Document généré le 15 avr. 2025 12:50

Nouvelles perspectives en sciences sociales

Pour une analyse relationnelle de la conversion religieuse
For a Relational Analysis of Religious Conversion

Ines Bouguerra

Volume 18, numéro 2, mai 2023

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1101837ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1101837ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Prise de parole

ISSN

1712-8307 (imprimé)
1918-7475 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Bouguerra, I. (2023). Pour une analyse relationnelle de la conversion religieuse. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, *18*(2), 277–304. https://doi.org/10.7202/1101837ar

Résumé de l'article

La conversion religieuse est un objet de recherche complexe qui a suscité l'intérêt de plusieurs disciplines. Les connaissances monodisciplinaires qui en ont résulté ont occulté sa réalité complexe. Elles ont en outre conféré ou confirmé un pouvoir d'élucidation à des catégories issues des approches holistique ou individualiste (pouvoir, reproduction, intention, rationalité, par exemple). L'approche interactionniste a contribué aussi à la compréhension de la conversion religieuse. Elle a, en revanche, réduit la temporalité à une linéarité qui laisse conjecturer qu'une éventuelle conversion religieuse pourrait se produire ponctuellement, dans un cadre « avant-après ». L'objectif de cette contribution est de sortir de ces sentiers battus, en observant le rapport de la psyché à la religion par l'entremise de la théorie relationnelle.

Tous droits réservés © Prise de parole, 2023

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Pour une analyse relationnelle de la conversion religieuse

Ines Bouguerra
Université Laurentienne, Sudbury,
Ontario, Canada

Introduction

Notre examen des travaux sur la conversion religieuse nous enseigne que trois thèses sont usuelles pour expliquer le phénomène[1] : l'une principalement sociologique dans laquelle est mis en valeur un acteur rationnel, une deuxième plutôt psychologique où intervient la notion d'attachement, et une troisième qui emprunte beaucoup à l'économie et qui place à l'avant plan l'autonomie. Ces trois thèses ne sont pas exclusives l'une de l'autre : c'est ainsi, par exemple, que dans la sociologie qui insiste sur la rationalité, est actif le concept d'autonomie ; c'est ainsi, encore, que dans ces trois thèses la focale est celle de l'individu.

L'apport de la sociologie, de la psychologie et de l'économie fondé sur la rationalité, l'attachement et l'autonomie est peu contestable ; de nombreux travaux en témoignent. Il nous semble toutefois que ces cadres analytiques soulèvent des difficultés liées à leur insistance sur la catégorie analytique privilégiée. C'est ce

1 Ines Bouguerra, « Contribution de l'approche relationnelle à la compréhension de la conversion religieuse », thèse de doctorat, sciences humaines et interdisciplinarité, Sudbury, Université Laurentienne, 2020.

que nous entendons signaler dans une première partie que nous subdiviserons en chacune des trois approches. Il nous semble, par ailleurs, qu'une modélisation relationnelle pourrait aider à surmonter ces difficultés. Pour pousser cette intuition, notre projet est de dégager certains principes de deux postures relationnelles : celle de Pierpaolo Donati et celle de Simon Laflamme. Dégageant dans chacun des deux cas des principes directeurs, notre intention est de tenter de les appliquer au phénomène de la conversion religieuse.

1. Trois thèses usuelles

Cette première partie présente trois cadres analytiques qui ont été mis au service de l'étude de la conversion religieuse.

1.1. La thèse de la rationalité

La littérature sur la conversion religieuse a fait valoir la liberté humaine pour évacuer toute forme de dépendance (par rapport à la socialisation, à l'institution, etc.). En sociologie, « tout un appareillage théorique[2] » a été mobilisé pour « affirmer la liberté des acteurs sociaux » – pour nous, ici, les convertis effectifs ou potentiels – plutôt que pour les comprendre[3]. Cette insistance sur la liberté est une faille dans laquelle s'infiltre la conception d'un acteur rationnel, conscient et intéressé[4]. La recherche dans le champ de la conversion religieuse n'a pas échappé à cette doctrine en vogue. En effet, dans leur liberté, les convertis, selon la littérature, semblent intéressés par telle ou telle religion, raisonnant selon une offre et une demande de religion[5]. Ils

2 Sécularisation, marché de travail, société moderne, globalisation, etc.

3 Simon Laflamme, « Les acteurs sociaux et la modélisation phénoménologique », *Revue canadienne de sociologie*, vol. 49, nº 2, 2012, p. 138-150.

4 Simon Laflamme, C*ommunication et émotion. Essai de microsociologie relationnelle*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1995.

5 Stefano Allievi, *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan, coll. « Musulmans d'Europe », 1998. Boudon n'a pas dépourvu son être rationnel d'affectivité. En guise d'exemple, il écrit : « On peut se passionner pour un programme politique, mais seulement si l'on est convaincu qu'il est bon » (Raymond Boudon, *Raison, bonnes raisons*, Presse

cherchent des situations intermédiaires en bricolant, par exemple, leur identité.

Selon Raymond Boudon, le converti semble avoir de « bonnes raisons[6] » pour se convertir à une religion, fonctionnellement, définie[7] ; c'est pour cela, d'ailleurs, qu'il donne un « sens » à sa conversion religieuse dans son récit de conversion. Laflamme s'interroge sur les actes inconscients, spontanés et émotifs que cette hypothétique liberté occulte. Il considère d'ailleurs que la liberté est de l'ordre de la philosophie. Il dénonce le recours à une telle catégorie qui a tendance à appauvrir l'analyse scientifique et l'appréhension de l'action humaine. Dans cette optique, il n'y a pas lieu d'encombrer le champ de la conversion religieuse par les registres de la liberté, de l'autonomie et du choix à partir desquels le converti « peut faire parler ses intérêts[8] ».

Il n'y a pas lieu non plus d'importer, dans l'analyse de la conversion religieuse, la notion de besoin (émotionnel, cognitif, de développement, de sécurité, etc.) à connotation plutôt psychologique qui renvoie à un état de privation de ce qui est le plus naturellement nécessaire, comme l'émotionnel qui vient des parents, la sécurité, l'appartenance, l'estime, etc.[9]. Il est clair que

universitaires de France, coll. « Philosopher en sciences sociales », 2003, p. 53).

6 Voir la distinction de Raymond Boudon entre bonnes raisons et raisons fortes (Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 139-141).

7 Fonctionnellement définie, la religion renvoie à l'« ensemble de croyances et de pratiques grâce auxquelles un groupe donné fait face aux grands problèmes de la vie humaine » (John Milton Yinger, *Religion, société, personne*, trad. de l'anglais par Jean-Marie Jammes, Paris, Éditions Universitaires, 1964, p. 17). Boudon a fait le lien entre bonnes raisons et valeur fonctionnelle (Raymond Boudon, *op. cit.*).

8 Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 133.

