# Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles

Muriel Darmon

▶ **To cite this version:**

Muriel Darmon. Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles. C. Burton-Jeangros, C. Maeder (dir./Hrsg.). Identité et transformation des modes de vie, Seismo, pp.64-84, 2011, 978-2-88351-055-5. halshs-00666532

**HAL Id: halshs-00666532**
**https://shs.hal.science/halshs-00666532**

Submitted on 9 Apr 2020

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

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

Référence ( à quelques détails près) : Muriel Darmon, « Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles », *in* C. Burton-Jeangros, C. Maeder (dir./Hrsg.), Identité et transformation des modes de vie, Seismo, Genève et Zurich, 2011, pp. 64-84.

# Sociologie de la conversion : socialisation et transformations individuelles

C'est à partir d'un fil directeur un peu décalé que je propose d'examiner la problématique de « l'identité » : la notion de *conversion*. Des sociologues, et non des moindres — Durkheim, Strauss, Bourdieu, ou Berger et Luckmann par exemple — sont allés chercher le terme ou l'idée de conversion dans le lexique religieux et philosophique pour en faire une notion ou un concept à vocation générale. C'est sur ces usages sociologiques, généralistes et non strictement religieux de la notion que porte ce texte, et sur les propositions que l'on peut faire pour poursuivre cette déterritorialisation et cette « laïcisation » du concept[1].

Je voudrais en effet montrer qu'il peut être intéressant de penser les questions de transformations des identités et des modes de vie, pour reprendre l'intitulé du congrès, à partir de cette notion. J'essaierai d'illustrer cela en m'appuyant sur des recherches que j'ai menées sur différents terrains et qui s'inscrivent dans une interrogation plus générale sur l'analyse sociologique des transformations individuelles. Et je procéderai en passant en revue trois surprises, et cinq propositions.

[1] Pour des revues de littérature sur les processus de conversion dans le domaine religieux ou dans d'autres domaines, voir par exemple D. A. Snow, R. Machalek, « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, 10, 1984, pp. 167-190, H. Gooren, «Towards a new model of conversion careers », *Exchange*, 34, 2, 2005, p. 149-166, et A. L. Greil, D. L. Rudy, « Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous », *Qualitative Sociology* 6, 1, 1983, p. 5-28. Outre les nombreuses variations dans les usages des termes de *conversion* ou d'*alternation* en langue anglaise, on peut par exemple noter que chez les sociologues qui s'inscrivent dans un usage inspiré de Bourdieu, la notion de conversion peut désigner selon les cas soit une conversion d'habitus (donc totale et radicale), soit la conversion plus locale d'une disposition ou d'un habitus secondaire, par exemple professionnel, qui coexiste donc avec le maintien de dispositions antérieures.

## *Surprises*

Ces surprises sont apparues lors d'une recherche passée sur l'anorexie[2]. *A priori*, l'enjeu premier de ce travail était de fournir une analyse sociologique d'un objet « étranger », c'est-à-dire extérieur aux frontières de la sociologie et justiciable d'autres approches. Mais, *a posteriori*, il s'agissait également de proposer une analyse d'un « travail de soi », à savoir d'un travail de transformation de la personne exercé successivement par l'individu lui-même et par l'institution psychiatrique. La carrière anorexique est en effet apparue comme une carrière de transformation radicale de soi, une véritable entreprise de rupture, planifiée et systématique, qui requiert des efforts et des techniques spécifiques et qui peut être observée tant sur un front corporel ou alimentaire (se « faire » un corps anorexique, par le régime, les pratiques corporelles de type vestimentaire ou sportif, des pratiques de mesures, ou encore un travail particulier sur les sensations somatiques) que sur un front scolaire ou culturel (se « faire » une culture ou un niveau scolaire d'excellence). En ce sens, travailler sur la carrière anorexique revient, pour paraphraser à nouveau l'intitulé du congrès, à s'inscrire dans une analyse sociologique des transformations de l'identité et des modes de vie — à plus d'un titre, en ce qui concerne cette dernière expression, si l'on veut bien se souvenir que *diaita* signifie en grec à la fois le régime, la diète, et le mode de vie.

C'est à cette occasion que j'ai commencé à chercher des travaux portant sur des cas de transformations radicales de l'individu, qu'ils soient auto- ou hétéro-initiés. J'ai pour ainsi dire commencé une « collection », non de théories, mais bien d'études de cas de transformations radicales, comme d'autres s'intéressent aux timbres ou aux papillons. Or, si j'ai cherché ces études de cas « un peu partout », je me suis aperçue que je les découvrais « tout le temps au même endroit », en termes d'orientation sociologique : en effet, c'est dans les écrits de sociologues s'inscrivant nettement dans la lignée des travaux de Pierre Bourdieu que j'ai trouvé, à l'époque, les cas de transformation, voire de *conversion* d'habitus, qui étaient pour moi les plus pertinents à comparer avec la carrière anorexique de transformation de soi[3].

---

[2] M. Darmon, *Devenir anorexique*, Paris, La Découverte, 2003.

[3] Voir Muriel Darmon, *Approche sociologique de l'anorexie : un travail de soi*, Thèse pour la doctorat de sociologie, chapitre 9, p. 423-457.

## Présence inattendue de la conversion (I)

C'est en remontant à la source théorique de ces travaux que j'ai pris conscience de la place particulière accordée chez Bourdieu à la notion de conversion, et cela a donc constitué ma première surprise : non le simple fait que la notion soit présente, mais qu'elle soit présente dans le cadre d'une sociologie où tout concourt apparemment à montrer l'improbabilité des phénomènes qu'elle recouvre.

Dans la théorie de l'habitus on le sait, la socialisation primaire familiale engendre des produits particulièrement stables et résistants aux transformations. Bourdieu évoque l' « hystérésis » du prime habitus, empruntant à la physique ce terme (« retard de l'effet sur la cause ») qui désigne par extension l'inertie des dispositions acquises, la résistance au changement et la tendance de l'individu à persévérer dans la direction prise par la socialisation familiale[4].

Cette insistance sur le socle, ce qui résiste, la façon dont l'origine se fait destin, est bien connue. Ce qui l'est peut-être moins, c'est que la « conversion » est pourtant présente, sous trois grandes figures, dans les textes de Bourdieu. La première est épistémologique, c'est la « conversion du regard » à la fois manifestée et conquise par l'approche sociologique comme mode de rupture avec les préconceptions du sens commun, une « révolution mentale » qui fait de l'agent social un sociologue — je ne la développerait pas ici[5]. La deuxième est la « conversion » ou « convertibilité » des capitaux[6]. Elle désigne en fait les opérations, locales et limitées, de communication entre les capitaux de différentes espèces (la conversion ou la reconversion du capital économique en capital culturel au cours d'une trajectoire donnée par exemple). Enfin, une troisième figure s'inscrit encore davantage dans le sens provisoire que j'ai donné au terme ci-dessus : il s'agit de la « conversion radicale » comme « substitution complète d'un habitus à un autre »[7], désignée notamment par le terme grec *metanoia*[8] et à laquelle la première partie de *La Reproduction* fait une place notable.

