

INTRODUCTION

CONVERSIONS : RELIGIONS, TRANSMUTATIONS ET POLITIQUES

Guillaume Roucoux

Ce nouveau numéro s'inscrit dans une suite non linéaire, et donc résolument *queer*, des publications de la revue *Comment S'en Sortir ?* Alors que les précédents et le suivant se revendiquent explicitement des féminismes – « noirs » (Djavadzadeh et Paris 2015), « trans » (Ribeiro et Zdanovic 2015) et « matérialistes » (Cervulle et Clair 2017) –, le titre du présent numéro fait défaut à cette double logique d'énonciation depuis leur tribune et d'interpellation à leur adresse. Pourtant, il reste fidèle à la politique éditoriale de la revue, en posant la question suivante : dans quelle mesure les conversions – et *a fortiori*, les converti-es – peuvent-elles être pleinement considéré-es comme des sujets féministes ? La notion de « sujet » ayant volontairement un double sens ici, celui de thème à traiter et de l'individu-e doté-e d'une capacité d'agir. Voyons alors, à travers cette introduction, comment les chercheur-euses en études de genre ont déjà commencé à y travailler et ce que l'on peut y apporter.

La conversion est un terme si ancien du langage courant, et un phénomène tant examiné par la théologie et les sciences religieuses, que sa simple évocation interroge quant à son actualité scientifique et féministe. D'après la première édition du *Dictionnaire de l'Académie Française* (1694), la conversion désigne le « changement », la « transmutation », bien qu'elle « se di[se] aussi en matière de religion, et de morale, et signifie changement de croyances, de sentiments, et de mœurs de mal en bien »¹. Malgré son ancienneté et ses nombreuses interprétations, la conversion continue de susciter l'intérêt voire l'incompréhension. Les publications qui lui sont dédiées se comptent par centaines. On ne pourrait toutes les citer dans cette introduction, mais l'on pourrait tout de même recommander d'aborder ce champ par le biais d'ouvrages collectifs et de synthèse, transdisciplinaires et à multiples focus (Richardson 1978 ; Malony et Southard 1992 ; Van Der Veer 1996 ; Buckser et Galzier 2003 ; Giordan 2009 ; Pitassi et Solfaroli Camillocci 2010 ; Bakhouch, Fabre et Fortier 2012 ; Rambo et Farhadian 2014). Partant de là, et ne prêtant attention qu'à leur apport théorique, on découvre que les premières études de la conversion la conçoivent sur le registre évènementiel, ponctuel et imprévisible de l'éveil, de l'illumination voire de l'extase sur le modèle chrétien incarné par Saint Paul (Starbuck 1900 ; Clark 1929). Ce n'est qu'au cours du XX^e siècle que la conversion se voit plus largement conceptualisée. D'abord en opposition à l'héritage religieux ou la « naissance en religion », puis au « pèlerinage » au sens de construire son propre système de croyances et de rites (Hervieu-Léger 1999). Avec l'apparition de nouveaux mouvements religieux (NMR) au cours des années 1950–1970, la conversion prend une ampleur sans précédent puisqu'aucun-e enfant ne pouvait encore naître en ces communautés. Au cours de la décennie suivante, les études se focalisent sur les branches les plus récentes du christianisme, alors que ses traditions multiséculaires

¹ « Conversion », in *Dictionnaires d'autrefois* : <http://artfix.uchicago.edu/cgi-bin-dicos/pubdico1look.pl?strippeddhw=conversion>



voient le nombre de leurs fidèles diminuer. Depuis les années 1990, et à partir du 11 septembre 2001 plus encore, c'est plutôt sur l'islam que les recherches se resserrent.

Avec tous ces travaux est née une multitude de modèles. À commencer par celui de Lofland et Stark (1965 ; Lofland 1977 ; Snow et Phillips 1980), lequel avec d'autres ont redéfini la conversion : il ne s'agit plus d'un événement ponctuel calqué sur le modèle de Saint Paul, mais d'un processus ou d'une carrière (Richardson et Stewart 1977 ; Richardson 1978 ; Bankston, Craig et Hugh 1981). On s'intéresse à en connaître les motifs (Lofland et Skonovd 1981) et ses effets sur la personnalité (Travisano 1970 ; Straus 1976 ; Dawson 1990). Le débat s'intensifie alors autour du rôle « actif » ou « passif » de l'individu-e – à la faveur du premier –, conduisant à interroger la conversion au regard du recrutement (Richardson 1985) et du « lavage de cerveau » (Barker 1995). Riche de sens, ce concept devient aussi l'occasion de penser d'autres expériences, parmi lesquelles l'engagement (Lynch 1977 ; Richardson 1977 ; Stapples et Mauss 1987), l'addiction (Simmonds 1977), voire l'infection (Laycock 2010).