9 Marie Baird, « The Role of Conversion in Character Reformation », *Journal of Correctional Education*, vol. 44, nº 2, 1993, p. 100-107 ; Pehr Granqvist et Berit Hagekull, « Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 38, nº 2, 1999, p. 254-273 ; Lewis R. Rambo, « Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 259-271 ; Leon Salzman, « The Psychology of Religious and Ideological Conversion », *Psychiatry. Interpersonal and Biological Processes*, vol. 16, nº 2, 1953, p. 177-187 ; David J. Zehnder, « Negative Parental Influences on Religious Conversion:

ces besoins sont d'ordre plus « socio-historiques que naturels[10] ». Ces besoins émanent de la période de l'enfance ou de l'adolescence et se dégagent par rapport à des figures sociales ou emblématiques (comme les parents)[11]. Cette théorie du besoin nous semble réduire l'humain à un acteur intéressé qui aurait l'intention, par le biais de telle religion, de combler ses besoins et de dépasser un état d'indigence émotionnelle ou cognitive. Cet acteur humain apparaît rationnel dans le sens où, comme la recension des écrits sur la conversion l'a montré, il fait correspondre son besoin personnel à une offre religieuse spécifique. Comme l'affirmait Stefano Allievi, la conversion ne se fait pas dans l'abstrait. Il y a une correspondance entre la demande et l'offre[12]. Dans ce cadre, l'humain est dessiné comme « [un] être qui en veut toujours plus, qui, par nature, tente constamment d'améliorer son sort[13] ». Dans cette perspective, le converti semble être mis sous les verrous de la vision actionnaliste : il ressent des besoins, cherche donc à les combler, ce qui lui permet de trouver satisfaction dans telle ou telle religion. Au final, il se convertit. Cependant, ce « converti potentiel[14] » ne peut s'arrêter à ses parents ou à un environnement ou à une conjoncture qui émettent une tension et rationalisent un état actuel en fonction d'un état antérieur de détresse émotionnelle. Lisons Boudon :

> Mais l'émotion est aussi génératrice d'effets pervers. L'émotion que produit normalement une accumulation de malheurs ou de contretemps provoque facilement de la part de l'individu un désir d'explication. Il

Implications for Pastoral Care », *Pastoral Psychology*, vol. 60, nº 4, 2011, p. 563-573.

10 Simon Laflamme, *La société intégrée. De la circulation des biens, des idées et des personnes*, New York, Peter Lang, Worcester Polytechnic Institute, Studies in Science, Technology and Culture, 1992, p. 107.

11 Ceux qui ont adopté les théories de l'attachement ont orienté leurs travaux dans le sens des besoins et ont travaillé avec les hypothèses de correspondance ou de compensation.

12 Stefano Allievi, *Les convertis à l'islam*, *op. cit.*

13 Simon Laflamme, *La société intégrée…*, *op. cit.*, p. 106.

14 Nous utiliserons, dans ce texte, l'expression de « converti potentiel » pour désigner celui qui n'est pas encore un converti et souligner que chacun – y compris le déjà converti – peut être nommé ainsi : la conversion étant un mouvement, un processus qui n'est jamais théoriquement définitif.

> tend alors à accueillir favorablement une théorie de ses malheurs ou des malheurs de la collectivité à laquelle il appartient, dès lors que ladite théorie présente un minimum de crédibilité, et à méconnaître toute théorie alternative. L'on peut dans ce cas parler de processus de *rationalisation*, au sens ironique de la psychanalyse.[15]

La question qui échappe, ici, à cette réflexion et qui semble, en même temps, mettre en avant un converti conscient est la suivante : une conversion à la religion ne pourrait-elle pas émaner de l'inconscience, c'est-à-dire d'un ensemble de relations religieuses historicisées[16] ? Ici, nous convenons avec Mélanie Girard :

> On exagère beaucoup quand on affirme que l'humanité n'est libre que parce qu'elle est rationnelle et consciente. L'acteur ne peut pas être toujours conscient de ce qu'il fait. L'acteur peut, par sa conscience, percevoir un intérêt, développer une intention, mettre en œuvre une stratégie. La conscience est alors à l'origine de ce qui est fait ou de ce qui est dit. Mais le rapport que l'on pourra établir entre la conscience et l'un ou l'autre de ses effets ne pourra être que probable en ce que tout ce dont on a conscience n'est pas action et tout ce qui est action n'est pas conscience.[17]

1.2. La thèse de l'attachement

Les chercheurs en psychologie de la religion, sous l'emprise de la psychanalyse, ont intégré la « théorie de l'attachement[18] » dans l'étude de la conversion religieuse. Selon ces études, la religiosité, par extension, la conversion religieuse, dériverait de l'expérience d'attachement. Deux hypothèses ont pu être dégagées, à savoir

---

15 Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 150-151.

16 Plus dans le texte, et par l'entremise des composantes de la modélisation relationnelle de Laflamme, nous expliciterons que le langage – religieux – constitue le lien entre inconscience et historicité.

17 Mélanie Girard, *Contribution à la critique des théories de l'action. Intention et émoraison*, Sarrebruck, Presses Académiques Francophones, 2015, p. 56-57.

18 Soit une théorie selon laquelle un individu (par exemple, un enfant), agit de façon à se rapprocher d'au moins une personne qui constitue pour lui une figure de sécurité.

elle de compensation[19] et celle de correspondance[20]. Les résultats ne semblent pas étrangers à la psychanalyse : l'humain est déterminé par son enfance ou par son adolescence. On ne peut pas nier cette vérité. Seulement, on ne peut pas réduire l'humain à son enfance et à son adolescence[21].

L'insécurité, l'absence d'une des figures parentales ou la carence émotionnelle ont, certes, un impact négativement significatif. Par contre, l'être humain n'est pas seulement socialisé avec ses parents. Nous ne pouvons pas réduire toutes les attaches à celles qui sont parentales ou qui sont associables à l'une des deux figures, maternelle ou paternelle. Renvoyer alors la conversion religieuse à des relations de sécurité ou d'insécurité avec les parents semble, relationnellement, restrictif, « comme s'il n'allait plus avoir de relations, comme si l'individu n'allait plus jamais se réaliser lui-même dans et par des relations[22] ». L'humain n'est pas le produit des relations heureuses avec ses parents. Il n'est pas non plus celui des relations malheureuses avec ses parents. Il est le produit de toutes les relations. En outre, si toute insécurité ou sécurité vécue avec les parents renvoyait, respectivement, à une compensation où Dieu est suggéré comme une figure de substitution ou à une correspondance ou continuité de la socialisation religieuse parentale, nous devrions vider le contexte de tout autre agent et de toute autre structure.

Supposons que l'humain, dans un premier temps, soit sous la seule emprise de ses parents. Il est alors essentiellement émotionnel. Que, dans un deuxième temps, il soit sous l'influence de la religion. Dans les deux cas, il est émotionnellement déterminé. Il ne fait que subir. Il ne dispose pas réellement de sa faculté

19 Théorie selon laquelle le gain ou l'augmentation d'une capacité se paye de la diminution d'une autre.

20 La vérité d'une assertion dépend de sa capacité à décrire adéquatement le monde.

21 « Tout ne se joue pas avant six ans comme a voulu le faire croire une psychanalyse qui a raccourci l'histoire, qui a compris que l'histoire était déterminante mais qui a préféré la ramener aux incidents de la petite enfance, sauvant par-là la théorie de la personnalité » (Simon Laflamme, *Communication et émotion…*, *op. cit.*, p. 158).

22 *Ibid.*, p. 159.

rationnelle. Se révèle, ici, une logique unidirectionnelle, où la catégorie émotionnelle comme pouvoir est censée fournir l'explication de l'existence humaine. Tout aussi absurde, semble être l'idée du pouvoir de la religion à éliminer les malheurs humains ou à les étendre. En ce sens, tous les autres systèmes de sens sont réduits à néant et vidés de leur pouvoir curatif. Une autre forme de pouvoir se dessine. La religiosité, dans notre cas la conversion religieuse, semble être un produit de pouvoir (émotion ou religion) plutôt que de socialité. Cette religiosité est incomplète car purement émotionnelle. Dans le cadre de la théorie de l'attachement, le converti est plus en relation avec ses parents qu'avec la religion. Ladite théorie, dans une thématique telle celle de la conversion religieuse, n'a pas essayé de comprendre le converti dans sa relation avec la religion, dans la relation religieuse que sa socialité génère ou dans sa relation avec la religion qu'il vit en échangeant et en communiquant.

