



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Interroger, conceptualiser et engager une transformation de soi

Entretien avec Sarah Bracke

Bracke, S.; Fadil, N.; Roucoux, G.

Publication date

2016

Document Version

Final published version

Published in

Comment s'en sortir?

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Bracke, S., Fadil, N., & Roucoux, G. (2016). Interroger, conceptualiser et engager une transformation de soi: Entretien avec Sarah Bracke. *Comment s'en sortir?*, 3, 26-41. <https://commentssortir.files.wordpress.com/2017/01/bracke-fadil-roucoux-entretien-avec-sarah-bracke.pdf>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

INTERROGER, CONCEPTUALISER ET ENGAGER

UNE TRANS/FORMATION DE SOI :

ENTRETIEN avec Sarah Bracke

Réalisé par Nadial Fadil et Guillaume Roucoux

Traduit de l'anglais par Kira Ribeiro

Sarah Bracke est une sociologue spécialiste des théories féministes qui a récemment rejoint l'université d'Amsterdam en tant que professeure associée en sociologie du genre et de la sexualité. Elle a étudié la sociologie et la philosophie à l'Université Catholique de Louvain (KU Leuven) et est arrivée à l'étude du genre et de la religion en faisant un détour par les *Cultural Studies* à l'Université de Birmingham. Elle a soutenu une thèse en études féminines à l'Université d'Utrecht. Elle a travaillé au sein des départements de sociologie de l'Université Catholique de Louvain et de l'Université de Gand, ainsi qu'au sein du Centre d'Expertise sur le Genre, la Diversité et l'Intersectionnalité (RHEA) de l'Université Vrije à Bruxelles, auquel elle reste associée. Elle a obtenu les bourses Marie Curie et Fulbright, et a été chercheuse invitée à l'Université de Californie à Berkeley (UC Berkeley, en théorie critique), à la Harvard Divinity School (en études féminines au sein d'une formation en théologie), et à l'Université de Harvard (Centre pour les Etudes Européennes).

Le travail intellectuel et politique de Sarah Bracke se situe donc à l'intersection des *gender studies*, de la sociologie des religions et de la culture, et de la théorie critique. Trois fils rouges parcourent son travail : la question de l'articulation entre le savoir et le pouvoir ; la façon dont certains concepts sont mobilisés afin de reproduire des politiques d'exclusion ; la conceptualisation de l'*agency*. Dans son travail doctoral (publié en 2004), qui traite de l'engagement religieux de femmes dans des mouvements dits « fondamentalistes » chrétiens et musulmans en Hollande, en Italie et au Tatarstan, Bracke développa un cadre théorique qui s'engageait de façon critique avec la notion de « fausse conscience » et la notion même de « fondamentalisme » en démontrant comment d'autres modes de subjectivité s'articulent dans ces trajectoires religieuses qui ne correspondent pas à une vision hégémonique séculière et libérale. Son intérêt pour la question religieuse et le rapport à la modernité séculière a continué à animer son parcours intellectuel mais s'est déplacé graduellement vers un intérêt plus prononcé pour la façon dont ces notions s'articulent à travers la question "musulmane" et son intersection avec la question sexuelle. Bracke s'est intéressée en effet de façon concrète aux débats sur l'islam et à la façon dont ceux-ci reflètent des nouvelles articulations de la laïcité. Elle s'est aussi intéressée à la manière dont les questions queer sont aujourd'hui mobilisées à des fins identitaires et nationales qui excluent les minorités religieuses musulmanes. Tandis que la question de l'*agency* est présente dans son travail doctoral, ses travaux les plus récents sur le néolibéralisme témoignent d'un nouvel intérêt pour cette question. Ses dernières publications traitent en effet de la façon dont les formes de production néolibérales assument une nouvelle façon de penser le soi et articulent des nouvelles formes d'*agency*, comme la notion de résilience.

Les conversions dans et autour des recherches de Sarah Bracke

Il a pu vous surprendre, comme il peut aussi surprendre les personnes qui connaissent votre travail, que l'on vous convie à une Rencontre dans un numéro consacré aux conversions, alors que, sauf erreur de notre part, vous n'en avez jusqu'à présent jamais fait mention. En effet, vos travaux rédigés en français ou en anglais ne recourent jamais à ce concept. En même temps, dans la mesure où ils portent ou évoquent souvent la formation du sujet à partir de cas religieux, votre travail fait clairement écho à une conception plus large de ce concept, que nous essayons d'esquisser dans ce numéro. Il s'agit en effet de se concentrer surtout sur la transformation éthique de l'individu et de sa capacité d'agir (agency), un autre concept que l'on retrouve fréquemment dans vos travaux aussi...

Dans le cadre de cet entretien, nous vous proposons de revenir sur votre travail de différentes manières. D'abord frontalement, en partant à la recherche d'expériences de conversion dans vos travaux et dans d'autres, connexes aux vôtres. Puis, en revenant sur certains présupposés libéraux dans les théories de la conversion, présupposés auxquels vous vous êtes confrontée aussi mais en d'autres lieux. Ensuite, en essayant d'approfondir ou d'ouvrir la réflexion sur les conversions depuis des concepts que vous utilisez pour penser vos propres matériaux de recherche. Enfin, en tentant, à partir des conversions, de frayer des pistes de réflexions et d'actions pour les études et mobilisations féministes.

Pouvez-vous nous en dire plus sur les trajectoires religieuses de femmes que vous avez rencontrées dans le cadre de votre thèse (Bracke 2004 ; Bracke 2008, 205) ? Y avait-il des « converties » parmi elles ? Se qualifiaient-elles d'ailleurs de la sorte ou ce terme viendrait-il plutôt de vous ? Vous avez travaillé avec des femmes catholiques en Italie, des femmes musulmanes au Tatarstan et des femmes musulmanes et protestantes en Hollande. Des contextes géographiques divers, qui établissent un rapport à la religiosité des sujets pieux sans doute tout aussi varié. Pourriez-vous nous dire si vous avez observé des différences dans l'usage et le sens donné à cette notion de « conversion », et si elle était opératoire dans chaque contexte ?

Vous avez raison, je suis surprise d'être conviée à discuter de ce sujet. La conversion n'est pas un thème que j'ai exploré dans le détail. Je n'ai pas non plus rassemblé ni analysé mes données ethnographiques sur les femmes pieuses à travers le prisme de la conversion. Il est donc difficile pour moi de parler des différentes façons dont mes enquêtées comprennent la conversion, puisque ce n'est pas quelque chose que nous discutons en ces termes. Je peux cependant parler des différents sens de la conversion qui me viennent à l'esprit lorsque je pense à mes différentes interlocutrices, aux femmes que j'ai rencontrées au cours de quatre enquêtes différentes, dans trois lieux, à travers deux traditions religieuses et durant environ quatre années de recherche empirique. Je devrais sans doute commencer par dire que je n'ai parlé qu'à une poignée de femmes qui se présentaient elles-mêmes comme converties. À travers cette présentation, elles voulaient dire – et cela fait écho au sens commun de la conversion – qu'elles étaient nées dans une tradition religieuse et qu'elles s'étaient tournées, à un moment dans leur vie, vers une autre tradition religieuse. Parmi mes interlocutrices musulmanes dans la ville de Kazan au Tatarstan, il y avait une jeune femme qui avait grandi dans une famille russe orthodoxe. En se liant d'amitié avec des étudiant-es musulman-es sur son campus, elle a progressivement pris part à leurs activités sociales et religieuses et a fini par se convertir à l'islam. Elle constituait un cas explicite de conversion, avec son lot de dynamiques familiales comme la difficulté pour sa famille à accepter son choix

et sa transformation. Ceci se jouait sur un plan religieux tout en étant également marqué par des enjeux ethniques : la population russe du Tatarstan est historiquement liée à l'église orthodoxe russe, alors que l'islam est historiquement lié à la population tatare. De leur côté, mes enquêtées catholiques italiennes m'ont fourni une vision élaborée de la façon dont les converties sont parfois perçues par leurs nouvelles coreligionnaires. En commentant le cas d'une jeune femme nord-américaine issue d'une église évangélique états-unienne qui s'était convertie au mouvement catholique *Comunione e Liberazione*, mes enquêtées attiraient l'attention sur le fait qu'elle semblait souvent « en décalage » à leurs yeux : soit elle en faisait trop, « plus catholique que le pape », soit elle n'était connectée à leurs traditions religieuses et culturelles (comprendre également : italiennes) que de façon trop superficielle. Elles m'ont d'ailleurs déconseillée de l'interviewer. Elle ne serait pas « représentative », comme elles le disaient.

