

LA CONVERSION RELIGIEUSE :
APPROCHES ÉPISTÉMOLOGIQUES ET POLYSÉMIE D'UN CONCEPT

Géraldine Mossière

Groupe de recherche Diversité urbaine
Centre d'études ethniques des universités montréalaises
Université de Montréal

Document de travail / Working Paper
Septembre 2007

Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU)

Centre d'études ethniques des universités montréalaises
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

téléphone : (514) 343-7522
télécopieur : (514) 343-2494
courriel : grdu@umontreal.ca
www.ceetum.umontreal.ca

Adresse physique :
Département d'anthropologie,
Pavillon Lionel Groulx
3150 rue Jean-Brillant, bureau C-3072
Montréal (Québec) H3T 1N8

Dépôt légal : 2007
ISBN : 978-2-921631-20-4
ISBN : 978-2-921631-21-1 (numérique)
Bibliothèque nationale du Canada
Bibliothèque nationale du Québec

Table des matières

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCTION..... | 3 |
| HÉTÉROGÉNÉITÉ ET ÉVOLUTION DES APPROCHES ÉPISTÉMOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES | 3 |
| RELIGION, ETHNICITÉ ET LOGIQUES DE CONVERSION | 4 |
| 1. LE PARADIGME CHRÉTIEN DE LA CONVERSION DANS UNE PERSPECTIVE COMPARATIVE | 5 |
| 2. ÉTAT GÉNÉRAL DE LA RECHERCHE | 8 |
| ÉLÉMENTS DE DÉFINITION DE L'OBJET DE RECHERCHE : LA CONVERSION RELIGIEUSE | 9 |
| <i>Entre rupture et processus, la conversion signifie un changement.....</i> | <i>9</i> |
| <i>Une typologie des phénomènes de conversion.....</i> | <i>10</i> |
| 3. LES TENTATIVES DE MODÉLISATION ET DE SYSTÉMATISATION DU PHÉNOMÈNE DE LA CONVERSION (SOCIOLOGIE ET PSYCHOLOGIE) | 11 |
| UNE TRANSFORMATION SPIRITUELLE INDIVIDUELLE DÉTERMINÉE PAR LA STRUCTURE PSYCHOLOGIQUE..... | 12 |
| SYSTÉMATISER LA CONVERSION COMME UN MODE DE SOCIALISATION : L'APPORT DES SOCIOLOGUES ET DES PSYCHOLOGUES SOCIAUX..... | 14 |
| 4. LA CONVERSION ET L'INSCRIPTION DE L'INDIVIDU À LA SOCIÉTÉ : LA CONVERSION COMME UN FAIT SOCIAL | 16 |
| REDISTRIBUER LES RÔLES ET LES STATUTS : LA CONVERSION RÉORGANISE LES RAPPORTS SOCIAUX | 17 |
| CONVERSION EN CONTEXTE DE CHANGEMENT SOCIAL | 18 |
| CONVERSION ET MODES DE RÉSISTANCE : DU SOCIAL À L'INDIVIDU, LA THÈSE DE L'INTERACTION COLONIALE | 20 |
| 5. LA DIMENSION EXPÉRIENTIELLE ET INDIVIDUELLE DE LA CONVERSION : LES RÉCITS DE CONVERSION | 20 |
| ÉTUDES DE LA CONVERSION ET « ANTHROPOLOGIE DES FIGURES DE L'INDIVIDUALITÉ »..... | 20 |
| CONVERSION, EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET RAPPORT AU SOI : LA MÉDIATION DE LA CONVERSION PAR L'EXPÉRIENCE | 22 |
| LE RÉCIT ET SA VALEUR HEURISTIQUE : RHÉTORIQUE ET STANDARDISATION DES MODES DE REPRÉSENTATION DE LA CONVERSION | 23 |
| POUR CONCLURE | 25 |
| BIBLIOGRAPHIE | 26 |

Introduction

Cette recension d'écrits établie autour du thème de la conversion religieuse a été réalisée dans le cadre d'une réflexion personnelle, un préliminaire à un projet d'étude effectué auprès d'Occidentaux convertis à des religions communément appelées « exotiques ». Le thème de la conversion religieuse est complexe et bien que très actuel, car lié au renouveau religieux contemporain, il jouit d'une grande profondeur historique. La question de la conversion a effectivement entouré l'émergence de toutes les grandes traditions religieuses, monothéistes en particulier, tout en constituant l'un des modes d'expression de la rencontre des peuples entre eux, que celle-ci prenne la forme de conquête, de colonisation ou d'alliance.

Hétérogénéité et évolution des approches épistémologiques et méthodologiques

La richesse du thème en fait également sa difficulté tant sont variés les angles d'étude qui peuvent éclairer le phénomène. La recension des écrits qui, en sciences sociales, ont traité du phénomène de la conversion, met en évidence l'absence de consensus autour d'une définition théorique du concept ou de la méthodologie appliquée à son étude. S'interrogeant sur la spécificité de la notion de conversion relativement au concept plus large de changement social, certains nient l'existence même du thème de la conversion en tant qu'objet scientifique. L'hétérogénéité des approches est liée en partie de la diversité des disciplines qui se sont penchées sur la question : historiens, théologiens, sociologues, psychologues, anthropologues, chacun a jeté son propre regard sur le phénomène de la conversion. La variété des perspectives provient également de l'association intime de la problématique aux enjeux sociaux du temps et du lieu. Jusque dans les années 1970, l'objet d'étude que constitue la conversion est traité dans le cadre des sociétés modernes, empreintes de laïcité et de sécularisation, observant avec scepticisme les phénomènes et groupes religieux qui y perdurent. Les renouveaux religieux qui, depuis la fin des années 1970, apparaissent dans les pays du nord comme dans les régions du sud ont favorisé un regain d'intérêt pour le phénomène, créant au sein des sciences sociales un espace de réflexion épistémologique et d'étude pratique autour du concept et de ses manifestations. À ce titre, soulignons d'ailleurs qu'il est fréquent que les auteurs de ces écrits soient personnellement impliqués dans leur objet d'étude, soit en étant eux-mêmes convertis (Jules-Rosette, Rambo), soit en appartenant à la religion dont ils étudient les nouveaux venus (Köse, Setta). Plus généralement, il semble admis que la position personnelle des chercheurs en sciences sociales colore et oriente leur approche, qu'ils soient athées, agnostiques, impliqués dans les activités sociales ou dans les expériences religieuses du groupe étudié, ou qu'ils en observent simplement les rituels.

