

Référence complète : « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », in *Alfa, Maghreb et sciences sociales*, (coord. : K. Bendana, K. Boissevain, D. Cavallo), N° 1, Tunis, IRMC, 2005, pp. 77-87.

**« les récits de conversions : d'une histoire personnelle romancée
à l'analyse sociologique d'un engagement religieux »**

Loïc Le Pape

L'objet de cet article est de proposer un exemple concret d'utilisation d'un outil méthodologique, la méthode biographique et des répercussions inévitables que cette utilisation entraîne sur le cadre analytique et conceptuel. En partant d'une pratique scientifique (la rédaction d'une thèse), et en axant une partie de la réflexion sur la « cuisine sociologique » que nous pratiquons tous, j'espère apporter une façon de travailler en « artisan intellectuel » au sens de C. W. Mills [1967], de manière décomplexée et pourtant attentive et respectueuse des enjeux qu'entraîne le métier de sociologue.

L'originalité de ce travail tient à son objet même : les conversions religieuses. Pour qui veut étudier les conversions, force est d'étudier les récits qui en sont faits. Or ces récits sont éminemment personnels et intimes mais jouent aussi de cette intimité pour intimider le lecteur. En effet, un récit de conversion est un témoignage, c'est-à-dire que la nature du récit est double : raconter sa vie, mais avec un but précis, celui, pas toujours énoncé mais pourtant ontologiquement lié, d'influencer, de persuader, de guider. En bref : (se) raconter pour évangéliser. De ce fait, les récits de conversion ne sont absolument pas singuliers, mais obéissent à des codages et des règles d'énonciation assez strictes, repérées depuis longtemps et déjà bien analysées [Décobert, 2001, 74 ou encore Gugelot, 2000, 265-267]. Se convertir, et raconter sa conversion obéit en fait à des « savoir-faire », des façons bien précises de parler et d'écrire : des conventions.

En effectuant une thèse de sociologie sur les conversions religieuses, j'effectue des entretiens approfondis avec des convertis. Le but est énoncé d'emblée dans le contrat de communication : raconter une conversion. Mais le récit est un exercice à la limite des genres. Selon la méthodologie employée (perspective compréhensive, entretiens libres, discussion sous forme chronologique), j'obtiens un mélange composite entre histoire de vie religieuse (mais qui déborde forcément sur d'autres thèmes), biographie, récit de conversion, quelquefois entretien thérapeutique et souvent témoignage militant. En témoigne ce que disait une jeune femme convertie au protestantisme évangélique à la fin d'un entretien particulièrement éprouvant dans lequel elle s'était beaucoup livrée :

« Et bien, quelle discussion ! J'ai l'impression de vous avoir tout raconté de moi. Parce que parler de ma conversion, ça impliquait pour moi de vous parler de ma maladie, de ma guérison, de ma vie quoi. De ce que je pensais de Dieu, oui mais aussi ce que je pensais des hommes, ce que j'en pense aujourd'hui, de ce que j'ai fait et de ce que j'ai envie de faire. Vraiment, j'ai l'impression d'avoir raconté ma vie, remarquez ça m'a fait du bien, mais quand même, je sais pas si tout ça est lié à ma conversion. »

M. H., entretien personnel, 2002.

Pourtant, dans tout entretien, discussion, échange, bref dans tout dialogue que nous pouvons avoir avec nos « enquêtés », il y a deux rôles qui ne varient pas : celui qui se raconte et celui qui demande à l'autre de se raconter (déclinable en : celui qui écrit ses archives personnelles et celui qui les retravaille pour en faire autre chose). De fait, on demande beaucoup à celui qui se raconte et il doit, par la mécanique même du dialogue, donner forme à sa vie ou, comme

dirait Ricœur [1991], « mettre en intrigue » son histoire. Or, dans un récit de conversion se jouent deux choses très importantes : la première, c'est l'élaboration d'une histoire personnelle, intime, selon les règles classiques de l'interview (questions, réponses, nécessité de retrouver son unité). La seconde, c'est que le récit est aussi le moyen d'attester de sa conversion, c'est une partie de celle-ci, une actualisation : « le récit de conversion s'inscrit dans le fait de la conversion comme l'une des étapes de ce processus », selon les mots de P.-A. Favre [1999, 806]. Raconter sa conversion est donc une reconstruction. Le converti obéit d'abord à des règles formelles de style et d'exposition. Mais il obéit aussi à une logique institutionnelle, à des façons de faire apprises, incorporées au contact de ses coreligionnaires selon la règle de la « validation communautaire du croire » [Hervieu-Léger, 1999, 183].

Trois points de réflexion m'apparaissent alors dans la construction méthodologique. Quel statut donner aux convertis qui me racontent tous, non sans efforts, leur histoire personnelle ? Quel statut donner à leurs récits qui, bien qu'originaux, se ressemblent ? Comment penser la montée en généralité à partir de ces récits ?

C'est autour de ces trois points que se déroulera une réflexion en deux temps : un constat circonstancié et la façon dont, modestement, j'essaie de répondre à ces « embarras » inhérents à toute recherche, chaque point n'ayant évidemment pas d'autre prétention que celle du témoignage.

Nous partirons donc de la dernière question soulevée, celle des modalités de montée en généralité en partant des récits de conversion. J'aimerais avancer ici que l'opposition entre l'individu et le collectif reste problématique et que nous devons la dépasser, la dialectique se jouant dans l'accomplissement des activités sociales et dans la continuité de l'action. Nous verrons donc que partir d'une analyse approfondie de la vie intime des acteurs n'implique pas de renoncer à la prétention à une lecture du monde social.

Nous enchaînerons ensuite sur ce que sont les convertis : en livrant au sociologue, forcément inquisiteur, une part d'eux-mêmes, il m'apparaît préférable de considérer d'emblée les acteurs comme des auteurs, autrement dit de leur donner un statut à la hauteur de l'engagement qu'implique de livrer son intimité à un inconnu.