Ce sont deux exemples dans lesquels « la convertie » était facilement identifiée – elle ressortait. Mais dans la plupart des cas, les lignes étaient plus floues. J'ai progressivement découvert que quelques-unes de mes interlocutrices hollandaises protestantes avaient volontairement changé de congrégation religieuse au cours de leur vie d'adulte. Elles avaient opté soit pour une dénomination (protestante) différente, soit pour une église au sein de leur propre dénomination mais qu'elles savaient différente d'une manière ou d'une autre, du fait par exemple de sa localisation (urbaine vs rurale). À première vue, on ne voit pas forcément cela comme une conversion, mais plutôt comme une tactique pragmatique permettant l'appartenance religieuse. Cependant, ces choix sont mus par une sorte de quête existentielle qui ne semble pas très différente de ces expériences qui amènent les personnes à se convertir comme on l'entend habituellement, avec notamment des crises existentielles et des crises de foi. Pour l'une de mes enquêtées, une crise de cette nature était liée à sa vocation profonde de rentrer dans les ordres et à l'impossibilité de le faire au sein de sa propre confession. Pour une autre, la crise tournait autour de son homosexualité naissante au sein de l'église très stricte à laquelle elle est restée attachée. Elle ne savait pas où cette crise finirait par la mener, mais elle priait que cela ne fasse pas d'elle « une libérale qui déforme la parole de Dieu selon les caprices de son cœur ». Pour ce qui est de mes interlocutrices néerlandaises musulmanes, celles-ci ont souvent grandi dans des familles appartenant à des mosquées dirigées par *Diyanet*, la Présidence des Affaires Religieuses turque. Elles se sont par la suite tournées vers le mouvement politique islamique *Milli Görüş*. Elles expliquaient généralement ce changement en disant qu'il s'agissait de poursuivre une façon plus « à jour » ou plus moderne de vivre leur foi dans le monde contemporain. Mes enquêtées catholiques italiennes donnent des raisons très similaires pour expliquer leur décision de quitter la communauté culturelle et religieuse de leur paroisse pour rejoindre un mouvement de renouveau catholique, *Comunione e Liberazione*.

S'agit-il de conversions ? La question nous amène dans des zones grises et toute tentative de réponse dépend de ce que chacune entend par le terme de conversion. Ce qui m'intéresse ici, c'est de penser la conversion au sens large, ce qui inclut des zones grises comme celles-ci. Je ne souhaite pas écarter la spécificité d'une trajectoire qui commence au sein d'une tradition religieuse et mène à une autre, mais la dimension de la conversion qui capte le plus mon intérêt, c'est celle de la transformation de la subjectivité, c'est-à-dire de l'émergence d'un nouveau sujet (religieux). Ceci rejoint mon intérêt général pour la subjectivité, la formation et, donc, la transformation du sujet. Dans ce sens, toutes les histoires que j'ai brièvement invoquées tournent autour de l'émergence d'un nouveau sujet religieux.

De plus, je cherche à penser ces transformations au sein d'un large spectre de champs et d'expériences, en ne considérant pas forcément le phénomène religieux comme un phénomène à part. Ceci vient d'un désir de

révéler et de déconstruire les biais conceptuels au sein des sciences sociales lorsqu'il s'agit d'étudier la religion. Qu'on ne se méprenne pas : je suis absolument pour le fait de considérer les phénomènes dans leurs circonstances situées et particulières, ce qui implique de s'intéresser à leurs spécificités et, par conséquent, à la spécificité du phénomène religieux et à la spécificité d'une tradition religieuse particulière. Mais, comme nous le savons, la catégorie de « religion » fait déjà débat et les études en sciences sociales sur la religion ont été marquées par une « altérisation » persistante du phénomène désigné par cette catégorie, notamment dans le cas de l'islam, où l'orientalisation est particulièrement prononcée. Dès lors, se limiter au champ du « religieux » et ne s'appuyer que sur des concepts qui ont été pensés pour l'étude de la religion est souvent, à mon sens, un chemin tracé pour la reproduction de dynamiques d'altérisation.

En prenant appui sur vos observations des femmes pieuses, avez-vous retrouvé des similitudes si grandes entre converties et non-converties, qu'elles remettraient en cause ou au moins déstabiliseraient cette distinction binaire que l'on vient d'évoquer (converties vs non-converties) ? Du point de vue méthodologique et théorique, comment pourrait-on éviter les deux écueils possibles que sont l'uniformisation (à trop souligner les similitudes) et l'altérisation (à trop souligner les différences) entre les femmes pieuses ? Vous dites dans un article qui étudie de manière critique la rhétorique de porter secours aux femmes et aux gays face à l'islam (Bracke 2012), que l'altérisation réaffirme l'existence d'un « bon » sujet. Qu'est-ce que l'uniformisation produirait selon vous ?

Toutes mes interlocutrices se dévouaient à la formation d'un sujet pieux, ce qu'elles comprenaient comme un processus continu de transformation de soi. Elles ne souscrivaient pas à l'idée que cet état de sujet pieux serait simplement atteint un jour, mais elles se percevaient plutôt comme étant engagées dans un cheminement toujours en cours. Leurs récits de ce cheminement étaient généralement structurés par des points marquants – des événements ou des rencontres importantes, qui ont influencé le cours de leur trajectoire. Certains de ces moments pourraient être compris comme des conversions, mais bien d'autres étaient plus ambigus. Est-ce qu'une personne qui reste dans la tradition religieuse dans laquelle elle est née, mais qui soudainement, à un moment donné, découvre et adopte cette tradition d'une façon totalement nouvelle pour elle, est une convertie ? Beaucoup de mes interlocutrices se sont retrouvées dans cette situation précise et je pense que ce genre de transformation par laquelle elles sont passées n'est peut-être pas catégoriquement distinct de ce que l'on entend communément par la conversion.