Religion, ethnicité et logiques de conversion

Dans la recension que nous proposons, chacune des religions et spiritualités évoquées est singulière et s'inscrit dans le contexte social, historique, géographique et démographique dont elle est le produit. En effet, contrairement à la philosophie chrétienne qui a largement orienté les approches en sciences sociales vers une stricte distinction entre le spirituel et le temporel, beaucoup de religions ne sont ni intériorisées ni vécues individuellement. En fait, un grand nombre d'entre elles sont imbriquées au social et à l'ethnicité qu'elles marquent de leur système de normes et de croyances. Chez les Kikuyu d'Afrique par exemple, la religion est « enchâssée » dans les autres pratiques sociales, de sorte que les conversions y constituent des phénomènes de groupe qui s'accompagnent d'une renégociation de l'identité collective et d'un ajustement des croyances et rituels traditionnels (Droz *et al.* 2002). En Afrique, les mouvements plus récents d'adhésion aux nouvelles Églises indépendantes s'expliqueraient par la combinaison d'éléments religieux et culturels qu'elles proposent en réponse à la quête d'authenticité culturelle de leurs membres, quête à laquelle ne peuvent répondre les Églises missionnaires (Kirby et Blakely 1994). Toutefois, certaines religions qualifiées d'« universalistes » ou religions mondiales telles que le christianisme ou l'islam ne sont pas associées à l'identité culturelle d'un peuple en particulier (Hefner 1991). Elles visent plutôt à unifier différentes communautés ethniques sur la base de rituels communs; en ce sens, elles créent des liens interethniques. Au sein de ces congrégations religieuses, on observe cependant de nouvelles fragmentations autour du marqueur ethnique, la nouvelle communauté adoptant alors les référents linguistiques, culturels ou autres de ses membres.

Dans le cas des conversions de masse, Kirby et Blakely introduisent une nuance importante en distinguant conversion culturelle et conversion religieuse. En Afrique, contrairement à la vision des missionnaires européens, la conversion au christianisme peut ne générer que très peu de changement dans les pratiques culturelles des nouveaux fidèles, ce qui souligne l'importance fondamentale de la réinterprétation et de la perception locale des croyances adoptées (Cummins 2001). Les phénomènes de conversion remettent donc en question l'isomorphisme culture / religion / État (ou communauté) et à ce titre, elles réorganisent l'articulation du marqueur religieux au marqueur ethnique (Brodey 1997; Coe 2002; Duncan 2003; Fitzpatrick 2000; Kammerer 1990; Ranger 1994; Sundar 2001; Thomas et Casanova 2001; Verhoeven 1997). Plus les préceptes de la religion visée sont considérés comme similaires au système de sens d'origine de l'individu, plus ce dernier est porté à l'adopter (Fleury 2004; Musick 1995). Pour Kammerer (1990), le contenu du marqueur religieux est indissociable de celui du référent ethnique du groupe. Chez les Akha de Burma et de Thaïlande par exemple, la religion représente un sous-système culturel équivalent à l'identité ethnique de sorte qu'aussi longtemps que leur organisation sociale s'est maintenue en place, la population a pu résister aux tentatives de christianisation des missionnaires. Selon

l'auteur, c'est avec les premiers signes d'anomie sociale que sont apparus des mouvements de conversion. En fait, le débat n'est pas nouveau et il traverse l'ensemble de la littérature sur la conversion : en Afrique, dans les années 1970, Horton et Fisher avaient déjà débattu de la discontinuité cognitive des schèmes de pensées et des formes symboliques locaux dans des cas de conversions massives aux religions institutionnalisées (Fisher 1973; Horton 1971, 1975).

Ainsi, les études définissant la religion de façon monolithique comme une référence unique au transcendant négligent de facto la variabilité culturelle et sociale qui sous-tend les croyances et pratiques religieuses. Cette observation invite à considérer avec prudence les études sur les phénomènes religieux et, a fortiori, à remettre en question le concept même de conversion. Alors que certains explorent la diversité des configurations sociales et culturelles sous-jacentes à la question du changement religieux (bouddhisme, judaïsme, religions chinoises, zoroastrisme, hindouisme, islam etc.) (Lamb et Bryant 1999), d'autres soutiennent que la notion de conversion est utile pour traiter du christianisme et de l'islam, mais inadéquate pour aborder des religions sud-asiatiques telles que l'hindouisme ou le sikhisme (Robinson et Clarke 2003). Le concept est donc traversé par une variété d'expériences historiques et de systèmes de sens spécifiques à un ensemble de croyances et pratiques. À cet égard, nous avons choisi d'aborder dans un premier temps la logique chrétienne de la conversion en la comparant au paradigme musulman. Après avoir présenté un état général de la recherche, nous parcourons les différentes tentatives de systématisation de la conversion qui ont d'abord dominé tant le champ de la sociologie que celui de la psychologie. Le phénomène sera ensuite traité dans une perspective holistique ou sociale avant d'ouvrir l'étude sur les approches expérientielles et individuelles qui alimentent aujourd'hui la recherche.

1. Le paradigme chrétien de la conversion dans une perspective comparative

C'est probablement les « Confessions de saint Augustin » qui, dans le christianisme, marquent le plus significativement la définition de la « conversion ». Le concept y est décrit comme une expérience spirituelle et transcendante, mais aussi fortement subjective et intime (Godo 2000), un mouvement intérieur qui fait qu'on « se détourne de » pour « se tourner vers ». Décobert (2001) note que la conversion au christianisme s'exprime avant tout par le récit. Les premiers écrits sur la conversion s'inscrivent dans la littérature des martyrs chrétiens et associent le phénomène à la passion au sens étymologique du terme, soit une expérience, voire une souffrance profonde. L'évolution du schéma narratif de la conversion suit en quelque sorte le processus de diffusion et d'institutionnalisation du christianisme. Les récits sont avant tout des témoignages d'un cheminement vers le christianisme dont les « Confessions de saint Augustin » constituent l'archétype. Ils s'articulent autour du rôle de la foi, de

l'introspection et de l'autocontrôle. C'est avec les premières tentatives de prosélytisme que le style narratif se développe autour d'une faute originelle progressivement assimilée à un état de crise. Il traduit alors une éthique de la culpabilité. Ainsi, la rhétorique oppose la fragilité et le règne des émotions d'une période passée à la domination du soi dans le temps présent, si bien que la conversion devient un discours de la « discipline et de l'identité et de leur lien mutuel » (Décobert 2001). Cette logique de la foi proprement chrétienne place le sujet au cœur d'un parcours fondateur pour l'individu comme pour la collectivité. Bien qu'elle ait longtemps orienté de manière quasi exclusive le signifié attribué au concept de la conversion, elle n'en reflète pas pour autant toutes les facettes.