Enfin, et en reprenant ce qui vient d'être dit sur la double nature du récit de conversion, nous verrons que les récits de conversion sont des ré-élaborations. Et que cette façon de parler de soi, entraîne omissions, lectures rétrospectives, mensonges ou arrangements, ce que nous, praticiens des sciences sociales, ne pouvons contrôler que par une prudente mise à distance des récits.

J'essaierai, au fil de cet article, de préciser le plus possible la façon dont j'appréhende la méthode biographique. La construction en trois temps de l'article est aussi une façon de répondre à cette interrogation : ce que sont les récits, comment est mise en pratique la méthode biographique et comment on peut s'en détacher.

Le récit de conversion comme expérience historique située

Accepter la singularité (et la complexité) des acteurs ne signifie pas pour autant l'abandon du « social », sachant qu'il faut une bonne connaissance du social pour comprendre le singulier. Comment faire l'histoire du Parti communiste français en parlant (et en partant) de ses militants ? Bernard Pudal répond ainsi à la question :

« Proposer une esquisse d'une histoire sociologique du PCF, c'est donc tenter de saisir les principales phases de l'histoire d'une organisation partisane qui ne se comprend elle-même que comme la résultante, plus ou moins consolidée, plus ou moins objectivée, d'une multiplicité de "rencontres" entre les histoires sociales, familiales et individuelles de ceux qui "investissent" l'organisation et différents états de structuration de l'institution » [Pudal, 1989, 15].

Où dans notre exemple : comment parler du fait social de la conversion religieuse à partir des trajectoires individuelles recueillies dans les récits ? Ce type d'interrogation se pose avec d'autant plus d'acuité que nous nous livrons à une microsociologie et travaillons sur des échantillons restreints. Utiliser la méthode biographique implique de se confronter à la dialectique de l'individu et du social et de buter sur la question du « collectif au défi du singulier » [Corcuff, 1999]. Dans mon travail méthodologique, je tente d'y répondre de deux façons : en généralisant les questionnements au cours de l'entretien et en reprenant, avec B. Lepetit, la dialectique *texte/contexte*.

Lorsque je conduis un entretien, j'ai souvent en tête des points de rapprochement, de comparaison ou de différences avec d'autres entretiens ou avec des questions d'ordre général précédemment évoquées par d'autres personnes. La généralisation s'effectue déjà dans la conduite de l'entretien, dans les échos et les singularités de celui-ci. Dans l'exemple qui nous occupe, les récits de conversion et les convertis, il est évident que chaque histoire, chaque parcours est le fruit d'une expérience spirituelle, d'un cheminement éminemment personnel. Cependant les expériences, les attentes, les espoirs, les oppositions, les sentiments, les façons de réagir ne sont pas totalement singulières. Et la façon dont sont posées les questions est déterminée, à la fois, par la situation de face-à-face et par ce que m'ont dit les précédentes personnes interviewées.

Par exemple, alors que je recueillais un récit de conversion à l'islam avec un jeune homme, celui-ci me parlait des difficultés qu'il avait eu pour apprendre à faire correctement ses ablutions avant de prier. En élargissant la perspective, cela m'a permis de réorganiser une partie de mon travail autour de l'apprentissage physique des rituels et des difficultés qu'avaient les convertis à les assimiler : se lever (ou s'asseoir) au bon moment, les gestes proscrits et les sanctions qui immanquablement suivaient ces fautes. Autre exemple, sur le mode inverse : lors d'un entretien avec un adulte qui avait demandé à se faire baptiser « sans y croire », et qui avait « reçu un choc lumineux lorsque l'eau bénite avait touché [son] front », je pris conscience, qu'à l'inverse de cette histoire, l'épisode fondateur qui entraîne la conversion (rencontre, vision, médiation) est totalement dissociée du baptême rituel : on décide de se convertir suite à un « temps fort », bien avant de le faire vraiment par un acte religieux codifié. En plus d'une attention aux « généralités » lors du recueil du récit singulier, je m'attache à décrypter le contexte. Face à ce mot passe-partout, l'idée est de dire avec Bernard Lepetit (1999, 98) « que le texte donne à voir le contexte et que le contexte donne du sens au texte ». En effet, il m'apparaît nécessaire de prendre en compte le fait que les acteurs (et les sociologues) sont historiquement inscrits dans un *contexte* et qu'ils sont irrémédiablement situés par leur appartenance à cette époque. Autrement dit, la façon de raconter sa conversion (et la façon de l'étudier) est complètement différente aujourd'hui par rapport au XVII^e siècle, tandis que l'environnement, les motivations et les contraintes des conversions actuelles sont tout autres. L'essentiel du travail consiste donc à travailler la dialectique entre *texte* et *contexte*, en étant aussi attentif à ce qui change qu'à ce qui ne change pas. Par exemple, les récits de conversions des XVI^e et XVII^e siècles sont bien souvent anonymes, plus attachés à décrire l'environnement politique et le contexte local de l'action que l'exploration des attermoissements de l'âme. Le *texte* donne à voir le *contexte* : l'anonymat était requis parce que se convertir, c'était trahir. Et l'environnement politique était important à cause des bouleversements que pouvaient entraîner les conversions : se cacher, changer d'identité, de lieu de vie ou, au contraire, être toléré, accueilli, etc....