Depuis les années 1970, plusieurs chercheur-euses ont regretté l'absence d'une approche par le genre – due, selon Kent (2014), à l'exclusion des femmes des espaces visibles de la vie religieuse et un biais sexiste dans la recherche –, et ont par conséquent impulsé son développement. Parmi les pionnières, on compte notamment Ross Kraemer qui s'est posé la question de l'attrait du christianisme ascétique pour les femmes et les ressources personnelles qu'elles pouvaient en tirer (1980, 2012). L'attrait des traditions rigoristes – « fondamentalistes », « traditionnalistes » – exercé sur les femmes est sans doute l'un des thèmes les plus susceptibles de susciter l'incompréhension féministe encore aujourd'hui. Il est étonnant de voir qu'il est pourtant devenu un fil rouge des études de la conversion par le genre. En s'intéressant aux personnes « retournées » (*returnees*) au Judaïsme orthodoxe, Lynn Davidman et Arthur Greil (1983) ont non seulement observé trois types de conversion possibles (accidentelle, provoquée par une recherche occasionnelle ou engagée), mais aussi l'influence significative des normes traditionnelles dans la (re)conversion religieuse de ces individu-es. En effet, les liens affectifs, la dimension communautaire et les activités religieuses en famille ont favorisé le retour des femmes, alors qu'une quête assidue, un intérêt pour la doctrine et l'articulation éthique/vie professionnelle sont des motifs plus récurrents des discours des hommes. Dans cette même veine, Daphne Winland (1994) évoque comment la conversion de femmes réfugiées *Hmong* laotiennes au christianisme mennonite a joué un rôle important dans leur installation au Canada, en leur apportant un « soutien social, spirituel et émotionnel ». Elle observe que leur communauté les a aidées à conserver des références culturelles comme le primat des hommes sur les femmes, tout en leur donnant accès à une solidarité féminine contre le laxisme et les abus de leur époux.

Le thème du couple et du mariage est souvent présent dans cette perspective comparative que suggère l'approche par le genre. Misty Bastian (2000) montre qu'en créant des écoles confessionnelles, des missionnaires ont permis à des conversions de s'effectuer concomitamment à l'éducation (sexuelle) des élèves. Les filles apprennent à devenir des épouses et des mères respectueuses des normes – anglicanes – de genre, c'est-à-dire responsables de l'avenir humain de leur communauté religieuse, et les garçons à gravir les échelons de cette dernière en vue de son expansion, et ce en contradiction avec les normes locales auxquelles tiennent les membres plus âgés de la communauté *Igbo*. En décelant une dissonance entre les discours qui valorisent la conversion en l'identifiant à une démarche personnelle et les pratiques de persuasion des pair-es, Gwendoline Malogne-Fer (2013) explique que les épouses pentecôtistes ont souvent fréquenté l'église avant leur mari et qu'elles se donnent pour objectif de le convertir. C'est étonnamment une tendance qui s'inverse en

islam dans la mesure où les (futurs) époux sont souvent nés en cette religion (Mossière 2013 ; Puzenat 2015). On pourrait bien évidemment réinterroger cette interaction entre conversion et conjugalité dans les couples gays, lesbiens et polyamoureux.

Mais vouloir réfléchir à la conversion par le biais du genre pourrait aussi demander d'étudier les facteurs de « résistance » à celle-ci (Dix-Richardson 2002). Contrairement à une importante population masculine afro-américaine, rares sont les femmes noires à s'être converties à l'islam en détention. Felecia Dix-Richardson fait l'hypothèse que la proximité interracial des femmes, le système social et l'absence d'*imam* en prison, ainsi que leur socialisation chrétienne antérieure à la détention, les représentations négatives des femmes musulmanes comparativement au rôle qui leur est accordé dans la famille et la communauté afro-américaines chrétiennes consolident leur désintérêt pour la conversion.

Partant du constat que les conversions religieuses de femmes, et comparativement des hommes, ont donné lieu à de nombreuses études – même si nous n'avons pu en donner qu'un bref aperçu – : qu'en est-il de la race, de la classe, de la sexualité, et de leur intersectionnalité ? Il apparaît que la race – à travers l'ethnicité ou l'origine migratoire – est de plus en plus prise en considération. Or, elle ne semble apparaître à ce jour que dans le cas de conversions à islam, un islam éventuellement « déculturé » (Puzenat 2011 ; 2015). L'influence réciproque des conversions religieuses et des rapports de pouvoir restent donc à étudier sous d'autres angles que le genre seul et vis-à-vis d'autres religions que celles dictées par l'actualité, ce que pourraient faire les chercheur-euses qui se réclament des épistémologies critiques. Adopter une perspective dé/postcoloniale dans l'étude plus générale des conversions serait, par exemple, plus que nécessaire au vu des accointances des projets missionnaires visant l'évangélisation des peuples avec l'assujettissement politique de ceux-ci. En outre, les conversions qui se réalisent nécessairement au gré de rencontres et d'interactions, interrogent aussi quant à leur capacité à faire émerger, à renverser ou à perpétuer les hiérarchies sociales. Dans la mesure où des conversions peuvent ouvrir des perspectives d'émancipation, on pourrait interroger également la capacité des dogmes religieux nouvellement acquis à redéfinir les identités, et plus largement les catégories séculières de sexe, de race, de classe, de sexualité, etc.