Dans l'islam, l'acte de conversion est avant tout considéré comme un changement d'identité sociale dans la mesure où il consacre l'entrée du converti dans la communauté de Musulmans, soit l'*ummah*. La logique de conversion est ici déterminée par la nature orthopraxe de l'islam, une religion davantage fondée sur les pratiques que sur la foi. Dans ce cadre, la conversion implique le déplacement d'un ensemble de croyances, de pratiques et d'appartenance à un autre, le Coran ne faisant mention ni d'une expérience de renaissance, ni d'une prise de conscience intérieure de la présence divine comme dans le processus de conversion chrétien. En effet, selon le paradigme musulman, l'islam est plus qu'une religion, c'est un style de vie qui requiert de l'individu une forme d'agir et de soumission à Dieu (Dutton 1999). L'adoration permanente d'*Allah*, sa reconnaissance et le respect de ses prescriptions telles que précisées dans le Coran structurent le comportement du converti, notamment par l'exécution des rites religieux, dont les prières quotidiennes, la lecture du Coran, le jeûne et l'expérience sensorielle. Pourvus d'une charge symbolique et religieuse, ces modes d'agir visent toutefois à orienter l'âme de l'individu vers Dieu; en cela ils sont vecteurs d'une grâce divine. Contrairement à la conversion au christianisme structurée autour d'une crise et fondée sur l'authenticité d'un « *change of heart* », dans l'islam, le changement de comportements précède le changement de croyances. La reconnaissance sociale du changement de religion joue un rôle fondamental dans le processus. Ainsi, si un converti ne se repent pas, le fait que la communauté puisse constater qu'il exécute tout de même ses actes rituels obligatoires suffirait à lui attirer la grâce divine inhérente à ces performances (DeWeese 1994).

À l'inverse du judaïsme ou de l'hindouisme, les processus de conversion au christianisme et à l'islam gravitent autour de la notion d'exclusivité et de prosélytisme. Les deux religions sont effectivement mues par la volonté de convaincre et d'intégrer de nouveaux croyants, alors que les convertis sont tenus de renoncer totalement à leur ancienne religion. Par ailleurs, il faut distinguer les religions intimement associées à une organisation sociale ou ethnique linéaire (hindouisme, sikhisme) au sein desquelles l'idée de conversion ne semble pas pertinente d'un côté, des religions qui se pensent universalistes et se veulent de nature à transcender les divers particularismes de l'autre. Restreindre l'acceptation du terme à

une éthique spécifique et son usage à une certaine tradition religieuse reviendrait par conséquent à négliger la description d'une gamme de situations et de significations propres au champ de la conversion. En fait, le concept porte une certaine flexibilité en soi (Robinson et Clarke 2003), si bien que toute revue de littérature sur la conversion pourrait être structurée à partir d'une classification des différentes traditions religieuses et de leur définition de la conversion. Toutefois, cette recension des écrits vise à mettre en évidence la pluralité et l'évolution des approches épistémologiques et méthodologiques du phénomène. C'est pourquoi elle est organisée autour de la diversité des outils heuristiques proposés par les auteurs, chacune des approches traduisant une conceptualisation particulière de la conversion. Par le choix de ce fil directeur, nous nous gardons bien cependant de suggérer une quelconque universalité « transreligieuse » au phénomène de la conversion et reconnaissons que, du fait de la tradition chrétienne qui a généralement inspiré les auteurs occidentaux, ces diverses approches portent en elles un relatif ethnocentrisme ou « christianocentrisme ».

En sciences sociales, les différentes approches de la conversion reflètent généralement la définition de la religion propre à chaque discipline. C'est dans le cadre du paradigme de la sécularisation que se sont d'abord situés les chercheurs en sciences sociales. Ainsi, les théories sociologiques classiques qui définissent la religion en termes objectifs et statiques n'offrent pas d'espace d'interprétation à des changements de religion plus subjectifs, tels que des conversions (Allievi 1999; Beckford 1989). Toutefois, les enquêtes sur les sectes et les nouveaux mouvements religieux apparus dans les années 1970 ont progressivement introduit l'idée de changement des comportements religieux. La religion est alors vue comme le reflet voire le mode d'inscription des rapports sociaux et des dynamiques d'appartenance (Bourgeault 2002). L'évolution plus récente des cadres et méthodes d'enquête reflète des tendances nouvelles visant à restaurer la figure de l'individu et sa capacité d'agence. À cet égard, la méthode des récits de vie qui conclut cette revue illustre l'hypothèse qui actuellement domine, et selon laquelle toute conversion est le fruit d'une expérience singulière, quel que soit l'ordre religieux ou social dans lequel elle s'inscrit.

2. État général de la recherche

Longtemps, le champ d'études de la conversion religieuse est resté l'apanage des historiens et des théologiens. Ainsi, les écrits les plus anciens et encore aujourd'hui les plus nombreux demeurent des études historiques focalisées sur les processus d'islamisation et de christianisation en contexte de changement social, tel que les conquêtes et les colonisations, notamment en Afrique noire (Mary 1998b; Robinson et Clarke 2003; Swarup 1986). À cet égard,

« Les sources historiques sur les phénomènes de conversion sont pour la plupart issues soit d'un regard missionnaire cherchant dans la culture locale une matrice d'accueil pour le message évangélique, soit d'un regard « indigène » qui emprunte souvent pour se formuler les formes et les catégories de discours de l'autre missionnaire » (Mary 1998b, p. 13).

Le face à face entre missionnaire et converti, ainsi que les divers modes sur lesquels il s'est décliné ont influencé l'ensemble des méthodologies adoptées pour traiter de la conversion religieuse. Les premiers documents se référant au phénomène de conversion sont donc des écrits religieux engagés qui reflètent la dimension prosélyte du concept, via l'adhésion de leurs auteurs au dogme véhiculé. Ici, la conversion est entendue comme une réalisation et un aboutissement qui impliquent une transformation radicale de la vision du monde, la religion adoptée étant perçue comme un mode de compréhension transcendant et supérieur de l'existence. Ce type de définition s'est perpétué dans les études sur les mouvements de revitalisation protestants et plus récemment, dans les églises chrétiennes de « *born-again* » (Buckser et Glazier 2003). De telles perspectives ancrées dans la vision occidentale chrétienne et inspirées du paradigme de saint Paul ont nourri les études scientifiques des années 1970.

