle est, de fait, « déchargée » de ses responsabilités fin 1953. Le pluriel du titre « Ruptures » signale d'emblée qu'il s'agit de faire retour sur son propre cas mais également sur d'autres, de sa génération ou d'ailleurs. Commentant les effets, chez beaucoup de permanents, du « retour à la production », dont l'acharnement, souvent, « à convertir la peine de mort politique dont les avait frappés un parti, qui n'étant pas au pouvoir, ne disposait d'aucun bras séculier, en une peine réelle [...] », elle souligne : « Je n'avais pas le sentiment d'avoir fauté ni péché. [...]. On voit ici à nouveau combien la comparaison du Parti avec un ordre religieux est forcée, surtout quand il s'agit du parti français dont les militants en général et moi en particulier n'avaient reçu dans leur enfance aucune espèce d'instruction religieuse » (*idem*, p. 611). Le repli sur une vie de famille heureuse, la « maison », l'enseignement au lycée puis la recherche – dans le cadre du CNRS dès 1955 – sont encore données pour « les chances » dont elle a disposé pour que la succession des événements, à partir de la réconciliation de Moscou avec Tito et le XX^e congrès du PCUS – qui provoque sa rupture formelle en 1956 – lui devienne l'occasion de « mûrir sa réflexion sur le phénomène communiste » (*idem*, p. 622). Elle revient à cette occasion sur ces nombreux « ex-communistes » qui ont tenté « avec plus ou moins de bonheur » de se faire historiographes d'eux-mêmes et de leur « malaventure » (*idem*, p. 625) pour néanmoins saluer le talent de beaucoup d'entre eux contre ceux qui qualifient conjointement de « totalitaires » communistes et excommunistes.

Son engagement puissant au PCF – dont témoignent les responsabilités exercées –, sa rupture et les étapes de son évolution ultérieure, font certes l'objet de longs développements dans ses mémoires, souvent fondés sur les traces écrites des positions qui furent les siennes. Les attachements durables n'en sont pas moins très présents. La dédicace à Charles Wolmark,

résistant fusillé en 1944, dans *Les Communistes français*, en 1985 comme en 1968, en est un témoignage³⁹. Annie Kriegel y revient et consacre encore plusieurs pages de ses mémoires à ce compagnon de la JC-MOI grenobloise :

« Dans l'ordre commun qui était le nôtre – le combat pour le communisme comme seule alternative à la barbarie dans laquelle le monde avait sombré –, il a incarné avec une pleine authenticité, une idée du communisme qu'il me fallut beaucoup de temps et de peine, "sans lui et contre lui", pour arracher non de mon cœur et de mon intelligence, mais de mon âme, pour la reconnaître fausse, mensongère, irréaliste autant qu'irréaliste » (Kriegel 1991, p. 240-241).

Plus étonnante est son évocation bienveillante sinon quasi-empathique de Jeannette Vermeersch : « Il reste que Jeannette Vermeersch fut une femme qui mérite d'être retenue comme le modèle de la militante ouvrière dans la première moitié du siècle » (*idem*, p. 558). Évoquant une rencontre à la fin des années 1980, elle témoigne : « l'une et l'autre vieilles dames, bien que je fusse sa cadette, indulgentes l'une à l'autre malgré nos opinions désormais opposées [...]. Je l'écoutais me redire avec la même naïve et native âpreté ce qu'avait été ce monde-là, ce monde dont elle ne pouvait admettre qu'il fût englouti... » (*idem*, p. 558-559). En retour, plus tardifs, certes, dans l'ordre des rencontres, Michel Verret⁴⁰ et Maurice Agulhon⁴¹ (Courtois *et al.* 1994, p. 11-27), camarades de parti et d'études, ne cachent ni la distance politique qui les sépare quelques décennies plus tard, ni l'admiration pour une « fille de cette trempe et de cette expérience » (*idem*, p. 15), ni le respect que leur inspire la fidélité dont elle fait preuve, « à sa manière » (*idem*, p. 16), voire la considération qu'elle manifeste, « loin d'un réquisitoire anticommuniste », pour le « petit cadre communiste d'origine populaire » (*idem*, p. 24-25).

Faut-il néanmoins parler de conversion à l'anticommunisme ? Possiblement à condition de souligner que le changement de perspective relève du jugement politique et apparaît ne pas en excéder les limites. Faut-il souligner une déconversion à petits pas, comme le suggère Madeleine Rebérioux (1995) ? Ou plutôt, envisager un « transfert passionnel » – (*idem*, 1995), la reconversion d'un engagement politique dans l'appétit, non moins passionné, de comprendre, par l'étude, l'objet de l'adhésion passée et, plus tard, dans une autre cause, « la pérennité de l'État d'Israël » (Kriegel 1991, p. 746), non pas religieuse, mais familiale et d'identité retrouvée en premier lieu, politique en second ?

Au terme de ces considérations, à certains égards abusivement réductrices, fondées sur quelques cas de communistes ou d'anciens communistes dont la diversité n'est que toute relative, toutes liées à une histoire datée du communisme français, que conclure ? Comme toute étude de cas, celles-ci ont été construites à partir de la question posée, celle de la conversion, et l'exposé qui en est fait est fondé sur une sélection d'éléments jugés significatifs. Dès lors, comme toute étude de cas, fondées de surcroît sur des récits autobiographiques, celles-ci sont sujettes à controverse (Fédida et Villa 1999). À chercher des conversions dans le monde communiste qu'on puisse penser analogiquement à la conversion religieuse, on ne peut que boucler la boucle et en revenir à l'identification de critères communs à l'une et l'autre. Car, à l'exception du cas d'A. Koestler, d'une autre époque et d'un autre lieu, documenté par la fiction autant que par l'autobiographie, on ne trouve pas dans ces récits de ces cas troublants de « conversion immédiate », ni dans l'adhésion ni dans la désaffection. En revanche, quelques critères peuvent accréditer une analogie mesurée avec la conversion religieuse. L'usage de la métaphore de l'ombre à la lumière, peut en constituer un, dès lors qu'il y a mention d'une relecture du passé ou d'un souci de réforme personnelle pour parfaire l'adhésion. Le goût de la retraite, de l'ordre monacal ou de l'austérité, qu'on trouve parfois mentionné dans la narration des années d'adolescence, pourrait également être distingué. Un autre en est incontestablement sinon une cause à défendre, du moins l'accent mis sur un milieu d'accueil, une « communauté » au sens fort du terme qui vient fortifier d'abord puis valider une croyance politique qui, en tant que telle, est sans doute du même ordre que la croyance religieuse, dès lors que le réel est impuissant à l'entamer. Ainsi en va-t-il notamment de la fusion de la classe et du parti, par ailleurs donnée comme raison chez bien des militants dont la conviction a

résisté à la révélation des crimes de Staline en 1956 (Lavabre 1994). Au-delà de la pure description de certaines formes d'adhésion au communisme ou de désaffection, la moisson est donc finalement assez maigre. Si la conversion n'est qu'un mot, commode, pour désigner un processus de changement, il n'y a pas lieu de le récuser. Encore faut-il admettre qu'il n'a d'autre valeur que sommairement évocatrice. Dans les cas d'adhésion comme de désaffection, les continuités, sinon les fidélités, les variations sur fond de permanence, semblent dominer, tandis que le récit des étapes de la transformation subjective est une constante.

Mais que dire alors de la trajectoire d'un Paul Rassinier, communiste à 17 ans, en 1923, exclu en 1932, adhérent à la SFIO en 1934, pacifiste mais néanmoins résistant, torturé, déporté, que rien ne semblait prédisposer à devenir dès les années 1950 le père fondateur du négationnisme, « aveugle et consentant » (Brayard 1996) ? Personnalité dédoublée selon Pierre Vidal-Naquet (*idem*, préface, p. 16), ou à tout le moins ambiguë, il demeure assez largement une énigme. Mais le mécanisme de cette mutation est éclairant, tel que résumé par Florent Brayard : « Il devint ce que les autres croyaient qu'il était, se mit à dire ce que les autres avaient cru qu'il avait dit, se conforma à son image. [...] Le scandale advenu, il ne tint qu'à Rassinier de poursuivre dans la même voie pour prouver qu'il avait raison, même dans ce qu'il n'avait pas dit, en somme » (*idem*, p. 446-447). Toutes choses égales par ailleurs, ce cas limite, outre qu'il se manifeste comme un concentré des qualités qui motivent l'intérêt pour les phénomènes de conversion, illustre, comme d'autres, le rôle prééminent des interactions sociales pour rendre compte des trajectoires de rupture. À cet égard, le cas de Doriot et de son passage du communisme au « fascisme français » (Kestel 2012) aurait mérité d'être cité, tel qu'analysé du double point de vue de la trajectoire individuelle d'un ancien dirigeant du Parti communiste, exclu, déçu et bientôt renégat et de l'assignation identitaire à un parti défini comme « fasciste ». La « grande conversion » des communistes de l'Est (Mink et Szurek 1999) aurait pu également venir nourrir cette réflexion. Ces différents exemples d'un changement, semble-t-il, radical de vision du monde, de cause, et de communauté manifestent aussi des éléments de continuité ou des éléments d'explication qui disqualifient pour partie l'usage du terme conversion au profit de celui de reconversion, de dispositions individuelles certainement mais à la condition que celles-ci puissent être reconnues dans un autre univers social. Les communistes de l'Europe de l'Est, pour certains d'entre eux collectivement « convertis » à l'économie de marché et à la démocratie libérale, sont aussi les témoins, analysés comme tels, de ce que la longévité du communisme n'est pas allée sans capacité d'adaptation et de diversification des communistes dans « le moment tardif du régime, celui qui permet d'en saisir la mutation » (*idem*, p. 19). Ils nous rappellent encore que le changement social peut être une contrainte contextuelle qui engendre le changement individuel, tel que la catégorie de conversion s'efforce de le décrire sans pour autant l'épuiser.

Bibliographie

- Agulhon M., 1987, « Vu des coulisses », in Nora p. (dir.), *Essais d'ego-histoire*, Gallimard, Paris.
- Angenot M., 2010, *Fascisme, totalitarisme, religion séculière : trois concepts pour le xx^e siècle*, vol. 2, Le siècle des religions séculières, Paris, Discours social.
- Aron R., 1944, « L'avenir des religions séculières », *La France libre*, n° 45, 15 juillet, p. 210217.
- Brayard F., 1996, *Comment l'idée vint à M. Rassinier. Naissance du révisionnisme*, Préface de p. Vidal-Naquet, Paris, Fayard.
- Campagnolo G., 1997, « La conversion au communisme », *La reconstruction des identités communistes*, Paris, L'Harmattan.
- Collectif, 1988, *Devant l'histoire : les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, préface Luc Ferry, introduction de Joseph Rovon, Paris, Éditions du Cerf.
- Courtois S., 1997, *Le livre noir du communisme*, Paris, Robert Laffont.
- Courtois S., Lazar M. et Trigano S. (dir.), 1994, *Rigueur et passion. Hommage à Annie Kriegel*, Paris, L'âge d'homme/CERF.
- Darmon M., 2007, *La socialisation*, Paris, Armand Colin.
- Fédida p. et Villa F. (dir.), 1999, *Le cas en controverse*, Paris, PUF Monographies de psychopathologie.
- Fleury B., 2004, « Étude sur la conversion religieuse d'un point de vue communicationnel : le cas de Roger Garaudy », Mémoire de maîtrise en communication, Montréal, Université du Québec.
- Frémontier J., 2002, *L'Étoile rouge de David. Les Juifs communistes en France*, Paris, Fayard.
- Furet F., 1994, « Histoire de la Révolution, la Révolution de l'histoire », Entretien avec Ozouf M., Revel J. et Rosanvallon P., in Ferro M. (dir.), série *Savoir et mémoire* n° 5, EHESS, BNF, INA, 19 janvier, https://www.canal-u.tv/video/ehess/histoire_de_la_revolution_et_la_revolution_dans_l_histoire_entretien_avec_francois_furet.14014
- Furet F., 1995, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx^e siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann-Lévy.

- Gauvin D., 2018, « Un intellectuel communiste illégitime : Roger Garaudy », Thèse pour le doctorat de Science Politique, Université de Grenoble.
- Grossman V., 1995, *Vie et destin*, Paris, L'âge d'homme.
- Halbwachs M., 1950, *La mémoire collective*, Paris, PUF.
- Kestel L., 2012, *La conversion politique : Doriot, le PPF et la question du fascisme français*, Paris, Raisons d'agir.
- Koestler A., 1946, *Croisade sans croix*, Paris, Calmann-Lévy.
- Kołodkowski L., 1998, « Note conjointe sur le communisme et le nazisme », *Commentaire*, n° 82, p. 337-370.
- Kriegel A., 1977, *Les Juifs et le monde moderne. Essai sur les logiques d'émancipation*, Paris, Seuil.
- Kriegel A., 1985 [1968], *Les communistes français, 1920-1970*, avec la collaboration de G. Bourgeois, Paris, Seuil.
- Kriegel A., 1991, *Ce que j'ai cru comprendre*, Paris, Robert Laffont.
- Laurens S., 2009, « Identité et unité du sujet face aux phénomènes de conversion », *Cahiers de psychologie politique*, n° 15, <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=770>
- Lavabre M.-C., 1986, « Memory and Partisan Identity: The Case of the French Communist Party », *European Journal of Political Science*, n° 1, p. 171-185.
- Lavabre M.-C., 1992, « Au parti des ouvriers », *Autrement*, janvier, p. 161-172.
- Lavabre M.-C., 1994, *Le fil rouge, sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Lavabre M.-C. et Lazar M., 1984, « Se rassembler à sa ressemblance, lectures de quelques autobiographies de militants », *Communisme*, n° 4, janvier, p. 114-121.
- Lavabre M.-C. et Platone F., 2003, *Que reste-t-il du PCF ?* Paris, Autrement/CÉVIPOF.
- Lavau G., 1981, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, Paris, Fayard.
- Lazar M., 1994, « Communisme et religion », in Courtois S., Lazar M. et Trigano S. (dir.), *Rigueur et passion. Hommage à Annie Kriegel*, Paris, L'âge d'homme/CERF, p. 138-173.
- Lazar M., 1998, « Le parti et le don de soi », *Vingtième siècle, revue d'histoire*, n° 60, octobre-décembre, p. 35-42.
- Le Pape L., 2005, « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », *Maghreb et Sciences sociales*, Institut de recherches sur le Maghreb contemporain, vol. 1, n° 2, p. 77-87.
- Lindenberger T., 2003, « Secret et Public : société et polices dans l'historiographie de la RDA », *Genèses*, n° 52, p. 33-57.
- Matonti F. et Poupeau F., 2004, « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 155, p. 4-11.
- Mer J., 1977, *Le parti de Maurice Thorez ou le bonheur communiste français*, Paris, Payot.
- Mink G. et Szurek J.-C., 1999, *La grande conversion. Le destin des communistes en Europe de l'Est*, Paris, Seuil.
- Molinari J.-P., 1991, *Les ouvriers communistes. Sociologie de l'adhésion ouvrière au communisme*, Paris, L'Albaron.
- Musiedlak D., 2010, « Fascisme, religion politique et religion de la politique. Généalogie d'un concept et de ses limites », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 108, p. 71-84.
- Négrignat J.-M., 2008, *Avoir été communiste : les autobiographies de Koestler, Löbl et Silone*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- Pennetier C. et Pudal B., 2002, *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, Paris, Belin.
- Pennetier C. et Pudal B., 2017, *Le souffle d'Octobre 1917. L'engagement des communistes français*, Paris, Les éditions de l'atelier.
- Perrot M., 1987, « L'air du temps », in Nora p. (dir.), *Essais d'ego-histoire*, Paris, Gallimard.
- Pudal B., 1992, « Religion et communisme, Église et Parti communiste : métaphores et analogies (Questions de méthode. Note de recherche) », HALshs-01377699
- Pudal B., 2009, *Un monde défait. Les communistes français de 1956 à nos jours*, Paris, Éditions du croquant, p. 54-64.
- Raynaud A., 2017, « Engagement et conversion politique en conjoncture critique La trajectoire d'un pionnier de la Résistance. Emmanuel d'Astier, de l'Action française dans les années 1930 au Parti communiste à la Libération », Thèse pour le doctorat de Sociologie, Université Lumière Lyon 2.
- Rebérioux M., 1995, « Pour un dialogue avec Annie Kriegel et son œuvre », *Le Mouvement social*, n° 172, p. 89-94.
- Revel J., 1989, « L'histoire au ras du sol », Introduction, in Levi G., *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, Gallimard.
- Ries J., 1975, « Les religions séculières dans la société d'aujourd'hui », *Revue théologique de Louvain*, vol. 6, n° 3, p. 332-339.
- Rousseau F., 2009, « "La conversion" : vers un cadre théorique ? », *Cahiers de psychologie politique*, n° 15, <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=758>
- Slezkine Y., 2017, *La maison éternelle. Une saga de la révolution russe*, Paris, La Découverte.
- Suaud C., 1978, *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Minuit.
- Verdès-Leroux J., 1983, *Au service du parti. Le Parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*, Paris, Fayard/Minuit.
- Wieviorka A., 2011, *L'heure d'exactitude, histoire, mémoire, témoignage* (entretiens avec Nickel S.), Paris, Albin Michel.

¹ Sur ce point d'ordre méthodologique voir Loïc Le Pape (2005).

- ² « Entré là sceptique et athée d'extrême gauche, et plus encore que sceptique et plus encore qu'athée, indifférent et occupé de bien autre chose que d'un Dieu que je ne songeais même plus à nier ». Citant A. Frossard (1969, p. 13), S. Laurens poursuit en soulignant que c'est une nouvelle vie, dans un autre monde qui s'ouvre à lui : « Cinq minutes plus tard, lorsqu'il sort, il est converti. Il est "catholique, apostolique, romain" » (p. 3).
- ³ Selon une formule de Paul Valéry : « Conviction, mot qui permet de mettre avec une bonne conscience le ton de la force au service de l'incertitude ».
- ⁴ Voir Charles Suaud (1978, p. 10 et 11), cité dans l'argumentaire d'une journée d'étude consacrée à « "Devenir Soi-même" : Travail sur soi et ressorts institutionnels de la transformation biographique », Paris, ENS, 31 mai 2018.
- ⁵ Voir sur ce point le témoignage de Stig Dagerman, *Automne allemand*, Paris, Acte Sud, 2004.
- ⁶ Louis Althusser est mort en 1990. Les textes autobiographiques qui constituent cet ouvrage ont été confiés par la famille à l'IMEC et publiés en 2007.
- ⁷ Marc Lazar, se fondant sur la réflexion de Danièle Hervieu-Léger, retenait encore comme traits communs entre communisme et religion « l'expression d'un croire, la mémoire d'une continuité, la référence légitimatrice à une version autorisée de cette mémoire, c'est-à-dire une tradition » (Lazar 1994, p. 156).
- ⁸ Pour une recension exhaustive et les références des autobiographies communistes de cette période et des années qui suivent, jusqu'en 2001 voir Penetier et Pudal (2002, p. 240-246).
- ⁹ Voir le chapitre 10 sur la « grande controverse Guesde-Sanguier » sur christianisme et socialisme, p. 69-84 (F. Bonte, *De l'ombre à la lumière*, 1965).
- ¹⁰ Voir le chapitre 13 sur « la condamnation du Sillon par le Pape Pie X », p. 110-126 (F. Bonte, *De l'ombre à la lumière*, 1965).
- ¹¹ Ce n'est donc pas sans raison qu'on peut tout à la fois admettre le récit de l'enfance humiliée de Florimond Bonte, enfant pauvre parmi « les riches » et s'agacer avec Annie Kriegel du caractère stéréotypé et dès lors unilatéral ou abusif du dit récit : « Comment après cela [l'expérience de l'École normale supérieure], ne pas se méfier *a contrario* des notations amères de tant de biographies et autobiographies de dirigeants communistes, tel Lucien Midol, Georges Cogniot ou Florimond Bonte [...] ? Car enfin l'École des arts et métiers de Châlons-sur-Marne pour le premier, l'École normale supérieure pour le second, le collège catholique de Tourcoing pour le troisième, ce n'étaient tout de même pas des "nids de gentilhommes" » (Kriegel 1991, p. 283).
- ¹² Ces informations et citations sont extraites de la présentation de l'ouvrage par Olivier Corpet et Yann Moulrier Boutang (L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 1992, présentation p. I à IX).
- ¹³ En italiques dans le texte. Tous les italiques qui apparaissent dans les citations sont dans l'ouvrage dont elles sont extraites.
- ¹⁴ Cette longue citation de la page 197, résumée ci-dessus, est celle que mobilise également Bernard Pudal (1992).
- ¹⁵ « En tout cas, ceux qui ont pu imaginer que je fus converti au communisme par Hélène doivent savoir que ce fut par Courrèges » (Althusser, *L'avenir dure longtemps*, 1992, p. 103). L'influence d'Hélène est plusieurs fois évoquée et niée dans le texte mais la thématique de la conversion en tant que telle n'est plus mentionnée. Voir *infra*.
- ¹⁶ Interprétation parfois évoquée du meurtre d'Hélène.
- ¹⁷ Le point est peut-être moins anecdotique qu'il n'y paraît (voir *supra*, note 15). Mais la logique de cette analyse veut qu'on rapporte, et non qu'on vérifie les dires de l'auteur en croisant les sources. De surcroît, si interprétation il y aurait à commenter cette contradiction entre des propos tenus en 1947 et ceux d'une autobiographie tardive, elle ne relèverait pas de ce propos.
- ¹⁸ « Mais s'il n'était pas insensible à ce que l'Église appelait alors la question sociale, il se situait pour l'heure résolument à droite et s'affirmait monarchiste, sans appartenir à aucune organisation ». Voir notice Althusser Louis par François Matheron, version mise en ligne le 10 octobre 2008, dernière modification le 30 mai 2020 dans le *Maitron*, <https://maitron.fr/>
- ¹⁹ Voir L. Althusser, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 37 in Verdès-Leroux (1983, p. 124).
- ²⁰ Michèle est une militante communiste rencontrée dans les années 1980 à l'occasion d'une enquête par entretiens sur la mémoire communiste (Lavabre 1994). Son entretien, particulièrement riche, a donné lieu à une analyse spécifique dont ce texte reprend nombre d'éléments (Lavabre 1992).
- ²¹ Pour une typologie des sorties du communisme, voir *infra*, M. Agulhon (1987).
- ²² Si l'écriture autobiographique ne concerne pas, loin de là tous les anciens communistes, ils sont néanmoins extrêmement nombreux à avoir témoigné de leur expérience militante. Dès lors, il ne peut être question ici que d'illustrer un propos à partir de quelques cas, plus connus que d'autres, choisis au prisme de la conversion, dont il serait cependant hasardeux de tirer des conclusions générales.
- ²³ Sont notamment commentées dans cet article, les mémoires de quelques anciens communistes dont des intellectuels, Lily Marcou et Emmanuel Leroy Ladurie, et des militants ouvriers, Jules Fourrier et Roger Codou. Cette brève analyse souligne encore, notamment à partir des mémoires de R. Codou, militant d'origine ouvrière, la prégnance de la socialisation communiste dans l'écriture autobiographique.
- ²⁴ Emmanuel Leroy Ladurie, dont les valeurs étaient issues « du scoutisme catholique », fils d'un père ministre à Vichy avant d'entrer dans la Résistance, adhère au PCF en 1949 : « Ma planète enfantine et chouanne s'était désintégrée, au contact de l'univers laïque puis stalinien. C'était une conversion, une métanoïa ; elle approchait, par brefs instants, l'expérience mystique de la transe. Toutes proportions gardées, je devenais Saint Paul sur le chemin de Damas, ou Claudel derrière son pilier de Notre-Dame » (Leroy Ladurie E., 1982, *Paris-Montpellier : PC-PSU, 1945-1963*, Paris, Gallimard, p. 35).
- ²⁵ Voir Arthur Koestler, notamment *La corde raide*, *Le Dieu des ténèbres*, *Les militants*.

- ²⁶ Voir Philippe Robrieux, « Roger Garaudy », *Histoire intérieure du Parti communiste français*, Biographies, chronologie, bibliographie, Tome IV, Paris, Fayard, 1984.
- ²⁷ Voir <https://maitron.fr/spip.php?article50436> , notice Garaudy Roger, Jean, Charles par Michel Dreyfus, version mise en ligne le 1^{er} juin 2009, dernière modification le 15 juin 2012.
- ²⁸ Roger Garaudy, « La dimension prophétique est fondamentale pour l'art, pour la foi et la politique », Entretien avec Henri Fesquet, *Le Monde*, 11 août 1972. Henri Fesquet a été journaliste et chroniqueur religieux du *Monde* entre 1950 et 1983 (*Le Monde*, Nécrologie, 5 mai 2011).
- ²⁹ Roger Garaudy, 1983, « Pourquoi je suis musulman », *Le Monde*, 30 juillet 1983.
- ³⁰ Souligné par moi.
- ³¹ Dite « querelle de l'humanisme » (Pudal 2009).
- ³² Evêque brésilien, connu pour avoir pris le parti des « pauvres ».
- ³³ Souligné par moi.
- ³⁴ Voir également à ce propos la description du point de vue de la psychanalyse de l'itinéraire social et politique d'une catholique devenue communiste puis témoin de Jéhovah : Marie-Jeanne Sauvé, « La relation à l'autre dans la/une conversion religieuse », *Annales de l'Université de Toulouse Le Mirail*, tome XV, 1979, p. 83-109.
- ³⁵ Souligné par moi.
- ³⁶ Voir <https://maitron.fr/spip.php?article137077>, notice Kriegel Annie [née Becker Annie, Juliette, épouse Besse Annie, puis Kriegel] par Pascal Cauchy, version mise en ligne le 17 mai 2011, dernière modification le 7 octobre 2020.
- ³⁷ Voir Maurice Agulhon (1987).
- ³⁸ Aragon, directeur des *Lettres françaises* est désavoué pour avoir accepté de publier un portrait de Staline par Picasso en mars 1953, après la mort de Staline et en hommage à celui-ci.
- ³⁹ Dédicace à la mémoire de Charles Wolmark, né à Varsovie le 23 janvier 1921, fusillé à Charnècles (Isère) le 30 juillet 1944 : « Il m'avait enseigné tout ce qu'il savait : la classe ouvrière, le Parti, Staline, la France, le courage, le malheur. Fidèlement, sans lui et contre lui, j'ai dû continuer à apprendre. "Ce n'est pas gai", disait-il en riant car il riait toujours. Du moins, je crois. Ou peut-être était-ce moi en ce temps-là » (Kriegel 1968).
- ⁴⁰ Publication d'une allocution prononcée le 15 avril 1991 au Siècle de l'Alliance israélite universelle lors d'une réunion autour du livre de mémoires d'Annie Kriegel, *Ce que j'ai cru comprendre*.
- ⁴¹ Texte de compte-rendu des mémoires d'Annie Kriegel, publié dans la *RFSP*, vol. 42, n° 1, février 1992.

Convertir à la paix

Sandrine Lefranc

sandrinelefrancnrs@gmail.com

Introduction : « Sois le changement que tu veux voir dans le monde »

« Le changement personnel est la clé de la démarche d'I&C. L'engagement de chacun à remettre en question ses motivations est le gage pour trouver des solutions durables aux crises que connaissent les sociétés humaines. Le conflit se désamorce lorsque chaque individu impliqué se convainc de l'importance de son propre changement et décide de s'ouvrir à l'autre » (*Initiatives of Change/Initiatives et Changement, Méthodologie de facilitation pour la paix et la bonne gouvernance*, août 2013, p. 8).

« Sois le changement que tu veux voir dans le monde ». Cette phrase attribuée à Gandhi (Terchek 2011) est une référence commune et un principe d'action pour un grand nombre des hommes et des femmes qui interviennent aujourd'hui aux fins de la pacification de conflits violents dans leurs pays ou dans des pays étrangers¹. Beaucoup de ces promoteurs actifs de la paix – universitaires, experts, agents des organisations internationales, membres de gouvernements, militants politiques et associatifs – ne conçoivent en effet pas de paix qui ne soit durablement implantée dans les consciences, les âmes, les cœurs des membres des élites comme des « gens ordinaires ». Ces pacificateurs formulent par conséquent des propositions de conversion : conversion des individus, mais aussi des peuples, à la paix, ou à une « culture de paix ». Ils font le pari d'une conversion individuelle qui, par l'entremise d'un effet de « levain » (Lederach 2005), affecterait, de proche en proche, l'ensemble d'une société jusqu'à provoquer un changement social durable².

On ne trouvera pourtant dans ce texte aucun converti, c'est-à-dire aucun homme embrassant un credo religieux ou adoptant une identité nouvelle quelle qu'elle soit (et au hasard des situations). Ou si certains des acteurs évoqués dans ce texte se convertissent, c'est dans d'autres espaces que celui qui est exploré. On trouvera davantage de convertisseurs, mais là encore, pas au sens habituel du terme. Lorsqu'ils adhèrent à une doctrine religieuse, voire la prêchent, ils n'entendent pas convertir leur public à cette religion-même. Ou si certains le font, c'est sans le revendiquer, en marge de l'histoire racontée ici, et là encore dans des espaces adjacents – religieux notamment.

On constatera, davantage, la large diffusion d'un imaginaire de la conversion appliquée à l'après-conflit politique violent. Le pari d'une conversion à la paix ne se reflète pas seulement dans les justifications individuelles des acteurs ; il a été institutionnalisé par des programmes d'action d'organisations non gouvernementales (ONG) et d'organisations internationales comme l'UNESCO³. La paix n'y est pas cet état des relations politiques imposé par un accord provisoire entre les responsables des groupes belligérants. Elle est définie comme paix positive ou durable, c'est-à-dire un état d'esprit – une culture de paix façonnée par la rencontre et l'action éducative – et un état des relations sociales. La réconciliation suppose la conversion, un changement profond des dispositions individuelles (Bar-Siman-Tov 2004).

La prégnance de cet imaginaire conversionniste dit, bien sûr, la diffusion internationale d'une morale et de techniques religieuses, protestantes en particulier. Cet imaginaire est toutefois tout autant le produit de modalités d'action individualisantes et de techniques thérapeutiques de changement et de développement personnels, exportées dans l'arène internationale de la pacification. Installer en un homme, dans son for intérieur, des dispositions à la tolérance, constitue-t-il une digue suffisante contre le retour de la violence politique ? La mise au jour de cet imaginaire conversionniste est le prétexte (comme ailleurs dans ce dossier) d'une normalisation sociologique de la conversion : appliquée à la construction de la paix, l'idée de conversion comme rupture envisagée dans une seule logique religieuse, montre ses limites. Ce que la violence, et la paix, font aux hommes doit être saisi en termes de continuité davantage que de conversion, d'interactions sociales que de cheminement intime.

Pratiques de conversion à la paix

Les pacificateurs pensent fréquemment la paix comme la conversion des individus à des dispositions tolérantes et pacifiques, et de la société qu'ils forment à une « culture de paix ». Il s'agit pour eux de faire valoir une voie alternative de sortie de conflit, par opposition aux pratiques majoritaires de paix « négative », c'est-à-dire d'appui aux trêves négociées par les responsables, aux mécanismes de démobilisation et désarmement des belligérants et aux programmes de réforme des institutions des États (Barnett *et al.* 2007). Cet imaginaire conversionniste pourrait n'être qu'une imagerie permettant à ses promoteurs de se distinguer d'acteurs plus puissants sur la scène internationale, qui défendent des solutions plus classiquement politiques et institutionnelles. L'imaginaire de la conversion n'est toutefois pas seulement une rhétorique de distinction ; les dispositifs de prévention de la violence politique sont par analogie comme en pratique, des dispositifs d'incitation à la conversion.

Des acteurs internationaux critiques véhiculent des techniques de conversion

La pacification est une activité très développée à l'échelle internationale. Elle prend surtout la forme d'interventions des États étrangers, des organisations internationales et des ONG internationales en faveur d'une paix « négative ». Mais d'autres organisations et acteurs se veulent plus ambitieux et s'efforcent de faciliter une paix « durable » ou « positive » (Galtung 1996) qui entend (r)établir une coexistence harmonieuse entre les citoyens et les groupes sociaux. Celle-ci implique, non les élites ciblées par les interventions internationales habituelles, mais le *vulgum pecus*, ces « *ordinary people* » qui sont la cible de programmes de dialogues, d'ateliers de résolution des conflits locaux, de programmes d'éducation à la paix, d'activités sportives et artistiques pour la paix et d'appui aux médias de la paix.

Ces conceptions contrastées de la paix sont le produit de stratégies de distinction mais aussi d'affrontements idéologiques : les promoteurs d'une paix « positive » contestent les arguments « réalistes » des négociateurs d'accords de paix « négatifs », lesquels agissent souvent au cœur des appareils d'État ou des agences les mieux établies des organisations internationales. Ce sont des acteurs critiques, des militants œuvrant pour des causes justes et contestant un ordre international donné pour libéral, néo-impérial, masculiniste (Pugh *et al.* 2011). En lieu et place des réunions discrètes entre chefs militaires et responsables politiques toujours susceptibles de vouloir retourner à la guerre dès lors que celle-ci serait le meilleur moyen de conquérir davantage de pouvoir, ces militants de la paix promeuvent le principe d'un dialogue élargi à tous, et fondé sur la recherche de la conviction sincère.

Pacifier « par le bas »

Ce principe de dialogue se décline sous des formes variées, dont l'une des plus emblématiques est la « pacification par le bas ». Celle-ci prend la forme de programmes de dialogues facilités par des organisations étrangères entre des membres des groupes opposés lors du conflit violent, le plus souvent à l'échelle locale. Ces dialogues doivent amener un petit nombre de participants à dépasser leurs préjugés sur l'autre groupe, voire à nouer des amitiés avec les ennemis putatifs. Ces dialogues peuvent prendre des formes plus structurées, dans le cadre de colonies de vacances pour adolescents issus des groupes en conflit, ou de projets de développement local portés par des équipes mixtes. Élités intermédiaires et « gens ordinaires » sont par ailleurs formés à la résolution des conflits, afin qu'ils puissent diffuser, dans toute la société, des compétences contribuant à la prévention de la violence par le dénouement de conflits de tous types et à tous niveaux (litiges fonciers entre groupes ethniques, mais aussi conflits familiaux). Des « médias de la paix » (informations et débats radiophoniques sensibilisant à la paix, élaborés par des équipes ethniquement mixtes, ou feuilletons télévisés mettant en scène la coexistence entre enfants ou familles de groupe adverse) sont encouragés, en réponse aux « médias de la haine » considérés comme un facteur important de violence notamment depuis le génocide des Tutsi au Rwanda.

Deux organisations peuvent être données en exemples de ces formes d'action. La première, *Seeds of Peace*, organise des colonies de vacances à l'attention d'adolescents appartenant à des groupes en conflit, afin de les amener à développer des attitudes moins hostiles les uns vis-à-

vis des autres. Il s'agit d'une organisation étasunienne créée en 1993 par un journaliste washingtonien, une travailleuse sociale et un enseignant et entraîneur sportif. Elle a depuis lors réuni dans un camp de vacances du Maine, chaque été pendant trois semaines, plusieurs dizaines d'adolescents de 14 à 17 ans issus de groupes nationaux ou ethniques en conflit : Israéliens, Palestiniens et originaires d'autres pays arabes, principalement, mais aussi jeunes des Balkans, de Chypre, de Grèce et de Turquie, d'Inde et du Pakistan, d'Afghanistan. Les adolescents y partagent dortoirs et douches, mangent et font du sport ensemble, assistent aux cérémonies religieuses des membres des autres confessions et aux rituels nationaux des citoyens d'autres pays.

Répartis en groupes de 10 à 12 jeunes issus des groupes impliqués dans un conflit spécifique, ils font l'expérience quotidienne de « sessions de coexistence » d'une demi-heure, où des « facilitateurs » professionnels les amènent à échanger autour de leurs expériences, à engager des débats politiques, et à se former aux techniques d'écoute « non-violentes ». Les récits des organisateurs insistent sur la transformation des attitudes, des croyances et des relations qui résulte de ces différentes épreuves (Wallach 2000 ; Hammack 2009 ; Lazarus 2006). Cette transformation est supposée toucher les adolescents, mais aussi, au moyen d'événements locaux, leurs parents, leurs proches et l'ensemble de leurs concitoyens (Lefranc 2008).

La deuxième organisation, *Search for Common Ground*, est une organisation non gouvernementale internationale très visible et professionnalisée, offrant une gamme d'actions beaucoup plus large bien qu'identifiée surtout à son action en faveur des médias de la paix. Elle forme des médiateurs locaux, appuie des micro-projets de développement mixtes ou ouvre des crèches mixtes. Ces dispositifs de pacification par le bas sont régis par un principe d'action commun : la promotion de « solutions non adversariales », du dialogue, et de techniques de résolution des conflits, donnés pour capables d'amener les populations tout entières à la pratique du dialogue au dépassement des préjugés.

Convertir les bourreaux, convertir les victimes

Un autre mécanisme central des interventions internationales en faveur de la paix civile, fait le pari similaire d'une transformation des individus contribuant à la paix. Ce mécanisme est la traduction la mieux connue de l'expertise de justice transitionnelle, c'est-à-dire l'ensemble des politiques et des expertises favorisant la paix, la justice, la vérité et la réconciliation après un conflit politique violent (Lefranc et Vairel 2010). Les experts et acteurs de justice transitionnelle entendent, comme ceux qui promeuvent la paix « par le bas », rendre possible une paix durable, grâce à la combinaison d'institutions stables et de l'apaisement des frustrations et des traumatismes nés de la violence.

La *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) sud-africaine, créée en 1995, est pour les experts l'une des expériences le plus abouties dans le domaine de la justice transitionnelle. Installée par le premier Parlement élu au suffrage universel en avril 1994, cette Commission devait à la fois établir une vérité sur les violations des droits de l'homme les plus graves commises par toutes les parties sous l'apartheid, proposer une politique de réparation aux victimes de ces violations et octroyer une amnistie conditionnelle aux responsables de crimes politiques qui acceptaient d'en faire l'entière révélation. La valorisation des audiences publiques, le rôle important joué par les témoignages des victimes dans la construction d'un récit historique, et l'importance des rituels de déférence et de compassion à l'égard des victimes, ont été les caractéristiques centrales du processus : « *Revealing is healing* »⁴ (voir [illustration 1](#)).

Quelque 7000 criminels politiques sollicitant une éventuelle amnistie auprès de l'un des comités constituant la TRC, devaient faire le récit des crimes qu'ils avaient commis ; si nulle « confession » n'était exigée des bourreaux, du moins était-il attendu de ce processus une nouvelle compréhension du conflit. Quelque 2000 survivants et des proches des morts ont pour leur part été invités, en 1995 et 1996, à venir apporter leur témoignage – avec leurs « *own words* »⁵ – devant des *commissioners* représentant la société civile, nommés par le Président Nelson Mandela. L'émotion produite par ces récits devait, dans cette perspective, tout à la fois soulager les victimes (les aider à vivre avec les effets du traumatisme et à « faire leur deuil ») et

toucher un public élargi. En permettant aux victimes de faire le récit des événements violents et traumatiques, la commission de vérité leur permettrait d'expurger la souffrance enkystée depuis lors, tout en étant reconnues par la nation.

Ce qui est attendu en effet des commissions de vérité, c'est une connaissance de l'histoire, mais aussi et surtout une intensité d'émotions susceptible de favoriser une catharsis collective. La justice transitionnelle s'inscrit ainsi dans le sillage de « l'éthique émotiviste » analysée par James Nolan (1998) dans sa critique de l'« État thérapeutique ». Les images, diffusées chaque jour par une chaîne de télévision pendant le mandat de la Commission, cadraient, dans des salles communales et des églises, de vieilles femmes noires qui pleuraient et étaient affectées de convulsions, et que d'autres femmes noires, plus jeunes, réconfortaient. Ces dernières étaient des psychologues sans expérience particulière des violences politiques, chargées d'accompagner les victimes avant et pendant les auditions, et de susciter leurs émotions.

La TRC, ce « tribunal des larmes » laissant libre cours à l'émotion et l'effusion, est pour cette raison perçue souvent comme une institution de l'écoute et du *care*, voire comme un « *confessional space* » pour les victimes et les criminels (Borneman 2002). L'émotion est associée au changement (Petit 2015, p. 12) – changement des individus concernés et de la nation tout entière. L'institution a, au travers de son président l'archevêque Desmond Tutu, revendiqué une contribution à la réconciliation du pays, au pardon entre victimes et criminels, à une culture de tolérance. La Commission aurait contribué efficacement à une réconciliation interraciale (Gibson et Gouws 2003). La fonction thérapeutique des commissions est depuis lors consacrée par les guides internationaux (ONU 2006, p. 23).

Les ONG impliquées dans des programmes de « paix par le bas », comme les institutions de la justice transitionnelle, affirment ainsi la nécessité, pour qu'une paix durable s'installe, d'une *transformation* forte des personnes. Toutes s'inscrivent dans des environnements politiques largement imprégnés de références religieuses. L'identité protestante organise la vie politique sud-africaine, aussi bien que la vie sociale états-unienne et tout particulièrement l'arène de l'action internationale en faveur de la paix et du développement (Bornstein 2003). Le principe de la conversion, très présent dans les interventions pacificatrices, doit-il être considéré dès lors comme un simple emprunt à des univers régis par la loi religieuse ?

Des techniques empruntées au religieux

La figure de la conversion n'a pas seulement un statut de métaphore ou d'analogie dans l'arène de la pacification internationale. Si les organisations internationales entreprennent de transformer les sociétés en convertissant les hommes, c'est en partie parce qu'elles mobilisent des méthodes issues des pratiques religieuses et psychologiques. Certaines des pratiques contemporaines de prévention de la violence plongent en effet leurs racines – encore bien présentes – dans des univers religieux.

Mobilisations religieuses internationales en faveur de la paix

On sait que les mobilisations humanitaires et en faveur de la paix s'inscrivent dans le sillage historique de mobilisations religieuses (Duriez *et al.*, 2007). Les organisations religieuses, constituées depuis les organes de représentation d'une Église ou formant à elles seules une Église, occupent une place importante dans le domaine des politiques de paix « par le bas ». Certaines de ces ONG, par exemple lorsqu'elles envoient des émissaires dans les pays en conflit ou en crise, agissent encore dans deux mondes à la fois : leurs missionnaires agissent en tant que croyants vivant une épreuve qui engage leur foi, et sont par ailleurs susceptibles de recruter de nouveaux croyants, en même temps qu'ils agissent dans un monde politique où un pays étranger intervient dans une transition vers la paix.

Les pacificateurs qui, depuis des pays anglophones fréquemment, s'expatrient pour agir en faveur d'une paix durable, sont souvent membres de dénominations protestantes ; les pays qui participent le plus activement au déploiement de la justice transitionnelle sont aussi majoritairement protestants. Les protestants sont largement dominants, bien que des organisations musulmanes se constituent et que des groupes catholiques comme *Sant'Egidio* soient actifs dans le domaine voisin de la diplomatie citoyenne, c'est-à-dire de la médiation entre les belligérants par des tiers religieux⁶. Dans les espaces où sont défendues les formes de

paix évoquées, ces protestants sont moins souvent issus d'Églises *mainstream*, que des dénominations anabaptistes et évangéliques. On sait que les évangéliques états-uniens sont particulièrement actifs à l'étranger (Michel 2004 ; García-Ruiz et Michel 2012), notamment au travers de leurs missionnaires ; ceux-ci représentent une large partie des 43 600 missionnaires en 1996 (Hertzke 2003, p. 218). Ce groupe peu structuré, réunissant le tiers de la population américaine, forme « *the sleeping giant of American foreign policy* » (*idem*, p. 232). Les ONG d'inspiration évangélique généralistes comme *World Vision* (qui agit dans 94 pays, d'abord au moyen du parrainage d'enfants par des personnes vivant dans les pays développés), ou *Mercy Corps* (initialement catholique, qui intervient dans une quarantaine de pays), en sont l'une des projections (Bornstein 2003).

Ces chrétiens évangéliques engagés en faveur de la paix emportent dans leurs bagages une conception forte de la conversion, puisque celle-ci est indissociable de leur foi ; le terme conversion désigne le fait décisif de se tourner vers Dieu et donc de *devenir* chrétien. L'entrée dans la foi chrétienne suppose un complet changement de vie et le début d'une relation individuelle avec Dieu s'articulant autour de la lecture de la Bible et de la communion par la prière. L'imaginaire de la conversion, et les techniques qui lui sont associées, sont donc pleinement religieuses. La conception de l'expérience religieuse, l'épreuve de l'expatriation, sont *a priori* en parfaite consonance avec la manière dont ces croyants pensent l'expérience politique de la paix.

Deux groupes ou organisations permettent de rendre compte efficacement de ce lien entre action internationale en faveur de la paix et expériences proprement religieuses : le réseau d'action des Mennonites nord-américains, d'une part, l'ONG *Initiatives of Change*, d'autre part. La dénomination mennonite, issue du mouvement anabaptiste née à la suite de la Réforme (Huntston 1962 ; Watts 1978), est fortement représentée dans le monde de l'action internationale en faveur de la paix. Le *Mennonite Central Committee* (MCC), qui est le « ministère » des églises anabaptistes à l'échelle internationale, installé à Washington depuis 1968, est ainsi doté d'une représentation auprès des Nations Unies et du Congrès des États-Unis. Il agit comme une ONG dans le domaine notamment de l'action en faveur de la paix (Dicklitch et Rice 2004 ; Kraybill 1992 ; Graber Miller 1996 ; Bush 1998). La dénomination envoie en outre des jeunes, ainsi que des couples, en « service » dans des pays en conflit ou en transition vers la paix pour trois ans (d'une centaine de *workers* en 1987 à près d'un millier à la fin des années 1990, dans 57 pays).

Certains intellectuels mennonites nord-américains comme John Paul Lederach, ont aussi statut de maîtres à penser en matière d'action en faveur d'une paix durable. Ils sont très investis dans les débats universitaires sur les techniques de résolution de conflit, qu'il s'agisse d'encourager la paix après un conflit politique violent dans un pays lointain, ou d'œuvrer à la mise en place de dispositifs locaux d'une justice restaurative centrée sur le dialogue entre la victime d'un acte criminel et l'auteur de cet acte. Ces propositions sont critiques et « transformatrices » (c'est le mot utilisé). Il s'agit de réformer ces formes d'action réalistes ou libérales centrées sur les discussions entre élites et la réforme des institutions. John Paul Lederach est l'auteur reconnu d'un modèle de « transformation des conflits », centrée sur l'adaptation au contexte culturel local et le choix d'un vecteur de diffusion d'une « culture de paix » que sont les élites de niveau intermédiaire (Lederach 2005). Lorsqu'il s'agit de justice, les intellectuels mennonites critiquent les paradigmes rétributif et réhabilitatif de la justice pénale, aussi bien que de son organisation par l'État et des professionnels. Des Mennonites travaillant en lisière du système judiciaire (agents de probation, criminologues) ont d'ailleurs joué un rôle historique important dans le développement, à partir des années 1970, de mécanismes de « médiation victime/délinquant ».

Ces formes d'engagement semblent autoriser le chercheur à considérer les pratiques de paix « par le bas » comme de simples extensions d'une logique religieuse à l'action internationale : une doctrine anabaptiste pacifiste motive et inspire des acteurs de terrain et des experts, qui déploient ensemble des méthodes d'action reproduisant les formes ordinaires d'interaction dans la dénomination, à des fins de prosélytisme. Il n'y a pourtant rien de mécanique dans cette implication forte des Mennonites dans le domaine de la pacification. Bien sûr, le

pacifisme, et notamment le refus strict d'utiliser des armes contre d'autres humains, définissent le groupe. Mais c'est au terme d'aléas historiques que celui-ci s'est engagé dans des activités de transformation des conflits.

L'identité pacifiste de la dénomination mennonite a en effet été réactivée par la menace régulièrement brandie par le gouvernement américain, et mise à exécution lors des deux guerres mondiales, de généraliser le service militaire. Les élites mennonites ont en réaction rompu avec un principe de non-engagement politique pour, aux côtés d'autres « Églises de paix » comme les Quakers, obtenir un service civil (Bennett 2003, p. 98 sq). Les Mennonites se sont ensuite impliqués dans le mouvement contre la politique du Président Reagan en Amérique centrale (Smith 1996, p. 185). Cet engagement contraint, âprement débattu au sein d'une dénomination qui adhère à un principe de retrait de la vie politique, a été l'un des facteurs de l'investissement mennonite dans le domaine, mais de manière indirecte. Jusqu'alors caractérisé par une vie rurale et autarcique (qui caractérise encore certaines communautés mennonites, aussi bien que les Amish qui en sont proches), le groupe s'est progressivement urbanisé. Une telle banalisation pouvait signifier la disparition du groupe, dans un contexte de fluidité des identités religieuses protestantes, et plus particulièrement de vive concurrence avec les évangéliques : beaucoup de Mennonites se définissent comme tels, tandis que les élites s'opposent à un évangélisme jugé conservateur. Ces élites intellectuelles se sont investies, en dépit et en raison de leur rapport distant avec la majorité de la dénomination, dans un travail de réactivation d'une tradition pacifiste, inséparable d'une professionnalisation des expériences faites dans le cadre du service civil : dans le service à la communauté, notamment au sein des hôpitaux psychiatriques et des prisons, mais aussi dans des programmes de paix à l'étranger. Ils réaffirment et revisitent, dans les pays sortant de conflit, leur « *traditional distrust* » à l'égard des gouvernements (Dicklitch et Rice 2004, p. 667 ; Schultz Huxman et Biesecker-Mast 2004).

C'est donc une forme d'engagement dans les pays d'origine, pour partie aléatoire, qui est à l'origine de l'implication de Mennonites nombreux dans l'action en faveur d'une paix durable. Les dispositifs de pacification par le bas aujourd'hui mis en œuvre dans de nombreux pays post-conflit ont pour origine ces engagements politiques et processus de professionnalisation localisés. En s'investissant dans la construction de la paix, les intellectuels mennonites font différentes choses : faire survivre leur dénomination, construire des carrières professionnelles, critiquer la politique étrangère étasunienne, et réclamer la réforme d'une politique intérieure pénale perçue comme répressive. Ces aléas ont en outre profondément modifié l'organisation de la dénomination, qui s'est vu dotée d'organes spécialisés, et qui a surtout entamé, sous la houlette de ses intellectuels, un glissement vers un libéralisme de plus en plus assumé, qui amène certains groupes à quitter la dénomination pour rallier des formes plus conservatrices d'évangélisme.

La deuxième organisation donnée en exemple, ici, montre d'ailleurs que l'action en faveur de la paix mobilise des traditions, religieuses comme militantes, variées. *Initiatives of Change* est une ONG coopérant avec des organisations intergouvernementales et fédérant des groupes dans 31 pays, sur tous les continents. Il s'agit en fait du dernier avatar de *Moral Re-Armament*, une Église évangélique formée en Grande-Bretagne dans les années 1930 autour de l'Américain Frank Buchman (1878-1961), qui a vite revendiqué une mission de pacification des conflits politiques (en Afrique du Nord, en Rhodésie/Zimbabwe, etc.) et industriels. Celle-ci a pris, dans le contexte de la Guerre froide, une tonalité anti-communiste. *Initiatives of Change* (IoC) finance aujourd'hui des programmes d'éducation à la paix dans les écoles, des formations de *leaders* favorables à la paix, des dialogues interculturels et des cercles de femmes, au Sud comme au Nord. L'organisation s'investit par exemple dans le « *racial healing* » dans différentes municipalités des États-Unis. Dans la mesure où ce sont des « convertis » locaux qui mettent en œuvre les activités de pacification, l'organisation agit dans une perspective plus explicitement « missionnaire » que les Mennonites, d'ailleurs généralement attendue des évangéliques intervenant à l'étranger.

Les actions d'IoC sont emblématiques des formes religieuses de la pacification. Toutes appliquent une méthode de pacification par les « rencontres fortuites » entre individus (Piguet et Sentis 1979, p. 45). L'organisation a par exemple longtemps organisé des rencontres dans un ancien grand hôtel à Caux (en Suisse) : après avoir évoqué chacun leur propre transformation,

les représentants des camps ennemis venus de pays en conflit étaient amenés à dialoguer, deux à deux. Le principe valait pour les membres d'États ou de groupes ethniques en conflit comme il valait, pendant la Guerre froide, pour les responsables syndicaux et les chefs d'entreprise – au nom de la lutte anticommuniste. Le changement des personnes, une à une, est supposé permettre, seul, le changement politique durable ; la paix doit être gagnée au moyen de dialogues entre les ennemis et de « conversions » individuelles.