A l'inverse, le contexte contemporain éclaire la façon dont on se raconte : la religion n'est plus héritée et transmise mais souvent choisie, la conversion est présentée comme le choix d'un engagement personnel [Hervieu Léger, 1999], et les Églises ont dû s'adapter à cette nouvelle façon de croire [Brémond d'Ars, 2003]. Ces évolutions entraînent de nouvelles

façons de se raconter : les récits insistent davantage sur les tourments de l'âme, sur l'exploration des diverses traditions avant de se fixer, sur l'importance du vécu et de l'expérience avant de « faire son choix » :

« J'ai beaucoup cherché avant de revenir au catholicisme. En fait, j'ai tout essayé, je me suis beaucoup renseigné sur les autres religions, je m'informais, j'allais voir des rabbins et j'ai même vu des imams. Bon j'ai vu beaucoup de charlatans aussi, des illuminés, des sectes, des malades... J'étais très attirée par le bouddhisme à un moment donné et j'ai passé beaucoup de temps à méditer, mais comme le Dalaï Lama dit qu'il ne faut pas quitter la religion dont on vient, je me suis dit, tiens, t'es même pas allée voir un prêtre ! »

E. S., entretien personnel, 2003.

Penser l'accès au social par l'expérience singulière.

Pour cela, je présuppose que les individus sont porteurs d'une pluralité (parfois contradictoire) de « dispositions », correspondant aux pluralités (parfois contradictoires) du monde social. Partant de là, je pose dans mon travail l'hypothèse de l'existence d'un « social incorporé » en chaque individu, que l'on peut percevoir entre autre dans la conduite des entretiens. « Étudier le social individualisé, c'est-à-dire le social réfracté dans un corps individuel, c'est étudier la réalité sociale sous sa forme incorporée, intériorisée » [Lahire, 1999, 125]. La somme des dispositions amène à un « habitus new-look », en référence au concept de P. Bourdieu. Cependant, face aux lourdeurs du concept d'habitus, discutées par P. Corcuff [1999], on doit essayer tant que faire se peut d'introduire plus de fluidité et « d'huile » dans les rouages de cette mécanique. Par exemple, en suivant les avancées de Boltanski et Thévenot dans l'analyse de l'ajustement des comportements dans l'action, en insistant sur les compétences et capacités des acteurs, qu'ils actualisent (ou pas) selon les situations. Et parce que « les hommes ne sont pas de simples agents porteurs de structures, mais des producteurs actifs du social, donc des dépositaires d'un savoir important qu'il s'agit de saisir de l'intérieur, par le biais du système de valeur des individus » [Kaufmann, 1996, 23]. La conversion religieuse est un objet particulièrement fécond pour ces problématiques parce qu'à travers des histoires, des expériences, on analyse un fait social qu'il nous faut replacer dans une perspective plus large : en cela, notre travail consiste à dépasser les individualités et à se laisser aller au « tropisme du sociologue vers le général » [Bertaux, 1997, 29].

En comparant les histoires, les témoignages, on décèle des tendances que nous devons essayer de généraliser. Se convertir uniquement pour se marier est, par exemple, déconseillé ou proscrit dans les monothéismes. Cependant il existe des conversions « arrangées » (avec la complicité des clercs) dans chacune de ces religions. Et j'avance l'idée que ces conversions sont, plus que le fruit du libre arbitre des futurs époux, effectuées le plus souvent sous la pression d'une famille ou belle-famille exigeante, d'un milieu social fidèle à ses principes et/ou pour un gain matériel (régularisation, nationalité, facilités administratives). Il m'est possible d'avancer cette idée parce qu'elle est consécutive à l'observation de plusieurs expériences, suffisamment explicites pour qu'il me soit possible de les généraliser en une proposition. Dans ce cas, c'est la succession de similarités qui permet au sociologue de généraliser. Mais il est une autre méthode, largement utilisée par les historiens, qui permet aussi d'arriver au général à partir du particulier : la biographie.

Norbert Elias [1991], par exemple, montre qu'à travers l'examen attentif et compréhensif de la vie de Mozart, on arrive non seulement à déceler des interactions fondamentales mais aussi des pans entiers du social : la construction d'une relation très particulière entre père et fils, qui marquera le jeune Mozart, ou encore les contradictions et confrontations entre les groupes bourgeois rêvant d'émancipation et l'élite aristocratique viennoise qui reste *in fine* la classe sociale du mécénat et donc de l'élaboration des jugements musicaux. Elias étudie le singulier,

le jeune Mozart et le resitue dans un milieu social, en démontrant que celui-ci n'est pas sans incidences sur le parcours du musicien. Le défi que propose Alain Corbin [1998] est plus délicat : reconstituer la vie d'un paysan inconnu à partir de rares archives. Le livre est en réalité un défi théorique, appliquer la méthode biographique à l'histoire du XIX^e siècle et, de fait, l'auteur inverse la démarche : partir du social pour arriver au singulier. C'est ainsi qu'il reconstitue la vie de Louis-François Pinagot en partant d'une solide connaissance du limousin du XIX^e siècle. Il peut alors rassembler autant d'indices permettant de reconstituer de manière plausible un parcours individuel. Malgré l'exercice de style brillant, cette méthode reste expérimentale et n'apparaît pas, à mon sens, comme une alternative méthodologique plausible en sociologie.

Le récit de conversion comme œuvre

Penser un récit comme une œuvre se fait facilement lorsque qu'on travaille sur des livres ou des archives relatant un quelconque évènement. Par exemple, *Les confessions* de saint Augustin ou certains poèmes de Francis James sont des récits de conversions qui ont depuis longtemps le statut d'œuvre. Il apparaît moins évident de penser comme auteurs les personnes que l'on interviewe. Cependant comme on l'a dit, le récit de conversion n'est jamais une simple histoire. Et si tant de choses se jouent dans un entretien dit biographique à propos d'une conversion, c'est aussi parce que la conversion est relue, resituée et restituée (à un étranger, ce qui est plus facile).

Parler d'œuvre c'est reconnaître aux acteurs, qui deviennent auteurs, l'opération de création, de mise en forme. En ce sens, tous les interviewés sont des auteurs, même si l'œuvre est coproduite dans l'entretien. Le dictionnaire (*Petit Robert*) définit « œuvre » comme « activité, travail ». Puis il donne une définition spécialisée : « ensemble organisé de signes et de matériaux, propres à un art, mis en forme par l'esprit créateur ». Cette définition souligne deux aspects importants : un ensemble organisé et une mise en forme originale.