Aux premiers écrits reflétant la construction religieuse du concept s'est aujourd'hui substituée l'approche des récits de vie qu'adoptent de plus en plus de chercheurs en sciences sociales et qui, paradoxalement, vise à invalider les tentatives de systématisation des phénomènes de conversion et à reconnaître leur dimension idiosyncratique et expérientielle. Si les chercheurs actuels ne sont plus des missionnaires engagés, agents des mouvements de conversion qu'ils examinent, ils ne sont toutefois pas exempts de positionnement spirituel et religieux. Les études émergeant entre autres du courant des *Postcolonial Studies* proviennent souvent de chercheurs affiliés à la religion étudiée (Köse 1996, 1999, 2000; Mohamed 1995; Setta 1999). De fait, la variabilité des situations des chercheurs en amène certains à s'interroger sur leurs interactions avec leur objet d'étude et à développer de nouvelles méthodologies, notamment la technique du récit de vie (Mary 1998a; LeBlanc 2003) ou l'approche phénoménologique (Bowie 2003; Brodey 1997; Jules-Rosette 1975, 1976; Meintel 2003). À cet égard, Jules-Rosette présente sa conversion comme une étape essentielle à la compréhension de l'expérience rituelle au sein de l'Église de John Maranke. Ainsi, alors que certains prônent le maintien d'un « rapport dialogique » et non fusionnel entre

l'ethnologue et le converti (Mary 2000), d'autres restent ouverts à partager certaines expériences religieuses du terrain étudié, une approche qui dépend cependant de la porosité des frontières sociales établies par le groupe (Goulet 1998; Meintel 2007). La diversité des perspectives ainsi mise en évidence souligne la nécessité d'une réflexion épistémologique sur le concept même de conversion, voire sur sa capacité opérationnelle dans le cadre des sciences humaines.

Éléments de définition de l'objet de recherche : la conversion religieuse

Entre rupture et processus, la conversion signifie un changement

Étymologiquement, la racine latine du mot lui donne le sens de « se tourner vers » et comporte une idée de transformation, tant au niveau des croyances que des pratiques. La dimension de changement représente d'ailleurs le seul consensus que les chercheurs en sciences sociales établissent autour du concept. Heirich évoque « a change of heart », un « process of changing a sense of root reality », ou encore « a conscious shift in one's sense of grounding » (Heirich 1977). L'adhésion à une nouvelle religion transformerait donc l'identité profonde du converti et altérerait son rapport à la réalité et au monde. Toutefois, Lewis Rambo, spécialiste reconnu de la conversion religieuse, est plus nuancé : il préfère avant tout valoriser la perception personnelle du converti. Pour lui, la conversion serait « ce qu'un groupe ou une personne dit qu'elle est » (Rambo 1993). En fait, le degré et le mode de changement d'affiliation religieuse sont sujets à débat parmi les auteurs. Certains parlent d'une transformation radicale (Nock 1933), voire d'une rupture dans le sens d'une réorganisation fondamentale du système de sens de l'individu (Travisano *et al.* 1970). D'autres conceptualisent la conversion religieuse comme un changement d'idéologie ou « the displacement of one universe of discourse by another or the ascendancy of a formerly peripheral universe of discourse to the status of a primary authority » (Snow et Machalek, 1984, p. 170), ou encore un « changement de paradigme » (Austin-Broos 2003; Lacar 2001). Pour plusieurs, la conversion constitue davantage un déplacement progressif de croyances (Downton 1980; Long et Hadden 1983; Morrison 1992; Richardson 1978; Suchman 1992) ou un processus multiple, cumulatif, composé de différentes étapes (Balch 1980; Balch et Taylor 1977; Greil et Rudy 1984; Rambo 1993). Enfin, certains la considèrent de façon plus dynamique comme une négociation permanente entre un état antérieur et un état postérieur (Bankston *et al.* 1981; Horton 1971, 1975). Toutefois, la majorité des chercheurs reconnaît qu'il s'agit d'un acte éminemment social qui modifie l'ensemble des rapports sociaux et influence le rapport à l'identité, à la communauté, à l'ethnicité et à la structure sociale (Buckser et Glazier 2003).

Faute de se développer autour d'un consensus, le concept de conversion s'est défini en opposition à d'autres notions, dont sa figure antithétique, l'apostasie (Altemeyer et Hunsberger 1997; Galanter 1983; Hoge 1981; Streib et Keller 2003). Ainsi, l'acte d'adhésion comprend toute forme de participation à un mouvement religieux sans changement systématique de style de vie, contrairement à la conversion qui implique un changement du système de valeurs et de la vision du monde, « a turning which implies a consciousness that a great change is involved that the old was wrong and the new is right » (Nock 1933, p. 6-7). La notion d'« alternation » proposée par Travisano réfère à un acte relativement facile et réversible dans la mesure où l'éthique adoptée par le converti est déjà inscrite dans son système de sens et qu'elle émerge de ses programmes de comportement existants (Travisano *et al.* 1970). À l'opposé, la conversion indique une transition vers une identité proscrite de l'univers des discours antérieurs de la personne. Quant à l'idée de « consolidation », elle entraîne l'adoption d'un nouveau système de croyances ou d'identités qui combine deux visions du monde antérieures mais contradictoires, alors que la conversion marque une discontinuité dans la vie du converti (Gordon 1974). Enfin, il faut distinguer le recrutement, soit l'acte de rejoindre un groupe, de la conversion, qui implique un changement de croyances et de personnalité (Balch 1980).

Finn propose une généalogie du concept. À la fin de l'Antiquité romaine, se convertir signifiait changer la façon dont on comprend, valorise et vit dans le monde. Il s'agissait alors d'un processus essentiellement cognitif qui menait à une attitude de contemplation et de mysticisme. Plus tard, dans le monde biblique de l'ancien Israël et du judaïsme, l'acte de conversion se dote d'une nouvelle acception et marque le passage d'une existence d'impie à une vie de fidélité à Dieu, entraînant repentance et réconciliation de la part de l'individu, ainsi qu'un changement de son mode de vie. Les visions classique et biblique supposent toutes deux qu'un Dieu est à l'origine du changement et la définition qu'élabore Finn repose sur leur combinaison : la conversion est un changement dans la façon dont l'individu comprend et valorise Dieu et son monde, vit selon sa volonté et dans le processus, ressent de la repentance et une forme de réconciliation en effectuant un retour à Dieu (Finn 1997). Cette approche est toutefois clairement influencée par le dogme chrétien et ne pourrait rendre compte des phénomènes actuels de conversion à des religions dites plus exotiques telles que l'islam ou le bouddhisme, ainsi qu'à toutes les croyances liées à la « nébuleuse mystique ésotérique » (Champion 2000).

Une typologie des phénomènes de conversion

Que la conversion s'effectue dans une optique d'instrumentalisation, ou qu'elle corresponde à un acte d'engagement sincère ou « *self-surrender* », la pluralité de ses définitions témoigne de la malléabilité du

concept et de sa constante charge politique, ce dont témoignent souvent les motifs de conversion. En effet, certains changements religieux sont liés à des circonstances externes (mariage avec un conjoint de confession différente) ou à un objectif délibéré d'obtenir des avantages matériels ou de s'adapter à une situation (conversion des juifs dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres) (Stapples et Mauss 1987). À cette perspective utilitariste s'opposent les démarches de conversion volontaires, qualifiées d'authentiques et de profondes, reposant sur une expérience mystique intense et fondatrice, et sur une dévotion sincère et fondamentale. Dans le cas de l'islam, la conversion peut signifier l'engagement dans une nouvelle communauté d'appartenance, les comportements politiques des nouveaux musulmans se situeraient sur une échelle variant entre le pôle des convertis « tranquilles et actifs » d'un côté, et celui des militants s'investissant pour la cause de la communauté musulmane de l'autre (Setta 1999). À cet égard, Setta note que le concept souffre d'une imprécision sémantique quant aux limites de son champ d'application, entre affiliation à un dogme religieux et adhésion à une tradition culturelle ou à une idéologie politique.