Nous avons bien sûr besoin de prendre en compte la spécificité de la transformation sur laquelle on s'attarde. Le point de départ importe grandement. Qu'au début, une personne appartienne ou non à une quelconque tradition religieuse, qu'il s'agisse d'une tradition monothéiste ou non, qu'elle soit croyante pratiquante ou qu'elle soit plus connectée culturellement à cette tradition – toutes ces choses laissent leurs traces distinctes sur ce qu'un sujet devient par la suite et comment il le devient. Devenir un nouveau sujet (religieux) est quelque chose d'incarné. Cela demande un processus d'apprentissage incorporé qui implique de désapprendre des habitudes et des postures corporelles profondément ancrées et d'en apprendre de nouvelles. Ce sont peut-être les récits de mes interlocutrices au Tatarstan qui ont grandi sous un régime soviétique qui soulignent le plus ce point. En devenant de « vraies musulmanes », comme elles le disent, elles ont dû apprendre à modeler leur corps et leur être de nouvelles façons. Revêtir le voile est un cas d'espèce. En grandissant, elles n'ont pas eu



beaucoup d'exemples, si ce n'est aucun, de femmes qui se voilaient – hormis les foulards des vieilles femmes qui ne sont pas liés à une tradition religieuse en particulier mais qui sont plutôt associés au vieil âge, aux zones rurales et à la tradition. Dans un contexte post-soviétique, mes interlocutrices représentaient en réalité la première génération de jeunes femmes éduquées du Tatarstan portant le *hijab*. Leurs histoires mettaient en lumière de façon constante la difficulté que cela représentait pour elles et, plus généralement, le travail nécessaire pour modeler les corps et créer les nouvelles habitudes de ce nouveau sujet religieux qu'elles aspiraient à devenir. Le voile est évidemment un exemple très médiatisé d'incorporation (*embodiment*) religieuse. Il est crucial d'effectuer des connexions analytiques et de rendre ce travail d'incorporation visible sur le spectre des transformations de la subjectivité. Comme Nadia Fadil (2011) le montre habilement, se dévoiler comprend son propre travail incorporé. L'analyse de Fadil sur le dévoilement se situe au sein d'un projet plus large qui consiste à rendre visible le corps laïc et sa constitution – plutôt que de le laisser agir comme une norme sans attache (*unmarked*) en arrière-plan. Mais ce type de travail ne disparaît pas tout à coup, ou ne devient pas entièrement différent, lorsque le dévoilement s'effectue parce que le sujet pieux se convertit et passe d'une tradition religieuse dans laquelle il interprète le fait de se voiler comme la volonté de Dieu à une tradition religieuse où il interprète différemment la volonté de Dieu.

Ceci nous amène à votre question sur « l'altérisation » et à ce que j'ai mentionné précédemment sur le biais conceptuel des sciences sociales concernant les études de la religion en général et des religions non-chrétiennes en particulier. Si, d'un point de vue analytique, nous traitons le fait de se voiler d'une manière catégoriquement différente du fait de se dévoiler – que le dévoilement fasse partie d'un processus d'adoption d'une conception différente de l'islam, d'un devenir laïque ou du choix d'une autre tradition religieuse – nous tombons dans le piège de l'altérisation. En effet, une distinction de ce type reposerait sur l'hypothèse selon laquelle il existe quelque chose de si distinct concernant la réalité sociale du fait de devenir un sujet islamique que cela requiert son propre dispositif conceptuel scientifique et social qui ne pourrait que difficilement être lié à d'autres processus par lesquels se forment la subjectivité et l'incorporation. En termes analytiques, une telle approche n'est pas seulement délétère pour les connaissances sur l'islam, mais, comme je l'ai mentionné précédemment, elle ne rend pas non plus service aux études sur la religion en général. Cela nous laisse avec une compréhension faussée à la fois de l'islam et des autres traditions religieuses et perpétue un dispositif conceptuel historiquement biaisé.

Vous avez bien entendu raison de pointer que l'altérisation à son revers – un double écueil, pour reprendre vos termes – que j'appellerais l'universalisation (plutôt que l'uniformisation). Ne pas s'intéresser aux spécificités, dans ce cas, traiter toutes ces transformations que l'on pourrait inclure dans une acception large de la conversion comme étant simplement « les mêmes », est problématique. De plus, universaliser implique habituellement de dissimuler le point de vue privilégié à partir duquel le savoir est produit. Ce danger est particulièrement saillant dans le cas de l'étude des religions : la plupart, si ce n'est l'ensemble, des concepts établis au sein de la sociologie des religions reposent sur un modèle chrétien ou portent les marques du christianisme d'une façon ou d'une autre (voir par exemple les concepts de sécularisation, de séparation de l'Église et de l'État, de fondamentalisme, etc.). Si cette connexion conceptuelle avec le christianisme ne fait pas l'objet d'une analyse et que ces concepts établis sont simplement « appliqués » à des sociétés et à des phénomènes religieux qui diffèrent de ceux qui sous-tendent les concepts originaux, alors il ne fait aucun doute que les analyses socio-scientifiques des religions finissent par produire, de façon active, l'altérisation de l'islam

ou, d'ailleurs, d'autres traditions religieuses extérieures au christianisme. En d'autres termes, les écueils de l'altérisation et de l'universalisation sont intimement connectés.

Ces dernières années plusieurs ouvrages scientifiques sont parus – en anthropologie, en sociologie ou en science politique – à propos des converties à l'islam, que pensez-vous de cette emphase qui est faite sur elles, notamment sur les femmes blanches citoyennes d'États libéraux occidentaux ? Qu'est-ce que cette curiosité pour ces sujets-là en particulier peut signifier selon vous, et opérer de manière performative en retour ? Dans quelle mesure les pratiques scientifiques n'opèrent-elle pas ou n'appuient-elles pas aussi cette altérisation, au point de faire de ces sujets des abjects ? Pensez-vous que cette curiosité aurait un rapport généalogique avec le besoin colonial qu'ont certains sujets (blancs) de « secourir les femmes » (Bracke 2012) ? Ce « secours » ne serait-il pas une nouvelle forme de réappropriation des femmes par les hommes, une nouvelle manière d'objectiver les femmes, au lieu de les laisser décider pour elles-mêmes en tant que sujets, à quelle religion adhérer/appartenir ?

L'intérêt pour les blanches converties à l'islam est symptomatique et mérite d'être signalé. Certaines transformations de soi attirent clairement plus l'attention que d'autres... De plus, l'intérêt pour les blanches converties à l'islam doit être compris en regard de l'intérêt pour le fait que les musulman-es se détournent de leur tradition et, notamment, pour le fait qu'i-elles deviennent athées. Bien qu'il semble y avoir une fascination pour ces deux choses, on observe clairement une distinction affective : le premier intérêt est mû par le souci et l'anxiété, alors que le second l'est par l'approbation. La première est interpellée comme un « mauvais sujet », le ou la second-e comme un « bon sujet ».

Maintenant, qu'est-ce qui fait de la blanche convertie un mauvais sujet ? Pour commencer, elle incarne quelque chose qui ne peut être compris, c'est-à-dire qui semble défier toute rationalité dans l'imaginaire dominant des sociétés laïques libérales et leurs notions de l'émancipation des femmes. Il est possible de comprendre qu'un homme blanc se convertisse à l'islam puisque, selon la logique dominante, cela pourrait lui conférer plus de pouvoir sur les femmes. Cependant, toujours selon cette logique, pourquoi une femme issue d'une culture d'émancipation ferait-elle le choix de sa propre subordination ? Elle doit sûrement être irrationnelle, prise d'une folie religieuse, perdue dans son amour pour un homme musulman... Dans tous ces cas, elle est la dernière mutation d'une longue histoire de la figure de la femme pieuse irrationnelle – un trope qui, comme Joan Scott (1997) le montre dans le cas de la République française, joua un rôle important dans la formation de la sphère publique (comprise comme séculière et rationnelle) de l'État-nation moderne. Plus encore, elle incarne le danger. Avec l'homme blanc converti, elle fournit la preuve du développement de l'islam en Europe et de ce qui a été appelé « l'islamisation » de l'Europe. Cette expression mérite d'être soulignée. Dans la lignée des récentes études critiques qui s'attachent à tracer les contours de la « question musulmane » en Europe alors que celle-ci se déploie sous nos yeux, cette expression résonne fortement avec la façon dont « la domination juive mondiale » a été et est toujours utilisée en Europe dans la « question juive » et la racialisation des Juif-ves.