Le détour par la littérature est ici essentiel. Par exemple, le récit le plus célèbre d'une conversion au christianisme est celui d'Augustin. *Les Confessions* sont, à n'en pas douter, une œuvre littéraire. Mais c'est aussi devenu, au fil du temps, un modèle formel pour raconter sa conversion : « quelque chose part en revanche des *Confessions*. Un récit nouveau est fixé, une narration est imposée, qui vont durer » [Décobert, 2001, 81]. Je prends ici le parti d'appliquer aux récits de conversion que je recueille le statut d'œuvre au sens où ils sont une création qui obéit à des règles formelles : les convertis se racontent en distinguant un avant et un après, ils insistent sur le déchirement, l'arrachement que représente le changement, sur l'évolution de la pensée et les tourments de l'âme ; la conversion est une réponse à leur recherche de Dieu, à l'image du cheminement d'Augustin : « les *Confessions* sont le premier vrai récit d'un cheminement [...] avec ses soubresauts, ses lenteurs, ses moments de forte tension, avec l'appareillage psychologique d'un acteur qui regarde au fond de son âme » [Décobert, 2001, 78]. Leur effort de se livrer est récompensé par le résultat : une histoire unique, retranscrite, qui en fait une œuvre inédite. En témoigne le texte que m'a donné un converti, après que nous avons passé plusieurs heures à parler de son « choix » de l'islam « pour des raisons scientifiques », texte qu'il avait écrit quelques années auparavant « pour témoigner et montrer aux sceptiques la force incommensurable de Dieu » et dont il ne m'avait pas parlé :

« Je dois avouer qu'aujourd'hui encore j'ai beaucoup de mal à comprendre, si tant est que l'on puisse appréhender les desseins divins, pourquoi Dieu a bien voulu m'extraire de la gangue de mon obstination féroce à le nier, à me soulager de cette cécité intellectuelle qui m'entraînait doucement mais sûrement sur des chemins dont on ne revient pas souvent, avec pour seule certitude celle que j'avais raison et que les autres n'étaient qu'un ramassis d'ignares, incultes et abreuvés de stupidités

millénaires inventés par quelques ancêtres plus malins que les autres et dans on ne sait quels buts inavoués ». R., texte imprimé, donné à l'auteur.

Or, la lecture de ce récit obéit aux conventions du genre « œuvre » : mise en forme organisée et ordonnée, avec une écriture stylisée, avec un avant et un après, la conversion montrant la force du sentiment divin :

« C'est à la lecture de tous ces aspects mentionnés dans le Coran que la foi a vraiment fini par éclabousser, d'abord timidement, la forteresse de mon scepticisme, puis l'a ensuite inondé comme un vulgaire château de sable qui s'est vite dilué dans cette nouvelle connaissance ». *idem*

On pourrait aussi appliquer le statut d'œuvre à des récits, non publiés originellement, comme les archives. La découverte de témoignages de conversion dans des archives est chose somme toute assez banale. Mais le traitement qu'en fait l'historien peut éventuellement les faire accéder au statut d'œuvre. En témoignent les récits de convertis qui ont été publiés et analysés postérieurement à leur rédaction comme ceux de Adam Neuser étudié par Dominique de Courcelles [2001], « Hermann l'ancien Juif » raconté par Jean-Claude Schmitt [2003] ou *Les chrétiens d'Allah* de Bartolomé et Lucile Bennassar [1989], notamment la première partie, « Histoires singulières », qui consiste en des reconstitutions originales de parcours de vie.

Cette façon de considérer les « enquêtés » est aussi fidèle à une démarche compréhensive qui n'envisage pas de faire de la sociologie sans partir des acteurs sociaux. Parler d'œuvre est aussi un moyen de leur rendre une dignité, de les faire exister dans la production sociologique et de leur accorder une autre place que celle « d'illustrateurs d'hypothèses ». En ce sens, les *Récits de la province égyptienne* de F. Colonna [2004] – retranscription quasi intégrale d'entretiens menés en équipe et illustrés avec rigueur – ouvrent de nouvelles perspectives sur le travail scientifique et sur la place qu'accordent les sociologues aux « acteurs ».

Les vertus du dialogue. Accorder de l'importance à la parole des auteurs

Appliquer le statut d'œuvre aux récits recueillis nous oblige à nous questionner sur l'interaction que suppose tout dialogue, sur la co-production de l'œuvre. Pour ce faire, en plus de la nécessité d'une démarche empathique, il faut dans l'entretien essayer de mêler trois attitudes : l'écoute, le dialogue, l'engagement.

L'écoute tout d'abord, car l'entretien est un moment privilégié où le converti doit pouvoir tout dire. Pour cela, l'enquêteur doit être en retrait mais attentif à la moindre petite phrase, à la réflexion lâchée par dépit ou par difficulté. N'oublions pas que nous sommes dans des récits d'affaires intimes (parler de son changement de religion, d'une nouvelle identité, où les conséquences ne sont pas forcément toutes mesurées, etc.). Le sociologue doit être à l'affût en quelque sorte, mais dans une posture empathique, pas dans celle du chasseur qui traque la contradiction ou l'émotion. Aussi, j'attache une grande importance lors des entretiens au banal et à l'ordinaire, aux faits et gestes, aux détails qui sont autant d'informations révélatrices [Piette, 1996]. J'invite donc souvent mes interlocuteurs à décrire des lieux, des sensations, en me concentrant sur leurs premières impressions, leurs sentiments, et en ne négligeant jamais les avis et jugements (aussi hâtifs soient-ils) qu'ils donnent.