Devant la multiplicité des formes et des modes de conversion, le phénomène a été pensé selon des classifications capables de mieux en signifier les mécanismes. Ainsi, on distingue la conversion à la religion du groupe majoritaire de l'espace social, la conversion à la religion du minoritaire, et la conversion au culte des ancêtres (Langewiesche 1998). Pour la sociologue Hervieu-Léger, il existe trois modalités de conversion religieuse : celle de l'individu qui « change de religion », celle de l'individu n'ayant auparavant jamais appartenu à une tradition religieuse et celle du « réaffilié », « converti de l'intérieur » ou « reconverti », qui réactive une identité religieuse jusque ici uniquement formelle.

3. Les tentatives de modélisation et de systématisation du phénomène de la conversion (sociologie et psychologie)

Les définitions classiques de la religion (Dürkheim 1925) qui la conçoivent en termes de fonction (intégrative) ou de système (de croyances) ont longtemps véhiculé une conception statique de la religion qui n'a pas permis de prendre en compte les phénomènes de conversion. Dès la fin des années 1960, l'apparition des *nouveaux mouvements religieux* crée un intérêt croissant pour les dynamiques de changement religieux à propos desquels les écrits scientifiques abondent dès les années 1970. Ces derniers explorent alors une problématique qui a longtemps structuré ce champ d'études : est-il possible de conceptualiser le phénomène de la conversion ou doit-on en reconnaître le caractère idiosyncratique et expérientiel?

En fait, la question est liée à l'agentivité, soit à la capacité d'action qui est reconnue au converti. Schématiquement, deux paradigmes dominent (Kilbourne et Richardson 1989; Richardson 1985). Selon le premier, la conversion serait un acte passif et déterminé dont la révélation de saint Paul sur le chemin de Damas constitue le prototype. Alors qu'il s'employait à persécuter les premiers chrétiens, Paul, un ambitieux jeune homme juif, originaire de Cilicie (actuelle Turquie), est témoin de deux manifestations divines, suite à quoi il devient aveugle et tombe dans un état de prostration totale. Persécuté à son tour par ses anciens alliés juifs, il est sauvé par ses anciennes victimes et guéri par la main de Dieu. Représentée sous cette forme, la conversion est vécue comme une arrivée à une destination définitive et elle s'inscrit dans un cadre temporel et spatial statique (Fernandez 1986). Phénomène soudain, spectaculaire, irrationnel ou magique, ce type de conversion implique la présence d'une force puissante, extérieure et impersonnelle. Il s'agit généralement d'un événement unique qui consacre la négation de l'ancien et l'affirmation du nouveau soi par le déplacement d'un état statique à un autre. Souvent considéré comme un geste positif, le changement de croyances engendre ici un changement de comportements. Cette lecture du phénomène de conversion influence sans conteste la plupart des modèles déterministes qui se sont développés en sciences sociales dans les années 1980 (Greil et Rudy 1984; Long et Hadden 1983; Balch 1980; Balch et Taylor 1977; Moscovici et Mugny 1987).

À cette conception du converti comme victime ou objet passif, le second paradigme, apparu à la fin des années 1970, substitue la démarche graduelle d'un agent actif, un individu en quête ou « *seeker* » (Strauss et Lofland 1976). Autonome, à la recherche de sens ou d'un but, ce dernier fait des choix qui lui sont propres et élabore des projets fondés sur sa propre volonté (Downton 1980; Long et Hadden 1983). Selon cette lecture, la conversion est un processus graduel, continu et rationnel qui amène le sujet à négocier son appartenance à un nouveau groupe social. Ici, c'est le changement de comportements qui précède le changement de croyances. L'individu fait l'apprentissage d'un nouveau rôle social et individuel, il a d'ailleurs la possibilité d'accumuler plusieurs affiliations, soit des « *conversion careers* » (Richardson 1978). Jusque dans les années 1980, les travaux de Lofland et de ses collaborateurs (1965 et 1981), Balch et Taylor (1977), Richardson (1978) et Downton (1980) qui s'inscrivent dans une optique de psychologie sociale illustrent cette approche.

Une transformation spirituelle individuelle déterminée par la structure psychologique

Le champ de la conversion a d'abord été dominé par les psychologues de la religion dont les figures de proue sont : Hall (1904), Starbuck (1899) et James (1902). Centrés sur les facteurs individuels et sur la transformation psychologique et spirituelle engendrée par la conversion, leurs modèles sont surtout marqués par le prototype de la conversion de saint Paul sur la route de Damas. Considérant que la

conversion apparaît surtout à l'étape de l'adolescence, ce modèle dit « de crise » a inspiré les psychologues de la religion qui ont cherché à comprendre les changements de personnalité induits par la conversion (Paloutzian *et al.* 1999; Pargament 1997; Parrucci 1968). Il a également orienté les théories de l'identité et de l'attachement puisque l'acte de se convertir pourrait parfois compenser un manque affectif ou une absence de figures parentales subis au cours de l'enfance et lors des premières périodes de socialisation (Cohen 2002; Granqvist et Hagekull 1999; Kirkpatrick et Shaver 1990).

La littérature sur les *nouveaux mouvements religieux*, produite essentiellement à la fin des années 1970 s'est développée autour d'une hypothèse de la coercition qui présente le converti comme la victime d'un conditionnement idéologique; certains auteurs évoquent des stratégies de recrutement (Hall 1998). Long et Hadden (1983) sont les plus représentatifs de ce courant : en étudiant le mouvement moonie, ils suggèrent que le converti est un individu qui s'est montré réceptif à de nouvelles idées parce que ses capacités critiques ont été érodées par des phénomènes de contrôle de l'information, de surstimulation du système nerveux, des confessions forcées et par la destruction de son ego. En bref, ses fonctions cérébrales ont été perturbées. Les théoriciens des modèles de *brainwashing* (conditionnement) s'appuient généralement sur le postulat que le candidat à la conversion est faible psychologiquement, une hypothèse invalidée par les tests psychologiques qu'effectue Galanter (1983) sur des sujets convertis. Barker (1986) critique également cette étude, car elle s'inspire du témoignage d'ex-membres qui auraient été « déprogrammés ». Or avec le passage du temps, les individus auraient tendance à produire des récits sélectifs. Ces modèles déterministes sont contestés par ceux qui, tel Richardson (1985, 1993), soutiennent que les convertis constituent des agents et sujets actifs. Allievi (1999) qualifie ces études de « sociologie sans sujet » puisque l'homme y est considéré comme programmé par les structures sociales et déterminé par sa position sociale. Produites par des chercheurs occidentaux, elles sont investies de la charge idéologique que portent les sociétés modernes et sécularisées dans lesquelles elles sont élaborées. En fait, ces théories transculturelles reflètent une vision « christianocentrique » de la religion qui ne peut s'appliquer aux traditions non occidentales au sein desquelles les croyances sont souvent moins structurantes que les pratiques religieuses (Brown 2003; Buckser 2003; Coleman 2003). Plus positifs, les écrits sociologiques récents tentent de rendre compte des phénomènes croissants de conversion, non seulement à des formes de spiritualité ou gnoses (mouvement *New Age*), mais aussi désormais à des religions dites « institutionnelles », telles que l'islam ou le christianisme réformé. À l'aide d'une lecture longitudinale, Rambo (2003) affine ces approches et décompose la trajectoire de l'individu en sept séquences (contexte, crise, quête, rencontre, interaction, engagement et conséquences) qui, selon lui, reproduisent le processus de conversion. L'auteur propose ainsi un intéressant kaléidoscope des divers types de conversion, sans toutefois élaborer de modèle explicatif spécifique.