L'auteure a pu observer en 2007 des techniques similaires entre les membres de l'organisation en Colombie (*Iniciativas de Cambio*). Les membres se rassemblent en petits groupes d'individus constitués sur la base d'un recrutement de proche en proche. Lors des réunions au domicile d'une de ses membres – des femmes exclusivement –, chacune fait tour à tour le récit de son cheminement jusqu'au groupe. Dialogue, conversations, « accompagnement », sont les mots les plus souvent utilisés par les responsables états-uniens de l'organisation⁷. La force des relations directes avec des personnes, leur capacité de vivre en conformité avec les principes moraux édictés dans les années 1930 par Frank Buchman, sont les moteurs de cette évolution. Il s'agit d'une conversion, personnelle plus que religieuse, puisque l'appartenance à un autre groupe religieux reste possible.

L'imaginaire conversionniste, si présent dans les pratiques de construction d'une paix durable, vient du monde religieux ; sa diffusion engage des croyants et sert l'expansion évangélique en même temps que les efforts d'autres religions protestantes pour se maintenir à leur niveau. Mais il faut sortir du religieux pour bien comprendre la portée des pratiques de conversion à la paix.

Diffusion de l'imaginaire conversionniste

Cet usage de techniques suscitant des émotions supposées amener l'individu à la transformation, n'est pas le propre des organisations aux caractéristiques religieuses les plus prononcées. Elles se propagent, par le moyen notamment de guides pratiques largement diffusés⁸ mais aussi d'alliances avec des organisations appartenant à des mondes autres et non religieux. *Initiatives of Change*, par exemple, a fait alliance avec une organisation polairement opposée de l'arène de l'intervention en faveur de la paix⁹ : *Interpeace*, organisation suisse créée par un ancien gauchiste laïc passé par une agence onusienne¹⁰.

Ces formes d'organisation du dialogue post-conflit ont en effet une force propre qui tient surtout à leur capacité de susciter un large ralliement autour de principes dotés d'une portée d'alternative, ainsi qu'à être assimilée par des logiques sectorielles diverses. Hélène Stevens (2005) a montré que des formes très particulières de thérapie, nées dans les années 1960 en Californie, ont été appropriées par des acteurs très hétérogènes, notamment dans les entreprises et sur le plan politique, et banalisées sous la forme du « développement personnel ». Le rôle joué dans leur déploiement par des groupes situés à la charnière des secteurs qui ont constitué le domaine, l'explique. La promotion de ces techniques de pacification à l'échelle internationale a toutefois abouti à leur mise en application par des groupes plus divers encore – dont des organisations intergouvernementales prises surtout dans des logiques bureaucratiques. Certaines organisations internationales et agences d'État (comme USAID aux États-Unis) font ainsi un usage large des techniques de médiation et d'animation de petits groupes, autour de jeux de rôle, de dialogues et de transmission de compétences en matière de résolution des conflits.

En Colombie, d'autres organisations (politiquement bien distinctes) participent par exemple à la construction de la paix selon des techniques très similaires : une organisation catholique formée par les jésuites les plus proches de la théologie de la Libération (le CINEP), et spécifiquement ses employés formés en psychologie, organisent des groupes (de personnes impliquées dans l'organisation des communautés locales, de victimes issues de toutes les régions du pays) qui, au gré d'activités ludiques et de dialogue, apprennent à lier les trois dimensions présentées comme nécessaires à la paix : développement de l'individu, relations interpersonnelles et organisation collective¹¹.

Les acteurs de la pacification par le bas font d'ailleurs circuler ces techniques dans des mondes disparates. Ceux interrogés aux sièges des organisations peuvent ainsi évoquer dans le temps court d'un entretien des expériences très diverses : médiation de paix en Colombie,

négociations politiques en Afrique du Sud, organisation d'un débat public autour de l'organisation de la pêche en Nouvelle-Angleterre, gestion d'un conflit foncier au Guatemala, dialogue avec de jeunes délinquants d'un quartier pauvre de Boston¹², conflit au Kosovo et cellule de crise post-ouragan à la Nouvelle-Orléans¹³, campagne anti-armement dans les villes des États-Unis, médiation auprès des *Natives* dans le même pays, formation au déminage ou négociations en Israël-Palestine¹⁴. S'ils peuvent embrasser dans un même geste autant de conflits et de lieux différents, c'est parce les techniques qu'ils emploient leur semblent partout les mêmes, et unifiées par des corps de doctrines et des références communes. Ce n'est pas d'abord la réalité d'un corps de doctrines unifié qui permet leur appariement, ce sont les voyages mêmes de ces acteurs.

Ces pratiques s'autorisent et se renforcent l'une l'autre, notamment en en venant à constituer une alternative identifiée aux modalités classiques, élitaires et politiques, d'établissement de la paix. On le voit dans les illustrations 2 et 3 en fin de chapitre : un atelier de formation, mobilisant des techniques ludiques d'animation en petits groupes, articule identités de victime, de « survivant » et de travailleur, ainsi que mots d'ordre de paix et de justice. L'activité en miroir ou conjointe fait émerger un intérêt commun chez des personnes et des groupes disparates, et ainsi propage des techniques sans pour autant imposer leur complète unification.

Une conversion thérapeutique

Un grand nombre des organisations de pacification par le bas en est ainsi venu à revendiquer pour principes d'action, la conversion de proche en proche et la transformation de l'individu et des relations interpersonnelles, désormais parties intégrantes d'un « esprit du développement » (Bornstein 2003, p. 39). Les formes contemporaines d'intervention en faveur de la paix s'inscrivent, plus largement, dans la continuité du réformisme moral des associations humanitaires états-uniennes, aux États-Unis et à l'étranger (Becker 1985, p. 172 ; Granjeon 1985, p. 23 sq.). Dans cette perspective, des individus de bonne volonté s'associent librement, quelles que soient leurs dispositions sociales, pour transformer le monde comme le leur dicte leur conscience (la « voix intérieure » des Quakers). Anti-autoritarisme, hostilité envers toute forme d'organisation centralisée, prédilection pour les actions directes non violentes et édifiantes, penchant anti-intellectuel et a-idéologique, principe selon lequel « *personal is political* » (Smith 1996, p. 326) en sont les caractéristiques. Ces radicaux, descendants des dissidents protestants et notamment anabaptistes, puis des anti-esclavagistes et des pacifistes, entendent conquérir les esprits par l'action exemplaire. Gandhi est pour eux tous une source d'inspiration importante, dès les années 1920.

On pourrait voir dans ce goût des experts pour l'imaginaire de la conversion, l'expression de l'*ethos* américain, et placer ainsi les politiques internationales de paix au service d'une culture individualiste d'origine protestante, favorable au néo-libéralisme et facilitant une dépolitisation par les cadres et les outils des sciences psychologiques. C'est en effet en articulant pratiques religieuses et psychologiques que ces politiques s'inscrivent dans un « ordre moral thérapeutique », et prendraient ainsi place dans le contexte de l'essor de l'État thérapeutique dans l'après-Deuxième Guerre mondiale, l'imposition d'une conception psychologique de l'homme et un mode de contrôle social mû par un « *spirit of do-goodism* » (Moon 2009, p. 77).

Si on repère sans trop de difficulté dans les programmes de réconciliation, de paix durable, de justice transitionnelle, la patte d'experts de la réconciliation anglo-saxons et protestants, c'est toutefois moins le résultat de la transposition linéaire d'un *ethos* évangélique individualisant, que de la concrétisation d'un « air du temps » constitué à la croisée de mouvements religieux, de mobilisations politiques, de logiques professionnelles articulant techniques thérapeutiques d'usage généralisé (appliquées dans les cabinets des thérapeutes familiaux et jusque dans les entreprises) et protocoles de résolution des conflits développés, aux États-Unis, en lisière de la justice publique, formelle et professionnelle.

Davantage qu'un échange politique qui serait versé dans le registre religieux, ce que les activités de pacification « par le bas » mettent en scène, c'est une imbrication étroite des deux langages : rituels religieux et dispositifs thérapeutiques sont très étroitement mêlés. Le

mouvement du Réarmement moral est dès les années 1930 l'utilisateur des techniques utilisées par le mouvement des Alcooliques anonymes (Nolan 1998, p. 10). La psychologie a aussi constitué un vivier de techniques pour des universitaires soucieux de développer des modalités de pacification alternatives par rapport aux techniques diplomatiques traditionnelles (Davies et Kaufman 2002). Les actions internationales en faveur de la paix participent ainsi, au moins par certaines des techniques qu'elles mobilisent, de l'évangélisation du monde et de la constitution d'une « internationale des psychologues ». Mais elles le font de manière moins cohérente et intentionnelle qu'il n'y paraît si on ne regarde que les vocations religieuses, au gré de la diffusion de rituels de réconciliation compatibles avec les relations sociales et les rapports de force politiques locaux (Pollak 1982).

Il n'existe sans doute pas de relations causales directes entre les activités des uns et des autres, même si certains emprunts ont été retracés. La force propre de ces techniques de pacification tient on l'a dit à leur capacité de susciter un large ralliement autour de principes perçus comme une alternative aux méthodes classiques de résolution des conflits, ainsi que d'être assimilée par des logiques sectorielles diverses : politiques, religieuses et professionnelles. Leur mise au jour contribue, en même temps que la prise en compte de l'histoire des organisations et de leurs membres, à révéler les faiblesses des explications unificatrices fondées sur une distinction (le prosélytisme) ou une indistinction *a priori* du religieux et du politique (la « concurrence » entre protestants, par exemple). C'est pour des raisons différentes, mêlant de manière complexe l'un et l'autre registres d'activité (militantisme pour la paix, exploration d'un corpus théologique, professionnalisation des médiateurs, etc.), que des groupes religieux en sont venus à contribuer, avec d'autres, à cet « air du temps » favorable à des modalités moins institutionnelles de résolution des conflits et à un changement social qui aurait l'individu pour seul moteur.

Rompre avec la guerre ?

L'imaginaire de la conversion appliquée à la paix après les conflits politiques violents n'est pas seulement affaire de métaphore ou d'analogie. Si certaines organisations internationales et institutions locales s'efforcent de transformer les sociétés en convertissant les hommes, c'est en partie (mais en partie seulement) parce qu'elles font travailler des méthodes issues des pratiques religieuses. Ces pratiques, parfois forgées par les groupes religieux au gré d'aléas historiques, ne sont d'ailleurs pas que religieuses : elles font écho à des pratiques psychologiques, qu'elles prolongent. C'est donc moins la preuve d'une singularité religieuse des pratiques internationales de pacification, que nous tenons, que l'indice d'une conception de la paix qui, pour être généralisée, n'en est pas moins curieuse. La conversion est moins ici pensée comme une entrée dans un univers religieux que comme un moment de rupture dans le temps (voire de ruptures successives, de la paix à la guerre, puis de la guerre à la paix) qui engage l'individu, tout individu, tout entier. Elle est, sous cette forme banalisée, une proposition que ne contiennent pas seuls le monde et l'expérience religieuse.

La diffusion de l'imaginaire conversionniste dans les organisations internationales et les cercles experts met ainsi sur la piste de la manière dont la déprise de la violence est généralement pensée, c'est-à-dire en miroir de l'hypothèse de la conversion de l'individu. En travaillant cet imaginaire de la conversion, qui est à la fois un pari individualiste et un présupposé de rupture, on peut montrer les limites des dispositifs de pacification/mémoire. Comment croire qu'installer en un homme, dans son for intérieur, des dispositions à la tolérance, est, même une fois celui-ci converti, une digue suffisante contre le retour de la violence ? La conversion est-elle une telle rupture biographique et normative qui réorganise de fond en comble le rapport de l'homme à la violence politique, et le support de la construction d'une nouvelle identité stable ? Faut-il vraiment, symétriquement, penser le passage à l'acte violent comme une conversion à la violence ?

De la transformation de l'individu naîtrait la transformation sociale

« I think we would say that ultimately what matters, is the life you live. Unless your life is your message you can have all the theories in the world, but that's not going to make a big difference. So our first emphasis is on personal transformation, living the life as best you can, admitting when you fall short and getting started again. »¹⁵

En mettant l'accent sur la transformation de l'individu comme principal vecteur de paix, l'organisation *Initiatives of Change*, plusieurs fois évoquée, reprend le principe fondamental des groupes évangéliques, celui d'une stratégie d'évangélisation par l'influence personnelle, qui a pour corollaire une défiance à l'égard de modes d'action politiques (Smith *et al.*, 1998). Les groupes évangéliques nord-américains pratiquent en effet un « relationnisme » qui déduit d'une conception individualiste de la foi une stratégie d'évangélisation par l'influence personnelle : le changement s'obtiendrait au moyen des relations individuelles, individu par individu (et non au moyen d'une stratégie collective, politique), ainsi qu'au travers de l'exemple donné par les bons chrétiens (« *good men make good societies* », de l'évangélique Lewis Smedes cité par C. Smith *et al.*, 1998, p. 191). De même que l'on « renaît » dans la relation personnelle avec les convertis et avec Jésus, on – l'individu, et avec lui le groupe – « renaît » à la paix.

Le schéma de l'arbre, fréquemment employé dans les groupes de dialogue, et notamment par *Initiatives of Change*, en est un exemple intéressant (voir [illustration 4](#)). Le but affiché est de « renforcer l'éthique personnelle des individus comme base de la cohésion politique et sociale »¹⁶.

C'est ce principe individualiste évangélique qui inspire l'ensemble des pratiques de construction de la paix par le bas, puisque les Mennonites aussi bien que des organisations sans propriétés religieuses marquées, entendent construire un lien social pacifié en réformant les comportements individuels quotidiens – plutôt que les structures sociales et les échanges politiques. Beaucoup des activités misent ainsi sur un changement social provoqué par un effet d'entraînement de la modification des représentations d'un petit nombre d'individus, au gré des relations interpersonnelles, qu'elles se déroulent dans l'environnement familial et scolaire, ou qu'elles aient pour objet l'organisation foncière ou la représentation politique d'une minorité. Ce relationnisme individualiste, ou « *personal influence strategy* » (Smith *et al.*, 1998, p. 189), est présent aussi dans l'arène de la justice transitionnelle, et particulièrement dans les commissions de vérité où les larmes, étreintes et embrassades sont souvent recherchées, et toutes les techniques de valorisation de l'individu sont employées, où le dialogue deux à deux est valorisé.

L'ensemble des pratiques de pacification par le bas consacre les relations interpersonnelles entre « gens ordinaires » comme principal vecteur de paix. Le changement social est supposé être provoqué par un effet d'entraînement de la modification des représentations d'un petit nombre d'individus (pacificateurs exemplaires, responsables associatifs, enfants – soldats, futures élites –, femmes). Le pari est donc fait du changement cognitif de quelques individus cibles, et de la transformation des relations interpersonnelles dans lesquelles ils sont pris. Ce sont les interactions ordinaires, sincères (par opposition avec des relations politiques jugées toujours fausses et instrumentales), de personne à personne, qui passent pour faire la paix et garantir sa « durabilité » (*sustainability*).

La réconciliation est ainsi pensée sur le mode d'une relation interpersonnelle que rend à nouveau possible, par exemple, le pardon (Lefranc 2001). Elle est appréhendée comme un processus de reconnaissance de la souffrance de la victime (et souvent de l'auteur des actes violents), de reconstruction de la confiance, qui suppose un changement d'orientation psychologique à l'égard de l'autre. Le mot est ainsi souvent décliné avec insistance dans un registre psychologique paradoxal pour un mot qui évoque la relation. La réconciliation peut ainsi être définie en référence aux conditions cognitives et émotionnelles d'une paix durable, supposant « un profond changement cognitif » à l'échelle de chaque individu : « l'essentiel de la réconciliation est un processus psychologique, qui consiste en un changement des motivations, objectifs, croyances, attitudes et émotions de la majorité des membres de la société » (Bar-Siman-Tov 2004). À partir de ces conversions minoritaires, c'est une « transformation sociétale majeure » qui doit advenir, au moyen d'un effet d'entraînement (de « levain »). De cette manière s'installerait « un nouvel *ethos* encastré dans une culture de paix » (*idem*).

Le principe des rencontres deux à deux puise, en particulier, aux sources d'un individualisme fort. Ce mode d'action individualiste va de soi pour les organisations évangéliques. « La plupart des évangéliques préfèrent encore aider les individus à résoudre

leurs propres problèmes sous une forme ou une autre, et considèrent toujours la conversion individuelle comme un moyen efficace de résoudre les problèmes sociaux » (Green, 2003, p. 29, trad. de l'auteure). Ces activités de pacification, mêlant techniques thérapeutiques, rituels et convictions religieuses, consacrent un principe très présent dans le mouvement états-unien pour la paix comme dans l'arène internationale : la perfection morale des individus est le facteur de la paix. « Des gens imprégnés de ces principes pourraient résoudre tous les conflits, à l'échelle internationale comme dans les relations de travail ou entre les races » (Badger 1999, p. 529). Ce principe est bien connu sous sa forme gandhienne (Bennett 2003) : « *You must be the change you want to see in the world* » (slogan reproduit sur toutes les brochures d'*Initiatives of Change*, par exemple 2013). IoC se définit de même comme un « mouvement mondial de personnes engagées pour la transformation de la société au travers de changements des comportements et des attentes des hommes, en commençant par les leurs propres »¹⁷.

Cet imaginaire conversionniste appliqué à la paix repose sur un postulat sous-jacent : l'individu a une cohérence qui le fait agir ; il adhère, ou ré-adhère, entièrement et sincèrement, à un groupe social. Mais ce qui meut cette (ré)affiliation est une complète transformation intérieure. La conversion est à la fois une rupture et l'expression d'une constance redécouverte au gré d'un processus séquencé et ritualisé (Rambo 1993). Ce modèle valorise un processus individuel, qui suppose une maturation intime et une confrontation à l'institution religieuse.

Après la rupture, la rupture ?

L'imaginaire conversionniste pense la conversion sur le modèle de la rupture en conscience. La conversion est une rupture sincère, rapide quoiqu'au terme d'un cheminement, avec une croyance, un monde social, une expérience. Le converti se détournerait d'un monde ou d'une version antérieure de lui-même. Appliqué à la violence et à sa fin, cet imaginaire suppose que l'homme qui « entre en » violence (en adhérant à une culture de violence ou en commettant la violence) rompt avec l'ordre social pacifié, et symétriquement que l'homme qui entre en paix rompt avec la logique guerrière.

Les expertises internationales en matière de paix ont favorisé une explication analogue de la violence, en termes d'abord d'intolérance et de haine des hommes d'un groupe contre ceux de l'autre groupe – haine cycliquement nourrie par l'ignorance et les traumatismes. Cette hypothèse d'une violence toujours motivée est contredite pourtant par ce que disent les sciences sociales du passage à l'acte violent comme de la démobilisation des hommes armés. Les violences sont collectives – l'adjectif est décisif. La haine, entière et installée, de l'autre, la croyance nationaliste, en sont des moteurs efficaces mais ni nécessaires ni exclusifs. Emportement idéologique, mépris ou haine de l'ennemi, ne portent leurs coups que lorsque l'ordre politique a été donné, répété, amplifié par les consentements des autorités. Les hommes qui commettent des actes violents sont mus par l'appât d'un gain, la volonté de se grandir socialement, l'expérience ou la peur de la difficulté économique, la contrainte de l'institution politique ou militaire, etc. Si l'image de la conversion peut être employée, c'est alors en référence aux anciennes conversions religieuses de masse, qui étaient le résultat d'une contrainte, et non à la définition aujourd'hui bien installée de la conversion d'un individu mu par sa volonté propre.

De telles motivations de l'acte politique violent n'impliquent pas toujours une conscience claire de transgresser la loi commune – qu'il s'agisse de l'interdit du meurtre, de l'injonction de traiter l'autre homme comme on aimerait qu'il nous traite, ou des codes sociaux positifs qui régissaient la société dans un état antérieur moins violent. L'individu qui tue et blesse ne cesse pas d'être un être social, et la façon dont il passe à l'acte dépend étroitement des interactions qui ont lieu au moment où le crime est commis (Collins 2011). La violence s'inscrit dans des jeux sociaux et politiques ordinaires, et non dans une série de ruptures normatives qui se produiraient dans tous les fors intérieurs.

Ces descriptions réfléchies remettent en question l'hypothèse d'une « cassure » des hommes au moment du passage à l'acte, qui susciterait des émotions pérennes qu'il incomberait aux politiques de réconciliation de libérer de manière cathartique. Les échanges sociaux ordinaires se prolongent et s'intensifient dans le feu de la guerre, et charrient avec eux des rapports

sociaux hiérarchisés, contrairement à ce que laisse entendre l'hypothèse d'une culture de guerre suscitant une adhésion indifférenciée et durable voire anhistorique et à ce que laisse voir une imagerie solidariste et fraternelle des guerres¹⁸.

États de paix et de guerre sont donnés pour fondamentalement différents, érigés en morales, cultures, d'état du lien social, et comme des états pathologiques. Or il y a, entre la paix et la guerre, puis entre la guerre et la paix, sans doute plus de continuités qu'on ne le présume souvent. Et si la violence frappe, perturbe, effraie, bouleverse, rien n'autorise à en déduire mécaniquement – à l'échelle des individus – qu'elle change durablement les hommes, leurs identités individuelles et collectives.

Les pacificateurs, comme les institutions de la justice transitionnelle, entendent réformer les hommes. Il s'agit de doter ces derniers, par le moyen d'une action émouvante et transformatrice, d'une « culture de la paix » ou de tolérance assise sur des principes communs et sur un savoir partagé, une connaissance de l'histoire, de la nature humaine, des normes. Cette affirmation est discutable, entre autres raisons, parce qu'elle suppose une constance des personnes, dotées d'une personnalité unifiée, quand la sociologie et l'histoire nous enseignent que les comportements varient, selon les mondes sociaux traversés et les situations affrontées (Goffman 1991 [1974] ; Veyne 1983 ; Lahire 2001, p. 43). Dans les contextes violents, en particulier, nous nous comportons moins en extériorisant des dispositions déjà contenues dans nos fors intérieurs et notre personnalité, sous la forme de normes de conduite et principes moraux, qu'en regardant les autres agir. Nos dispositions sociales nous amènent dans cette situation à ne pas regarder tous les autres agir, et à suivre ceux en lesquels nous voyons des repères. Cet individu changeant au gré des scènes traversées, n'a pas la constance du converti. Même face à cette catastrophe qu'est la guerre, l'hypothèse de la cassure biographique peut être interrogée, contre le postulat d'un individu qui a une cohérence qui le fait agir comme contre l'hypothèse conversionniste d'un grand chamboulement intime.

Bien sûr, cette conversion à la paix n'a pas lieu – pas davantage que la violence n'était devenue culture profondément enracinée dans tous les fors intérieurs. Les institutions de la justice transitionnelle n'obtiennent que très rarement l'expression du repentir des bourreaux – et jamais sans y ajouter les moyens de la contrainte sociale ou judiciaire. Les commissions de vérité ne peuvent pas non plus revendiquer la guérison des victimes : si la reconnaissance des violences subies peut soulager, ce soulagement ne libère pas de tous les traumatismes ni ne permet toujours la pleine adhésion à une paix souvent vécue comme injustice¹⁹. Les amitiés nées dans les colonies de vacances de *Seeds of Peace* ou dans les rencontres organisées par *Initiatives of Change* sont pareillement fragiles (Lazarus 2006) ; les nouveaux amis ne s'en targuent pas dans tous les lieux qu'ils fréquentent. Les convictions acquises lors de ces échanges peuvent ébranler des préjugés, mais ont rarement la solidité de la foi nouvelle.

Ces espaces de dialogue sont, certes, des lieux où les uns et les autres expérimentent souvent des états émotionnels forts. Mais les échanges qui s'y déroulent constituent aussi des interactions sociales ordinaires, c'est-à-dire référées à d'autres enjeux que le passé violent, inscrits dans des jeux présents, dans divers mondes. Si les relations changent – dans le sens ou non d'une réconciliation et d'une amélioration des conditions d'existence –, c'est davantage du fait de l'ajustement social rendu possible par ces institutions. C'est non la parole libérée ou la vérité conquise qui ont des effets, mais les rituels et les accommodements réciproques, ou les redistributions des positions d'autorité. Les témoignages les plus émouvants ne transforment pas les témoins, puisque ceux-ci ne se réduisent pas à la figure de victime que les commissions de vérité leur demandent d'incarner. Leurs récits ne transforment pas non plus leurs auditeurs ; « un témoignage ne transmet pas un affect, il ranime une disposition à être affecté » (Dulong 1998, p. 177).

Les émotions ne disparaissent pas de cette scène, mais sont comprises autrement que comme ce qui naît et gît dans le cœur des hommes. Les émotions sont en effet des conventions sociales ; elles ne sont pas l'expression des sentiments contenus dans le for intérieur d'individus envisagés isolément de leurs appartenances sociales et de leurs interactions avec d'autres acteurs et institutions.

« Dire que les émotions sont sociales, c'est affirmer qu'elles ne sont pas essentiellement la résultante d'états intérieurs, d'états de conscience – qui, à leur tour, motiveraient des actions –, mais l'effet émergent d'une activité dont le déroulement est inséparable des traits de la situation dans laquelle elles se déploient. » (Heurtin 2009, p. 104).

Dans cette perspective, les émotions sont l'expression d'états affectifs selon des conventions socialement partagées, ce qui doit être observé, c'est le processus par lequel ces conventions s'ajustent, non sans malentendus, au cours d'interactions sociales contraintes par des cadres socio-politiques, et répétées. Cette mécanique complexe pourrait aussi bien s'appliquer à la conversion, ainsi replacée dans des interactions sociales ainsi que dans le temps de la répétition des rencontres avec un collectif et une institution, et toujours fragile.

Conclusion : efficacité de la conversion insincère

Les politiques de paix par le bas et de justice transitionnelle échouent à convertir durablement les individus impliqués à la paix et à la tolérance à l'égard de l'ancien ennemi. Si la conversion attendue n'a de sens que par rapport à son contexte social, comme ajustement à un groupe, c'est le principe actif même de ces politiques qu'il faut interroger – c'est-à-dire cette idée selon laquelle les incitations à la tolérance tirent leur efficacité de la transformation qu'elles provoqueraient dans un for intérieur stable, soucieux de peu changer et sincère. Ces modes d'action sont fondés sur une compréhension erronée de ce qui a lieu au moment du passage à l'acte violent puis du retour à la paix, tous deux interprétés comme rupture normative sincère.

Les acteurs même convaincus – et notamment motivés aussi par leur foi – de ces politiques ne sont d'ailleurs pas toujours dupes. Non que ces pacificateurs soient d'abord motivés par un usage stratégique des pratiques de conversion, par exemple au bénéfice de leur Église. Ils peuvent l'être, mais avant d'être mus par une intention opportuniste claire, ils le sont parce qu'ils sont pris dans un jeu. Et ce jeu est efficace. Ces rituels pacificateurs sont en effet des malentendus assez largement fonctionnels sur le plan politique.

L'imaginaire conversionniste qui les régit met l'accent sur les comportements des individus et, ce faisant, met en sourdine les appartenances sociales et politiques. La victime invitée à faire le récit du moment traumatique devant une commission de vérité, comme les participants aux dialogues transformateurs des programmes de paix « par le bas », sont invités à ne pas parler politique. Ces rituels favorisent ainsi des rapprochements inattendus, y compris entre les anciens ennemis supposés. Ce qui explique leur succès au-delà des cercles religieux initiaux. Lorsqu'une lecture privilégiant l'adhésion convaincue et la culture est préférée à une analyse sociale et politique du conflit, lorsque les désaccords politiques sont présentés comme surmontables dès lors qu'un individu en a la volonté, les repères politiques sont moins visibles et moins sécants. L'image de la conversion autorise les participants – au moins le temps du rituel – à passer d'un endroit de la société à un autre. Plutôt qu'une rupture franche et définitive, la conversion à la paix est donc, dans le monde des politiques de paix internationales, l'art de rendre le franchissement d'une frontière moins coûteux, et la convergence politique davantage possible.

Illustration 1

Première audition de la TRC sud-africaine



Source : *Encyclopaedia britannica*

Illustrations 2 et 3

Atelier de formation pour les proches des personnes « disparues » et la communauté de Páez, Miraflores et San Eduardo (Colombie)

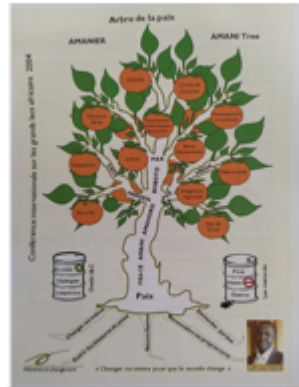


Source : Municipio de Páez (Boyaca, Andes, Colombie)

Cet atelier a été organisé par l'alliance Disparition forcée à Guaviare et Boyacá (*Desaparición forzada en Guaviare y Boyacá*), qui est composée notamment du Centre de recherche et d'éducation populaire (*Centro de Investigación y Educación Popular*, CINEP PPP, proche des jésuites évoqués) : <http://www.paez-boyaca.gov.co/noticias/taller-de-capacitacion-para-familiares-de-personas-desaparecidas> (encore accessible le 22 mars 2020). L'auteure a observé un atelier très similaire, organisé par le même CINEP à Bogota, en octobre 2013.

Illustration 4

L'arbre de la paix



Source : Initiatives of Change/Initiatives et Changement,
Méthodologie de facilitation pour la paix et la bonne gouvernance,
août 2013, p. 6.

Bibliographie

- Badger T., 1999, « Southerners Who Refused to Sign the Southern Manifesto », *The Historical journal*, vol. 42, n° 2.
- Bar-Siman-Tov Y. (dir.), 2004, *From Conflict Resolution to Reconciliation*, Oxford, Oxford University Press.
- Barnett M., Kim H., O'Donnell M. et Sitea L., 2007, « Peacebuilding: What Is In a Name? », *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations*, vol. 13, n° 1, p. 35-58.
- Becker H. S., 1985, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- Bennett S. K., 2003, *Radical Pacifism. The War Resisters League and Gandhian Nonviolence in America, 1915-1963*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Borneman J., 2002, « Reconciliation After Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation », *Public Culture*, vol. 14, n° 2, p. 281-304.
- Bornstein E., 2003, *The Spirit of Development. Protestant NGOs, Morality, and Economics in Zimbabwe*, New York, Routledge.
- Bush P., 1998, *Two Kingdoms, Two Loyalties. Mennonite Pacifism in Modern America*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Buton F., Loez A., Mariot N. et Olivera p. 2014, « L'ordinaire de la guerre. Éditorial », *Agone*, n° 53, p. 7-9.
- Collins R., 2011, *Violence. A Micro-sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Davies J. et Kaufman E. (dir.), 2002, *Second Track/citizen's Diplomacy. Concepts and Techniques for Conflict Transformation*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Dicklitch S. et Rice H., 2004, « The Mennonite Central Committee (MCC) and Faith-based NGO aid to Africa », *Development in Practice*, vol. 14, n° 5, août, p. 660-672.
- Dulong R., 1998, *Le Témoin oculaire : les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Duriez B., Mabille F. et Rousselet K. (dir.), 2007, *Les ONG confessionnelles : religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan.
- Galtung J., 1996, *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*, Oslo, PRIO.
- García-Ruiz J. et Michel P. 2012, *Et Dieu sous-traite le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, Armand Colin.
- Gensburger S. et Lefranc S., 2017, *À quoi servent les politiques de mémoire ?*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Gibson J. L. et Gouws A., 2003, *Overcoming Intolerance in South Africa: Experiments in Democratic Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goffman E., 1991 [1974], *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.
- Graber Miller K., 1996, *Wise as Serpents. Innocents as Doves. American Mennonites Engage Washington*, Knoxville, The University of Tennessee Press.
- Granjeon M.-C., 1985, *L'Amérique de la contestation. Les années 60 aux États-Unis*, Paris, Presses de la FNSP.
- Green J. C., 2003, « Evangelicals Protestants and Civic Engagement: An Overview », in Cromartie M. (dir.), *A Public Faith. Evangelicals and Civic Engagement*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Hammack p. L., 2009, « The Cultural Psychology of American-based Coexistence Programs for Israeli and Palestinian Youth », in McGlynn C., Zembylas M., Bekerman Z. et Gallagher T. (dir.), *Peace Education in Conflict and Post-Conflict Societies. Comparative Perspectives*, New York, Palgrave MacMillan.
- Hertzke A. D., 2003, « Evangelicals and International Engagement », in Cromartie M. (dir.), *A Public Faith. Evangelicals and Civic Engagement*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Heurtin J.-P., 2009, « L'enthousiasme du Téléthon », in Traïni C. (dir.), *Émotions... Mobilisations !*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Huntston W. G., 1962, *The Radical Reformation*, Philadelphia, The Westminster Press, p. 387-403.
- Kraybill R. 1992, « Elicitive Training: Dealing with Conflicts Cross-culturally », *Conflict Resolution News*, juin, n° 22.
- Lahire B., 2001, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Armand Colin.
- Lazarus N., 2006, « The Political Economy of Seed of Peace: A Critical Evaluation of US-based Civil Society Conflict Intervention », communication, International Studies Association, San Diego, mars.
- Le Pape L., 2014, « Changement intérieur, récit de soi et regard social », *Esprit*, n° 5, mai, p. 19-28.
- Lederach J. P., 1997, *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington DC, USIP.
- Lederach J. P., 2005, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*, Oxford, Oxford University Press.
- Lefranc S., 2001, *Politiques du pardon*, Paris, PUF.
- Lefranc S., 2008, « Du droit à la paix. La circulation des techniques internationales de pacification par le bas », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 174, p. 48-67.
- Lefranc S., 2021, *Comment sortir de la violence politique ? Guide et anti-guide de la justice transitionnelle*, à paraître.
- Lefranc S. et Vairel F., 2010, « The Emergence of Transitional Justice as a Professional International Practice », in Israël L. et Mouralis G. (dir.), *Dealing with Wars and Dictatorships*, The Hague, T.M.C. Asser Press, p. 235-248.
- Michel P. (dir.), 2004, « La résistible expansion du protestantisme conservateur », *Critique internationale*, n° 22.
- Moon C., 2009, « Healing Past Violence: Traumatic Assumptions and Therapeutic Interventions in War and Reconciliation », *Journal of Human Rights*, vol. 8, n° 1, p. 71-91.

- Nolan J. L. Jr, 1998, *The Therapeutic State. Justifying Government at Century's End*, New York, New York University Press.
- ONU, Haut-Commissariat aux droits de l'homme, 2006, « Outils de l'État de droit pour les sociétés sortant d'un conflit : commissions vérité », New York, Genève, Nations Unies.
- Petit E., 2012, *Économie des émotions*, Paris, La Découverte.
- Piguet C. et Sentis M. J., 1979, *Ce monde que Dieu nous confie. Rencontres avec le Réarmement moral*, Éditions du Centurion, Paris.
- Pollak M., 1982, « Des mots qui tuent », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 41, p. 29-45.
- Pugh M., Cooper N., Turner M. (dir.), 2011, *Whose Peace? Critical Perspectives on the Political Economy of Peacebuilding*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Rambo L. R., 1993, *Understanding Religious Conversions*, Londres, Yale University Press.
- Rowen J., 2017, *Searching for Truth in the Transitional Justice Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schultz Huxman S. et Biesecker-Mast G., 2004, « In the World but Not of It: Mennonite Traditions as Resources for Rhetorical Invention », *Rhetoric & Public Affairs*, vol. 7, n° 4, p. 539-554.
- Smith C., 1996, *Resisting Reagan. The UC Central America Peace Movement*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Smith C. et al., 1998, *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Stevens H., 2005, *Entre désenchantement social et réenchantement subjectif. Le développement personnel dans l'entreprise*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines.
- Terchek R., 2011, « Conflict and Nonviolence », in Brown J. et Parel A. (dir.), *The Cambridge Companion to Gandhi*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 117-134.
- Veyne P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil.
- Wallach J., 2000, *The Enemy Has A Face: The Seed of Peace Experience*, Washington, D.C., United States Institute of Peace Press.
- Watts M. R., 1978, *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, The Clarendon Press.

¹ Les enquêtes par questionnaires réalisées auprès de ces professionnels de la paix et de la justice transitionnelle ont montré la prédominance d'une culture libérale de la non-violence, toujours référée aux noms de Gandhi et Mandela et à l'événement que fut la Shoah (Rowen 2017). Évoquons par exemple le souvenir qu'à Mary Anderson, fondatrice de Collaborative for Development Action (CDA), de l'engagement pacifiste de son père, pasteur presbytérien dans le Kentucky rural : « *he got a lot of criticism for his pacifism, and people thought he was a pro-Nazi-supporter, and misinterpreted his pacifism to mean that he supported the enemy. [...] He derived a lot of strength during that period from Quakers, who he knew some of at the time, and got to know them better. [...] So I really learned a lot about my non-violence: I learned about Gandhi, I learned about Quakerism...* », entretien, Cambridge, Boston, 19 février 2007.

² Sur la conversion comme transformation de soi, voir Loïc Le Pape (2014).

³ Ce même principe est présent plus largement dans ces politiques de mémoire qui entendent transformer les individus (Gensburger et Lefranc 2017).

⁴ Slogan de la TRC : « la parole guérit », avec un autre : « Guérir notre passé » (littéralement).

⁵ Ce sont les mots du président du comité sur les violations des droits de l'homme, lors de sa première audition à East London le 15 avril 1996.

⁶ Le réseau catholique Caritas commence cependant à s'approprier ce type de dispositif. Mais c'est un Mennonite, John Paul Lederach, qui a inspiré le manuel *Édification de la paix. Un manuel de formation Caritas*, Vatican, 2002. Il est l'auteur de *Building peace. sustainable reconciliation in divided societies*, 1997 et *The moral imagination...*, 2005.

⁷ Entretien avec Randy et Dick Ruffin, Washington D.C., 27 février 2007.

⁸ On trouve par exemple à Bogotà le petit ouvrage de Michel J. Sentis, *Rearme moral, Iniciativas de vida, Elección de vida. Únete a los artesanos de la paz*, 1990.

⁹ Entretien avec Randy et Dick Ruffin, Washington D.C., 27 février 2007.

¹⁰ Entretien avec Matthias Stiefel, *War-Torn Societies* Program devenu *Interpeace*, Genève, 17 juin 2005.

¹¹ Observation d'un atelier de formation et entretien, Bogotà, novembre 2007. On ne rencontre pas que des catholiques, sur ces terres de conversions individuelles. Rappelons que l'organisation *Seeds of Peace* déjà mentionnée, a été créée par des juifs laïcs (souvent non croyants). Les amitiés nouées dans le camp de vacances sont conçues comme le résultat de conversions individuelles en même temps que de trajectoires de guérison individuelle.

¹² Entretien avec Jim Tull, consultant, ancien salarié du *Conflict Management Group/Mercy Corps*, Boston, 13 février 2007.

¹³ Ruth Allen, salariée du *Conflict Management Group/Mercy Corps*, New York, 20 février 2007. Seema Tikare, de la même organisation, évoque en outre les réfugiés, la violence à l'encontre des femmes au Népal, Boston, 14 février 2007.

¹⁴ Grant Rissler, membre salarié du *Mennonite Central Committee*, Washington D.C., 2 mars 2007.

¹⁵ Entretien avec Randy et Dick Ruffin, Washington D.C., 27 février 2007. Le vice-président de l'association internationale IoC, revendique au cours de l'entretien d'avoir vécu pareille transformation personnelle.

¹⁶ *Initiatives of Change/Initiatives et Changement, Méthodologie de facilitation pour la paix et la bonne gouvernance*, août 2013, p. 7.

¹⁷ <https://www.peacemakersnetwork.org/partners/initiatives-change/>, consulté le 12 janvier 2020.

¹⁸ « Souvent, plutôt que la violence, c'est le "déchaînement" de la violence qui retient l'attention ; plutôt que la mort, l'"horreur" de la mort ; plutôt que l'expérience de la guerre, l'"indicible" ou le "traumatisme". [...] Nous voulons montrer que les guerres et leurs violences peuvent, bien au contraire, répondre de logiques sociales *ordinaires*. » (Buton *et al.*, 2014).

¹⁹ Par exemple lorsque les hommages rendus par les commissions de vérité ne s'accompagnent pas des réparations promises, ni d'une amélioration des conditions d'existence (Lefranc 2021, à paraître).

III. Conversion, déconstruction et reconstruction d'une totalité

Conversion idéologique, resocialisation et actualisation de dispositions scolaires dans le djihadisme français

Laurent Bonelli et Fabien Carrié

laurent.bonelli@parisnanterre.fr, fabien.carrie@hotmail.fr

L'intérêt porté, depuis le début des années 2000, par quelques milliers de jeunes européens au « djihadisme »¹ et aux organisations qui s'en réclament a fait couler beaucoup d'encre dans le monde académique. Certains l'expliquent par un désir de revanche contre l'exclusion sociale, les discriminations ou la colonisation. D'autres y voient le triomphe d'une idéologie qui aurait su s'imposer face à d'autres courants de l'islam, préparant par sa force propre, un conflit de civilisations. D'autres encore s'interrogent sur les dynamiques socio-psychiques qui induisent des ruptures biographiques². En fonction des disciplines, des postures théoriques et des matériaux mobilisés, ces analyses se combinent ou s'opposent, mais l'urgence politique, médiatique et éditoriale de trouver des explications simples ne facilite guère la sérénité du débat, vite ramené à des oppositions caricaturales ou à des propos très généraux.

Le seul dénominateur commun à l'ensemble de ces travaux semble être que l'adhésion au djihadisme produit « une réorganisation radicale de l'identité, du sens et de la vie », qui correspond à la définition minimale que donnent les sociologues Arthur Greil et David Rudy (1983, p. 6) des phénomènes de conversion – ou « d'alternation », si l'on préfère le terme plus neutre de Peter L. Berger (1963, p. 57). Ici, séparer dimension spirituelle et politique n'a guère de sens, sauf à vouloir « constituer le fait religieux en entité pertinente par elle-même » (Michel 2003, p. 167). Les deux aspects sont inséparables dans cette cause, dont les partisans proposent certes une relecture des textes sacrés aux autres acteurs du champ religieux musulman, mais entendent également agir temporellement sur les sociétés dans lesquelles ils agissent. La construction d'un État « islamique », comme les attentats perpétrés dans un certain nombre de pays ne relèvent pas seulement d'une quête spirituelle visant à préparer le règne de Dieu : ils traduisent aussi un véritable projet politique qui prend symboliquement et physiquement pour cible les gouvernements, les institutions (notamment la police ou l'armée) et un certain nombre de groupes sociaux (comme les « juifs », les « homosexuels » et les « mécréants »). Si la croyance en un être supérieur et en une vie après la mort peut distinguer cette idéologie de certaines autres, elle n'en partage pas moins les mêmes ambitions, au premier rang desquelles la production d'une représentation du monde social à prétention universelle alternative à celle de l'État.

Ce consensus sur la « réorganisation de l'identité, du sens et de la vie » a largement nourri les représentations officielles de la « radicalisation ». Il a même été traduit en indicateurs dans des « grilles de signalement » institutionnelles. Celle diffusée par le Comité interministériel de prévention de la délinquance et de la radicalisation (CIPDR) demande ainsi aux agents publics de prêter une attention particulière à la « rupture avec la famille marquée par une limitation de la communication avec les proches », aux « nouveaux comportements dans les domaines alimentaire, vestimentaire, etc. », à la « modification de l'identité sociale et des discours », à l'« intérêt soudain, manifestement excessif et exclusif pour telle religion ou telle idéologie », aux « discours relatifs à la “fin du monde” et à la fascination manifeste pour les scénarios apocalyptiques »³. D'autres acteurs essaient même de classer ces comportements en grandes catégories, assorties de codes couleurs, du vert au rouge vif en fonction de leur « gravité » (non significatifs, préoccupants, inquiétants et alarmants)⁴.

Pour autant, l'idée d'un changement radical, qui sous-tend la plupart des conceptions de la conversion n'est pas particulièrement opératoire. David A. Snow et Richard Machalek (1983, p. 264-265, notre traduction) ont raison de souligner que « prétendre que la conversion doit être radicale, complète ou spectaculaire ne précise pas, ni sur le plan conceptuel ni sur le plan opérationnel, quels changements sont nécessaires pour constituer une conversion [...] Qu'est-ce qui subit un changement radical ? Ce sont les croyances et les valeurs, les comportements et les identités, ou quelque chose d'encore plus fondamental qui change ? ». En d'autres termes, il

faut revenir à l'enquête sociologique pour évaluer la nature et l'ampleur des transformations observées, leur durabilité et leur réversibilité éventuelle, ainsi que les raisons et les canaux par lesquels elles s'opèrent.

C'est ce que propose ce chapitre, qui étudie les dossiers de 62 jeunes français (40 garçons et 22 filles) poursuivis par la justice pour un engagement dans la cause djihadiste, qui a amené certains jusqu'en Syrie, ou à préparer des attentats sur le territoire national.

Le terrain d'enquête

Grâce à une convention passée avec la protection judiciaire de la jeunesse (PJJ), il a été possible, entre septembre 2016 et décembre 2017, d'avoir accès aux dossiers de 133 mineurs poursuivis pour des faits de terrorisme ou signalés pour « radicalisation ». Toutes ces situations n'indiquent pas un engagement effectif. Nombre d'entre elles relèvent plutôt de logiques de provocation et de rébellion contre les familles et les institutions d'encadrement de la jeunesse (école, service sociaux, justice, police, etc.), voire d'une tentative de mise en ordre de désordres de l'existence⁵. Mais dans cet ensemble 75 jeunes ont largement transformé leurs comportements, leurs propos, voire leur *hexis* corporelle de manière à les rendre conformes à une idéologie identifiable. 62 sont concernés par la violence politique à référence islamique et 13 s'identifient à d'autres causes (4 nationalistes basques, 4 corses et 5 liés à l'extrême droite violente). Compte tenu de leurs spécificités, ces derniers seront écartés de ce chapitre.

Pour chacun de ces jeunes, nous avons pu consulter les rapports produits par les travailleurs socio-judiciaires et les psychologues. Ces documents souvent volumineux – qui reposent sur de multiples entretiens avec les auteurs et leurs familles, ainsi que sur des visites à domicile – éclairent finement les dynamiques familiales, scolaires et amicales des jeunes concernés. On y voit se dérouler des histoires de migration, de conflits familiaux et générationnels, des expériences affectives, professionnelles ou scolaires dont le détail est précieux pour l'analyse sociologique, à condition de pouvoir connaître les conditions de production de ces matériaux. Pour cela, ce dépouillement a été complété par 57 entretiens avec les professionnels ayant réalisé ces documents, de sorte à objectiver leurs stratégies d'écriture et de mise en récit. Nous avons également pu assister aux audiences de six de ces mineurs et consulter une quinzaine de dossiers de jugement dans le cadre d'un groupe de travail mis en place en 2015 au Tribunal de grande instance de Paris (qui a, depuis 1986, le monopole des affaires terroristes) à l'initiative du président du tribunal pour enfants de l'époque, regroupant des magistrats antiterroristes, de la jeunesse, des éducateurs et des chercheurs.

Le raisonnement va se déployer en trois mouvements. Il s'agira d'abord de montrer comment se forment des dispositions scolaires tendues vers la réalisation d'un projet familial d'ascension sociale par l'école et comment celles-ci s'avèrent désajustées au moment de l'entrée au lycée. Nous étudierons ensuite les effets de ce désarroi sur la recomposition de sociabilités d'individus partageant la même expérience et qui vont la politiser au contact de militants djihadistes. Enfin, nous montrerons que l'engagement idéologique ne produit pas une transformation radicale de ces dispositions scolaires, mais qu'au contraire, il leur offre un cadre nouveau pour s'actualiser dans des rôles de « petits intellectuels » de la cause.

Genèse et désajustement de dispositions scolaires

L'un des premiers résultats de l'enquête – et à vrai dire une surprise – est que l'immense majorité des jeunes concernés n'appartiennent pas aux fractions précarisées des milieux populaires, mais à celles qui apparaissent comme les plus stables, tant sous l'angle professionnel que des conditions d'existence.

Stabilité sociale et projet familial

Ainsi dans près de 90 % des cas, l'un des deux parents au moins est actif, et, dans 35 %, les deux. Le statut du père est majoritairement celui d'ouvrier (50 %, parmi lesquels 71 % occupent des postes d'ouvriers qualifiés), suivi d'artisan, commerçant et chef d'entreprise (11 %). La distribution professionnelle des mères se caractérise par une forte proportion d'employées (34 %) et de femmes au foyer (29 %). Les jeunes étudiés sont majoritairement scolarisés au moment des faits qui leur sont reprochés (68 %) et ont intégré les filières générales de l'enseignement secondaire (55 %). A peine 11 % d'entre eux sont connus préalablement par la police et la justice pénale pour des actes de délinquance de droit commun, et 14 % par les services sociaux. Leurs familles sont pour l'essentiel issues de migrations récentes, avec une nette prépondérance des pays du Maghreb (à plus de 75 %) et principalement du Maroc et de l'Algérie. Dans 79 % des cas l'un des parents au moins est un immigré de première génération, dans 50 %, ce sont les deux. Pour les 21 % restants, les origines sont aussi étrangères, au moins pour un membre du couple, mais remontent à la génération antérieure. Enfin, ils vivent principalement dans des villes de taille moyenne : 42 % habitent dans des communes de moins de 50 000 habitants, 31 % dans des villes comptant entre 50 000 et 200 000 habitants, seule

une minorité résidant dans les agglomérations de Paris, Lyon et Marseille. L'ensemble de ces éléments situent les enquêtés et leurs familles dans les ménages « stables-modestes », dont un ouvrage récent a finement dressé le portrait sociologique (Maslet *et al.* 2020).

Seules 13 % de ces familles se revendiquent athées ou d'une autre religion que l'islam. Les autres se déclarent à 56 % de « culture musulmane ». Mais il existe sans doute un biais de l'enquête, les professionnels de la PJJ abordant peu le sujet dans leurs écrits, soit parce que leurs interlocuteurs ne l'évoquent pas (considérant qu'il relève du domaine privé), soit parce qu'ils évacuent d'eux-mêmes ces considérations⁶. Compte tenu du nombre de parents venant du Maghreb et de pays musulmans, ce chiffre reste sans doute en dessous de la réalité et l'essentiel des enquêtés ont été socialisés aux principaux rites (ramadan et prières notamment) sans toutefois qu'ils occupent une place centrale dans leur éducation.

Les parents de Bachir⁷, immigrés algériens bénéficiant d'une situation sociale stable et musulmans pratiquants, déclarent avoir laissé « libre de leurs choix » leurs enfants au sujet de la religion. Celle-ci s'avère dès lors peu investie, y compris par Bachir, mis en examen après avoir fomenté le projet avec trois autres jeunes de partir en Syrie rejoindre les rangs de l'organisation État Islamique. Pour Mustapha, c'est le choix de sa mère, chef de projet d'origine marocaine, de ne pas lui avoir enseigné l'arabe et les fondements de la religion musulmane qui aurait favorisé ses prises de contact avec des réseaux de militants djihadistes. De la même manière, Nisrine affirme que ses parents, tous deux d'origine algérienne, ne lui ont rien appris de la religion musulmane et que « si [ma mère] m'avait enseigné des choses sur la religion, je n'aurais pas été chercher sur internet ». C'est avec une amie convertie avec qui elle échange en ligne qu'elle se rend pour la première fois dans une mosquée et décide à partir de 2015 de porter le voile, ce que condamnera sa mère, pour qui les motivations de sa fille « ne seraient pas sérieuses ». On peut encore mentionner le cas de Lisa, jeune fille dont les deux parents d'origine algérienne se décrivent aux éducateurs comme étant de « culture musulmane mais pas du tout pratiquants » et comme n'ayant « jamais parlé de religion à la maison ». Envisageant dans un premier temps l'intérêt de leur fille pour l'Islam avec indifférence et comme « un effet de mode » passager, ils revoient rapidement leur attitude. La mère de Lisa évoque ainsi une dégradation progressive des relations avec sa fille, car elle s'oppose « au port du voile et de la tenue ».

La plupart des familles étudiées semblent avoir privilégié l'intégration au pays d'accueil et l'intériorisation de ses normes et valeurs. Celle-ci s'opère bien souvent aux dépens de la transmission aux générations suivantes des schèmes culturels et religieux et, plus largement, des manières d'être et de penser dont ils ont hérité⁸. La chose est commune à de nombreuses familles issues de l'immigration. Mais le trait ici semble particulièrement appuyé. Alors que les positions d'entre-deux des immigrés les conduisent bien souvent à investir tout à la fois la société d'accueil et la communauté d'origine également installée dans le pays d'arrivée, en privilégiant l'une ou l'autre selon les mouvements de leurs trajectoires (Sayad 2014), les liens avec le pays de provenance dans les familles étudiées restent bien souvent ténus, quand ils ne sont pas rompus. De la même manière, elles semblent n'avoir pas (ou peu) investi les lieux de sociabilité propres à la communauté d'origine installée en France. Au point que nombre de rapports les décrivent comme « repliées sur elles-mêmes ».