La dimension genrée de ces problématiques n'est jamais bien loin. Certaines des angoisses portant spécifiquement sur les femmes converties à l'islam font écho à la façon dont les femmes ont traditionnellement fait office de garde-frontières de la nation, pour reprendre la formulation de Nira Yuval-Davis (1997). En

d'autres termes, si une femme blanche se convertit à l'islam, ce ne sont pas seulement son choix et ses capacités rationnelles (le trope de la femme pieuse irrationnelle) qui sont en jeu, mais également les frontières de sa communauté (blanche, chrétienne/laïque) ou de sa nation. C'est ce qui se joue quand elle devient un « mauvais » sujet. Elle trahit la communauté à laquelle elle appartient et au sein de laquelle elle a un rôle particulier à jouer, à savoir celui de la reproduction symbolique et matérielle de la communauté/nation. Comme vous le soulignez, il y a cependant encore une autre dimension de sa subjectivité qui est très genrée et qui peut potentiellement racheter son irrationalité et sa trahison. Elle peut devenir un sujet à sauver et rejoindre le rang des femmes musulmanes qui attendent d'être sauvées de leur religion, de leur société, de leurs hommes.

Ceci nous amène à la question de « sauver les femmes ». Comme vous le savez, Gayatri Spivak (1988) est l'auteure de la puissante formulation « des hommes blancs sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur » qui saisit la force motrice extrêmement genrée, ainsi que les justifications, derrière le colonialisme européen. En effet, bien qu'il y ait eu diverses articulations de qui sont les femmes qui ont besoin d'être sauvées, de la façon dont les femmes elles-mêmes s'identifient et se positionnent par rapport à ce récit du secours et bien que nous ayons vu de nouvelles positions de sujets genrés émerger dans le genre du récit du secours, il n'y a rien de nouveau dans cet appel à « sauver les femmes » et dans son imbrication avec des (géo)politiques nationalistes, racistes, impérialistes et coloniales. D'une part, on retrouve le sauveur blanc, typiquement un homme blanc, même si les femmes blanches doivent se confronter à la façon dont elles ont participé à ce récit du secours et dont elles l'ont reproduit. Des femmes racisées « exceptionnelles », comme Jin Haritaworn (2008) les appelle, ont également joint ce chœur – c'est dans ce contexte que j'ai étudié la figure d'Ayaan Hirsi Ali. D'autre part, le sujet dangereux, celui duquel les femmes doivent être sauvées, est typiquement l'homme noir ou racisé. Le trope est vivant et en pleine forme. Il n'y a qu'à regarder la figure de l'homme réfugié dans la soi-disant crise des réfugiés de l'Europe. Nous devons reconnaître les récits du secours comme des technologies genrées de racialisation.

Est-ce que les travaux universitaires ont été complices de ces technologies et de ces articulations ? Absolument. On peut en trouver de nombreux exemples spectaculaires, notamment dans les interventions politiques directes sur les agendas de recherche et la conception de recherches centrées sur les politiques qui ne laissent ni le temps ni l'espace pour interroger les cadres de pensée (et quand les chercheuses interrogent le cadre, malgré les limitations du contexte, les découvertes des recherches gênantes disparaissent parfois dans les tiroirs). Mais ce sont les exemples plus quotidiens qui m'intéressent le plus. Que ce soit clair, je ne considère pas mon travail comme exempt de ce genre de complicités. Pour beaucoup d'entre nous du moins, en particulier pour celles qui occupent des positions de sujet dominant, quelles qu'elles soient, il est en un sens inévitable de partir d'idées et d'hypothèses hégémoniques. Dans les années 1990, quand j'ai débuté ce qui est devenu ma recherche doctorale, j'étais poussée par l'envie de comprendre les femmes qui rejoignaient des mouvements religieux pieux ou possédant une pratique religieuse stricte. Il y avait quelque chose de naïf dans mon désir : étant donnée ma position, issue d'un environnement catholique sécularisé, je ne comprenais pas ce mouvement vers un renouveau religieux. Et je voulais le comprendre. Je voulais vraiment comprendre et les travaux existant à l'époque ne comblaient pas mon désir. Je ne me contente pas simplement de rejeter cet intérêt naïf avec le recul – ce genre de questions reste, je pense, un point de départ valide pour une recherche critique et solide. Pourtant, la pratique de ce que Donna Haraway (1988) appelle les savoirs situés nous demande d'aborder ces points de départ de façon critique. Depuis quelle position cette question est-elle

formulée ? Sur quelles suppositions repose-t-elle ? Sur quoi se concentre-t-elle ? Du fait de cette concentration, qu'est-ce qui est au-delà de sa portée, au-delà de son cadre ? Qui est le « nous » qui ne comprend pas ? Comment une question, un intérêt, est-elle cadrée ? Comment pourrait-elle être cadrée différemment ? Pas à pas, couche par couche, de telles pratiques d'investigation critique, de réflexivité, nous emmènent au-delà des points de départ naïfs et souvent problématiques et commencent à déconstruire des idées et des présupposés hégémoniques. Il y a cependant une abondance de travaux universitaires sur l'islam en Europe qui ne fournissent pas ce type de réflexivité et qui, par conséquent, nourrissent et reproduisent des idées et des présupposés hégémoniques. Les travaux universitaires sont sans nul doute un des lieux où la question musulmane de l'Europe est en construction. Les rouages de cette situation délicate ne sont pas difficiles à comprendre : si votre enquête se concentre sur les musulman-es et qu'elle entend cartographier et « comprendre » les musulman-es, si vous n'ajoutez à aucun moment à l'équation les cadres de pensée et les présupposés dominants, de façon aussi minime que ce soit, notamment les présupposés qui font partie de votre question initiale, de votre projet de recherche ou de votre cadre, alors oui, il ne fait aucun doute que vous soyez une universitaire qui construit les sujets musulmans, et le sujet de l'islam, de façon problématique.

Interroger les présupposés libéraux des conversions contemporaines

Vous parlez dans un article de 2003 du livre de Myfanwy Franks (2001), Women and Revivalism in the West : Choosing 'Fundamentalism' in a Liberal Democracy, et du fait que « de nombreuses femmes ont rejoint les communautés revivalistes en ayant fait un choix informé, parmi lesquelles certaines se sont elles-mêmes affiliées à ces mouvements revivalistes et y ont brillamment réussi, et certaines autres encore avaient ouvertement ou non un programme féministe » (Bracke 2003, 342). Plus loin, vous expliquez que Francks mobilise la théorie du choix rationnel, que vous récusez dans la suite de l'article. Mais qu'en est-il de la notion de « choix » tout court qui appartient au vocabulaire libéral, surtout lorsqu'il est qualifié de « choix libre/délibéré » (free choice) ? D'autres chercheur-euses comme Eileen Barker (1984) par exemple, qui a étudié l'adhésion à l'Eglise de l'Unification dite « Moonisme », utilise aussi cette notion de choix pour parler du fait de rejoindre un groupe religieux/spirituel déconsidéré par la majorité, qu'elle oppose au concept de « lavage de cerveau » qui sous-entend un assujettissement au sens populaire du terme. Peut-on selon vous expliquer autrement l'accès des femmes à un groupe sans recourir au vocabulaire libéral ? Votre travail sur la vocation (Bracke 2014), présente une alternative entre le « choix » et l'« appel », pouvez-vous revenir dessus ?