Systématiser la conversion comme un mode de socialisation : l'apport des sociologues et des psychologues sociaux

À l'hypothèse déterministe des premiers écrits de nature psychologique répondent les études qui s'appuient sur le paradigme du sujet actif, liant ainsi la conversion religieuse aux questions de statut, d'identité et de réseaux sociaux, mais aussi à l'apprentissage d'un ensemble de normes et d'habitus. Ainsi, sociologues et psychologues sociaux examinent les déterminants du comportement du converti qu'ils tentent de systématiser en établissant des modèles heuristiques (Lofland et Stark 1965). Lofland et Stark sont les premiers à proposer une modélisation qui, jusqu'aujourd'hui, domine les tentatives de théorisation. Dans leur publication de 1965, ils identifient les facteurs sociaux qui peuvent motiver l'engagement d'un individu au sein d'une organisation idéologique et décomposent le processus de conversion en sept séquences qui aboutissent à son investissement total.

« for a conversion, a person must (1) experience enduring, acutely felt tensions, (2) within a religious problem solving perspective, (3) which leads him to define himself as a religious seeker, (4) encountering the cult at a turning point in his life, (5) wherein an affective bond is formed (or preexists) with one or more converts, (6) where extracult attachments are absent or neutralized, and (7) where if he is to become a deployable agent, he is exposed to intensive interaction. » (p. 674)

Cette lecture causale combine les approches passive et active de la conversion et distingue les facteurs relevant des prédispositions propres à l'individu d'une part, de ceux relevant des contingences liées au contexte d'autre part. Si ces caractéristiques prédéterminent tout acte de conversion, elles ne sont pas suffisantes. En 1981, Lofland et Skonovod introduisent une nouvelle classification des « motifs de conversion » : intellectuel, mystique, expérimental, affectif, revivaliste et coercitif. Ainsi, une part significative d'explication des conversions résiderait non seulement dans une quelconque prédisposition de l'individu, mais aussi et surtout dans l'offre de la religion en question, ou du moins dans la combinaison de ces deux perspectives. Pour Yang (1998), les deux modèles de Lofland et de ses collaborateurs constituent les pierres d'achoppement des études sur la conversion, car ils intègrent les motivations individuelles (psychologie entre autres) aux réseaux sociaux. Ils sont particulièrement utiles pour rendre compte des phénomènes de conversion en Europe et aux États-Unis. Ce faisant, ils omettent cependant la dimension collective de la conversion puisque les relations sociales n'y sont considérées que sur une base personnelle tandis que la conversion n'y est vue qu'en termes d'adhésion individuelle. Ainsi, ces analyses n'incluent pas l'influence des contextes sociaux et culturels de sorte qu'elles ne peuvent expliquer ni les phénomènes de conversions de masse, ni les changements d'identité inhérents à la conversion.

En dépit de leurs limites, les propositions de Lofland et Stark ont posé les fondements des modèles sociologiques et psychologiques subséquents qui raffinent davantage leurs théories qu'ils ne les innovent

(Barker 1984; Galanter 1983; Gartrell et Shannon 1985; Kox *et al.* 1991; Richardson 1985; Snow et Phillips 1980). Dans une perspective de socialisation, Balch (1980) souligne que la conversion induit l'apprentissage d'un nouveau rôle cognitif et comportemental, avant même la transformation réelle de la conscience de l'individu, ce dont, selon lui, les chercheurs n'ont d'ailleurs aucune preuve. Pour Greil et Rudy (1984) également, le converti est un être en besoin de références et de standards et sa conversion consiste à intégrer les normes, valeurs et croyances ainsi que l'éthos du groupe adopté. Au cours de ce processus, il acquiert une nouvelle identité construite essentiellement autour de son affiliation religieuse. Brown (2003) s'écarte de la perspective causale et considère la conversion comme une série d'étapes aboutissant à des changements dans la compréhension individuelle de l'adhésion au groupe et de sa propre identité personnelle (Richardson 1985). La conversion signifie ici une « *alternation* » au sens de Travisano, soit une transition graduelle et relativement facile vers une nouvelle identité.

Plus récemment, les mouvements de conversion à des formes de spiritualité de type *New Age* ou à des religions dites « institutionnelles » (islam, christianisme) ont généré une série de modèles inspirés de nouveaux outils méthodologiques. En reprenant la terminologie des mouvements migratoires, Allievi (1999) présente la conversion comme le produit d'un modèle d'offre et de demande, répondant à une mécanique complexe intégrant des facteurs d'attraction (*pull factors*) et des facteurs de répulsion (*push factors*) (Brodey 1997). Reconnaisant la variété des profils et des types de conversion, des sociologues comme Daynes (1999) ont tenté d'établir une typologie webérienne selon des profils de conversion idéals-typiques.