1.3. La thèse de l'autonomie

L'économie, l'une des disciplines qui reposent sur un acteur libre, un acteur qui choisit en fonction de son intérêt, ne semble atteindre qu'un résultat chimérique. En effet, la recension des auteurs évoquée plus haut comme source de cette réflexion a fait valoir la notion de correspondance dans le recours à une logique d'offre et demande. Cela veut dire :

- que le choix de la religion ne serait pas hasardeux mais impliquerait une affinité entre l'offre d'une religion et la demande du converti. Une part d'émotion s'entremêlerait à la rationalité du choix de se convertir religieusement et dans le choix de la religion lui-même ;
- plusieurs modèles ont mis l'accent sur la dichotomie affiliation/désaffiliation[23]. En même temps, plusieurs ont

[23] Jean-Luc Alber, « (Re-)devenir hindou : la voie de la Saiva Siddhanta Church pour l'Occident et pour la diaspora indienne », dans Pierre-Yves Brandt et Claude-Alexandre Fournier (dir.), *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides, coll. « Psychologie et spiritualité », 2009, p. 217-249 ; Jean-Luc Blaquart,

insisté sur l'acharnement du converti pour garder les liens avec la communauté sociale qu'il a, religieusement, quittée. En outre, le recours au concept de capital social[24], malgré sa connotation économiquement rationnelle, a fait appel à la nécessité de relations pour le converti ;

- le traitement des récits de conversion a également fait valoir une panoplie d'écueils. Certains soulignent que ces récits de conversion ne traduisent pas authentiquement l'expérience de conversion religieuse, étant donné que, d'une part, certaines institutions religieuses tendent à inculquer leur discours à leurs candidats et que, d'autre part, le converti lui-même adopte le discours de sa nouvelle communauté pour lui prouver la véracité de sa conversion[25].

« Nos traditions de conversions : Approche philosophique et théologique », dans Emmanuel Godo (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago, coll. « Hors collection Imago », 2000, p. 17-25 ; Sarah Daynes, « Processus de conversion et modes d'identification à l'islam : l'exemple de la France et des États-Unis », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 313-323 ; Lívia A. Fialho Costa et Christine Jacquet, « La souffrance comme désordre », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, nº 3, 2006, p. 201-217 ; Mercedes García-Arenal, « Introduction », dans Mercedes García-Arenal (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Individu et société dans le monde méditerranéen », 2001, p. 7-15 ; Willy Jansen, « Conversion and Gender, Two Contested Concepts », dans Karin van Nieuwkerk (dir.), *Women Embracing. Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. IX-XII ; Loïc Le Pape, « 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, nº 2, 2005, p. 77-87 ; Géraldine Mossière, « Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec : jeux et enjeux de médiation et de différenciation », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, nº 1, 2010, p. 245-270 ; Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1993.

24 Rodney Stark et Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press, 2000.

25 Stefano Allievi, *Les convertis à l'islam*, *op. cit.* ; Pascal Bacuez, « Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion », *Archives de sciences sociales des religions,* vol. 50, nºs 131-132, 2005, p. 101-121 ; Nancy Gauthier, « Les récits autobiographiques de conversion sous l'Empire romain », dans Emmanuel Godo (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago, coll. « Hors collection Imago », 2000, p. 27-44 ; Loïc Le Pape, *Une autre foi. Itinéraire*

La psyché du converti tend à désubjectiver son discours pour s'ajuster au nouveau réseau ;

- l'exploitation de la théorie de la sécularisation, avec laquelle plusieurs auteurs ont tenu à enraciner la notion de choix et celle de retour du religieux sous d'autres formes, a, à partir d'un autre angle de lecture, fait valoir que les convertis potentiels dépendraient de circonstances sociales et politiques puis de la conjoncture de la décadence du pouvoir des institutions religieuses[26] ;

---

de conversions religieuses en France. Juifs, chrétiens, musulmans, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Sociétés contemporaines », 2015 ; Loïc Le Pape, « "Faire communauté". Comment les Églises fabriquent leurs convertis ? », *Théologiques*, vol. 21, nº 2, 2013, p. 101-120 ; Loïc Le Pape, « Les récits de conversion », *op. cit.* ; Loïc Le Pape, « "Tout change, mais rien ne change". Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », dans Marc Bessin, Claire Bidart et Michel Grossetti (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2009, p. 212-223 ; Michel Niqueux, « Typologie des récits de conversion au catholicisme », *Journée d'étude Religion et Nation*, Lyon, ENS, 2009, http ://institut-est-ouest.ens-lyon.fr/spip.php?article28 ; Henri Platelle, « La conversion dans l'Europe médiévale », dans Emmanuel Godo (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago, coll. « Hors collection Imago », 2000, p. 45-56 ; Lewis R. Rambo et Steven C. Bauman, « Psychology of Conversion and Spiritual Transformation », *Pastoral Psychology*, vol. 61, nºs 5-6, 2012, p. 879-894 ; Timothy J. Steigenga, « Religious Conversion in the Americas : Meanings, Measures, and Methods », *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 34, nº 2, 2010, p. 77-82 ; Xavier Thévenot, « Conversion chrétienne et changement psychique. Un domaine ouvert pour la recherche éthique », *Le Supplément*, nº 176, 1991, p. 189-207, https ://theo-psy.fr/WordPress3/wp-content/uploads/2017/01/X.-Thévenot-Conversion-chrétienne-et-changement-psychique-Le-Supplément-1991.pdf.

26 Stefano Allievi, Les convertis à l'islam, *op. cit.* ; Stefano Allievi, « Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 283-300 ; Samuel Blouin, « La conversion entre intimité et publicité : essai d'imagination sociologique », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2014 ; Sarah Daynes, *op. cit.* ; Mercedes García-Arenal, « Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire : esquisse générale », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 273-281 ; Ali Köse, « The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 301-312 ; Laurence Podselver, « La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, nº 2, 2002, p. 275-296 ; Madeleine Sultán, « Choosing Islam: A

- de nombreux travaux, enfin, ont fait valoir le versant émotionnel en le rattachant soit à une pénurie émotionnelle dans l'histoire du converti, soit à une fringale d'effervescence collective[27].

Dans cette logique économique, on est placé devant deux possibilités : l'une où l'acteur agit rationnellement en fonction de son intérêt, l'autre où des conditions économiques influent sur les actions[28]. Le converti évolue toujours, mais en relation avec son environnement social et symbolique. L'incidence de son environnement limite sa liberté. Lui-même peut se déclarer comme libre, mais la sociologie du converti, elle, ne le peut pas,

---

Study of Swedish Converts », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 325-335 ; Monika Wohlrab-Sahr, « Symbolizing Distance. Conversion to Islam in Germany and the United States », dans Karin van Nieuwkerk (dir.), *Women Embracing. Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 71-92.

27 Roland J. Campiche, « L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive ? », *Social Compass*, vol. 50, nº 3, 2003, p. 297-309 ; Pehr Granqvist et Berit Hagekull, *op. cit.* ; Lee A. Kirkpatrick, « Attachment and Religious Representations and Behavior », dans Jude Cassidy et Phillip R. Shaver (dir.), *Handbook of Attachment. Theory, Research, and Clinical Applications*, New York, Guilford Press, 1999, p. 803-822 ; Vassilis Saroglou, « Beyond Dogmatism: The Need for Closure as Related to Religion », *Mental Health, Religion & Culture*, vol. 5, nº 2, 2002, p. 183-194 ; Vassilis Saroglou, Aurore Kempeneers et Isabel Seynhaeve, « Need for Closure and Adult Attachment Dimensions as Predictors of Religion and Reading Interests », dans Peter H. M. Roelofsma, Jozef M. T. Corveleyn et Joke van Saane (dir.), *One Hundred Years of Psychology and Religion. Issues and Trends in a Century Long Quest*, Amsterdam, VU University Press, 2003, p. 139-154.