Notons que l'intérêt pour la conversion aux NMR fut relativement concomitant à l'émergence de la deuxième vague du féminisme, et qu'il a plutôt suscité un engouement scientifique pour la participation des femmes et le rôle endossé par celles-ci, parfois même à des fonctions directives (Palmer 1994). Il y a bien eu des inquiétudes féministes à l'égard des « sectes » (D'Eaubonne 1982) – comme dans toutes les classes et mouvements politiques –, mais celles-ci n'étaient pas spécifiquement liées aux femmes, et, rarissimes, elles semblent n'avoir suscité que peu d'écho. *A contrario*, mais seulement dans la mesure où elle est manifestée par le port du voile, la conversion à l'islam a provoqué une réaction de plus grande ampleur en générant un clivage entre deux visions du féminisme, à une période où se formait une troisième vague (*queer*, dé/postcoloniale). Un clivage qui présente d'un côté une piété minoritaire et le respect de celle-ci, et de l'autre, une curiosité – parfois exotisante – adossée à un sentiment d'intrigue voire de trahison. Paradoxalement, partagée par des chercheur-euses, cette curiosité ou incompréhension spontanée s'est révélée favorable aux études de genre, avec la multiplication de travaux et de financements sur le sujet, qui devraient être questionnés.

Sans concevoir la conversion uniquement comme un type de socialisation (Darmon 2010) ou un phénomène purement psychique, nous avons souhaité réfléchir à la conversion en invoquant une acception populaire



oubliée des savant-es : la conversion comme « transmutation », invitant à travailler la matérialité même du processus au regard des identités en devenir. Au sens étymologique du terme, le latin *conversio* fait référence à la transformation d'une matière en une autre : mais où est donc passé le corps ? En envisageant celui-ci non seulement comme un vecteur nécessaire à la conversion, mais comme l'objet même de la conversion, il apparaît lui-même converti au travers du processus de subjectivation. La transformation du corps, son apparence (au-delà des vêtements qui le recouvrent), sa forme, son esthétique, ses capacités, son endurance, sa résilience, etc. pourrait être placées au cœur de la réflexion. On peut penser avec Kate Bornstein (1995, 3) à la transition comme une « conversion génitale ». Bornstein livre dans ses mémoires combien sa subjectivité résonnait avec la croyance scientologue selon laquelle la « personnalité fondamentale » n'est pas le corps, que celle-ci n'a pas de sexe (Bornstein 2012). Ou encore à la « séroconversion »² et au primat biologique sur la subjectivité, en ce sens que la détection d'anticorps précède et détermine le changement de statut et corrélativement, une redéfinition de soi. Bien que différentes, ces pistes de recherche évoquent toutes deux le dépassement d'un « point de non-retour », réel ou fantasmé, opéré à l'issue des conversions, sous-entendant que la conversion est elle-même aboutie. Mais est-ce toujours le cas ? En outre, en suivant la voie de la corporéité et plus largement de la matérialité des conversions nous nous interrogeons sur la possibilité, comme l'impossibilité, qu'existent des « conversions de race », « d'espèce », etc. En nous attachant aux techniques de soi : comment la nourriture – *hallal*, *kasher*, biologique, « premier prix » ou *vegan* –, les produits pharmaceutiques, « de beauté » ou encore les « drogues » transforment dans ses multiples dimensions le sujet en *co[rps]versions* possibles ? Et au-delà de la polémique focalisée sur la « conversion gay », c'est la désorientation sexuelle en cours de vie qui interroge et ce jusque dans ses manifestations corporelles qui constitueraient les « preuves » d'une transformation personnelle. Enfin, cette entrée par le corps que nous aurions aimé développer, rappelle l'engendrement vampirique, le devenir lycanthrope ou la zombification, qui posent aussi toutes les trois la question du caractère à la fois biologique et subjectif des conversions.