C'est donc la co-existence d'un intérêt pour la notion et d'une théorie qui semble, sinon en exclure, du moins en réduire la pertinence, qui est surprenante[9].

---

[4] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, p. 100-106.

[5] Voir par exemple P. Bourdieu, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, p. 912-914, où cette « conversion du regard » renvoie à Spinoza et aux Stoïciens.

[6] P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, par ex. note 23 p. 128.

[7] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970, p. 59.

[8] Le terme grec de *metanoia* implique « l'idée d'une mutation et d'une renaissance », P. Hadot, « Conversion », *in Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002 [1993], p. 223.

[9] Sur la manière dont, dans l'œuvre de Bourdieu, la « logique génétique » de *L'Esquisse d'une théorie de la pratique* exclut en principe toute conversion, mais la « logique additive », au principe de la constitution d'habitus clivés dans *Le Déracinement*, l'autorise, voir G. Mauger, « Générations et rapports de générations », *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 46, 2009, p. 109-126.

Cette coexistence produit des tiraillements, qui sont par exemple sensibles dans la manière paradoxale dont est définie la transformation individuelle. L'habitus est ainsi composé de « dispositions irréversibles », mais l'on entend par ce terme non une disposition définitive, mais bien « une disposition qui ne peut être elle-même réprimée ou transformée que par un processus irréversible produisant à son tour une nouvelle disposition irréversible »[10].

La conversion, c'est donc la substitution de l'irréversible à l'irréversible. Pour que cette formulation soit autre chose qu'un jeu sur les mots ou un paradoxe gratuit, il faut à mon avis la voir comme une injonction des auteurs de la *Reproduction* à mettre en lumière, sur chaque cas observé, le travail pédagogique et les conditions particulières qui sont nécessaires pour qu'une telle improbabilité se réalise, à savoir les techniques particulièrement poussées de « déculturation et de reculturation » qui permettent de « produire un habitus aussi semblable que possible à celui que produit la prime éducation, tout en ayant à compter avec un habitus préexistant »[11].

Une place est ainsi faite à la conversion dans un modèle théorique qui pourrait s'en passer en toute tranquillité. Cette place en porte-à-faux semble suffisamment originale pour être propre à l'approche bourdieusienne. Or, elle ne l'est pas.

## Présence inattendue de la conversion (II)

Deuxième surprise en effet : le thème de la conversion des individus apparaît dans d'autres sociologies qui établissent par ailleurs l'hystérésis des primes socialisations.

Il en est ainsi, par exemple et par excellence, chez Durkheim : le sociologue de la cire molle, de l'effet hypnotique et rémanent des premières éducations, fait également une place non négligeable à l'idée et au mot de conversion. Elle lui sert de référence pour définir une notion absolument centrale chez lui, celle d'éducation, et la désigner comme « conversion lente » : « la vraie conversion, c'est un mouvement profond par lequel l'âme tout entière, se tournant dans une direction toute nouvelle, change de position, d'assiette et modifie, par suite, son point de vue sur le monde (…) Ce même déplacement peut se produire lentement, sous une pression graduelle et insensible ; et c'est ce qui arrive par l'effet de l'éducation »[12]. C'est bien vers ce but

---

[10] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproduction*, Minuit, Paris, 1970, p. 58.
[11] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Op. cit.*, p. 60.
[12] E. Durkheim, *L'Evolution pédagogique en France*, PUF, Paris, 1990 [1938], pp. 38-39. Un tel rapprochement entre conversion et éducation est présent dans les conceptions philosophiques de la

qu'est dirigé, par exemple, toute l'entreprise jésuite selon *L'Évolution pédagogique en France*, ce « système d'enveloppement continu », cette « savante méthode d'enveloppement insinuant » qui vise à convertir les élèves tout à la fois au mode de pensée et au type d'attitude que réclame d'eux le collège jésuite, ce milieu moral, profondément homogène et univoque, qui « entoure » l'élève et le « suit partout où il va »[13].

Autre exemple de cette insistance sur la notion de conversion dans des sociologies qu'on pourrait qualifier, pour le dire vite, de sociologies de la socialisation primaire : la place que Berger et Luckmann lui accordent, sous le nom d'alternation — littéralement le « devenir autre » — dans *La Construction sociale de la réalité*. C'est pour une part moins surprenant, dans la mesure où l'ouvrage est précisément connu pour la manière dont il introduit, ou plutôt systématise, la notion de « socialisation secondaire », et où il paraît de ce fait logique qu'il se pose la question de la transformation individuelle. Cependant, là aussi, se succèdent une démonstration du caractère profondément « ancré » de la socialisation primaire et de ses produits, du « monde » qu'elle constitue pour l'individu, et une thématisation insistante des cas extrêmes d'alternations où l'individu « change de monde », au cours desquels intervient un processus de socialisation qui transforme l'individu de manière totale. Comme chez Durkheim, c'est le modèle de la conversion religieuse qui sert de « prototype historique de l'alternation ». L'alternation est par ailleurs effectivement définie comme une socialisation, ou plus exactement comme une re-socialisation qui ressemble à la socialisation primaire dans son caractère radical ; elle s'en distingue cependant dans la mesure où elle ne se fait pas *ex nihilo* et doit « démanteler » et « désintégrer » les produits des socialisations précédentes[14]. La conversion est donc bien, à nouveau, la substitution de l'irréversible à l'irréversible, même si elle est pensée à l'intérieur d'un cadre théorique qui, tout en donnant prééminence temporelle et logique à la socialisation primaire, fait davantage de la transformation et du changement un phénomène constitutif du monde social. Cette position intermédiaire de Berger et Luckmann, entre sociologies de la socialisation primaire et de la socialisation secondaire, conduit en fait à une troisième surprise.

---

conversion depuis Platon, qui fournit pour la première fois une réflexion sur la notion de conversion et pour qui toute éducation est conversion : P. Hadot, « Conversion », art. cit., p. 225-226.

[13] E. Durkheim, *L'Evolution pédagogique en France*, *op. cit.*, p. 297, p. 305.

[14] P. Berger, T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1992 [1966], p. 214-220.

## Radicalité inattendue de la conversion

Elle tient à la découverte, dans une orientation sociologique différente, d'une étrangeté symétrique.