28 « L'économie politique porte en elle deux perspectives : l'une qui veut que l'acteur économique agisse de façon rationnelle, c'est-à-dire en fonction de son intérêt ; l'autre d'après laquelle les constituants de l'économie agissent les uns par rapport aux autres, la demande en fonction de l'offre, par exemple, ou encore la richesse par rapport à l'accumulation de capital, la division du travail et la taille du marché. D'un côté, donc, la science économique adopte une vision non relationnelle, celle d'un individu autonome qui agit en fonction de ses besoins de manière stratégique ; de l'autre, elle s'inscrit dans une approche où les variations d'un phénomène s'expliquent en fonction des variations d'autres phénomènes » (Simon Laflamme, « Sciences sociales et approche relationnelle », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 5, nº 1, 2009, p. 79).

elle ne peut que constater un sentiment de liberté exprimé nonobstant l'effet de facteurs déterminants[29].

Le converti est relationnel. Il est symboliquement et structurellement relationnel. Il évolue dans un environnement relationnel (environnement social, environnement institutionnel, etc.). Il a donc communiqué et échangé sur le social, le politique, le météorologique, les maladies, les guerres, l'amour, le religieux… Ces dynamiques génèrent des émergences et, le cas échéant, une éventuelle relation converti potentiel-religion qui expliquerait une conversion à la religion. Les propos de Pierre Bouchard entrelacent les deux points explicités :

> La théorie des choix rationnels s'insère dans le paradigme utilitariste. Les sciences économiques, par exemple, pour une bonne part fondatrices des sciences sociales actuelles, utilisent ce paradigme pour expliquer la totalité des actions humaines. Cette perspective est celle d'un acteur libre, intentionné et motivé par ses intérêts. Dans les plus poussées de ces théories, ainsi que dans celles qui sont spécifiquement économicistes, on y perçoit même l'acteur comme étant uniquement calculateur et égoïste, ne cherchant qu'à maximiser ses gains. Cette vision permet, en fait, de faire l'économie de concepts dans l'analyse des actions humaines. […] Toutefois, pour une majorité de chercheurs, cette forme de rationalité, c'est-à-dire utilitaire, pose des problèmes parce qu'elle laisse échapper trop de dimensions de l'action humaine[30].

Ces dimensions peuvent cependant être réintégrées dans l'analyse par le biais du paradigme relationnel.

2. Pour une modélisation relationnelle

Cette seconde partie se tourne vers deux approches relationnelles et met en lumière des éléments qui guident leurs analyses et qui les distinguent de celles auxquelles donnent cours les trois approches précédentes. Ces éléments mis en évidence, nous verrons comment on peut les appliquer à l'étude de la conversion religieuse.

---

29 *Ibid.*, p. 82.

30 Pierre Bouchard, « Théorie de l'action et parcours de vie », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 1, nº 2, 2006, p. 69.

Dans un premier temps nous attirerons l'attention sur celle de Pierpaolo Donati et, dans un second temps, sur celle de Simon Laflamme.

2.1. L'approche de Pierpaolo Donati

Pour dégager les implications pratiques de la recherche avec la pensée relationnelle, Pierpaolo Donati a recouru à trois exemples de phénomènes sociaux, à savoir la famille, la citoyenneté et l'architecture[31]. Pour étendre la recherche à d'autres objets, nous avons proposé ici l'étude de la religion et spécifiquement de la conversion religieuse. En effet, le religieux dans la conversion religieuse, nous semble-t-il, ne réside pas dans des formes privées de croyances, dans une effervescence collective à travers une ritualité ou des formes de compensation ou d'émancipation.

Dans notre optique, la conversion religieuse serait issue d'une relation converti potentiel-religion entretenue par des interactions avec un environnement humain et institutionnel, au cours des socialisations primaire et secondaire.

Dans le paradigme relationnel, pour Donati, la socialisation est considérée comme un processus interne : « a process which follows the actualization of an "interior conversation" through which and in which the person elaborates their self-consciousness. Socialization is therefore an active process on the part of the subject, whilst still taking place within an *external context of social conditioning*[32]».

Donati stipule qu'« il est inexact de dire que la sociologie étudie les relations entre les réalités sociales ». Il soutient que la sociologie « étudie les réalités sociales en tant que relations[33] ».

31 Voir Pierpaolo Donati, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, New York, Routledge, 2011, p. 43-44 et Pierpaolo Donati, « La relation comme objet spécifique de la sociologie », *Revue du MAUSS*, nº 24, 2004, p. 233-254.

32 « Un processus qui suit l'actualisation d'une conversation intérieure à travers laquelle et dans laquelle la personne élabore sa conscience de soi. La socialisation est donc un processus actif de la part du sujet, tout en s'inscrivant dans un contexte externe de conditionnement social » (Pierpaolo Donati, *Relational Sociology…*, *op. cit.*, p. 48, notre traduction).

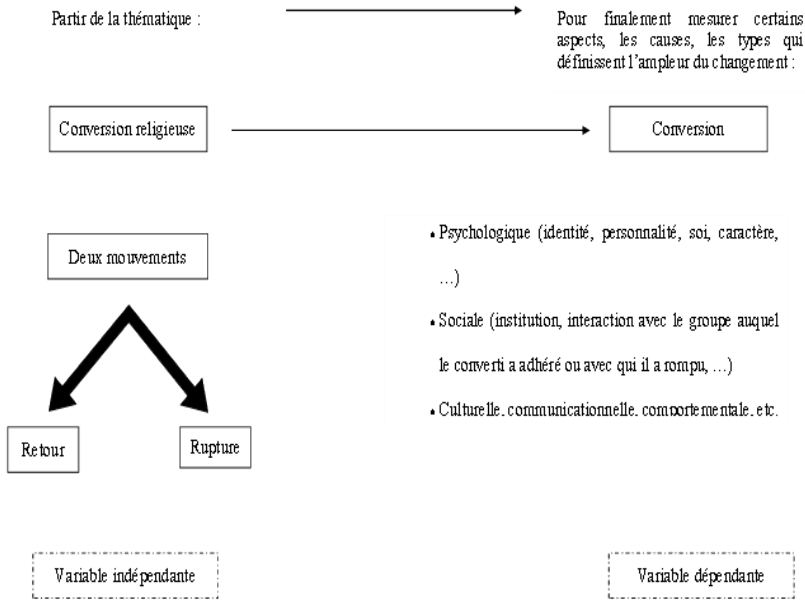
33 *Ibid.*, p. 14.

Dans le même esprit, nous ne faisons pas l'étude de la conversion religieuse en tant que conséquence d'un ensemble de relations *externes* à la conjonction entre le religieux et la conversion en tant que réalité significative. Nous étudions la conversion religieuse en tant que relation engendrée par la conjonction elle-même.

Les études classiques semblent préférer, techniquement, une conversion, qui s'avère empiriquement observable et mesurable, avec des indicateurs communs à diverses disciplines. Ceci est dû à l'adoption d'une démarche accordant le pouvoir de transformation sociétale à un seul facteur ou une seule variable, à l'influence de l'un ou de l'autre pour rendre palpable le phénomène en question.