L'immense majorité de ces familles sont portées à voir dans la scolarité de leurs enfants une voie privilégiée, pour ne pas dire exclusive, d'ascension sociale. Ceci se manifeste par une pression morale et par une bonne volonté culturelle envers l'école, mais aussi par un contrôle étroit des fréquentations qui vise à mettre à distance le quartier et ses dangers.

De nombreux indices glanés dans les rapports sur les pratiques et l'organisation matérielle des familles donnent à voir des configurations largement conçues et orientées pour faciliter l'investissement scolaire des enfants. On a été frappés par les nombreux cas où, malgré la modestie des revenus et le nombre parfois élevé d'enfants à charge, tous disposaient d'une chambre individuelle, d'un espace préservé afin qu'ils puissent mener à bien leurs études.

C'est le cas de Nazim, qui dispose d'une chambre à lui où il aime être seul afin de pouvoir « se concentrer ». Dans la famille de Abdelhak, mis en examen après avoir planifié avec deux jeunes adultes un projet d'attaque sur une base militaire en vue de décapiter un militaire, le couple parental a même été jusqu'à céder sa chambre pour permettre aux enfants de travailler dans de bonnes conditions. Ce couple mixte – le père est un ouvrier qualifié d'origine algérienne, la mère, née en France, est préparatrice en pharmacie –, manifestement très impliqués dans la scolarité de leurs deux enfants, occupent ainsi le salon de leur logement social au moment du signalement, les deux chambres étant investis respectivement par Abdelhak et par sa sœur. Les exemples similaires ne manquent pas dans les rapports. Lorsque les fratries sont trop nombreuses et les moyens financiers réduits, il est fréquent qu'une pièce de vie soit sacrifiée pour être transformée et aménagée en lieu d'étude. Ainsi en est-il dans la famille de Hamza. Ne pouvant fournir une chambre individuelle à chacun de leurs sept enfants, les parents – tous deux sont originaires de la région des Aurès en Algérie, l'homme est ouvrier qualifié, la femme mère au foyer – ont réorganisé en lieu d'étude « une plus petite chambre dotée d'une bibliothèque, avec l'ordinateur familial, destinée aux enfants pour faire leurs devoirs ».

Au-delà de cette mise à disposition d'un espace dédié au travail scolaire, il faut aussi noter les formes de la division du travail au sein de ces configurations familiales. Contrairement aux enfants de nombreuses familles issues des classes populaires, la plupart de ces jeunes semblent préservés d'une majorité des tâches ménagères. De même, très rares sont les mineurs indiquant exercer une activité rémunérée (un « petit boulot ») à côté de leurs études. Dans ces familles, tout se passe comme si ces jeunes étaient maintenus dans un état « d'apesanteur sociale », comme délestés des contraintes matérielles et pratiques qui pourraient contrarier les attentes parentales.

On note par ailleurs que le contrôle parental sur les activités des jeunes ne s'exerce par seulement à l'intérieur du foyer. Installés dans des quartiers populaires (« on habite le petit Casablanca d'Orléans », raconte ainsi le père d'un mineur), les parents entendent maintenir leurs enfants éloignés des sociabilités de rue et des phénomènes de bande. Certains mettent donc en place des formes diverses d'encadrement.

C'est notamment le père de Foued, parti en Syrie, qui raconte à l'audience : « je suis de nature à protéger ma famille. La famille c'est tout mon projet. Mon capital, c'est mes enfants. J'ai investi dans mes enfants, pas dans le matériel. J'ai fait ce que mes parents avaient fait avec moi. Pareil à ce qu'avait fait mon père. Il était analphabète. Il a fait de mes frères et de mes sœurs des citoyens. Il nous a dit je vous amène dans un pays où vous aurez une éducation et vous aurez des livres. Il nous a élevé dans la religion et dans l'école. Il disait : grâce à l'école, vous allez devenir des hommes. Le point financier c'est mon problème, le vôtre, c'est l'école. C'est pour ça que je crois qu'il faut *sécuriser le milieu*. Je suis délégué des parents d'élèves, comme ça je sais ce qui se passe à l'école. Je suis aussi représentant des locataires, comme ça je sais ce qui se passe dans le quartier et aussi membre de l'association qui gère le culte ».

Cette éducation protégée – certains rapports parlent de « cloche parentale » – facilite l'intériorisation de dispositions au travail intellectuel. À sa fille se plaignant de ses difficultés à se faire des amies, le père de Hawa rétorque : « tes amies se sont les bouquins, les écrivains ! ». La déférence à l'égard de la culture légitime et des activités intellectuelles s'articule dans les discours parentaux avec une morale de l'effort et du travail, celui des parents – qui par leur activité professionnelle permettent aux enfants de poursuivre leur scolarité – mais aussi en miroir celui des enfants qui, en se consacrant à leurs études, contribuent à l'élévation sociale de la famille. Si la combinaison d'éléments identifiés dans les familles n'induit pas mécaniquement réussite et virtuosité scolaire (Lahire 2012), un nombre significatif de ces jeunes montrent toutefois un ajustement aux normes et aux attentes de l'école, à tout le moins une bonne volonté scolaire et culturelle qui contraste avec les populations qu'ont habituellement à connaître les éducateurs et les psychologues de la PJJ.

Cela se traduit pour une minorité significative par d'excellents résultats scolaires : plusieurs ont sauté des classes et les mentions ne sont pas rares, tant au brevet qu'au baccalauréat. Nombre de jeunes étudiés sont également signalés comme étant des lecteurs réguliers, d'autres maîtrisent plusieurs langues, apprennent et pratiquent l'arabe littéraire.

Désarroi scolaire et désajustement social

Mais les trajectoires modales montrent que l'entrée au lycée change la donne. Une grosse moitié accède aux filières générales, dans lesquelles ils découvrent un univers social assez différent de celui du collège. Dans les quartiers populaires, les normes, les sociabilités et les manières d'être circulent en effet largement entre l'intérieur et l'extérieur des établissements, produisant un entre-soi protecteur. En revanche, le lycée – généralement en centre-ville dans les communes de taille moyenne – mélange les groupes sociaux et les élèves des milieux populaires n'y sont plus à leur avantage. Ils perdent la protection du groupe et sont confrontés à une intensification de la compétition scolaire pour laquelle ils sont moins armés que leurs camarades (Beaud 2002). Ceci se traduit par une baisse des résultats (ils deviennent « moyens », voire « médiocres ») et par de multiples petites brimades et humiliations, tant de la part des enseignants (sous forme de commentaires oraux, d'appréciations écrites) que de celle des autres élèves, qui font volontiers bloc contre ces nouveaux venus. Ainsi, les camarades de Hamza, seul arabe de sa classe, l'appellent en riant « le kamikaze », ou « le terroriste ». Les dossiers foisonnent ainsi de ces multiples railleries, qui sont en réalité des jugements sociaux, redoublés parfois par des jugements raciaux. Le registre de la rigolade permet en effet des formes de disqualifications difficiles à verbaliser autrement, sous peine d'afficher trop clairement un racisme social, voire un racisme tout court. Ces vexations quotidiennes fabriquent une exclusion du groupe scolaire dominant, que Amin résume par la formule « je ne

trouvais pas ma place ». Proches des jeunes des milieux populaires inscrits dans les filières d'élite étudiés par le sociologue Paul Pasquali (2014), ceux observés ici semblent avoir manqué de ces petites choses, apparemment anodines, qui leur permettent de « passer les frontières sociales » : l'appui et les encouragements d'un professeur, des notes un peu plus élevées leur permettant de se distinguer du reste de la classe, la possibilité encore de faire corps et de se regrouper avec des lycéens issus des mêmes milieux que le leur.

En raison des sanctions de l'univers scolaire, ils ne peuvent endosser la mission parentale d'ascension sociale qui leur a été confiée, sans pour autant pouvoir la renier (en s'intégrant dans le monde des bandes, de la délinquance et de la consommation de stupéfiants par exemple), à cause des dispositions qui ont été forgées tout au long de leur enfance, pour mener à bien ce projet (ascétisme, appétence pour l'étude). Incapables de remplir le rôle que l'on attendait d'eux et portés par cette expérience à remettre en question l'école et la famille simultanément⁹, ils vont trouver dans l'islam, puis dans le djihadisme, un vecteur pour porter la critique. Celui-ci offre en effet des ressources cognitives et discursives pour condamner dans un même mouvement le modèle parental, qui serait « corrompu » par les valeurs de la société d'accueil et le modèle républicain incarné par l'école. L'échec est ainsi transmué en choix délibéré de la fidélité à une communauté idéelle, qui incarnerait une « pureté », tant du point de vue de ses valeurs que de ses pratiques.

Désaffiliation, réaffiliation et constitution d'une avant-garde

Dans leur travail sur une communauté millénariste brésilienne – le *Vale do Amanhecer* – Francine Muel-Dreyfus et Arakcy Martins-Rodrigues montrent que la conversion entretient une relation étroite avec des dynamiques de déclassement/reclassement. Ils relient celle-ci aux « conflits sociaux et psychologiques liés à l'occupation d'une position sociale ambiguë et contradictoire », ainsi qu'aux « expériences subjectives de l'impossible social » (Muel-Dreyfus et Martins-Rodrigues 1986, p. 126). Cette piste s'avère particulièrement féconde pour les jeunes étudiés ici. D'abord, elle a le mérite de souligner que les ruptures avec la vie sociale antérieure ne s'opèrent que rarement lorsque l'on n'a rien à redire au monde tel qu'il est. Ensuite, elle permet de faire un pas de côté par rapport aux théories de la « frustration relative » (*relative deprivation*), qui expliquent un peu mécaniquement la mobilisation par le décalage entre des aspirations et leur satisfaction concrète. Déjà présent chez Tocqueville et Marx, ce schème a ensuite été développé par James C. Davies et surtout Ted R. Gurr, pour lequel « la première séquence causale de la violence politique est tout d'abord le mécontentement, puis la politisation de ce mécontentement, et finalement son actualisation dans une violence politique dirigée contre des objets ou des auteurs politiques » (Gurr 1970, p. 12-13). Cette dimension causale pose pourtant problème (Dobry 1986, p. 48 *sq.*). La situation des jeunes étudiés n'est en effet pas si exceptionnelle et l'immense majorité de leurs homologues, placés dans les mêmes conditions, ne manifestent – et ne manifesteront sans doute pas – d'intérêt pour le djihadisme. Le désajustement vis-à-vis du projet parental et scolaire constitue donc moins la cause de l'engagement que l'une de ses conditions de possibilité. Il faut alors retracer finement les trajectoires biographiques des enquêtés, qui vont dans un premier temps chercher à partager cette expérience vécue comme douloureuse avec d'autres, puis progressivement la politiser en formant une petite communauté « d'égaux », poussée par sa situation à s'inventer une utopie.

Se regrouper

Les dossiers comme les entretiens font apparaître chez les jeunes étudiés un fort désarroi. Incompris par leurs parents, peu insérés dans les groupes juvéniles majoritaires du quartier ou du lycée, ils vont chercher à se fabriquer des sociabilités neuves, à la fois accueillantes et protectrices. Cette quête emprunte des voies diverses – et pas nécessairement exclusives – de la création d'un petit groupe à l'école ou dans le quartier à la recherche sur les réseaux sociaux, en passant par l'exploration des relations familiales (cousins, cousines, oncles, tantes, etc.) ou la fréquentation de lieux de culte et d'associations culturelles ou sportives. Yamin et Aissa sympathisent ainsi en classe d'espagnol et partagent des vidéos sur la Syrie récoltées sur YouTube (« avec des civils qui se faisaient torturer »), avant de décider, quelques mois plus tard d'y partir ensemble. Mehmet se tourne vers deux amis qu'il conserve depuis l'enfance.

Lorsque ses parents le laissent sortir, il va avec eux aux « tacos », où ils parlent de religion, puis de la Syrie. Tout comme Hamza, qui commente et échange des vidéos sur le sujet avec deux amis de quartier.

Dans cette recherche de sociabilités alternatives, les réseaux sociaux jouent évidemment un rôle. Les effets de l'explosion des nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) au début des années 2000 ont été abondamment commentés¹⁰. Elles orientent désormais largement les relations entre adolescents, en raison notamment des taux d'équipement concernant les ordinateurs, les téléphones mobiles « intelligents » et l'accès à internet. Cette dématérialisation renforce une tendance, observée préalablement, d'émergence d'une « culture de la chambre » (Glevarac 2010), dans laquelle les jeunes s'isolent pour construire leur autonomie à l'abri de leurs parents, tout en démultipliant les possibilités de nouer des relations choisies. En effet, les NTIC favorisent la création des communautés thématiques (fondées sur un intérêt commun) qui ont l'avantage d'être déterritorialisées (il n'est pas nécessaire d'être au même endroit, comme le montrent les jeux en ligne) et désynchronisées (on peut disjoindre les moments de publications, de consultation et d'échanges). Les relations qui s'y observent sont de différentes natures, allant du *friending* (c'est-à-dire être « amis », sur Facebook par exemple) à l'échange de messages, de textes, de photos, de vidéos ou de musique.

Ces propriétés générales trouvent une résonance particulière chez les enquêtés, en raison de leurs trajectoires. Leurs familles appartenant aux fractions stables des classes populaires, voire aux petites classes moyennes, ils disposent le plus souvent d'un espace propre dans lequel ils peuvent s'isoler (une chambre le plus souvent, parfois une bibliothèque). Ils ont également généralement un ordinateur, désormais considéré comme un outil commun du travail scolaire et de l'accès au savoir à partir du collège. Ces conditions matérielles concordantes avec la volonté de réussite scolaire de leurs parents constituent paradoxalement celles qui facilitent leur repli domestique et la recherche de sociabilités qui leur sont refusées à l'école et dans le quartier.

L'expérience d'Amin résume bien cette dynamique. Bon élève (il a obtenu le brevet des collèges avec mention très bien) et poussé par un père « extrêmement exigeant » dans ses attentes scolaires, il voit ses relations avec ses camarades de classe se dégrader régulièrement au collège. Souffrant de surpoids, il se fait « rabaisser » par ces derniers, qui, selon ses termes « ne le calculent pas ». Il ne se sent « pas à la hauteur des autres qui ne manquent pas de lui faire remarquer » et ne « trouve pas sa place avec les garçons de son âge ». Les sociabilités alternatives lui sont fermées, car, comme l'explique son père, « il ne sort pas le soir, compte tenu du quartier sensible où la famille vit ». Aussi, explique-t-il s'être « isolé et réfugié » sur Facebook et sur internet. Il entame une quête intellectuelle conforme à ses dispositions scolaires et se souvient de ses premières recherches sur les réseaux sociaux pour obtenir des réponses d'ordre religieux. C'est également le cas de Nisrine, qui perd l'essentiel de son réseau amical en raison d'un déménagement. La jeune femme décrit à ce moment-là « un repli social » et un renouveau de ses relations. Elle choisit ces dernières en fonction de leur intérêt « démontré et suscité par la religion ». Lorsque l'éducatrice évoque avec elle la question de ses amis, Nisrine évoque spontanément « celles qu'elle nomme ses sœurs, identifiant par-là les jeunes filles avec lesquelles elle était en lien sur internet ». Elle indique également que c'est avec une amie, rencontrée par ce biais – et avec laquelle elle partageait un certain nombre de points communs (le foot, aspirations humanitaires) – qu'elle est allée pour la première fois dans une mosquée et qu'elle décide de porter un *hijab*.

Ce regroupement d'individus qui ont des propriétés et des trajectoires similaires transforme des expériences individuelles, qui auraient pu être vécues sur le mode de l'échec personnel, en expérience collective transcendante. Bernard Lacroix décrit un mécanisme semblable, lorsqu'il étudie l'émergence du mouvement communautaire au début des années 1970, lui aussi lié à une déception des anticipations scolaires par rapport aux conditions de leur réalisation effective.

« Constituées (et donc marquées) par des expériences homologues, écrit-il, les victimes du déclassement sont prédisposées à se reconnaître sans savoir pour autant les raisons de leur attirance et de leur ressemblance. L'affinité de leur parcours les pousse à s'élire sans qu'elles sachent pourquoi elles se plaisent : elle les conduit par là même à constituer leur identité, jusque-là seulement supputée. En d'autres termes, en les obligeant à définir pourquoi et par quoi l'autre présumé semblable l'est effectivement, la logique de la situation les entraîne à constituer symboliquement cette similitude, c'est-à-dire à fonder leur ressemblance dans une identité proclamée et attestée » (Lacroix 1981, p. 169).

La mise en commun des expériences et le rassemblement des affinités limitent le découragement et favorisent le regroupement en une « communauté ». « J'ai discuté avec des gens en difficulté, ayant les mêmes difficultés que moi » résume Fabienne, une jeune femme poursuivie pour tentative d'attentat et de départ en Syrie.

Or, parce qu'elle constitue une réaction à une situation présente perçue comme sans issue, cette communauté est poussée à élaborer des registres d'action et de justification qui en prennent le contrepied et qui offrent une alternative. En un mot, à inventer une *utopie*.

Se politiser

Ce processus n'est toutefois ni naturel, ni mécanique. Le fait que deux jeunes de la même école ou qui se sont rencontrés sur Facebook s'aperçoivent qu'ils partagent des expériences sociales et existentielles de déclassement semblables ne suffit pas, et de loin, à les amener en Syrie, ni même à leur fournir une grille de lecture cohérente de leur propre situation. Il faut pour cela qu'ils entrent en relation avec des tiers qui vont graduellement lui donner un sens. C'est le rôle d'individus comme Omar Omsen ou Rachid Kassim, souvent présentés comme les « principaux recruteurs » francophones de la cause et omniprésents dans les dossiers¹¹. Ces *courtiers du djihad* agissent comme des « passeurs de sens » (Gobille 2008), qui mettent en circulation, traduisent et adaptent en direction d'un public situé en Europe occidentale, la pensée de groupes, d'organisations et d'intellectuels de la nébuleuse djihadiste qui, pour l'essentiel, proviennent du Moyen-Orient. Pour faire sens auprès de récepteurs occidentaux, ces productions nécessitent des activités d'intermédiation et de traduction (pas seulement linguistique). Dans le cadre de l'enquête, Omsen et Kassim jouent ainsi un rôle clé pour politiser les désajustements scolaires et familiaux des jeunes étudiés en les reliant à d'autres événements (de l'histoire aux relations internationales) et en instaurant des chaînes de causalités qui les expliquent. Nimbés de l'autorité que leur confère leur engagement effectif dans des organisations armées (« C'est un des grands de Daech ! » s'émerveille Souheil en parlant de Kassim), ils offrent une intelligibilité aux expériences vécues de jeunes français auxquels ils s'adressent, à partir d'explications puisées dans les divers courants de la nébuleuse djihadiste. « On pouvait lui poser n'importe quelle question, résume Foued au sujet d'Omsen, il avait toujours une réponse à tout ». Ils fournissent également l'accès à des discours, des textes, des films et des brochures permettant d'étayer leurs dires, voire même des conseils pratiques, depuis des techniques de sécurité jusqu'à des itinéraires, des contacts et des financements. Pour reprendre les termes de Peter Berger et Thomas Luckmann, ils fournissent « une structure de plausibilité efficace », indispensable à tout phénomène d'alternation et incarnent les « autres significatifs » qui la rendent possible¹².

Se resocialiser

La densification de ces relations numériques et physiques constitue un processus de resocialisation fortement empreint d'affectivité. Les sociabilités familiales, mais aussi sportives, associatives ou culturelles se dégradent, s'espacent puis s'interrompent, parfois brutalement. Un rapport évoque ainsi la « rupture avec le football et avec les liens sociaux afférents (les éducateurs) » de Nadir, un second, le « désintérêt progressif après avoir pratiqué différents sports en club » de Nazim et un troisième que Siham « a cessé toute activité il y a quelques mois, sans aucune explication ». Des processus similaires sont explicitement mentionnés chez Manuela, Anissa, Zoubir, Morgane ou Valentin, attestant de la fréquence de ce processus.

Par paliers successifs, le groupe se restreint et rassemble des individus de plus en plus semblables dans leurs comportements et leurs modes de pensée. Les plus modérés, les moins convaincus, les tièdes s'en détachent progressivement. Au contraire, les autres fortifient leurs convictions et en viennent à partager une vision du monde de plus en plus proche. « J'ai arrêté de parler avec des gens qui ne pensaient pas comme moi », explique ainsi Nisrine, devenue par la suite administratrice de la chaîne Telegram *Dine Al Haqq*. La coupure qui s'instaure renforce les liens affectifs en son sein. Les pairs deviennent « des autres moi », comme le raconte Morgane, envers lesquels on ressent une loyauté et parfois de l'amitié. Se constitue une communauté, que Nisrine qualifie comme « sa nouvelle famille », qui devient le principal point de référence.

Ce sentiment communautaire se renforce par l'adoption d'un langage et d'une grammaire commune qui traduisent et structurent des schèmes communs d'interprétation du monde. La prose militante, quelle qu'elle soit, sépare les initiés de l'ensemble des autres. Il faut ainsi un gros effort pour l'observateur extérieur s'il veut entrer dans les textes djihadistes, lestés à

chaque phrase de références religieuses qui peuvent lui échapper et qui compliquent la lecture. L'exemple des articles de *Dabiq*, la revue anglophone de l'État Islamique ou de *Dar Al-Islam*, sa version française, sont particulièrement emblématiques d'une volonté de clôture du collectif.

Soudés affectivement (Morgane évoque « l'exaltation d'être ensemble » et Fabienne explique « n'être bien qu'avec ses amis »), partageant des visions communes de la situation et intégrés dans le groupe par des filtres successifs qui fonctionnent comme autant de « rites d'institution » (il faut par exemple être invité pour accéder à une chaîne Telegram), les jeunes étudiés ici sont portés à se penser comme des « élus », comme une avant-garde de la communauté qu'ils entendent construire. Le caractère minoritaire de leurs analyses, loin d'être décourageant, est interprété comme le reflet de leur justesse, ce qui désamorce par avance les critiques, y compris celles qui viennent d'autres acteurs religieux. Selon une dynamique assez classique dans les petits groupes, les mineurs qui les composent se sentent auréolés du prestige des « purs », qui ont le courage de porter ces convictions face à l'indifférence des uns et à l'hostilité des autres¹³.

L'ensemble de ce processus redéfinit pour eux les normes du bien et du mal, de l'acceptable et de l'inacceptable, les frontières entre adversaires et ennemis ainsi que la légitimité de certaines actions, comme la violence par exemple¹⁴. La combinaison de cette homogénéisation du groupe – perçu par ses membres comme une petite élite militante –, de ses manières communes de voir le monde et des liens émotionnels qu'elle implique explique aussi la forte endogamie qu'on y observe. Des relations sentimentales peuvent se nouer, sans avoir besoin d'être construites en tant que telles, puisqu'elles semblent aller de soi. Par exemple, en janvier 2016, Nazim ouvre un compte Telegram et grâce à ses contacts, rejoint un nouveau groupe composé de jeunes qui partagent le projet de rejoindre l'État islamique. Parmi eux, il rencontre Wafa, une jeune femme de son âge. Ils échangent sur différentes applications puis par SMS. Il découvre à cette occasion qu'ils « sont faits l'un pour l'autre » au point qu'ils décident de partir ensemble en Syrie et qu'un mariage religieux est organisé par internet la veille de leur départ.

Le possible et le probable : une actualisation des dispositions scolaires

L'analyse des processus par lesquels se construisent des petites communautés émotionnelles cohérentes idéologiquement et soudées affectivement apporte des éléments d'explication sur le pourquoi et le comment de la conversion. Mais elle resterait incomplète sans aborder plus en détail ce qui se convertit. Or, sur ce point, l'enquête fait apparaître que la transformation radicale des représentations du monde (et de la place occupée dans celui-ci) ne bouleverse pas nécessairement les dispositions sociales, mais qu'elle les actualise.

Promesses syriennes

Le dépouillement du matériau d'enquête fait clairement apparaître que l'ambition partagée par une majorité de ces adolescents est d'abord celle de la *hijra* – l'exil en terre d'islam – en Syrie. On sait l'attrait qu'a pu exercer cette destination depuis les soulèvements de 2012 et la répression exercée par le pouvoir en place. Au contraire des affrontements en Irak, souvent perçus comme renvoyant strictement à des enjeux de luttes locaux, le conflit armé syrien a rapidement revêtu le caractère quasiment universel d'une résistance légitime face à l'arbitraire d'un despote maltraitant son propre peuple, s'inscrivant dans la continuité du printemps arabe ayant amené la chute d'autres régimes autoritaires (en Tunisie, en Égypte et en Libye notamment). La proclamation à partir de 2014 par les cadres de l'État Islamique d'un État constitué à cheval sur l'Irak et la Syrie, faisant fi des frontières établies par les puissances européennes à l'orée du xx^e siècle, a encore renforcé le rayonnement symbolique et l'attractivité de cette destination, de surcroît beaucoup plus accessible depuis l'Europe que l'Afghanistan ou la Tchétchénie. Cette expérience combine ainsi une universalité transcendante – les « musulmans » contre les « mécréants »¹⁵ – et la construction concrète, sur un territoire déterminé, d'une organisation sociale et politique conforme à des préceptes et des normes définis par leurs promoteurs comme « véritablement islamiques ». On comprend dès lors

qu'elle ait acquis pour certains le statut de véritable utopie – Michel Foucault (2001) parlerait d'*hétérotopie* – à l'avènement de laquelle ils veulent participer. « C'est là que ça se joue ! » explique Nazim avec effusion.

Pour autant, les jeunes enquêtés ne sont pas de simples récepteurs passifs d'un projet politique imaginé et conçu par d'autres. Au contraire, l'émigration vers la Syrie est d'autant plus attractive pour eux qu'ils y voient une solution presque *miraculeuse* pour résoudre les différentes contradictions dans lesquelles ils sont pris, qu'elles soient familiales, scolaires ou même affectives et sexuelles.

Ainsi, à un moment où les relations avec les parents se tendent, du fait de l'impossibilité avérée de réaliser le projet dont ils ont été investis et où ils ressentent une « trahison » de la part de l'institution scolaire dans laquelle ils ont cru, l'idée du départ constitue à la fois une soupape, une manière de gagner leur autonomie et de redéfinir leur position sociale.

C'est sans doute Abraham qui l'exprime le plus explicitement dans ses entretiens avec les éducateurs. Disqualifié par l'institution scolaire, stigmatisé au sein de sa famille pour ses options religieuses qui achoppent avec l'athéisme de ses parents, il voit dans la *hijra* un avenir espéré permettant d'oublier les désillusions d'un présent refusé : « Il semble [...] répéter ce qu'il n'hésitera pas à nommer, c'est-à-dire un désir de fuir les réalités qui s'imposent à lui. Il évoquera ainsi le départ en Syrie et précisera vouloir se soustraire à un système qui ne lui convient pas » [Recueil de renseignements socio-éducatifs, octobre 2016]. Yamin va également en ce sens. Dans la lettre qu'il laisse à sa mère à son départ, il écrit « qu'il ne compte pas revenir, parce qu'il en a marre. Il évoque le fait que ses frères et sœurs ont échoué dans leur scolarité, et que dès lors ses parents lui ont mis "trop de pression" à ce niveau. Il préfère donc partir, terminant sur le fait qu'il n'aurait pas d'avenir en France » [carnet d'enquête, juin 2016]. On peut également évoquer le cas de Foued, parti en Syrie juste après avoir échoué à intégrer une filière sélective au lycée et dont la colère et la déception du père transparait à l'audience, quand il explique : « mon fils, c'était ma fierté. L'école d'ingénieur que je n'ai pas pu faire, c'était pour lui. C'est pour ça, le privé. Le collège public de secteur, si tu veux la réussite de ton fils, tu évites. Et là... le tsunami. Le travail de dix-sept ans a été démolé ».

L'horizon syrien apparaît ainsi riche de promesses inaccessibles en France pour les mineurs. Nazim explique à Julien, l'assistant social d'un service territorial éducatif de milieu ouvert (STEMO) « quand on arrive, ils nous donnent de l'argent. Quand on s'installe à Raqqa, on nous donne une somme d'argent. Si on se marie, on nous donne encore de l'argent ». Un jeune majeur ayant suivi Omsen dans son exil ne dit pas autre chose lorsqu'il parle devant les caméras des reporters de France 2 de son quotidien : « Nous on est là, on vit bien. Là on est en train de construire des maisons, jamais de la vie en France on aurait pensé construire des maisons sans devoir travailler des années et des années »¹⁶. Alors même que l'avenir – professionnel notamment – dans lequel ils s'étaient projetés semble s'effondrer en France, il ne faut sans doute pas sous-estimer l'espoir que peut représenter l'existence d'une « seconde chance » en Syrie. La situation de conflit – qui bouleverse les positions établies (Baczko *et al.* 2016) – comme le développement d'un État islamique laisse penser que chacun pourrait trouver une place à sa mesure, du simple fait de sa conformité politique et religieuse aux dogmes proclamés. La construction d'un projet utopique ancré sur un territoire fournirait ici une alternative pacifiée à la compétition et à la promotion au « mérite », que promouvaient l'école et leurs parents, et dont ils ont fait douloureusement l'expérience. Dans les propos de nombreux mineurs, « vivre dans un État qui appliquerait la *charia* » paraît synonyme d'une égalité de condition qui gommerait tout arbitraire et toute hiérarchie sociale. De la même manière, le rapport contrarié à l'école semble pouvoir se résoudre par un accès privilégié à des savoirs concurrents : « j'aurai des possibilités d'étudier l'arabe et le Coran dans des établissements de haut niveau », s'enthousiasme ainsi Abdelkader.

Toutefois, au vu des dispositions scolaires des enquêtés et de l'appétence de nombre d'entre eux pour les questions intellectuelles, on ne sera pas surpris qu'ils ne manifestent qu'un enthousiasme limité à l'idée de devenir des combattants armés. Le virilisme attaché à la figure du *moudjahid*, s'il a pu séduire certains de ces adolescents en quête de reconnaissance auprès de leurs pairs et de leurs camarades de classe, n'a pas un pouvoir d'attraction si fort qu'il fasse oublier aux individus les systèmes de valeurs qui leur ont été inculqués depuis l'enfance, au moins en dehors des contextes de guerre. Ils paraissent ainsi davantage enclins à investir d'autres rôles, mieux adaptés à leurs parcours et à leurs goûts pour l'écriture et l'étude.

Lorsque Foued arrive en Syrie, il fait tout pour échapper aux combats, changeant de groupe à chaque fois que l'échéance se rapproche. Comme il le raconte à l'audience « à l'arrivée (avec S., un jeune majeur), ils nous ont intégré tout de suite. Ils nous ont donné un entraînement et envoyés au front. S., il ne veut pas comprendre. Il dit "je suis venu pour mourir" et il fait ce qu'on lui dit. Moi, je parlais arabe, j'ai donc pu négocier ». Il reste donc à l'arrière, puis, sentant la pression augmenter, rejoint la *katiba* francophone de Mourad Farès, qu'il convainc de le

laisser s'occuper de la communication du groupe. Pendant quelques mois, il administre ainsi des réseaux sociaux, en échange de quoi « j'avais, dit-il, de la liberté ». Il y commente des articles de presse ou des reportages sur le conflit, reproduit des textes militants et publie des photos de combattants tombés au combat. Comme il l'explique : « je passais mes journées sur internet, je me renseignais sur ce qu'il se passait en Syrie. En gros, je faisais des analyses ».

Pour Foued, comme pour nombre de ses camarades restés en France, l'engagement semble bien d'abord être un moyen de revendiquer et d'affirmer des positions intellectuelles, au sein de petits collectifs d'égaux où leurs savoirs sont valorisés. Ici, l'homologie structurale – c'est-à-dire la correspondance des positions – avec des intermédiaires comme Kassim ou Omsen joue à plein : ces jeunes ne désirent pas moins qu'occuper des fonctions équivalentes à celles des passeurs de sens francophones de l'idéologie djihadiste.

Ainsi, Amin, brillant scolairement mais qui rencontrait des difficultés pour se faire accepter par ses pairs au collège, s'était affirmé comme un « *imam* de préau », apte à décréter par son savoir les comportements licites et illicites chez ses camarades de classe. Si ce rôle qu'il endosse de prescripteur religieux a pu atténuer les harcèlements dont il est régulièrement victime depuis les premières années du collège, il ne parvient toutefois jamais à parfaitement s'intégrer. C'est finalement au hasard d'une consultation sur internet, tandis qu'il se renseigne sur les bonnes pratiques pour faire la prière, qu'il entre en contact avec des groupes prônant le *djihad* et que débute son engagement. Bien qu'il caresse un temps le projet d'un départ en Syrie, c'est véritablement dans les échanges sur les réseaux avec des militants qui « s'intéressent à lui », qu'il s'investit. Amin semble transposer le rôle de prescripteur des conduites qu'il tente tant bien que mal d'imposer auprès de ses camarades de classe dans un nouvel espace où ses connaissances sont plus valorisées. À une jeune fille avec qui il échange sur les chaînes *Telegram* et qui souhaite alors commettre un attentat à tout prix, il lui conseille plutôt de se marier. De même, interrogé par les membres d'une association chargée de son suivi sur les raisons de son implication dans ces groupes, il explique avoir voulu devenir auprès des membres de ces collectifs, qu'il décrit rétrospectivement comme des « fous et des folles », tel « un apôtre du prophète, un élu qui doit endurer ».

Amin, comme d'autres, se fabrique dans les échanges un statut valorisant de petit intellectuel et de porte-parole, inaccessibles par la voie scolaire. Plusieurs d'entre eux deviennent ainsi des administrateurs de chaînes *Telegram*, relayant les contenus mis en circulation par les passeurs comme Omsen ou Kassim et conquièrent ainsi une petite notoriété auprès de leurs pairs. Le cas de Saïd permet également d'apprécier les logiques de fabrication de positions intellectuelles.

À 16 ans, il entre en contact avec des sympathisants de l'idéologie djihadiste et s'implique dans la cause. Il se découvre alors une vocation de « *moudjahid* du net ». Cette expression, utilisée péjorativement par certains activistes pour critiquer les militants non impliqués directement dans la lutte armée, est revendiquée avec fierté par l'adolescent. Ce dernier s'attribue un rôle de prédicateur et d'influenceur, écrivant des prêches dans lesquels il appelle au *jihad* armé et célèbre l'État Islamique. Empêché de se réaliser scolairement du fait d'un fonctionnement familial autarcique, coupé de toute socialisation alternative par cet état de réclusion et le déménagement récent vers la France, il invente dans cet espace militant qu'il investit un nouveau rôle, valorisant et légitime. Il l'affirme et l'impose y compris contre les attentes et les injonctions de ses pairs. Il confie en effet aux éducateurs s'être vu proposé à plusieurs reprises de participer à la commission d'attentats, ce qu'il aurait toujours refusé. Il préfère de loin poursuivre ses prêches, « expliquant que son but de ramener les musulmans à l'islam des origines ne se nourrissait que d'une stratégie, celle de la guerre armée visant à envahir, défendre et/ou conquérir des territoires ».

Le réinvestissement des dispositions scolaires de ces jeunes les conduit à bricoler, sur un mode autodidaxique, des représentations de la cause, qui leur confèrent une position de petits intellectuels. Un peu comme ceux issus du monde ouvrier étudiés par Bernard Pudal, qui transfigureraient leurs désavantages sociaux et scolaires en « stratégie de reflux vers leur classe » (Pudal 1989, p. 132 sq.), ils entendent s'ériger en porte-parole de la communauté qu'ils ont imaginé.

Les ambiguïtés de la violence armée

En revanche, si ces jeunes manifestent un accord intellectuel avec les attentats, ils semblent plus réticents à les mettre en œuvre. Nombreux sont ceux qui se réjouissent des attaques qui ont été menées sur le territoire français et parlent d'en mener, ne s'opposant que sur les objectifs qu'il est légitime de frapper. Pour autant, l'examen des dossiers judiciaires laisse apparaître des projets qui présentent un grand niveau d'impréparation, voire d'irréalisme.

Kerim évoque ainsi d'attaquer un policier avec un couteau, afin de lui dérober son arme et de pouvoir ensuite en faire usage dans un lieu public, comme un musée ou un centre commercial. Boualam se contente pour sa part de chercher vaguement sur internet un moyen de se procurer des armes à feu, sans succès. Quant au projet d'attentat qu'élabore Linn avec plusieurs autres femmes avec qui elle correspond, il s'avère vague et peu abouti. La jeune fille, qui se présente aux éducateurs comme une « prisonnière politique », explique ainsi qu'elle comptait acheter des kalachnikovs et des ceintures d'explosifs afin de « prendre pour cible des lieux les plus fréquentés possible », sans qu'elle ne soit semblé-t-il capable de savoir où les chercher ailleurs que sur *google*.

Les exemples abondent dans les écrits de récits similaires, qui laissent à penser que ces jeunes planifient moins la mise en œuvre d'actions violentes qu'ils ne les évoquent dans leurs échanges. Il y a bien sûr des contre-exemples, quelques individus apparaissant autrement plus déterminés et volontaires. Rafik, après sa première mise en examen du fait de son engagement dans *Forsane Alizza*, est déféré une seconde fois pour AMT pour un projet d'attentat dont le degré de maturation logistique n'a rien à voir avec les attaques envisagées par les autres. À son domicile et à celui de son frère, les enquêteurs découvrent plusieurs armes à feu dont une kalachnikov, des munitions et un brouilleur d'ondes, ainsi qu'un gyrophare et une sirène de police. Quant à Mourad, il est soupçonné d'avoir tenté avec deux de ses cousins et l'un de ses frères plus âgés de confectionner du peroxyde d'acétone, un explosif plus connu sous l'acronyme TATp. Les éléments nécessaires à sa fabrication ont en effet été retrouvés cachés dans les gaines de l'immeuble où vit sa famille, couverts des empreintes des quatre jeunes. Dans ces deux cas, les projets d'attentats semblent déjà bien aboutis, leur mise à exécution ayant vraisemblablement été empêchée par l'intervention des forces de l'ordre. Mais ils constituent, au regard du reste de la population étudiée, de véritables exceptions.

La plupart du temps, tout se passe comme si les adolescents cherchaient à « donner le change », affichant par des projets d'attentats un surcroît de radicalité qui leur permet de faire leur place dans le collectif et d'y gagner respect et reconnaissance. Outre le fait que par leur socialisation, ils ne possèdent guère les contacts qui leur permettraient d'accéder à des armes, le rôle et la posture de martyr paraissent difficiles à endosser pour ces adolescents, malgré les injonctions récurrentes à se sacrifier pour la cause.

Ceci ne veut pas dire qu'ils soient incapables de passer à l'action. La commission d'attentats, comme le départ effectif en Syrie doivent ainsi beaucoup aux effets d'entraînement observables à l'intérieur des petits groupes affinitaires, dans lesquels il faut en permanence « tenir sa place » et démontrer sa loyauté. Ils apparaissent également comme la conséquence non voulue de réponses institutionnelles qui provoquent des dynamiques d'escalade. Ainsi, l'opposition croissante du personnel enseignant et administratif de son collège face à l'attitude jugée prosélyte et revendicatrice de Matthis, de même que la perquisition de son domicile et l'assignation à résidence qui l'a suivie ont contribué à ce que l'adolescent mette sur pied un projet d'attaque qui aurait pu s'avérer mortel. De la même manière, Yamin part en Syrie après qu'un policier lui ait annoncé qu'il risquait dix ans de prison dans une petite affaire de bagarre scolaire.

Conclusion

L'enquête présentée dans ce chapitre n'épuise évidemment pas la question de l'engagement djihadiste. Il existe de multiples voies qui peuvent conduire un individu dans une zone de guerre ou à prendre les armes contre sa propre société. Les trajectoires du type d'Amédy Coulibaly¹⁷ ou de Mohamed Merah, marquées par des carrières de délinquance longues et jalonnées par des confrontations répétées avec la police, la justice et la prison, comme celles de militants de longue date, passés par des organisations religieuses successives en France et à l'étranger n'apparaissent pas dans cette recherche, en raison de la relative jeunesse de la population étudiée. Ici, les transformations ont été rapides. Elles ont pris quelques mois, voire même quelques semaines, provoquant un vaste effroi des familles. Ces dernières expliquent aux professionnels de la justice qui les interrogent qu'elles sont en « état de choc », « n'ont rien vu venir » et sont « catastrophées » par les événements avec une telle insistance et une telle fréquence que l'on peut difficilement douter de leur sincérité¹⁸. Au point qu'elles embrassent assez spontanément des interprétations commodes en termes « d'emprise », de « manipulation », « d'embrigadement », voire de « lavage de cerveau » que connaissent bien les lecteurs familiers des débats sur la conversion¹⁹. Pour autant, on voit mal dans les dossiers comment cette « emprise » pourrait s'exercer en l'absence de structure concrète d'encadrement. À la différence d'organisations fortement ancrées sur un territoire et inscrites dans un tissu de relations sociales finement tressées (comme le nationalisme basque) ou qui mettent en place des « stratégies interactionnelles » spécifiques²⁰, celles qui apparaissent dans l'enquête n'entretiennent que peu de liens, autres que numériques, avec les jeunes qui s'y identifient. Or, quelle est leur possibilité de « conduire les conduites » – pour parler comme M. Foucault – lorsque les interactions sont distantes dans l'espace et intermittentes dans le

temps ? Des textes, des discours ou des vidéos ne suffisent pas, par leur force propre, à produire des comportements. Omsen et Kassim, comme leurs équivalents fonctionnels, donnent une structure de plausibilité à l'engagement et permettent une identification « fortement chargée d'affectivité²¹ ». Grégory raconte ainsi que sa rencontre avec Omsen lui a « ouvert la porte pour la Syrie » et un jeune majeur avec lequel il est parti évoque, émerveillé, que c'était « comme rencontrer une star ». Lisa explique qu'elle était amoureuse de Kassim et qu'elle « prévoyait de le rejoindre là-bas et d'être une de ses épouses ». Quant à Amin, il relate avec orgueil que celui-ci « s'intéressait à lui », que c'était « quelqu'un de très intelligent, qui savait parler aux jeunes ».

Pour autant, l'engagement effectif ne serait pas compréhensible sans revenir sur les trajectoires individuelles. Jacques Maître (1994, p. 8) souligne justement que « l'idéologie ne peut pas exercer sa prégnance dans le groupe si elle n'est pas investie affectivement par les individus comme objet au sens psychanalytique ; c'est même à travers ce processus que les membres du groupe se constituent comme sujets, grâce à des modalités d'investissement où se joue histoire familiale et personnelle propre à chacun ».

L'expérience scolaire déçue a profondément affecté l'économie psychique des jeunes enquêtés. L'impossibilité d'un projet qui mobilisait toutes leurs énergies et toute leur *libido* (au point d'avoir le plus souvent déserté la sexualité), l'ébranlement de soi qu'il produit, comme celui des structures de soutien (famille et école), couplés à l'absence de sociabilités alternatives produisent un effondrement extrêmement brutal de leur monde. Il existe de nombreuses réactions individuelles à ces situations au fond assez communes : anxiété, abattement, déprime, tentatives de suicide, automutilations ou anorexie sont fréquemment mentionnés par les psychiatres et les psychologues. La quête effrénée de *semblables* observée dans l'enquête et la recherche d'une idéologie qui à la fois donne sens au traumatisme vécu et offre des lignes de fuite pour l'avenir en constituent une autre, collective cette fois-ci. Toutes les attentes antérieures peuvent ainsi être recodées dans le groupe en un projet lui aussi totalisant, au sein duquel ils peuvent reconvertir des dispositions préalablement constituées et notamment leur appétence scolaire.

Cette analyse est ainsi congruente avec les quatre constantes que David A. Snow et Richard Machalek (1983, p. 266 *sq.*) identifient dans les discours et les comportements des convertis : reconstruction biographique, développement de nouvelles chaînes de causalité (*master attribution scheme*), suspension du raisonnement analogique et adoption d'un rôle principal (*master role*), c'est-à-dire d'une identité spécifique qui tend à prendre le dessus chez l'individu sur toutes les autres et à être mise en avant en toutes circonstances. Mais elle enrichit leur travail, en insistant sur les dynamiques personnelles et familiales qui constituent les conditions de possibilité d'une conversion effective et sur la manière dont des dispositions trouvent à s'y actualiser.

La permanence du processus de conversion reste néanmoins posée. Les revers militaires de l'État islamique en Syrie et Irak, comme le repli des organisations djihadistes vers davantage de clandestinité (qui implique de compter sur des militants plus chevronnés) ont largement affaibli la structure de plausibilité offerte à ces jeunes et l'accès à des « autrui significatifs ». Le fait que presque aucun mineur n'ait été poursuivi par la justice antiterroriste depuis 2018 suggère un épuisement des dynamiques observées dans l'enquête. À l'inverse, certains de ceux qui ont été incarcérés ont dû se lancer dans une surenchère radicale pour prévenir les abus, les brimades et les violences des prisonniers de droit commun, qui guettent ceux qui n'ont pas les codes de cet univers. Revendiquant à leur profit l'étiquette « terroriste » qui leur est accolée par l'administration, ils ont pu intégrer des collectifs militants plus expérimentés dans lesquels ils ont à la fois reçu une protection et une possibilité d'intensifier leur engagement. Comme l'explique Julien, un assistant de service social d'un STEMO, au sujet de Saïd, « il n'est pas près de sortir. Et il y a de quoi. Je pense qu'il a l'ambition d'être le nouveau Kassim. Ça lui plaît bien cette idée d'être le *moudjahid* du clavier, d'embrigader. Je pense que c'est son ambition. La détention est un passage obligé pour asseoir sa religion, concrétiser sa foi » (Entretien, mai 2017).

Ces options contradictoires montrent bien la labilité et la contingence de la conversion au djihadisme en France. Pour que « l'âme tout entière, se tournant dans une direction toute nouvelle, change de position, d'assiette et modifie, par suite, son point de vue sur le monde » expliquait Émile Durkheim (1938, p. 30), il faut que les influences auxquelles sont soumis les individus « ne se dispersent pas dans des sens divergents, mais soient, au contraire, énergiquement concentrées vers un même but [...], qu'ils vivent dans un même milieu moral, qui leur soit toujours présent, qui les enveloppe de toutes parts, à l'action duquel ils ne puissent pour ainsi dire pas échapper ». Ce fut l'ambition partagée par la plupart des églises et par certaines organisations politiques, que le sociologue assignait lui-même à l'école républicaine. Or, dans une époque qui « met en flottement tous les critères traditionnellement organisateurs des identités » (Michel 2003, p. 164), on perçoit la difficulté de ce projet, particulièrement pour des groupes qui ne peuvent se prévaloir ni de la permanence dans le temps, ni des capacités d'encadrement effectives des individus qu'elles attirent. Une réflexion sans doute utile à l'heure où le débat public s'enflamme sur la question des retours de Syrie et de la remise en liberté de détenus TIS (pour « terroristes islamistes », selon la catégorie des agents de l'administration pénitentiaire), après qu'ils aient purgé leur peine.

Bibliographie

- Baczko A., Dorronsorro G. et Quesnay A., 2016, *Syrie. Anatomie d'une guerre civile*, Paris, CNRS édition.
- Barker E., 1984, *Making of a Moonie: Brainwashing or Choice?*, Oxford, Blackwell.
- Beaud S., 2002, « 80 % au bac » et après ? : les enfants de la démocratisation scolaire, Paris, La Découverte.
- Berger p. et Luckmann T., 2014, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- Berger p. L., 1963, *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*, New York, Anchor Books.
- Bonelli L. et Carrié F., 2018, *La fabrique de la radicalité. Une sociologie des jeunes djihadistes français*, Paris, Seuil.
- Bourdieu P., 1993, « Les contradictions de l'héritage », *La misère du monde*, Paris, Seuil, p. 712-714.
- Cipriani R., 2009, « The Sociology of Conversion », in Giordan G. (dir.), *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden et Boston, Brill, p. VII-XIII.
- Crettiez X., 2016, « Penser la radicalisation. Une sociologie processuelle des variables de l'engagement violent », *Revue française de science politique*, vol. 66, n° 5, p. 709-727.
- della Porta D., 2013, *Clandestine Political Violence*, New York, Cambridge University Press.
- Dobry M., 1986, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP.
- Durkheim É., 1938, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, PUF.
- Festinger L., Riecken H. et Schachter S., 1993, *L'échec d'une prophétie*, Paris, PUF.
- Foucault M., 2001, « Des espaces autres », *Dits et écrits*, tome 2, Paris, Gallimard, p. 1571-1581.
- Glevarec H., 2010, *La culture de la chambre*, Paris, Ministère de la Culture-DEPS.
- Gobille B., 2008, « La vocation d'hétérodoxie », in Damamme D., Gobille B., Matonti F. et Pudal B. (dir.), *Mai-Juin 68*, Ivry-Sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions ouvrières, p. 274-291.
- Greil A. L. et Rudy D. R., 1983, « Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversion Theory », *Qualitative Sociology*, vol. 6, n° 1.
- Gurr T. R., 1970, *Why Men Rebel?*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Lacroix B., 1981, *L'utopie communautaire*, Paris, PUF.
- Lacroix I., 2018, *Radicalisations et jeunesse. Revue de littérature*, INJEP Notes & rapports/Revue de littérature.
- Lahire B., 2012, *Tableaux de familles : heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Paris, Seuil.
- Maître J., 1994, *L'autobiographie d'un paranoïaque*, Paris, Economica.
- Masclat O., Amossé T., Bernard L., Cartier M., Lechien M.-H., Schwartz O. et Siblot Y., 2020, *Être comme tout le monde. Employées et ouvriers dans la France contemporaine*, Paris, Raisons d'agir.
- Mercklé P., 2011, *La sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte.
- Michel P., 2003, « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, vol. 22, n° 2.
- Muel-Dreyfus M. et Martins-Rodrigues A., 1986, « Réincarnations. Note de recherche sur une secte spirite de Brasilia », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63.
- Pasquali P., 2014, *Passer les frontières sociales : comment les filières d'élite entrouvrent leurs portes*, Paris, Fayard.
- Pudal B., 1989, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, Presses de la FNSP.
- Sayad A., 2014, *La double absence : des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- Schmid A. P., 2013, « Radicalisation : A Conceptual Discussion and Literature Review », *ICCT Research Paper*, mars.
- Snow D. A. et Machalek R., 1983, « The Convert as a Social Type », *Sociological Theory*, vol. 1.
- Snow D. A., 2012, « Une ethnographie du recrutement et de la conversion formelle au Nichiren Shoshu dans les années 1970 », *Genèses*, n° 88, p. 135-155.

Truong F., 2017, *Loyautés radicales. L'islam et les « mauvais garçons » de la nation*, Paris, La Découverte.

Van San M., 2018, « Belgian and Dutch Young Men and Women who joined ISIS. Ethnographic Research Among the Families they Left Behind », *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 41, n° 1, p. 39-58.

Wirth L., 2006, *Le ghetto*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

¹ Le terme de « violence politique à référence islamique » serait plus juste que celui de « djihadisme », dont l'appropriation par des groupes armés est contestée par de nombreux musulmans, pour qui le djihad est une obligation religieuse et une forme d'autodiscipline. Toutefois, nous nous sommes résolus à utiliser djihadisme ou djihadiste pour ne pas trop alourdir la lecture et aussi parce que ces expressions font sens pour les enquêtés.

² Pour des revues de la littérature, voir notamment Xavier Crettiez (2016), Alex P. Schmid (2013) et Isabelle Lacroix (2018).

³ CIPDR, *Guide interministériel de prévention de la radicalisation*, mars 2016, p.10.

⁴ Voir par exemple le « baromètre » du Centre de prévention de la radicalisation menant à la violence (CPRMV) canadien, accessible sur <https://info-radical.org/fr/comment-reconnaitre/> (consulté le 11 juillet 2020).

⁵ Les résultats complets de cette recherche, comme ses aspects méthodologiques, sont présentés dans Laurent Bonelli et Fabien Carrié (2018).

⁶ Outre l'insistance hiérarchique sur le respect de la laïcité, éducateurs et psychologues ne prennent que rarement en compte la religion dans leur appréhension de la situation des mineurs, dès lors qu'elle ne représente pas un danger manifeste. Ainsi le développement de la pratique, voire des passages à l'acte commis en son nom sont-ils considérés comme des « symptômes » de problématiques plus profondes, sur lesquelles les professionnels vont vouloir agir.