Comme on vient de l'évoquer, le changement est un état routinier du monde social pour un certain nombre de sociologies, en particulier l'interactionnisme symbolique. En ce qui concerne la conversion, les anticipations de départ sont donc inversées par rapport aux sociologies de la socialisation primaire. Il suffit de penser à l'usage que fait Becker de la notion de disposition par rapport à celui de Bourdieu. Ce terme est en effet rapidement utilisé dans *Outsiders* pour désigner une capacité, mais aussi une volonté d'agir d'une certaine manière perçue comme agréable à la suite d'un apprentissage[15]. Mais cette disposition n'est ni incorporée ni durable — elle peut être révoquée à tout moment. Les dispositions sont donc *éminemment réversibles*, et l'on peut voir là une position typique de l'interactionnisme. La conversion y devient la *substitution du réversible au réversible*, et sa probabilité sociale s'en accroît évidemment. On pourrait de ce fait penser que les questions de conversions sont à la fois fréquemment traitées et traitées comme des phénomènes fréquents voire quotidiens. Or, cela ne semble pas être le cas en ce qui concerne ce deuxième aspect, du moins si l'on se penche sur les analyses d'Anselm Strauss sur la transformation individuelle.

Un chapitre célèbre de *Miroirs et Masques* est en effet consacré aux « transformations de l'identité », notamment adulte, et aux différentes « sortes de conversion » — le terme et la notion sont très présents dans le texte original également. On y trouve l'idée que « la vie des hommes et des femmes peut, théoriquement du moins, être décrite comme une suite de changements de statuts »[16] et que des transformations « jalonnent » « le déroulement de la vie des adultes »[17]. Jusque là, les anticipations sont vérifiées. Strauss avance cependant, première surprise, que ces transformations sont « irréversibles » (*irreversible*), en se servant donc du même mot que Bourdieu. Le processus reste néanmoins différent, dans la mesure où la définition de la transformation, chez Strauss, concerne surtout les évaluations, perceptions et conceptions de soi et des autres. Mais les deux manières de l'envisager partagent l'insistance sur l'irréversibilité : « une fois que le

[15] « L'individu élabore une disposition ou une motivation à utiliser la marijuana (…) Ce processus achevé, le fumeur est disposé et apte à utiliser la marijuana pour le plaisir », H. S. Becker, *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985 [1963], p. 80-81.
[16] A. Strauss, *Miroirs et masques*,Métailié, Paris, 1992 [1989], p. 115.
[17] A. Strauss, *op. cit.*, p. 98.

changement a eu lieu, on ne peut revenir en arrière. On peut regarder en arrière, mais on ne peut évoluer qu'à partir de son nouveau statut »[18].

Plus surprenante encore est l'étude de cas choisie par Strauss pour illustrer ce « type de processus »[19] : le « prototype » de la transformation individuelle est le lavage de cerveau dans la Chine communiste comme « entreprise de conversion collective »[20]. Il évoque en effet les pratiques, suite à la Révolution chinoise, visant à profondément modifier la vision du monde, les goûts, les comportements et les allégeances des jeunes étudiants, et à transformer notamment leur rapport à leur famille et à leur passé. Un processus, donc, ni routinier, ni fréquent, ni quotidien, et affecté d'une connotation négative pour le lectorat américain de la guerre froide. Un processus, enfin, qui fait intervenir une institution totale, et même totalitaire, comme si elle était nécessaire, dans cette perspective également, pour produire les transformations individuelles et expliquer leur occurrence. Bref, une figure toujours aussi radicale de la conversion, comme forme, à nouveau, de substitution de l'irréversible à de l'irréversible[21].

Si l'on s'autorise à généraliser rapidement à partir des quelques exemples développés jusqu'à maintenant, il semble que l'on ne trouve pas, dans un cas (celui des sociologies de la socialisation primaire), la conversion comme travail d'Hercule, et dans l'autre (la tradition interactionniste), la conversion comme pente normale de la vie sociale. Une des originalités de la notion, c'est non seulement qu'elle suscite un intérêt dans ces diverses approches (ce qui est normal dans la deuxième, et plus surprenant en ce qui concerne les sociologies de la socialisation primaire), mais aussi qu'elle serve dans les deux cas à penser l'exceptionnel (ce qui est logique chez Bourdieu, et plus surprenant dans le cas de Strauss).

## *Propositions*

Ce sont ces surprises, et les hypothèses ou intuitions que j'ai essayé de développer à partir d'elles, qui m'ont donné envie de regarder de plus près la notion

---

[18] A. Strauss, *op. cit.*, p. 99.
[19] A. Strauss, *op. cit.*, p. 124.
[20] A. Strauss, *op. cit.*, pp. 125-130.
[21] On trouve également cette figure chez Goffman, dans *Asiles*, puisque c'est ce qui est le plus totalitaire dans l'institution totale qui en fait précisément une institution de conversion. Goffman fait de la « conversion » un des quatre modes d'adaptation au cadre de l'institution totale, consistant à « jouer le rôle du parfait reclus », et prend à nouveau des exemples particulièrement extrêmes de conversion. En fait, ce sont plus généralement les institutions totales elles-mêmes, ces « foyers de coercition destinés à modifier la personnalité », qui peuvent être définies comme des entreprises de conversion des individus : *Asiles*, Paris, Minuit, 1968 [1961], p. 108, p. 54.

de « conversion », ou plutôt de regarder ce qu'on peut faire avec elle. C'est dans cet esprit que je voudrais maintenant vous soumettre une grille d'analyse sociologique des processus de conversion, qui soit aussi une défense et illustration de l'usage de la notion.

### *1. La conversion permet de penser ensemble le changement et la structure, le « dur » et le « mou »*

Cette proposition dérive de ce qui précède et invite à chercher, sur les cas de conversions analysés, la manière dont ils articulent l'irréversibilité et la réversibilité des dispositions ou des identités sociales. Pour illustrer ce point, je vais me concentrer sur la question des conversions corporelles. Leur analyse invite en effet à se positionner par rapport à deux sociologies antithétiques du corps, que j'ai qualifiées ailleurs de sociologie du corps dur et de sociologie du corps mou[22].

La sociologie du corps dur, c'est celle qui, des techniques du corps chez Mauss[23] à l'habitus corporel chez Bourdieu, fait du corps précisément le noyau de l'hystérésis, ce qui résiste à toutes les volontés ou les entreprises de transformation ; il est aussi, en conséquence, ce qui trahit l'appartenance de classe ou ce qui fait le lit de la domination masculine. En bref, le lieu où le social se fait nature, s'arc-boute et résiste au changement. Dans une deuxième perspective, c'est au contraire la malléabilité corporelle qui est première, le corps est éminemment labile et transformable, parce que telle est l'identité moderne[24].