Les travaux sur les femmes et la religion en général, et sur les femmes et l'islam en particulier, ont été marqués par un « tournant vers la capacité d'agir ». Ce tournant a une généalogie. Au sein des sciences sociales dans leur ensemble, on observe une tendance marquée à situer la religion du côté de l'oppression, que l'on oppose à l'émancipation. Il est important de noter que ce n'est pas la seule façon dont on traite de la religion dans les sciences sociales. Il y existe, par exemple, des travaux sur le rôle de la religion dans les luttes d'émancipation, que ce soit les mouvements des droits civiques ou les luttes de décolonisation. L'approche antagoniste reste cependant dominante et est ancrée dans l'appareil conceptuel même des sciences sociales dans leur ensemble. Elle a également été dominante au sein du féminisme et des *women's studies*, puisque l'antagonisme est en

réalité genré et que c'est en particulier l'émancipation des femmes qui est en jeu. Les femmes pieuses, particulièrement si elles sont racisées et non-chrétiennes et si elles manquent d'éducation scolaire, ont longtemps été représentées comme manquant de capacité d'agir. À la lumière de cet héritage – qui, s'il faut le rappeler, exerce toujours son pouvoir aujourd'hui dans les travaux universitaires comme dans le débat public –, il a été important de reconnaître les femmes pieuses comme des agents, c'est-à-dire comme des sujets capables d'agir selon leur propre conscience, plutôt que simplement comme des sujets sur lesquels on (les pères, les frères, les familles, etc.) agit et dont la fausse conscience les leurre. En d'autres termes, ce tournant vers la capacité d'agir a effectué un mouvement correctif : tout en attribuant de la capacité d'agir aux femmes pieuses, il a contré l'hypothèse de la fausse conscience qui a été attribuée, selon des rapports de race, de classe et de genre, à certains sujets plutôt qu'à d'autres. Ce mouvement a cependant ses limites. Il pose des problèmes en termes de positionnalité (qui est en position d'attribuer de la capacité d'agir à qui ?) et en termes d'amplification de problèmes conceptuels que j'ai déjà abordés. Plus précisément, ce mouvement correctif repose sur une conception de la capacité d'agir qui a été conceptualisée, dès le départ, à partir de formes particulières de conscience et d'action dans le monde et de l'exclusion d'autres formes. Il semble alors que l'on étende simplement le concept plus qu'on ne le repense.

Je crois que beaucoup d'entre nous avons du mal à mettre en mots et à penser les femmes pieuses et la capacité d'agir de façon plus juste lorsque l'ouvrage magistral *Politique de la piété* (2005) est sorti. L'analyse de Saba Mahmood met à jour ce dilemme conceptuel et déconstruit le problème que posent le concept de capacité d'agir et ses présupposés normatifs appartenant à une vision du monde séculière et libérale. En premier lieu, ces présupposés sont, bien entendu, la raison même pour laquelle la femme pieuse n'était pas considérée comme un agent au sein des discours des sciences sociales et des discours féministes. Si nous n'interrogeons pas minutieusement le concept de capacité d'agir et que nous ne procédons pas à sa reconfiguration, se contenter d'inclure la femme pieuse au sein du corps politique compris par ce concept ne reste qu'une opération cosmétique qui n'interrompt pas fondamentalement l'altérisation dont nous avons parlé plus tôt et qui échoue à produire une meilleure explication du monde social. À mon avis, *Politique de la piété* a souvent été mal compris. De façon quelque peu ironique, certain-es l'ont compris comme un appel à prêter de la capacité d'agir aux femmes dans le mouvement des mosquées. D'autres l'ont compris comme un argument problématique en faveur de la spécificité religieuse ou culturelle des femmes dans le mouvement des mosquées. La première lecture tend à l'universalisation dont nous avons parlé – les femmes que l'on a historiquement exclues de la notion de capacité d'agir telle que nous la connaissons doivent désormais y être incluses – tandis que la deuxième lecture est guidée par un souci d'altérisation conceptuelle et d'orientalisation d'une population qui, de fait, est altérisée de longue date. Mais le point de Mahmood sur la capacité d'agir, qui illustre en fait un argument plus large sur l'incorporation, ne concerne pas tant les spécificités de la capacité d'agir au sein d'une population donnée de femmes, que la *conceptualisation* de la capacité d'agir. On pourrait même dire que *Politique de la piété* est tout autant une étude sur un concept qu'une étude sur les femmes dans le mouvement des mosquées au Caire. Plus encore, il s'agit d'une enquête qui nous aide à comprendre comment le tournant vers la capacité d'agir reste complice d'un ensemble de problèmes conceptuels qui sont précisément ceux qui, à la base, ont privé ces interlocutrices de capacité d'agir.

Politique de la piété a constitué un point marquant de mon propre développement intellectuel et une contribution cruciale au débat scientifique : il a réellement changé les termes du débat. Il m'a aidé à faire sens des récits des femmes à qui j'avais parlé. Je n'ai pas eu à chercher bien loin pour trouver les connexions entre

ces préoccupations plus conceptuelles et mes découvertes empiriques : certaines de mes interlocutrices questionnaient de manière très explicite les présupposés attachés aux notions de capacité d'agir et de choix. Je souhaite illustrer cela avec mon enquête sur les catholiques, où la notion de vocation était très présente. Beaucoup de mes interlocutrices étaient des étudiantes et elles étaient extrêmement conscientes du fait qu'elles étaient à un moment « incertain » de leur vie et qu'il leur faudrait, dans les années à venir, savoir si elles allaient fonder une famille ou rentrer dans les ordres. Elles étaient cependant claires sur le fait que cela ne relevait pas de leur propre choix, ni même du sort ou du destin, par ailleurs. Il s'agissait plutôt d'une question de vocation. Et la vocation, telle qu'elles l'entendaient, était quelque chose de complexe : il ne s'agissait pas simplement de l'appel de Dieu, mais également de la perception de sa propre vocation et de la façon dont il faut accomplir (ou lutter contre ou potentiellement refuser) cette vocation. Ce processus est profondément interactionnel puisqu'il comprend des interactions entre le sujet et Dieu mais également entre le sujet et ceux et celles vers qui elle peut se tourner, de manière formelle ou informelle, pour l'aider dans sa perception. Ceci peut se dérouler de différentes façons : d'une réalisation soudaine à plusieurs années d'efforts douloureux pour comprendre quel chemin elle doit emprunter. Dans le monde de mes interlocutrices, la vocation pouvait être de nombreuses choses et pouvait prendre différentes formes, mais elle ne pouvait jamais être réduite au langage du choix. Comme une jeune femme me l'a dit, « j'ai choisi ma vocation » constitue une phrase absurde, marquée par ce qu'elle considérait comme une profonde confusion à propos de l'individu dans une société séculière contemporaine. Dans le monde séculier, le concept d'appel de Dieu – que l'on en rende compte en termes de vocation ou des différentes façons dont les sujets religieux découvrent et rentrent en discussion avec ce qu'ils comprennent être la volonté de Dieu – est difficile à saisir. Pourtant, je veux insister sur le fait que, d'un point de vue scientifique, cela devrait nous pousser à développer de meilleurs concepts, de meilleures analyses, plutôt que d'insister pour dire que ce qu'elle dit n'est qu'une autre façon de déclarer qu'elle exerce son propre choix (et ainsi démontrer une incapacité perturbante à entendre ce qu'elle dit) ou qu'elle révèle son manque de capacité d'agir (et ainsi ignorer les différentes formes de capacité d'agir qui interviennent lorsqu'il s'agit de recevoir, percevoir et accomplir une vocation).