⁷ Les prénoms ont été modifiés, pour des raisons autant légales que déontologiques. Nous avons toutefois veillé à opérer une « anonymisation située », c'est-à-dire à choisir des prénoms de substitution qui reflètent, autant que faire se peut, les caractéristiques sociales, culturelles, religieuses et de provenance des prénoms originaux.

⁸ Sur ces dynamiques d'intégration sociale des familles immigrées dans leur pays d'accueil, voir notamment Louis Wirth (2006).

⁹ Ce schème d'explication doit beaucoup au texte de Pierre Bourdieu, intitulé « les contradictions de l'héritage », dans *La misère du monde* (1993, p. 712-714).

¹⁰ Pour une bonne synthèse, voir Pierre Mercklé (2011).

¹¹ Omar Omsen (Diaby de son vrai nom) est un ancien délinquant niçois qui s'est ensuite engagé dans la cause djihadiste. Installé en Syrie, il dirige une petite brigade (*katiba*) française nommée *Firqatul Ghuraba* et reste connu pour ses longues vidéos appelant à la *hijra* (l'émigration en terre musulmane) et au combat pour instaurer un « État véritablement islamique ». Rachid Kassim, quant à lui, était membre de Daesh. Jusqu'à sa mort en février 2017 (ou en juillet, les sources divergent) en Irak lors d'une frappe aérienne, il a joué un rôle important sur les réseaux sociaux (Telegram notamment), appelant lui aussi à la *hijra*, puis à perpétrer des attentats en France.

¹² « Ces autrui significatifs sont les guides qui conduisent à la nouvelle réalité. Ils représentent la structure de plausibilité dans les rôles qui jouent vis-à-vis de l'individu [...] et médiatisent le nouveau monde pour l'individu. Le monde de l'individu trouve maintenant son centre affectif et cognitif dans la structure de plausibilité en question. » (Berger et Luckmann 2014, p. 250).

¹³ Sur ces mécanismes, voir l'ouvrage classique de Léon Festinger, Hank Riecken et Stanley Schachter (1993).

¹⁴ Donatella della Porta (2013, p. 243 sq.) parle de « *affective focusing* » et de « *cognitive closure* » pour décrire des dynamiques.

¹⁵ « Dans l'islam, explique Mourad Fares, un autre courtier du jihad, il n'y a ni frontière ni nationalisme : les musulmans forment une seule et même communauté [...] C'est la troisième et dernière guerre mondiale qui a commencé ici. Le monde entier contre l'islam » (<http://www.vice.com/fr/read/le-djihad-lol-recruteur-francais-en-syrie>).

¹⁶ « Complément d'enquête », diffusé le 2 juin 2016.

¹⁷ Sur celui-ci, voir Fabien Truong (2017).

¹⁸ C'est la même sidération qui caractérise les parents d'enfants partis rejoindre la zone irako-syrienne contrôlée par l'État Islamique sur lesquels Marion Van San (2018) a enquêté en Belgique et aux Pays-Bas.

¹⁹ Notamment Eileen Barker (1984). Pour un résumé de ces évolutions, voir Roberto Cipriani (2009).

²⁰ Comme celles du Nichiren Shoshu étudié par David A. Snow (2012).

²¹ Peter Berger et Thomas Luckmann (2014, p. 250) écrivent « aucune transformation radicale de la réalité subjective (incluant, bien sûr, l'identité) n'est possible sans une telle identification, qui inévitablement, reproduit les expériences enfantines de dépendance émotionnelle vis-à-vis des autrui significatifs ».

Se (re)convertir au développement personnel : le cas de praticiens en développement personnel

Laurian Laborde

laurian.laborde@free.fr

« La pensée d'une individualité prenant sa source dans l'impérissable nature, de même que celle d'une origine tirée de la main créatrice de Dieu, semble assurer à ce que l'individu trouve d'original et d'essentiel en lui-même un sens et une justification : elle ancre l'élément individuel dans quelque chose d'éternel qui obéit à un ordre ; elle rend compréhensible à l'individu l'inéluctable contrainte qui fait de lui ce qu'il est ; bref, elle lui explique d'un seul mot – "nature" – ce qui sinon lui, resterait en lui-même inexplicable. » Norbert Elias, *La société des individus*, 1991, p. 100.

Michel de Certeau a forgé le concept de « croire » pour pointer un phénomène général de crise de confiance envers les figures d'autorité (politiques, religieuses, familiales, salariales, etc.). À travers la contestation des traditions, des règles et des mythes politiques et religieux, M. de Certeau voyait se dessiner l'avènement de « mutations du croyable » issues d'une crise générale de *l'autorité* (Certeau 1969). Ce discrédit dépassait la seule question religieuse et politique et concernait la problématique de *l'institution du croire* dans des sociétés désormais *plurielles*. En s'appuyant sur ces recherches, il est envisageable de traiter le croire indépendamment de son contenu, c'est-à-dire comme « l'investissement des sujets dans une proposition, l'acte de l'énoncer en la tenant pour vraie » (Certeau 1990, p. 260, souligné par l'auteur). Dépasser la dichotomie entre croire et savoir¹ permet de considérer le croire comme une *pratique sociale* (Certeau 1981) consistant à « joindre » un *dire* et un *faire*, un langage et des actes :

« Dans la religion comme dans la publicité, l'acte de croire est pragmatique. Il se situe à la jointure d'un énoncé (du type : Je crois x) et d'une effectuation. Il embraille un dire sur un faire. Réciproquement, il n'y a plus de croire là où un faire n'est plus engagé. » (Certeau, 1985, p. 262)

Cette « pragmatique du croire » (Obadia 2016, p. 19) conduit le sociologue à analyser, dans un contexte de « mutations du croyable », comment celui-ci s'institue dans des groupes sociaux ou dans des sociétés (Orylski 2008, § 9). Cette approche permet au chercheur de se départir des catégories issues des sciences sociales des religions et des perspectives d'orientation phénoménologique de la sociologie des croyances et de la connaissance afin de placer la focale sur les dimensions sociologiques de l'institution du croire dans des groupes sociaux.

Michel de Certeau signalait déjà dans les années 1960 que « le sens vécu (tout ce qui concerne les "raisons de vivre") est exilé des discours scientifiques et ramené dans les profondeurs de la subjectivité, exclu aussi des entreprises sociopolitiques et casé du côté de l'individu » (Certeau 1987, p. 98). Il annonçait l'effective « individualisation radicale de la construction d'un rapport au sens » (Michel 2003, p. 163) dont nous ne cessons aujourd'hui de constater les manifestations. Autrefois monopolisée par les institutions, la capacité à « faire croire » s'est généralisée dans nos cultures plurielles. Les biens symboliques se trouvent, dès lors, constitués en *ressources* pragmatiquement utilisables par les acteurs : ils servent à résoudre différents types de problèmes (Swidler 1986). Ce nouveau rapport entre l'offre et la demande de sens conduit à leur mise en concurrence et à une modification radicale des critères à partir desquels évaluer leur efficacité : ils doivent aujourd'hui fournir à l'individu des *expériences*, du *confort* et de l'*authenticité* (Michel 2001, p. 37). Mieux, il est aujourd'hui possible dans nos cultures mercantilistes de consommer du sens (Shachak 2019), de vendre et d'acheter des biens symboliques (García-Ruiz et Michel 2012, p. 82-3). On assiste dès lors à l'émergence de véritables *marchés de sens* au sein desquels sont consommés des biens symboliques. Dans le libéralisme, conversion rime avec consommation.

C'est dans cette perspective qu'il est possible d'analyser le cas des praticiens en développement personnel, en tant que leur reconversion professionnelle ressortirait en réalité d'un phénomène de *conversion croyante*. La première section de ce chapitre présente le développement personnel comme profession et rend compte de son institutionnalisation juridique dans la société française. Elle met en évidence la place de choix qu'y occupe cette pratique. La deuxième section traite de la manière dont cette pratique « fait sens » *in situ* et identifie dans quelle mesure les acteurs convertis au développement personnel forment des

communautés en partageant un sens commun. Partant d'une sociologie des critiques fréquemment formulées par les praticiens en développement personnel, la dernière section se présente enfin comme une esquisse de description de la vision du monde qu'ils partagent.

L'institutionnalisation professionnelle du développement personnel

Le développement personnel est un vaste marché de biens et de services destiné tant aux particuliers qu'aux professionnels. Formations, stages, ouvrages, thérapies, techniques diverses... Ces discours et techniques destinés à l'amélioration de l'estime de soi et de ses capacités passent par un travail de compréhension de soi (le « travail sur soi »). Dans le cadre d'un échange marchand, les divers éléments de développement personnel offrent des réponses à des demandes d'ordre privé ou professionnel. D'une part, c'est un secteur de l'édition ; de l'autre, cette pratique s'organise autour de prestations de services : formations, stages, thérapies, etc. Différentes techniques réunies sous l'appellation d'activités de « développement personnel » se répartissent principalement entre les techniques psychologiques (coaching, PNL², hypnose, analyse transactionnelle, psychogénéalogie, etc.) ; artistiques (art-thérapie, biodanza, sonothérapie, etc.) ; orientales (yoga, méditation, reiki, qi-gong, etc.) ; enfin, les médecines alternatives et complémentaires (réflexologie, médecine traditionnelle chinoise, EFT³, kinésiologie, sophrologie, etc.).

Le marché du développement personnel est très peu régulé car particulièrement méconnu des instances gouvernementales. Cette pratique s'institutionnalise principalement dans trois domaines : celui de la santé, dans lequel ses techniques sont mobilisées en tant que médecines alternatives et complémentaires (MAC) ; celui de la gestion des ressources humaines, dans lequel il est considéré comme un ensemble de techniques de management ; et celui de la psychothérapie où il est conçu comme une approche thérapeutique.

L'institutionnalisation du développement personnel dans le domaine de la santé est la plus agonistique. À un niveau institutionnel se jouent de longues luttes pour la reconnaissance juridique et médicale des MAC. Les fédérations et les groupes d'intérêt s'opposent ici à des instances tel l'ordre des médecins et luttent pour l'intégration de techniques de soin dans les hôpitaux, leur prescription par des médecins et la reconnaissance des professions de praticiens. À ce jour, l'ostéopathie et la sophrologie sont inscrites sur le RNCP⁴. L'hypnose est en passe d'être reconnue à son tour. Bien que le contenu et l'évaluation des MAC résultent souvent de luttes entre groupes d'intérêts concurrents (Parent, 2019), leur dynamique de reconnaissance juridique prend plutôt sa source au niveau de la pratique et de l'usage, c'est-à-dire de leur intégration dans l'offre thérapeutique des professionnels de santé et de leur utilisation par les patients. Ces techniques, de plus en plus mobilisées (Suissa, 2017, p. 18-50, 68), tendent à s'institutionnaliser indépendamment des conclusions de leur mise à l'épreuve scientifique ; l'efficacité pratique se substituant à leur validité scientifique (garante, en principe, dans le paradigme de l'*evidence based medicine*, de leur institutionnalisation médicale) (Gueulette, 2013 ; Lazarus et Delahaye, 2007). De là s'expliquent sans doute les tensions et les luttes autour de l'institutionnalisation des MAC.

Le développement personnel s'est aussi établi dans le domaine du management et de l'intervention en entreprise dès les années 1980. Avec le changement de paradigme de gestion du salariat et de l'organisation du travail marquant cette décennie (passage d'un modèle pyramidal et planifié à une organisation « en réseau » et flexible), les consultants et managers promeuvent depuis quatre décennies une conception du travail dans laquelle le travailleur, indépendant de toute structure professionnelle, réalise des projets simultanément personnels et professionnels. Ce travailleur-entrepreneur se réaliserait personnellement dans sa profession en mobilisant ses « talents » et ses « ressources personnelles ». C'est dans ce cadre que sont conçues des techniques de développement personnel qui prétendent moins expliquer la vérité de la structure psychique (comme le visait la psychanalyse) qu'apporter efficacement une amélioration de la situation pour laquelle elles sont mobilisées (amélioration de la communication, de la qualité des relations, du bien-être du salarié, de sa motivation, etc.). Empruntant à des courants hétérogènes (pragmatisme, utilitarisme, comportementalisme, cognitivisme...), des techniques telles la PNL, la *Process Communication* ou l'analyse transactionnelle sont créées pour fournir aux équipes des grilles de lecture aisément compréhensibles permettant à chacun de mobiliser des leviers d'action pour améliorer la

communication, le bien-être et l'efficacité au sein de l'entreprise. Ces techniques répondent à la fois aux aspirations de liberté et d'authenticité issues de la contre-culture des années 1960 et aux changements organisationnels dus à une incertitude croissante dans le monde du travail (Boltanski et Chiapello 1999 ; Brunel 2004). Elles se présentent comme les instruments de gestion par excellence dans le paradigme de l'entreprise « en réseau » qui ne garantit plus de carrières à ses salariés mais leur propose des contrats, des « projets » dans lesquels ils décident (ou non) de s'impliquer (Stevens, 2011, p. 65-69).

Enfin, le développement personnel est pratiqué dans le cadre de la psychothérapie contemporaine, avec laquelle il partage de nombreuses origines. Le type de psychologie émergeant dès la fin des années 1950 (ni psychanalytique, ni scientifique) se structure principalement autour du « mouvement du potentiel humain » (MPH) dans des instituts de recherche-action comme l'Institut Esalen, fondé en 1962. Pour relier les sujets à leur « nature authentique » – dont on postule que la culture occidentale les aurait dévoyé – les acteurs du MPH développent à la fois des techniques psychologiques (gestalt-thérapie, analyse transactionnelle, bioénergie, groupes de rencontre...) artistiques (groupes de créativité, dessins...) et orientalistes (méditation, yoga...) (Lapassade 1973, p. 134). Le renouveau impulsé par les psychologues et psychosociologues dans la mouvance du potentiel humain donne naissance à un nouveau type de psychologie qui aurait son moment de gloire dans le champ de la santé mentale : la psychologie humaniste. À l'inverse de la vision conflictuelle de l'être humain proposée par la psychanalyse, celle-ci dessine une représentation simple et fondamentalement optimiste de l'être humain, postulant l'existence d'un « potentiel » (cognitif, relationnel et spirituel) présent en chacun de nous qu'il s'agirait de libérer en nous émancipant des contraintes que font peser sur nous la société et ses institutions (Campbell 2011, p. 23). Participant largement d'une redéfinition de la méthode et de l'objet de la psychologie (il ne s'agit plus de soigner des pathologies avec des traitements lourds et longs mais de favoriser la réalisation de soi de tout un chacun notamment *via* des thérapies brèves), le MPH est le cadre éthique et conceptuel dans lequel furent développées la psychologie humaniste (et son versant mystique : la psychologie transpersonnelle) et le développement personnel, à tel point qu'il est aujourd'hui impossible de dissocier les deux (Stevens 2011, p. 59). Imprégnés de cette « utopie psychologique » (Hammer 2005, p. 573) d'émancipation de la société et répondant aux aspirations nouvelles des classes moyennes, le discours de l'humanisme psychologique et les techniques de développement personnel furent progressivement intégrés dans un nombre croissant d'institutions (école, emploi, intervention sociale, armée, etc.) et diffusés dans les médias de masse dès les années 1960 (Castel et Le Cerf 1980). Il s'ensuit que le processus de « psychologisation des rapports sociaux » que nous connaissons depuis la fin du xx^e siècle a été rendu possible par la diffusion d'un discours accessible à tous et fournissant des moyens d'action pragmatiques. Selon plusieurs spécialistes, ce discours « humaniste » détient effectivement « une grande part de responsabilité dans la transformation des sociétés occidentales de l'après-guerre en “sociétés psychologiques” » (Cabanas 2019, p. 308).

Le développement personnel occupe une place de choix dans nos « cultures psychologiques ». Si les acteurs ne sont pas également déterminés à pratiquer cette activité, il reste que celle-ci se présente souvent comme une manière idoine de répondre efficacement à une demande très variée. À tel point que cette pratique peut être à l'origine de ruptures dans les trajectoires biographiques : l'offre qu'elle constitue induit parfois une rupture radicale du rapport au sens.

La conversion au développement personnel

Dans la mesure où le développement personnel est pratiqué pour résoudre différents types de problèmes, son efficacité réside dans sa capacité à faire comprendre le réel *au prisme de l'intériorité*. Toujours dans le cadre d'un échange marchand, il offre au client un langage grâce auquel le réel peut être interprété en ces termes. En « lisant » ses problèmes avec cette grille de lecture, le client est à même de les résoudre rapidement car les schèmes interprétatifs du développement personnel sont conçus à cette fin : il s'agit de comprendre que « la solution est en soi », c'est-à-dire que ses problèmes seront résolus lorsqu'il connaîtra suffisamment son intériorité pour les résoudre. Le marché du développement personnel détient ainsi un

formidable pouvoir de fidélisation des clients : s'il se présente toujours comme un *moyen* de résoudre des problèmes, il tend à devenir une *fin en soi* car c'est en le pratiquant (i.e. en le consommant) que les acteurs accèdent à leur intériorité. Si les premières expériences de développement personnel font suffisamment sens, l'acteur désirera probablement les réitérer en consommant d'autres biens et services de développement personnel. Il s'engage ainsi dans la découverte et l'expression de son intériorité.

De l'amélioration de ses capacités relationnelles au *burnout*, de l'augmentation de ses compétences professionnelles à la dépression, de la gestion de ses émotions à la perte de sens au travail, le développement personnel fournit des réponses univoques en incitant à agir « en accord avec ses valeurs personnelles ». Le rapport de l'acteur aux sphères familiale et salariale s'en trouve modifié puisqu'elles doivent désormais, en ce sens, favoriser l'exploration, l'expression et l'exploitation de ses « ressources personnelles ». Ainsi, la socialisation au développement personnel des futurs praticiens rend intolérable l'expérience du travail comme une contrainte : celui-ci doit désormais *avoir du sens*, autrement dit, leur permettre d'exprimer leur « potentiel », leurs « talents », « qui ils sont vraiment ». Indépendamment du fait que les acteurs y aient recours pour résoudre des problèmes d'ordre privé (psychothérapie, coaching de vie, etc.) ou professionnel (formation, technique de communication, bilan de compétences, etc.), la solution qu'il offre les incite à faire *converger* ces deux sphères de la vie quotidienne pour les constituer comme lieux de la réalisation de soi. De là, il est fondamental de comprendre que la reconversion professionnelle des praticiens est toujours précédée ou accompagnée d'une démarche *personnelle* de « travail sur soi ». Elle se présente comme l'aboutissement d'un engagement, la réalisation d'aspirations nouvelles, et est en ce sens incluse dans un phénomène plus large de *conversion au développement personnel*.

Apprendre à vivre des expériences authentiques

Les praticiens en développement personnel en sont simultanément des émetteurs et des récepteurs. Chacun d'entre eux y est engagé du côté de l'offre et de la demande de sens : leur profession consiste à fournir du développement personnel à leurs clients, mais ils en consomment aussi eux-mêmes dans un cadre privé (en lisant des ouvrages de développement personnel et en participant à des sessions organisées par d'autres praticiens). Il faut donc nuancer la rupture entre un praticien-émetteur de développement personnel et un client-récepteur puisque selon les situations dans lesquelles ils se trouvent, les praticiens en développement personnel alternent entre les deux statuts.

La notion de conversion au développement personnel apparaît tout particulièrement lorsque les praticiens en rapportent leurs premières expériences, qu'ils définissent la plupart du temps comme extra-ordinaires.

[Sur les conseils d'un collègue, l'interrogé suit une « formation de formateurs occasionnels » dans un cadre professionnel] « À l'époque, [...] je sortais d'une grande école, un peu... Voilà... Un peu fier et tout. Je me dis "qu'est-ce que..." Vraiment dans la position "qu'est-ce que je viens foutre ici ? Qu'est-ce que je vais apprendre ?" Et le formateur commence. Je vous promets, je caricature à peine : un quart d'heure après le début de la formation, je me suis dit "ok mon gars, ça fait 26 ans que t'es sur terre, t'as rien compris de ce qui se passe autour de toi. Rien. T'as rien compris. T'es complètement passé à côté." Voilà. Clac. Une vraie révélation, quoi. Ah ! Une vraie révélation sur le fait que... Alors maintenant je vais le dire avec des mots où j'aurais pas été capable de le dire... [...] J'ai découvert que j'étais dans un monde qui n'était que le mien et que chacun vivait dans sa bulle... [...] Donc pendant une semaine j'en prends plein la tronche. Je me souviens, le mardi soir je ne savais plus où j'habitais, et le vendredi soir, je suis rentré chez moi. Un autre homme. Je suis rentré complètement différemment, sur d'autres bases. Et ça a été... Brrr! Très fulgurant. Et à partir de ce moment-là, ma vie a complètement changé. J'ai toujours été en quête de développement personnel, de se dire "mais punaise, mais comment je fonctionne, c'est quoi... Qu'est-ce qui sous-tend mes motivations ? Mes envies, mes besoins, mes freins, mes peurs... C'est quoi derrière ? Qu'est-ce qui se passe ?" » - Extrait d'entretien avec un hypnothérapeute, praticien en EFT et reiki, le 04/03/2019.

Ces expériences font sens à tel point que l'acteur, désirant les reproduire, s'engage dans une démarche de découverte de son intériorité. Certains s'engagent éperdument dans cette voie : le développement personnel change la vie. Bien au delà de résoudre les problèmes, il offre une *source de sens* permettant de lire le réel sous un nouveau prisme – celui de l'intériorité. Consommer du développement personnel, c'est consommer du sens. Contre rétribution, cette activité permet aux acteurs d'accéder à leur intériorité – mais cela nécessite (comme nous allons le voir) un apprentissage de la part des clients.

Du christianisme à la philosophie antique en passant par les pseudo-sciences ou la psychologie, la capacité du développement personnel à mobiliser un large éventail de techniques s'explique par le fait que cette pratique en dévie souvent le sens initial pour y appliquer un « sens unique » : que l'on parle de chamanisme, de reiki, d'hypnose ou de qi-gong, il s'agit de « cadrer » la situation (au sens d'Erving Goffman 1991) de manière univoque⁵. Les participants à une session de qi-gong tentent par exemple de se « connecter », de « s'aligner » avec « eux-mêmes », et d'exprimer ce rapport à leur intériorité par des mouvements corporels. Plutôt que de pratiquer le qi-gong en l'interprétant dans sa version la plus « originelle », un praticien en développement personnel visera, en pratique, à ce que les participants « lâchent prise » – c'est-à-dire qu'ils intensifient leur rapport au corps (en se focalisant sur leurs sensations corporelles) et à l'esprit (en centrant leur attention sur leurs émotions et sur leurs états de conscience). Cela n'est possible qu'à condition d'attribuer aux techniques mobilisées un sens qui, loin d'être initialement le leur, est propre à la pratique du développement personnel. Un sens homogène et original est conféré à des techniques hétérogènes. D'une autre façon, un second type de techniques – proches de la psychologie (coaching, psychopratique, ennéagramme, etc.) – ne procède pas à cette déviation du sens initial d'une technique et offre plutôt au client des schèmes interprétatifs qu'il travaille à intérioriser avec l'aide du praticien.

Avec ces deux types de techniques, le développement personnel incite, en pratique, à se focaliser sur son corps et sur son esprit. Pour ce faire, le praticien fournit à ses clients un langage qu'il travaille, avec eux, à *associer* à leur expérience individuelle. Pour faire sens, les mots du praticien doivent correspondre à l'expérience subjective de ses clients. C'est ce *travail d'association* d'énoncés génériques à l'expérience individuelle qui est au cœur de la pratique du développement personnel⁶. Pour cette raison, ces énoncés sont voués à définir « ce qui se passe » : un praticien en qi-gong indiquera par exemple régulièrement lors des sessions l'état des énergies qui doivent « circuler » (elles peuvent être bloquées, trop rapides, fluides, intenses, bonnes ou mauvaises, etc.). L'essentiel de l'activité consiste donc pour les participants à travailler à conférer aux énoncés du praticien une propriété performative.

Le développement personnel permet aux acteurs de *performer leur intériorité* : il leur donne les mots pour la *dire* et la *faire* simultanément – des mots qui, parce qu'ils font sens, réalisent eux-mêmes ce qu'ils énoncent. D'une manière générale, l'apprentissage du langage de l'intériorité permet aux acteurs d'acquérir la capacité de dire une part croissante de leurs propres comportements et de ceux d'autrui avec ses mots.

La pratique du développement personnel se présente aux acteurs comme une *expérience authentique*, c'est-à-dire une séquence durant laquelle ils considèrent expérimenter un rapport direct, im-médiat, à soi et à autrui. En performant leur intériorité, ils apprennent progressivement à « trouver qui ils sont véritablement ». D'une certaine manière, les sessions de développement personnel peuvent être considérées comme des pratiques rituelles au cours desquelles les individus chassent ce qui est extérieur à leur « moi authentique », ce qui les dévie de leur « vérité intérieure ».

Intégration communautaire et institution d'un sens commun

Si des communautés se forment autour du développement personnel, c'est pour partager les expériences individuelles que chacun éprouve « *en pratique* ». L'expérience personnelle de l'accès à son intériorité est nécessaire et suffisante à la conversion au développement personnel, mais aussi à l'intégration de l'acteur dans la communauté puisque celle-ci est précisément fondée sur le partage et la communalisation d'« expériences authentiques ». Dans les communautés du développement personnel, le sens, consommé et intériorisé par chacun, est aussi partagé et *institué* dans des lieux et à des moments spécifiques. Groupes de rencontre, communautés en ligne, formations professionnelles, salons et sessions collectives sont autant d'occasions pour des acteurs ayant une passion commune de *partager des expériences*, de faire des rencontres, d'échanger des conseils, de communier. Ainsi, les différentes occasions de rencontres entre les membres des communautés de développement personnel sont-elles autant d'occasions pour l'acteur de développer son réseau de sociabilité.

« Quand vous faites des formations... Il y a des gens que vous rencontrez... Même sur pas longtemps, hein. Ça peut être un week-end. Et vous savez que ces gens là, c'est pour toute votre vie. Parce qu'en vrai, avec toutes les formations que j'ai faites, on est dans un tel niveau de bienveillance, on veut tellement s'élever, non pas qu'on est élucubrés et qu'on veut être plus près des étoiles, hein. C'est pas le cas mais... On a un tel... Comment dire... Une telle émotion de vouloir accompagner au mieux dans la bienveillance les gens qui viennent nous voir parce qu'ils sont abimés, que c'est finalement ce qui nous regroupe, quand on est dans ces formations. Donc vous repartez parfois avec des numéros de téléphone, des coups de cœur extraordinaires. Extraordinaires. » Extrait d'entretien avec une hypnothérapeute, psychopraticienne et coach de vie, le 28/03/2019.

Les acteurs se socialisent au développement personnel en le *consommant* et en le *partageant*. Le développement personnel fait donc simultanément l'objet d'un *marché de sens* et d'une *communauté de sens* : d'une part, un marché au sein duquel ce qui est commercialisé relève moins d'un élément particulier de développement personnel que d'une expérience « authentique » fournissant du sens ; d'autre part, il s'agit d'une communauté dont les membres partagent des normes, des valeurs et des représentations. La notion de communauté de sens souligne sa particularité : ses membres forment une communauté pour une seule raison : le partage d'un sens commun. Réunis autour d'une passion commune, « ce à quoi ils tiennent » est également « ce par quoi ils tiennent » (Bidet *et al.*, 2011, p. 60).

L'intégration de l'acteur dans ces communautés implique une modification des socialités et des groupes de pairs. Sa (re)conversion au développement personnel constitue une rupture biographique susceptible de créer des conflits avec ses relations proches.

« Personne n'a compris ; il y a eu un vrai rejet. De tout le monde. Soyons clair. [...] Mon mari qui était aussi dans le milieu de la publicité et de la vidéo il n'a pas compris, il a vécu ça comme une trahison. C'est pour ça, ça a entraîné d'ailleurs notre séparation. Enfin il y a eu d'autres choses mais je pense que ça a contribué parce qu'on travaillait ensemble, et il a pas compris que je puisse, entre guillemets, quitter le navire. Mais moi je sentais que c'était plus... Que je pouvais plus rester dans ce métier là en fait. [...] J'avais vraiment ce besoin, et je pense que autour de moi, tout le monde était très inquiet en se disant que j'avais peut-être pas les compétences, et qu'il allait y avoir de la concurrence... Et que... Ben oui c'était comme repartir à zéro. [...] Et je sais que mes parents avaient de grandes peurs pour moi. Ils avaient peur que l'ordre des médecins me tombe dessus, que je finisse en prison... C'est allé très loin quand même. Voilà. Ils avaient vraiment l'impression que ça allait être... Que j'étais un peu... Un imposteur. » - Extrait d'entretien avec une hypnothérapeute et art-thérapeute, le 18/10/2019.

Lorsque le développement personnel « fait sens », il participe de la socialisation de l'acteur à des valeurs, des normes et des représentations ; celui-ci intériorise un sens commun aux membres d'un groupe social. En consommant du développement personnel, les plus passionnés « font communauté ». Ce faisant, ils sont progressivement en mesure de dire « qui en est » et « qui n'en est pas » :

« [Toutes les personnes qui sont dans cette démarche, qu'est-ce qu'elles partagent ?] Un grand désir d'évolution personnelle, et de voir la société évoluer. » Extrait d'entretien avec une praticienne en relation d'aide et sonothérapeute, le 14/03/2019.

« [Est-ce que vous pensez qu'il y a quelque chose en commun ?] Ben oui. Une réflexion sur l'être humain, quand même. Et plus que sur l'être humain, sur son fonctionnement dans la société. » Extrait d'entretien avec une psychothérapeute, le 11/04/2019.

Le sentiment d'appartenance à une communauté se manifeste principalement par la définition de la démarche de développement personnel comme une certaine réflexion sur les individus et leurs relations sociales... Mais de quel type de réflexion s'agit-il ? Plus généralement, s'il existe un phénomène de conversion, de socialisation et d'intégration dans une communauté, comment décrire ce fameux « sens commun », cette « vision du monde » partagée par les individus pratiquant le développement personnel ?

La vision du monde (et de ce qu'il doit être) des praticiens en développement personnel

Le développement personnel est un marché au sein duquel une offre de sens homogène rencontre une demande de sens hétérogène. Si cette offre est univoque, comment se caractérisent les grands traits de la philosophie du développement personnel ?

Critiques

On peut, pour relever les normes, valeurs et représentations communes aux praticiens en développement personnel, identifier les critiques qu'ils formulent à l'égard de ce qui empêcherait les individus de « développer » leur « personnalité ». La sociologie de la critique (Boltanski 1990) se présente comme une manière idoine d'esquisser une description de ce sens commun aux praticiens. Ceux-ci justifient leur vision du monde en soutenant un certain

nombre de critiques à l'égard de la vie sociale, critiques à partir desquelles il est possible de faire l'épuration des idées, des valeurs et des représentations qu'ils partagent. Plus précisément, les praticiens considèrent que « la société » impose certains obstacles à la réalisation de soi. C'est en identifiant et en décrivant ces obstacles que nous serons à même de définir sociologiquement ce que signifie à leur sens la « réalisation de soi ».

Les praticiens formulent des critiques portant, entre autres, sur la famille, l'emploi et l'école. Ces critiques forment entre elles une cohérence : ce sont les mêmes aspects de ces institutions qui sont refusés et réprouvés. Il semble que leur conversion au développement personnel les conduise à interpréter les situations et les épreuves de la vie sociale d'une certaine manière. C'est toujours en se référant à leur pratique professionnelle et à leurs expériences personnelles que les praticiens formulent ces critiques.

La grande majorité d'entre eux affirment que la souffrance de leurs clients provient souvent, voire toujours, de leur environnement familial. Cette critique s'étend au domaine de l'éducation, en incluant l'institution scolaire. Le « conditionnement » exercé par la « société » se manifesterait particulièrement dans les instances éducatives.

« [Qu'est-ce qui fait qu'on n'est pas connectés à nous-mêmes ?] Ton conditionnement social, c'est-à-dire ce que vont te transmettre tes parents, ce que va te transmettre la société, ce que va te transmettre l'école. L'école, outil formidable pour déconnecter les gens et en faire des rouages, tu vois ? » Extrait d'entretien avec un énergéticien, coach de vie et organisateur de méditations de groupe, le 25/03/2019.

L'éducation sous sa forme la plus commune apparaît comme un « conditionnement » néfaste pour les individus. Souvent associées à « la société », les institutions familiale et scolaire sont accusées d'imposer des normes, des valeurs, des rôles et des statuts perçus comme des obligations, des contraintes. Plus généralement, c'est la prégnance de la socialisation primaire dans l'évolution des individus qui est au cœur de la critique : l'autorité exercée par les instances éducatives est considérée comme un dévoiement de ce à quoi tendent « naturellement » les individus. Plutôt que de laisser les enfants « être ce qu'ils sont », l'institution scolaire nierait leur subjectivité et les empêcherait de « révéler leurs talents », de « trouver leur personnalité »⁷. Très souvent, cette critique se voit confirmée par la lecture que les praticiens font des parcours professionnels de leurs clients. En parlant de sa pratique professionnelle, un coach de vie déclare :

« Je pose toujours la question... "Qu'est-ce que tu voulais faire quand t'étais petit ?", parce que c'est pas rien. Et est-ce que le métier que t'as choisi c'est ton choix ou c'est celui de tes parents ? » Extrait d'entretien avec un coach de vie, le 14/12/2018.

Cette critique de l'influence des instances éducatives, et plus généralement de celle de la socialisation primaire dans la trajectoire des individus, est très répandue chez les praticiens en développement personnel.

« Dans le mode éducatif que l'on a, on nous fait croire que le but, c'est d'avoir, pour faire, et pour être. [...] Le truc est à reprendre complètement à l'envers. C'est "qui suis-je ?" pour être enfin moi. Parce que vous voyez, tous les gens qui changent d'activité professionnelle : vous avez plein de personnes qui ont fait une activité professionnelle sous la contrainte de la famille, sociétale » Extrait d'entretien avec un hypnothérapeute, praticien en EFT et reiki, le 04/03/2019.

Pour les praticiens, trop de personnes suivent des parcours professionnels qui ne correspondent pas à leurs « véritables aspirations », ce qui ne leur permettrait pas d'exprimer leur personnalité authentique. L'emploi doit être constitué en un lieu de réalisation de soi au sein duquel chacun est en mesure d'exploiter son « potentiel intérieur », ses « talents » et sa « créativité » pour réaliser des projets professionnels. Or, à cause du « conditionnement » scolaire et familial, trop d'individus se trouveraient dans une situation professionnelle les faisant souffrir car ne correspondant pas à leurs « aspirations authentiques ». Qu'il s'agisse, là aussi, de leur pratique professionnelle comme de leurs épreuves personnelles, les praticiens désignent fréquemment l'emploi comme une autre source du malheur des individus. Puisque le travail doit à leurs yeux ne pas être vécu comme une contrainte mais participer de l'épanouissement personnel, l'emploi doit « correspondre aux ressources personnelles » de chacun – de là l'importance d'apprendre aux enfants à « écouter qui ils sont au fond d'eux-mêmes ».

« Si on nous apprenait à l'école ce qu'est l'intuition quand on était petits, je t'assure que nos vies seraient complètement différentes. » Extrait d'entretien avec une praticienne en relation d'aide et sonothérapeute, le 14/03/2019.

En n'apprenant pas aux enfants à « écouter leur intuition » et en les contraignant à se conformer à des règles, à des normes et à des obligations, les instances éducatives entraveraient leur épanouissement. Ajoutons à cela que les praticiens présentent souvent leur propre famille et leur ancien emploi comme de véritables obstacles à leur accomplissement personnel : certains ont vécu une perte de sens au travail (notamment des *burnouts*) et d'autres ont fait face, à l'issue de leur reconversion, à des conflits familiaux et à des protestations de la part de leurs proches.

De manière générale, les praticiens en développement personnel s'accordent pour dénoncer la *contrainte* sociale exercée par les institutions à l'égard des individus : l'oppression qu'elles exercent ne les laisserait pas « libres d'être qui ils sont ». Mais – toujours en parlant de leur pratique professionnelle comme de leurs épreuves personnelles – ils formulent aussi une critique plus générale. Le style thérapeutique qui les caractérise professionnellement indique qu'ils partagent une critique englobant celles portées à l'égard des institutions : celle de la dépendance de l'individu à ce qui lui est *extérieur*. Les praticiens s'accordent pour dire que la cause de la souffrance provient toujours d'une dépendance de la perception d'autrui à son égard. Le « travail sur soi » consiste donc à s'en rendre indépendant.

« Je pense qu'il y a beaucoup d'attentes... Il y a beaucoup d'attentes de ce qu'on doit être, et du coup on s'éloigne de... Qui on est vraiment, quoi. Et se reconnecter à soi-même, finalement, c'est... Réussir à comprendre... Enfin à se connaître, et du coup, à être "ok" avec ce qu'on veut, sans faire peser les attentes sociétales, ou parentales... Ou de l'entourage, quoi. » Extrait d'entretien avec une sophrologue, relaxologue et praticienne en relation d'aide, le 03/04/2019.

« Ce qui nous déconnecte de nous-mêmes, je dirais que c'est vraiment l'image sociale et le *jugement extérieur*. » Extrait d'entretien avec une hypnothérapeute et art-thérapeute, le 18/10/2019.

« Pour moi le bonheur ça serait... S'accepter et accepter les autres tels qu'ils sont, sans jugements pour toi-même et pour les autres. Parce qu'on est extrêmement dur avec nous-même. La société est dure avec nous et au final on est dur avec nous-mêmes. [...] Donc sans être affecté par les *jugements extérieurs* en fait. » Extrait d'entretien avec un énergéticien, coach de vie et organisateur de méditations de groupe, le 25/03/2019.

Si le problème est extérieur à l'individu, sa solution se trouve toujours « à l'intérieur » de nous-même, en tant qu'il s'agit de se rendre indépendant de cette extériorité pour s'attacher davantage à son intériorité. Un point nodal de la pratique professionnelle des praticiens consiste à « *faire prendre conscience* » au client que « la solution est en lui ». En d'autres termes, il s'agit d'augmenter sa propre réflexivité et sa responsabilité à l'égard de ses problèmes afin de lui permettre de les résoudre en accédant à sa propre intériorité plutôt qu'en cherchant à les modifier « de l'extérieur ».

« Les choses elles peuvent pas changer, c'est toi qui peut changer. » Extrait d'entretien avec une coach de vie, le 14/12/2018.

Dans la mesure où le développement personnel fait croire à l'intériorité, cette dernière se présente comme la source des solutions répondant aux problèmes. Il s'agit de se rendre indépendant de l'extériorité sociale pour *déplacer cette dépendance* du côté de l'intériorité individuelle. Loin de rompre avec ce qui est perçu comme « extérieur à soi », il s'agit plutôt de conférer plus de valeur, de prix à l'intériorité. On voit se dessiner une conception dichotomique entre, d'un côté, l'intériorité authentique de l'individu, et de l'autre l'extériorité artificielle de la société. D'un côté, les bienfaits du rapport à soi, de l'autre, les effets néfastes du rapport aux autres⁸. C'est dans ce cadre qu'il faut lire la critique générale de la société très fréquente dans le discours du développement personnel :

« Je crois que nous sommes arrivés à un stade dans cette société où les gens sont malheureux. Très malheureux. Quoique nous sommes très privilégiés par rapport à beaucoup d'autres pays, par rapport à une grosse partie de la population, parce que nous avons un certain confort matériel. Mais y a pas de confort *intérieur*. C'est-à-dire que les gens ont une perte de valeur énorme et très très rapide, et puis en fait, la *nature* humaine est une nature de collaboration et non-pas de compétition. Les cellules de notre corps, elles collaborent pour faire en sorte que le corps puisse être en santé. Si une seule cellule ne collabore pas, c'est la maladie. Et ça s'applique à l'être humain aussi. C'est-à-dire qu'en fait, cette société de consommation, de compétition, fait que les gens commencent à aller vraiment mal. Ils sont pas bien malgré qu'ils aient des moyens économiques etc. Ils sentent qu'y a quelque chose qui va pas. Donc... Je crois que c'est fondamentalement ça. C'est la société qui brise les gens. » Extrait d'entretien avec une praticienne en relation d'aide et sonothérapeute, le 14/03/2019.

Avec le terme de « société », les praticiens critiquent non seulement la contrainte exercée par les institutions mais aussi l'ensemble des styles relationnels néfastes pour les individus. Selon eux, le problème central réside dans le fait que les individus évoluent dans une culture qui tend à les dévier de leur connexion « *naturelle* » à leur « *moi authentique* ». Les praticiens

partagent cette idée selon laquelle l'organisation sociale que nous connaissons va à l'encontre de la « nature humaine ». On peut alors résumer ces critiques derrière ce qu'il convient de nommer une *critique de l'artificialité de la société* : à travers ses institutions et les styles relationnels qu'elle façonne, la société dans laquelle nous vivons nous empêcherait de nous relier à notre « moi authentique », notre « véritable nature », et d'exprimer notre personnalité.

Cette éthique partagée par les praticiens en développement personnel peut revêtir des dimensions politiques. La conversion au développement personnel induit une dénonciation de l'artificialité de la société et la revendication symétrique du *droit* de chacun à être qui il est « véritablement ». Cela implique un rapport individualisé à l'engagement pour la défense et la promotion de l'éthique du développement personnel : puisque les solutions « viennent de l'intérieur », il s'agit, pour rendre le monde plus authentique, de « faire prendre conscience » à chacun de son « potentiel », de ses « vraies aspirations », de ses « talents ». Dans cette perspective, quoi de mieux, pour promouvoir cet idéal libéral d'authenticité, que de travailler quotidiennement à « éveiller les consciences » ? Loin de procéder à un repli sur soi, les praticiens considèrent donc s'engager dans un mouvement collectif participant du bien commun en agissant pour multiplier les « prises de conscience individuelles ». Au moyen de leur travail, ils considèrent participer à une redéfinition de ce que la société doit être. Cet engagement serait une forme individuelle de promotion d'un libéralisme questionnant de manière « indissociablement politique et métaphysique » la place que l'humain doit occuper dans le monde (Arnsperger 2009, p. 14). Ce mode d'articulation entre engagement personnel et collectif, typique des recompositions contemporaines du rapport au politique (voir par exemple Bouver 2016), est particulièrement frappé au coin de l'individualisme puisque les praticiens partagent l'idée selon laquelle le « véritable » changement social serait un effet émergent de la multiplication des « prises de conscience » individuelles (Marquis, 2014).

Pouvoir tout dire pour localiser le bien et le mal

L'idée selon laquelle « il faut se transformer soi-même pour transformer le monde » fait écho à la dimension idéologique d'un mouvement culturel à l'origine, avec le MPH, du développement personnel : le new age (Champion 1989, p. 159 ; Ferreux 2001, p. 2 ; Geoffroy 1999). Si le new age est plutôt qualifié de « religieux et spirituel » et le MPH de « psychologique », la frontière entre ces deux mouvements est ténue. Là où les acteurs du MPH élaboraient des thérapies mystiques et orientalistes (Pelletier 1994), les « *new agers* » ont opéré une solide association entre la quête de soi et la quête de transcendance, ce qui conduit les chercheurs à parler de « psychisation » radicale de l'engagement croyant (Hanegraaf 1996). Outre leurs conceptions identiques à propos des notions de santé et de thérapie, de « spiritualité » et de « créativité personnelle », leur refus du dualisme cartésien et leur conception moniste du monde (Hammer 2005, p. 578)⁹, new age et MPH partagent un postulat fondamental (que l'on retrouve précisément chez les praticiens en développement personnel) selon lequel l'être humain possède naturellement un vaste *potentiel* intellectuel, relationnel et spirituel que la société l'empêche d'exploiter. Ainsi, de la libération du potentiel humain à l'avènement d'un nouvel âge, il s'agit de découvrir ses ressources personnelles *pour* participer à « changer le monde » (Champion et Briffault 2006, p. 8 ; Hanegraaf 2005, p. 856). New age et MPH relèvent moins de deux mouvements culturels distincts que de courants participant de l'utopie contreculturelle prônant l'émancipation d'une société qui, à travers ses institutions et les styles relationnels qu'elle façonne, cause la souffrance des individus. La critique de l'artificialité de la société caractérisant les convertis au développement personnel trouve effectivement ses sources dans ces mouvements et plus globalement dans le contexte social de la contre-culture. Cette critique présente tous les traits de la fameuse « critique artiste » dénonçant principalement une société oppressive et inauthentique et revendiquant symétriquement des *libertés* et de l'*authenticité* (Boltanski et Chiapello 1999).

Le new age et le MPH ont façonné autour du développement personnel un ensemble sémantique totalisant. Le développement personnel peut *tout dire* : du MPH, il hérite du langage de la psychologie et de sa diffusion massive dans la société. Du new age, il tire un langage métaphysique permettant au sujet de dire le sens ultime de son existence. Ces registres discursifs sont conciliables dans la mesure où ensemble, ils forment une cohérence permettant à ceux qui les mobilisent de *dire la totalité* de la réalité qu'ils vivent.

Le psychothérapeute remplace fonctionnellement le curé par sa capacité à fournir un langage thérapeutique et pragmatique à l'individu souffrant. Si ce registre langagier est culturellement *recevable* (au sens de Certeau, c'est-à-dire « croyable »), il revêt une propriété performative – exclusivement dans les limites de la communauté qui y croit (Latour 1983, p. 222-6). Dans cette perspective, le langage de la psychologie recèle une efficacité symbolique considérable dans la culture moderne contemporaine (Lévi-Strauss 1949)... À ceci près qu'il ne se réfère pas au domaine de la transcendance et qu'il peine à donner un sens ultime à l'existence. C'est justement sur ce point que le langage du new age permet de le compléter pour former, avec lui, un *langage totalisant*. De plus, si ces deux registres (langage de la psyché et langage du new age) peuvent être fusionnés pour former une cohérence, une logique traduisible d'un langage à l'autre, c'est parce qu'ils partagent des axiomes libéraux : c'est effectivement vers l'individu lui-même, vers l'exploration de son intériorité et vers sa liberté de se réaliser dans le monde que la vision du monde du développement personnel est toute entière tendue.

Se convertir au développement personnel, c'est adopter une vision du monde fondamentalement libérale qui se dit dans une dialectique opposant l'authenticité de l'individu à l'artificialité de la société. C'est apprendre à parler un langage totalisant permettant au sujet de *tout dire*. Rien n'échappe, en effet, au langage du développement personnel : qu'il s'agisse du sens d'une situation, d'un phénomène, d'un événement, d'un comportement ou du sens ultime de l'existence, celui qui le maîtrise ne manquera jamais de mots pour donner du sens au réel. Pour les praticiens en développement personnel, *tout fait sens*¹⁰. Ce langage peut occuper seul le champ des définitions, des interprétations et des explications ; en se référant à la totalité du vécu, il dégage un « effet de réel » (Barthes 1968, p. 88).

Se convertir au développement personnel, c'est aussi, de manière pragmatique, désigner la source de ce qui fait problème : d'une manière ou d'une autre, il s'agira de pointer ce qui est artificiel (extérieur, faussé, vicié, dévoyé, oppressif, contraignant) pour, symétriquement, accorder davantage de valeur à ce qui est authentique (intérieur, véritable, naturel, personnel). Pratiquer le développement personnel est un acte thérapeutique ; s'y convertir, c'est donc trouver du sens en localisant la source du mal – et, symétriquement, celle du bien. Dans cette perspective, la dialectique de l'authenticité et de l'artificialité fournit du sens à celui qui l'intériorise en désignant l'artificialité des sociétés comme la cause du malheur. Cette dichotomie *normative* repose principalement sur deux oppositions : l'une entre nature et culture, l'autre entre individu et société (chacun des termes s'associant au bien ou au mal). Or ces oppositions indiquent que si l'individu, non pas en tant que « sujet empirique » mais en tant qu'« être moral, indépendant, autonome et ainsi (essentiellement) non social » (Dumont 1977, p. 17) est associé à ce qui est « naturel », celui-ci se voit nécessairement essentialisé, naturalisé. C'est pourquoi cette vision du monde comporte un axiome ultime *permettant* un certain rapport au monde, un postulat duquel découle l'engagement croyant (Certeau 1987, p. 211-3) – et son identification éclaire sans doute la compréhension des recompositions contemporaines du croire. Cet axiome, c'est la croyance dans l'existence d'un *moi in-altérable*, un « noyau dur » qui composerait notre essence, notre véritable personnalité, « qui nous sommes au fond de nous-mêmes ». Or, précisément, cette image d'un sujet non social, ontologiquement étranger à la société « extérieure » car doté d'une intériorité – l'*homo clausus* de Elias (1991a) – est typiquement moderne (Latour 1997, p. 186). Trouvant principalement ses fondements dans le *cogito* (Elias, 1991b, p. 138-42), elle occupe une place centrale (sacrée ?) dans les cultures libérales au sein desquelles « l'homme est à la fois le fidèle et le Dieu » (Durkheim 1970, p. 265)¹¹.

Conclusion : de l'autorité des institutions à l'institution de l'intériorité

Les membres des sociétés modernes seraient de plus en plus portés à croire que leur propre culture les force à « trahir [leur] "vérité intérieure" » (Elias 1991b, p. 68). Si nous avons là une caractéristique inhérente au processus de modernité, il reste que les évolutions de l'individualisme de la seconde moitié du xx^e siècle ont accéléré la diffusion de cette idée selon laquelle la société cause le malheur des individus. La *crise générale de l'autorité* émergeant dès les années 1960 (Certeau 1969) fut le cadre dans lequel cette idée s'est démocratisée. Cette

transformation du rapport à l'autorité (familiale, salariale, religieuse, éducative, étatique, politique...) témoigne d'une évolution de l'institution du croire : ce qui faisait autorité, ce qui était, dans le passé, « "reçu" comme "croyable" » (Certeau 1969, p. 190), s'est déplacé. Depuis cinq décennies, les figures d'autorité classiques : « le père, le prêtre, le professeur, le parti (communiste notamment), le patron, la patrie et le prince (le chef politique) [...] sont remises en cause, sans exception aucune » (Bobineau 2011, § 49). Le langage qu'elles emploient ne correspond plus à la réalité vécue par les acteurs. Par le fait même, les institutions, devenues illégitimes, ont été désignées comme la cause de la souffrance induite par leur perte de crédibilité. Dans cette perspective, *le processus de désinstitutionnalisation entamé dans les années 1960 est corrélatif de l'institution massive de l'intériorité*¹². Il s'ensuit que les revendications d'authenticité et de liberté doivent être comprises comme une conquête du « droit d'être soi-même », d'explorer et d'exprimer cette intériorité.

« Quoi qu'il en soit de leurs origines ou de leurs canaux (les traditions, les anciens, les maîtres, etc.), les énoncés "reçus" jouent le rôle d'une institution. » (Certeau 1985, p. 256). En tant que le dire dispose d'une « relation privilégiée » avec le croire (Certeau 1981, p. 365), l'institution de l'un équivaut souvent à celle de l'autre. On peut donc envisager l'institution de l'intériorité dans une culture ou dans un groupe social comme la généralisation de l'emploi d'un certain registre langagier. Dans cette perspective, le langage contemporain de l'intériorité – non pas celui des romantiques du XVIII^e siècle ou celui de la psychanalyse mais celui qui fut élaboré par les principaux acteurs du MPH – s'est progressivement imposé, après de multiples évolutions, comme le nouveau langage commun (dans un contexte où la parole des institutions ne faisait plus sens). Mis au point dans l'objectif de résoudre les problèmes de tout un chacun et de faire accéder à l'épanouissement personnel, il réprovoque *dans ses termes* l'autorité des institutions, et plus généralement, la dépendance des sujets de ce qui leur est *extérieur* (contraintes, normes, statuts, rôles inhérents à la vie sociale). *Le langage contemporain de l'intériorité a été forgé pour dire un procès en artificialité de la société* : la construction de « l'intériorité naturelle et authentique des individus » s'est opérée symétriquement à celle de « l'extériorité artificielle de la société ». Diffusé dans les médias de masse (Castel et Le Cerf 1980), institué tant dans le domaine privé (Déchaux 2011 ; Illouz 2006, p. 52-72) que professionnel (Stevens 2011), son avènement se trouve sans doute dans sa « récupération » par les acteurs du tournant néolibéral du capitalisme le plaçant aujourd'hui au cœur des discours publicitaires (« *be yourself* »...) et managériaux (Boltanski et Chiapello 1999 ; Ehrenberg 1991).