Or il me semble que la notion de conversion corporelle permet, sinon de concilier ces deux approches, ce qui n'est peut-être pas souhaitable, du moins d'introduire la question de la malléabilité corporelle dans le cadre d'analyse de la sociologie de l'incorporation, c'est-à-dire de s'interroger sur la plasticité du corps dur : à quelles conditions (par exemple en termes de dispositions ou de prédispositions, de fonctionnement des institutions, d'effet des interactions…) la pratique peut-elle défaire ce que la pratique a fait ? Comment penser la transformabilité corporelle, sa mollesse, à l'intérieur d'un cadre « dur » qui ne

---

[22] M. Darmon, C. Détrez, « Corps et société », *Problèmes Politiques et Sociaux* n° 907, La Documentation française, Paris, 2004.

[23] M. Mauss, « Les techniques du corps », *in* M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1993 (1950, 1924), p. 363-386.

[24] L'un des représentants actuels en est Chris Shilling, qui s'inspire sur ce point des théories de l'identité de Giddens (voir par exemple la notion de « projet corporel » *in* C. Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage, London, 1993, qui vise à insister sur l'imposition normative et la circulation dans les représentations d'une « nouvelle plasticité » corporelle).

suppose pas d'emblée résolue la question de l'existence de la transformation corporelle et de ses conditions de possibilités ?

C'est l'une des questions que j'ai tenté de soulever à partir de l'examen de la conversion corporelle anorexique. Cette dernière met en effet en lumière, dans un premier temps, la malléabilité corporelle, et montre notamment, dans un cas extrême, comment d'apparentes *données* corporelles peuvent être le produit d'un *travail* : par exemple, un travail sur les sensations somatiques et leurs perceptions (s'habituer à coder comme positives les sensations liées au ventre vide et comme négatives et désagréables celles de la réplétion digestive) ; ou bien un travail sur les goûts et les dégoûts sportifs ou alimentaires visant à se forger des habitudes et à inscrire la règle diététique dans le corps (apprendre à ressentir du dégoût ou du goût pour certains aliments). Il s'agit en définitive de tout un travail de transformation qui s'exerce sur la matière corporelle apparemment la plus biologique et profonde, et en rappelle de ce fait les multiples constructions sociales.

Mais la carrière anorexique et ses déterminants sociaux n'en révèlent pas moins la figure du corps « dur ». Au fur et à mesure du travail accompli pour le modifier, c'est bien un corps anorexique qui est constitué et qui finit par devenir une force d'entraînement indépendante et interne. Se mettent progressivement en place ce que l'on peut qualifier de « dispositions anorexiques », en objectivant ainsi le registre particulier, à la fois corporel et contraint, utilisé par les interviewées anorexiques pour décrire les processus à l'étude : leur « c'était parti » ou « reparti », leur « c'est plus fort que moi », la mention des « réflexes » anorexiques, du « pli qui est pris », de « l'estomac rétréci », ou encore le fait « de ne plus sentir le goût des aliments, on sent seulement la calorie quand on les mange ». Tous ces registres évoquent la force des dispositions incorporées et le pouvoir de la pratique de *faire* le corps, et posent inséparablement la question de sa capacité à le *défaire*. C'est la question qui sous-tend, pour ainsi dire, toute l'entreprise thérapeutique, dans la mesure où elle cherche à ré-amollir le corps dur anorexique (et on se gardera de le réduire à son aspect biologique). Concevoir cette carrière comme une entreprise de conversion permet donc de penser l'articulation entre mollesse et dureté corporelle, et il me semble que c'est une propriété plus générale de la notion de conversion que de permettre de penser ensemble changement et structure.

## *2. Une conversion peut être pratique ou identitaire*

Cette proposition concerne « ce qui » se convertit ou est converti, c'est-à-dire les effets de la conversion tels qu'ils peuvent être travaillés par la sociologie. Une conversion peut en effet s'analyser au niveau des dispositions, des pratiques, des conceptions du monde ou encore des conceptions de soi et des adhésions, allégeances ou revendications identitaires. Cette variation des produits ou effets possibles de la conversion renvoie en fait à deux manières distinctes de la définir :

- une définition « par la pratique » (et les dispositions qu'elle présuppose et engendre), qui cherche à objectiver les effets réels de la transformation dans les modifications des pratiques, mais aussi des visions du monde des enquêtés. Cette définition est par exemple celle de Durkheim, de Bourdieu et en partie de Berger et Luckmann ;

- une définition de la conversion comme « prise de conscience » et discours de la modification de soi, comme fait de se vivre et de se dire différent, à soi-même ou aux autres, c'est-à-dire, pour reprendre une analyse de Louis Quéré sur Goffman, « la transformation de la représentation ou de l'idée que la personne se fait d'elle-même »[25]. Une telle définition est celle qu'on peut trouver dans certains passages du texte de Strauss évoqué ci-dessus (se rendre compte qu'on n'est « plus le même qu'avant »[26]), et s'inscrit davantage dans ce que Strauss nomme, après *Miroirs et Masques*, le « travail biographique » (le travail de constitution de leur vie comme un tout par les individus eux-mêmes au moyen d'une activité, collective, de mise en cohérence de la conception et du discours sur soi[27]) que dans des processus de socialisation, c'est-à-dire de transformation effective dans la définition que je propose de donner du terme[28].

Mais, on l'entend bien dans ces dernières phrases, une telle distinction, si elle est nécessaire pour rendre compte de deux usages différents de la notion de conversion, a le défaut de risquer de s'inscrire dans des oppositions entre « pratique » et « discours », objectivité et subjectivité, qui sont d'autant plus maladroites et trompeuses qu'en l'occurrence, le caractère radical de la conversion

---

[25] L. Quéré, « Goffman, un naturaliste manchot », *in* Ch. Amouroux, A. Blanc (dir.), *Erving Goffman et les institutions totales*, L'Harmattan, 2001, p. 230-231.
[26] A. Strauss, *Miroirs et masques*, *op. cit.*, p. 99.
[27] *Cf.*, pour une analyse et une bibliographie, I. Baszanger, « Introduction » à A. Strauss, *La Trame de la négociation*, L'Harmattan, 1992, p. 39-45.
[28] M. Darmon, *La Socialisation*, Armand Colin, Paris, 2006.

combine bien souvent les deux aspects[29] — l'idéal consistant évidemment, lorsque cela est possible, à travailler en parallèle sur les deux registres.

Pour illustrer ce point, il peut être intéressant de donner un exemple de *disjonction* entre ces deux types de produits de la conversion, extrait d'une recherche en cours sur les classes préparatoires.