Par ailleurs, et contrairement à ce que le premier *Dictionnaire de l'Académie Française* annonçait, les conversions ne désignent plus aujourd'hui dans l'opinion commune occidentale, le changement de « mœurs de mal en bien », mais plutôt l'inverse. Qu'elles soient religieuses, sexuelles, de genre, raciales ou autres, les conversions sont devenues suspectes. Elles ne sont plus tout à fait « effectives », mais « 'de convenance' » ou « instrumentales » (Puzenat 2015, 11 et 19). Les conversions pourraient alors ne plus constituer une fin en soi, mais participer d'une stratégie pour accéder à, ou cumuler des privilèges qui lui sont associés, comme l'obtention de la citoyenneté par exemple. En complément des avantages acquis par conversions se posent alors deux questions : d'une part, celle des tests qui vérifient la sincérité de l'individu-e, et d'autre part, celle des coûts matériels, symboliques, psychiques et corporels. Malogne-Fer (2013) montre que certaines communautés pentecôtistes prévoient des conditions à remplir pour accéder à la conversion, comme le fait d'être marié-e, ce qui s'avère plus difficile aux femmes à obtenir d'un homme, qu'inversement. *In fine*, quelle est l'efficacité de telles stratégies ? C'est donc à une économie politique des conversions que nous souhaitons ouvrir la discussion, et en ce sens, interroger la valeur des conversions et des converti-es. Rappelons au passage que la conversion est aussi un concept numismatique. En effet, de jeunes femmes peuvent représenter un plus grand gain que les (jeunes) hommes aux yeux de missionnaires à la recherche de nouveaux-les converti-es (Bastian 2000). Aujourd'hui, les individu-es né-es en islam qui ont adopté une autre religion sont souvent

² Terme médical qui désigne le fait de devenir séropositif.

mis-es en avant par leurs nouveaux-elles coreligionnaires comme des preuves vivantes attestant de la validité de leurs croyances communes, tout en dénigrant implicitement leur précédente religion.

Ce cheminement théorique pourrait aussi nous amener à étudier les conversions explicitement politiques (Kestel 2012) ou l'effet politique des conversions religieuses, à l'instar de Paula Cooley (2002) à propos du parcours de Karla Faye Tucker – femme blanche, divorcée et remariée au chapelain de sa prison – et Wanda Jean Allen – (ex)lesbienne noire diagnostiquée d'un « retard mental » – converties au pentecôtisme alors qu'elles étaient déjà emprisonnées pour meurtres et condamnées à la peine capitale. Dans leur cas, la conversion fait autant œuvre de « réhabilitation » sociale que de « résistance à l'autorité étatique » à administrer la mort. Sur le thème de l'État-Nation, c'est aussi le motif de la menace nationale, *topos* de nombreux discours publics ou philosophiques contemporains autour des conversions qui pourrait faire l'objet d'une étude. Le « changement radical de personnalité » que les conversions en général peuvent induire s'est vu réduit, dans le cas de l'islam en particulier, à la seule « radicalisation » qui rejette toute dimension religieuse au profit du politique et de son caractère « extrémiste ». Au titre de parenthèse sur l'aspect radical des conversions, Malogne-Fer souligne à juste titre, au sujet des pentecôtistes polynésiens, que

« le processus d'individualisation à l'œuvre dans la conversion est lui-même sexué : la conversion au masculin peut paraître plus radicale [...] en ce sens qu'elle rompt de façon plus visible avec le mode de vie antérieure [...] se traduit très rapidement par des prises de responsabilités officielles dans l'assemblée [auxquelles les femmes ne peuvent prétendre]. » (Malogne-Fer 2013, 197-198).

Du point de vue de la menace, les individu-es ne sont plus seulement des converti-es, mais avant tout des « espion-nes », « traître-ses » et « terroristes ». En ce sens, les conversions déstabilisent inmanquablement la fiction politique d'un sujet unique, pure et immuable, garant de l'ordre social et de la morale. Elles apparaissent davantage comme le moyen privilégié de produire un ennemi intérieur ou dans d'autres cas, une occasion de traquer un-e ennemi-e en soi-même. Plus loin encore, c'est la question des frontières que l'on retrouve et avec elle l'entre-deux (Sassi 2012), le passage, l'hybridation ou le métissage. Au final, la problématique des conversions nous donne à repenser les processus de (dé)subjectivation et de (dés)abjectivation politique.

Si le programme, vaste et ambitieux, que nous nous sommes donné est loin d'être abouti, l'humble dossier que nous avons constitué offre déjà quelques pistes de réflexion féministe, dé/postcoloniale et poststructuraliste à apporter à ce champ. À l'origine de ce projet, nous avons imaginé éclater la définition de la conversion pour en produire une (ou plusieurs) plus heuristique(s) pour l'analyse du pouvoir en général, et de la religion, du genre, de la sexualité, de la race et de la classe en particulier. Si la définition (ou même la nécessité de définir le concept) est donc restée à la discrétion des auteur-es, nous en avons néanmoins orienté le sens. D'abord, en privilégiant sa version pronominale (« se convertir » ou « la conversion *de soi* »), au lieu de sa version transitive qui renvoie davantage au prosélytisme, à l'évangélisation ou au recrutement – et ce, même si en somme les deux se rejoignent, puisque le soi désigne toujours quelqu'un-e. Pour mieux souligner cet aspect, nous nous sommes rapproché-es de la problématique du devenir sujet, de la transformation de soi chère à Michel Foucault, qui a lui-même consacré à la conversion une part importante de son cours au Collège de France paru sous le titre *L'herméneutique du sujet* (2001). Dans son sillage justement, on doit à Géraldine Mossière d'avoir mis le changement de religion et le travail sur soi attendu avec celui-ci en parallèle avec