Figure 1

Essai de modélisation de la recension des écrits sur la conversion religieuse



Donati écrit : « According to this paradigm, a social formation is human insofar as the social relations constituting it are produced by subjects who orient themselves reciprocally towards one another on the basis of a meaning that surpasses functional requirements[34]».

Nous disons qu'une conversion est religieuse dans la mesure où la relation sujet-religion est produite dans une réciprocité qui oriente cette relation dans un sens qui dépasse des requêtes fonctionnelles. En outre, une conversion religieuse dépasserait une relation de correspondance d'offre et de demande.

« To say that "we are what we care about" is not reducible to a kind of "resonance" between what ego cares about and what alter cares about. There is "something different" that lies in between, and this is the social relation. We need a relational reflexivity to catch it[35] *».*

Nous dirons que, dans un contexte plus ou moins semblable et avec des caractéristiques approximativement identiques, certaines personnes se convertissent et d'autres ne se convertissent pas. Il y a donc « quelque chose de différent » entre les deux, et c'est peut-être la relation converti potentiel-religion. Nous aurions ainsi besoin d'une réflexivité relationnelle pour comprendre et expliquer une conversion religieuse. Donati la définit ainsi : *« Such reflexivity consists in the subjects orienting themselves to the reality emerging from their interactions by taking into consideration how this reality is able (has its own powers) to feed back onto the subjects (agents/actors), since it exceeds their individual as well as their aggregate contribution to it by virtue of their personal powers*[36] *».*

34 « Selon ce paradigme, une formation socio-humaine existe dans la mesure où les rapports sociaux qui la constituent sont produits par des sujets qui s'orientent réciproquement les uns vers les autres en fonction d'un sens qui dépasse les exigences fonctionnelles » (*ibid.*, p. xvi, notre traduction).

35 « Dire que "nous sommes ce qui nous importe" n'est pas réductible à une sorte de "résonance" entre ce dont l'ego se soucie et ce dont l'alter se soucie. Il y a "quelque chose de différent" qui se situe entre les deux, et c'est la relation sociale. Il faut une réflexivité relationnelle pour l'attraper » (*ibid.*, notre traduction).

36 « Une telle réflexivité consiste pour les sujets à s'orienter vers la réalité émergeant de leurs interactions en prenant en considération comment cette réalité est capable (a ses propres pouvoirs) de se répercuter sur les sujets

Cette réflexivité consiste en ce que les convertis potentiels s'orientent vers la religion, dans un sens émergeant de leurs interactions antérieures avec l'environnement, l'institution religieuse, les rituels, etc., tout en prenant en considération comment cette relationalité se répercute, à un moment donné, sur la vie du converti potentiel. En effet, elle transcende des motifs de conversion exogènes et endogènes, un contexte global et une offre attrayante de telle ou telle religion en vertu d'un pouvoir relationnel[37]. Nous pensons ainsi que les conversions religieuses ont leur propre réalité, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des dérivées conjecturelles, prédispositionnelles ou de correspondance. Les conversions religieuses, pensons-nous, reflètent une réalité ayant une *dynamique interne*, propre à elles-mêmes. Elles ne se réduisent pas à la rencontre d'une demande et d'une offre. Elles ne se déduisent pas d'un contexte moderne ou postmoderne créant des nouvelles formes de croyances. Les conversions religieuses, selon notre intuition, dériveraient de la relation converti potentiel-religion.

Partant du double noyau qui définit la conversion religieuse comme changement (1) et affiliation (2), si un sujet S, à un moment donné de sa vie, se rend à telle ou telle institution religieuse, fréquente tel ou tel groupe religieux, porte tel ou tel signe religieux ostentatoire ou participe à tel ou tel rituel, s'agit-il indéniablement d'une conversion religieuse ? Dans ce cas de figure, nous voyons des changements et nous parlons effectivement de conversion religieuse. Nous voyons des affiliations ou des réaffiliations et nous parlons aussi de conversion religieuse. Autrement dit, nous relions – dans le sens de relation – les changements à la conversion religieuse. De même, nous relions les affiliations ou les réaffiliations à la conversion religieuse. Certes, la conversion religieuse est reliée à ces changements ou à

(agents/acteurs), puisqu'elle dépasse aussi bien leur individualité que leur contribution globale à celle-ci en vertu de leurs pouvoirs personnels » (*ibid.*, notre traduction).

37 Ce « pouvoir relationnel » correspond au fait que, dans notre conception, c'est l'ensemble des relations qui s'appliquent aux phénomènes et les caractérisent qui explicite le phénomène traité.

ces affiliations ou réaffiliations. Mais la question qui échappe à l'observation est celle où changement et affiliation (ou désaffiliation ou réaffiliation) constitueraient en fait une relation converti-religion. La conversion religieuse serait alors plus qu'un berceau de relations causales unidirectionnelles. La conversion religieuse serait une relation bidirectionnelle religion-converti qui transcenderait des relations incontournables à cette relation elle-même et qui renforcerait la conversion religieuse.

À propos des relations sociales, Donati disait : « Yet we know that they exist and are relatively lasting, not simply because they are concretized in movements and social institutions, but because we have direct and interior experience of them[38] ». De même pour la relation converti-religion, qui se concrétiserait, dans la conversion religieuse, dans un mouvement de retour ou de rupture ; toutefois, cette relation émanerait d'une expérience interne historicisée et renforcée par une socialité, qui mènerait, par la suite, à la conversion religieuse. La relation converti-religion ne correspondrait pas à une relation de compensation ou de correspondance des besoins (cognitifs et/ou émotionnels) avec l'offre des systèmes de sens ou de significations. La conversion religieuse serait à dégager d'un converti potentiel selon une relation religieuse historicisée et modelée dans une socialité.

2.2. L'approche de Simon Laflamme

Si Donati a pris pour exemple la famille (ainsi que la citoyenneté et l'architecture), Laflamme, de son côté, a pris le cas des jumeaux, comme illustration de sa position, à partir de laquelle il énonce qu'« [i]l n'y a pas de point de zéro de l'humanité[39] ». La naissance ne signifie pas le point de départ du voyage de l'humain. C'est une nouvelle relation au-delà de celle de la condition fœtale, dans d'autres conditions. En outre, Laflamme

38 « Pourtant, nous savons qu'elles existent et qu'elles sont relativement durables, non seulement parce qu'elles se concrétisent dans des mouvements et des institutions sociales, mais parce que nous en avons une expérience directe et intérieure » (Pierpaolo Donati, *Relational Sociology…*, *op. cit.*, p. 13, notre traduction).

39 Simon Laflamme, *Communication et émotion…*, *op. cit.*, p. 53.

a clôturé *Communication et émotion* avec l'exemple des relations amoureuses où il a essayé de mettre l'accent sur la dynamique des relations historicisées de chacun des partenaires au lieu de la personnalité de chacun. Nous abondons dans le même sens en pensant qu'une conversion religieuse traduirait le fait que le converti potentiel agirait plutôt en fonction de la dynamique de sa relation avec la religion au cours de son histoire, plutôt qu'en fonction de certaines prédispositions. Il n'y aurait pas de conversion religieuse s'il n'y avait pas de converti potentiel religieusement constitué.