Penser les conversions à travers d'autres concepts ?

Nous vous proposons de penser avec nous la conversion à travers l'interpellation que l'on retrouve dans votre travail sur les débats relatifs aux femmes musulmanes aux Pays-Bas (Bracke 2011). Ce concept qui vient d'Althusser (1976), ou de Butler (2002) qui s'y est intéressée par la suite, est illustré par l'exemple paradigmatique du policier qui, s'adressant à une personne dans la rue, la fait se retourner et ainsi devenir sujet (précisons qu'étymologiquement, conversio – qui a donné conversion – signifie retournement, changer de direction). En effet, la conversion pourrait tenir lieu d'aboutissement ou de concrétisation de l'interpellation, mais dans un sens différent dont on l'entend habituellement, car l'interpellation garde une connotation répressive... Ce serait plutôt la conversion-interpellation-émancipation au sens d'entendre l'« appel », une notion religieuse que vous avez étudiée à travers la vocation dont on vient de parler. Si donc l'interpellation-appel avait pour aboutissement la conversion, à rebours, on pourrait aussi faire l'hypothèse que toute conversion a pour origine une interpellation ? Dans cet article sur les débats relatifs aux femmes musulmanes, vous mobilisez ce concept althusserien, pour vous concentrer sur les « mauvais sujets », à savoir les sujets interpellés qui refusent de se plier à l'État et qui, au contraire, lui répondent (talk back), et

ce, de trois façons : en s'y opposant, en l'acceptant, ou en l'ignorant. Vous dites aussi que les femmes musulmanes se retrouvent au cœur de multiples interpellations. Que pensez-vous des liens que l'on peut établir entre ces deux concepts interpellation et conversions ?

Puisque je place la conversion au sein du contexte plus large de la transformation de la subjectivité et que l'interpellation s'est montrée être un concept important pour penser la formation du sujet, je pense en effet qu'il est productif de penser ensemble la conversion et l'interpellation. On pourrait dire qu'à l'origine de toute conversion, il y a une forme d'interpellation, quelque chose qui appelle le sujet et finit par l'appeler hors de lui-elle-même, rendant pour lui-elle impossible le fait de retourner à son ancien soi. La réciproque n'est évidemment pas vraie : toute interpellation ne mène pas à la conversion !

L'interpellation attire l'attention sur le caractère paradoxal de la formation du sujet, c'est-à-dire sur le fait que le sujet advient à travers une soumission initiale au pouvoir. La formation du sujet est malgré tout un processus en cours et ne s'achève pas après une interpellation. Nous sommes en effet constamment interpellés et constamment en train de répondre à des interpellations – c'est ce qui constitue la vie sociale des sujets. Certaines interpellations sont clairement plus importantes, plus déterminantes, que d'autres. Mais c'est le flot des interpellations qui construit et qui consolide notre subjectivité. Comme les études féministes et *queer* l'ont montré de différentes façons, le premier « c'est un garçon » ou « c'est une fille » établit le sujet comme genré mais ne suffit pas à construire une subjectivité genrée sur le long terme. Les codes de couleur et d'habillement, les différentes façons de s'adresser à l'autre et les différents adjectifs, les cases et les formulaires administratifs, les activités et les toilettes séparées, et bien d'autres choses, assurent que les petits garçons et les petites filles continuent d'être interpellés-es comme tel-les et que leur identité de genre soit modelée encore davantage. L'interpellation fait en réalité appel à la question de la durabilité et de la consolidation – c'est ici que Judith Butler, qui s'approprie et part de la théorie de l'interpellation d'Althusser, se tourne vers une théorie de la performativité qui met en lumière l'importance de la répétition et de la réitération dans le processus de subjectivation.

Le trope du policier a ses propres limites et l'exemple paradigmatique de l'interpellation chez Althusser tend à orienter dans une direction la façon dont on pense l'interpellation. Vous mentionnez le caractère répressif du trope. Nous sommes en réalité très souvent interpellés de façons qui ne sont pas répressives et, également, de façons qui peuvent faire explicitement référence à l'émancipation et à la libération. La dimension impérative de l'interpellation – le fait que l'interpellation, par définition, s'impose au sujet – ne doit pas être confondue avec la répression. Comme Foucault l'a déjà souligné : le pouvoir est productif tout autant qu'il est répressif. Il est évident que les politiques et les mouvements d'émancipation peuvent profondément interpellier et former le sujet et ils le font effectivement. À ce propos, il est utile de se tourner vers le travail de Nikolas Rose (1999) et son argument sur le pouvoir des disciplines psy dans la création de sujets autonomes et doués d'une responsabilité et d'une capacité à choisir, et qui gèrent leurs vies comme des entreprises dans le contexte des démocraties libérales. Rose montre comment ces sujets – qui sont, pour reprendre ses termes, « obligés d'être libres » – sont interpellés comme sujets à travers des choses aussi triviales que les livres de développement personnel et les activités de bien-être. Une autre limite du trope d'Althusser a trait aux origines de la voix qui appelle. Bien que sa voix représente l'autorité institutionnelle, le policier parle d'une seule voix (humaine). Les interpellations sont pourtant souvent plurivocales. De plus, l'appel peut-il venir de Dieu ? La théologie n'a

aucun problème à accepter qu'un appel vienne de Dieu, mais, au sein des sciences sociales, nous avons du mal à faire sens des interactions sociales qui impliquent Dieu.

Chaque interpellation soulève la question de la façon dont le sujet répond. Va-t-elle écouter l'appel ou va-t-elle y résister ? Comment va-t-elle incorporer cet appel à sa subjectivité existante ? L'article auquel vous faites référence se penche sur un groupe de femmes relativement homogène (même catégorie d'âge, vivant dans les deux mêmes villes, Néerlandais-Turques, appartenant au même mouvement politique islamique) aux Pays-Bas. Il se concentre sur un ensemble d'interpellations virulentes au sein du débat public sur le multiculturalisme et l'islam, comprenant divers jugements et opinions sur le voile que toutes ces femmes portaient. Je montre que leurs réponses à ces interpellations (dont, par exemple, les voix qui appellent à une interdiction du voile) varient. J'attire également l'attention sur la question du silence qui est, évidemment, encore un autre moyen de répondre à des interpellations virulentes.

Mais alors, qu'est-ce qui fait qu'un sujet réponde d'une manière et non d'une autre ? Qu'est-ce qui fait qu'un sujet réponde à l'appel et qu'un autre l'ignore ? Pourquoi un sujet se convertit-elle alors que l'autre non ? Il est possible de discuter des différentes réponses à l'interpellation en termes de tactiques et de stratégies, et en termes de ce qu'une réponse particulière produit. Mais je ne crois pas qu'il soit possible, ni même désirable d'ailleurs, de prédire comment des sujets vont répondre. Je crois que l'interpellation et la subjectivité nous place dans le royaume de la contingence. Des approches socio-déterministes sont peut-être attachées à trouver des moyens de prédire comment un sujet répond ou pas quand elle est appelée. Et certaines approches plus religieuses insistent probablement sur le fait qu'il ne s'agit que du destin ou de la volonté de Dieu. Personnellement, je m'attache à la contingence comme façon de rendre compte de notre monde – même si je reconnais que la contingence est déjà imbriquée dans les rapports de pouvoir.