Ces classes sont, en France, les deux ou trois années qui suivent le lycée et qui sont consacrées à la préparation intensive des concours permettant l'entrée dans une grande école. Si toutes les institutions d'éducation ont pour spécificité d'avoir la personne pour produit explicite de leur action[30], les classes préparatoires se donnent à voir, tant dans les représentations communes que dans l'analyse sociologique, comme un lieu et un opérateur de transformation *manifeste* des personnes. Sans être forcément des « institutions totales » au sens strict, elles n'en sont pas moins des institutions suffisamment « enveloppantes », pour reprendre le terme de Durkheim, et peuvent donc être qualifiées d'institutions de conversion.

J'ai travaillé sur deux type de classes, les classes commerciales et économiques, qui préparent aux grandes écoles commerciales de formation des managers, et les classes scientifiques qui préparent aux écoles scientifiques de formation des ingénieurs — voire des chercheurs ou enseignants. Or, les discours sur la « transformation » des élèves, que l'on pourrait donc nommer les « théories indigènes de la conversion », sont fort différents d'une classe à l'autre. Dans un cas, chez les enseignants ou les élèves des classes scientifiques, il est peu fait référence à une modification ou une transformation particulière de la personne qui interviendrait lors de ces années, à part en termes d'apprentissages de contenus scolaires conséquents, mais sans que ce processus soit conçu comme une conversion. Dans les classes économiques et commerciales en revanche, se développe tout un discours de la « transformation de soi » chez les enseignants et chez les élèves : ces derniers sont censés être métamorphosés par leur passage dans la classe. Ils sont de plus censés savoir tenir un discours sur cette transformation, dans la mesure où l'une

---

[29] Comme le souligne Ch. Suaud dans sa définition de la conversion, dans un ouvrage qui est un classique des études de conversions d'habitus, et qui a sans doute contribué à faire le lien entre la dimension religieuse et la dimension dispositionnelle du concept en France : « Un processus de conversion [est] un enchaînement de transformations subjectives qui accompagnent et conditionnent, dans l'illusion de la liberté, la transformation du statut social objectif des recrues (cf. le passage de l'état de simple laïc à celui de séminariste, puis de prêtre) (…). Il s'agira (…) de montrer comment ce système de représentations est une composante des conditions objectives de production de la vocation dans la mesure où elles désignent, tout en les niant, et le travail pédagogique par lequel la vocation a été imposée, et les conditions sociales qui ont rendu ce travail d'inculcation possible et efficace », *La Vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Minuit, 1978, p. 10-11.

[30] H. Becker, B. Geer, E. Hughes, A. Strauss, *Boys in White : Student Culture in Medical School*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2004 [1961], p. 13.

des épreuves des concours qu'ils passent consiste en un entretien, sur le modèle des entretiens d'embauche, au cours duquel on va justement leur demander de revenir sur cette métamorphose. Cet entretien est préparé tout au long des deux années de classe préparatoire par des exercices visant à apprendre aux élèves à parler d'eux-mêmes, et notamment de la manière dont ils ont changé et tiré profit de leurs années de prépa[31]. La conversion est donc ici non seulement l'idéologie officielle, mais encore le résultat d'un exercice scolaire, qui comprend à la fois le fait de vivre cette conversion et de savoir en parler. La conversion « identitaire » est donc « du côté » des prépa économiques.

En revanche, si l'on s'intéresse aux effets, perceptibles à travers l'enquête de terrain, du passage par l'institution préparatoire sur les pratiques, les dispositions ou les visions du monde des élèves, c'est plutôt du côté des élèves en classes scientifiques que l'on va trouver les marques de la conversion pratique : ils n'en parlent pas, ne la perçoivent pas forcément, mais ils la subissent et la vivent[32]. C'est par exemple chez eux que l'on trouve des modifications de la vision du monde qui s'apparentent au fameux « passage à travers le miroir » par lequel Everett Hughes désigne la conversion de l'étudiant en médecin[33] : leurs rêves, leurs plaisanteries changent au cours des années et portent la marque de la classe préparatoire. La grande roue de la fête foraine qu'un élève s'est autorisée un soir ne lui apparaît plus que sous la forme des forces physiques qui la meuvent ; les cours de science des années précédentes ne sont plus d'aucune utilité, car on ne les « comprend plus » tellement les nouvelles notations mathématiques sont devenues pour ces élèves la seule écriture scientifique possible (elles sont devenues « le monde tout court », pour reprendre la formulation de Berger et Luckmann). Deux types de conversions, donc, qui ne sont pas identiques selon les classes.

Il me paraît de ce fait important, quand on travaille sur des phénomènes de conversion, d'essayer d'identifier précisément « ce qui se transforme », sans forcément privilégier, comme j'ai pour ma part l'habitude de le faire, les produits

---

[31] De ce point de vue, leur expérience de la conversion est très proche de celle, pourtant située à l'opposé de l'espace social de la jeunesse, identifiée par Isabelle Coutant chez les jeunes délinquants passés par un dispositif d'insertion, et qui comporte à la fois une transformation des habitus et l'apprentissage d'une mise en récit de cette modification de soi : « Insertion socio-professionnelle et éducation morale des jeunes délinquants », *in* G. Mauger, J. L. Moreno Pestana, M. Roca i Escoda (coord.), *Normes, déviances, insertions*, Seismo, Genève et Zurich, 2008, p. 127-144.

[32] Je n'entre pas ici dans le détail de la recherche, mais cela tient davantage à la position différente des classes sur lesquelles j'ai travaillé dans l'espace national des classes préparatoires, qu'à une « nature » différente des classes préparatoires scientifique ou commerciale.

[33] Passage au cours duquel « l'étudiant se sépare, voire se défamiliarise du monde profane », se met à voir le monde depuis le regard inversé qu'est celui du professionnel : E. C. Hughes, « The Making of a Physician », *Human Organization*, vol. 14, 1955, pp. 21-25.

pratiques et dispositionnels, mais en étant en tout cas conscient du type exact de produits de la conversion que l'on travaille.

Quels que soient cependant ces produits, les conversions qui leur donnent naissance partagent une dimension fondamentale, qui est celle qu'aborde une troisième proposition, très consensuelle semble-t-il de Durkheim à Bourdieu, en passant par Strauss ou Berger et Luckmann : la conversion comme activité, ou processus actif.

### *3. Une conversion est un processus et un travail*

C'est là un apport net, il me semble, ou du moins une spécificité de l'approche sociologique par rapport au sens religieux ou commun de la notion. Face à une conversion perçue, sinon comme miraculeuse, du moins comme immédiate, instantanée, les usages sociologiques de la notion insistent en effet sur la manière dont la conversion s'inscrit dans une durée[34]. C'est particulièrement clair dans la façon dont Strauss évoque les étapes qui jalonnent et qui organisent les transformations de l'identité, et ce même si ces étapes s'accompagnent de « moments critiques », apparemment ponctuels mais qui ne sont en fait que des moments décisifs de prise de conscience d'un processus qui les englobe.