Des psychologues aux publicitaires, des managers aux experts de l'éducation, les figures d'autorité sont désormais incarnées par ceux qui maîtrisent le mieux le langage de l'intériorité. Ils « font croire » aux modernes que la solution aux multiples problèmes qu'ils rencontrent réside dans leur intériorité. Dans ce contexte, le développement personnel permet (contre rétribution) d'y accéder pour y puiser les capacités requises à notre intégration dans la société. À la manière d'un rituel, il donne accès à une dimension littéralement spirituelle et fournit des remèdes à la souffrance, des solutions aux problèmes en mettant à l'épreuve la performativité du langage de l'intériorité. Si elle ne fait pas toujours l'objet de conversion croyantes, il reste que cette pratique faisant croire à l'intériorité prend place dans une culture qui elle-même y croit (voire la sacralise). Les praticiens en développement personnel se présentent donc non seulement comme des convertis, mais aussi comme des acteurs travaillant à apprendre à leurs clients à parler un nouveau registre langagier pragmatiquement orienté vers la résolution de leurs problèmes. Or, dans ses termes, ce langage se structure autour de couples d'opposition normatifs (authenticité/artificialité ; intériorité/extériorité ; nature/culture ; individu/société) désignant l'artificialité de la société comme la source du malheur des individus. Les praticiens en développement personnel se présentent ainsi comme les promoteurs d'une conception précise de ce que doit être la vie sociale, une éthique fondée sur les notions de liberté et d'authenticité – dont l'avènement semble central dans le processus contemporain d'institution du croire.

Bibliographie

- Arnsperger C., 2009, *Éthique de l'existence post-capitaliste: pour un militantisme existentiel*, Paris, Cerf.
Barthes R., 1968, « L'effet de réel », *Communications*, n° 11, p. 84-89.
Becker H.S., 1985, *Outsiders*, Paris, Métailié.

- Bidet A., Quere L. et Truc G., 2011, « Introduction. Ce à quoi nous tenons. Dewey et la formation des valeurs », dans *La formation des valeurs*, Paris, La Découverte et Les Empêcheurs de penser en rond, p. 5-64.
- Bobineau O., 2011, « La troisième modernité, ou "l'individualisme confinitaire" », *SociologieS*, [En ligne], Théories et recherches, mis en ligne le 06 juillet 2011, consulté le 17 janvier 2020n, <http://journals.openedition.org/sociologies/3536>.
- Boltanski L., 1990, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, n° 10-11, p. 124-134.
- Boltanski L. et Chiapello È., 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Bouver É. de, 2016, « Éléments pour une vision plurielle de l'engagement politique : le militantisme existentiel », *Agora débats/jeunesses*, n° 73, p. 91.
- Brunel V., 2004, « Comment les pratiques de soi sont apparues dans l'entreprise », dans *Les managers de l'âme : le développement personnel en entreprise, nouvelle pratique de pouvoir ?*, réédit. 2008, Paris, La Découverte, p. 25-41.
- Cabanas E., 2019, « Les "psytoyens" ou la construction des individus heureux dans les sociétés néolibérales », dans Illouz E. (dir.), *Les marchandises émotionnelles : l'authenticité au temps du capitalisme*, Paris, Premier Parallèle, p. 291-330.
- Campbell C., 2011, « Naissance des tendances en Occident », dans *La mode des tendances*, Puf, p. 13-32.
- Castel R. et Le Cerf J.-F., 1980, « Le phénomène "psy" et la société française », *Le Débat*, n°1, 2 et 3.
- Certeau M. de, 1969, « Les révolutions du croyable », *Esprit*, n° 378, p. 190-202.
- Certeau M. de, 1981, « Une pratique sociale de la différence : croire », *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979)*, p. 363-383.
- Certeau M. de, 1985, « Le croyable, ou l'institution du croire », *Semiotica*, vol. 54, n° 1-2, p. 251-266.
- Certeau M. de, 1987, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- Certeau M. de, 1990, *L'invention du quotidien*, t. 1, Arts de faire, Paris, Gallimard.
- Champion F., 1989, « Les Sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 67-1, p. 155-169.
- Champion F. et Briffault X., 2006, « Le coaching, "bâtard" du potentiel humain pour l'individu transformable d'aujourd'hui », *Communication et organisation*, n° 28, mis en ligne le 19 juin 2012, consulté le 19 avril 2019, <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/3336>.
- Déchaux J.-H., 2011, « La famille à l'heure de l'individualisme », *Projet*, n° 322, p. 24-32.
- Dumont L., 1977, *Homo aequalis*, t. 1. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, réédit. 1985, Paris, Gallimard.
- Durkheim É., 1970 [1898], *La science sociale et l'action*, Paris, Puf.
- Durkheim É., 2013 [1895], *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Puf.
- Ehrenberg A., 1991, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy.
- Elias N., 1991a [1981], *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Pocket, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube.
- Elias N., 1991b, *La société des individus*, Pocket, Paris, Fayard.
- Ferreux M.-J., 2001, « Le New-Age. Un "nouveau monde" cybersacré », *Socio-anthropologie*, n° 10.
- García-Ruiz J. et Michel P., 2012, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché : de l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, Armand Colin.
- Geoffroy M., 1999, « Pour une typologie du Nouvel Âge », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, p. 51-83.
- Goffman E., 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.
- Guellette J.-M., 2013, « Évaluation des médecines alternatives », *Études*, n° 418, p. 173-184.
- Hammer O., 2005, « Human Potential Movement », dans Hanegraaff W.J. (dir.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism*, Leiden/Boston, Brill, p. 572-579.
- Hanegraaff W.J., 1996, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden/New York, E. J. Brill.
- Hanegraaff W.J., 2005, « New Age Movement », dans Hanegraaff W.J. (dir.), *Dictionary of gnosis & Western esotericism*, Leiden/Boston, Brill, p. 855-861.
- Illouz E., 2006, *Les sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil.
- Illouz E. (dir.), 2019, *Les marchandises émotionnelles : l'authenticité au temps du capitalisme*, Paris, Premier Parallèle.
- Lapassade G., 1973, « Le mouvement du potentiel humain », *L'Homme et la Société*, n° 29, p. 115-152.
- Latour B., 1983, « Comment redistribuer le Grand Partage ? », *Revue de Synthèse III*, n° 110, p. 203-236.
- Latour B., 1989, *La science en action : introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte.
- Latour B., 1997 [1991], *Nous n'avons jamais été moderne : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Latour B., 2001 [1984], *Pasteur : guerre et paix des microbes*, suivi de *Irréductions*, Paris, La Découverte.
- Latour B., 2009, « Trans-frayeurs », dans *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, suivi de *Iconoclash*, Paris, La Découverte et Les Empêcheurs de penser en rond, p. 79-134.
- Lazarus A. et Delahaly G., 2007, « Médecines complémentaires et alternatives : une concurrence à l'assaut de la médecine des preuves ? », *Les tribunes de santé*, n° 15, p. 79-94.
- Lévi-Strauss C., 1949, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, n° 135, p. 5-27.
- Marquis N., 2014, « Utopia in a Liberal World Facing Crisis. Analysis of the New "Grammars of Change" », *Cultura, Lenguaje y Representación*, n° 12, p. 87-112.

- Michel P., 2001, « Religion et politique dans un monde en quête de centralité », *Revue internationale et stratégique*, n° 44, p. 33.
- Michel P., 2003, « La religion, objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, Qu'est-ce que le religieux ? Religion et politique, n° 22, p. 159-170.
- Obadia L., 2016, « Le défaut de l'excès, l'excès du défaut. Remarques anthropologiques sur la croyance, la foi et la superstition », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 38, p. 13-27.
- Offerlé M., 2008, « Retour critique sur les répertoires de l'action collective (xviii^e-xxi^e siècles) », *Politix*, n° 81, p. 181-202.
- Oller A.-C., 2010, « Le coaching scolaire à destination des élèves du secondaire », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 9, p. 163-177.
- Orylski T., 2008, « L'itinéraire du croire dans la démarche de Michel de Certeau », *Revue des sciences religieuses*, n° 82, document 82.206, mis en ligne le 08 novembre 2015, consulté le 17 janvier 2020, <http://journals.openedition.org/rsr/2171>, DOI: 10.4000/rsr.2171.
- Parent F., 2019, « Le lent processus d'intégration de la médecine chinoise en France », *Gouvernement et action publique*, vol. 8, n° 3, p. 59-82.
- Pelletier P., 1994, « Psychothérapies : le retour de l'esprit », *Théologiques*, vol. 2, n° 2, p. 41-62.
- Shachak M., 2019, « (É)changer les sentiments : de la marchandisation des émotions en psychothérapie », dans Illouz E. (dir.), *Les marchandises émotionnelles : l'authenticité au temps du capitalisme*, Paris, Premier Parallèle, p. 247-290.
- Stevens H., 2011, « De l'intervention psychosociologique au "développement personnel" dans l'entreprise. Esquisse d'une généalogie des relations entre management et psychologie en France », *Regards sociologiques*, n° 41-42, p. 52-69.
- Suissa V., 2017, *Médecine non conventionnelle et psycho-oncologie : évaluation de l'impact des Médecines Complémentaires et Alternatives (MCA) chez les patients atteints de cancer*, thèse pour le doctorat de psychologie clinique, Paris, Université Paris VIII.
- Swidler A., 1986, « Culture in Action : Symbols and Strategies », *American Sociological Review*, vol. 51, n° 2, p. 273-286.
- Taylor C., 1992, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin.
- Taylor C., 1998, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.

¹ On peut se référer aux travaux de Bruno Latour (1989, 2001) au sujet de la pragmatique du croire et de son rôle dans la construction des connaissances. En dépassant les dualismes du Grand Partage cette approche propose notamment d'abandonner les notions de « croyance », de « sujet », d'« intériorité » et de « psyché » pour décrire comment les « entités » dont parlent les acteurs (les esprits, les microbes, les Dieux, etc.) « occupent le monde » (Latour, 2009).

² PNL : Programmation Neuro-Linguistique.

³ EFT : *Emotional Freedom Technique*.

⁴ RNCP : Répertoire National des Certifications Professionnelles.

⁵ C'est pourquoi les acteurs pratiquant cette activité considèrent eux-mêmes ces techniques comme autant d'« outils » mobilisables dans le seul but de se « relier » à leur intériorité. Ils soutiennent que le développement personnel comme un « set », un assortiment de techniques qu'il s'agit d'utiliser dans ce but – indépendamment des origines hétérogènes des techniques concernées.

⁶ Ce travail est très comparable à celui auquel s'adonnent les fumeurs de marijuana étudiés par Howard Becker (1985, p. 64-82). Comme le fumeur de marijuana apprend à « planer » (« *to get high* »), le méditant apprend à « lâcher prise » en trouvant les « référents concrets » (p. 73) de ce terme dans son expérience.

⁷ De manière significative, on retrouve précisément cette critique chez les « *coachs* scolaires » (Oller, 2010, p. 166-9).

⁸ L'offre de sens des praticiens consiste à dresser une rupture entre ce qui est authentique et ce qui est artificiel et à faire comprendre (ou faire croire) au client que s'il doit seulement dépendre du pôle de l'authenticité, c'est parce qu'il en serait le seul et unique *responsable*. De là, l'accroissement de la réflexivité consiste à « prendre conscience de ses comportements et de ses pensées » pour dégager des leviers d'action permettant au sujet d'agir en conséquence. Le style thérapeutique du développement personnel consiste donc à créer, par un *langage* que le praticien et son client travaillent à rendre performatif, l'intériorité de ce dernier et à lui signifier que désormais, les solutions à ses problèmes se trouveront *ici*.

⁹ Le MPH rejoint par exemple le *new age* à travers l'un des deux courants psychologiques qu'il a engendrés : la psychologie transpersonnelle, qui se focalise sur l'exploration des états modifiés de conscience, et plus généralement, sur la spiritualité. Des techniques comme le cri primal ou la protoanalyse (ou « méthode Arica » postulant, parmi d'autres travaux, la fixation d'un « faux moi » sur le « vrai moi ») se situent à mi-chemin entre MPH et *new age* (Hammer, 2005, p. 576-7).

¹⁰ De manière significative, les praticiens en développement personnel soutiennent qu'ils ne croient pas au hasard : ils « voient des signes partout ». À leur sens, les événements n'arrivent généralement pas par hasard car ils peuvent toujours s'expliquer avec les mots de la « vie intérieure ». Mais en outre, lorsque ceux-ci soutiennent qu'« il n'y a pas le moindre hasard dans la vie », ils expriment une opinion commune selon laquelle nos succès et nos échecs dépendent seulement de nos « dispositions », de nos « postures », de notre « volonté », de nos « intentions » : bref, de notre intériorité. Ces vues sont systématisées avec la notion de « loi de l'attraction ». En vertu de l'aphorisme selon lequel « nous attirons ce que nous sommes », le « travail sur soi » permettrait d'accéder à *tout*.

¹¹ L'avènement de ce moi « pouvant se prévaloir de propriétés innées, profondément ancrées en lui, asociales et individuelles, et supposant des techniques d'authentification » (Illouz, 2019, p. 338) s'est trouvé opposé à la figure oppressive de la société dès la Renaissance (Elias, 1991b). C'est à l'issue de la constitution de la discipline psychologique, et donc du formidable processus de traduction opéré par Freud au début du xx^e siècle (Latour, 2001, p. 71), que cette représentation du moi s'est

diffusée dans notre culture. Le succès de la psychanalyse fut aussi celui du moi – ce que les évolutions de cette discipline ont confirmé en le dotant dès les années 1950 de ressources qui lui seraient intrinsèques. La psychologie a initié la diffusion dans le monde social de la substantialisation du moi. L'institution du « moi authentique » dans les cultures modernes mériterait, en suivant les voies ouvertes par Charles Taylor (1992 ; 1998), une analyse *sociologique*.

¹² Si cette phrase procède d'un léger glissement sémantique autour du terme d'« institution », précisons qu'on désigne par là ce qui est institué, et plus précisément « les croyances et tous les modes de conduites institués par la collectivité » (Durkheim, 2013, p. XX).

Foi d'entrepreneurs

Nathalie Luca

nathalie.luca@ehess.fr

En me spécialisant en anthropologie du religieux, et en travaillant sur le pentecôtisme, je n'avais pas imaginé que je rencontrerais sur mon parcours de recherche le milieu entrepreneurial. Les connexions y sont pourtant nombreuses. Dans son *Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber démontre déjà le lien entre les croyances des entrepreneurs protestants et le besoin d'accumulation qui a conduit à la naissance du capitalisme. Cette thèse a suscité des critiques, ne serait-ce que parce qu'« il paraît difficile d'identifier un quelconque retard d'une France catholique en matière économique. D'un bout à l'autre de l'Europe, les pratiques économiques se ressemblent, la question de l'industrialisation plus ou moins précoce relevant plutôt d'une histoire des marchés ou des contraintes énergétiques que d'une motivation religieuse de l'acte créateur de l'entrepreneur », comme le remarque pour sa part Nicolas Lyon-Caen (2016, p. 35), spécialiste de l'histoire moderne.

Au-delà des conditions historiques de l'avènement du capitalisme, je constate surtout la capacité actuelle de l'esprit néolibéral de pénétrer l'ensemble des religions, bouddhisme, islam, (néo)chamanisme compris, donnant naissance en leur sein à des courants qui favorisent l'intégration du fidèle dans le carcan idéologique (voir Luca et Madinier 2016). Ainsi en est-il du pentecôtisme. Alors que ce courant s'est d'abord construit en tension avec la valorisation de la réussite économique, voyant dans nos sociétés tournées vers l'accumulation l'influence de Satan qui détourne l'homme de Dieu, de plus en plus d'Églises appartenant à cette même dénomination en sont venues au contraire à glorifier la réussite et l'enrichissement comme don de Dieu et preuve de son amour pour ses enfants. C'est ainsi que s'est développée la théologie de la prospérité.

Mon entrée dans le monde entrepreneurial s'est faite à partir de ce type d'Églises néo-pentecôtistes dans lesquelles pénétraient des entreprises de vente directe à domicile : les fidèles se rendaient chez leurs condisciples pour prier et en profitaient pour vendre leurs produits. Dans leurs démarches prosélytes, ils abordaient le quidam une bible à la main, des produits dans l'autre, le zèle religieux rencontrant ainsi la fibre commerciale pour le bénéfice partagé de l'Église, de l'entreprise et des fidèles. Au-delà du message religieux par lequel ces derniers apprenaient à devenir des *homo-œconomicus*, c'est-à-dire des « entrepreneurs d'eux-mêmes »¹, c'est le développement de la capacité de ces commerciaux enthousiastes à se projeter autrement et, de fait, à se mobiliser pour concrétiser leurs projections qui a retenu mon attention. Il m'est finalement apparu que le message religieux était secondaire par rapport aux techniques parfaitement séculières conduisant à convaincre chacun de sa capacité à devenir celui qu'on lui fait rêver d'être (c'est-à-dire un être conforme au diktat néolibéral). Ces techniques permettent d'incorporer des attitudes pouvant s'accrocher par ailleurs à n'importe quel type de contenus de croyances, religieux ou non (voir Luca 2012).

Ainsi, la véritable conversion ne se jouait-elle pas dans l'adhésion à un corpus religieux. Elle était une conversion aux valeurs néolibérales, comprenant notamment le devoir de l'homme de s'accomplir économiquement, sa responsabilité face à l'échec, l'endurance à l'effort ainsi que la capacité de prise de risques et d'adaptation face aux difficultés qui en résultent. Mais comment s'opérait cette conversion ? Pour le comprendre, je suis sortie des églises et j'ai suivi des entrepreneurs. J'ai interviewé une quinzaine de PDG de PME en France², et j'ai filmé³, avec un jeune doctorant de l'ESCP Europe, Romain Buquet, une promotion de *start-uppers* accueillis dans un accélérateur de start-up installé à Paris, le NUMA (Numeric Humanity)⁴. L'ensemble de ces témoignages rappelle combien la croissance d'une entreprise peut être laborieuse, nécessitant une persévérance éventuellement douloureuse. Rien n'est jamais joué pour l'entrepreneur : frustrations, déceptions, points de non-retour, doutes, rencontres providentielles, nécessité instinctive d'avancer, malgré le risque, pour ne pas avoir l'impression de rétrécir et pour se sentir vivant. L'avenir reste toujours à consolider, consolidation qui

demande une attention continuelle de ce qui se passe. Ces entrepreneurs sont prêts à saisir les opportunités qui se présentent, et elles se présentent parce qu'ils sont dans l'action, dans la relation, attentifs, à l'affut, plein d'inventivité, d'envies, insatiables.

Cet article s'appuie sur cette série d'entretiens ainsi que sur le suivi de certains des PDG interviewés. Par commodité, je les appelle par leur prénom. Sans pouvoir ici entrer dans le détail de leurs parcours, je présenterai les conclusions auxquelles le récit de leur histoire de vie et l'observation de leur attitude m'ont conduite. Il se dégage de chacun d'entre eux une force, un optimisme, un enthousiasme que j'avais sous-estimés. Leur action semble répondre à une nécessité intérieure. Elle est motivée par la volonté de réaliser un idéal. Non pas un idéal abstrait mais un idéal construit à partir d'efforts continus, endurés parce que motivés par la volonté de se dépasser ; un idéal en actes tel que John Dewey l'a défini :

« Un idéal n'est pas un but éloigné et exhaustif [...]. Ce n'est pas quelque chose qui doit être placé en opposition avec la qualité directe, locale et tangible des situations concrètes, de telle sorte que ces dernières soient méprisées et considérées comme insignifiantes. Au contraire, l'idéal est la conviction que chacune de ces situations spécifiques porte en elle une valeur finale qui a pour caractéristique d'être unique et inépuisable. » (Dewey 1908, trad. A.-S. Lamine).

Un récit vocationnel

Tout récit de vie est construit. On met naturellement de côté certains éléments, d'autres ressortent au contraire pour que l'ensemble prenne sens, mais finalement, cette reconstruction permet de comprendre comment l'individu vit son parcours. Or, nos entrepreneurs racontent la réalisation d'une vocation. Quelle interprétation lui donner ? Pour la philosophe Simone Weil, le travail est l'expression d'une vocation dans la mesure où il permet d'exploiter et de prendre pleine conscience de l'ensemble de ses capacités. L'agir vocationnel nécessite d'être pleinement là, pleinement conscient et en même temps porté par un puissant désir d'accomplissement supérieur. En cela, elle rejoint l'approche de John Dewey dont la philosophie de l'expérience est avant tout un rapport au temps.

« L'expérience, lorsqu'elle atteint le degré auquel elle est véritablement expérience, est une forme de vitalité plus intense. Au lieu de signifier l'enfermement dans nos propres sentiments et sensations, elle signifie un commerce actif et alerte avec le monde. À son plus haut degré, elle est synonyme d'interpénétration totale du soi avec le monde des objets et des événements. [...] Elle fournit l'unique manifestation d'une stabilité qui n'est pas stagnation mais mouvement rythmé et évolution. » (Dewey 1908, p. 55).

La vocation est également un mode d'être au monde qui se conjugue au pluriel : si elle permet un dépassement de soi, c'est parce que celui qui se dit agi par elle est relié à tout ce sur quoi se porte son intense attention. À l'inverse, le rétrécissement de ce lien, le manque d'attention, entraînent un rétrécissement de l'être. C'est la conclusion que Simone Weil a tiré de son expérience en usine : pour l'homme réduit à la répétition saccadée de tâches dont il ne comprend pas la fonction, sans attache au lieu dont il ne connaît qu'une parcelle, sans conscience du temps de l'action ni de ce vers quoi elle tend, bloqué dans l'instant qui ne mène nulle part, « la pensée se recroqueville, se rétracte, écrit-elle dans *La Condition ouvrière*. On ne peut pas être conscient ». L'absence de vision spatiale, temporelle, fonctionnelle, relationnelle revient à « une mise en esclavage de l'individu », à « l'anéantissement du désir et de tout projet possible ». Rendu absent de son présent, l'ouvrier ne peut concevoir d'accomplissement supérieur. Et de conclure : « Notre pensée est faite pour dominer le temps, et cette vocation doit être préservée intacte chez tout être humain. » (Weil 2002 [1951], p. 348).

Jean-Philippe Bouilloud constate que les cadres des grandes entreprises souffrent aujourd'hui d'un sentiment de déshumanisation et de mise en esclavage semblable à celui des ouvriers qu'observait Simone Weil. Dans *Entre l'enclume et le marteau : les cadres pris au piège*, l'auteur remarque en effet que « par des chemins différents, la vie des cadres a rejoint l'insécurité qui était auparavant le lot des seuls ouvriers, employés et contremaîtres : insécurité face à l'avenir et précarisation des emplois, jusqu'au plus haut niveau, du fait des risques permanents de cession, de délocalisation, de fermeture ; dégradation des conditions objectives de travail du fait de l'augmentation permanente des exigences pour une productivité toujours accrue ; enfin, interrogations sur l'intérêt, pour chacun, de continuer à travailler dans un environnement incertain, anxigène et finalement souvent "insignifiant", c'est-à-dire "vide de sens", où la construction de sens et de justification des actions échoue » (Bouilloud 2012, p. 30).

Non seulement les cadres, préoccupés par leur avenir, ne peuvent plus se concentrer sur leur activité présente, mais encore, ils sont perpétuellement sollicités pour fabriquer des projets censés rendre cet avenir meilleur. Ainsi, écrit encore J.-p. Bouilloud, « le projet est, dans certains cas, une quasi-“drogue cognitive” prise collectivement, qui fait miroiter le paradis artificiel d’une organisation future parfaite, durablement adaptée à son environnement, une fois tous les projets en cours menés à bien » (Bouilloud 2012, p. 112). Le projet devient alors un horizon inatteignable, un leurre pour détourner du présent, au lieu d’être cette opportunité saisie dans l’attention au présent pour construire l’avenir. Lorsque la grande entreprise n’assure plus de stabilité ni dans le rapport au lieu, puisqu’elle peut être délocalisée ou que ses bureaux sont interchangeable, ni dans le rapport au temps, puisqu’elle est tout entière tournée vers le futur, ni dans le rapport à la pensée, puisque la construction du sens y devient défaillante, ni dans le rapport à l’autre parce que la confiance est entachée, le mal-être conduit au *burn-out*, à la dépression, parfois même au suicide de cadres au départ investis, voire passionnés par leur travail. L’impression qui en résulte, que le salariat représente une privation de liberté nullement compensée par un quelconque sentiment de sécurité, amène bien des jeunes à choisir d’autres formes d’engagement professionnel et à se positionner en rupture avec le monde des grandes entreprises. C’est typiquement la démarche des *start-uppers* : ils veulent se donner les moyens de concrétiser un projet, sans la pression d’un chef qui les entraverait dans leur volonté de le réaliser ou pour lequel ils le réaliseraient sans la satisfaction qu’il soit pleinement leur (voir Lucan, Buquet, Bouilloud 2017). Toute la difficulté que rencontrent nos entrepreneurs relève bien de ce paradoxe : d’un côté, ils sont tous venus à l’entrepreneuriat parce qu’ils éprouvaient un besoin de liberté et d’épanouissement qu’ils ne trouvaient pas ou plus ou n’imaginaient pas pouvoir trouver en tant que salariés, mais d’un autre côté, ils se retrouvent à leur tour à gérer des salariés, à devoir les amener à partager leur amour et leur vision de l’entreprise. Dans l’ensemble, ils le font en privilégiant un management plus horizontal que celui des grandes entreprises pour parvenir justement à ce que chacun y trouve sa place, son rôle, sa légitimité. C’est ce qu’explique, par exemple Thomas, un jeune entrepreneur à la tête d’un *ecommerce* :

« Il y a quelques années, j’étais frustré parce qu’on avait cinq ou six managers et on avait des collaborateurs en dessous. On embauchait des mecs, on avait les moyens de le faire, on avait plein de projets à lancer mais on n’avancait pas. J’avais l’impression d’être au volant d’une Ferrari, d’appuyer sur l’accélérateur et d’avancer comme dans une 2CV et même si on rajoutait du *tuning*, la carrosserie, le moteur restait à mouliner lentement. J’ai donc créé le Book Lab : j’ai réuni des volontaires autour de lectures qu’on a faites de livres que je choisissais. J’ai choisi plusieurs livres dont un qui s’appelle *L’Entreprise du bonheur*. Elle ressemble beaucoup à notre boîte. C’est écrit par le fondateur de Zappos qui est le plus gros vendeur de chaussures sur Internet aux États-Unis et qui s’est fait racheter par Amazon. C’est une superbe histoire d’entrepreneur. En gros ça s’appelle *L’Entreprise du bonheur* parce que lui pense qu’en ayant un cadre de travail qui rend heureux les collaborateurs, il rend heureux ses clients et comme les clients sont heureux, ils reviennent et ça a un effet boule de neige qui marche bien. Il y a plein d’anecdotes qu’il raconte sur sa boîte qu’on retrouve chez nous, à plus petite échelle forcément. Donc on a lu deux ou trois bouquins autour de ça et on s’est intéressé à l’entreprise libérée dont on commençait à parler à l’époque. Cela nous a permis de nous rendre compte que tous nos projets étaient gérés par les managers. Leur bande passante était limitée, leur temps de travail était limité sur les différents projets. On s’est dit que si on voulait démultiplier cette force, il fallait transmettre la gestion de tous les projets aux collaborateurs et se servir des 100 cerveaux qui sont dans la boîte plutôt que des 8 cerveaux des managers qui encadrent chaque service. C’est parti de ce constat. Pour faire ça, on a lu des bouquins, on a discuté avec plein de gens et on s’est rendu compte que si on voulait que ça marche, il fallait qu’on communique, qu’on soit très clair sur nos objectifs, la vision de l’entreprise, le cadre, les axes stratégiques, et qu’on donne un maximum d’informations aux collaborateurs pour qu’ils puissent prendre les bonnes décisions. »

Dans cette perspective, il est important de différencier la gestion froide de la grande entreprise conduite par un directeur général exerçant un charisme de fonction qui peut tout aussi bien la quitter pour une autre plus avantageuse, ou en être expulsé s’il ne donne pas satisfaction aux actionnaires, et le patron de PME, au tempérament de pionnier et de réformateur, viscéralement attaché à sa boîte. Le niveau d’implication du DG et celui du patron ainsi que leur relation respective avec leurs salariés ne sont tout simplement pas comparables. Cela ne veut pas nécessairement dire que le niveau d’épanouissement des salariés d’une PME est optimal. Plus la boîte est petite, plus il est important que les désirs, valeurs, idéaux et jusqu’à la personnalité du patron soient compatibles avec ceux de ses salariés. Cela est particulièrement vrai de l’« esprit *start-up* », un écosystème censé fonctionner sur une passion partagée. Ainsi, une jeune *start-uppeuse*, Selena, expliquait ne pas comprendre qu’un stagiaire puisse refuser de répondre à ses mails le week-end ou réclamer de quitter son poste à 18 heures. Voilà qui relevait de l’esprit des grandes entreprises. Dans une *start up*, « week-end, soirée, journée, c’est la même chose », revendique Selena.

On pourrait croire nécessaire de distinguer les entrepreneurs qui héritent de l'entreprise de leurs parents de ceux qui en rachètent une et plus encore de ceux qui la créent. La différence est cependant superficielle. Les premiers font preuve d'un sens du devoir puisqu'ils poursuivent un destin qu'ils n'ont pas choisi. Pourtant, seuls réussissent ceux qui se passionnent pour l'entreprise familiale. Ce métier, imposé au départ, devient une vocation : il n'est alors plus envisageable de faire autre chose. Ils prennent plaisir à voir fructifier l'entreprise, à la transformer, y apposer leur empreinte. Ils en connaissent l'ensemble des rouages, sont allés parfois jusqu'à en occuper tous les postes. Par leurs efforts et leur investissement personnel, elle est devenue leur. Certes, ils étaient des héritiers, mais en apprenant le métier, en innovant, en suant, ils sont devenus des entrepreneurs. Sans cette énergie, disent-ils, sans cette passion, l'entreprise aurait coulé. C'est d'ailleurs l'expérience d'un des interviewés, Olivier, dont les grands-parents avaient hérité d'un empire mais ont tout perdu et ont fini ruinés. Trop habitués à ce que les choses fonctionnent toutes seules, se contentant de répéter les méthodes ancestrales, ils n'ont pas vu le vent tourner, ils n'ont pas su prendre des initiatives. Ils étaient mal formés, trop peu endurants à la frustration et à l'effort, et sans doute insuffisamment motivés. Michel Bauer explique avec humour les limites de la position de l'héritier :

« Sauf à pouvoir démontrer que la biologie veille et assure une bonne reproduction des qualités nécessaires pour devenir un patron performant, on peut craindre que ce mode de renouvellement des dirigeants ne soit guère conforme aux exigences de l'efficacité économique et soit même à l'origine de graves difficultés dans nombre de ces firmes – ce que rappelle d'ailleurs dans sa grande sagesse le dicton populaire « des sabots aux sabots », dicton selon lequel le dirigeant de la troisième génération mène à la faillite l'entreprise que son grand-père a créée et que son père a développée » (Bauer 1992 [1990], p. 154).

La frustration comme moteur

Les héritiers se distinguent cependant des autres repreneurs et créateurs en ce que leur vocation, héritée, transmise dès l'enfance par l'éducation ou la pratique, ne repose pas sur un sentiment de frustration, ce qui ressort en revanche nettement des autres témoignages de patrons de PME. Ainsi, pour ne prendre comme exemples que quelques-uns de nos interviewés, Patrice avait un père ouvrier et fils d'ouvrier qui souffrait de l'impossibilité de gravir les échelons. Cette frustration l'a conduit à exiger de Patrice d'être le meilleur à l'école. Il devait devenir ingénieur. Pour sa part, le père de Philippe n'avait pas eu le baccalauréat et il s'est montré d'une grande sévérité pour que son fils l'obtienne. Régis a également subi l'exigence sans limite d'un père jamais satisfait par ses résultats. Laurent fut encouragé par son père à faire ce qu'il n'avait osé faire, trop préoccupé par la sécurité de sa famille. Sarah porte la double frustration d'un père qui se rêvait entrepreneur et d'une mère restée dans l'ombre d'une cousine, trop effacée pour se réaliser. Thomas a souffert durant son enfance de sentir la dépression d'un père qui exerçait un métier que ses parents lui avaient imposé. Olivier a vécu avec ses grands-parents recueillis par son père après leur complète faillite. Pour chacune de ces personnes, devenir entrepreneur a permis d'échapper à la frustration engendrée par une destinée familiale insatisfaisante.

Ce constat rejoint l'analyse que le philosophe Vincent Cespedes fait de la disposition à l'ambition. Il s'agit, pour lui, d'échapper à une situation de dépendance ou d'instabilité créant un « mécontentement de soi (de notre soi actuel) » et un état de frustration tels qu'ils engendrent une volonté de tendre « vers un soi supérieur » répondant à un « appel intérieur », une « clameur souveraine » qui viendrait, en définitive, « de tous les hélas d'un tuteur charismatique qui se plaint » (ceux du père, bien souvent). L'ambition serait en effet une « revanche programmatique », « le “si” manqué d'un aîné ». Les déceptions, les frustrations, les regrets d'un parent nourriraient l'ambition de l'enfant, le pousseraient vers la nécessité de sortir de sa zone de confort. Dans cette perspective, l'ambition « se caractériserait par son ampleur d'espérance et son désir de jouer l'existence dans la gamme effrénée de l'aventure, avec ses risques, ses surprises, ses triomphes partiels et ses péripéties » (Cespedes 2013, p. 52).

À la frustration familiale, vient s'ajouter une frustration personnelle qui conduit comme malgré eux les différents interviewés à devenir entrepreneurs. Cela n'est jamais présenté comme un choix (à l'exception des plus jeunes *start-uppers*). Patrice, Philippe, Laurent, Olivier ou Régis acquièrent d'abord une véritable expérience de l'entreprise, y occupent différents postes. Mais le moment de lancer leur projet s'impose à eux et la frustration en est bien la cause. Patrice travaille à la Fnac à un poste de direction managérial qui lui donne une belle

indépendance et le satisfait pleinement. Il a le plaisir de voir le magasin dont il a la responsabilité progresser. La transformation de la structure de l'entité le prive soudainement de sa liberté, plaçant un chef au-dessus de lui. Il se rend compte que cette transformation est structurelle et qu'il la retrouvera dans les autres entreprises dans lesquelles il pourrait postuler. C'est dans cette situation de frustration et de blocage qu'il est poussé à se lancer dans l'entrepreneuriat. Philippe est ingénieur. Il a créé une technique innovante avec une équipe insuffisamment expérimentée pour rendre sa commercialisation possible. Aussi, la société dépose-t-elle le bilan. Il est frustré de voir envolées ces années de travail et de concentration pour mettre au point un produit qu'il estime révolutionnaire. Il ne peut se résoudre à quitter le navire et n'a d'autre choix que de racheter la boîte. De fait, il s'y sent contraint. Laurent est un technicien hors pair, un artiste et un perfectionniste spécialisé dans les voitures de course et la réparation des voitures anciennes. Il travaille avec les meilleures enseignes mais se dispute avec chacun de ses patrons. La frustration de ne pouvoir réaliser son travail selon ses propres critères d'exigence le conduit à ce constat inéluctable : pas d'autre choix que de se mettre à son compte. Olivier a gravi tous les échelons de l'entreprise qui l'emploie. Arrivé au comité de direction, il est confronté au manque d'éthique de sa patronne qui refuse de faire évoluer des méthodes comptables pourtant très contestables. Cette situation est pour lui déontologiquement intenable et le pousse à franchir le cap : pourquoi être contraint par un chef lorsqu'on a acquis les compétences d'un PDG ? Ainsi, chacun découvre qu'il a acquis, presque à ses dépens, sans s'en rendre compte, sans conscience ni volonté affirmée, l'étoffe d'un chef d'entreprise. La mutation s'est opérée. Ils sortent, surpris, de leur chrysalide. Ils se révèlent.

D'autres, les créateurs en particulier, comprennent très tôt qu'ils veulent entreprendre et savent quel type de produits ils souhaitent créer. Leur vocation s'affirme dès l'enfance. Pour ceux-là le salariat est une frustration dès le départ. Ils se considèrent comme incapables d'être le maillon d'une hiérarchie : ce sont des électrons libres. Ils acceptent les contraintes du salariat le temps d'acquérir des compétences. Pourtant, il leur faudra bien souvent ne plus supporter d'être dans l'entreprise d'un autre pour trouver l'énergie nécessaire à lancer leur affaire.

Pour la majorité des *start-uppers* en revanche, le choix d'entreprendre ne passe plus par un temps de frustration face au salariat. C'est à la fois l'effet *start-up* et une marque générationnelle : ils sont jeunes, sortent de grandes écoles, sont suffisamment protégés par leurs parents, sans famille à charge. Ils savent par ailleurs que cette tentative de créer une entreprise leur permettra de trouver du travail plus facilement, même en cas d'échec. Ils n'ont rien à perdre ou si peu, et l'opportunité est là : pourquoi ne pas la saisir ? Ce n'est même pas un risque, explique l'un d'eux, au départ, c'est un jeu. L'engagement vient ensuite (un peu comme les héritiers) avec le sentiment d'avoir « créé un bébé » dont leur incombe la responsabilité. À leur tour, ils se découvrent alors entrepreneurs. Cet investissement affectif est une marque de fabrique qui contraint l'entrepreneur à réussir. Il est partagé par tous : héritiers, repreneurs, créateurs, *start-uppers*.

Par quoi l'entrepreneur est-il agi ?

L'ensemble des récits est donc construit sur un mode vocationnel, avec un avant et un après la prise de conscience de la vocation. Quelque chose qui dépasse la simple raison de l'entrepreneur l'a poussé, inéluctablement, sur la voie de l'entrepreneuriat. Certains d'entre eux décrivent cette vocation comme émanant d'une révélation qu'ils peuvent dater et décrire précisément : à un moment donné (une visite dans un garage pour Laurent, un séjour au Futuroscope pour Philippe, par exemple), il y a eu une fascination pour un objet (la voiture), un procédé (les hologrammes), suivie d'événements relatés comme conduisant à l'entrepreneuriat. D'autres décrivent davantage un chemin fait d'épreuves, certaines douloureuses, avançant au départ à l'aveugle, sans véritable conscience de leurs désirs profonds, jusqu'à ce qu'ils se découvrent entrepreneurs et soient conduits à entreprendre. D'autres encore font très vite l'expérience des désirs qui les animent, mais ils deviennent entrepreneurs seulement quand leur entreprise prend vie à leurs yeux.

Si la vocation est un appel qui dépasse la simple volonté de celui qui la reçoit, alors d'où vient cet appel lorsqu'il s'exprime dans des sphères d'activité où l'individu se dit maître de son engagement ? Comment l'interpréter lorsqu'il n'est pas vécu comme un signe divin, lorsqu'il se construit sans lien avec une croyance religieuse ? Par quoi l'individu est-il alors agi ? Sans doute faut-il reconnaître à l'appel un caractère immanent fondamental et le resituer au sein même de l'individu, en tant que manifestation de son *conatus*, une notion développée par Spinoza qu'il interprète comme la force d'exister, l'élan vital de l'individu mu par le désir d'être. Cette force, cet élan, ce désir crée le projet entrepreneurial, tout en lui préexistant ; elle le fait advenir, parce qu'elle rend l'individu présent au monde, prêt à s'emparer des opportunités qui le nourrissent, le renforcent. L'entreprise n'est certes pas le produit d'une révélation divine. Elle incarne l'énergie cumulée de son créateur ou de son repreneur, énergie puisée dans son histoire, dans ses rencontres, dans son environnement et de laquelle naît le besoin d'accomplir un acte qui la sort de lui et lui donne un dépassement.

« Non ce n'est pas facile, confie Laurent. C'est ce que je dis à tout le monde, à chaque fois que je vois quelqu'un qui veut monter son entreprise, je lui dis "attends, est-ce que tu es capable de faire le moine pendant cinq ou six ans ?" Je lui dis "si tu n'as besoin de rien, si pour ce que tu as dans la tête, tu es capable de faire abstinence de tout, de te concentrer 100 % à ce que tu fais, tu feras quelque chose ; mais si c'est pour partir directement en disant je vais avoir besoin, je vais faire ça, je vais faire ça et puis je vais faire ça, c'est mort". Quand je vois ce que je fais maintenant, à l'âge que j'ai, je me dis que quand j'avais 30 ans, j'avais des copains qui sortaient, qui bougeaient, qui faisaient un tas de choses et moi pas. Moi, j'étais dans mes quatre murs à me dire qu'il faut bosser. Il faut travailler, travailler, travailler, ne rien dépenser, faire attention à tout, à la moindre dépense, tout optimiser, avoir les meilleurs résultats possibles. On pourrait parler de sacrifice mais moi, je ne le ressens pas comme un sacrifice parce que c'est un objectif. J'ai toujours privilégié mes objectifs à ma personne et c'est le conseil que je donne aux amis qui me demandent ce qu'ils doivent faire pour s'installer. La première chose que je leur dis c'est : "Est-ce que tu as besoin de quelque chose ? Parce que si tu as besoin de quelque chose, d'argent, quoi que ce soit, il faut arrêter tout de suite." Ouvrir c'est d'abord la boîte, développer la boîte et surtout pas essayer de prendre quelque chose sur la boîte, ce n'est pas possible. À mon niveau, je n'ai jamais vu ça. C'est comme si vous semez dans un sens et que vous alliez déterrer les graines pour les manger parce que vous n'avez pas le temps d'attendre que ça pousse, ce n'est pas possible. Quand vous semez, il faut attendre que ça pousse. Il faut être capable de l'arroser, de l'entretenir. Je vois pas mal de personnes autour de moi qui veulent s'installer, qui s'installent et qui n'ont pas cette notion dans la tête. Ils s'imaginent qu'être entrepreneur, ça veut dire gagner de l'argent, ça veut dire que tout est facile. Ils ne voient pas l'autre côté qui est : il n'y a plus d'heures, plus de quoi que ce soit, plus de samedis ni de dimanches, plus de vacances. C'est avant tout faire que cette boîte fonctionne, qu'elle puisse grandir et devenir pérenne. J'ai trois voitures auxquelles je tenais. J'ai dû les vendre à cause des crises, parce que dans ces moments encore plus que dans d'autres, il faut quand même pérenniser et il faut quand même assurer les salaires. Alors on fait avancer le Schmillblick, on ne gagne rien, on fait le gros dos et on voit. Ça, c'est vrai, c'est du sacrifice mais ce sont des choses qu'on oublie. En tant qu'entrepreneur, ce sont des choses que je zappe, c'est derrière, je ne regarde pas. De ça, les salariés ne voient rien. »

Partir de rien, créer sa boîte, vivre pour elle, dans l'abstinence. Voilà ce qu'on justifie souvent au nom de la foi. Et dans le cas de Laurent, cette foi a été régulièrement éprouvée. On voit bien dans ce témoignage combien l'entreprise modèle l'entrepreneur. Elle lui impose une manière de vivre, une manière d'être sans lesquelles le projet ne peut aboutir. Et cela ne vaut pas que pour Laurent, mais revient dans l'ensemble des entretiens. C'est intéressant de constater que pour décrire cette situation si particulière où l'entrepreneur se fait finalement imposer son comportement par l'entreprise, alors même que celle-ci est encore une simple « graine », Laurent file la métaphore religieuse : « faire le moine », ce qui signifie concrètement, tout sacrifier pour se mettre au service de Dieu. D'aucuns pourraient dire que l'on trouve dans cette expression la trace de la sécularisation des institutions : le religieux a cessé d'imposer sa norme à l'ensemble des sphères d'activité comme ce fut longtemps le cas, mais il reste néanmoins des résidus de sa longue influence qui se manifestent dans notre culture, nos attitudes, notre langage. La métaphore consiste ici à appliquer dans le champ économique un mode d'être considéré comme spécifique au champ religieux. Pourtant, aucun moine n'utiliserait une telle expression, et pour cause : ils ne font pas le moine, ils le sont, non pas pour quelques années, mais à vie ! L'expression sécularisée permet d'insister sur la dimension sacrificielle de l'engagement. Or, à bien écouter l'ensemble de nos entrepreneurs, il existe peut-être dans leurs attitudes, leurs façons d'être, leur mode de vie, un lien qui les lie au moine au-delà de la métaphore. Car c'est bien leur vie qu'ils consacrent à leur entreprise ; et de la même façon que le moine dira ressentir du don qu'il fait à son Dieu un sentiment d'infinie liberté, nos entrepreneurs, bien qu'attachés et agissant dans l'intérêt de leur entreprise, obéissant en quelque sorte à ses exigences, ressentent paradoxalement en retour un profond sentiment de liberté. Tous en témoignent. Aussi peut-on se demander si Laurent file une métaphore religieuse dans le contexte de sécularisation des institutions ou si plus fondamentalement il se joue quelque chose de structurellement semblable entre les deux

vocations, un quelque chose que l'on peut éventuellement reconnaître aux artistes, aux chercheurs, aux instituteurs et autres professions de service mais qui est d'emblée dénié à des professions du secteur économique parce que le gain y est perçu comme l'unique finalité ; un quelque chose qui n'a rien de spécifiquement religieux même si, en France du moins, on en fait assez spontanément une caractéristique du religieux ; un quelque chose de l'ordre de la foi ? On situe en effet celle-ci d'abord en lien avec une croyance, mais ne peut-on pas supposer que la foi préexiste à toute croyance, qu'elle est instinctive, force de vie, au fondement de l'homme, de son humanité, sans contenu prédéfini ? Ne peut-on pas la comprendre comme étant spécifiquement une disposition à entreprendre, une disposition à créer, une attitude de confiance, d'élan vers l'autre et vers l'inconnu indispensable à la vie en société ; une force qui lie et qui libère simultanément par le dépassement de soi qu'elle opère ? Ne serait-elle pas de l'ordre de l'instinct nécessaire pour combler le vide entre le présent et le futur à construire, vide rempli d'abord en imagination, puis par l'action, et que nos sociétés ont occupé par la religion, donnant à la foi un contenu de croyance plus ou moins rigidifié, l'enfermant, la contraignant en quelque sorte ? Et si l'homme créait son entreprise comme il crée ses dieux, comme il crée une œuvre : lui donnant la forme de ses désirs, de ses rêves, nécessairement construits en fonction d'un contexte familial, environnemental, social, économique, historique et politique qui le dépasse et se laissant en retour modeler par elle, un modelage qui participe *in fine*, plus ou moins modestement, à la transformation de la structure globale, et donc au mouvement incessant de nos sociétés ? Dans cette perspective, la foi est première, la religion optionnelle dans sa manifestation et la manière dont les entrepreneurs expriment leur foi renvoie certes à un vocabulaire modelé par des siècles de christianisme mais ne doit rien à celui-ci. Elle lui pré-existe.

Foi et optimisme

La foi exprimée par l'ensemble des entrepreneurs interviewés se manifeste également par leur capacité à mobiliser une force optimiste dans les épreuves, optimisme qui leur permet de garder le cap, de projeter un avenir et un chemin pour sortir de la crise. L'optimisme n'a en effet aucune raison de s'exprimer durant les périodes fastes. Il est l'arme de l'homme face à l'épreuve, sa capacité de résistance. On ne peut savoir si on en dispose que lorsqu'on est confronté aux difficultés. Il est un acte de foi qui surgit comme un rempart face à l'agresseur au moment où l'agresseur ébranle cette foi. Qu'il soit un client malhonnête, une intempérie dévastatrice, une incapacité à ralentir la chute des chiffres... Voilà l'épreuve. Et l'épreuve modèle à son tour celui qui la subit. Foi en quoi ? Foi en l'entreprise, foi en son projet, foi en soi, foi en l'autre : « Quand on dirige une entreprise, il faut avoir foi en sa boîte, en ses équipes, en ses choix », explique l'un des dirigeants. La religion n'a pas le monopole de la foi. La foi des entrepreneurs se construit sur les crises qu'ils traversent régulièrement. Leur optimisme grandit en même temps que leur entreprise. Il est le fruit de leurs épreuves, la récompense de leurs sacrifices et ce qui leur permet de les oublier.

« Le fait d'avoir des salariés avec moi, de ne pas avoir le droit de les planter, parce qu'ils sont là, qu'ils comptent sur moi, m'oblige à faire ce qu'il faut pour m'en sortir. C'est tout, affirme Laurent. Deux fois on m'a dit qu'il fallait fermer, mettre la clé sous le paillason, déposer le bilan quitte à rouvrir après, mais ça, je n'ai jamais pu, c'est un échec. C'est baisser les bras. Je ne peux pas. C'est comme en course, si le moteur est cassé, trouve pourquoi ça a cassé, tu reviens sur place, tu ré pares ce qui a cassé et tu avances. On arrive toujours à la même question : pourquoi ça ne marche pas ? Parce qu'il n'y a plus de travail. Donc, je reprends mon bâton de pèlerin, je refais le tour de toutes les crémeries, j'essaie de trouver quelque chose et je réussis à m'en sortir. J'ai un truc, aussi, très bizarre, quelque chose d'assez fou. J'ai toujours gardé deux voitures de course, deux voitures que j'adore, deux voitures que j'ai entièrement construites. Elles m'ont donné énormément de satisfaction, énormément de plaisir, de difficultés. Elles sont là parce que je suis là et je suis là parce qu'elles sont là. Pour moi, elles sont vivantes. Je leur parle. Faire une auto, c'est une tranche de vie. On y a passé 3 000 ou 4 000 heures ; on a sué sang et eau. On a passé tellement de temps avec l'objet qu'il acquiert une âme. Il n'a pas d'âme en soi mais il a l'âme qu'on lui a donnée : ce sont des pièces que vous avez faites, vous voyez ce que vous avez fait, vous voyez ce que vous avez pensé en le faisant : c'est un miroir. Si, par moments, je n'ai pas tout arrêté c'est que je me suis assis dans ces voitures, je les ai regardées, je les ai touchées en me disant pourquoi tout arrêter, c'est quand même extraordinaire. Je me régénère avec. C'est comme entrer dans une cathédrale. Je retire la bâche, je monte dedans, je repars là où j'étais, c'est-à-dire je repars en arrière, je regarde tout ce travail, tout ce qui s'est passé et j'acquiesce la conviction que je n'ai pas le droit de laisser tomber : trouve une solution, démerde toi, trouve une solution. »

Cette fusion entre Laurent et ses voitures, cette conviction qui en ressort d'un objet vivant, porteur de l'âme de son créateur et donc, partie intégrante de son être, même s'il lui est extérieur, s'applique au lien qui existe entre l'entrepreneur et son entreprise : devenir entrepreneur passe par l'expérimentation d'un amour inconditionnel qui s'impose pour un être

immatériel modelé par son énergie, un être qui le fait vivre, l'épanouit et qu'il fait vivre. En l'absence de ce sentiment, on a peut-être un dirigeant d'entreprise, un investisseur. On n'a pas un entrepreneur. L'entrepreneur met ses tripes dans son affaire. L'entreprise, tout comme les voitures de Laurent, porte l'âme de celui ou de ceux qui la font croître. Cette âme définit sa boîte, en fait une entité indépendante. Elle porte un nom, elle est un être agissant : un sujet. On oublie le nom des dirigeants pour ne retenir que celui de l'entité. C'est elle qui dit ci, ou ça, qui fait ci, ou ça, ou ne fait pas d'ailleurs. Une jeune *start-uppeuse*, Colline, qui avait co-créé avec Jean, une entreprise du nom de Artips m'a fait cette remarque qui illustre bien cette « mise en vie » de l'entreprise :

« C'est comme si on avait fait un bébé ensemble. Tout s'en ressent. On n'a jamais parlé de nos valeurs à nos salariés, mais ils disent tous la même chose. Et les locaux traduisent ça alors qu'on ne l'a pas cherché. Ce qui est rigolo, c'est que dans la presse, des fois, les gens le sortent de nous. On a fait un bébé autonome et des fois les gens disent : "Artips a fait ça" comme si c'était un truc hors de nous. C'est pas : "Colline et Jean ont décidé de..." Du coup c'est très bizarre d'avoir fait un bébé qui se déplace tout seul. C'est très rigolo de voir que c'est indépendant de nous quelque part dans la vision des gens. »

Ainsi l'entreprise parle, l'entreprise agit quand bien même ses créateurs se taisent. Elle porte leur message à ceux auxquels il est destiné, et au-delà. Ses dirigeants s'effacent dans le processus de diffusion, du moins en ont-ils l'impression, car l'entreprise est un être agi, peuplé de tous ceux qui travaillent à sa progression. Un être pluriel composé par l'ensemble des acteurs qui contribuent à son fonctionnement, au quotidien. Pour que l'entité prenne vie, chaque dirigeant cherche une méthode, mais elle se construit nécessairement avec l'équipe. De fait, si l'entrepreneur a réussi à souder son équipe autour des besoins de l'entreprise, on imaginera mieux la violence d'un licenciement, une violence qui ne vient pas uniquement du fait de perdre son emploi, mais aussi de celui de se séparer d'un être vivant dont on a participé à la croissance, souvent à son démarrage pour les petites structures, dans le « nous » duquel on était partie prenante, dans le nom duquel on se reconnaissait. Licencié, voir l'entreprise décroître, c'est ce qu'il faut éviter absolument. Cela ne relève pas uniquement de l'éthique, c'est plus fort que cela. On ne peut comprendre la nature de ce sentiment que si l'on admet que pour tous ceux qui s'impliquent vraiment, l'entreprise vit, et le chef d'entreprise a la responsabilité de conserver et de faire croître cette vitalité. Elle est également la sienne d'où cette capacité d'endurance et de résistance qui lie ensemble les témoignages de tous nos entrepreneurs : « Trouve une solution. Démerde-toi. Trouve une solution. » Bien sûr, il serait d'une grande naïveté d'imaginer que les salariés sont tous communément impliqués et adhèrent passionnément à la vision et à l'esprit insufflés à la boîte. Précisément, ce n'est pas la leur ! C'est toute la difficulté. D'où la place que prend le management. Cela vaut sans doute pour n'importe quelle structure, mais pour les PME, c'est si essentiel qu'il n'est pas aisé d'embaucher la bonne personne. La lecture d'un CV ne suffit pas. Dans les plus petites structures, et par conséquent dans les *start-up*, l'entreprise et l'entrepreneur sont si inextricablement liés, qu'on ne peut apprécier travailler dans l'une si l'on n'aime pas le tempérament de l'autre. Tous ceux qui travaillent dans la boîte doivent être compatibles avec l'état d'esprit qui s'y dégage pour pouvoir s'y investir. Le patron n'a pas d'autre choix que de soigner ce « nous » car ce « nous » est l'impulse de vie de son entreprise.