« l'auto-subjectivation » et « l'herméneutique du soi » (Mossière 2011 ; 2012 ; 2013). Dans ce dossier cependant, la conversion ne désigne pas uniquement l'adhésion à une nouvelle communauté ou un nouveau dogme. Ici, elle n'implique d'ailleurs pas nécessairement non plus le fait d'adhérer à quelque chose de nouveau, ni de religieux non plus. En outre, nous nous sommes aventuré-es à tester un parti pris théorique en écrivant le concept de conversion au pluriel. La conversion serait-elle toujours multiple ? Du point de vue intersectionnel, qui prête attention aux intrications des rapports de pouvoir qui créent, contraignent et libèrent les sujets, cela paraît évident. Cependant, la démonstration reste à faire... En résumé, ce dossier se veut programmatique. Il se fonde volontairement sur des postulats susceptibles de débat, et en ce sens, se présente davantage comme une invitation à nous rejoindre adressée à tou·tes les chercheur·euses qui souhaiteraient engager une perspective critique dans ce champ hautement balisé.

Pour inaugurer ce numéro, nous avons souhaité mettre en exergue le tract d'invitation à la première « Conférence spirituelle pour Fées Radicales », à l'origine d'un mouvement gay spirituel étatsunien. Un document rédigé par Harry Hay, John Burnside, Don Kilhefner et Mitchell Walker au printemps 1979, traduit pour la première fois en français et *in extenso*. Afin de mieux en saisir le sens et la portée, la traduction est accompagnée d'un complément qui reprend d'autres textes de Hay. Celui-ci renseigne sur sa vision de l'homosexualité masculine : d'essence spirituelle, elle implique une conscience particulière qu'il convient de réveiller et d'exercer. Passionné par la figure anthropologique du *berdache* – une personne du « troisième genre » dotée d'une fonction spirituelle dans certaines nations amérindiennes –, Hay affirmait que les gays avaient un rôle similaire à jouer au sein de leur propre société et qu'ils devraient à ce titre apporter leur contribution à toute organisation « radicale » engagée dans la révolution.

Bien qu'elle n'ait jamais employé le concept de conversion, Sarah Bracke – maîtresse de conférences à l'Université d'Amsterdam – s'est prêtée avec sympathie au jeu du grand entretien, et a accepté de répondre aux questions de Nadia Fadil et Guillaume Roucoux sur ce thème, pensé dans le sens de la « trans/formation de soi ». C'est l'occasion pour Bracke de revenir sur douze ans de recherche et d'en extraire les traces d'éventuelles conversions dont elle a pu entendre parler au cours de quatre enquêtes différentes – aux Pays-Bas, en Italie et au Tatarstan – auprès de femmes protestantes et musulmanes, ayant en commun d'être qualifiées de « fondamentalistes ». L'entretien aborde la question de la distinction entre converti-es et non-converti-es, et traite de la façon dont les biais méthodologiques et politiques de l'uniformisation et de l'altérisation peuvent être évités. Il revient aussi sur la focalisation actuelle pour la conversion de femmes blanches/occidentales à l'islam, dans une perspective critique et postcoloniale. Partant ensuite de l'intérêt accru pour la capacité d'agir (*agency*), Bracke partage son point de vue sur la question des présupposés libéraux rendus manifestes par la notion de « choix » dans les interprétations faites des conversions contemporaines, et montre à l'appui de son travail sur la vocation qu'il existe des alternatives à cette notion. Enfin, en mettant en parallèle le concept althusserien d'interpellation et celui de conversions – avant de revenir sur ses travaux consacrés à l'épistémologie du point de vue –, Bracke explique pourquoi le concept de « devenir » lui semble finalement préférable à celui qui nous intéresse.

Évoqué plus haut, l'article de Ross S. Kraemer – professeure émérite de sciences religieuses et judaïques de l'Université de Brown – porte sur la conversion de femmes aux formes ascétiques du christianisme primitif, à l'époque antique gréco-romaine. Issu de sa thèse soutenue en 1976 à l'Université de Princeton, ce texte, paru

pour la première dans *Signs* en 1980, analyse comment l'ascétisme – et à travers lui, le célibat et/ou l'abstinence sexuelle – convenait à des femmes, et leur offrait même un mode de vie meilleur en redéfinissant leur notion de mérite personnel. Partant d'une lecture des Actes apocryphes des apôtres (masculins), l'auteure montre que certaines formes d'ascèse répondaient positivement à des conditions sociales dénigrées, comme le célibat ou la stérilité, pour les revaloriser.