Le dialogue ensuite, corollaire de l'engagement. Dans le changement qu'induit le mot dialogue (préféré à entretien), la chose primordiale est que l'enquêteur a aussi quelque chose à dire. C'est bien souvent une façon d'amorcer une discussion plus intime, ou plus confidentielle. Dans ce cas, l'enquêteur doit « donner » un peu de lui, se mettre aussi dans une situation liminale de confiance ou d'introspection pour permettre, en retour, celle de l'enquêté. Bien souvent j'ai dû parler de mes relations à Dieu, quelquefois même justifier de mon incroyance avouée à de fervents convertis. Toujours j'ai accepté de me livrer, d'être

questionné car c'est une façon de créer de la confiance pour aller plus loin dans la confiance. Les thèmes les plus délicats à traiter sont souvent ceux des relations hommes/femmes (couple, relation aux parents, sexualité), ainsi que les expériences émotionnelles fortes (visions, joies et jubilations...). Un dialogue réussi est un dialogue où l'enquêteur se livre personnellement, comme j'ai dû le faire, gêné, à la fin de cet entretien :

« Merci beaucoup, c'était très intéressant.

– De rien, mais moi j'ai des questions à vous poser aussi. Dans tous les témoignages que vous avez entendus, que ce soit extrême ou pas, vous n'avez pas eu de questions, ou des signes ?

– Sur ma foi personnelle ? Non, pas vraiment en fait. Je n'ai pas vraiment de convictions religieuses, mais quelque part si je travaille sur les religions, même en sociologie, c'est qu'il doit y avoir des questions, je sais pas où, quelque part perdues dans mon cortex. Mais je sais que pour l'instant ça n'a pas vraiment changé, je dis toujours que je suis converti à la sociologie et quelque part ça n'est pas faux...

– Mais alors, votre thèse, est-ce que ce n'est pas une recherche de spiritualité ?

– Probablement, il doit y avoir quelque chose comme ça mais je ne saurais pas qualifier cette spiritualité. Sachant que j'appartiens à un milieu où je suis en contact avec plusieurs religions, que je ne vais pas à la messe si ce n'est pour y voir des gens, ma spiritualité serait quelque chose de plus rationnel, je serais plutôt un héritier du scientisme du XIX^e siècle. C'est intéressant comme discussion, mais je n'ai pas ressenti un signe fort.

– De toute façon, je crois qu'on peut avoir l'esprit chrétien sans forcément avoir la foi et croire en quelque chose. On peut se conduire en chrétien dans la vie de tous les jours.

– Oui, reste à savoir ce qu'est l'esprit chrétien !

– Oui, c'est aimer son prochain et voilà ! »

Mais à l'engagement de l'enquêteur, correspond généralement un autre engagement, celui de l'enquêté. Il est nécessaire de bien comprendre ce qui se joue dans un entretien compréhensif : « l'individu est nécessairement pluriel et tend ontologiquement à se constituer, au moins en apparence, comme un » [Lahire, 1999, 139]. Dans la situation de l'entretien, l'enquêté est obligé (suite à l'insistance de l'enquêteur) de se livrer, de penser à lui tout en parlant de lui, bien plus explicitement qu'à l'habitude : « celui qui parle est pris au piège de ses propres paroles : plus elles vont loin, plus il s'engage parallèlement pour mettre de l'ordre dans ce qu'il dit de lui car c'est sa vie, son moi, qui sont en jeu » [Kaufmann, 1996, 60]. C'est par cet effet qu'on arrive à un tel degré d'information. L'enquêteur doit tenter de souligner les contradictions dans le discours de son interlocuteur, pour l'obliger à aller encore plus profondément dans ses justifications et, en même temps, dans l'élaboration de son identité. Ainsi « l'entretien et le travail sur archives peuvent être révélateurs – lorsqu'on est autant sensible aux différences qu'aux constantes – de multiples petites contradictions, d'hétérogénéités comportementales inaperçues par les enquêtés qui tentent bien souvent, au contraire, de maintenir l'illusion de la cohérence et de l'unité de leur soi » [Lahire, 1999, 141]. Et c'est pourquoi « l'entretien compréhensif constitue une sorte de situation expérimentale » [Kaufmann, 1996, 61], souvent épuisante, mais généralement féconde et heuristique.

Le récit de conversion comme fiction

Malgré tout ce qui vient d'être dit sur les individus-auteurs et l'empathie nécessaire, il ne faut pas oublier que toute histoire de vie est une reconstruction, une façon de retrouver de la cohérence dans la restitution d'un parcours qui n'est pas forcément cohérent lui-même. C'est la même chose pour les récits de conversion. C'est évidemment une élaboration personnelle, une mise en forme et en intrigue d'un parcours. Mais le récit de conversion est aussi une des étapes du processus de conversion, une façon de l'actualiser. En même temps que l'élaboration d'une histoire, c'est la ré-élaboration d'une trajectoire. En effet, passer d'une institution à une autre implique de « montrer patte blanche » à l'institution d'accueil. Cela

implique une certaine forme de mise en cohérence de ses propos face à ce que l'institution attend. En ce sens, la ré-élaboration amène à un récit faussé qui nécessite « l'oubli » ou la transformation de certains aspects. En outre, le récit livré à l'enquêteur est sensiblement différent de celui produit pour et par l'institution, ne serait-ce que parce que l'enquêteur oblige le converti à interroger son rapport à la communauté d'accueil. Cependant il procède de la même démarche : une reconstruction.

Suite à une étude centrée sur l'analyse du discours, B. Taylor [1976] conclut qu'un récit de conversion est une « construction post-conversion » (*post-conversion construct*), qui nous en dit plus sur la façon dont les gens « parlent religieusement » (*talk religiously*) que « sur la religion » (*about religion*). La construction sociale de l'identité du converti passe aussi par l'élaboration de son discours, qui fait écho à son départ d'une communauté de croyants et à son arrivée dans une communauté d'accueil. Ainsi, l'une des principales thématiques est le choix ferme et définitif d'une religion. Dans ce cas, pas de place pour le doute, pour les hésitations. Le converti doit être sûr de son choix. Sa religion (la nouvelle) est la bonne :

« Je te le dis, et c'est pour moi comme une ultime conviction, comme une certitude : mon destin, c'était l'islam »
Tariq Abdul-Wahad in *Islam de France* (6), 25.