Les conversions comme *praxis* minoritaire/féministe

Dans votre article sur les subalternes et leur résilience à nouveau, vous évoquez la praxis du subalterne selon Antonio Gramsci, en vous référant notamment au travail de Marcus Green (2011), qui implique « d'abord, de reconnaître le subalterne, et subséquent de transformer le subalterne d'une position de subordination à celle de l'hégémonie – une transformation qui s'opère à travers le développement d'une conscience critique » (Bracke 2016, 7). Puis, dans un tout autre article, écrit avec Maria Puig de la Bellacasa (2009), vous rappelez l'existence de « groupes de conscience » féministes (consciousness raising groups), en expliquant que : « L'élévation de la conscience prend racine dans le fait de reconnaître qu'une personne peut devenir un sujet de connaissance de sa propre oppression à travers un processus qui démarre de ses propres expériences et qui les ouvre à une réinterprétation qui prend place dans une voie collective » (Ibid, 43). Dans quelle mesure peut-on voir s'effectuer ici une sorte de « conversion » politique, un devenir minoritaire et/ou féministe, avec la découverte d'une nouvelle vision du monde, l'adhésion à un groupe et un changement de conscience ?

Mon intérêt pour la trans/formation du sujet est en réalité entremêlé avec mon intérêt pour l'épistémologie du point de vue, un de mes intérêts précoces que j'ai principalement exploré avec Maria Puig de la Bellacasa, une philosophe des sciences qui a beaucoup écrit sur les épistémologies féministes. L'épistémologie du point de



vue n'est plus très populaire depuis quelques temps – par exemple, elle est souvent enseignée au sein des théories féministes comme faisant partie d'une histoire des approches féministes pour penser la production du savoir et la question de l'objectivité, une histoire où les savoirs situés sont considérés comme un ajout plus populaire et plus récent. La pensée féministe du point de vue est alors perçue comme un prédécesseur des savoirs situés, c'est-à-dire comme ce qui a rendu possibles les savoirs situés mais qui n'est plus forcément vrai. Haraway elle-même a pourtant souligné le fait que les savoirs situés peuvent être vus comme une autre façon de faire de l'épistémologie du point de vue. Elle le fait en formulant une critique des taxonomies des théories, insistant sur le fait qu'elle n'est pas investie dans le genre de catégorisations dans lesquelles est pris son travail. J'apprécie ce point. Et je suis d'accord sur le fait que, d'une certaine manière, les savoirs situés sont, en tant que concept, plus sophistiqués que certaines formulations de l'épistémologie du point de vue, puisqu'ils s'attachent à la complexité d'être située sur des positions particulières – d'être intégrée et incarnée, comme le formule Rosi Braidotti (1994), la philosophe féministe avec qui j'ai effectué ma recherche doctorale. Je reste cependant intéressée par les épistémologies du point de vue pour ce qu'elles me permettent de comprendre à propos de la question de la subjectivité.

Les épistémologies du point de vue sont des élaborations poussées d'un point fondamental concernant la connexion entre la production du savoir et le sujet ou, plutôt, la conscience. Les épistémologies du point de vue partent du postulat selon lequel la conscience (et par conséquent la subjectivité) est modelée par les conditions (matérielles et symboliques) dans lesquelles celui ou celle qui produit le savoir se trouve. Évidemment, nous devons penser avec prudence ce que ces conditions impliquent et ne pas prendre pour acquis que « toutes les femmes » ou « la classe ouvrière » évoluent dans les mêmes conditions ou ont les mêmes expériences – c'est ici que certaines critiques des épistémologies du point de vue ont été cruciales et que je me distance de certaines formulations classiques des épistémologies du point de vue. Mais le principe – le lien entre les expériences vécues, l'émergence de la conscience, la connexion avec la subjectivité et la production du savoir – est trop important pour moi pour m'en défaire.

L'exemple des groupes de prise de conscience féministes rend tout ceci plus concret. Il porte l'attention sur le fait que quelque chose de transformatif peut se passer dans une pièce où les gens se rencontrent, partagent leurs expériences et commencent à produire du savoir sur la base de ces expériences (ce qui implique de voir les répétitions, de penser à travers les différences, etc.). Clairement, ce n'est pas toujours le cas. Mais quand ça arrive, les personnes quittent la pièce quelques heures plus tard et se sentent différentes : elles peuvent ressentir une énergie différente dans leur corps et elles peuvent porter un regard différent sur elles-mêmes, sur leur vie, sur le monde. Quand ça arrive, une nouvelle conscience émerge dans cette pièce et, par conséquent, une nouvelle subjectivité qui affecte les sujets qui étaient dans cette pièce. La sorcière néo-païenne Starhawk appellerait sûrement cela de la magie. Est-ce une conversion politique ? Je ne sais pas. Il s'agit ici d'un moment où je voudrais poser des limites au concept large de conversion avec lequel j'ai pensé dans cet entretien et réserver ce terme pour ces transformations qui conduisent à une tradition identifiable – une tradition religieuse, une tradition politique, une tradition idéologique. Bien sûr, c'est peut-être précisément ce qui se passe dans cette pièce : il se peut que les sujets soient conduits au sein d'une tradition féministe existante. Mais quelque chose d'autre peut également se produire : un nouveau récit, une nouvelle conscience, une nouvelle forme de savoir peut émerger et ne pas être si facilement capturée par des traditions existantes. Devenir m'apparaît être un meilleur terme pour cette transformation de la subjectivité du fait de son caractère plus ouvert. Selon moi, la conversion attire l'attention vers la formation d'un sujet selon une tradition établie –

l'incorporation d'un sujet au sein d'une tradition nouvelle (ou renouvelée) pour elle et le travail de façonnement de soi au sein des limites d'une tradition. Devenir, à l'inverse, attire l'attention sur le processus de transformation du sujet en tant que tel. Que l'on me comprenne bien : je pense que ces termes traitent de dimensions différentes de la transformation du sujet, mais je ne pense pas qu'ils soient incompatibles lorsqu'il s'agit de rendre compte des trajectoires individuelles.

Par ailleurs, toujours dans vos articles sur la théorie féministe du point de vue (feminist standpoint theory), vous évoquez le fait de travailler « depuis l'expérience des femmes » (Bracke et Puig de la Bellacasa 2009, 50). Dans quelle mesure ici aussi n'y a-t-il pas invitation à se transformer soi-même en tant que chercheur-e pour mieux appréhender les discours entendus ? Cela semble une pratique courante, ou du moins familière en anthropologie, mais moins en sociologie ou en science politique... Pourriez-vous en dire davantage sur la manière dont vous mettez cette posture en pratique ?