Ce panorama des diverses tentatives de modélisation du thème de la conversion atteste de l'absence de consensus autour d'une lecture commune du phénomène. Différentes études remettent en question la validité empirique du modèle fondateur de Lofland et Stark (1965). Greil et Rudy (1983, 1984), par exemple, préconisent de recourir à des approches plus subjectives ou organisationnelles. Par ailleurs, la comparaison de mouvements de conversion de masse auprès de différents groupes ethniques démontre qu'aucune théorie ne peut en rendre compte de façon systématique. En étudiant les phénomènes de conversion de masse des Karo Batak et des Tengger javanais d'Indonésie, Mujiburrahman (2001) montre qu'en dépit de la similarité de leurs contextes sociopolitiques, les deux groupes ont choisi des affiliations religieuses fort différentes. Certains auteurs suggèrent finalement que la conversion ne représente qu'un modèle de socialisation parmi d'autres, induisant la négociation de contraintes cognitives et pragmatiques particulières (Taylor 1976). Considérant la religion comme un système de pensée (Ibrahim 1995), ces études mettent surtout l'accent sur les processus d'apprentissage, de mimétisme et de déconditionnement liés à la conversion (Balch 1980; Greil et Rudy 1984; Wilson 1984). Ainsi, Valverde et White (1999) comparent la conversion à un groupe religieux à l'adhésion d'anciens alcooliques à

l'Association des alcooliques anonymes. Pour améliorer l'étude du concept, Greil et Rudy (1983) conseillent de ne pas limiter le champ de la conversion au domaine religieux, mais de l'étendre aux situations de changement radical dans l'identité. Cependant, pour Kilbourne et Richardson (1989), ce qui distingue la conversion des autres formes de socialisation est l'accent porté sur la transformation du soi et le type de réaction du groupe social à ce changement.

4. La conversion et l'inscription de l'individu à la société : la conversion comme un fait social

Aux modèles idéologiques du début des années 1980 s'est rapidement substituée l'hypothèse selon laquelle la conversion est un fait social et qu'à ce titre, elle implique également un ensemble de relations sociales, de pratiques et d'habitudes, mais aussi d'orientations esthétiques et de styles discursifs (Buckser 2003; Cavalcanti et Chalfant 1994; Greil et Rudy 1984; Machalek *et al.* 1985). Pour Coleman (2003), la conversion représente autant un mécanisme d'attraction d'étrangers à l'intérieur d'un groupe qu'une qualité d'action qui implique une vie collective déterminée par une nouvelle institution religieuse. La conversion pose donc la question de l'intégration du néophyte au sein d'un nouveau groupe, elle est portée par un ensemble de pratiques ritualisées destinées à composer une nouvelle identité individuelle et collective (Cavalcanti et Chalfant 1994; Garcia-Arenal 1999; Niezen 1997; Sundar 2001). Mary (1998b) l'exprime ainsi :

« La conversion n'est pas seulement la conclusion d'un débat intellectuel, d'une délibération réfléchie et argumentée, c'est aussi un acte social d'engagement dans une communauté, marqué par un itinéraire 'initiatique' et des gestes appropriés, le tout témoignant d'un changement d'identité sociale. » (p. 19)

Plus généralement, le renouveau religieux que reflètent les mouvements de conversion actuels traduit un besoin de reconnaissance sociale réalisée à travers une inscription dans une communauté historique, porteuse d'un système de croyances et de normes (Schnapper 1993, 2005). Cette approche holiste a engendré un grand nombre d'études de mouvements de conversion de masse établis dans le temps (époque des colonisations et des conquêtes), ou dans l'espace (pays du sud). À titre d'exemple, Laugrand (1999) et Deslandres (2003) s'intéressent au rôle des missions chrétiennes au Canada, le premier auprès des populations innues du Grand Nord, et la seconde auprès des populations autochtones du bassin du Saint-Laurent. On ne compte par ailleurs plus les écrits traitant de l'islamisation des territoires conquis par les Arabes (Jonckers 1998) et du renouveau contemporain de l'islam (Allievi 1999; Daynes 1999; Dix 1997; LeBlanc 2003). D'autres traitent de la conversion dans le cadre des migrations locales (exode rural et urbanisation) ou globales (transnationalisme) (Orta 2002).

Redistribuer les rôles et les statuts : la conversion réorganise les rapports sociaux

Les conversions massives de population influencent l'organisation du groupe et en ce sens, l'acte de se convertir représente un site où se réorganisent les rapports sociaux, notamment la distribution des statuts. Les croyances adoptées introduisent en effet une nouvelle conception de la personne et des rôles dans la société, si bien que la conversion constitue parfois une ressource efficace pour renégocier les identités et les statuts. Ainsi, Penrad (1998) montre que le changement de religion peut être source de valorisation sociale et personnelle, il représente alors une allégorie des rapports de genre, de génération (LeBlanc 2003; Newport 1979), et d'autorité (Earle 1992) qui organisent les liens sociaux et familiaux. Ainsi, la littérature montre qu'en mettant en scène des enjeux significativement genrés, les phénomènes de conversion touchent davantage les femmes (Ammar *et al.* 2004; Bastian 2000; Brodey 1997; Davidman et Greil 1993; Dix 1997; Firth 1970; Juster 1989; Martin 1995; Musick 1995; Schatzmiller 1996; Vanzan 1996). S'intéressant à des Comoriennes musulmanes choisissant de porter le voile, Blanchy (1998) conclut que la reconversion leur permet de se distancer de la culture d'origine et de redéfinir leur identité de femme et l'ensemble des relations sociales qui en découlent.

La conversion religieuse est créatrice de lien social dans la mesure où elle implique généralement l'appartenance à un nouveau groupe doté d'une structure, de hiérarchies et de rapports sociaux spécifiques. Récemment, de nombreuses études sur les mariages mixtes ont documenté des cas de conversion à des fins matrimoniales, le converti s'alliant ainsi non seulement à un individu, mais aussi à un nouveau groupe (Martin 1995; Musick 1995; Sullins 1993). Les « *religious switchers* » sont donc parfois motivés par la volonté de faciliter des unions mixtes ou de se regrouper sur la base d'un niveau socioéconomique commun, auquel cas la conversion engendre de nouveaux réseaux sociaux (Martin 1995; Musick 1995; Newport 1979; Sullins 1993; Tank Storper 2003). Smilde et Pierce (2003) raffinent cet argument instrumental en rappelant la capacité d'action et de décision que l'acte de conversion confère au sujet-acteur (*agency*) : par le choix d'un ensemble de croyances et de pratiques religieuses, le converti devient un sujet, pourvu d'un rôle actif dans le processus de ré-identification initié par la conversion. Ainsi, aux États-Unis, Ng (2002) montre que la conversion des immigrants chinois au protestantisme de la société d'accueil ne les empêche pas d'intégrer leurs propres symboles et pratiques dans la nouvelle religion. Par ailleurs, certains ont voulu documenter la dynamique sociale en cours à l'intérieur des communautés religieuses en examinant les relations entre les convertis et les non-convertis, ainsi que la négociation des frontières culturelles entre les deux groupes (Fitzpatrick 2000; Setta 1999). Créatrice ou réorganisatrice de lien social, la conversion est également produite par le social; en atteste le rôle central que jouent les réseaux dans l'acheminement du converti à son nouveau groupe (Sherkat 1993). En mettant l'accent sur le recrutement des convertis, ces théories omettent toutefois la question de la

disponibilité des nouvelles ressources religieuses, ce que des sociologues comme Allievi appellent le « côté de l'offre » (1999).