Dans cette même réflexion sur des histoires d'amour, Laflamme concluait :

> L'amour n'est pas le lieu où deux personnalités avec des tendances à l'amour se rencontrent. L'amour est le net produit d'une relation. Il n'y a pas d'amour sans relation. Il n'y a pas de personnalité amoureuse ; il n'y a que des relations amoureuses. Si l'amour n'était pas relationnel, si l'amour relevait du "je", on aimerait tout le monde de la même manière.[40]

Une transposition de ces propos nous amène à supposer que la conversion religieuse ne traduirait pas l'adéquation entre une prédisposition, un besoin, une conjoncture ou un contexte et une offre religieuse. La conversion religieuse ne serait pas une simple rencontre tendancielle. Elle serait le produit d'une relation, qui ne se limite pas à telle ou telle institution religieuse, telle ou telle communauté religieuse, tel ou tel entourage ou environnement. Il n'y aurait pas de conversion religieuse sans une relation déjà établie avec la religion. Il n'y aurait pas de personne religieuse sans une relation avec une religion, sans des relations de proximité ou de distanciation vis-à-vis de la religion.

Si tout être malheureux se convertissait, si toute personne qui avait vécu une crise, ou avait vécu ou expérimenté un manque parental se convertissait, toute l'humanité devrait-elle se convertir ! Beaucoup d'éventualités ont été vérifiées et ont montré leur contribution à la conversion religieuse. Toutefois, ces éventualités nous semblent peu crédibles. Est-ce que seul le converti exprime

40 *Ibid.*, p. 172.

des besoins éminents ? Est-ce lui seul qui a vécu l'absence ou l'insécurité avec la figure paternelle ou maternelle ? Est-ce que le converti est seul à mener des quêtes ? Ou est-ce lui seul qui évolue dans la modernité ? Qui n'a pas expérimenté un manque ou une crise ? Qui n'a pas perdu une personne adulée ? Qui n'a pas amorcé des quêtes ou rencontré des missionnaires souhaitant le convertir ? Qui n'a pas rencontré d'autres systèmes religieux ? Devrions-nous nous convertir à telle ou telle religion selon l'offre qu'elle promet ? Bref, si la conversion religieuse ne relevait pas d'une relation Converti-Religion, si elle s'appuyait seulement sur une offre ou une demande ou sur la correspondance entre les deux, nous devrions tous nous convertir !

2.2.1. L'historicité dans la conversion religieuse

La transposition de cette réflexion dans le domaine de la conversion religieuse nous permet d'émettre une réflexion hypothétique. D'une part, se convertir à telle ou telle religion n'impliquerait pas que le converti potentiel s'altère[41]. Par extension, une conversion religieuse n'élimine pas l'histoire du converti, elle ne gomme pas son histoire avec telle ou telle religion : son histoire d'athéisme, d'observance, d'inobservance, de va et vient, etc. Laflamme parle de récurrences pour affirmer « qu'il n'y a pas de point zéro et que les relations se créent et évoluent dans un social déjà constitué qui offre un ensemble limité de possibilités[42] ». Nous disons qu'une conversion religieuse ne constitue, également, pas un point zéro de la vie religieuse. D'autre part, le langage religieux ne peut pas être acquis à un moment défini, au cours de la post-conversion. Se convertir à une religion ne signifie pas rencontrer le langage religieux pour une première fois. Tout humain a été, langagièrement, religieux à un moment de sa socialité. Comme l'affirmait Laflamme, « [s]eule l'insistance sur le caractère relationnel des groupes peut faire honneur à leur vécu interne[43] ». Le

41 Il s'altère cependant, il change, plus ou moins, tout en restant pourtant le même.

42 Simon Laflamme, *Communication et émotion…*, *op. cit.*, p. 164.

43 Simon Laflamme, *La société intégrée…*, *op. cit.*, p. 65.

récit de conversion comme « information émise renvoie à ce que l'acteur était avant la relation en cours[44] » ; autrement dit, il renvoie à ce qu'était le converti avant sa relation religieuse en cours. Le récit de conversion comme information est « un résultat historique et [...] les propos s'expliquent en fonction d'une historicité non spécifique[45] », autrement dit, les propos organisés sous la forme d'un récit de conversion s'expliqueraient en fonction de l'historicité religieuse du converti. De surcroît, cette réflexion d'historicité communicationnelle coïncide avec la démonstration que la conversion religieuse « n'est [...] pas à la périphérie de la vie [...] [le converti] proclamait [sa nouvelle identité] dans un nouvel ordre de l'histoire de sa vie[46] ». Le récit de conversion est une autoproduction des significations et une auto-interprétation de la succession d'expériences[47]. La coïncidence avec la composante historicité de l'approche relationnelle est sentie dans les propos de Girard : « Parce qu'il peut se représenter, réfléchir sur lui-même, mettre en relation idées, temps et expériences et intervenir sur lui-même, l'humain peut non seulement reproduire des codes, mais aussi, se produire en eux ; capable de se produire dans et par la communication, l'humain est toujours un résultat historique, le résultat de sa propre socialité[48] ».

Laflamme expose l'humain comme, « toujours socialisé, il est toujours dans une culture donnée, il est donc toujours imprégné de symboles et donc de code. L'humain ne traduit pas ses idées en mots, il pense dans et par les mots[49] ». Il poursuit en expliquant que :

---

44 Mélanie Girard, *Contribution à la critique des théories de l'action. Intention et émoraison*, *op. cit.*, p. 92.

45 *Ibid.*, p. 92.

46 Bruce Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 2. Notre traduction.

47 Voir Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, coll. « Essais », 1999.

48 Mélanie Girard, *Contribution à la critique des théories de l'action…*, *op. cit.*, p. 92.

49 Simon Laflamme, *Communication et émotion...*, *op. cit.*, p. 75.

> Les codes grâce auxquels l'humain communique ne lui sont pas extérieurs ; ils participent de lui, ils sont son essence, ce qui en fait un être social et historique, ce sont eux qui ramènent à lui toute la société et qui rapportent son être propre à toute la société, ce sont eux, en tant qu'ils participent de son histoire à lui et de l'histoire de sa société, qui sont responsables aussi bien de l'aisance que de la difficulté qu'il a à formuler ses idées ou ses impressions[50].

Recourant au principe d'historicité, Girard suppose que « si l'information échangée procède logiquement de la relation même, alors c'est qu'elle témoigne d'un processus historique et, donc, que les propos s'expliquent en fonction d'une historicité spécifique[51] ». Sur ses pas, et dans le cadre de notre problématique, nous émettons l'hypothèse suivante : si le récit de conversion dérive de la relation religieuse, cela veut dire qu'il est le résultat d'un processus historique et que les propos communiqués s'expliquent en fonction d'une historicité spécifique et en rapport avec la religion.

2.2.2. La socialité dans la conversion religieuse

Selon les formes micro et macro de la socialité, Girard émet l'hypothèse suivante : « si l'information échangée renvoie à des formes micrologiques et macrologiques de socialité, alors c'est que la communication témoigne du caractère déterminant du social[52] ». Dans le cadre de notre problématique, nous supposons que si l'information échangée dans le récit de conversion renvoie à des formes micrologiques et macrologiques de socialité à travers des référents, des symboliques et des idéologies d'ordre religieux, socialement exprimables et compréhensibles au sein du groupe et inter-compris dans une collectivité plus large, alors ces récits, en tant que forme communicationnelle, témoignent en faveur du caractère déterminant de la socialité.

---

50 *Ibid.* p. 75-76.

51 Mélanie Girard, *Contribution à la critique des théories de l'action...*, *op. cit.*, p. 92.

52 *Ibid.*, p. 93.