La suite du numéro propose la traduction d'un article de Nadia Fadil – maîtresse de conférences à l'Université Catholique de Louvain –, sur le « non-voile » et le « dévoilement », originellement publié dans la revue *Feminist Review* en 2011. Contrairement à l'idée répandue selon laquelle les femmes qui ne portent plus le voile le font en raison d'« une adaptation graduelle aux normes européennes laïques », Fadil montre que ce geste peut aussi être une « technologie de soi » qui participe à la construction du sujet pieux. Si les motifs à l'origine de cette pratique sont divers, leur explicitation recourt souvent au champ discursif libéral du choix, de l'autonomie et de l'émancipation individuelle. Fadil rappelle avec force que retirer le voile n'est pas un « non-acte » et ne révèle en rien un état naturel qui préexisterait au fait de le porter. Il s'agit bien d'un acte éthique, d'un travail sur soi, accompagné parfois de son lot de difficultés, qui contribue à la corporéité de l'individu-e.

C'est avec un plaisir et une fierté non dissimulées que nous publions dans ce numéro un article inédit de Jack Halberstam, dont les traductions en français restent encore trop rares. Halberstam y pose à nouveaux frais la question de l'humanisme et de l'humanité depuis la figure du-de la zombi-e. En s'inspirant de cette entité liminale – que pourrait être le-la converti-e –, et à partir de son traitement au cinéma et dans des séries télévisées, il entend déblayer la voie à des épistémologies alternatives qui puisent leur (im)pertinence dans le désordre, le chaos ou la sauvagerie. Dans ce texte qui inaugure tout un programme pour « l'humanisme zombi », on trouve plusieurs parallèles possibles avec la conversion : un entre-deux, une « zone grise », de quoi penser la figure du-de la converti-e à travers le-la mort-e-vivant-e, qui « annonce l'extinction et simultanément sa continuité en tant que [...] mort[-e], c'est un parfait symbole de notre époque, époque dans laquelle nous sommes déjà dépassé-es, décédé-es, défunt-es, ex-humain-es ». Au premier abord horrifiant, le-la zombi-e comme le-la converti-e stimule chez celui-celle qui ne l'est pas, la volonté de le-la sauver...

Dans un format atypique pour CSS, le texte de l'historien Seth Anderson soulève plusieurs problèmes, théoriques, pratiques et évidemment politiques, suscités par les croyances mormones associées à la conversion. Ici, l'expression tirée des discours étudiés a le sens bien précis de s'engager délibérément dans la voie de Dieu. Or, la manière dont les mormon-es conçoivent l'homosexualité – comme un choix contraire à la volonté divine – invite à rapprocher celle-ci de la conversion. Nous avons, pour ce faire, invité Anderson à intervenir sur ce double thème avec, pour entrée, le site web *All Dead Mormons Are Now Gay*³. Comme son nom l'indique, *ADMANG* a la particularité de proposer aux internautes de convertir des mormon-es mort-es à l'homosexualité. Anderson expose alors les tenants et aboutissants de la conversion *post-mortem* et ses ramifications de genre et de sexualité, et aborde le sujet des thérapies visant ce qu'on pourrait appeler un « rétablissement hétérosexuel ». Défendant la thèse de l'homosexualité comme identité, Anderson développe une critique acerbe de la conception mormone de l'homosexualité comme « action » ou « pratique » et de la prétendue efficacité des « conversions gays ».

³ Voir <http://www.aldeadmormonsarenowgay.com> Dans le texte, *ADMANG* ; un site internet avec lequel Anderson n'a aucun lien.



Agathe Larisse propose une recension de l'ouvrage *Converties à l'islam* de Géraldine Mossière (2013), issu de sa thèse en anthropologie, qui emprunte à Foucault ses outils d'analyse. Larisse interroge l'auteure et pointe des biais de langage, un vocabulaire parfois surprenant, ainsi que les faiblesses – essentiellement méthodologiques – de sa recherche. Mais l'originalité de l'analyse de Mossière reste sans doute d'appréhender la conversion comme une performance, une répétition des normes religieuses. Loué pour sa « contribution à l'anthropologie de la conversion à l'islam offrant l'opportunité de mieux saisir la manière des subjectivités se transforment à travers elle », cet ouvrage renouvelle l'occasion de s'interroger : dans quelle mesure cette accumulation de recherches récentes sur les femmes musulmanes, soutenue par l'État et les institutions qui les financent, ne participent-elles pas à l'objectivation de celles-ci ?