Conclusion : fabrique des entrepreneurs et mouvement sociétal

L'ensemble des témoignages recueillis ici s'inscrit dans « le nouvel esprit du capitalisme » tel que l'ont observé Luc Boltanski et Eve Chiapello. Pour ces deux auteurs, le capitalisme est en perpétuel mouvement. Sans cesse critiqué, il rebondit et se transforme, suscitant alors de nouvelles critiques et d'incessantes réadaptations qui prouvent son étonnante plasticité. Les capitalistes ont en permanence besoin de justifier leurs actions, de donner sens à l'accumulation du capital à laquelle elles conduisent. Du reste, cette accumulation n'est jamais considérée comme l'enjeu essentiel de la motivation de nos entrepreneurs. Tous prétendent au contraire ne pas faire ce métier pour l'argent, même si l'enrichissement est perçu comme la conséquence logique de leur investissement. Ils sont néanmoins contraints de se situer face au capitalisme et à ses critiques. Aussi convoquent-ils au moins trois des « six logiques de justifications », des six « cités » que les deux sociologues repèrent : « la cité inspirée », dans laquelle « la grandeur est celle du saint qui accède à un état de grâce ou de l'artiste qui reçoit l'inspiration » reflète assez bien l'esprit des créateurs ; « la cité civique », dans laquelle le patron est le « représentant d'un collectif dont il exprime la volonté générale » se retrouve dans

l'engagement des repreneurs ; « la cité industrielle », pour laquelle « la grandeur est fondée sur l'efficacité et détermine une échelle de capacités professionnelles » (Boltanski et Chiapello 1999, p. 63) est au cœur du discours des héritiers ayant la responsabilité d'une entreprise déjà très solidement constituée. Bien sûr chacun de nos acteurs évolue dans ces différentes cités aux cloisons poreuses et tous répondent à leur manière à la « critique artiste ». Ils s'indignent « de l'inauthenticité des objets, des personnes, des sentiments, du genre de vie qui lui est associé » (*idem*, p. 63) : les *start-uppers* ambitionnent de changer le monde, Laurent s'élève contre les « voitures Kleenex », Olivier et Patrice s'attaquent à la malbouffe... Bref, ils s'opposent à un système dont ils dénoncent le manque d'éthique, la superficialité. La fondatrice du NUMA se présente ainsi comme une Jeanne d'Arc des temps modernes. Elle veut « faire bouger les lignes des ordres établis ».

Les entrepreneurs rencontrés se ressentent comme des locomotives, des rêveurs aussi ; ils ont des choses à dire à la société, des valeurs à partager, l'envie d'exister, le bonheur de faire ce pour quoi ils se sentent faits, d'être à la bonne place, de vibrer. Ils ont osé et c'est pourquoi ils se sentent libres, bien que dépendants des besoins de leur entreprise. Ils vivent avec elle une expérience profonde, une relation qui modèle et transforme simultanément l'homme et l'être immatériel. S'ils sont concernés par la « critique artiste », c'est aussi parce que cette relation les rapproche des musiciens, dont l'instrument devient une partie d'eux-mêmes, des artistes, dont l'œuvre s'anime pour eux et pour ceux qui la regardent. Ainsi Régis, créateur de produits cosmétiques, trouve superficiel et injuste la distinction faite entre ceux qui créent une œuvre culturelle et ceux qui créent des œuvres de type industriel.

« Il y a une vraie injustice entre les gens qui font des créations jugées artistiques et tous les autres. Un groupe de sportifs qui développe une technique, ce n'est pas différent que de faire de la chanson, ou de créer une crème. On travaille tous pareil, sur la vibration, sur l'émotion. C'est très reconnu chez ceux qui sont définis comme artistes mais ce n'est pas reconnu chez les autres, chez les ingénieurs par exemple. L'œuvre artistique d'un ingénieur, c'est fabuleux. Quand vous regardez les turbines, les gens qui imaginent des turbines de centrales nucléaires ou d'avion, c'est fou ; c'est largement aussi fou au niveau émotionnel. Quand vous êtes devant ce genre de choses, c'est aussi fort que ce que vous pouvez éprouver avec un film ou une chanson. C'est beaucoup plus fort même, parce que les films et les chansons sont de plus en plus marketés et de moins en moins dans les tripes des gens qui les réalisent ou qui les interprètent. »

Concernant le mode de management qu'ils mettent en place, ils s'inscrivent également dans les transformations managériales de leur époque. Ils remettent en question le rôle de surveillant des cadres intermédiaires, insistent sur la confiance, la prise de décision collective, veulent donner accès à plus de liberté aux salariés, à partir de valeurs partagées, collectivement intégrées parce que préalablement discutées dans les équipes, ce que les *open space* sont censés favoriser. Ils répondent aux critiques formulées à l'encontre du management des années 1960, qui était centré sur le cadre, à la recherche de méthodes favorisant une rationalisation optimale des pratiques et trop déconnecté des sentiments, des émotions et de la créativité mis au cœur du management à partir des années 1990.

Ainsi, comme le disent les deux sociologues, la « référence aux cadres est associée désormais à la critique d'une catégorie jugée obsolète (rigidité, stabilité, recherche d'une maîtrise du futur, hiérarchie, docilité) ». Le contrôle a changé de nature : « il n'est plus assuré par une hiérarchie » mais « par les pairs ». Nos entrepreneurs participent au développement de « l'autocontrôle », qui aboutit à une « extrême responsabilisation de l'ensemble du personnel en rapport avec la recherche d'efficacité maximale » et passe par le recours à la confiance : « la confiance est en fait l'autre nom de l'autocontrôle puisqu'elle désigne une relation sûre alors même qu'il n'existe aucun autre dispositif que la parole donnée et le contrat moral. Elle est en outre moralement qualifiée alors que le contrôle par un tiers n'est que l'expression d'un rapport de domination » (Boltanski et Chiapello 1999, p. 121-130). Ce mode managérial est lui aussi compris comme une réponse à la « critique artiste » dans le sens où il serait porteur « d'authenticité et de liberté » (*idem*, p. 149).

On touche ici la complexité de la relation de l'entrepreneur avec son entreprise, quand il considère celle-ci comme une partie de lui, un enfant, un être immatériel auquel il donne une âme. Cette relation est difficilement compatible avec la prise en considération que ses employés ont une âme propre, des désirs personnels, des ambitions dont l'adéquation avec ceux de leur patron est variable. Jusqu'où peut aller l'alignement des désirs de l'employé sur ceux de son patron ? Quel niveau de sacrifice ce dernier peut-il exiger sans que la structure ne devienne enfermante, aliénante ? N'y a-t-il pas, dans le sentiment-même que l'entreprise est

vivante, une négation de la liberté des employés ? Ceux-ci se retrouvent, en quelque sorte, mis au service de l'être immatériel. Certes, l'entrepreneur travaille à leur bien-être, mais il le fait dans la mesure où ils participent à renforcer la force vitale de l'entreprise et parce qu'il cherche, avec sincérité, le meilleur moyen de les rendre attachés au développement de son « enfant ». Dans leur passion, dans leur amour, dans leur crainte qu'il arrive quelque chose à cet être qui mobilise toute leur attention, les patrons oublient tout simplement de distinguer entre les raisons pour lesquelles l'employé travaille, et ce qui les mobilise eux. Sont-ils manipulateurs ? Non, car cette accusation reviendrait à nier leur sincérité, leur foi et les rendre cyniques. Cela est peut-être vrai dans les grandes entreprises, mais certainement pas dans les *start-up* et les PME. Frédéric Lordon insiste sur la dérive massive de cet « alignement des désirs » constatant que « certains hommes, on les appelle les patrons, “peuvent” en amener beaucoup d'autres à entrer dans leur désir et à s'activer pour eux » (Lordon 2010, p. 10). Il en vient à définir le patronat comme suit :

« Le rapport sous lequel un désir-maître mobilise au service de son entreprise les puissances d'agir des enrôlés. »
(Lordon 2010, p. 20).

Il semblerait que derrière la profondeur des sentiments et le besoin réel d'authenticité, le désir de réussite des entrepreneurs et leur volonté, par ailleurs touchante, de participer à la construction d'un monde meilleur, les conduisent parfois à imposer à leurs employés et stagiaires un engagement sans limites. Certains quittent alors l'entreprise en ayant l'impression de quitter une secte : il fallait se lever, travailler, manger, dormir en pensant selon les valeurs et les besoins de l'entreprise. Surtout, il fallait croire en elle et se dévouer à sa progression avec l'enthousiasme des dévots, sans pause.

Les entrepreneurs qui ont accepté de me confier leur histoire étaient sincères et ils l'ont fait en toute confiance. Il leur est même arrivé de pleurer. Leur honnêteté et leur foi étaient perceptibles. Pourtant, malgré la singularité de chaque parcours, leur discours et les valeurs qu'ils défendent sont très proches. On retrouve là un phénomène tout à fait comparable à celui des récits de conversion. Tous singuliers et pourtant porteurs des mêmes étapes et du même résultat : l'adhésion aux croyances d'un mouvement religieux. Les croyances, les actions et les attitudes de nos entrepreneurs sont dictées par un contexte néolibéral qui les dépasse mais qui commande leurs conduites et influence leurs valeurs. En dernier instance, chacune de leur entreprise participe au credo néolibéral et le renforce, ce qui consolide en retour leur foi.

Les récits des entrepreneurs donnent à entendre la capacité qu'ils ont eu à se réaliser, à accomplir une œuvre, la fierté et la reconnaissance qu'ils en tirent. Ils croient en leurs actions, sont imprégnés d'une foi intense, leur attachement à leur entreprise est fusionnel. Il ne me semble pas utile ici de filer la métaphore religieuse. J'ai voulu montrer que l'attitude croyante est essentielle à l'acte même d'entreprendre, et que par conséquent, le besoin de partager cette croyance avec ceux qui travaillent dans l'entreprise est une priorité absolue. Les tensions sont des tensions croyantes. Plus le stagiaire et l'employé ont cru en l'entreprise, et plus toute rupture de contrat sera vécue comme une trahison, avec le sentiment d'avoir été manipulé. Pourtant, le terme ne convient pas. Si manipulation il y a, elle vient encore d'un autre niveau, celui dont ces entrepreneurs tirent leur foi, leurs attitudes et leurs valeurs sans même se rendre compte que ce ne sont pas tout à fait les leurs, mais celles du système économique qui les fait vivre et qu'ils font vivre.

Bibliographie

- Bauer M. , 1992 [1990], « Pas de sociologie de l'entreprise sans sociologie de ses dirigeants », in R. Sainsaulieu (dir.), *L'Entreprise, une affaire de société*, Paris, Presses de Sciences Po, « Références académiques ».
- Boltanski L. et Chiapello E., 1999, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, « nrf essais ».
- Bouilloud J.-P., 2012, *Entre l'Enclume et le Marteau. Les Cadres pris au piège*, Paris, Le Seuil.
- Cespedes V., 2013, *L'Ambition ou l'Épopée de soi*, Flammarion, Paris.
- Dewey J., 1908, Chap. XIX, « *The Virtues* », in J. Dewey et J. A. Tufts, *Ethics*, New York, Henry Holt, trad. A.-S. Lamine.
- Foucault M., 2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris, EHESS, Gallimard, Le Seuil, p. 232.
- Lordon F., 2010, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La fabrique éditions.
- Luca N., 2012, *Y croire et en rêver. La Réussite dans le marketing relationnel de multinationaux*, Paris, L'Harmattan, « Religions en questions ».
- Luca N. et Madinier R., 2016 (dir.), « Figures de l'entrepreneur religieux », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 175.
- Luca N., Buquet R., Bouilloud J.-P., 2017, « Malaise dans les start-up. Entre désir héroïque et anxiété créatrice », *La Nouvelle Revue de psychosociologie*, n° 24, p. 93-111.
- Lyon-Caen N., 2016, « Jésuites ou jansénistes ? Affiliations marchandes au XVIII^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 175, p. 35.
- Weil S., 2002 [1951], *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, « folio essais ».

¹ « Dans le sens où il est à lui-même son propre producteur. » (Foucault 2004, p. 232).

² J'ai eu l'opportunité de croiser un « *serial entrepreneur* » du nord de la France, Patrice Jacquelin, PDG de la société Guy Demarle Grand Public, devenue la référence du culinaire vendu en Home Party (vente à domicile). Investisseur avisé, il détient également des participations dans plus de vingt entreprises en France. Intéressé par mon projet, il m'a ouvert son carnet d'adresses et présentée à son réseau d'amis entrepreneurs. Cet article s'appuie pour partie sur les interviews menées avec ces entrepreneurs, Patrice Jacquelin y compris.

³ Le film a été réalisé en 2017. Il s'intitule *Changer le monde. Les Entrepreneurs du Numa*. Il est consultable sur le lien suivant : <https://www.youtube.com/watch?v=1uNIslj3hI>

⁴ L'accélérateur se présente comme suit : « NUMA a développé un réseau unique d'entrepreneurs, de *corporates*, de partenaires, d'investisseurs et d'experts à travers le monde. Nous partageons notre vision de l'innovation dans des écosystèmes aux quatre coins du monde : Paris, Moscou, Bangalore, Casablanca, Barcelone et Mexico. Notre conviction est que l'innovation est une question de culture, pas de technologie. Notre mission ? Propulser l'innovation à travers la collaboration de tout notre écosystème. » <https://www.numa.co/>.

IV. Conversion, consommation et globalisation

Les adeptes de la non-conversion : histoire de l'IURD en terre d'islam (Sénégal)

Fabienne Samson

fabienne.samson@ird.fr

Présenter une réflexion sur le cumul religieux dans un ouvrage consacré aux conversions n'est pas une mince affaire. C'est pourtant la gageure de cet article : déchiffrer la manière dont des fidèles musulmans rusent pour expérimenter une pratique de non-conversion au sein d'une Église néo-évangélique – l'IURD¹ au Sénégal – et décrypter, en retour, les diverses stratégies de cette Église pour s'adapter à ce public si singulièrement fidèle.

L'Église Universelle du Royaume de Dieu est apparue au Sénégal au début des années 2000, portée par un pasteur angolais, dénommé Ferraz, qui mit tant d'énergie pour la faire accepter en cette terre d'islam² qu'il fut nommé évêque, en 2007, par sa direction brésilienne. Certes, l'IURD n'y devint jamais un phénomène de masse, ne regroupant qu'environ deux à trois milles personnes lors de son apogée dans les années 2008-2010. Mais, dans un pays où l'islam dicte historiquement les normes sociales et politiques, et où les groupes évangéliques n'ont jamais intéressé les populations, à quelques rares et anecdotiques exceptions près, l'Universelle est un cas à part.

L'intérêt de son étude dans ce contexte musulman – cas, à ma connaissance unique de par le monde – tient à la sociologie religieuse des disciples : dès le départ, les fidèles s'y distinguèrent par leur appartenance affirmée à l'islam. Quelques catholiques la fréquentèrent également, dans une démarche identique à celle des musulmans, refusant de s'y convertir. Cela est encore le cas aujourd'hui. Malades, au chômage ou simplement dépourvus face aux difficultés de la vie, ils y cherchent refuge, attirés par ses promesses de guérison portées par la théologie de la prospérité³. Cependant, jamais ils ne la considèrent comme une religion nouvelle pouvant remplacer l'islam (ou le catholicisme) ; et leur fréquentation de l'Église ne remet pas en cause leurs modes de vie antérieurs. Aussi la placent-ils au rang de simple pratique complémentaire, étape supplémentaire dans un parcours thérapeutique qui les a déjà menés chez des guérisseurs traditionnels ou chez des praticiens musulmans (marabouts).

Toute conversion se fait sur le long terme. À l'inverse, les membres de l'IURD de Dakar, Mbour ou Saint-Louis n'y restent qu'un laps de temps, celui de trouver, ou non, le miracle promis par la théologie de la prospérité. Toute conversion nécessite aussi de quitter son ancien groupe social d'appartenance et de rompre avec ses croyances premières (Laurent 2003). À l'IURD au Sénégal, les fidèles y vont en cachette puisqu'il leur est impossible de laisser croire à une abjuration de l'islam socialement inconcevable, et ils y nouent très peu de liens, chacun n'étant que de passage pour un bienfait intime qu'il espère immédiat. Enfin, se convertir implique également un engagement total de l'individu dans le nouveau dogme et dans la nouvelle communauté de foi. Les adeptes sénégalais de l'Universelle s'y affichent (majoritairement) musulmans, imposent leur intransigeance envers toute critique potentielle de l'islam (ou du catholicisme), et réduisent l'Église à une simple quête pragmatique. Ils y cumulent diverses pratiques religieuses qu'ils combinent ingénieusement afin qu'elles ne rentrent pas en concurrence. Leur démarche est une affaire d'arrangements entre les bienfaits qu'ils espèrent recevoir dans l'Église – pour lesquels ils se plient à un dogme *a priori* contraire à leur religion première – et des rituels spécifiques qu'ils s'autorisent ou non à suivre.

Cet article, à contre-courant des théories sur le syncrétisme⁴, tente alors de démontrer, par l'étude de l'IURD au Sénégal, la manière dont des individus inventent une façon de « faire du religieux » (Mary 2001) au sein d'un culte auquel ils refusent d'adhérer au point d'y afficher leur appartenance à une autre religion. En filigrane, la problématique portera également sur les diverses raisons pour lesquelles une Église évangélique (l'IURD en l'occurrence) accepte en son sein des adeptes non-convertis, tout en mettant en place d'habiles stratégies pour tenter de les faire adhérer. Le travail présenté ici est le fruit d'un vrai défi méthodologique puisque cette

étude est fondée sur des enquêtes ethnographiques de longue haleine de 2007 à 2014 – dans une Église totalement fermée et réticente à toute observation – pour capter puis décrypter ces pratiques de non-conversion parfois bien cachées.

Ce texte décode, tout d'abord, les ressources mobilisées par les pasteurs du Sénégal pour attirer et fidéliser ce public, composé majoritairement de musulmans. Par la même occasion, les raisons de la présence de celui-ci au sein de cette Église seront éclaircies, appréhendant ce que cet auditoire y cherche et y trouve. Ensuite, la pratique du cumul religieux sera clairement exposée par des exemples concrets, montrant les différents registres de représentations à l'œuvre pour composer, sans hiatus, le jonglage entre divers univers dogmatiques. Enfin, l'article se terminera sur l'impossible pérennité de ces pratiques, montrant les limites de ce cumul religieux lié à un contexte social difficile.

Pragmatisme religieux

Pour se faire accepter par une population majoritairement musulmane, qui d'emblée affirme sa volonté de non-conversion, les pasteurs de l'Universelle au Sénégal ont rapidement compris l'intérêt qu'ils avaient à jouer la tolérance, l'ouverture d'esprit et le respect des autres religions. Particulièrement belliqueuse partout dans le monde – l'affrontement des croyances locales étant la base de son fonctionnement – l'IURD ne s'est pas attendrie en arrivant à Dakar. Mais l'expérience des autres Églises évangéliques de la place, dont l'opposition à l'islam et au catholicisme les a toujours réduites à une substantielle inexistence sociale, incita l'évêque Ferraz à présenter l'Universelle comme une simple foi supplémentaire, non contradictoire aux autres religions dominantes dans le pays. « Ici tout le monde est pareil. Musulmans, catholiques, chacun est face à Dieu. Vous devez vous convertir à Dieu. Ce n'est pas se convertir à l'Église Universelle du Royaume de Dieu, c'est à Dieu » expliquait-il à Dakar le 23 décembre 2007, lors du grand culte du dimanche matin. Durant de longues années⁵, quasiment chaque jour, il répétait sans cesse « chacun fait selon sa foi », pardonnant ainsi aux musulmans de ne pas communier pendant le jeûne du ramadan, ou autorisant les catholiques à fêter la naissance de Jésus le 25 décembre – allant même jusqu'à décorer l'église avec des Pères-Noël gonflables – tout en précisant que ces rituels n'étaient pas conformes à la Bible. Ainsi la stratégie de dissimulation, habituelle de l'IURD, prit-elle une ampleur particulière au Sénégal où les pasteurs se déclarèrent sans religion pour ne pas faire fuir leur auditoire musulman. Le Coran était, au temps de Ferraz, régulièrement lu lors des cultes, même si l'objectif évident était, pour lui, de prouver de manière détournée⁶ la supposée supériorité de la Bible. Les offices du dimanche matin débutaient systématiquement par un tonitruant « *Salam Aleikum* » auquel les fidèles répondaient chaleureusement par un « *Aleikum Salam* », et il était bien précisé lors de chaque rituel d'eucharistie que le « sang du Christ » distribué était du bissap – jus de fruit local – et non pas de l'alcool : « Ici on ne donne pas de vin à des musulmans » disait Ferraz un jour de novembre 2008.

Face à de tels discours, ces musulmans (et catholiques en minorité) attirés par les promesses de miracles, n'ont jamais vu de hiatus dans la fréquentation de l'Universelle, celle-ci venant compléter leur religion d'origine. Les raisons de leur présence, multiples, sont pratiquement toujours liées à des difficultés de vie (maladie, chômage, problèmes conjugaux, relationnels, manque d'argent, etc.) que ni l'islam, ni le catholicisme ou les guérisseurs musulmans et traditionnels n'ont pu résoudre. Parfois, le passage à l'IURD est une requête ultime, pour des personnes en fin de vie. Mais, le plus souvent, l'Église est une étape parmi d'autres dans un parcours thérapeutique compliqué. Pour les attirer, les pasteurs jouent une seconde fois la stratégie de la dissimulation, présentant l'IURD comme un « centre d'accueil »⁷ pour guérir les malades. Ayant moi-même accompagné, fin 2007, des campagnes d'évangélisation sur les marchés de Dakar, j'ai directement observé leurs façons de procéder : les tracts distribués aux passants et les discours d'approche se focalisent sur une liste de maladies (les plus courantes au Sénégal) que les pasteurs de l'Universelle prétendent guérir grâce à des prières mystiques. Jamais ils ne se disent chrétiens, ni n'expliquent les fondements dogmatiques de leur Église, à savoir la théologie de la prospérité fondée sur le monnayage de la guérison. Aussi, nombre de fidèles m'expliquèrent-ils être entrés la première fois dans l'ancien cinéma Al Akbar, converti en église⁸ et en siège social de l'IURD à Dakar, croyant se rendre dans un centre de santé. Par la suite, ils continuèrent d'y aller, séduits par le discours

d'ouverture de Ferraz et par les cérémonies ludiques où ils pouvaient chanter, danser, sans être perturbés par les cultes. À l'Universelle, la théologie est, effectivement, *a minima*. « Le salut ne demande pas de savoir mais de croire » explique Olivier Roy (2008, p. 21) pour décrire les mouvements religieux transnationaux contemporains. Extrêmement simpliste, le discours dogmatique repose sur la seule foi en la promesse d'un bien-être terrestre en échange de dons financiers (dîme, offrandes diverses), accompagnés d'un comportement dont le caractère vertueux (fidélité, respect d'autrui, générosité, etc.) est commun aux chrétiens évangéliques et aux musulmans (interdiction de l'alcool et de la viande de porc). Aussi, les fidèles sénégalais ne sont-ils pas perdus face à cette offre religieuse qui n'entre pas en contradiction directe – dans ses grandes lignes – avec leurs propres croyances et dont le langage est adapté à eux.

Rien n'est difficile à comprendre au sein de l'IURD de Dakar, il suffit de se laisser guider. Les pasteurs parlent en français mais sont traduits simultanément en langues locales (wolof, sérère). Les sermons sont courts, ponctués d'exemples concrets et sans cesse entrecoupés par des mimes explicatifs : certains pasteurs feignent de tomber et d'agoniser lorsque l'évêque rappelle les comportements qui éloignent de Dieu ; jouent à la séduction lorsqu'il s'agit de condamner l'adultère ; ou pavoisent sur le devant de la scène lorsque l'on parle de gagner de l'argent. Ces séquences font rire l'auditoire, l'empêchent de s'ennuyer et sont elles-mêmes entremêlées de chants, de danses, de déambulations dans l'église, etc. : tout est fait pour que le public soit le plus impliqué possible, jamais dans une attente passive qui pourrait le dissuader de rester. La Bible est très peu ouverte, les pasteurs préférant distribuer des petits morceaux de papier sur lesquels est inscrit un seul verset, largement suffisant pour animer tout un prêche. Une recommandation biblique unique est distillée par séance, parfois reprise lors des cultes suivants, afin qu'elle soit bien intégrée par l'auditoire : le but n'est pas d'apporter une connaissance théologique, mais d'affirmer que chacun tient un rôle actif dans son propre salut, puisque le péché est une maladie de l'âme que l'individu a le pouvoir de soigner par sa conversion (Richet 2001). Aussi, la théologie de la prospérité est-elle continuellement martelée, plusieurs fois par office, au point que les pasteurs passent leur temps à demander de l'argent – au nom de Dieu et pour la guérison – d'une manière totalement décomplexée. Le langage est clair : à l'Universelle, on s'apporte le salut à soi-même. Encore faut-il y mettre le prix.

Ce type de discours pourrait rebuter une population pauvre qui, non-convertie, aurait aisément le loisir de penser que l'IURD cherche à lui soutirer de quoi faire vivre ses pasteurs. Néanmoins, tous les membres sénégalais de l'Église que j'ai pu rencontrer m'assurèrent accepter ce dogme⁹, les musulmans le comparant à la *hadiya* donnée à leur marabout¹⁰ – offrande apportée à un guide soufi en échange d'une part de sa *baraka* et de ses prières de bénédiction ; tandis que les catholiques expliquaient regretter que la dîme, commandement biblique, ne soit pas assez prélevée dans leur Église d'origine. Ainsi, nombre d'éléments *a priori* repoussants pour ce public particulier étaient, *a contrario*, adoptés car réinterprétés en fonction des représentations propres aux fidèles : les entrées en transe libératrices des mauvais génies étaient, de la sorte, associées aux séances de *ndeup*, rituel traditionnel de la population Lébou visant à délivrer une personne possédée ; et chaque objet mystique présenté par les pasteurs était aussitôt intégré, par les adeptes, à leur collection de gri-gri personnels, en complément et non pas en opposition.

La théâtralisation (Soares 2005) des rituels participe également à capter l'attention des fidèles : ceux-ci ne sont pas devant un spectacle qu'ils contemplent, mais en sont les principaux personnages et acteurs. Durant les cultes, ce sont leurs malheurs quotidiens qui sont mis en scène. Les pasteurs y parlent des maladies dont ils souffrent, des difficultés face au chômage ou la pauvreté, de leurs problèmes de couple. Ils se sentent personnellement concernés par les discours qui s'adressent directement à eux :

« Toi tu es venu aujourd'hui parce que tu as mal au ventre, parce que tu as mal dormi cette nuit. Toi tu es venu parce que tu es au chômage, tu n'arrives pas à trouver un travail. Toi c'est parce que tu es malade, tu souffres de maux de tête et à l'hôpital on n'arrive pas à te soigner... »¹¹.

L'évêque Ferraz, suivi par les pasteurs, répétait systématiquement à la deuxième personne du singulier ce genre de litanies, dans lesquelles le public allait forcément se retrouver. Nommer le mal est une première étape pour s'en débarrasser. À l'IURD, chacun vit l'expérience de la prière – composée de vœux criés individuellement et collectivement pour

faire sortir le malaise en soi, et bien se faire entendre par Dieu – comme un exercice émotionnel et physique libérateur. Elle est régulièrement accompagnée d'entrées en transe qui représentent l'apogée de cette exorcisation du malheur. Le but est de transformer sa vie dans l'Église, d'y être délivré des mauvais esprits qui empêchent toute réussite.

Tout musulman (ou catholique) sénégalais ne vit pas sa participation à de tels cultes comme une trahison de sa religion première : l'islam ou le catholicisme, pas plus que les rituels de guérison traditionnels, ne lui ont été utiles face à certaines difficultés de la vie. L'IURD, où il transcende ses malheurs et reprend espoir dans sa capacité à changer, vient en complément, non pas pour donner un sens à son parcours mais pour simplement – dans une démarche pragmatique – imaginer un nouvel avenir. Aussi, ces « consommateurs » de religieux (Bastian 2001) y vont-ils non pas pour créer ou rencontrer une communauté nouvelle, mais pour leur propre intérêt individuel. Ils n'y cherchent pas de conversion ni même d'adhésion sur le long terme.

Si l'on comprend ce que ces adeptes non convertis cherchent au sein de cette Église, en revanche, que disent-ils y trouver ? L'IURD au Sénégal connut un certain succès, dans les années 2008-2010, grâce à la capacité de l'évêque Ferraz à captiver son public, à son aptitude à accepter – en apparence – l'appartenance religieuse antérieure de son auditoire, mais le bouche à oreille fit aussi fortement son effet. De façon discrète – puisqu'ils y vont en cachette – les fidèles se donnèrent le mot et la réputation de faiseuse de miracles de l'Universelle crût considérablement. La technique du témoignage est essentielle à la stratégie de prosélytisme des Églises évangéliques et l'IURD l'utilise copieusement, de manière à ce que les rumeurs sur des guérisons les plus improbables se dispersent par le oui-dire. Ainsi se répète-t-il, à chaque passant dans l'Église, qu'une femme dakaroise révéla un jour avoir été guérie du sida par l'évêque. Mais jamais personne n'assista à la scène, chacun se l'ayant fait raconter par un autre. Régulièrement, des séances de témoignages ponctuent les cultes : un grand écran de toile blanche est installé devant la scène, sur lequel sont projetés de petits documentaires montrant des individus, toujours étrangers au Sénégal, qui décrivent comment ils ont été soignés par l'Église de maladies graves. Personne ne pourra vérifier leur véracité ; là encore il suffit d'y croire. Or, dans une situation personnelle souvent délicate, malades ou au chômage, ceux qui viennent à l'IURD malgré la désapprobation sociale désirent plus que tout réaliser leurs rêves au sein de cette Église. Même sans s'y convertir, même sans y adhérer totalement, ils voient en elle leur salut et, par conséquent, s'auto-persuadent de l'authenticité des témoignages. « On a tendance à plus croire en Dieu quand on voit les résultats concrets de la foi » m'expliquait un jeune adepte en avril 2007.

C'est cette foi en la capacité au miracle qui pousse les fidèles sénégalais à interpréter chaque petit bienfait quotidien comme l'œuvre de l'IURD. S'ils se réveillent un jour plus en forme que la veille, s'ils obtiennent un diplôme pour lequel ils avaient pourtant beaucoup travaillé, ou s'ils reçoivent une somme d'argent d'un parent à l'étranger, ils attribuent l'événement heureux à leur participation aux cultes. Ainsi ne peuvent-ils pas en être déçus et se convainquent-ils d'avoir fait le bon choix en acceptant, malgré leur religion d'origine, la théologie de la prospérité. Les miracles décrits par les fidèles sont très communs et relèvent plus de petits coups de chance plutôt que de changements majeurs dans leur existence. Je n'ai jamais rencontré de personne ayant réellement été guérie à l'Universelle, sauf de maux que l'aide psychologique apportée par le discours positif de l'Église suffit à soulager. Beaucoup me dirent, par exemple, avoir réussi à arrêter de fumer ; d'autres m'affirmèrent se sentir mieux dans leur corps et plus apaisés, au point de se réconcilier avec des parents fâchés de longue date, de chercher l'harmonie dans leur couple plutôt que les conflits incessants. Une jeune fille vit ses crises d'épilepsie disparaître le temps qu'elle fréquentait l'Église (elles revinrent par la suite), une autre sentait ses menstruations moins douloureuses. Plusieurs jeunes hommes me certifièrent moins sortir faire la fête, ne plus flirter ni boire d'alcool, accentuant les traits de leur « mauvaise vie » antérieure pour bien me démontrer les transformations opérées grâce à l'Universelle. Ce style de discours, typique de groupes (toutes confessions confondues) fondés sur la moralisation des individus et de la société, tente de prouver, par l'exemple de la rédemption, l'absolue nécessité (et l'efficacité) de ces productions religieuses dites salvatrices (Samson 2007).

L'IURD au Sénégal fonctionne là où les autres Églises ont échoué, car elle se présente comme détentrice de supers pouvoirs, de forces surnaturelles extraordinaires. Les pasteurs laissent croire que ce qui se dit et fait dans son enceinte devient, comme par magie, réalité. Pour des individus en quête d'espoir, le sentiment nouveau de proximité, voire d'intimité avec Dieu les convainc que tous leurs vœux peuvent dorénavant être exaucés, puisque telle est la promesse de la prospérité. La plupart des fidèles m'affirmèrent y avoir retrouvé une foi absolue, « agissante »¹², grâce notamment aux « prières fortes »¹³ dites à haute voix, et y sentir la présence d'un Dieu vivant prêt à les soutenir dans leurs rêves les plus fous. « L'Universelle est envoutante, leur manière de prier est envoutante. On y prie vraiment bien, à forte voix, en criant même. Ça remplit la tête et la vie, ça réveille la foi, ça fait que les prières sont écoutées et se réalisent » me disait une jeune fidèle en novembre 2008 à Dakar. Ainsi est la force de la parole à l'Universelle.

André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro intitulèrent leur ouvrage sur l'IURD – l'un des plus complets sur le sujet – *Les Nouveaux Conquérants de la foi* (2003) car il s'agit bien de cela dans cette Église : de la conviction que chacun peut se prendre en main en refusant ses malheurs. L'évêque Ferraz avait pour habitude de dire que « tout est rendu selon la foi »¹⁴. Son bras droit, le pasteur Celcio ajoutait :

« il faut avoir de l'ambition dans la vie, mes frères et sœurs, au nom de Jésus il faut avoir de l'ambition. Il faut toujours avoir des projets pour évoluer, pour ne pas désespérer dans une situation difficile. Amen. L'espoir fait vivre. Amen »¹⁵.

Logiquement, ceux qui venaient l'écouter se persuadaient de leur possibilité de réussite, se mettaient à croire en leurs talents et refusaient de se comporter en victimes. Diverses personnes, des jeunes principalement, trouvaient dans l'Universelle la force de porter un projet professionnel, comme créer une entreprise, malgré leur manque de réseau ou de savoir-faire. Convaincus de la présence de Dieu à leur côté, ils se sentaient invincibles. Ainsi me disait un jeune homme membre de l'Église :

« On sent la présence de Dieu. Actuellement moi, je peux dire que je suis incapable de craindre quoi que ce soit. C'est ma foi. [...] C'est ma confiance en Dieu. Quand on a la foi en Lui, ça ne faillit jamais. Moi, depuis que je prélève ma dîme, je sais que Dieu est avec moi, qu'il bénit mes affaires. J'en ai la ferme assurance ! [...] Quand on est sur la voie de la réussite, on est haï par les autres qui sont jaloux, mais quand on a Dieu avec nous, on ne peut rien craindre ».

Finalement, l'intelligence de la théologie de la prospérité est de demander des sommes importantes d'argent à des populations très pauvres, en transformant la dîme en acte de foi volontaire (Mariano 2003, p. 197-212). Commandement divin, le don – condition du salut terrestre – devient la preuve suprême de la « confiance infinie en Dieu » (*idem*, p. 205).

Portés par cette aspiration à transcender leurs malheurs pour devenir maîtres de leur destin, grâce à l'aide de Dieu amadoué par les dons financiers, les adeptes sénégalais de l'IURD ne s'y laissent pourtant pas embrigader, toujours fidèles à leur religion d'origine. Comment se déroule, alors, leur pratique de non-conversion ?

Une pratique de non-conversion

À l'Église Universelle du Royaume de Dieu au Sénégal, les musulmans (ou catholiques dans une moindre mesure), participants à ce culte chrétien évangélique, ne créent pas une nouvelle religion hybride. Ils appliquent ce que Roger Bastide (1960) nommait le principe de coupure, vivant en même temps plusieurs expériences religieuses *a priori* incompatibles sans les mélanger. Les registres antinomiques cohabitent sans créer de métissage, sans que la religion première ne fusionne avec la nouvelle.

Il ne s'agit pas non plus, pour eux, de s'accommoder d'un bricolage tel que défini par André Mary (2000), supposant une juxtaposition d'éléments religieux sans logique ni sens historique. Au contraire, ces adeptes interprètent les cultes de l'Universelle en fonction de ce qu'ils connaissent déjà – l'islam (ou le catholicisme) – et rejettent tout ce qui ne correspond pas à leur éthique personnelle. Ils y prennent ce qui les intéresse, en vue du miracle attendu, et délaissent tout ce qui peut être contraire à leur croyance. Par exemple, l'aspersion d'eau bénite au sein de l'IURD sur des objets (passeport, voiture, habits, photos) a pour fonction de purifier ceux-ci de tout génie malfaisant, ou de les bénir afin de réaliser un vœu. Ce langage associant l'eau à l'esprit de Dieu est compris par ces Sénégalais musulmans ou catholiques, habitués

d'une telle analogie dans leur religion première. Leur démarche est donc celle d'un cumul, empreint des précontraintes¹⁶ dont parlait Claude Lévi-Strauss (1962), puisque chaque rituel, pratique ou objet religieux a, pour eux, un sens premier qui perdure même lorsqu'il est mis en scène au sein de l'Universelle. Le *churray* par exemple, encens utilisé par les Sénégalaises pour réchauffer les maisons et, plus particulièrement, la chambre à coucher du couple est apprécié, au Sénégal, pour ses vertus dites aphrodisiaques et sa capacité de protection contre les mauvais djinns. Le *churray* est l'un des objets locaux repris par les pasteurs de l'Universelle à Dakar, utilisé dans les cultes de délivrance pour sa vocation, justement, à lutter contre le diable. Ainsi garde-t-il, au sein de l'Universelle, son utilité première. De plus, béni par l'évêque pour que les femmes le ramènent chez elles, il devient également un trait d'union entre le dedans et le dehors de l'Église : ce *churray* consacré aide les disciples à se sentir chez eux dans l'Église et, inversement, il permet aux fidèles de ramener un petit peu de l'Église chez eux.

La présence de ce public si particulier à l'IURD n'est, par conséquent, pas significative d'une errance spirituelle qui le mènerait d'une façon aléatoire et irréfléchi dans des groupes spirituels se présentant à lui par hasard. Le parcours de chacun est réfléchi, suit une logique personnelle et sociale, et n'est pas vécu comme contradictoire puisque la plupart des adeptes de l'Universelle avaient, auparavant, multiplié les expériences mystiques auprès de guérisseurs, nombre d'entre eux pensant d'ailleurs ces expériences compatibles à l'islam.

La logique de ce cumul religieux n'est donc pas liée à un sentiment de différenciation sociale. Certes, dans un pays où l'islam norme les conduites quotidiennes, se rendre – en tant que musulman – dans une Église évangélique pourrait *a priori* être interprété comme un rejet de cet environnement socio-religieux qui aurait failli dans sa capacité à offrir un bien-être aux individus. Toutefois, bien rares furent les membres de l'IURD à m'avoir explicitement manifesté ce désir de rupture, la très grande majorité estimant leur participation à l'Église comme entièrement cohérente avec leur sociabilité religieuse héritée. Celle-ci tolère, effectivement selon eux, les pérégrinations thérapeutiques chez divers guérisseurs, même si cela peut être blâmable par l'islam, et la fréquentation de l'IURD n'étant pas jugée comme religieuse, elle n'est en rien vécue comme un rejet ou un reniement. L'islam (ou le catholicisme) n'est pas remis en cause, il est juste vécu par ces personnes comme insuffisant à un moment donné de leur vie. En fin de compte, l'IURD est une simple assurance complémentaire et temporelle.

Pour comprendre concrètement comment les Sénégalais musulmans (ou catholiques) composent ce cumul religieux, l'observation des matérialités utilisées au sein de l'Église est idéale. Effectivement, d'apparence, le déroulement des cultes est très règlementé, strictement surveillé par les pasteurs et leurs seconds, appelés « ouvriers ». Les gestuelles, les déplacements, les manières de parler et de se comporter sont ordonnés, et chaque participant doit se plier à ces codes sous peine de se faire réprimander ouvertement, voire de se faire renvoyer de l'église. Étudier les « à-côté », les attitudes non conformes, le non respect des règles n'est pas aisé et nécessita de longs mois – étalés sur plusieurs années – passés à jouer moi-même la docile fidèle¹⁷, appliquée comme les autres à bien exécuter mon rôle. Comme les pasteurs qui cachent leur volonté de convertir sous diverses stratégies de dissimulation ; comme les adeptes qui cumulent discrètement divers registres religieux ; je participais en camouflant les réelles raisons de ma présence. Durant des heures, j'observais en les imitant les attitudes des gens autour de moi, je guettais les moindres écarts et notais chaque détail trahissant leur non-adhésion. Ensuite, les fidèles avec lesquels j'avais noué des liens m'expliquaient, années après années, tout ce qu'ils se permettaient ou s'interdisaient, m'offrant les clés de compréhension de ce cumul religieux.

L'élément matériel le plus visible illustrant la non-conversion de ces Sénégalais aux dogmes de l'Universelle est leur style vestimentaire. C'est d'ailleurs grâce à leur manière de s'habiller que je compris, la première fois que j'entrai dans l'ancien cinéma Al Akbar à Dakar, que je tenais un sujet : dans les rangs, plusieurs femmes couvertes d'un voile islamique affichaient ouvertement leur appartenance à l'islam, de même que plusieurs hommes en djellaba et petits bonnets de coton. Un jour, ce fut une dame catholique qui s'assit devant moi, et je pus longuement contempler son boubou orné d'effigies du Pape, de représentations d'une église et de son clocher, autour desquelles était inscrit : « Gorée, fille aînée de l'Église au Sénégal. Sois fidèle à ton baptême ». À l'inverse, d'autres personnes venaient assister aux cultes en simple

pagne, tee-shirt à fines bretelles et claquettes, ou pantalons *Jeans* et débardeurs. Ces tenues quotidiennes – connotées ou non religieusement – contrastaient avec ce que j’avais pu voir, dans le passé¹⁸, dans les Églises évangéliques au Burkina Faso où les gens se rendaient « endimanchés » ou, au Sénégal, à la sortie des églises catholiques le dimanche matin ou des mosquées le vendredi après-midi. Alors qu’il est d’usage de s’habiller correctement pour aller au lieu de culte, afin de marquer la différence durant ce moment sacré, à l’Universelle au Sénégal les adeptes n’éprouvent pas le besoin de s’apprêter autrement que d’ordinaire. « Moi je mets mes tenues comme quand je suis tranquillement chez moi pour aller là-bas, tu n’as pas besoin de te faire spécialement belle ou quoi que ce soit. Tu y vas comme ça et c’est bon » m’expliquait une jeune dakaroise en avril 2009. Il en était de même pour ceux qui s’y rendaient en tenues spécifiquement religieuses : « Je porte le voile parce que ça me plaît, je trouve ça joli, ça donne un style [...] et ça montre que je suis musulmane. [...] À l’Église, je ne vois pas pourquoi je ne le mettrais pas, c’est ma façon de m’habiller de tous les jours » affirmait une autre jeune fille en novembre 2008. Sans malice, sans provocation, il était naturel pour elle de porter son voile lors du culte évangélique. Mais il lui permettait également de garder en mémoire et de montrer aux autres sa véritable religion d’appartenance.

Si ces fidèles adoptent un tel comportement, c’est parce qu’ils considèrent que l’IURD n’est pas un lieu de prière équivalent à celui de leur religion d’origine. Rien n’y semble sacré : aucun rituel ne marque l’entrée (pas de bénitier ni de seuil à franchir pieds nus) et la configuration des salles – constituées d’anciens cinémas ou de simples magasins repeints – où, d’ailleurs, il est possible d’aller aux toilettes durant les cultes, n’offre aucune solennité. Ce contexte renforce la banalisation de la fréquentation de l’Universelle pour ces musulmans (et catholiques) qui se persuadent de la légitimité de leur pratique de cumul. Ainsi me l’expliquait une femme adhérente :

« Mon mari est musulman et moi catholique. Nous allons tous les deux à l’Universelle parce qu’on a de grosses difficultés. Il y a tout le temps des problèmes. [...] Mais moi je continue à aller à l’Église (catholique) et mon mari à la mosquée. Ça ne pose pas de problème. Là-bas, c’est une Église universelle, ils n’ont pas de religion. Ce n’est pas une religion ».

Autre originalité, la plupart des Sénégalais à l’IURD portaient de manière bien visible des talismans en forme de bagues, de pochettes de cuir nouées autour du poignet, du bras ou de la taille. Ce genre d’objet, dont la vocation est de protéger la personne qui le possède, est monnaie courante dans le pays. Rares sont ceux qui n’en ont pas, et ces procédés magiques sont souvent interprétés comme liés à l’islam¹⁹ – il s’agit d’ailleurs de numérogie ou de versets issus du Coran. Mais le plus surprenant venait de la situation contradictoire au sein de l’Église : les pasteurs demandaient ouvertement à l’auditoire, de façon constante et récurrente, de quitter ces « gri-gris » qu’ils qualifiaient de suppôts sataniques. Alors qu’ils se refusaient à dénigrer l’islam et le catholicisme, ils ne se gênaient pas pour attaquer les pratiques et croyances préislamiques, toujours en vigueur et parfois fondues dans la nouvelle religion. Partout dans le monde, l’IURD a pour principe de transformer les croyances locales en entités à combattre, les accusant d’être responsables des malheurs des gens. C’est pour elle une façon de se connecter (Roy 2008) à la culture locale, de se faire comprendre par ses fidèles et de nommer les génies malfaisants. Au Sénégal, ces génies sont les rabs – équivalents des démons Incube et Succube – connus de tous, craints et très répandus dans l’imaginaire collectif ; et les diverses créatures surnaturelles qui peuplent les différents coins du pays. À ce titre, les pasteurs les imputaient systématiquement de tous les maux dont souffrait leur public.

Face à eux, les participants aux cultes de l’Universelle acquiesçaient de la tête, signe qu’ils comprenaient parfaitement la demande des pasteurs. Néanmoins, personne n’ôtait ses talismans. Cette situation paradoxale n’était pas, là encore, un affront fait à l’Universelle. Elle révélait seulement une divergence d’interprétation : les fidèles, conscients des attentes des pasteurs, ne se sentaient pas pour autant concernés par ce discours de rejet d’objets protecteurs qu’ils étaient allés chercher auprès de guérisseurs, musulmans ou traditionnels. À l’IURD, ils espéraient trouver de nouvelles solutions mystiques qui viendraient compléter les leurs, et non pas une critique. Là encore, ils voulaient cumuler. Sans tenir de grand discours explicatifs, ils jonglaient savamment et individuellement entre ce qu’ils pouvaient concéder à l’Universelle afin d’y espérer un miracle et ce qu’ils ne voulaient pas accepter. Une jeune fidèle en octobre 2008 me disait :

« J'aime bien aller là-bas [à l'Universelle], parce que les gens y prient très fort et que je m'y sens en paix. [...] Par contre, il y a des choses que je ne fais pas parce que je n'aime pas ça. Je trouve que c'est trop envoutant, que je n'arrive plus à réfléchir par moi-même là-bas. Alors souvent je suis méfiante et je ne fais pas ce que disent les pasteurs ».

La liberté d'accepter ou non les directives des pasteurs est particulièrement présente lors des rituels. La période la plus évidente est celle du ramadan, lorsque nombre de musulmans refusent l'eucharistie pour ne pas rompre leur jeûne. Certes, certains se permettent un écart, estimant que la communion une ou deux fois dans ce mois sacré ne remet pas en cause leur pratique de l'islam, mais la plupart s'y opposent, résistant aux demandes insistantes de l'évêque. Le jour de Noël ou de l'Aïd el Kebir (dite Tabaski au Sénégal), les églises sénégalaises de l'Universelle sont peu remplies : les gens choisissent de rester chez eux pour honorer leur fête religieuse. Dans ces cas-là, la théologie de la prospérité peut bien attendre un ou deux jours.

Ce genre de situation déplaisait grandement à l'évêque Ferraz qui, sans trop céder à la colère pour ne pas choquer son auditoire, profitait de ces périodes pour tenter, en vain, de le convertir. Il s'agissait, là, des rares occasions où il ne pouvait contenir son dédain pour l'islam et, d'une manière moins virulente, pour le catholicisme. Aussi demandait-il à ceux qui s'apprétaient à immoler un mouton d'offrir à l'Église l'argent prévu, même si cela devait coûter le mariage ou le reniement familial de la personne. Il en profitait pour tourner au ridicule ce sacrifice non chrétien : « Ceux qui disent qu'ils font le même sacrifice qu'Abraham se trompent. Abraham n'a pas donné un mouton, c'est son fils Isaac qu'il a donné à Dieu. Son sacrifice n'était pas un méchoui » criait-il le dimanche 9 décembre 2007 à Al Akbar. Parmi les fidèles que je connus, aucun ne prit cette tentative de détournement au sérieux, mais certains furent déçus de l'attaque envers leur religion. Ce n'était pas ce qu'ils attendaient de l'Universelle et Ferraz rompait ainsi le contrat tacite de tolérance mutuelle qui leur permettait leur cumul religieux. Face à ce public non converti, l'évêque connaissait pourtant bien les contraintes auxquelles il devait se plier pour ne pas faire fuir ses fidèles peu dociles et, en premier lieu, il savait son impossibilité de critiquer leur religion première. Mais chaque fête était un moment de tension durant lequel sa vigilance était mise à rude épreuve et il pouvait s'énerver aussi face aux catholiques qui désertaient son église comme ce jour de Pâques 2009 :

« Certains, pour Pâques, vont retourner au village, fêter les ancêtres, faire des sacrifices. Tout ça c'est tradition. En Afrique, on a trop de traditions qui sont mauvaises. [...] Toutes ces traditions n'ont rien à voir avec la Bible. Ce sont des inventions des hommes et du démon! ».

Comme les musulmans, les catholiques ne supportaient pas ces critiques qui, à la longue, pouvaient les détourner de l'Église. Un jeune fidèle s'indignait :

« Je trouve déplorable que les pasteurs passent leur temps à critiquer les pratiques des gens. Aujourd'hui c'était scandaleux! Au lieu de nous parler de Pâques, de nous expliquer la différence entre la Pâques juive et chrétienne, il n'a fait que critiquer les catholiques qui vont faire un bon repas. Il n'a même pas parlé de la résurrection du Christ! Mais c'est grave, c'est très grave! ».

Ce que les pasteurs ne savaient pas, même s'ils pouvaient l'imaginer, était les divergences profondes dans l'exécution des rituels. Beaucoup de musulmans me dirent refuser la formule consacrée « au nom du Père, du fils et du Saint- Esprit »²⁰, répétée quasiment à chaque culte de recherche de l'esprit saint (les mercredis et dimanches), préférant réciter dans leur tête un « bismila »²¹, un « alhamdulillah »²² ou un verset coranique. D'apparence, ils suivaient à la lettre les recommandations pastorales, alors qu'en leur for intérieur ils récusait le fondement même du dogme chrétien. L'individualisme des catholiques était plus visible : ils dédaignaient applaudir après cette même formule, osant ouvertement être les seuls à se signer comme dans leur Église d'origine. Là encore Ferraz voulut les mettre en garde, sans succès :

« Le signe de croix n'est pas bon. Lorsqu'on a crucifié Jésus, la foule était immense devant la croix. Pilate demanda à la foule si Jésus devait être sacrifié. La foule répondit par le signe de croix. Donc le signe de croix n'est pas bon. À chaque fois qu'on le fait, on sacrifie Jésus » (dimanche d'avril 2009).