En outre, dans la conversion religieuse, la socialité est déterminée dans le sens où le converti est fréquemment considéré comme le seul véritable témoin de son expérience de conversion et par-là le seul capable d'en parler. De ce fait, dans sa communication, il produit une information, en lui octroyant un sens. À travers ce sens, il se produit et se reproduit en raisonnant par le biais de codes langagiers historicisés émanant d'une socialité antérieure et d'une autre, en cours. Comme le disait, d'ailleurs, Laflamme « [c]ar dès lors qu'il est socialisé, cet acteur ne peut plus être transparent à lui-même : il ne peut pas ne pas subir l'influence des institutions qui donnent forme à sa société et qui collectivisent les actions[53] ».

2.2.3. L'émoraison dans la conversion religieuse

Les émotions ont des raisons d'être. Souvent, les raisons sont teintées d'émotions. Ces situations génèrent tel ou tel type de conduite. Dans ce cadre, l'adéquation dans le marché du religieux entre la demande du converti potentiel et l'offre de la religion « [fait] référence à l'émotion et à la raison[54] ». Cette adéquation, en outre, suppose une pré-relation converti potentiel-religion ; elle présume donc des zones de communication. Qu'elle soit relationnelle ou rationnelle, que le converti soit actif ou passif, la conversion religieuse invite ensemble émotion et raison. Elle implique une communication. Laflamme admet que « [s]i, empiriquement, il n'y a que le sujet qui pense ou qui s'émeuve, théoriquement, les pensées et les émotions se dégagent dans des zones communicationnelles[55] ». Cette réflexion encourage à « réfléchir [sur les relations] pour trouver les émotions et les raisons[56] ». Bref, l'adéquation entre l'offre et la demande, pensée dans le relationnel, n'élimine ni émotion ni raison.

---

53 Simon Laflamme, *Communication et émotion…*, *op. cit.*, p. 37.
54 *Ibid.*, p. 27.
55 *Ibid.*, p. 29.
56 *Ibid.*, p. 29.

Selon la littérature, la conversion religieuse résulte d'un ensemble de facteurs endogènes et exogènes. Le converti semble, dans certains cas, actif, conscient, intentionnel, rationnel. Dans d'autres, il est plutôt passif, peu intentionnel, il peut échapper à la rationalité. En ce sens, la conversion religieuse ne peut pas être réduite à un choix. Il s'agit d'un résultat de l'ensemble de facteurs qui se produisent dans un cadre relationnel. En outre, même un converti passif, c'est-à-dire, par exemple, qui a subi une force supranaturelle, est, dans une relation soit avec une figure divine, soit avec une figure prophétique, ou dans une relation onirique avec ces figures. Ces facteurs endogènes ou exogènes, rationnels ou irrationnels, sont antérieurs à la conversion religieuse. Ils appartiennent donc au vécu du converti potentiel. Celui-ci « ne pourra jamais faire qu'il n'ait pas vécu ce qu'il a vécu et, en ce sens, il est marqué par son histoire[57] ». Le converti, n'est pas seulement présent. Il est également histoire, qui ne peut être, elle aussi, sans relations ; comme le disait Bouchard, « la psyché se révèle dans la dialectique qu'il entretient avec les structures sociales[58] ». En outre, selon Laflamme, « ces relations et bon nombre d'autres, par exemple avec des camarades, ou avec les médias, ou avec la technologie, ont aussi contribué à façonner son être connaissant et éprouvant – se façonnant lui-même – à donner forme à son émoraison[59] ». Laflamme soutient que : « [L]e soi n'est pas là une entité préétablie. Il est une résultante de la relation, et c'est la relation qui, en s'établissant, lui fait découvrir son existence à la fois en soi et en l'autre. En intériorité, l'agent communicant ne se vit pas comme soi ainsi que l'ont cru les sciences humaines ; il se vit comme émoraison ; et le contenu émorationnel n'est pas du soi, il est du relationnel[60] ».

De ce fait, nous pourrions dire que le converti agit sur chacune de ses relations émorationnellement. Bouchard affirmait que toute action, qu'elle soit économique, sociale, politique ou morale… est émorationnelle. Nous posons que la conversion,

57 *Ibid.*, p. 158.
58 Pierre Bouchard, *op. cit.*, p. 79.
59 Simon Laflamme, *Communication et émotion…*, *op. cit.*, p. 158.
60 *Ibid.*, p. 174.

comme action religieuse, est émorationnelle. L'auteur pense que « [l]'émotion serait plutôt liée à l'intensité et à la sincérité de l'acteur dans ses actions[61] ». Nous pensons aussi, loin de toute conversion instrumentale ou forcée, que l'émotion renvoie à l'authenticité et à la sincérité de la conversion religieuse. Bouchard confirme qu'en dépit de l'âge, du sexe, de l'instruction, de l'état matrimonial, etc., « [l]es acteurs sont toujours émorationnels[62] ». Aussi, disons-nous que, en dépit des diverses variables, susceptibles d'influencer la conversion, le converti est également toujours émorationnel.

Selon Girard, « [l]'émoraison se livre, entre autres façons, dans la possibilité de reconstruire un moment informatif pour montrer comment il est fonction d'un moment antérieur[63]». Le récit de conversion ne serait-t-il pas aussi un moment informatif dans lequel le converti reconstruit sa conversion religieuse en fonction de la période de pré-conversion ? Girard considère que « Si l'opération s'avère possible, on estimera que c'est parce que la communication procède de la dynamique relationnelle qui, elle, renvoie à une dimension rationnelle et à une dimension émotive, dimensions que l'être, en relation, doit assumer[64] ». En l'occurrence, le récit de conversion, étant un moment communicatif, n'enlacerait-il pas une dynamique relationnelle (avec les parents, la famille, le ou la partenaire, l'entourage amical ou professionnel, les structures institutionnelles), dans laquelle des échanges religieux, à portée émotionnelle ou rationnelle, étaient entrepris ?

Conclusion : vers une compréhension relationnelle de la conversion religieuse

En adoptant la théorie relationnelle, nous avons voulu réfléchir sur les dynamiques converti potentiel-religion pour comprendre la conversion religieuse. Dans ce modèle, le converti potentiel et

61 Pierre Bouchard, *op. cit.*, p. 109.
62 *Ibid.*, p. 109.
63 Mélanie Girard, *Contribution à la critique des théories de l'action...*, *op. cit.*, p. 94.
64 *Ibid.,* p. 94.

la religion sont en relation. Cette relation repose sur le produit de relations avec un environnement humain porteur de germes religieux, d'institutions religieuses, etc. Elle est aussi caractérisée par des degrés de proximité ou de continuité et de distanciation ou de discontinuité. Étant relationnel et communicationnel, le converti potentiel est convié à avoir, à un moment ou un autre, contre ou avec son gré, des échanges concernant la religion. Ces échanges et dynamiques sont historicisés. En outre, la relation qui repose sur une potentielle distance variable se transforme parallèlement à l'évolution de la socialité. Loin d'une logique de pure sujétion du converti potentiel, donc loin de toute pure émotivité, loin de toute pure liberté de choix et loin d'une pure rationalité à portée instrumentale, le converti potentiel s'oriente vers la religion selon un principe d'émorationnalité ; car il existe une dynamique sur laquelle prend appui sa relation avec la religion, qui s'inscrit dans le temps, donc qui est historicisée, et qui se révèle dans un cadre social communicationnel, et est donc socialisée.

Bibliographie

Alber, Jean-Luc, « (Re-)devenir hindou : la voie de la Saiva Siddhanta Church pour l'Occident et pour la diaspora indienne », dans Pierre-Yves Brandt et Claude-Alexandre Fournier (dir.), *La conversion religieuse. Analyses psychologiques, anthropologiques et sociologiques*, Genève, Labor et Fides, coll. « Psychologie et spiritualité », 2009, p. 217-249.