Daniela Solfaroli Camillocci – historienne à l'Université de Genève – propose une recension d'un dossier consacré aux conversions, paru dans la revue italienne *Genesis*. Les six articles qui le constituent proposent une réflexion sur les dynamiques de genre dont témoignent les conversions religieuses, abordées à partir de leur récit. Les études de cas documentent finement la question, les auteures abordant tour à tour : les converties juives au christianisme en Castille avant l'édit d'expulsion de 1492 ; la construction littéraire du récit de conversion spirituelle au milieu du XVII^e siècle en Angleterre ; l'expérience mystique de Caterina Biondi, une femme issue du milieu populaire florentin ; le récit agiographique du martyr de Sol Hatchuel, une jeune fille juive marocaine de Fez ; la conversion au catholicisme de la féministe Elisabeth Gnauck-Kühne en Allemagne au tout début du XX^e siècle.

Enfin, dans un format également nouveau pour la rubrique *Arsenal*, quatre Sœurs de la Perpétuelle Indulgence témoignent, à l'appui de photos personnelles, de l'élaboration de leur personnage. Si force est de constater que leurs propos ont plusieurs points communs avec les récits de converti-es, les analyses théoriques et les pistes de réflexion à en dégager sont volontairement manquantes pour en laisser l'initiative aux lecteur-ices. Une seule pourrait être éventuellement suggérée : penser les conversions au-delà de l'opposition fiction/réalité.

Mes plus chaleureux remerciements vont en premier lieu à toutes les personnes qui se sont manifestées pour participer à ce numéro, aux contributeur-ices retenu-es, aux évaluateur-ices anonymes, et aux relecteur-ices du comité de rédaction, pour ce qu'ensemble, il-elles apportent d'inédit, réactualisent et renouvellent à travers leurs textes. Je tiens plus particulièrement à adresser mes plus sincères remerciements à Nadia Fadil pour sa participation à la direction de ce dossier au moment de son lancement et pour sa disponibilité tout au long du processus éditorial. Ainsi qu'à Marion Tillous, pour son excellent travail de traduction, ses innombrables relectures, ainsi que son soutien et sa disponibilité sans lesquelles ce numéro n'aurait pu voir le jour.

Bibliographie :

BAKHOUCHE Béatrice, FABRE Isabelle et FORTIER Vincent (dir.), *Dynamiques de conversion : modèles et résistances. Approche interdisciplinaire*, Turnhout, Brepols, 2012.

BANKSTON William B., CRAIG J. Forsyth et HUGH Floyd H. Junior, « Toward a General Model of the Process of Radical Conversion: An Interactionist Perspective on the Transformational Self-Identity », *Qualitative Sociology*, 1981, n°4, p.279-297.

BARKER Eileen, « Conversion or Mind Control ? » in *New Religious Movements: A Practical Introduction*,



- Londres, HMSO, 1995, p.17-23.
- BASTIAN Misty J., « Young Converts: Christian Missions, Gender and Youth in Onitsha, Nigeria 1880-1929 », *Anthropological Quarterly*, vol.73, 2000, p.145-158.
- BORNSTEIN Kate, *Gender Outlaw: On Men, Women, and the Rest of Us*, New York, Vintage Books, 1995.
- BORNSTEIN Kate, *A Queer and Pleasant Danger: A Memoir*, Boston, Beacon Press, 2012.
- BUCKSER Andrew et GLAZIER Stephen D. (dir.), *The Anthropology of Religious Conversion*, Lahnam/Oxford/New York, Rowman & Littlefield, 2003.
- CERVULLE Maxime et CLAIR Isabelle, « Matérialismes féministes », *Comment S'en Sortir ?*, n°4, 2017.
- CLARK Elmer, *The Psychology of Religious Awakening*, New York, Macmillan, 1929.
- COOEY Paula M., « Women's Religious Conversions on Death Row: Theorizing Religion and State », *Journal of the American Academy of Religion*, vol.70, 2002, p.699-717.
- D'EAUBONNE Françoise, *Dossier S... comme sectes*, Paris, Alain Moreau, 1982.
- DARMON Muriel, « Les socialisations de conversion », in *La socialisation*, Paris, Armand Colin, 2010, p.117-119.
- DAVIDMAN Lynn et GREIL Arthur L., « Gender and the Experience of Conversion: The Case of Returnees to Modern Orthodox Judaism », *Sociology of Religion*, vol.54, 1993, p.83-100.
- DAWSON Lorne, « Self-Affirmation, Freedom, and Rationality: Theoretically Elaborating "Active" Conversions », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 2, 1990, p.141-163.
- DIX-RICHARDSON Felecia., « Resistance to Conversion to Islam Among African American Women Inmates », *Journal of Offender Rehabilitation*, vol.35, 2002, p.109-126.
- DJAVADZADEH Keivan et PARIS Myriam, « Féminismes Noirs », *Comment S'en Sortir ?*, n°1, 2015.
- FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet : Cours au Collège de France, 1981 – 1982*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- GIORDAN Guiseppe (dir.), *Conversion in the Age of Pluralism*, Leiden/Boston, Brill, 2009.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- KENT Eliza F., « Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion » in RAMBO Lewis R. et FARHADIAN Charles E. (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press, p.297-326.
- KESTEL Laurent, *La conversion politique: Doriot, le PPF et la question du fascisme français*, Paris, Raisons d'agir, 2012.
- KRAEMER Ross S., « The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity », *Signs*, vol.6, n°2, 1980, p.298-307.
- KRAEMER Ross, « Becoming Christian » in JAMES Sharon L., DILLON Sheila (dir.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Oxford, Blackwell Publishing, 2012, p.524-538.