Les exemples de décalages entre ce qui est demandé et ce qui se fait réellement sont nombreux et beaucoup échappèrent à ma vigilance. L'intérêt repose sur la compréhension des représentations que les fidèles musulmans (et catholiques) ont au sein de l'IURD. Comme les « précontraintes » de C. Lévi-Strauss (1962), ces personnes appréhendent les événements qui se déroulent à l'Universelle et les discours des pasteurs à travers leur propre grille de lecture, qui est celle de leur environnement social et religieux. Prenons l'exemple de A, jeunes

dakaroise revendiquée musulmane, adepte durant les années 2007-2010 de l'Église. Parmi la multitude d'arrangements qu'elle se permettait – tant du point de l'islam que de l'IURD – deux faits me marquèrent. Le premier était qu'elle s'autorisait à prier à l'Universelle lorsqu'elle avait ses menstruations, alors que cela est strictement interdit dans l'islam²³. D'ailleurs, durant cette période, elle ne faisait pas ses prières musulmanes. De prime abord, cette attitude pouvait laisser penser que la pratique de l'IURD avait pris l'ascendant dans sa vie. Mais son analyse, en mars 2009, était toute autre : « La prière à l'Église c'est parler à Dieu, lui exposer ses problèmes. Dieu est compréhensif, les règles ne sont pas un problème pour ça ». Ainsi concevait-elle sa présence à l'Église comme un moyen efficace pour s'adresser directement à Dieu, d'une manière non formelle, en dehors – selon elle – de tout contexte religieux. Elle pensait pouvoir se le permettre, tandis que jamais, elle n'aurait transgressé le rituel de la prière de sa propre religion. Le second fait m'apparut lors d'une discussion avec elle. Je savais, sans qu'elle ne l'avoue clairement, qu'elle avait un penchant pour l'un des pasteurs, bras droit de l'évêque, qui connaissait d'ailleurs un franc succès auprès des jeunes filles de l'Église. A était gênée de parler de lui tout en admettant se sentir très proche de lui, tel un ami auquel elle pouvait confier ses plus gros secrets. Il semblait alors évident que la présence de ce pasteur était pour beaucoup dans la fréquentation de l'Universelle par A, et elle m'expliqua, un jour, rêver de se marier (sans le nommer) avec un pasteur afin d'être toujours près de Dieu. Ce projet la fit, durant un temps, adhérer au groupe d'apprentis ouvriers/ouvrières, afin de le côtoyer plus souvent. Lorsque je lui fis remarquer que les pasteurs étaient déjà tous mariés – condition indispensable à leur statut – elle me répondit que cela n'était pas grave puisque dans l'islam, elle avait le droit de devenir une deuxième épouse. Son analyse de la situation était totalement autocentrée.

D'autres nombreux exemples sont révélateurs de l'indépendance des fidèles sénégalais vis-à-vis de l'Universelle, de leurs imaginaires et croyances divergents et de leurs arrangements personnels. S'ils comprennent, ainsi, l'importance de la dîme dans l'échange de don/contre don que représente la théologie de la prospérité, certains font, en réalité, semblant de la donner – n'hésitant pas à apporter aux pasteurs des enveloppes vides – dans l'espoir que cela sera suffisant pour recevoir un miracle. Que pensait cette femme qui, un dimanche matin de 2010, remit discrètement les pièces prévues pour l'offrande dans son sac ? Imaginait-elle que seule sa présence dans l'église allait l'aider dans sa vie, même si elle ne croyait pas en l'échange financier, où ne voulait/pouvait s'y soumettre ? Faire semblant de croire est-il, dans ce contexte, l'équivalent de croire vraiment ? De là venaient les reproches de l'évêque Ferraz lorsque, constatant désabusé le peu de dons, il expliquait inlassablement que Dieu n'est pas dupe et qu'il voit ceux qui font semblant.

Chaque fidèle, attiré par l'IURD pour ses promesses, en accepte certains aspects et en rejette d'autres en fonction de ses intérêts personnels. Le refus catégorique de s'y convertir – menant à la pratique de cumul – engendre logiquement une sélection dans le choix des rituels offerts. Chacun crée son « propre récit croyant », comme le dit Danièle Hervieu-léger (1999, p. 48) : c'est grâce au « butinage » (Soares 2009) d'une organisation religieuse à une autre que chacun « agit sur sa foi en lui redonnant du sens à partir de combinaisons religieuses » (*idem*, p. 80). Quant à l'anthropologue, il ne peut que se réjouir devant l'observation de telles pratiques montrant l'ingéniosité déployée par ces adeptes pour faire semblant de se conformer à une pratique à laquelle ils n'adhèrent que partiellement et pas tout le temps.

Une pérennité impossible : un cumul limité dans le temps

Lors de mes enquêtes à l'IURD durant plusieurs années au Sénégal, j'étais régulièrement surprise par la férocité avec laquelle certains fidèles de l'Église la critiquaient. Il s'agissait, évidemment, de personnes que je connaissais depuis un certain temps, que je suivais dans leur évolution par rapport à l'Universelle, et qui se livraient à moi sans tabou, parce que j'étais devenue l'étrangère qui s'intéresse à elles et à laquelle il est possible de confier l'intimité de sa vie. Ces personnes, tout en la fréquentant, m'expliquaient les diverses raisons qui les pousseraient, un jour prochain, à quitter l'Église.

Les incompatibilités dogmatiques étaient les premiers arguments mis en avant, comme si la situation de cumul leur devenait inconfortable, comme si leurs arrangements leur pesaient. Ainsi une jeune fille me dit devoir quitter l'IURD le jour où elle se marierait, car il était

inconcevable pour elle de bénir son union en dehors de sa religion d'origine, entourée de ses parents (elle se rendait à l'Universelle en cachette de sa famille). Un homme malade m'expliqua, quant à lui, ne pas imaginer finir sa vie dans cette Église où le traitement de la mort²⁴ est incompatible avec ses croyances personnelles. Il voulait être enterré en tant que musulman, seule condition selon lui de s'assurer un salut dans l'au-delà, même s'il était venu chercher le salut terrestre auprès de l'IURD.

La question du miracle était, bien évidemment, centrale dans les motivations des fidèles : ceux qui pensaient avoir reçu ce qu'ils attendaient dans l'Église ne voyaient plus de raison d'y rester ; tandis que ceux qui désespéraient d'y trouver une délivrance baissaient les bras, découragés. « J'ai eu ce que je voulais là-bas. Je n'y suis pas restée longtemps, mais c'est bon. Je n'éprouve plus le besoin d'y retourner. Maintenant, si j'ai un autre problème, j'irai plutôt chez le marabout. Après tout, je suis mouride » m'expliqua une jeune femme en mars 2009. Partout dans le monde, le problème de l'Universelle est la fidélisation de son auditoire et elle est l'une des organisations religieuses qui connaît le plus de rotation (Corten *et al.* 2003). Au Sénégal le phénomène est identique, voire accentué par les difficultés dogmatiques liées au cumul religieux. Sans aucune connaissance de la culture protestante évangélique, nombre de fidèles disaient se sentir mal à l'aise face à certains rituels, désirant retrouver dans l'Universelle les mêmes composantes que dans leur religion d'origine, la théologie de la prospérité en plus. Ainsi, une jeune catholique regrettait-elle de ne pas voir Jésus en croix dans l'Église, car elle aimait le regarder en priant. Un autre, musulman, s'étonnait de la non redistribution de l'argent donné lors des cultes, telles une caisse de solidarité – formelle ou non – que l'on retrouve souvent dans les groupes religieux confrériques, groupes qui sont autant des lieux d'apprentissage de l'islam qu'un système d'entraide (Samson 2005). D'autres encore reprochaient aux pasteurs un manque d'enseignement théologique, trouvant que les cultes reposaient principalement sur des objets et rituels magiques avilissants. Un jeune disciple me disait en 2007 :

« Moi je vois des côtés négatifs parfois dans les cultes. Je n'accepte pas tout. Par exemple, on te donne un mouchoir, on te dit de t'essuyer avec là où tu as mal, et de le ramener ensuite à l'Église. Mais on te dit que si tu ne le fais pas, tu vas t'attirer de grands malheurs. [...] C'est juste de la crainte qu'ils imposent aux gens. Quand tu es faible psychologiquement, tu acceptes la crainte. [...] C'est de la manipulation, les pasteurs font ça pour avoir de l'emprise sur les gens ».

Enfin, certains ne supportaient plus les sous-entendus critiques de leur religion d'origine, malgré les efforts des pasteurs à se présenter ouverts à toutes les croyances.

Le caractère interdit de leur présence à l'IURD embarrassait également nombre d'entre eux qui n'aimaient pas mentir à leur famille. Ils avaient surtout peur de se faire prendre, car ils connaissaient les conséquences désastreuses si l'un de leurs parents apprenait leur pratique : les musulmans, plus que les catholiques, craignaient tout simplement d'être bannis.

Plusieurs événements conjoncturels aidèrent, après 2010, une quantité de fidèles à quitter l'Église. Tout d'abord, l'évêque Ferraz fut muté en Côte d'Ivoire avec ses plus proches pasteurs, et fut remplacé par un nouvel évêque, Valente, dont les débuts à Dakar furent très laborieux. Alors que Ferraz avait une bonne connaissance de cette terre d'islam et savait comment parler à ces musulmans sans les effrayer, son successeur arriva avec des solutions plus classiques, habituelles à l'Église lorsqu'elle s'implante en milieu christianisé, donc moins adaptées au contexte sénégalais. Les cultes paraissaient, d'après les dires des adeptes, moins ludiques et plus ennuyeux ; les chants ressemblaient à ceux de l'Église catholique ; Valente ne semblait pas proche des gens, ne cherchant pas à les comprendre. Un jeune adhérent m'expliqua en décembre 2010 :

« Beaucoup sont partis. Quand tu vas à Al Akbar, tu sens le vide. C'est presque une nouvelle Eglise. 80 % de ceux qui étaient là avant, ils sont partis. Il n'y a que des nouvelles têtes. Les gens, après le départ de Ferraz, ils ont perdu la foi en l'Universelle, ils sont retournés à leur ancienne religion. [...] Valente, il n'a pas un bon management. Ferraz, il était un peu sénégalais, il était populaire. Le nouveau là, il ne fait pas l'affaire ! ».

De la sorte, les quelques liens personnels qui s'étaient noués, durant des années, avec les représentants de l'Église étaient rompus et ces fidèles ne trouvaient plus de motivation pour s'y rendre.

Ce sentiment d'étrangeté nouvelle renforça un malaise déjà ressenti depuis longtemps, même au temps de Ferraz : celui de fréquenter un lieu de prière jugé pesant, malsain voire délétère, où les pasteurs enquêtent sur les fidèles, éduquent les ouvriers à l'espionnage et poussent aux ragots dévastateurs. Même si les individus allant à l'IURD n'y cherchaient pas une communauté, ni même de nouvelles amitiés, certains liens avaient fini par se nouer, quelques groupes éphémères s'étaient constitués. Par conséquent, certains furent profondément choqués par le mauvais traitement donné à quelques personnes, pauvres et malades, qui furent accusées – parce qu'elles ne guérissaient pas – de pratiquer la sorcellerie et furent publiquement jetées en pâture lors des cultes. D'autres qui ne se pliaient pas assez correctement aux dogmes, ou qui montraient une certaine distance vis-à-vis des pasteurs, entendirent des rumeurs calomnieuses circuler sur eux. D'autres encore se sentirent épiés dans leur vie privée. Eux qui cherchaient un bien-être, se trouvaient enrôlés dans des relations humaines compliquées, suivant les cultes dans une atmosphère pesante. Lors de mes enquêtes, en 2010, je fus moi-même soupçonnée d'espionnage journalistique par l'évêque qui, après s'être renseigné sur ma vie (sans découvrir mon métier), après avoir interrogé tous ceux que je côtoyais, me convoqua pour un interrogatoire assez ferme pour me faire avouer (ce que je ne fis pas). Sans résultat, mais toujours méfiant, Ferraz interdit à ses fidèles de me parler et fit, devant une église comble, plusieurs sermons durant lesquels, tourné vers moi, il hurlait des critiques aux journalistes felleux et traîtres. Ces expériences – qui ne troublèrent pas, finalement, la suite de mon travail²⁵ – me permirent de comprendre ce que ressentaient ceux qui m'avaient raconté leurs propres mésaventures.

Le second événement qui favorisa le départ de nombreuses personnes fut sociétal. Fin 2010 et durant la première moitié de 2011, plusieurs mouvements de contestation contre la vie chère, les coupures d'eau et d'électricité dégénérèrent en émeutes dans la capitale et plusieurs églises évangéliques furent pillées et brûlées. L'Universelle fut durement touchée, tant dans les banlieues de Dakar que dans son siège social, l'ancien cinéma Al Akbar qui fut saccagé. Après une période durant laquelle l'Église faisait la Une de la presse, accusée à son tour de sorcellerie ; après la fermeture préfectorale de l'église du Rufisque, près de Dakar, où les dignitaires musulmans locaux la délogèrent ; l'attaque physique des lieux de culte effraya certains fidèles qui commençaient eux-mêmes à douter de la sincérité de l'IURD. N'était-elle pas, en fin de compte, diabolique comme le prétendaient certains imams ou prêtres catholiques ? Dans l'incertitude, aidés par le rejet général de la société²⁶, ils décidèrent de la quitter, discrètement comme ils y étaient entrés.

Conclusion

Refermée, comme à son habitude, sur elle-même, l'Église Universelle du Royaume de Dieu au Sénégal répondit à ces attaques de 2010 comme de coutume, par un nouveau repli sur soi et par un langage de plus en plus victimaire. « Quand je suis faible, alors je suis fort », « ma puissance se déploie dans ta faiblesse », « la gloire de la deuxième maison sera plus grande que la gloire de la première maison », « quand on est en détresse, Dieu est présent » furent les nouvelles devises de l'évêque Ferraz à ce moment-là, suivi par la suite par Valente. Plusieurs fidèles me dirent, alors, ne pas comprendre cette attitude, stupéfaits que les pasteurs ne profitent pas de l'occasion pour ouvrir l'Église au public, montrer le déroulement des cultes et couper court, ainsi, aux diffamations dont elle était souvent la cible. La réaction de méfiance des pasteurs amplifia, par conséquent, le sentiment de malaise interne et favorisa, là encore, le départ de certains qui n'adhéraient plus – malgré leur quête de la prospérité – aux manières de faire de l'IURD.

Une longue période de turbulences ne mit, toutefois, pas l'Église à terre et elle sut renouveler son public au point d'être toujours active aujourd'hui. Certes, plusieurs de ses lieux de culte ont fermé, en dehors de Dakar, mais l'ancien cinéma Al Akbar est toujours actif, avec de nouvelles personnalités tant parmi les pasteurs, les ouvriers que les fidèles. Il reste remarquable que ces récents adeptes continuent, comme leurs prédécesseurs, à cumuler leur religion originelle à la pratique de l'Universelle, ne cessant d'inventer des façons de faire du religieux sans avoir forcément conscience que beaucoup avant eux, depuis les débuts de l'IURD au Sénégal dans les années 2000, y allaient déjà en cachette et y adoptaient une posture de non-conversion.

Bibliographie

- Bastian J.-P., 2001, *La Modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala.
- Bastide R., 1960, *Les Religions africaines au Brésil, contribution à une sociologie des interprétations de civilisations*, Paris, PUF.
- Corten A., Dozon J.-P., Oro Ari p. (dir.), 2003, *Les Nouveaux Conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- Hervieu-Léger D., 1999, *Le Pèlerin et le Converti. La Religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Laurent P.-J., 2003, *Les Pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.
- Lévi-Strauss C., 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Mariano R., 2003, « Le royaume de prospérité de l'Église universelle », in Corten A., Dozon J.-P., Oro Ari p. (dir.), *Les Nouveaux Conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, p. 197-212.
- Mary A., 1994, « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in Laburthe-Tolra p. (dir.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, l'Harmattan, p. 85-98.
- Mary A., 1995, « Religion de la tradition et religieux post-traditionnel », in *Enquête*, n° 2, p. 121-142.
- Mary A., 2000, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.
- Mary A., 2001, « En finir avec le bricolage... ? », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 116, p. 27-30.
- Mary A., 2002, « Le pentecôtisme brésilien en terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'études africaines*, n° 167, p. 463-478.
- Richet I., 2001, *La Religion aux États-Unis*, Paris, Que sais-je, PUF.
- Roy O., 2008, *La Sainte Ignorance, le temps de la religion sans culture*, Seuil, Paris.
- Samson F., 2005, *Les Marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.
- Samson F., 2007, « Islam social ou islam politique ? Le cas de Modou Kara Mbacké au Sénégal », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 1, nouvelle série, p. 43-60.
- Soares E., 2005, « Prier c'est jouer un peu : approche ethnographique de la "prière forte" à l'Église universelle du royaume de Dieu », *Ethnographie.org*, n° 8, <http://www.ethnographie.org/2005/Soares.html>.
- Soares E., 2009, *Le Butinage religieux, pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris, Karthala.

¹ L'IURD (Igreja Universal do Reino do Deus), ou Église Universelle du Royaume de Dieu (EURD) en français, est une Église néo-évangélique originaire du Brésil, créée en 1977, qui est familièrement appelée « Universelle » dans les pays francophones où elle s'est implantée. Installée dans plus de 80 pays sur tous les continents, elle doit son succès à un système d'organisation hiérarchique particulièrement bien rodé et à sa théologie de la prospérité.

² La population du Sénégal est très largement musulmane, pratique majoritairement un islam soufi au sein de confréries islamiques dont les deux plus importantes en nombre de fidèles sont la Tidjaniyya et la Mouridiyya. L'islam est historiquement lié à la construction de l'État indépendant (1960) et est inscrit dans le quotidien des gens ainsi que dans les domaines sociaux, politiques et économiques du pays.

³ Edio Soares (2005) donne une définition assez précise de cette théologie qui prétend que la pauvreté est une manifestation du Malin. Fondée sur l'Évangile selon Jean, Chapitre X (« Moi je suis venu pour qu'elles aient la vie et qu'elles l'aient davantage »), elle décrète que la richesse et la santé sont les signes de la bénédiction de Dieu et que l'homme, par ses sacrifices et offrandes financières, recevra en échange le centuple de Dieu. Son salut « acheté » prend une forme de bien-être terrestre, « d'accomplissement de soi ici-bas » (Soares, *idem*). À l'inverse, les malheurs de la vie sont expliqués par la possession, à l'intérieur du corps souffrant, de génies sataniques. L'universelle s'attèle à les chasser lors de ses cultes expiatoires.

⁴ Mes travaux antérieurs sur les pratiques islamiques en Afrique de l'Ouest m'ont appris à me méfier du concept de syncrétisme : l'islam n'ayant pas d'instance décisionnelle centrale, il serait possible de dire qu'il existe autant de manière de pratiquer qu'il existe de musulmans, même si ceux-ci se reconnaissent habituellement dans l'une des différentes écoles juridiques ou selon divers courants dogmatiques. La notion de syncrétisme renvoie à l'idée d'une religion qui serait, à la base, pure, et dont l'évolution produirait des métissages. À l'inverse, je pars de l'idée que chaque production religieuse est un processus mouvant, dynamique, que l'on ne peut figer dans le temps ni dans l'espace. De plus, à l'IURD au Sénégal, les participants ne créent pas de nouvelle religion. Le concept de syncrétisme n'a donc pas sa place dans cette analyse.

⁵ Ferraz quitta l'Église du Sénégal en 2010 pour celle de Côte d'Ivoire.

⁶ Les critiques de l'islam (et du catholicisme) n'étaient quasiment jamais directes et franches, mais par ses démonstrations, Ferraz voulait démontrer *in fine* que la Bible avait déjà – selon lui – tout annoncé : en conséquence, c'était Elle (dans sa version littérale) qu'il fallait suivre.

⁷ Il s'agit des termes employés par les pasteurs.

⁸ Le cinéma a gardé son aspect extérieur identique à celui du temps où il était un cinéma très populaire et très peu de signes révèlent aux passant qu'il s'agit d'une église. Seul le logo de l'IURD montre sa nouvelle appartenance.

⁹ Cette affirmation sera relativisée ensuite.

¹⁰ Le terme marabout signifie, au Sénégal, un guide musulman soufi (cheikh) et n'est pas péjoratif. On y différencie tout de même les « grands marabouts » appartenant aux illustres familles soufies du pays, des « petits marabouts » souvent auto-proclamés qui vivent de la confection de talismans.

- ¹¹ Discours de l'évêque Ferraz, église Al Akbar, Dakar, avril 2009.
- ¹² Langage récurrent dans les discours des fidèles
- ¹³ *Idem.*
- ¹⁴ Discours habituel de l'évêque de 2007 à 2010 à Al Akbar à Dakar.
- ¹⁵ Discours du pasteur Celcio, Al Akbar, Dakar, le lundi 12 novembre 2007.
- ¹⁶ Dans *La Pensée sauvage* (1962), Claude Levi-Strauss expliquait par le terme « précontrainte » la logique selon laquelle des matérialités, porteuses d'un sens symbolique premier, gardent ce sens premier lorsqu'elles sont utilisées dans une pratique religieuse nouvelle. Autrement dit, un objet réemployé dans de nouveaux rituels garde sa signification initiale.
- ¹⁷ Le travail d'enquête ethnographique me fut interdit, d'emblée, par les pasteurs lors de ma première venue dans l'Église à Dakar – l'IURD est toujours hostile à toutes intrusions et critiques étrangères, partout dans le monde – mais je fus invitée à assister aux cultes en tant que fidèle. Je saisis ainsi l'occasion et m'installai dans ce rôle durant plus de cinq ans.
- ¹⁸ Enquêtes auprès d'adeptes d'Églises évangéliques à Ouagadougou en 2005.
- ¹⁹ Cela est généralement le cas au Sénégal où les critiques des salafistes ont peu de poids.
- ²⁰ Ils refusaient cette formule car dans l'islam Issa (Jésus) est un prophète et non pas le fils de Dieu.
- ²¹ « Au nom de Dieu ».
- ²² « Dieu soit loué ».
- ²³ Durant cette période la femme est considérée comme impure (comme lors de tout écoulement corporel) et ne peut donc pas prier.
- ²⁴ À l'IURD, il est dit que le salut se gagne durant la vie, par les actes, et qu'il est par conséquent inutile de prier un mort car son sort est déjà scellé. Aussi le lieu d'enterrement du corps n'a-t-il aucune importance (une fosse commune peut suffire m'expliqua un apprenti pasteur en 2010 à Dakar), ce qui choque habituellement les fidèles catholiques et musulmans sénégalais.
- ²⁵ L'évêque Ferraz fut muté très rapidement après cet événement, suivi par la plupart des fidèles qui quittèrent l'Église en 2010. Aussi, lorsque je revins quelques mois plus tard à Dakar, je trouvai une Église neuve de ses disciples et représentants, et j'y fus accueillie comme une nouvelle à qui l'on souhaitait la bienvenue.
- ²⁶ L'Universelle au Sénégal fut un épiphénomène du point de vue du nombre de ses fidèles, mais elle souleva, dans ces années 2010, un vrai débat sur le pluralisme religieux au Sénégal, débat particulièrement intéressant pour les observateurs de la vie religieuse dans le pays.

Végétarismes, conversion et alternation

Laurence Ossipow

laurence.ossipow-wuest@hesge.ch

Les personnes végétariennes que j'ai étudiées en Suisse romande et alémanique (Ossipow 1997) à partir d'une approche anthropologique multisites et multisituée (Marcus 1995) fondée sur des observations directes effectuées dans différents espaces (restaurants, épiceries, associations, cours, stages, bibliothèque spécialisée, salon du bien-être et de la santé...) et des entretiens thématiques à orientation bibliographique vivent bien un processus de conversion lorsqu'elles choisissent d'adopter un régime (et souvent un style de vie) qui diffère de la diète omnivore. Les adeptes du végétarisme n'aiment toutefois pas que ce processus soit décrit comme tel, la notion de conversion, impliquant à leurs yeux, une référence qui pourrait paraître religieuse, voire sectaire.

Les récits de conversion de Louise et Marlyne

Louise, institutrice à la campagne et, plus tard, professeure de yoga, 80 ans à l'époque de l'enquête, raconte comment un de ses élèves lui propose de la saucisse à rôtir, pièce de viande qu'elle s'apprête à accepter lorsqu'elle en comprend brusquement sa provenance :

« J'avais été réveillée le matin par des cris épouvantables. Quand je vous le dis maintenant, je les entends encore. J'avais l'impression que c'était des gens qu'on égorgait, mais c'était des cochons. En l'espace d'un instant – tout va tellement vite comme lorsque l'on meurt et que toute votre vie se déroule d'une façon extraordinaire – j'ai vu passer tous les abattoirs, tous les clapiers, tous les viviers, toute la gent animale qui souffre sur cette terre. Je n'avais pas encore eu le temps de comprendre cette souffrance. Mais là, j'étais comme Saint-Paul sur le chemin de Damas quand ses yeux se sont ouverts : j'ai compris, et dès ce moment-là, je n'ai plus mangé de viande, c'était fini. Cela a été très dur parce que j'habitais dans la pension d'un petit village où l'on mangeait beaucoup de viande. Plus tard chez mes parents, ce fut à nouveau très difficile parce que maman était française et aimait la bonne cuisine. Mais cela a été fini parce que ma conscience avait été réveillée ».

Pour sa part, Marlyne, restauratrice, 45 ans au moment de l'entretien, explique :

« J'avais 18 ans et je louais une chambre dans une ferme de la campagne genevoise. Je faisais du théâtre et j'avais l'habitude de rentrer très tard dans la nuit. Une fois, alors qu'il devait être quatre ou cinq heures du matin et que je rentrais à vélo au clair de lune, j'ai entendu des cris. Je me suis dit "cela doit être des hommes qui se battent, peut-être des ouvriers de la ferme". Je me suis rapprochée et j'ai vu, dans le clair de lune dont la lumière était presque brouillée par les gestes nerveux des ouvriers, des hommes qui égorgaient des cochons hurlant à la mort. C'était une drôle de vision et je me suis dit "si c'est comme cela lorsque l'on abat un animal... je ne veux plus manger cette peur, la peur de l'animal". Depuis ce jour cela a été terminé et je n'ai plus mangé de viande ».

Comme on peut le lire, ces deux extraits de récits s'apparentent bien à la rhétorique et au décor d'une conversion. Pour Louise, la force déchirante des cris dans la nuit qu'elle entend encore, le flash-back sur la vie d'avant, l'abattage d'animaux qui apparaissent dans toute sa brutalité, la référence à Saint-Paul sur le chemin de Damas, les yeux qui se désilent, la conscience réveillée, la décision immédiate d'arrêter de manger de la viande et la séparation que cette décision entraîne par rapport au voisinage et à sa famille, eux consommateurs de produits carnés. Pour Marlyne, même ambiance nocturne, nervosité des égorgés, cris des égorgés..., mais aussi la découverte de l'abattage par une jeune fille des villes (contrairement à Louise qui était une femme vivant à la campagne) craignant d'être contaminée par la peur et la souffrance animales. Louise n'a plus jamais dérogé à ses principes. Marlyne, patronne d'un restaurant végétarien, a, elle, recommencé à manger de la viande de temps à autres, par goût et parce qu'elle vivait avec un amateur de bonne chair. D'autres personnes, dont les récits sont moins évocateurs, se rappellent avoir cessé de manger de la viande suite à une quête diffuse de spiritualité ou à quelques événements précis : voyage en Inde ; référence à des philosophies orientales ou orientalisantes (comme certains mouvements théosophiques) ; problèmes de santé graves ou chroniques ; abattage d'un animal domestique comestible dans notre société (généralement un lapin) ; film sur les abattoirs.

Conversion et re-socialisation

Si les récits ont toutes les couleurs d'une conversion, comment s'effectue-t-elle, comment se poursuit-elle sur le long terme ? À quelles critiques sociales s'adosse-t-elle ? Quelles reconfigurations de l'habitus, du style de vie (Bourdieu 1979), de la sociabilité, voire même de

la profession, entraîne-t-elle ? Pourrait-on même énoncer que la « transformation de la réalité » qu'implique la conversion « n'est pas un effet de celle-ci, mais bien plutôt sa cause » ? (Heurtin et Michel 2018) comme si la volonté d'adopter un nouveau mode de vie était antérieure à la conversion qui devrait permettre la chronique annoncée d'un changement en train de se faire. Enfin, qu'en est-il aujourd'hui où le végétarisme fait consensus et recette, où l'on peut être flexivégétarien.ne (c'est-à-dire ne manger que très modérément de la viande) ou alors « vegan.e », une position dont la relative radicalité fait revisiter les catégorisations opposant désormais, non plus les personnes végétariennes aux omnivores (ici les « carnivores », mangeurs et mangeuses de produits carnés), mais les raisonnables adeptes du végétarisme aux plus tranchés partisans et partisanes du véganisme ?

Après avoir discuté des questions d'habitus et de re-socialisation qu'implique la découverte du végétarisme, je reviendrai sur l'histoire de personnes végétariennes ré-enquêtées en 2014, à l'occasion d'un séminaire sur l'alimentation et les âges de la vie afin de montrer (Ossipow 2014), qu'à l'échelle d'une famille, comme au niveau plus global, les pratiques végétariennes sont diverses et que l'on ne peut les considérer comme homogènes. En conclusion, j'évoquerai quelques pistes de réflexion en comparant les contextes d'adoption du végétarisme et en soutenant que les différentes façons d'être veganes ne relèvent pas que d'une lutte politique collective, mais aussi d'activités quotidiennes individuelles.

Habitus, alternation, distinction

Dans le contexte de la vague verte des années 1980, prolongeant les doléances de mai 1968, les pratiques végétariennes s'ancrent parfois dans des démarches de « retour à la nature » ou d'installations de néo-ruraux en Europe (notamment Hervieu-Léger et Hervieu, 1979, 1983 ; Salomonsson 1984 ; Ossipow 2011) comme en Amérique du Nord. Pour ma part, j'ai choisi d'étudier les mouvements végétariens prenant place en Suisse romande et alémanique. Le cadre théorique de cette recherche (qui était aussi une thèse) voulait explorer la notion d'habitus dans son articulation à l'alimentation et au changement. Autrement dit, suivre la perspective du Bourdieu des années 1980 (*La Distinction...* 1979) qui affirmait, statistiques à la clé, que les pratiques alimentaires variaient fondamentalement selon les classes et fractions de classes et qu'elles ne se modifiaient pas aisément puisque, même en cas de mobilité ascendante ou descendante, ce qui est le plus profondément incorporé (les pratiques alimentaires par exemple) demeure souvent inchangé. Il s'agissait alors de se demander quels étaient les facteurs qui pouvaient tendre à faire modifier des habitudes bien ancrées ou la force des premières socialisations, et de s'interroger sur les dimensions sociologiques associées au végétarisme. La deuxième interrogation – celle de l'ancrage du végétarisme dans l'espace social – fut relativement facile à documenter et donnait raison à l'auteur de la *Distinction* : la pratique du végétarisme varie selon les classes sociales en fonction de sa popularité dans différents pays ; il n'en demeure pas moins qu'elle est clairement associée aux classes moyennes à aisées et à un capital de formation relativement élevé¹. Aujourd'hui, même constat, bien que les frontières de classes tendent peut-être à s'affaiblir quelque peu. Une enquête menée en mars 2017 sur 1296 personnes en Suisse par Démoscope, un institut de sondage, montre en effet que les végan.e.s et les végétarien.ne.s ont une formation supérieure (47 % pour les vegan.e.s), sont majoritairement des femmes (70 % contre 30 % pour les végétarien.e.s)² et des personnes citadines davantage que rurales.

Pierre Bourdieu n'offrait en revanche pas vraiment de pistes sur la question du changement. La réminiscence de *La construction sociale de la réalité* de Peter Berger et Thomas Luckmann (1966) lu dans le cadre d'un enseignement en psychologie sociale fut alors d'un grand secours même si elle n'a pas été mobilisée formellement dans mon travail de thèse. À partir du principe de socialisations secondaires qui apparaissent comme totales, les auteurs développent la notion d'alternation qui exige une re-socialisation :

« Ces processus ressemblent à une socialisation primaire dans la mesure où ils doivent redistribuer de façon radicale les accents de la réalité et dès lors reproduire à un degré considérable l'identification fortement affective au personnel de socialisation qui était caractéristique de l'enfance. Ils sont différents des processus de socialisation primaire dans la mesure où ils ne commencent pas *ex-nihilo*, et pour cette raison doivent faire face à un problème de démantèlement et de désintégration de la structure nômique antérieure de la réalité subjective » (Berger et Luckmann 1986, p. 214).

Ils sont fondés sur une structure de « plausibilité efficace », c'est-à-dire sur une « base sociale » permettant la transformation et reposant sur l'identification des « autres significatifs » qui « médiatisent le nouveau monde pour l'individu » (Berger et Luckmann 1986, p. 215), le soutiennent tout au long du changement, lui permettent de se séparer ou de se distancer de sa vie et de son monde d'avant et de réinterpréter sa biographie. Les auteurs notent que les expériences de transformation totales se trouvent principalement exemplifiées dans les processus de conversions religieuses ou dans ceux qui conduisent à des expériences séculaires tels que « l'endoctrinement » ou la « psychothérapie » (Berger et Luckmann 1986, p. 216). Même si les expériences de mes interlocutrices et interlocuteurs n'ont pas toujours été aussi totales, elles ont en tout cas impliqué de nombreux changements touchant à différentes dimensions de leur vie. C'est ainsi que la plupart ont introduit des changements dans leur alimentation, mais aussi dans leurs autres activités (notamment sanitaires, spirituelle, ludiques ou sportives). Certaines personnes ont également changé d'activités professionnelles. Une dizaine de femmes au foyer se sont ainsi reconverties dans des activités qui ne correspondaient pas à leur formation de base (secrétaire, employée de commerce, gestionnaire de fortune...) pour s'employer généralement comme indépendantes, dans des métiers tels que graphologue, masseuse, vendeuse de produits dits biologiques, animatrice de yoga, enseignante de musique dans une école R. Steiner... Pour celles qui demeuraient au foyer, cette reconversion permettait d'ailleurs un ancrage professionnel hors domicile. De même certains hommes (étudiant en droit, chimiste, enseignant en musique, enseignant en mathématiques...) ont abandonné leurs études ou professions premières pour se reformer dans des emplois qui correspondaient mieux à leurs nouvelles aspirations (cuisinier végétarien, masseur shia-tsu, vendeur d'ordinateurs...) et leur laissaient davantage de temps à consacrer à des activités associées à la découverte du végétarisme ou de la macrobiotique³. De surcroît, la plupart des personnes interviewées insistaient sur les changements survenus dans leur sociabilité : fréquentation de nouveaux groupes d'ami.e.s rencontré.e.s au cours de conférences ou lieux de stage alimentaires ou encore corporels et spirituels ; évitement des personnes susceptibles de ne pas partager une partie de leurs nouvelles découvertes ou de les mettre mal à l'aise en leur offrant des plats carnés et relative éviction de la famille d'origine pour les célibataires. Les jeunes parents, pour leur part, s'efforçaient en revanche de garder le contact avec les leurs, sachant néanmoins que les grands-parents les critiquaient ou essayaient de temps à autres de nourrir leurs petits-enfants avec des produits carnés. Pour ne pas couper les enfants de leur propre sociabilité durant les sorties extra-scolaires ou les goûters d'anniversaire, les parents végétariens usaient de substituts aux produits carnés (saucisse à base de tofu ou de quorn⁴) ou leur donnait du fromage pour remplacer la viande⁵. La question de la cantine scolaire ne se posait guère, car celle-ci n'était pas mise en place dans toutes les écoles ou non utilisée par les enfants végétarien.ne.s.

Les végétarien.ne.s faisaient l'objet de moqueries les omnivores réduisant leurs pratiques à une de ses parties en les traitant de « mangeurs de petites graines » ou de « pâlichons », donc de personnes « manquant du sang » que la viande pourrait fournir. De surcroît, les personnes végétariennes étaient également soupçonnées de se rattacher à une secte. Enfin, à cette époque, rares étaient les menus végétariens dans les cantines ou les restaurants. Il est fort possible que cette mise à l'écart choisie ou imposée se présenterait différemment aujourd'hui, maintenant que le végétarisme est entré dans les mœurs et qu'il est bien considéré pour des raisons à la fois sanitaires et écologiques, mais tel n'était pas le cas à l'époque de l'enquête.

Comment devient-on végétarien.ne ? Motivations, motifs et moments clefs

Lorsqu'elles reconstruisent des bribes d'histoire de leur vie, les personnes interviewées reviennent sur leurs motifs et motivations offrant des récits qui narrent les circonstances de la découverte de nouveaux modes d'alimentation, mais expliquent aussi rationnellement et en référence à de nombreuses sources historiques et scientifiques anciennes ou contemporaines les différentes raisons d'adopter le végétarisme. Ainsi, les personnes interviewées glanaient-elles, de-ci, de-là, des noms de peuples ou figures célèbres ayant été végétarien.ne.s (antiquité grecque, mouvement essénien, passages de la bible, peuples phares végétariens et centenaires, etc., voir Ossipow 1997, p. 41-48). Cet ensemble de noms et de figures permettaient ainsi de

faire communauté pratique et symbolique. En fait, motivations, motifs et arguments s'entremêlaient pour expliquer les « bonnes » raisons qu'il y avait à changer de régime et à ne plus consommer de produits carnés, ni de sous-produits animaux (lait, fromages, œufs, miel, pour les végétalien.ne.s) et à éviter, voire supprimer, des objets vestimentaires ou utilitaires contenant des textures tirées de l'animal mort (cuir, soie) ou vivant (laine). À l'instar des végan.e.s d'aujourd'hui, zoos, cirques et dressage ou montage d'équidés étaient également critiqués puisque les animaux n'y sont là que pour le bon plaisir des êtres humains. Il s'agit donc de pas abattre des animaux pour se nourrir, ni de les exploiter pour celles et ceux, qui comme les végan.e.s d'aujourd'hui, considèrent les animaux comme représentant des formes de vie différentes mais non pas inférieures. À ces explications s'ajoutaient le souhait de consommer une nourriture adaptée à la planète toute entière sans accroître les inégalités entre les pays dits du Sud et les pays du Nord, ni les problèmes écologiques. À cet égard le livre de France Moore Lappe (1976), *Sans viande et sans regret, un régime alimentaire pour une petite planète* (traduit de *Diet for a small planet*, 1971) était devenu un succès de librairie et une publication phare pour les personnes végétariennes interviewées.

Au-delà de ces références et de ces idéaux, un examen attentif des récits de vie montre aussi que les personnes choisissent de devenir végétariennes à certains moments clés de leur vie, au moment de quitter le foyer familial (d'où le grand nombre d'étudiant.e.s végétarien.ne.s), lorsqu'elles et ils doivent faire face à la maladie, notamment chroniques, lors de ruptures ou divorces et au moment de devenir parents. Si les personnes interviewées donnent plusieurs motivations et explications quant à l'adoption du végétarisme, celles-ci se superposent sur la durée et conduisent la plupart à développer un style de vie relativement différent des omnivores qui ne relève pas que de l'alimentation, mais aussi des pratiques sanitaires, philosophiques et de loisir.

L'exemple d'une famille convertie depuis trois générations : socialisations différenciées et parcours de vie diversifiés

Au début de mon enquête en 1987, mon entrée dans le réseau végétarien avait été facilitée par une personne qui était présidente de la Société végétarienne dans ma ville de résidence. À l'occasion d'un séminaire en 2014 sur la transformation des régimes durant les âges de la vie, je suis retournée voir cette personne et ai interviewé à nouveau les membres de sa famille avec lesquels j'avais d'ailleurs gardé quelques contacts, un des fils étant devenu anthropologue indépendant. Désormais âgée de 72 ans, la mère de famille est revenue sur son expérience d'ovo-lacto-végétarienne tout en soulignant « qu'elle n'y pense même plus » tellement ce mode d'alimentation est complètement intégré dans ses pratiques quotidiennes. Elle est néanmoins revenue sur sa découverte du végétarisme liée à ses fréquentations religieuses de l'époque. Elle avait en effet décidé de devenir végétarienne en suivant un cours de yoga dispensé par une société théosophique. Elle mentionne d'ailleurs que ces découvertes religieuses et celle du végétarisme lui avaient posé des difficultés par rapport à sa famille d'origine ouvrière. Elle avait notamment eu de la peine à faire comprendre son choix à son père, qui venant d'une famille d'agriculteur.e.s, officiait dans l'artisanat alimentaire. En revanche, elle s'est souvenue avoir proposé puis imposé sans trop de difficultés ce régime à son mari, aujourd'hui aussi âgé de 72 ans et propriétaire d'une entreprise dans les métiers du bâtiment. Elle estime avoir réussi à le convaincre car elle, si elle cuisinait exclusivement végétarien, elle laissait son époux continuer à manger de la viande lorsqu'il sortait au restaurant entre ami.e.s et collègues. Elle note encore que son mari et, plus tard ses enfants, l'ont empêchée d'être totalement happée par « les tendances tout de même sectaires » des groupes religieux qu'elle fréquentait.

Le couple a élevé ses deux garçons dans le régime végétarien. L'aîné, qui a repris l'entreprise de son père avec sa propre épouse, a convaincu celle-ci d'être végétarienne, elle aussi. Les repas quotidiens sont donc végétariens et les enfants, même à la cantine scolaire, ne dérogent pas à l'idéal de leurs parents. Toutefois, la mère des enfants mange du poisson lorsqu'elle est au restaurant, notamment avec sa propre mère qu'elle a aussi initiée au végétarisme. Le père des enfants, quant à lui, dit se permettre « quelques écarts festifs » comme il le souligne : « la saucisse du match quand j'y vais avec les enfants, la viande séchée que j'ai toujours aimée, la saucisse sèche de l'apéro, le bon vin et le bon fromage ». Il estime ses écarts « compensés » par une alimentation sans viande et « équilibrée » à la maison. Le fils cadet, pour sa part, ne

déroge pas à la règle. Il a épousé une femme d'origine asiatique qui est d'accord pour le suivre dans son régime et lui a aussi ouvert un univers gastronomique différent du fait de sa fine connaissance de la cuisine de son pays d'origine. L'épouse mange du poisson lorsqu'elle se rend dans son pays d'origine et laisse aussi leur jeune fils en consommer, au grand dam de son mari. Pour ce dernier, le carné reste inconcevable (j'ai été « exposé » affirme-t-il comme si cela avait définitivement marqué son corps et son esprit). Il ne se considère pourtant pas comme un bon modèle puisqu'il ne mène pas une vie irréprochable sur le plan sanitaire : « 27 ans de fumée en tout genre, l'alcool ... », mais pense, comme son frère, qu'il arrive à contrebalancer ses « excès » par « des repas sains le lendemain ou le reste du temps ». Il n'est pas devenu vegan aujourd'hui et demeure ovo-lacto-végétarien, mais serait, explique-t-il, prêt à militer « politiquement et globalement ». Il s'est d'ailleurs rendu dernièrement à une manifestation contestant le droit de manger des poissons, sous prétexte « qu'ils ne crient pas quand on les tue ».

Tous les membres de la famille sont très attachés aux produits de qualité biologique et profitent du potager qu'entretienne leurs parents. Elles et ils se définissent néanmoins comme des personnes épicuriennes et gourmets. Cette famille offre l'occasion de comprendre comment s'effectue la socialisation de personnes élevées dans le végétarisme dont les pratiques peuvent être variées à partir d'un socle commun. L'exemple de cette famille montre aussi que, même à l'intérieur du végétarisme, des processus de distinction sont à l'œuvre : si les partisan.e.s du végétarisme se distinguent des omnivores, elles et ils se distinguent également des fractions plus radicales du végétarisme, aujourd'hui représentées par les diverses tendances du véganisme.

Conclusion : du végétarisme au véganisme

Hier, dans les années 1980-1990, le végétarisme représentait une exception dont le modèle repoussoir à l'intérieur était le végétalisme et surtout la macrobiotique. Les produits végétariens tels que le tofu ou le quorn commençaient à peine à faire leur apparition dans les grandes surfaces et peu de restaurants *trendy* existaient alors. La diffusion du végétarisme se faisait par de petites associations, certaines associées à la défense des animaux et à la lutte contre la vivisection, d'autres par la fréquentation de cours, stages et bibliothèque spécialisée plutôt liés à une alimentation dite saine. Si les premières formellement inscrites dans une association militaient sans presque jamais manifester (la manifestation n'est d'ailleurs pas une tradition en Suisse), les autres ne s'étiquaient pas d'emblée, n'adhéraient pas à des groupements spécifiques et œuvraient dans un cercle restreint d'intéressé.e.s.

Aujourd'hui, à l'heure du réchauffement climatique et de préceptes diététiques voulant faire diminuer la consommation de graisse, de sucre ainsi qu'augmenter la part de végétaux, céréales et légumineuses, le végétarisme a pris de l'ampleur et semble parfaitement admis tant dans les cercles de nutritionnistes qu'auprès du grand public. De surcroît, la protection de l'environnement autant que celle des animaux se déclinent sous un angle nouveau, la frontière entre êtres humains et animaux tendant à devenir poreuse (dans ce domaine on peut notamment penser aux travaux de Vinciane Deprest). Les végan.e.s se veulent anti-spécistes et considèrent que l'espèce à laquelle appartient un animal n'est pas un critère pertinent pour décider de la manière dont on doit le traiter et de la considération morale qu'on doit lui accorder. L'antispécisme s'oppose au spécisme, notion forgée par les antispécistes dans les années 1970 sur le modèle du racisme. L'antispécisme est représenté dans divers courants de pensée qui prennent des formes différentes, mais qui toutes refusent de placer l'espèce humaine au-dessus de toutes les autres. Il ne s'agit pas toujours de donner exactement les mêmes droits aux animaux et aux êtres humains, mais d'admettre que les animaux sont des êtres souffrants au même titre que les femmes et les hommes.

Si certaines personnes se sont aussi converties au véganisme suite à des révélations ou des problèmes de santé, elles font davantage force commune et diffusent leurs approches philosophiques et leurs pratiques grâce aux réseaux sociaux qui ont pris une envergure sans précédent. Sous l'influence de nombreuses et nombreux essayistes et de nouvelles associations antispécistes (par exemple le mouvement L214, <https://www.l214.com/etre-vegan>, page consultée le 17 juin 2019), elles manifestent à de nombreuses reprises, parfois en caillassant les vitrines des boucheries ou en attaquant les lieux d'abattage. Elles cherchent également à

pratiquer un certain lobbying politique pour faire changer les mentalités et les lois. Les restaurants végétariens ne font plus exception et ont même pignon sur rue dans des emplacements d'importance comme la gare de Lausanne en Suisse (<https://www.rts.ch/info/regions/vaud/8069925-le-buffet-de-la-gare-de-lausanne-devient-vegetarien.html>, page consultée le 17 juin 2019). Le végétarisme est largement admis, mais le véganisme dans ses pratiques alimentaires et ses formes militantes devient le modèle repoussoir pour les ovo-lacto-végétariens, les flexitariens et les omnivores en générale.

Par ailleurs, longtemps après le livre de Peter Singer (*Animal Liberation*) paru en 1975 ainsi que l'article de Claude Lévi-Strauss (2001) qui évoquait en 1993 « la leçon de sagesse des vaches folles » et la « fin d'une harmonie primitive » qui afflige « non pas les seuls humains, mais tous les êtres vivants » (Lévi-Strauss 2001, p. 1), de nombreux travaux universitaires présentent la philosophie anti-spéciste et reviennent sur l'éthique de notre rapport à l'animal (voir notamment Burgat 1997, 2018).

Est-ce à dire que les végan.e.s ne sont que des militant.e.s et ne font pas du véganisme un mode de vie incluant des pratiques alimentaires, mais aussi philosophiques et sanitaires ? Probablement non, comme le montre très justement Ophélie Véron (2016), décrivant les pratiques activistes des militant.e.s français.e.s, mais aussi celles de nombreuses personnes contribuant à développer des espaces de diffusion du véganisme du fait de leur seul exemple, par leurs actions quotidiennes et banales, par l'implantation de places et restaurants végans et le simple port de t-shirts ou badges (« comment manger de la viande tue », Véron 2016, p. 765), mais sans nécessairement participer à des manifestations ou s'investir plus largement dans des revendications ou mouvements spécifiques.

En somme, même si elles ne s'investissent pas de la même façon dans leurs pratiques et condamnent l'ovo-lacto-végétarisme, les personnes véganes (donc végétaliennes au sens strict du terme) sont aussi des converties dans la mesure où elles ont été au centre de processus d'alternation les conduisant à changer leurs modes d'alimentation, de faire et de penser et à être confrontées à l'incompréhension ou la relative acceptation de leurs pairs, soutenues en cela par des proches et des associations partageant leur point de vue.

Bibliographie

- Berger p. et Luckmann T., 1986, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Meridiens Klincksieck.
- Bourdieu P., 1979, *La Distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- Burgat F., 1997, *Animal, mon prochain*, Paris, Odile Jacob.
- Burgat F., 2018, *Être le bien d'un autre*, Paris, Payot et Rivages.
- Hervieu B. et Hervieu-Léger D., 1983, *Des Communautés pour les temps difficiles : néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, Le Centurion.
- Heurtin J.-p. et Michel P., 2018, Texte de cadrage [Texte non publié].
- Léger D. et Hervieu B., 1979, *Le Retour à la nature, Au fond de la forêt... l'État*, Paris, Seuil.
- Lévi-Strauss C., 2001, « La leçon de sagesse des vaches folles », *Études rurales* [En ligne], 157-158 | 2001, consulté le 8 novembre 2017. URL : <http://etudesrurales.revues.org/27>.
- Marcus G. E. (1995), « Ethnography In/Of the World System: The Emergence of Multisited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, p. 95-117.
- Moore Lappe F., 1976, *Sans viande et sans regret, un régime alimentaire pour une petite planète* (traduit de *Diet for a small planet*, 1971).
- OSSIPOW L., 1997, *La Cuisine du corps et de l'âme. Approche ethnologique du végétarisme, du végétalisme, du crudivore et de la macrobiotique en Suisse*, Neuchâtel/Paris, Éditions de l'Institut d'ethnologie/Éditions de la MSH.
- OSSIPOW L., 2011, « Le végétarisme : vieux précepte, nouvelle éthique », in *Universalia 2011*, p. 133-139. Paris, Encyclopaedia Universalis (voir aussi *Universalia* 1989).
- OSSIPOW L., 2014, « Naître et vieillir végétariens : portrait d'une famille convertie depuis trois générations », Journées d'études internationales « Alimentation et âges de la vie » des 27-28 novembre 2014, organisées par Vincent Caradec, Philippe Cardon et Agathe Zuddas, Maison de la recherche, Université Charles de Gaulle Lille 3 [texte non publié].
- Ouedrago A. P., 1998, « Assainir la société. Les enjeux du végétarisme », *Terrain*, n° 31, p. 59-76.
- Ouedrago A. p. 2000, « De la secte à l'utopie philanthropique. Genèse sociale du végétarisme occidental », *Annales HSS*, vol. 55, n° 4, p. 825-843.
- Salomonsson A., 1984, « Some thoughts on concept of revitalization », *Ethnologia Scandinavica*, n° 17, p. 34-47.
- Salomonsson A., 1987, « Der vegtariska alternativet », in Salomonsson A. (dir.), *Mera än mat*, Stockholm, Carlsson, p. 96-161.
- Singer P., 1993, *La Libération animale*, Paris Grasset [Traduit de *Animal Liberation*, 1975].

Véron O., 2016, « (Extra)ordinary activism: Veganism and the shaping of hemeratomias », *International Journal of Sociology and Social Policy*, vol. 36, n^o 11/12, p. 756-773.

¹ Même si d'autres travaux historiques ont notamment montré que le végétarisme était aussi présent dans des groupes plus populaires, par exemple dans sa dimension naturiste et hygiéniste (Ouedrago 1998, 2001).

² Contre 60 % d'hommes, 40 % de femmes pour les végan.e.s (sur 39 personnes véganes ; 23 hommes, 16 femmes).

³ La macrobiotique, réinterprétation syncrétique du bouddhisme indien, du bouddhisme zen japonais, du confucianisme et du taoïsme chinois a été diffusée en France par le Japonais Georges Ohsawa dans les années 1930 et modernisée par Michio Kushi aux États-Unis et en Europe (Ossipow 1997, p. 119-184).