Ou encore :

« Je savais, dès le départ de ma recherche spirituelle, que je demanderais le baptême. L'islam, le protestantisme, je savais que ce n'était pas ce que je cherchais. C'est pour cela que je suis allé directement à l'église un jour, comme ça, sans hésitations »

M.L., entretien personnel, 2002.

Le récit de conversion est aussi (comme dans tout récit biographique) quelque chose de plus qu'un récit. Et que, peut-être, nos enquêtés nous mentent, arrangent leur vérité, leurs pensées et, en définitive, nous livrent un récit différent de ce qu'ils ont vécu. Mais nous n'avons pas vraiment la possibilité de le savoir ! Et comme nous ne pouvons pas le savoir, nous sommes obligés de faire confiance à nos enquêtés (un autre aspect de l'engagement du sociologue et d'une sociologie compréhensive). Cependant, un sociologue reste « méfiant » et tente toujours de distancier, y compris ses sources. D'où les croisements de témoignages, les discussions avec des proches, etc.

Le texte de Bourdieu sur « l'illusion biographique » pose quelques problèmes aux sociologues travaillant avec l'histoire de vie, cet « artefact irréprochable ». Si l'on ne peut que souscrire à son constat de départ : « ...l'inclinaison à se faire l'idéologue de sa propre vie [...] trouve la complicité naturelle du biographe, que tout, à commencer par ses dispositions de professionnel de l'interprétation, porte à accepter cette création artificielle de sens... » (Bourdieu, 1986, 69), on doit aussitôt relativiser ce que cela peut entraîner. La création est artificielle, certes, mais notre seule action possible est de croire ce que nous disent les acteurs. Évidemment, le sociologue et le converti ont tout intérêt à accepter, l'un et l'autre la parole du second. Mais cela ne signifie pas pour autant que nous sommes condamnés à travailler sur des histoires artificielles. En opposant l'habitus à l'illusion biographique, Bourdieu avance que « les événements biographiques se définissent comme autant de placements et de déplacements dans l'espace social », ce qui laisse à l'individu la possibilité « d'intervenir comme agent efficient dans les différents champs ». Il ajoute : « c'est dire qu'on ne peut comprendre une trajectoire qu'à condition d'avoir préalablement construit les états successifs du champ dans lequel elle s'est déroulée » (« donc l'ensemble des relations objectives qui ont uni l'agent considéré à l'ensemble des autres agents engagés dans le même champ et affrontés au même espace des possibles ») (Bourdieu, 1986, ... ?). Ce qui nous est rigoureusement impossible ! On ne peut pas reconstruire les états successifs du champ (de quel champ ?) dans le cas de la conversion religieuse. En revanche, on peut tenter de repérer les contextes dans lesquels

l'individu s'insère. Il faut, pour cela, passer par l'observation des dynamiques et des pratiques et non pas seulement des positions et des dispositions. Méthodologiquement, je tente de l'appréhender par les observations (dans un seul contexte en général) et de les reconstruire dans l'entretien en faisant jouer des variations.

Contrôler « l'effet fiction » : varier contextes, échelles et temporalités

On pourrait dire, sachant que nos histoires ne sont pas toujours très exactes, qu'il nous faut donc atténuer cette tendance à « enjoliver » le récit. Pour ce faire, nous disposons d'une méthodologie, les variations, que l'on peut appliquer à trois des dimensions constitutives de la conversion : le contexte, l'échelle d'analyse, la temporalité.

Les variations contextuelles

Sous l'expression « variations contextuelles », Bernard Lahire propose une méthode d'observation théoriquement fascinante mais inconcevable méthodologiquement : considérer les comportements des acteurs directement, c'est-à-dire comme le chercheur observerait les comportements d'une souris dans un laboratoire. Cela implique de suivre les enquêtés dans les moindres détails de leur vie quotidienne. Les observer au travail pour voir leur rapport au travail reste envisageable mais tenter de cerner l'ensemble d'une personnalité confine à l'absurde :

« Si l'observation directe des comportements reste encore la méthode la plus pertinente, elle est rarement possible dans la mesure où suivre un individu dans des situations différentes de sa vie est une tâche à la fois lourde et déontologiquement problématique. » [Lahire, 1999, 141].

De manière beaucoup moins ambitieuse, j'essaie d'appliquer ces principes d'une autre façon et toujours dans la mesure du possible : en variant les situations (essayer de côtoyer les enquêtés en public et en privé, dans le cercle familial et en dehors, à l'église (mosquée, temple, synagogue) et à la maison ou au bureau, etc.). De cette façon, on peut parfois observer des différences de comportement, des attitudes de retrait ou de confiance, on peut éventuellement en parler ensuite. Cela permet d'observer l'ajustement des comportements aux situations sociales : ce n'est pas loin de la sociologie des régimes d'action de Boltanski et Thévenot, évoquée par Corcuff [1999, 115] à propos de sa discussion de l'habitus. Par exemple, ces notes prises après un entretien avec un nouveau catholique (réaffilié), que j'avais déjà croisé en présence d'autres personnes, avant de le voir chez lui et de me rendre compte qu'il fréquentait plusieurs groupes catholiques :

« Richard, lorsque je l'ai vu la première fois, était avec M et Mme L. [responsables laïcs de la catéchèse]. Il savait que j'allais l'enregistrer et discuter avec lui. Il était dans une situation de retrait, ne parlait presque pas, répondait avec timidité à mes questions ou celles des L. La discussion n'était pourtant pas intime, elle portait sur l'évolution du nombre de catéchistes. Il me donnait l'impression d'un homme méfiant, à la personnalité peu affirmée en tous cas, très intimidé. Et bien pas du tout, jugement hâtif ! En fait son attitude était sans doute un malaise parce qu'il vient de me dire qu'il préférerait fréquenter le groupe des dominicains à celui des catéchistes du diocèse. Et qu'il n'allait à la messe qu'en changeant d'église de temps en temps. Et que sa spiritualité ne se réalisait que dans ces « papillonnages ». Il n'a pas répondu à ma question sur sa relation aux L., il était embêté et m'a proposé encore du café. J'ai bien vu qu'il était gêné, exactement comme lors de notre première rencontre. En fait, j'ai l'impression qu'il a trouvé un équilibre en dehors de ce que lui propose l'église en tant que nouveau catholique. Pourtant il a bien le droit de fréquenter plusieurs groupes spirituels et il explique bien sa méfiance de l'église catholique et de la figure du Pape, son souhait de participer à plusieurs groupes, sa tendance à fuir les réunions de croyants qui ressemblent aux alcooliques anonymes (sic !), mais il ne l'assume pas. »

Notes personnelles, avril 2003.