- LAYCOCK Joseph P., « Conversion by Infection: The Sociophobic of Cults in The Omega Man », *International Journal for the Study of New Religions*, vol.1, n°2, 2010, p.261-278.
- LOFLAND John et STARK Rodney, « Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review*, 30, 6, 1965, p.862-875.
- LOFLAND John, « "Becoming a World-Saver" Revisited », *American Behavioral Scientist*, 20, 6, 1977, p.805-818.
- LYNCH Frederick R., « Toward a Theory of Conversion and Commitment to the Occult », *American Behavioral Scientist*, 20, 6, 1977, p.887-908.
- MALOGNE-FER Gwendoline, « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme: les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, vol.60, n°2, 2013, p.189-203.
- MALONY Newton H., SOUTHARD Samuel (dir.), *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham, Religious Education Press, 1992.
- MOSSIÈRE Géraldine, « Devenir musulman pour discipliner le corps et transformer l'esprit : L'herméneutique du sujet pieux comme voie de restauration du soi », *Ethnologies*, 2011, vol.33, n°1, p.117-142.
- MOSSIÈRE Géraldine, « Être et "vouloir être" : la conversion comme voie d'herméneutique du soi », *ThéoRèmes*, 3, 2012.
- MOSSIÈRE Géraldine, *Converties à l'islam : Parcours de femmes au Québec et en France*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013.
- PALMER Susan J., *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers: Women's Roles in New Religions*, Syracuse, Syracuse University Press, 1994.
- PITASSI Maria-Cristina et SOLFAROLI CAMILLOCCI Daniela (dir.), *Les modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne : autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, Florence, L.S. Olschki, 2010.
- PUZENAT Amélie, « La conversion à l'islam en France et ses répercussions sur la sphère éducative » in GROSS Martine, NIZARD Sophie et MATHIEU Séverine (dir.), *Sacrées familles !*, Paris, Eres, 2011, p.133-145.
- PUZENAT Amélie, *Conversions à l'islam: Unions et séparations*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- RAMBO Lewis R. et FARHARDIAN Charles E. (dir.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- RIBEIRO Kira et ZDANOVIC Ian, « Transféminismes », *Comment S'en Sortir ?*, n°2, 2015.
- RICHARDSON James T., *Conversion Careers: In and Out New Religions*, Beverly Hills, Sage, 1978.
- RICHARDSON James T., « The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.24, n°2, 1985, p.119-236.
- RICHARDSON James T. et STEWART Mary, « Conversion Process Models and the Jesus Movement », *American Behavioral Scientist*, 20, 6, 1977, p.819-838.

SASSI Asma, « Le thème de la conversion dans la profondeur analytique de l'“entre-deux” », *ThéoRèmes*, 3, 2012.

SIMMONDS Robert B., « Conversion or Addiction: Consequences of Joining a Jesus Movement Group », *American Behavioral Scientist*, 20, 6, 1977, p.909-924.

SNOW David et PHILLIPS Cynthia, « The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment », *Social Problems*, 27, 4, 1980, p.430-447.

STAPPLES Clifford L. et MAUSS Armand L., « Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 1987, p.133-147.

STARBUCK Edwin, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* New York, W. Scott, C. Scribner's Son, 1900.

STRAUS Roger A., « Changing Oneself: Seekers and the Creative Transformation of Life Experience » in LOFLAND JOHN (dir.), *Doing Social Life: The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*, New York, John Wiley, 1976, p.252-272.

TRAVISANO Richard, « Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations » in STONE Gregory Prentice et FARBERMAN Harvey A. (dir.), *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Waltham, Xerox, 1970, p.594-606.

VAN DER VEER Peter (dir.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York/Londres, Routledge, 1996.

WINLAND Daphne N., « Christianity and Community: Conversion and Adaptation among Hmong Refugee Women », *Canadian Journal of Sociology*, vol.19, 1994, p.21-45.

Pour citer cet article

ROUCOUX Guillaume, « Introduction. Conversions : Religions, transmutations et politiques », *Comment S'en Sortir ?*, n° 3, automne 2016, p. 1-11.