Cette caractérisation de la conversion par sa durée se trouve également dans *La Reproduction*, comme l'indique la proposition qui définit le travail pédagogique — un « travail d'inculcation *qui doit durer assez* pour produire une formation durable, *i. e.* un habitus »[35] — et son premier scolie, qui insiste sur le fait que les actions discontinues et extra-ordinaires du prophète, du « créateur » intellectuel ou du sorcier ne peuvent provoquer « la transformation profonde et durable de ceux qu'elles atteignent que dans la mesure où elles se prolongent dans une action d'inculcation continue »[36].

La caractérisation de la conversion comme processus est inséparable de sa définition sociologique comme travail : elle prend du temps, et s'inscrit dans des étapes parce qu'elle dérive de, ou s'inscrit dans, un travail particulier de conversion.

---

[34] Ils rejoignent cependant en cela certains usages religieux ou philosophiques de la notion. M. Foucault caractérise ainsi la métanoïa chrétienne par son caractère soudain, et lui oppose la conversion antique comme « processus long et continu » dans *L'Herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, p. 203-206. Au sein même des conceptions chrétiennes, Augustin rompt de manière notable avec les constructions antérieures de la conversion comme événement spectaculaire, simple et définitif et en fait un processus, un cheminement qui n'atteint jamais complètement son but et doit toujours être recommencé : *cf.* P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Seuil, Paris, 2001, p. 231-232.

[35] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproduction*, *op. cit.*, p. 46-47.

[36] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *op. cit.*, p. 47.

C'est là un point qui est particulièrement mis en lumière par Berger et Luckmann. Ils soulignent en effet que ce n'est pas la crise mystique qui produit en elle-même le converti, mais bien l'inscription dans une structure sociale qui « confirme » jour après jour les produits de la re-socialisation et qui permet de *rester* converti : « hors de l'Église, point de salut », nous disent-ils avec humour, c'est-à-dire pas d'accomplissement pratique de la conversion[37]. On pourrait dire, en retournant la formule de Durkheim, que « la conversion est une éducation » qui exige elle aussi du temps et des pratiques pour produire des effets de socialisation[38].

Ce travail peut être l'activité d'un individu, voire du converti lui-même, ou il peut être le fait d'une organisation qui met dans la balance, face à la rémanence et à « l'irréversibilité » des produits des socialisations antérieures, le pouvoir institutionnel. Ce travail institutionnel de conversion peut être illustré ici à partir d'une recherche en cours, menée pour l'instant par observation, sur des groupes commerciaux d'amaigrissement. Par différence avec un discours à la fois profane et savant sur « la motivation individuelle » comme clé du succès du régime, l'observation permet de mettre en lumière le dispositif de contraintes impressionnant qui est déployé pour tenter de s'assurer au maximum de la modification effective des comportements et des personnes[39]. Le système s'organise en effet autour d'une réunion hebdomadaire, payante, qui tient à la fois du groupe de parole et de la séance collective de formation assurée par une « *animatrice* », qui pèse les adhérentes à l'arrivée et leur présente, semaine après semaine, le « programme » qu'elles doivent suivre et qui vise donc à obtenir une modification des pratiques et une transformation des dispositions individuelles. C'est à partir du « foyer » constitué par cette réunion que se déploie en fait une institution de conversion qui n'est pas totale mais qui n'en est pas moins efficace. Le dispositif de contrôle des comportements des adhérentes repose d'abord sur la personne de l'animatrice, qui se définit elle-même comme un « *flic* » ou le « *juge derrière la table* » — et derrière la balance ; mais les animatrices enrôlent également dans le contrôle institutionnel des alliés qui ont pour effet d'étendre les limites de l'institution hors de la salle de la réunion. Un contrôle délégué des conduites est ainsi effectué par les co-adhérentes

---

[37] P. Berger, T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, op. cit., p. 215

[38] On retrouve ici également la caractérisation du méthodisme par Max Weber comme une entreprise religieuse organisée de conversion : « L'acte émotionnel de la conversion était provoqué de manière méthodique », *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, (trad. I. Kalinowski), Flammarion, 2002, p. 230-234.

[39] Cette question est analysée en détail *in* M. Darmon, « Surveiller et maigrir. Sociologie des modes de contraintes dans un groupe commercial d'amaigrissement », *Revue d'Études en Agriculture et Environnement*, à paraître, 2010.

du programme tout d'abord, qui se surveillent les unes les autres, mais aussi par les proches appartenant au groupe domestique de l'adhérente, à qui le programme peut faire jouer le rôle de force de rappel des consignes institutionnelles hors de ses murs.

Les limites de l'institution, et notamment de son pouvoir de conversion, ne sont donc pas données *a priori*. Elles sont l'objet d'un travail visant à les étendre. Or, dans ce dispositif de transformation institutionnel, la forme écrite joue un rôle particulièrement central d'instrument de contrôle « à distance »[40] : l'écrit est partout dans le programme (affiches, livrets de conseils, guides du programme, livres de cuisine, bilans a remplir scrupuleusement…), et une véritable « avalanche scripturale » se déverse depuis la salle de la réunion jusqu'au domicile de l'adhérente, où les divers documents qui sont stockés et utilisés jouent comme autant de micro-rappels à l'ordre et organisent en fait ce qui s'apparente à un *panoptique de papier* qui, pour reprendre l'expression de Foucault, « fait que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinue dans son action »[41].

L'écrit est enfin, plus fondamentalement encore, au principe de la production d'un nouveau monde pour les adhérentes. Le programme *constitue*, et il faut entendre ici le verbe au sens fort, de nouvelles catégories d'appréhension du réel (par exemple, chaque aliment se voit attribuer un nombre de points qui prennent sens dans un total journalier que les adhérentes ne doivent pas dépasser, et inversement toute activité physique s'évalue en termes de dépenses de points). Or ces catégories en viennent à définir l'espace des possibles : chez soi, comme le disent les animatrices, « *quand on ne sait pas* [combien de points comporte tel ou tel aliment ou telle ou telle préparation], *on ne mange pas* » ; un restaurant dont le « type » ne figure pas dans le « guide des sorties », qui sert à évaluer les dépenses en points d'une sortie au restaurant, est exclu de fait de l'éventail des restaurants pratiques, faciles, voire possibles ; un exercice physique qui ne figure pas dans la liste officielle n'en est plus un, puisqu'il ne permet pas le calcul et la défalcation des points. Ce qui n'est pas écrit, donc, n'existe pas. La conversion qui s'opère, et qui s'appuie sur cette délégation scripturale du contrôle, est bien un *changement de monde* en même temps qu'une conversion dispositionnelle.

Cet exemple permet de faire apparaître que, derrière toute conversion, il convient de chercher le travail, et parfois plus spécifiquement l'institution, dont elle

---

[40] B. Lahire, *L'Homme pluriel*, Nathan, Paris, 1998, p. 157.
[41] M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 234-244.