A travers cet exemple, je souhaitais illustrer le fait que, pris dans des contextes différents, les comportements des acteurs s'expliquent différemment. Si j'étais resté sur ma première impression qui, bien qu'un peu hâtive, était juste (une attitude de retrait), je serais passé complètement à côté de Richard et de ses comportements face à l'institution religieuse et, comme il le dit dans l'entretien, sa peur d'être « associé aux béni-oui-oui et aux grenouilles de bénitier qui disent oui à tout ce que dit le Pape ».

Les changements d'échelle

Ces variations correspondent à la « correction » des lunettes avec lesquelles on regarde un phénomène social. Reprenons l'exemple du Parti communiste français : est-ce que le sociologue s'intéresse aux relations du PCF avec l'URSS ? à l'importance du PCF dans la vie politique française ? à la structuration interne du parti ? à l'influence d'un groupe particulier au sein du parti ? ou alors aux modalités de recrutement et aux pratiques mobilisées dans le métier de militant ? Autant de questions sociologiques qui entraînent un regard différent à chaque fois.

Dans le cas des conversions religieuses, j'ai entrepris de passer de l'analyse des convertis à celle des « convertisseurs », en fait des institutions qui convertissent. L'entrée par l'institution est une forme de mise à distance du récit des convertis. Le discours du prêtre, rabbin, pasteur ou imam qui a converti la personne interrogée est totalement différent. Et aussi très éclairant : la gestion des émotions, des emballements, des états psychiques fait partie du travail de ceux qui accompagnent les convertis. Au sein d'une église (nom générique), s'opposent la routine de la gestion de l'extraordinaire et l'effervescence sentimentale du converti. La routine, c'est le mode de fonctionnement de l'église, c'est-à-dire la mise à distance de l'émotion, de l'exaltation, le travail sur des textes plus que sur des états :

« Dès qu'un jeune vient me voir pour se convertir, je lui donne un premier rendez-vous et lui demande d'avoir lu bien comme il faut une sourate et je lui pose des questions dessus. Déjà ils doivent se poser des questions sur leur rapport au texte. Souvent ça les embête » M., imam, Strasbourg.

« Bien sûr qu'ils sont pénibles les nouveaux, c'est sûr ! Au moins deux, trois fois par an, y' en a un ou une qui arrive et qui te dit qu'il est touché par la grâce, qu'il sent Dieu dans son corps, qu'il en tremble encore, etc. Attention, je ne dis pas que ça n'existe pas, au contraire, c'est bien mais je constate simplement que les personnes qui demandent à se faire baptiser, ils sont vraiment sur l'émotionnel et le ressenti. Et que bien souvent, lorsqu'on leur demande de travailler un peu sérieusement sur un évangile, ça les ennuie... Et pourtant, c'est par là qu'il faut commencer ! » G., prêtre catholique, Marseille.

En effet, les convertis sont, de part leur cheminement spirituel, très influencés par les sensations physiques, l'émotionnel parce que sont valorisées la réalisation et la spiritualité individuelle. L'institution catholique (dans cet exemple) a été obligée de s'adapter aux nouvelles exigences des convertis, en développant une prise en charge individuelle tout en maintenant une formation canonique plus classique et collective : « L'intensité de la formation et les thématiques qui sont abordées orientent les candidats vers une perception moins communautaire qu'individualisée de l'adhésion » [Brémond d'Ars, 2003 : 24].

Le détour par l'histoire

En confrontant les situations historiques, on prend forcément de la distance avec l'objet d'étude. Le changement d'échelle dans le temps (un « autre temps de l'histoire » selon Braudel [1969, 75]) permet, entre autres, de tester la cohérence d'un modèle ou de proposer des contrepoints illustratifs.

Deux exemples seront ici plus parlants qu'un long développement. F. Gugelot [2002] montre (dévoile, j'aime bien, mais ça se la pète un peu sociologie du dévoilement, alors qu'il est loin

de ça... ou alors présente ?) les enjeux de la publication de récits de conversions, au début des années 1910, et les changements qu'ils ont entraînés sur le genre « récit » : sortie de l'anonymat par les signatures prestigieuses (Paul Claudel, Charles de Foucauld, Charles Péguy, Francis Jammes (mm OUI ! ?), Jacques Maritain, Louis Massignon), publications plus nombreuses et plus voyantes, détails abondants sur les étapes de la grâce, sur l'âme intime des convertis. Dans ce cas, le changement d'échelle et de temporalité permet de comprendre l'amorce des transformations du sentiment religieux : l'individuation de la croyance, de l'affirmation de soi par le récit, etc., bref l'avènement d'une « modernité religieuse ». Cette mise à distance des entretiens permet, dans ce cas, de comprendre la genèse du témoignage individuel, style formel qui s'applique aujourd'hui.