⁴ Le quorn est produit à partir d'un champignon, *fusarium venetatum*.

⁵ Une mère de famille avait ainsi rédigé une page A4 expliquant de façon simple et illustrée (Ossipow 1997, p. 291) ce que son fils pouvait manger ou devait refuser.

Conversions et altérations dans les sociétés néo-libérales : multiples et en série

Adam Possamai

A.Possamai@westernsydney.edu.au

Qu'en est-il de la conversion sur les marchés religieux de nos sociétés néo-libérales ? Le champ religieux actuel est en effet dominé par des acteurs qui suivent la logique du marché en produisant et consommant des religions, pour assouvir des besoins individualistes plutôt qu'orientés vers du collectif. Se peut-il que la conversion aujourd'hui, dans les sociétés post-industrielles, ait une signification totalement différente de celle d'une personne passant du paganisme au christianisme au IV^e siècle à Rome ou du catholicisme au protestantisme au XVII^e siècle à Genève ? Depuis le développement du pluralisme religieux dans les métropoles et autres lieux cosmopolites, peut-on toujours parler de nos jours de conversion d'une religion à l'autre ? Dans nos sociétés de consommation, devrait-on plutôt discuter d'une conversion d'un style de vie religieux à l'autre, c'est-à-dire d'un changement de mode de comportement consommateur religieux plutôt que d'un changement d'appartenance religieuse ? Ce chapitre répondra à ces questions en explorant d'abord les récents changements religieux dans nos sociétés occidentales contemporaines, y compris le phénomène de la standardisation de la religion, pour ensuite identifier trois styles différents de vie religieuse : les religions hyper-consommatrices, les religions hypo-consommatrices et les non-religions. Cet essai proposera enfin de discuter la notion de conversion lorsqu'une personne change de style de vie religieuse, plutôt que de religion, et d'altérations en série ou multiples, lorsqu'une personne change de religion sans que cela implique un quelconque changement de style de vie religieux.

Par sociétés néo-libérales, nous faisons référence aux changements intervenus depuis les réformes de Ronald Reagan et Margaret Thatcher dans les années 1980. Depuis cette époque, le néo-libéralisme a bien entendu changé (Connell et Dados 2014), du fait entre autres du consensus de Washington, de la crise financière globale de 2008 et des nouvelles technologies développées et contrôlées par les nouveaux magnats du monde digital tels que Mark Zuckerberg et son Facebook. Le néo-libéralisme n'est pas une idéologie cohérente mais plutôt une sorte de pensée collective (Dean 2014) qui est devenue une hégémonie globale. Son but essentiel est simplement d'étendre les marchés existants et d'en créer de nouveaux là où ils ne sont pas encore formés. Ces marchés ne sont pas aussi « libres » et « naturels » que les soutiens du néo-libéralisme l'affirment. Ils profitent à certains acteurs sociaux et contraignent d'autres, le tout étant fortement régulé par l'État. Même si l'intervention du gouvernement se doit d'être réduit, l'État doit néanmoins mettre en place une infrastructure et réguler le marché de l'emploi à distance pour que le capitalisme puisse se développer sans anicroches (Cahill *et al.* 2012). Les religions sont loin d'en sortir indemnes (Possamai 2018). Certains courants religieux favorisent même le développement de ces marchés et font partie de cette logique à part entière. Mais qu'en est-il de la conversion dans un monde occidental dominé par une pensée collective unique et néo-libérale ? Si tous les consommateurs (plutôt que les citoyens) doivent jouer leur rôle d'acheteur pour le fonctionnement de la société, qu'en est-il des acteurs religieux qui consomment leurs produits religieux ? Est-ce que passer d'une marque religieuse (Einstein 2008, voir *infra*) à une autre implique un changement de la personne ? Qu'en est-il de l'incroyance ? Fait-elle partie du marché spirituel également, comme Lori Fazzino (2014, p. 249-266) le suggère ? Pour répondre à ces questions, ce chapitre va plutôt se concentrer sur les différences de style de consommation religieuse, plutôt que sur le changement religieux en lui-même.

Le terme conversion a été amplement critiqué dans la littérature. Henri Gooren a proposé une analyse de ce terme il y a plus d'une décennie (Gooren 2007). Il concluait que ce concept provient d'un contexte chrétien dont le modèle est le changement religieux radical de Saint Paul sur la route de Damas. Ce modèle est loin d'être pertinent dans nos sociétés contemporaines et H. Gooren proposait d'étudier plutôt le cycle de vie des acteurs religieux dans leurs processus variables de changements d'affiliations « religieuses », changements

fondés sur des décisions rationnelles (par exemple le bénéfice que je peux obtenir en rejoignant tel ou tel groupe) ou émotionnelles (par exemple, je me rends dans ce groupe pour me retrouver avec mes amis, non pas pour gagner du capital social, mais pour me sentir émotionnellement connecté et soutenu). Il discute du terme conversion, utilisé pour faire référence à un changement radical, et propose des termes alternatifs tels que celui de « ré-affiliation » pour les acteurs religieux qui changent de groupe dans la même tradition religieuse, de « carrière de conversion » pour les acteurs qui passent d'une religion à l'autre de manière itérative (Richardson 1985, Kilbourne et Richardson 1989), ou d'altération (Travisano 1970) – ce dernier terme pointant des déplacements d'individus d'une religion à l'autre sans pour autant vivre de changement radical. Il décrit ainsi une sorte de mobilité constante d'une religion à l'autre, une sorte de va-et-vient entre plusieurs groupes. Pour James Richardson (1985), il est rare pour les gens qui se convertissent à un groupe d'y rester durant une longue période. Ceux-là constituent une minorité dans ce vaste champ religieux.

Ce chapitre entend donc rompre avec ce modèle chrétien afin de prendre en compte nos sociétés multi-religieuses et néo-libérales.

La religion dans les sociétés néo-libérales

Le néo-libéralisme promeut comme figure du citoyen idéal celle d'un consommateur assidu et d'un travailleur acharné et efficace doté des attributs adaptés au marché du travail. Le travail n'est plus autant évalué pour sa production que pour le pouvoir d'achat qu'il octroie. Dans cette période néo-libérale, dans laquelle l'État se retire de plus en plus de son devoir de providence vis-à-vis de ses citoyens, la qualité de « bon » citoyen est désormais de la responsabilité de l'individu. Ce qui n'empêche pas qu'émergent de nouvelles formes de régulations et de gouvernementalité destinées à réguler ce soi individuel. Il est en fait attendu de l'individu qu'il résolve par lui-même ses problèmes de bonheur, d'aliénation et de désenchantement. Le perfectionnisme du soi est devenu un devoir social plutôt qu'un objectif privé. Dans ce monde dans lequel le souci de soi est devenu si hégémonique, les programmes offerts par de nombreuses religions permettent à ces sois en besoin d'emprunter des chemins multiples et variés pour améliorer leur situation sociale, culturelle, familiale, de santé, etc. Les entrepreneurs religieux offrent ainsi de nos jours également leurs produits dans le monde digital, tels que podcasts, vidéos, et applications pour aider les individus à travailler d'eux-mêmes sur eux-mêmes (voir Sanders 2012 et Possamaï 2018). La question n'est plus de savoir si la religion est vraie, mais plutôt si ses enseignements marchent. Comme un *leader* spirituel l'a évoqué dans la recherche de François Gauthier (2012), l'efficacité est la mesure de la vérité.

Même les religions plus établies et institutionnalisées, et qui ne sont pas nécessairement des religions de la prospérité, s'adaptent à ces transformations. George Sanders (2012) décrit, par exemple, comment les Églises aux États-Unis, et pas seulement les évangéliques, s'inspirent du modèle de l'entreprise et retravaillent leurs services religieux, leurs doctrines et même leur architecture pour attirer plus de visiteurs et, au mieux lorsqu'elles y parviennent, de nouveaux membres. Elles sont organisées comme des entreprises et font des « audits » de clients, des enquêtes de marketing et du « *benchmarking* ». Per Petterson (2013) explique comment l'Église de Suède a ainsi dû s'adapter à une orientation de marché et a concentré ses ressources sur les besoins de ses membres en changeant sa culture et son système de management. Un phénomène similaire peut être décrit avec l'Église évangélique allemande (Schlammelcher 2013). Mara Einstein (2008) évoque des consultants d'Église qui sont employés pour aider les organisations religieuses à croître. Ces professionnels utilisent des techniques de marketing qui incluent des études démographiques dans la région où l'Église est implantée, des focus-groupes et des enquêtes quantitatives. Certains de ces consultants proposent même des projets récréatifs à la Disney pour améliorer le niveau de divertissement des services de l'Église. Cette nouvelle diversification des experts du marketing reflète les changements qui interviennent parmi les professionnels religieux.

Dans nos systèmes néo-libéraux, les individus sont libres de choisir leur religion et même leur manière de croire. Ils peuvent se dire catholique mais à leur manière propre, tout en respectant seulement les discours du pape qui leur conviennent. Ils ont également la liberté de choisir d'avoir moins de choix et de rejoindre un groupe plus fondamentaliste qui aura une lecture plus littéraliste d'un texte ou des messages d'un *leader* religieux.

L'un des multiples paradoxes de notre monde contemporain est que si le choix est vaste, il y a moins de différences entre les produits offerts. En effet, comme tout produit de consommation, un processus de standardisation affecte le monde religieux. Si les produits sur le marché sont standardisés pour atteindre le plus grand nombre de consommateurs à un coût attractif, il en va de même des religions dans notre monde post-séculier. Pour reprendre l'analyse de Gilles Lipovetsky et Jean Serroy (2013) sur les industries de la culture, nous faisons face à une « diversité homogène ». En effet, dans le monde occidental, voire de plus en plus dans le monde entier, nous sommes entourés des mêmes produits de marque, des mêmes magasins et des mêmes chaînes de restaurants. Nous voyons tous les mêmes films (et surtout leurs suites avec leurs caractères et style de narration identiques) et écoutons les mêmes musiques. Nous suivons les mêmes modes et parlons du dernier best-seller. Face à une pluralité abondante de musiciens, d'écrivains et de régisseurs, nous sommes confrontés à la similitude dans la pluralité.

James Beckford (2003) explore les effets de la standardisation de la religion sur l'individualité. Le sociologue britannique compare ainsi la standardisation de la religion à celle de la nourriture. En effet, lorsqu'un individu se rend dans un restaurant n'importe où dans le monde occidental, il s'attend très souvent à pouvoir retrouver les mêmes plats, spaghettis *alla bolognese*, salade César ou pizza Margherita. D'une manière similaire, une personne peut en venir à décider de suivre un chemin spirituel vers une nouvelle identité et aspirer à être « né à nouveau » (*born again*), sauvé, illuminé, ou à atteindre l'état de « Clair » pour le scientologue. Le travail dédié à l'amélioration de cette identité choisie sera vu comme un investissement qui aura un effet pratique dans la vie de ces individus. Mais ces choix ne sont pas tirés d'une gamme de produits religieux aussi étendue que l'on peut le croire.

Pour décrire ce processus, Olivier Roy (2008) fait référence à la protestantisation de la religion. On se souvient des travaux de Max Weber sur les sectes protestantes comme avant-garde du capitalisme. Ce processus ne s'est pas interrompu et est guidé aujourd'hui par le protestantisme nord-américain. Les groupes protestants sont bien entendu diversifiés, mais se caractérisent tous par le fait qu'ils promeuvent les idées que cherche le croyant. Celui-ci trouve sa religion essentiellement par lui-même, développe une réflexion vis-à-vis du lien qu'il entretient vis-à-vis d'une autorité religieuse quelconque, porte un intérêt plus ferme au soi qu'à la communauté et suit sa religion de manière individualisée.

Dans un marché religieux en dérégulation, comme dans tous les marchés, des monopoles peuvent s'imposer. Il en va ainsi du protestantisme. Dans cette perspective, Hans Joas (2008) renvoie à l'illustre G. K. Chesterton qui observait au début du xx^e siècle qu'aux États-Unis, même le catholicisme était protestant. Ce processus semble devenir de plus en plus mondial.

En ce sens, les campagnes internationales pour la liberté de la religion ont tendance à être guidées par les protestants américains. Alors que ce soutien à la liberté religieuse devrait être orientée vers la promotion de la diversité religieuse, les actions conduites ont été perçues comme une imposition de l'optique protestante américaine sur le reste du monde (Reisz 2016). À l'intérieur même de ces mouvements pentecôtistes, David Martin (2005, p. 149-150) remarque que la croissance du mouvement dans diverses parties du monde va de pair avec le développement d'un modèle de pluralisme religieux compétitif à l'américaine. Cette expansion de la liberté religieuse (ou plutôt celle du marché libre religieux) est un facteur à prendre en compte au regard de la thèse du processus de protestantisation ; ce dernier, dans ce contexte, est un processus d'homogénéisation dans un marché religieux dérégulé et dominé par le protestantisme américain.

Dans un monde où les identités religieuses sont devenues individualisées et où les institutions religieuses ont perdu leur capacité à les imposer (Hervieu-Leger 1998), où l'on est passé, en outre, d'une religion par héritage à une religion par choix (Willaime 2007), tous les individus religieux peuvent aujourd'hui être définis comme *chercheurs de religion* (« *seeker* » en anglais), comme on est chercheur d'emploi. Le terme de *seeker* fait référence aux individus qui créent leurs propres chemins religieux et qui prennent des décisions rationnelles ou émotionnelles lorsqu'il est question de rejoindre un groupe ou de s'intéresser à une religion. Ces *seekers* religieux se sont développés à partir des spiritualités alternatives (voir *infra*), mais sont désormais institutionnalisés dans le champ religieux, y compris au sein des institutions

religieuses. En effet, il est de pratique courante pour certains catholiques de s'intéresser à ce que le Dalaï-Lama a à dire ou de se faire tirer son horoscope. Ces *seekers* religieux sont mobiles, mais leur style de mobilité est différent, comme nous allons le voir.

Les styles de vie religieuse

Si une personne est chrétienne et possède une voiture, pourquoi se rendre à une église proche le dimanche matin ? Cette personne peut facilement conduire plusieurs kilomètres et trouver un endroit où le service religieux sera plus en conformité avec sa manière de penser et avec le type de produit spirituel qu'elle entend consommer. Si la personne est musulmane pratiquante et immigrée, elle se rendra probablement dans une mosquée qui regroupe les gens du même groupe ethnique pour pouvoir parler la même langue et partager une même culture. Cependant, une personne issue de la seconde génération vivant dans un pays occidental préférera peut-être se rendre à la prière du vendredi dans une autre mosquée où le prêcheur est plus acculturé au pays d'accueil. Les gens ne sont plus limités à leur localité pour exprimer leur religion.

Nous sommes de plain-pied dans des sociétés de consommation et les religions en sont également affectées. Il n'est plus question de savoir si celles-ci en font partie ou pas, mais plutôt de quelle manière elles génèrent leur image de marque. Tous les groupes religieux produisent ou donnent une valeur positive à des produits que les acteurs religieux peuvent consommer. Certains groupes sont plus engagés que d'autres sur un marché et leurs opérations peuvent varier : des disciples du Hare Krishna qui offrent des livres sur un étal d'un campus universitaire ou de la nourriture végétarienne dans un restaurant, un magasin chrétien qui vend des livres et autres produits religieux, l'église de scientologie qui demande des frais de cours pour atteindre un niveau spirituel de développement supérieur, une boutique *New Age* proposant tout ce qui peut aider l'acteur spirituel dans sa quête de soi, etc.

Alors que les boutiques *New Age* se sont développées discrètement dans les années 1980 et sont aujourd'hui devenues communes dans les centres commerciaux, les magasins des groupes religieux, comme les boutiques de monastères, ont aussi développé leurs points de vente pour un volume de produits également plus important. Si on ne prend pas en compte les cristaux, les livres de magie et païens, et la mode vestimentaire des vendeurs, on n'y verrait pas trop de différences. Alors que les magasins *New Age* vendent des produits en tous genres (une approche hyper-consommatrice que l'on va expliquer *infra*), les magasins touristiques des institutions religieuses, par exemple catholiques, offrent des produits qui répondent à leur propre religion et peuvent inclure d'autres religions en accord avec la sélection de leur gamme inter-religieuse. L'acteur religieux fait aujourd'hui face à une prolifération de connaissances religieuses et philosophiques, particulièrement dans le monde digital, et il peut choisir lesquelles rechercher et expérimenter.

Nous pouvons ainsi repérer des acteurs religieux qui célèbrent la consommation et, comme les consommateurs d'aujourd'hui dans un supermarché, sont libres de choisir ce qu'ils trouvent sur les étals, en fonction de leurs revenus. Nous pouvons alors construire deux idéaux-types de religion qui sont de plain-pied avec le néo-libéralisme, mais de manière différente. Le type hyper-consommateur est en immersion dans un marché complètement libre des religions, des spiritualités, des philosophies et des cultures populaires. Les religions hypo-consommatrices en revanche suivent également une logique de marché mais celle-ci est contrôlée. Elles s'occupent de produits qui soutiennent leurs croyances spécifiques mais sans entrer en contradiction avec elles. Ces deux types de religions cherchent également à accroître la productivité du travail de leurs adhérents, en utilisant des techniques diverses. Le groupe hyper-consommateur est plus éclectique dans son approche, alors que le type hypo-consommateur ne consomme et ne produit que ce qui s'insère dans les textes et messages religieux qu'il suit. Il existe bien entendu une grande variété de groupes religieux de ce type et nous y reviendrons ci-après.

Un exemple typique de ces pratiques hyper-consommatrices est le *New Age* ou les spiritualités alternatives. Chaque acteur spirituel trouve en lui-même l'autorité de choisir quel produit religieux ou philosophique à adopter pendant une certaine période de temps. Dans ces religions hyper-consommatrices, les acteurs sociaux peuvent être intéressés par les religions traditionnelles, importées ou nouvelles. Ils trouvent sur ce marché des produits qu'ils

consomment pour des raisons spécifiques ou par attraction. Dans ce milieu, les acteurs religieux développent leur propre système de croyance sans toutefois s'aligner sur un dogme établi.

Bien que le marché soit ouvert à tous les désirs et décisions individuels, la culture impose tout de même des structures. Steven Sutcliffe (2003) montre, par exemple, la différence décisive entre les *seekers* religieux de la modernité d'avant la Seconde Guerre mondiale et ceux de la modernité tardive. Avant les années 1950-1960, les *seekers* avaient tendance à être ascétiques, puritains et extra-mondains. Leur travail spirituel était en « série » car ils passaient d'un intérêt religieux et/ou philosophique à l'autre après les avoir explorés en profondeur. Chaque chemin spirituel pouvait être suivi pendant des mois, des années ou des décennies. De tels *seekers* religieux sont aujourd'hui perçus comme des pionniers du monde de la contre-culture. Sur le marché religieux contemporain, les *seekers* religieux sont différents et intègrent la culture de tous les jours. Ils sont plus expressifs, hédonistes et intra-mondains. Ils sont également « multiples » car ils testent une pluralité de religions et de philosophies d'une manière multidirectionnelle et synchronique, mais de manière plus superficielle. Alors que dans le passé, cette exploration spirituelle était séquentielle, elle est aujourd'hui beaucoup plus simultanée. Les connaissances et pratiques spirituelles de la modernité classique avaient tendance à être singulières et plus profondes, alors qu'en modernité tardive, elles sont plus nombreuses et variées. Ceci est une conséquence de la mondialisation, qui permet un accès plus facile à un choix de religions de par le monde, et du développement de la culture de consommation qui encourage les gens à choisir ce qu'ils veulent. De nos jours, les connaissances et techniques spirituelles sont plus faciles d'accès et prennent moins de temps à apprendre. Dans le passé, une personne devait trouver, parfois avec difficulté, un guide ou un expert *via* le bouche à oreille ou à travers des relations et réseaux. Une fois trouvé, la transmission par un guide spirituel d'une connaissance spécifique demandait de la détermination et une formation sous forme d'un apprentissage. Aujourd'hui, ces « experts » sont beaucoup plus nombreux et faciles à trouver ; ils ne se concentrent plus sur une seule grande connaissance de la même manière que dans le passé et ils s'occupent plutôt du côté plus pragmatique et expérientiel des choses.

Bien qu'il y ait un marché libre de produits religieux, Véronique Altglas (2014) a montré que le processus de consommation est dépendant de certains facteurs sociaux, tels que la classe, le genre et même la nationalité. Sur ce dernier point, la disponibilité de ressources exotiques religieuses crée un environnement qui modifie et assimile les diverses religions dans un contexte occidental. Le néo-hindouisme, par exemple, est attrayant pour les sociétés euro-américaines parce qu'il est perçu comme venant d'une culture totalement différente, mais il a été, paradoxalement, transformé en une sorte de produit occidental. La spiritualité de certaines formes de la Kabale est également perçue comme plus authentique, même si elle a été domestiquée dans un contexte occidental et de ce fait décontextualisée de sa religion de départ, le judaïsme. L'offre de spiritualités sur ce marché répond à la demande locale et ce bricolage des spiritualités n'est donc pas indépendant de son contexte national. La réalisation de soi n'est, dans ce cas, pas un processus totalement individualiste mais reflète la structure de la société dans laquelle elle se situe.

Le Web 2.0, associé à la mondialisation, a plus encore étendu le choix et a dès lors multiplié les possibilités d'assortiments religieux. L'offre tend à s'élargir jusqu'à de nouvelles spiritualités inspirées de la culture populaire. Les groupes de dévots du Jediisme mélangent les religions, les philosophies et les récits du *Space Opera* américain de la *Guerre des Etoiles* pour créer une spiritualité. Dans ce monde de choix, les gens peuvent décider de s'inspirer de la culture populaire pour leurs activités religieuses. Les fabrications qui en résultent sont appelées les religions hyper-réelles (Possamaï 2012). Celles-ci ont, il faut le souligner, existé bien avant l'arrivée d'Internet. Nous pouvons découvrir, en effet, dans certains groupes néo-païens, comme l'Église de Tous les Mondes (*Church of All Worlds*), un fort intérêt pour le roman de science-fiction de Robert Heinlein, *En Terre Etrangère* (*Stranger in a Strange Land*), ou pour la philosophie vulcain telle que pratiquée par Monsieur Spock dans la première série télévisée de *Star Trek*. Internet a permis l'expansion de ce phénomène. Ces acteurs sociaux peuvent communiquer leurs idées à tout un chacun pour un coût limité et développer ces nouvelles spiritualités derrière un clavier. Il est facile d'imaginer les conséquences si, il y a

30 ans, quelqu'un habillé en Chevalier Jedi s'était tenu debout sur une boîte de savon au milieu d'une rue fréquentée pour encourager les citadins à se convertir au Jediisme. Aujourd'hui la même personne organise un forum en ligne, en utilisant un pseudonyme, et en attendant que des internautes de par le monde y participent. C'est là une manière de développer de nouvelles idées sans avoir à affronter la peur du ridicule. Ce phénomène de la religion hyper-réelle comprend non seulement les acteurs sociaux qui revendiquent de suivre une religion inspirée par la culture populaire, mais également les spirituels qui sont inspirés par des aspects spécifiques de la culture populaire : par exemple, les chrétiens intéressés par l'histoire de Jésus Christ, telle que racontée dans le *Da Vinci Code*, ou les néo-païens inspirés par le *Seigneur des Anneaux* de Tolkien.

Dans les religions hypo-consommatrices, en revanche, les acteurs sociaux consomment toujours, mais en suivant une autorité bien spécifique. Ils sont guidés par une source d'autorité – que cela soit celle d'un ouvrage, d'un site internet, ou de messages d'un ou de plusieurs cadres religieux. Un exemple typique en est le néo-pentecôtisme. Ses membres célèbrent la société de consommation, mais ne s'intéressent qu'à ce qui est conforme à leur version spécifique du christianisme. Tout ce qui touche de loin ou de près aux spiritualités alternatives est dès lors prohibé. Dans certains groupes fondamentalistes chrétiens, par exemple, les membres consomment livres, films et jeux qui se conforment à leur dogme. Ces acteurs consultent des sites internet ou des catalogues chrétiens pour être certains de consommer des produits alignés avec leur manière de croire, surtout en matière d'achat pour leurs enfants. Des jeux électroniques et de rôles qui intègrent une vision du monde bien chrétienne ont même été créés pour ce marché spécifique. Dans les religions hypo-consuméristes, les pratiquants se concentrent sur un message clair et établi, par exemple trouvé dans la bible. Ils sont peut-être exposés à plusieurs interprétations différentes du même message, mais celles-ci sont en moins grand nombre que les diverses interprétations religieuses offertes dans les religions hyper-consommatrices. Pour les groupes religieux hypo-consommateurs, la consommation, même si elle est intense, est déterminée par les « produits » qui correspondent à leur propre religion.

Certains films, romans, bandes dessinées et jeux vidéo sont produits par des groupes chrétiens pour un marché chrétien spécifique. Ils utilisent une image de marque pour leurs produits dans un champ qui peut être très lucratif. A titre d'exemples, on évoquera *Le capitaine de la bible dans le dôme ténébreux*, un jeu d'action qui aide les jeunes joueurs à mémoriser les textes sacrés, et des jeux de rôle christianisés tel que *Les Terres Saintes et le Testament*. Des chaînes de magasins comme Walmart aux États-Unis vendent même des figurines d'action inspirées par la bible pour un groupe d'acheteurs ciblé. Alors que la consommation de livres, films et jeux de la franchise Harry Potter ne sont pas un problème pour les hyper-consommateurs religieux, elle l'est pour ceux qui sont hypo-consommateurs car ils ne veulent pas que leurs enfants s'intéressent à des histoires qui « routinisent » et normalisent la magie ; une approche qui n'est, au demeurant, pas limitée à la chrétienté.

Les groupes chrétiens hypo-consuméristes tentent également de faire de leurs membres des citoyens productifs. La recherche de Jesús Garcia-Ruiz et Patrick Michel (2012) sur le néo-pentecôtisme en Amérique Latine démontre combien cette religion est en train de créer un nouveau type d'individu mondialisé qui répond aux demandes du nouveau monde global et de sa logique d'expansion de marché. Les groupes néo-pentecôtistes ont eu du succès en Amérique Latine grâce aux techniques de promotion sociale de leurs *leaders* et paroissiens. Ces sociologues remarquent que lorsqu'une personne se convertit à cette religion, dans certains contextes, le groupe peut s'occuper de son bien-être, et s'il en éprouve le besoin, de son budget, tout comme de sa famille. Les *leaders* donnent des recommandations sur les changements de style de vie nécessaires pour pouvoir accroître le niveau de revenus de ces nouveaux convertis. La restructuration du style de vie produit un bénéfice non seulement pour l'individu mais aussi pour son église, car les membres sont sollicités pour payer une dîme. L'individu néo-pentecôtiste prend donc part au renouveau d'une forme d'appartenance alignée sur les nouvelles valeurs de marché et, de plus, promeut ces valeurs. Jesús Garcia-Ruiz et Patrick Michel (2012) en arrivent à poser la question de savoir si, dans ces cas, le business est au service de la religion ou si la religion est en fait elle-même un business.

Le troisième style de vie religieuse est celui qui exclut la religion. En effet, l'athéisme, établi dans les milieux francophones, et regagnant une influence de plus en plus forte dans le milieu anglo-saxon, a bien entendu son style de consommation religieuse qui n'est intéressé par les produits religieux que pour les critiquer. Dans ce style de vie non-religieux, nous pouvons trouver ceux qui y sont nés et ceux qui se sont dé-convertis. La recherche de L. Fazzino (2014) sur le processus de dé-conversion de chrétiens évangéliques montrent que ses informateurs ne désiraient pas changer de dénomination dans leur milieu chrétien hypo-consommateur. Ils n'avaient aucun désir de se ré-affilier à un autre groupe religieux et voulaient quitter ce mode de vie religieuse. Aux États-Unis, à la fin du siècle dernier, l'apostasie était considérée comme une expérience isolée et aliénante (idem, p. 262). Au début du XXI^e siècle, d'après la recherche de L. Fazzino, le processus est beaucoup plus facile au point même que la non-religion est une option de plus en plus recevable sur le marché spirituel.

À l'intérieur de ces trois sphères, la fluidité du marché rend les mouvements des acteurs sociaux si aisés que l'on peut difficilement parler de conversion lorsqu'un individu du milieu des religions hyper-consommatrices suit des cours de soufisme pendant quelques mois, puis de spiritualité catholique ensuite. En revanche, lorsqu'une personne passe d'un style de vie religieux à l'autre, on peut commencer à parler de conversion car la personne est affectée par un changement d'approche à l'égard de la religion.

Conversions et altérations multiples et en série

Dans notre société de plus en plus mobile, les acteurs sociaux se déplacent plus souvent dans une autre ville ou dans un autre pays, pour des raisons professionnelles, en raison d'un divorce, ou pour suivre un époux ou un parent. Les acteurs religieux qui désirent rester fidèles à leur religion changeront certainement de groupe si la distance est trop importante et se retrouveront dans une communauté qui les inspire. Ce groupe, surtout dans le milieu protestant anglo-saxon, pourra être d'une dénomination tout à fait différente. Ce qui les attirera sera probablement le pasteur, les gens qui fréquentent la congrégation, et le style de service. Si les acteurs religieux sont conservateurs, ils préféreront certainement se rendre dans une congrégation plus littéraliste, même si elle se trouve être d'une dénomination tout à fait différente. Tout comme un consommateur peut faire une recherche sur internet pour un produit, un acteur religieux peut faire de même pour un groupe religieux. On peut ainsi découvrir dans la recherche d'Amanda Sturgill (2004) la manière dont son échantillon d'églises baptistes du sud crée des sites internet qui ont des fonctions évangéliques. Sans se déplacer de leur maison ou en utilisant leur téléphone portable dans les transports en commun, les *seekers* religieux peuvent explorer ce qui est offert sur le marché religieux hypo-consommateur. Ils peuvent même faire le choix de ne plus avoir de choix, en rejoignant par exemple, un groupe conservateur reclus, comme les groupes mennonites ou Amishs, que Cory Anderson (2016) décrit dans sa recherche : ces groupes offrent une forme de vie plus traditionnelle et en semi-isolement. Cette marque religieuse américaine séparatiste est en effet un produit religieux qui offre une résistance particulière à la sécularisation et une critique contre la modernité tardive. Ces *seekers* religieux veulent également suivre un mode de vie plus patriarcale, y compris les femmes qui les rejoignent et qui désirent se conformer à une féminité plus traditionnelle. Dans cette enquête (idem 2016), ces *seekers* religieux étaient auparavant dans un groupe hypo-consommateur, et l'on pourrait parler ici d'une altération un peu plus poussée, car l'individu, bien qu'il reste dans le même milieu religieux, décide de vivre en semi-isolement. Si ces *seekers* religieux venaient de la sphère hyper-consommatrice, on pourrait parler ici d'une conversion car le changement de style religieux serait beaucoup plus radical.

Dans une de mes enquêtes de terrain sur la question de la conversion des gens au *New Age* (Possamaï 2005), j'ai découvert que le moment saillant pour eux était soit d'avoir abandonné une religion fondamentaliste, soit de ne plus être non-religieux. Le fait de s'intéresser simultanément au soufisme, au bouddhisme et au tarot s'intègre à une pratique religieuse de bricolage tout à fait ordinaire et n'implique que de faibles transformations. Le changement significatif réside plutôt dans un changement de mode de vie religieuse que de religion en soi. À l'intérieur de ces religions hyper-consommatrices, il est plus adéquat de parler d'altérations multiples ou en série. Néanmoins, cette pratique d'altération s'est transformée au cours des années. Avant l'avènement de la modernité tardive et de la mondialisation, les pratiques

étaient assez différentes. La pratique des *seekers* religieux était à cette époque plus séquentielle. Ils passaient d'une pratique et d'une conception religieuse à une autre après avoir accompli une sorte d'apprentissage complet. Depuis les années soixante-dix, les processus de consommation sont plus rapides, multiples, et restent plus à la surface de ces pratiques spirituelles.

On propose donc d'employer le concept de conversion dans nos sociétés néo-libérales pour qualifier la situation où l'acteur religieux ne change pas nécessairement de religion, mais de mode de vie religieuse. Lorsque celui-ci passe d'une autorité extérieure (religions hypo-consommatrices) à une autorité interne (religions hyper-consommatrices), ou vice-versa, ou d'un mode de vie religieuse quelconque à un mode de vie non-religieuse, voire athée. Lorsqu'il est question de changer de religion à l'intérieur même de ces sphères, et que le mode de vie religieuse ne s'en trouve pas affecté, il est plus pertinent de parler d'altération que de conversion. Mais il est important de souligner que le mode d'altération est différent à l'intérieur des sphères religieuses hyper- et hypo-consommatrices.

Nous avons évoqué plus haut le concept de *seekers* religieux en série (et multiples) dans la recherche de S. Sutcliffe (2003). Nous l'adaptions ici pour analyser la notion d'altération. Comme nous l'avons déjà vu, le milieu des religions hyper-consommatrices a connu un changement vis-à-vis des pratiques de consommation. Les acteurs religieux étaient dans la modernité des *seekers* religieux en série et alternaient d'une religion à l'autre. En modernité tardive, la tendance est d'être des *seekers* religieux multiples qui peuvent s'intéresser à une pluralité de religions en même temps. Nous trouvons donc aujourd'hui une tendance dominante dans le champ des religions hyper-consommatrices d'altérations multiples, même s'il existe toujours des *seekers* religieux en série. En revanche, dans les religions hypo-consommatrices, les *seekers* passent d'un groupe à l'autre sans nécessairement en explorer plusieurs simultanément. Nous faisons face ici à un processus d'altérations en série. Quant au champ non-religieux, nous n'envisageons pas d'altération. Quelqu'un peut passer de l'athéisme au déisme ou à l'humanisme et l'agnosticisme. Il s'agit là de catégories qui, bien que différentes, rassemblent les non-religieux qui prennent une part active à ne pas croire. Nous avons bien entendu des non-religieux qui sont plutôt a-religieux, comme quelqu'un peut être apolitique. Jean-Paul Willaime (2007) fait référence aux « sans religion incroyants » qui se trouvent dans ce champ de la non-religion. Il fait également référence aux « sans religion croyants » qui ne font pas partie du même champ. En effet, ces personnes qui croient sans appartenir à un courant religieux (Davie 2002) ne suivent pas d'autorité, si ce n'est la leur et peuvent consommer leur religion de manière intense (hyper) ou limitée (hypo).

Les limitations du modèle

Ces trois sphères représentent la large majorité des activités religieuses de notre époque néo-libérale. Elles sont des idéaux-types et bien entendu l'on peut trouver de nombreux acteurs sociaux sur une sorte de continuum reliant ces trois sphères. Une personne religieuse qui ne suit de manière littérale que ce qui est écrit et ce que l'autorité indique de sa compréhension représente le cas typique des religions hypo-consommatrices. Bien entendu, cela n'empêche pas certains acteurs de ce milieu de s'intéresser parfois à d'autres philosophies ou idéologies. Les religions hypo-consommatrices sont loin d'être des institutions totalitaires contrôlant leurs croyants. Au contraire, ces sont des réseaux où les acteurs prennent également des décisions par eux-mêmes lorsqu'il est question de consommer la religion et ses messages. Dans les religions hyper-consommatrices, nous avons également le cas typique de l'acteur religieux qui n'écoute que ses sentiments et son intuition pour faire son choix. Il y a bien entendu des autorités dans le milieu du *New Age* qui sont suivies. Plus la mobilité d'un individu est importante d'un extrême du continuum à un autre, et plus nous pouvons parler de conversion. En revanche, plus cette mobilité se déplace près du centre du continuum, et plus nous pouvons parler d'altération.

Certaines activités se trouvent aux frontières de ces types. Par exemple, dans une étude récente, John McKenzie (2015) analyse la conversion d'Écossais au bouddhisme tibétain. Ses adhérents viennent d'une perspective hyper-consommatrice, et bien que fort impliqués dans cette religion orientale, ils s'intéressent également à d'autres aspects du *New Age*. Les *leaders* religieux, en revanche, pour conserver la nature plus ou moins authentique de leur religion

tentent d'offrir une version hypo-consommatrice et demandent à leurs adhérents de ne consommer que les livres sur le bouddhisme acceptés par le groupe et de ne consommer des produits religieux qu'après avoir demandé conseil. Le processus inverse peut également être découvert dans le cas du judaïsme. Dans deux recherches, Mira Niculescu (2013), d'une part, et Dana Kaplan et Rachel Werczberger (2017), d'autre part, montrent que certains *leaders* religieux tentent de ramener des croyants à leur foi et, pour ce faire, s'ouvrent au marché hyper-consommateur : pour ramener des individus auparavant juifs qui s'intéressent désormais au bouddhisme et à d'autres spiritualités, ils intègrent des éléments de ces religions orientales et alternatives pour rendre leur produit religieux plus attrayant à ces hyper-consommateurs.

La perspective de cet article est bien entendu occidentale pour le monde occidental. Il rend compte des changements éprouvés par les acteurs sociaux qui passent d'une religion à une autre, ou qui touchent à une pluralité de religions en même temps tout en suivant une trajectoire biographique spirituelle créée par eux-mêmes. Cette perspective a comme biais qu'une religion ne peut être suivie qu'en série ou de manière multiple, mais ne fait pas référence aux modes précoloniaux et postcoloniaux d'appartenance et de croyance superposées. Les religions indigènes sont ici un cas bien intéressant qui contredit le système proposé *supra*. Dans ma recherche de terrain avec Jim Cox (Cox et Possamai 2016) sur la religion contemporaine des aborigènes d'Australie à Sydney et au centre du pays, nous avons conduit des entretiens avec des indigènes qui vivent leur religion aborigène traditionnelle et chrétienne de manière hybride. Certains en font une séparation et vivent les deux religions comme différentes sans qu'elles s'entremêlent, et d'autres voient entre ces deux religions de fortes connections qui font qu'elles sont loin d'être opposées. Dans une autre recherche avec Helena Onnudottir et Bryan Turner (Onnudottir *et al.* 2013), nous avons montré que le processus de conversion d'aborigènes à l'Islam est considéré par certains Australiens comme un passage à une religion importée bien plus tard que le christianisme et donc étrangère. Alors que, pour beaucoup de ces indigènes, le changement n'est pas celui vers une nouvelle religion, mais plutôt vers une ancienne, celle de leurs ancêtres. En effet, dans l'histoire cachée de l'Islam en Australie, beaucoup de chameliers venus au XIX^e siècle pour transporter les biens à travers le désert étaient d'origine musulmane et s'étaient mis en couple avec des aborigènes. Pour leurs descendants, il s'agit donc d'un retour à la religion de leur ancêtre, ou même d'une sorte de conversion familiale (« *kinversion* ») pour Peta Stephenson (2010).

On ne peut pas bien entendu passer sous silence les conversions des individus à une version radicalisée de l'Islam, même si ce phénomène n'entre pas dans le champ couvert par cet article, puisque ne représentant, bien qu'en croissance et très dangereuse, qu'une proportion très marginale dans nos sociétés. Certains se convertissent pour un changement de vie tout à fait radical et sont même prêts à mourir pour une cause, ce qui conduit à s'interroger sur leurs raisons. Olivier Roy (2014) pose ainsi la question : faisons-nous face à une radicalisation de l'Islam ou à une islamisation de la radicalité ? Il s'agirait là peut-être plus d'une forme de radicalisation menant au suicide qu'à de la religion à proprement parler. Dans cette optique, ce serait une sorte de nihilisme destructeur encadré par une religion. Pour O. Roy (2014), ces actes sont bien davantage similaires aux massacres dans les écoles secondaires.

Il est bien entendu une autre limite importante à ce modèle : il ne prend pas en considération les raisons de la conversion ou de l'altération. Il ne décrit que les mouvements d'acteurs sociaux à travers ces trois champs religieux et non-religieux. Pour une analyse des différents types de raisons à la conversion – tenant, par exemple, au contexte social et psychologique –, il est utile de revenir à un des classiques de la littérature. Dans leur conclusion, Brock Kilbourne et James Richardson (1989) eux-mêmes déclarent qu'aucune théorie ou typologie de la conversion ne peut rendre compte de toutes les données empiriques sur ce sujet. Ce chapitre ne fait qu'ajouter une théorie supplémentaire pour expliquer le phénomène dans nos sociétés néo-libérales et ne prétend pas expliquer le phénomène dans sa totalité.

Il s'agit aussi de s'interroger sur la définition de la religion dans le néo-libéralisme (Possamai 2018) et de questionner l'approche de cette recherche sur la logique de marché alors que l'on observe un accroissement de la pluralité religieuse dans la modernité tardive, sorte de

réflexivité plutôt que consommation religieuse (Voir, par exemple, Marti 2015). Autant de problématiques qui seront à prendre en compte dans de futures recherches sur la question.

Conclusion

Cet article propose une nouvelle manière de considérer la conversion religieuse en prenant en compte les changements apportés par le néo-libéralisme. Les religions sont de fait impliquées dans la culture de consommation et, aujourd'hui, on passe d'une religion à une autre comme d'une marque religieuse à une autre. Ce processus de consommation est si présent pour les groupes religieux, que beaucoup d'entre eux, selon M. Einstein (2008) travaillent à rendre leur produit spirituel plus attrayant pour des segments spécifiques de la population. Ceci, non seulement pour les attirer à leur croyance mais également pour les y maintenir. Les mouvements des acteurs religieux dans les champs hyper and hypo-consommateurs sont en effet si fréquents que divers groupes se sont attachés à les maintenir le plus possible chez eux. Leur but n'est pas nécessairement d'attirer des acteurs religieux venant d'un autre style religieux – par exemple de l'hyper-consommation à l'hypo-consommation – ou de la non-religion, mais ceux issus de leur propre style. Il est, en effet, plus facile pour une église chrétienne fondamentaliste d'attirer un fondamentaliste d'une autre église qu'un individu intéressé par le bouddhisme et l'astrologie. De même, les groupes *New Age* ont pour public une large majorité des acteurs du champ hyper-consommateur plutôt que du champ hypo-consommateur.

Bibliographie

- Altglas V., 2014, *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*, Oxford, Oxford University Press.
- Anderson C., 2016, « Religious Seekers' Attraction to the Plain Mennonites and Amish », *Review of Religious Research*, vol. 58, n° 1, p. 125-147.
- Beckford J., 2003, *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cahill D., 2012, Edwards L., Stilwell F. dir., *Neoliberalism. Beyond the Free Market*, Cheltenham, UK, Edward Elgar.
- Connell R. et Dados N., 2014, « Where in the World Does Neoliberalism Come From? » *Theory and Society*, vol. 43, n° 2, p. 117-138.
- Cox J. et Possamai A. dir., 2016, *Religion and Non-Religion among Australian Aboriginal Peoples*, Routledge, Oxon.
- Davie G., 2002, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd.
- Dean M., 2014, « Rethinking Neoliberalism », *Journal of Sociology*, vol. 50, n° 2, p. 150-163.
- Einstein M., 2008, *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*, New York, Routledge.
- Fazzino L., 2014, « Leaving the Church Behind: Applying a Deconversion Perspective to Evangelical Exit Narratives », *Journal of Contemporary Religion*, vol. 29, n° 2, p. 249-266.
- García-Ruiz J. et Michel P., 2012, *Et Dieu sous-traite le salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, Armand Colin.
- Gauthier F., 2012, « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *Sciences Religieuses*, vol. 41, n° 1, p. 93-111.
- Gooren H., 2007, « Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 46, n° 3, p. 337-353.
- Hervieu-Leger D., 1998, « The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity. An Analytical Essay on the Trajectories of Identification », *International Sociology*, vol. 13, n° 2, p. 213-228.
- Joas H., 2008, *Do We Need Religion? On the Experience of Self-transcendence*, London, Paradigm Publishers.
- Kaplan D. et Werczberger R., 2017, « Jewish New Age and the Middle Class: Jewish Identity Politics in Israel under Neoliberalism », *Sociology*, vol. 51, n° 3, p. 575-591.
- Kilbourne B. et Richardson J., 1989, « Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories », *Sociological Analysis*, vol. 50, n° 1, p. 1-21.
- Lipovetsky G. et Serroy J., 2013, *L'Esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Paris, Gallimard.
- Marti G., 2015, « Religious Reflexivity: The Effect of Continual Novelty and Diversity on Individual Religiosity », *Sociology of Religion*, vol. 76, n° 1, p. 1-13.
- Martin D., 2005, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate.
- McKenzie J., 2015, « Right Business, Right Consumption: Controlling Commodification and Guiding Consumption in a Tibetan Buddhist Organization in Scotland », *Social Compass*, vol. 62, n° 2, p. 598-614.
- Niculescu M., 2013, « "Find Your Inner God and Breathe": Buddhism, Pop Culture, and Contemporary Metamorphoses in American Judaism », in Gauthier F. et Martikainen T. (dir.) *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, Farnham, Ashgate, p. 91-108.

- Onnuddottir H., Possamaï A., Turner B., 2013, *Religious Change and Indigenous Peoples: The Making of Religious Identities*, Ashgate, Aldershot.
- Petterson P., 2013, « From Standardised Offer to Consumer Adaptation: Challenges to the Church of Sweden's Identity », in Gauthier F. et Martikainen T. (dir.) *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, Farnham, Ashgate, p. 43-58.
- Possamaï A., 2005, *In Search of New Age Spirituality*, Ashgate, Aldershot.
- Possamaï A., 2018, *The I-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism*, Palgrave MacMillan, Basingstoke.
- Possamaï A. dir., 2012, *Handbook of Hyper-Real Religion*, Brill, Leiden.
- Reisz M., 2016, « Soul Traders: The 'Faithonomics' of Religion », *Times Higher Education*, October 27, <https://www.timeshighereducation.com/features/soul-traders-the-faithonomics-of-religion>, date accessed 31 October 2016.
- Richardson J., 1985, « The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, n° 2, p. 163-179.
- Roy O., 2008, *La Sainte Ignorance. Le Temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.
- Roy O., 2014, « Al-Qaida et le nihilisme des jeunes », *Esprit*, n° 3, mars-avril, p. 112-116.
- Sanders G., 2012, « Help for the Soul: Pastoral Power and a Purpose-driven Discourse », *Journal of Cultural Economy*, vol. 5, n° 3, p. 321-335.
- Schlamelcher J., 2013, « The Decline of the Parishes and the Rise of City Churches: The German Evangelical Church in the Age of Neoliberalism », in Martikainen T. et Gauthier F. (dir.) *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, Farnham, Ashgate, p. 3-67.
- Stephenson P., 2010, *Islam Dreaming: Indigenous Muslims in Australia*, Sydney, UNSW Press.
- Sturgill A., 2004, « Scope and Purposes of Church Web Sites », *Journal of Media and Religion*, vol. 3, n° 3, p. 165-176.
- Sutcliffe S., 2003, *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*, London, Routledge.
- Travisano R., 1970, « Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations » in Stone G. p. et Faberman H. A. (dir.), *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Ginn-Blaisdell, Wlatham, Massachusetts, p. 594-606.
- Willaime J.-P., 2007, « Reconfigurations ultramodernes », *Esprit*, n° 333 (3/4), p. 146-155.

Table des Matières

Page Titre : La conversion et ses convertis	1
Crédits	2
Liste des contributeurs	3
Présentation	6
Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel	6
Bibliographie	10
Introduction	12
Jean-Philippe Heurtin et Patrick Michel	12
Bibliographie	20
I. La conversion, ou quand la continuité se nourrit de discontinuités	22
Crise des synthèses. Synthèses de la crise	23
Thibault Ducloux	23
Les usages sociaux du religieux en prison : La pluralité en question	24
Une évidente diversité de pratiques	24
Un usage premier : Le religieux comme syntaxe d'intelligibilité	27
Le travail carcéral de réforme des individualités	31
Profilage et orthopédie sociale	31
Le(s) sens du changement : L'efficacité carcérale du religieux	33
Bibliographie	35
Sortir du communisme. Les dé-conversions politiques d'un « fils du peuple roumain »	38
Anemona Constantin	38
Déracinement et devenir intellectuel	39
L'ascension politique : un pis-aller au service de l'ascension sociale	41
Entrer en dissidence, sortir du communisme	44
Conclusion	46
Bibliographie	47
Changer l'intention. Adoration et conversion en islam contemporain	50
Hamza Esmili	50
Des « hésitations » : conversion et formation collective	51
Immigration et réflexivité	52
Une mission : la prédication au cœur de la conversion	53
Lire le collectif à la lumière de la conversion	53
Repenser l'acte d'adoration : pour une approche internaliste de la conversion	54
Se déplacer dans la tradition	55
Sortir au monde : retour sur une prédication	56
Bibliographie	59
II. La conversion, catégorie politique	62
Communisme : conversions, déconversions et reconversions	63
Marie-Claire Lavabre	63
Entrer en communisme comme on entre en religion	63
Les formes de l'adhésion	64

Analogies et comparaisons	65
Religions séculières et religions politiques	65
Église et parti communiste	66
Les cadres de la mémoire communiste	67
Biographies et autobiographies	67
Du catholicisme au communisme	68
La trajectoire édifiante d'un cadre communiste	68
L'autobiographie d'un intellectuel communiste	69
Michèle, militante de base	71
Avoir été communiste : conversion, déconversion ou reconversion	73
Le cas particulier d'Arthur Koestler	74
Roger Garaudy, permanences et variations	74
Annie Kriegel, ruptures et fidélités	76
Bibliographie	78
Convertir à la paix	82
Sandrine Lefranc	82
Introduction : « Sois le changement que tu veux voir dans le monde »	82
Pratiques de conversion à la paix	83
Des acteurs internationaux critiques véhiculent des techniques de conversion	83
Pacifier « par le bas »	83
Convertir les bourreaux, convertir les victimes	84
Des techniques empruntées au religieux	85
Mobilisations religieuses internationales en faveur de la paix	85
Diffusion de l'imaginaire conversionniste	88
Une conversion thérapeutique	89
Rompre avec la guerre ?	90
De la transformation de l'individu naîtrait la transformation sociale	90
Après la rupture, la rupture ?	92
Conclusion : efficacité de la conversion insincère	94
Bibliographie	98
III. Conversion, déconstruction et reconstruction d'une totalité	101
Conversion idéologique, resocialisation et actualisation de dispositions scolaires dans le djihadisme français	102
Laurent Bonelli et Fabien Carrié	102
Genèse et désajustement de dispositions scolaires	103
Stabilité sociale et projet familial	103
Désarroi scolaire et désajustement social	105
Désaffiliation, réaffiliation et constitution d'une avant-garde	106
Se regrouper	106
Se politiser	108
Se resocialiser	108
Le possible et le probable : une actualisation des dispositions scolaires	109
Promesses syriennes	109
Les ambiguïtés de la violence armée	111

Conclusion	112
Bibliographie	114
Se (re)convertir au développement personnel : le cas de praticiens en développement personnel	116
Laurian Laborde	116
L'institutionnalisation professionnelle du développement personnel	117
La conversion au développement personnel	118
Apprendre à vivre des expériences authentiques	119
Intégration communautaire et institution d'un sens commun	120
La vision du monde (et de ce qu'il doit être) des praticiens en développement personnel	121
Critiques	121
Pouvoir tout dire pour localiser le bien et le mal	124
Conclusion : de l'autorité des institutions à l'institution de l'intériorité	125
Foi d'entrepreneurs	130
Nathalie Luca	130
Un récit vocationnel	131
La frustration comme moteur	133
Par quoi l'entrepreneur est-il agi ?	134
Foi et optimisme	136
Conclusion : fabrique des entrepreneurs et mouvement sociétal	137
Bibliographie	140
IV. Conversion, consommation et globalisation	141
Les adeptes de la non-conversion : histoire de l'IURD en terre d'islam (Sénégal)	142
Fabienne Samson	142
Pragmatisme religieux	143
Une pratique de non-conversion	146
Une pérennité impossible : un cumul limité dans le temps	150
Conclusion	152
Bibliographie	153
Végétarismes, conversion et alternation	155
Laurence Ossipow	155
Les récits de conversion de Louise et Marlyne	155
Conversion et re-socialisation	155
Habitus, alternation, distinction	156
Comment devient-on végétarien.ne ? Motivations, motifs et moments clefs	157
L'exemple d'une famille convertie depuis trois générations : socialisations différenciées et parcours de vie diversifiés	158
Conclusion : du végétarisme au véganisme	159
Bibliographie	160
Conversions et altérations dans les sociétés néo-libérales : multiples et en série	162
Adam Possamaï	162
La religion dans les sociétés néo-libérales	163
Les styles de vie religieuse	165
Conversions et altérations multiples et en série	168

Les limitations du modèle	169
Conclusion	171
Bibliographie	171