émane et résulte[42]. Mais il ne s'agit pas de s'arrêter là : il faut porter le regard non seulement sur l'opération de conversion mais également sur la personne des convertis.

### *4. Une conversion requiert des conditions sociales de possibilités*

Étudier la force institutionnelle engagée dans les conversions ne suffit pas à rendre compte de leur possibilité. C'est pourquoi il paraît capital de ne jamais laisser de côté, dans l'analyse des conversions, celle de la convertibilité de ceux sur lesquels elle s'exerce. C'est là une des manières d'ajuster empiriquement et de rendre opératoire la sentence bourdieusienne qui veut que « l'habitus contribue à déterminer ce qui le transforme »[43].

Seules les institutions totales sont sans doute en mesure de « convertir » des individus indépendamment de toute prédisposition sociale chez ces derniers. Et, même dans ce cas, la transformation n'est pas certaine, ni forcément définitive — Goffman avance ainsi que les opérations de « redressement » menées dans le cadre pourtant étendu du pouvoir de l'institution totale, peuvent n'avoir aucun effet durable une fois que le reclus en est sorti[44].

L'importance *sine qua non* de telles conditions sociales de possibilité dans les processus de conversion apparaît par exemple très nettement quand on prend en compte la manière dont une institution aussi puissante que la classe préparatoire est loin de ne compter que sur l'enveloppement institutionnel qu'elle exerce et qui s'apparente à celui décrit par Durkheim en ce qui concerne le collège jésuite. Elle appuie en effet l'efficacité de son action sur une opération de sélection minutieuse et ciblée sur des dispositions situées très précisément dans l'espace social. Les élèves sont soigneusement choisis, à partir de leur dossier scolaire, en fonction de leurs compétences scolaires ainsi que de leur rapport à l'école. Ils doivent manifester l'excellence scolaire d'un élève de lycée, une forme de docilité scolaire, mais leurs

---

[42] Y.-M. Abraham fournit par exemple une analyse détaillée du travail de conversion des habitus effectuée par une Grande École de commerce, du « souci scolaire » au « sérieux managérial », à travers les techniques diverses que sont la neutralisation du jeu scolaire ou la « méthode des cas », *in* « Du souci scolaire au sérieux managérial, ou comment devenir un 'HEC' », *Revue Française de Sociologie*, 48-1, 2007, p. 47-53.

[43] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 177. En ce qui concerne l'anorexie, voir M. Darmon, *Devenir anorexique*, Paris, La Découverte, 2003, 3ème partie, pour un cas où l'origine sociale, le genre et l'âge se combinent pour rendre possible le travail de conversion effectué par les enquêtées.

[44] E. Goffman, *Asiles*, *op. cit.*, p. 116.

dossiers doivent surtout porter la marque de potentialités scolaires et scolastiques non encore exploitées, un gisement d'énergie scolaire à la disposition de l'institution préparatoire. Si cette opération de sélection est si cruciale pour l'institution, c'est que le pouvoir institutionnel de conversion ne pourrait pas se déployer si certaines propriétés des élèves ne fonctionnaient pas comme des conditions sociales de possibilité de son efficacité.

C'est d'ailleurs sur l'absence de ces conditions sociales de possibilité que peut échouer le pouvoir institutionnel de conversion apparemment le plus imparable[45]. La conversion corporelle orchestrée par les groupes commerciaux d'amaigrissement étudiés, comme d'ailleurs une partie des politiques de santé publique, s'exerce ainsi en présupposant un rapport à l'écrit qui est loin d'être réalisé chez tous les individus, car il est fonction notamment de la classe et du genre[46]. La conversion peut donc ne pas avoir lieu si le rapport à l'écrit des individus ne permet pas au panoptique de papier de jouer son rôle.

### *5. Une conversion est orientée*

Si la troisième proposition appelait à dévoiler, derrière la conversion, le travail voire l'institution qui la travaille, la dernière proposition poursuit cette entreprise d'objectivation de la conversion par l'appel à mettre au jour l'espace social dans lequel elle se déroule.

En effet, c'est semble-t-il une hypothèse utile que de partir de l'idée que toute conversion est « orientée », et de se fixer pour tâche d'établir ses coordonnées et surtout sa pente dans l'espace ou le monde pertinent dans lequel elle s'effectue. C'est en tout cas ce que je m'efforce de faire sur les différents cas de conversion sur lesquels je travaille.

Dans le cas de la carrière de conversion anorexique, j'ai ainsi montré comment le travail de transformation qui s'y illustre est orienté vers des pratiques, des conformations et usages du corps, des représentations du destin corporel et social

---

[45] Un exemple d'achoppement des conversions face à des dispositions préexistantes non adéquates est fourni par les processus « d'alternation impossible » étudiés par D. Thin dans le cas des actions menées conjointement par des enseignants et des travailleurs sociaux sur des familles populaires : *Quartiers populaires*, Lyon, PUL, 1998, p. 205-275.

[46] Les travaux de Delphine Serre sur les assistantes sociales mettent également en lumière les conditions sociales de possibilité qui sont nécessaires pour que s'accomplisse la « conversion » au nouvel éthos professionnel représenté par une certaine pratique du signalement d'enfant en danger (par exemple des compétences scolaires et un rapport à l'écrit issus d'une trajectoire scolaire et sociale particulière, ou encore des dispositions antérieures à une vision du monde à la fois intellectualiste et inspirée par la psychanalyse) : *Les Coulisses de l'État social*, Paris, Seuil, p. 275-291.

situées dans le haut de l'espace social, et comment ce travail procède par une lutte destinée à faire disparaître les aspects les plus populaires et vécus comme les plus vulgaires de ces pratiques ou représentations, parfois au plus profond des sensations somatiques[47].

Le travail mené par les groupes commerciaux d'amaigrissement, quant à lui, est également orienté vers le haut de l'espace social, et il construit implicitement la figure d'une conversion comme traversée de l'espace social, du populaire au petit-bourgeois[48]. La pratique même du régime est socialement clivante : elle est bien plus fréquente dans les classes moyennes et supérieures. De même, pour les femmes, maigrir signifie s'élever dans l'espace social des corps, puisque le poids moyen baisse à mesure que l'on passe des femmes des classes populaires aux femmes des classes supérieures[49]. Les recettes proposées constituent en outre une injonction à adopter l'alimentation propre aux classes moyennes et supérieures : cuisines exotiques, crustacés, poissons, fruits et légumes frais[50]... De plus, l'institution vise à « régler la vie »[51] des adhérentes bien au-delà des strictes questions de poids. Elle joue de ce fait le rôle traditionnel d'une institution de « moralisation » des classes populaires en dessinant les contours d'une adhérente idéale, correspondant à une bonne ménagère de classe moyenne[52].