Cette question m'amène enfin à aborder quelque chose d'analogue à la conversion et qui a sans doute le plus influencé ma recherche sur les femmes pieuses. Très tôt dans ma recherche, alors que je lisais de nombreux travaux sur le sujet du fondamentalisme, j'ai été frappée par un passage de *The Book of Jerry Falwell*, l'ouvrage captivant de Susan Harding (2000). Dans son étude remarquable sur les évangélistes *born-again* aux États-Unis, Harding se forge une position de chercheuse qu'elle décrit comme « positionnée dans les intervalles » – une position entre la croyance consciente et l'impiété volontaire qui engendre ce qu'elle nomme la « croyance narrative ». Selon Harding, la membrane qui sépare la croyance de l'impiété peut être bien plus fine qu'on ne le pense habituellement. « Venir à croire » ne se limite pas forcément à une seule traversée, mais est parfois constitué de plusieurs traversées, petites et inégales, qui ouvrent une grande diversité d'espaces entre croire et ne pas croire. Harding écrit que faire l'expérience de la conviction (*coming under conviction*) ne fait pas référence à la croyance comme une déclaration publique, mais plutôt comme un processus graduel à travers lequel on répond au monde, on l'interprète et on agit dedans *comme si* l'on était croyant-e. C'est l'espace entre la croyance et l'impiété, l'espace où la croyance et l'impiété se recourent. Harding formule ses réflexions sur l'expérience de la conviction au regard de l'expérience de terrain qu'elle relate. Après avoir passé un temps conséquent avec l'un des prêcheurs *born-again* avec qui elle menait son enquête, elle repart en voiture et échappe de peu à un grave accident. La première chose qu'elle a pensé après cette expérience d'accident imminent, c'était que Dieu lui parlait. Selon ses termes, elle avait commencé à interpréter le monde qui l'entourait à travers le langage et les cadres de pensée de ses interlocuteur-rices. Elle faisait « l'expérience de la conviction » (*came under conviction*) pour la vision du monde religieuse *born-again* qu'elle étudiait.

L'expérience de la conviction induit un espace liminal – cela ne suppose pas une conversion, mais il s'agit tout de même d'un espace par lequel la conversion passe. On pourrait dire que c'est l'espace dans lequel quelqu'un s'attarde avant la conversion. Des collègues mettaient Harding en garde contre les dangers de « ce genre d'enquête de terrain » et beaucoup d'entre nous qui faisons des enquêtes qualitatives sur des sujets religieux ont fait face à cet avertissement, ainsi qu'à des accusations, directement liées, de faire « l'apologie » des mouvements que l'on étudie. Cet espace liminal m'intéresse pour plusieurs raisons dont, non des moindres, parce que, comme Harding le dit, il s'agit de l'espace de l'ethnographie. Selon elle, c'est l'espace dans lequel nous devons nous lancer pour faire notre travail. Je suis intéressée par le fait de creuser ce que s'attarder dans

cet espace liminal veut dire. Qu'est-ce qui arrive à la chercheuse dans cet espace ? Comment cela la transforme-t-elle ? Qu'est-ce que le fait de rentrer et de sortir de ces espaces (et de rentrer et sortir de différents cadres d'interprétation) entraîne ?

Ne s'agit-il pas de questions sociologiques ? Je pense que oui. Même si je dois bien avouer que je ne me suis jamais beaucoup embarrassée des frontières disciplinaires – bien que certains environnements universitaires que j'ai traversés ont essayé de m'y faire prêter attention ! Je prête plutôt attention à produire un savoir critique. Parfois, les disciplines nous fournissent des outils pour le faire. D'autres fois, elles constituent des obstacles.

Le genre de méthodologie de recherche qu'Harding propose n'est bien sûr qu'une seule façon de mener une recherche. Il existe d'autres méthodes qui reposent sur d'autres formes de subjectivités. Je pense cependant qu'il est important de reconnaître que les différentes façons dont on construit une relation avec un objet d'étude – dans une proximité dont certain-es s'inquiètent qu'elle conduise à une conversion ou dans une distance que certain-es ont tendance à appeler objective – reposent toutes sur des modes particuliers de subjectivation, des modes de construction du sujet qu'est le-la chercheur·euse et de sa relation avec son objet étude. Dans certains paradigmes, les méthodes ethnographiques sont considérées comme subjectives. Mon souci avec ces paradigmes, ce n'est pas qu'ils attirent l'attention sur la subjectivité des méthodes qualitatives, mais plutôt qu'ils n'ont souvent pas conscience des modes de subjectivation qui accompagnent les hypothèses, les méthodes et les disciplines qui structurent leurs propres programmes de recherche.

Bibliographie :

ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche) », in *Positions*, Paris, Les Éditions Sociales, 1976 (1970), p.67-125.

BARKER Eileen, *The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice ?*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

BRACKE Sarah, « Author(iz)ing agency: feminist scholars making sense of women's involvement in religious "fundamental" movements », *The European Journal of Women Studies*, vol.10, n°3, 2003, p.335-346.

BRACKE Sarah, *Women Resisting Secularism in an Age of Globalisation. Four Case-Studies within a European Context*, thèse de doctorat, *Women's Studies*, sous la direction de Rosi Braidotti, Utrecht University, 2004.

BRACKE Sarah, « Conjugating the modern/religious, conceptualizing female religious agency: contour of a "post-secular" conjuncture », *Theory, Culture, & Society*, vol.25, n°6, 2008, p.51-67.

BRACKE Sarah et PUIG DE LA BELLACASA Maria, « The arena of knowledge: Antigone and feminist standpoint theory », in BUIKEMA Rosemarie et VAN DER TUIN Iris (dir.), *Doing Gender in Media, Art and Culture*, Londres, Routledge, 2009, p.39-53.

BRACKE Sarah « Subjects of debate : secular and sexual exceptionalism, and Muslim women in the

- Netherlands », *Feminist Review*, n°98, 2011, p.28-46.
- BRACKE Sarah, « From 'saving women' to 'saving gays' : rescue narratives and their dis/continuities », *European Journal of Women's Studies*, vol.19, n°2, 2012, p.237-252.
- BRACKE Sarah, « Choosing a vocation : an essay on agency », *Center for the Study of World Religions Today*, 2014, p.32-39.
- BRACKE Sarah, « Is the subaltern resilient ? Notes on agency and neoliberal subjects », *Cultural Studies*, vol.30, n°5, 2016, p.1-17.
- BRAIDOTTI Rosi, « Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory », New York, Columbia University Press, 1994.
- BUTLER Judith, « La conscience fait de nous tous de sujets : L'assujettissement selon Louis Althusser », in *La vie psychique du pouvoir : L'assujettissement en théories*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2002.
- FADIL Nadia, « Not-/unveiling as an ethical practice », *Feminist Review*, vol. 98, n°1, 2011, p. 83-109.
- FRANKS Myfanwy, *Women and Revivalism in the West: Choosing 'Fundamentalism' in a Liberal Democracy*, Londres, Palgrave Macmillan, 2001.
- GREEN Marcus, « Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's *Prison Notebooks* », *Postcolonial Studies*, vol.14, n°4, 2011, p.387-404.
- HARAWAY Donna, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n°3, 1988, p. 575-599.
- HARDING Susan F., *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- HARITAWORN Jin, Tamsila Tauqir, and Esra Erdem, « Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the 'War on Terror' », In *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/racality*, edited by Adi Kuntsman and Esperanza Miyake, 71–95. York, Raw Nerve Books, 2008.
- MAHMOOD Saba, *Politique de la piété : Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009 (2005).
- ROSE Nikolas, *Governing the Soul : The Shaping of the Private Self*, London, Free Association Books, 1999.
- SCOTT Joan W., *Only Paradoxes to Offer : French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997.
- SPIVAK Gayatri Chakravarty, « Can the Subaltern Speak? » In Cary Nelson & Lawrence Grossberg (dir.) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- YUVAL-DAVIS Nira, *Gender and Nation*, Londres, Sage, 1997.

Pour citer cet article

BRACKE Sarah, FADIL Nadia et ROUCOUX Guillaume, « Interroger, conceptualiser et engager une trans/formation de soi : Entretien avec Sarah Bracke », *Comment S'en Sortir ?*, n° 3, automne 2016, p. 26-41.