Allievi, Stefano, *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan, coll. « Musulmans d'Europe », 1998.

Allievi, Stefano, « Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 283-300.

Bacuez, Pascal, « Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion », *Archives de sciences sociales des religions,* vol. 50, nos 131-132, 2005, p. 101-121.

Baird, Marie, « The Role of Conversion in Character Reformation », *Journal of Correctional Education*, vol. 44, nº 2, 1993, p. 100-107.

Blaquart, Jean-Luc, « Nos traditions de conversions : Approche philosophique et théologique », dans Emmanuel Godo (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago, coll. « Hors collection Imago », 2000, p. 17-25.

Blouin, Samuel, « La conversion entre intimité et publicité : essai d'imagination sociologique », mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2014.

Bouchard, Pierre, « Théorie de l'action et parcours de vie », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 1, nº 2, 2006, p. 67-114.

Boudon, Raymond, *Raison, bonnes raisons*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosopher en sciences sociales », 2003.

Bouguerra, Ines, « Contribution de l'approche relationnelle à la compréhension de la conversion religieuse », thèse de doctorat, sciences humaines et interdisciplinarité, Sudbury, Université Laurentienne, 2020.

Campiche, Roland J., « L'individualisation constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive ? », *Social Compass*, vol. 50, nº 3, 2003, p. 297-309.

Daynes, Sarah, « Processus de conversion et modes d'identification à l'islam : l'exemple de la France et des États-Unis », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 313-323.

Donati, Pierpaolo, *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*, New York, Routledge, 2011.

Donati, Pierpaolo, « La relation comme objet spécifique de la sociologie », *Revue du MAUSS*, nº 24, 2004, p. 233-254.

Fialho Costa, Lívia A. et Christine Jacquet, « La souffrance comme désordre », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, nº 3, 2006, p. 201-217.

García-Arenal, Mercedes, « Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire : esquisse générale », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 273-281.

García-Arenal, Mercedes, « Introduction », dans Mercedes García-Arenal (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Individu et société dans le monde méditerranéen », 2001, p. 7-15.

Gauthier, Nancy, « Les récits autobiographiques de conversion sous l'Empire romain », dans Emmanuel Godo (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago, coll. « Hors collection Imago », 2000, p. 27-44.

Girard, Mélanie, *Contribution à la critique des théories de l'action. Intention et émoraison*, Sarrebruck, Presses Académiques Francophones, 2015.

Granqvist, Pehr et Berit Hagekull, « Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 38, nº 2, 1999, p. 254-273.

Hervieu-Léger, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, coll. « Essais », 1999.

Hindmarsh, Bruce, *The Evangelical Conversion Narrative. Spiritual Autobiography in Early Modern England*, New York, Oxford University Press, 2005.

Jansen, Willy, « Conversion and Gender, Two Contested Concepts », dans Karin van Nieuwkerk (dir.), *Women Embracing. Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. IX-XII.

Kirkpatrick, Lee A., « Attachment and Religious Representations and Behavior », dans Jude Cassidy et Phillip R. Shaver (dir.), *Handbook of Attachment. Theory, Research, and Clinical Applications*, New York, Guilford Press, 1999, p. 803-822.

Köse, Ali, « The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 301-312.

Laflamme, Simon, « Les acteurs sociaux et la modélisation phénoménologique », *Revue canadienne de sociologie*, vol. 49, nº 2, 2012, p. 138-150.

Laflamme, Simon, C*ommunication et émotion. Essai de microsociologie relationnelle*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1995.

Laflamme, Simon, *La société intégrée. De la circulation des biens, des idées et des personnes*, New York, Peter Lang, Worcester Polytechnic Institute, Studies in Science, Technology and Culture, 1992.

Laflamme, Simon, « Sciences sociales et approche relationnelle », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 5, nº 1, 2009, p. 79-85.

Le Pape, Loïc, *Une autre foi. Itinéraire de conversions religieuses en France. Juifs, chrétiens, musulmans*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Sociétés contemporaines », 2015.

Le Pape, Loïc, « "Faire communauté". Comment les Églises fabriquent leurs convertis ? », *Théologiques*, vol. 21, nº 2, 2013, p. 101-120.

Le Pape, Loïc, « 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, nº 2, 2005, p. 77-87.

Le Pape, Loïc, « "Tout change, mais rien ne change". Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », dans Marc Bessin, Claire Bidart et Michel Grossetti (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2009, p. 212-223.

Mossière, Géraldine, « Passer et retravailler la frontière... Des converties à l'islam en France et au Québec : jeux et enjeux de médiation et de différenciation », *Sociologie et sociétés*, vol. 42, nº 1, 2010, p. 245-270.

Niqueux, Michel, « Typologie des récits de conversion au catholicisme », *Journée d'étude Religion et Nation*, Lyon, ENS, 2009, http://institut-est-ouest.ens-lyon.fr/spip.php?article28.

Platelle, Henri, « La conversion dans l'Europe médiévale », dans Emmanuel Godo (dir.), *La conversion religieuse*, Paris, Imago, coll. « Hors collection Imago », 2000, p. 45-56.

Podselver, Laurence, « La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 57, nº 2, 2002, p. 275-296.

Rambo, Lewis R., « Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 259-271.

Rambo, Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1993.

Rambo, Lewis R. et Steven C. Bauman, « Psychology of Conversion and Spiritual Transformation », *Pastoral Psychology*, vol. 61, nºs 5-6, 2012, p. 879-894.

Salzman, Leon, « The Psychology of Religious and Ideological Conversion », *Psychiatry. Interpersonal and Biological Processes*, vol. 16, nº 2, 1953, p. 177-187.

Saroglou, Vassilis, « Beyond Dogmatism: The Need for Closure as Related to Religion », *Mental Health, Religion & Culture*, vol. 5, nº 2, 2002, p. 183-194.

Saroglou, Vassilis, Aurore Kempeneers et Isabel Seynhaeve, « Need for Closure and Adult Attachment Dimensions as Predictors of Religion and Reading Interests », dans Peter H. M. Roelofsma, Jozef M. T. Corveleyn et Joke van Saane (dir.), *One Hundred Years of Psychology and Religion. Issues and Trends in a Century Long Quest*, Amsterdam, VU University Press, 2003, p. 139-154.

Stark, Rodney et Roger Finke, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Steigenga, Timothy J., « Religious Conversion in the Americas: Meanings, Measures, and Methods », *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 34, nº 2, 2010, p. 77-82.

Sultán, Madeleine, « Choosing Islam: A Study of Swedish Converts », *Social Compass*, vol. 46, nº 3, 1999, p. 325-335.

Thévenot, Xavier, « Conversion chrétienne et changement psychique. Un domaine ouvert pour la recherche éthique », *Le Supplément*, nº 176, 1991, p. 189-207. https://theo-psy.fr/WordPress3/wp-content/uploads/2017/01/X.-Thévenot-Conversion-chrétienne-et-changement-psychique-Le-Supplément-1991.pdf.

Wohlrab-Sahr, Monika, « Symbolizing Distance. Conversion to Islam in Germany and the United States », dans Karin van Nieuwkerk (dir.), *Women Embracing. Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 71-92.

Yinger, John Milton, *Religion, société, personne*, trad. de l'anglais par Jean-Marie Jammes, Paris, Éditions Universitaires, 1964.

Zehnder, David J., « Negative Parental Influences on Religious Conversion: Implications for Pastoral Care », *Pastoral Psychology*, vol. 60, nº 4, 2011, p. 563-573.