Enfin, un troisième cas de conversion corporelle peut aussi être vu comme une conversion ascendante. Il s'agit d'un cas de second degré, puisque je l'ai trouvé dans la manière dont Stendhal représente, dans *Le Rouge et le Noir*, la trajectoire corporelle de son héros, Julien Sorel, et le « *corpus honorum* », pourrait-on dire, qui le mène d'un corps marqué de l'infamie paysanne à un corps de petit-bourgeois de province, puis à celui d'aristocrate parisien, par un travail acharné qui conjugue les efforts de son possesseur et d'autres membres des mondes sociaux dans lesquels il évolue successivement[53].

Si ces trois cas constituent des conversions ascendantes, cela traduit sans doute la probabilité plus grande de ce type de conversion, liée à leur inscription dans un

---

[47] M. Darmon, « The Fifth Element : Social Class and the Sociology of Anorexia », *Sociology*, 43/4, August 2009, p. 717-733.

[48] P. Bourdieu, *La Distinction*, Minuit, Paris, 1979, chapitre 3.

[49] T. de Saint-Pol, « L'obésité en France : les écarts entre catégories sociales s'accroissent », *Insee Première* n° 1123, 2007.

[50] F. Régnier, A. Lhuissier, S. Gojard, *Sociologie de l'alimentation*, La Découverte, Paris, 2006.

[51] L. Boltanski, *Prime éducation et morale de classe*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1984 [1969].

[52] M. Darmon, « Déviances corporelles et classes sociales », *in* G. Mauger, J. L. Moreno Pestana, M. Roca i Escoda (coord.), *Normes, déviances, insertions*, Seismo, Genève et Zurich, 2008, pp. 145-167.

[53] M. Darmon, « Le corps de l'anatomiste : socialisation et espace corporels chez Stendhal », à paraître.

espace social dont les hiérarchies expliquent l'intérêt supérieur que les conversions ascendantes peuvent représenter et justifient le travail important qu'elles exigent[54]. Mais cela ne signifie pas que ce soit la seule orientation possible, et l'on peut mentionner en passant les exemples littéraires de la conversion descendante du prince dans le conte de Mark Twain[55], conduit à désapprendre son éducation royale pour devenir un parfait petit voleur des rues, ou encore la conversion « horizontale », par reconversion du capital économique en capital culturel, dont un exemple célèbre est celui de la narratrice des *Armoires vides* d'Annie Ernaux, fille d'épiciers devenue enseignante[56].

Enfin, si j'ai pris ici l'exemple de l'orientation des conversions dans l'espace des classes sociales, je voudrais souligner pour finir l'intérêt d'un travail topologique et directionnel identique effectué en ce qui concerne l'espace social des genres : dans le travail de conversion genré qui apparaît dans les traitement de l'anorexie[57], dans la conversion corporelle dans les groupes d'amaigrissement, ou dans la trajectoire romancée de Julien Sorel, les deux aspects se superposent et sont également importants.

## Conversion : une nouvelle carrière pour le concept ?

Les propositions que je viens de présenter appellent à utiliser la notion de conversion, hors du domaine religieux, pour permettre de penser les transformations individuelles. L'emprunt d'une notion à un domaine spécifique et sa généralisation comme concept sociologique peut faire penser à un précédent célèbre : l'histoire et l'usage du concept de « carrière » dans l'interactionnisme. De la même manière que la notion de « carrière » a été importée du domaine du travail et des professions pour permettre l'analyse sociologique d'autres domaines, parfois très éloignés, le concept

---

[54] Un cas de conversion descendante (en termes de légitimité des dispositions et des pratiques qu'elle recouvre) a été mis en lumière par Alexis Spire dans son étude de la socialisation professionnelle des petits bureaucrates qui traitent les demandes d'asiles : « le processus de conversion tel qu'il est évoqué ici exige l'abandon de formes policées d'interaction au profit de pratiques plus agressives, considérées comme l'unique moyen de répondre à la pression exercée par les demandeurs », « L'asile au guichet », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n °169, p. 7-9. On peut y voir un cas de conversion « descendante » (même si les employés ce faisant progressent dans les définitions locales des bonnes pratiques) dans la mesure où cette conversion se traduit par l'adoption de pratiques et de postures globalement moins légitimes, notamment dans l'espace public (agressivité ou violence dans le traitement du « matériau humain »).

[55] M. Twain, *Le Prince et le pauvre*, 1882.

[56] A. Ernaux, *Les Armoires vides*, Paris, Gallimard, 1974.

[57] M. Darmon, « Traitement de l'anorexie et clivages de genre », *in* H. Eckert, S. Faure (dir.), *Les jeunes et l'agencement entre les sexes*, La Dispute, Paris, 2007, p. 95-111.

sociologique de conversion résulte d'une déterritorialisation qui l'a emmené loin de l'univers philosophique et religieux où il a pris naissance.

Avant de l'adopter, encore faut-il être certain qu'il en vaut la peine. Dans le cas de la carrière, l'emprunt du concept a reposé sur, et nourri, un aspect fondamental du paradigme interactionniste : l'idée et la pratique scientifiques selon lesquelles il s'agit d'étudier de la même manière, et au moyen des mêmes concepts, le « normal » et le « déviant », les activités appréciées et les activités désapprouvées, « le haut » et le « bas » de l'espace social[58]. Sans nécessairement envisager une avancée de cette ampleur, le fait d'aller chercher la conversion dans le domaine religieux pour en faire un concept généraliste est-il lui aussi susceptible d'apporter quelque chose de substantiel à la boîte à outil sociologiques ? On peut l'espérer, me semble-t-il.

D'abord, la notion permet à la fois de prendre en compte, d'analyser mais aussi d'objectiver des phénomènes qui sont aujourd'hui thématisés et valorisés (les changements individuels, les reconversions, les *makeover*…) sans être prisonnier de leurs définitions et théories indigènes. Plus localement ensuite, à l'intérieur des sociologies des dispositions et des effets hystérésiques de la pratique, la notion permet de répondre à la critique usuelle, parfois simpliste et parfois plus subtile de leur incapacité supposée à analyser le « changement ». Enfin, il me semble que la notion de conversion peut constituer, sinon une terre d'entente ou un espace de dialogue entre sociologies, du moins un lieu où penser ensemble la structure et le processus, c'est-à-dire une manière d'*accorder* — pour finir cette *keynote* sur une métaphore musicale ! — différentes « petites musiques » sociologiques, différentes manières de faire de la sociologie.

[58] M. Darmon, « La notion de carrière : un instrument interactionniste d'objectivation », *Politix*, vol. 21, n° 82, 2008, p. 149-167.