Si l'on remonte encore plus loin dans le temps, on s'aperçoit que les conversions ne sont pas toutes effectuées sur le modèle de celle de Claudel, mettant en avant l'engagement personnel, la décision intime. On l'a vu dans l'histoire des conversions forcées (contre le libre-arbitre actuel), et des conversions collectives (parfois forcées) : les juifs du Pape en Avignon [Moulinas, 1996] ou les Maures espagnols pendant l'Inquisition [Roth, 2002]. Ici aussi, le recours à l'histoire permet d'expliquer différemment un fait social, de relativiser son importance actuelle et autorise à envisager la multiplicité des formes de conversions. La mise en perspective historique a l'avantage de permettre au sociologue de prendre de la distance avec son objet et d'aller voir ailleurs ce qui se passe et comment ça se passe.

Conclusion

L'utilisation de la méthode biographique en sociologie m'apparaît mieux correspondre à une sociologie dynamique, donnant plus d'importance à l'action, aux processus et à la l'exploration diachronique des rapports sociaux (réseaux, groupes...), qu'à une sociologie qui insisterait sur l'importance décisive du contexte, sur les déterminations de l'action individuelle et sur les continuités dans les trajectoires. Cependant, il ne faut pas opposer trop vite deux sociologies qui ont chacune tout à gagner dans la confrontation avec l'autre. Et l'attention portée aux « variables lourdes » de la sociologie (classes sociales, capitaux, genre, etc.) reste nécessaire dans la restitution (qui est re-situation) des entretiens.

En ce qui concerne l'étude des conversions religieuses, je propose une option théorique (le « social embarqué » de B. Lahire) et un programme méthodologique (l'entretien compréhensif à la manière de Kaufmann) pour tenter de saisir, de la manière la plus large, ce processus iconoclaste qu'est le changement de religion. Pour cela, nous sommes contraints de passer par la *croyance* du discours des acteurs, ce qui justifie à mon sens l'importance à accorder à leur parole, afin de mieux rompre avec un schéma instrumental qui enferme les enquêtés dans le rôle statique d'illustrateurs d'hypothèses.

Nous pouvons alors nous concentrer sur la tâche des sciences humaines, que résume Jacques Revel (1989) : s'intéresser avant tout aux « régularités qui ressortent des données et à l'exceptionnalité des exemples qui mettent à mal ces régularités ». Dit autrement, nous ne sommes pas loin de l'objectif de la sociologie énoncé par Bourdieu (1980, 40-41) dans la préface du *Sens pratique* : « ... découvrir l'extériorité au cœur de l'intériorité, la banalité dans l'illusion de la rareté, le commun dans la recherche de l'unique. »

Bibliographie

BENNASSAR B. et BENNASSAR L., 2001, *Les chrétiens d'Allah : l'histoire extraordinaire des renégats : XVIe et XVIIe siècles*. Paris, Perrin.

- BERTAUX D., 1997, *Les récits de vie*, Paris, Nathan.
- BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU P., 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°62-63, 69-72 (texte reproduit en annexe dans *Raisons pratiques*, Paris, Le Seuil, 1994).
- BRAUDEL F., 1969, « Histoire et sciences sociales. La longue durée » in *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion (texte original in *Annales ESC*, n° 4, octobre-décembre 1958, 725-753).
- BREMOND D'ARS N. de, 2003, « Les conversions au catholicisme en France : un religieux en mutation », *Archives de science sociale des religions*, n°124, 19-38.
- COLONNA F., 2004, *Récits de la province égyptienne, une ethnographie sud/sud*, Paris, Actes Sud.
- CORBIN A., 1998, *Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu (1798-1876)*, Paris, Flammarion (rééd. coll. Champs).
- CORCUFF P., 1999, « Le collectif au défi du singulier. En partant de l'habitus » in Bernard Lahire, (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, 95-120.
- DE COURCELLES D., 2001, « Un lieu pour la raison des Lumières : la conversion à l'islam d'Adam Neuser au XVI^e siècle » in Mercedes Garcia-Arenal (dir.), *Conversions islamiques, identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 141-150.
- DÉCOBERT C., 2001, « Conversion, tradition, institution », *Archives de sciences sociales des religions*, n°116, octobre-décembre, 67-90.
- ELIAS N., 1991, *Mozart, sociologie d'un génie*, Paris, Le Seuil.
- FAVRE P.-A., 1999, « Conversions religieuses. Introduction » in *Annales Histoire sciences sociales*, 54/4, juillet- août.
- GUGELOT F. 2000, « Les récits de conversion à l'époque contemporaine » in E. Godo, (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago, 255-271.
- GUGELOT F., 2002, « Le temps des convertis, signe et trace de la modernité religieuse au début du XX^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, n°119, juillet-septembre, 45-64.
- HERVIEU-LEGER D., 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- KAUFMANN J.-C., 1996, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan.
- LAHIRE B., 1999, « De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique » in Bernard Lahire (dir.) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La Découverte, 121-152.
- LEPETIT B., 1999, *Carnets de croquis. Sur la connaissance historique*, Paris, Albin Michel.
- MILLS C. W., 1967, *L'imagination sociologique*, Paris, Maspéro.
- MOULINAS R., 1996, « Conversions et entreprises de conversion chez les Juifs d'Avignon et du Comtat Venaissin au temps des carrières (XVII^e et XVIII^e siècles), *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n°2, 71-78.
- PIETTE A., 1996, *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*, Paris, Métailié.
- PUDAL B., 1989, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, Presses de la FNSP.
- REVEL J., 1989, « L'histoire au ras du sol », introduction à Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le piémont du XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard (édition originale 1985).
- RICOEUR P., 1991, *Temps et récit*, Paris, Le Seuil.
- ROTH C., 2002, *Histoire des marranes*, Paris, Éditions Lana Lévi (édition originale : *A History of The Marranos*, 1932).

SCHMITT J.-C., 2003, *La conversion d'Hermann le Juif, autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Le Seuil. Vérifier (si c'est la majuscule à Juif, c'est oui !)

TAYLOR B., 1976, « *Conversion and cognition. An area for empirical study in the microsociology of religious knowledge* » in *Social Compass*, 23: 1, pp. 5-22.