Conversion en contexte de changement social

En contexte de changement, de déséquilibre ou d'anomie sociale, la conversion religieuse est généralement vue dans une perspective fonctionnaliste d'adaptation à la nouvelle donne. Lors de processus transitoires tels que la modernisation ou la modification des rapports de pouvoir entre groupes, la conversion représente une stratégie culturelle destinée à résoudre des situations de crises économique, sociale et politique (Gabbert 2001). C'est ainsi que des latino-américanistes expliquent la croissance exponentielle du nombre de pentecôtistes en Amérique latine, ou encore que des sociologues comprennent l'intérêt croissant que suscite l'islam auprès des prisonniers américains (Dix 1997). En fait, l'adhésion à une religion constitue un mode d'affirmation individuel et collectif et en ce sens, elle peut faire office d'acte de résistance à des changements politiques ou à certaines dynamiques sociales (Doja 2000; Duncan 2003; Kammerer 1990; Searing 2003). En contexte de modernisation ou de consolidation de certains États-nations, la conversion d'individus ou de groupes marginalisés devient acte de contestation face à la société globale. En Indonésie par exemple, les femmes musulmanes qui se reconvertissent au port du voile affirment ainsi une féminité qu'elles associent à la modernité, se dissociant par le fait même d'une vision traditionnelle de la société (Brenner 1996). Au près de Suisses convertis à l'islam, Wohlrab-Sahr (1999) note qu'au sein du groupe majoritaire, la conversion à la religion d'un groupe minoritaire exprime une protestation à l'encontre de son cadre de référence originel. Critique de la modernité et des processus de sécularisation qui fondent les États-nations, l'acte de (re)conversion restitue donc aux individus des symboles et espaces d'expression religieuse (Cavalcanti et Chalfant 1994; Tizik *et al.* 2001). C'est en ce sens que sont pensés les mouvements de conversion à l'islam qui traversent actuellement les sociétés européennes (Allievi 1999; Daynes 1999; Dix 1997; Wohlrab-Sahr 1999); le phénomène est toutefois moins documenté en Amérique du Nord où sa signification mériterait d'être examinée en regard du contexte multiculturel qui lui est propre.

Schématiquement, Hefner (1998) propose deux logiques de conversion : la première concerne les populations marginalisées qui cherchent à maintenir une identité hors de celle de la culture dominante en s'appropriant les symboles et instruments de la modernité. Ainsi, dans les pays du sud, la conversion au christianisme jouerait un rôle important dans le processus de « devenir moderne » (Mary *et al.* 2001). Tout en générant des processus d'individuation conformes à la nouvelle donne libérale qui s'est imposée dans ces régions, elle permet de recomposer les solidarités communautaires traditionnelles. Les croyances traditionnelles sont alors réinterprétées dans le cadre des nouvelles religions institutionnelles

importées, ces formes de religiosité hybrides et syncrétiques favorisant alors de nouveaux modes d'adaptation à la modernité. Ainsi, chez les Yoruba Ekiti du Nigeria, la modernisation associée à la christianisation et à l'alphabétisation n'a pas conduit à la sécularisation des pratiques sociales traditionnelles liées à la fertilité et à la cosmologie. En effet, Renne (2002) montre que les Yoruba se sont réapproprié les dogmes importés en développant leurs propres interprétations des textes bibliques traitant de la fertilité et des naissances extraordinaires, interprétations qu'ils ont introduites dans leur propre vision du monde. En Afrique, les Églises indépendantes qui prolifèrent proposent une nouvelle lecture de la modernité adaptée au contexte local (Ranger 1994; LeBlanc 2003), et fondée sur la réappropriation des dogmes des religions institutionnelles importées (Fisher 1973, 1985). Laurent (1998) montre qu'adhérer à ces Églises permet de mettre à distance l'environnement ancestral et de favoriser le développement économique.

La seconde logique de conversion mise en évidence par Hefner (1998) répond aux contraintes imposées par l'État, le capitalisme et la migration. Sundar (2001) montre par exemple que la conversion forcée des chrétiens d'Inde centrale à la religion d'État, soit l'hindouisme, s'inscrit dans les programmes de « reconversion » des nationalistes de l'époque. La conversion religieuse, forcée ou non, de minoritaires à la religion du majoritaire peut donc viser à les intégrer au sein d'un groupe dominant (Austin-Broos 2003; Cooley 2002; Hamer 2002). Vecteur d'homogénéité religieuse, la conversion permet en effet de fonder des États-nations modernes non sécularisés autour de symboles et d'institutions partagés (Doja 2000; Sundar 2001; Viswanathan 1998). Dans ce contexte, la conversion constitue un mode d'intégration pour des populations marginalisées ou dans des situations de fragmentation sociale (Abdul-Karim 1996; Ammar *et al.* 2004; Dix-Richardson 2002; Dix 1997). Adhérer à la religion d'un groupe dominant permet de valider un certain ordre social, suite à une conquête par exemple (Delâge 1982), de légitimer le remplacement d'une autorité traditionnelle en déclin par une autre (Earle 1992), ou encore d'accompagner une modification des hiérarchies sociales et des rapports de genre (Firth 1970; Bastian 2000). Dans des contextes de rapports majoritaires/minoritaires tels que des cas d'immigration ou de persécution, la conversion peut d'ailleurs représenter un enjeu d'intégration (Dunnigan *et al.* 1986; Hammond et MacHacek 1999; Hurh et Kim 1990; Kim et Hurh 1993; Scott 1987; Winland 1994; Yang 1998, 2005). À cet égard, les études sur la conversion au christianisme des immigrants asiatiques en Amérique du Nord abondent (Yang 1998; Winland 1994); elles démontrent que le motif de conversion résiderait davantage dans les avantages matériels octroyés par l'adhésion au nouveau groupe religieux que dans une conviction religieuse profonde ou une adhésion au dogme (Kim et Hurh 1993; Hurh et Kim 1990, 1984; Scott 1987; Yang 1998). Smith Hefner (1994) documente cette perspective instrumentale auprès des Khmer de Boston à qui la conversion au christianisme assure non seulement un contact avec des

institutions de socialisation, mais aussi l'accès à de nouveaux réseaux sociaux et à de nouvelles ressources.

Conversion et modes de résistance : du social à l'individu, la thèse de l'interaction coloniale

Le thème de la conversion soulève la question du rapport de pouvoir qu'elle induit entre celui qui convertit et celui qui est converti. En examinant le mode d'expansion des puissances occidentales et leur stratégie de colonisation des consciences, les études postcoloniales en milieu africain éclairent le débat. Pour Horton (1971), la conversion est le fruit d'une dialectique entre d'une part, des influences externes à tendances universalistes, et d'autre part, une matrice cosmologique interne et locale, pré-existante et plus ou moins réceptive. Au concept de conversion dont ils jugent la valeur explicative insuffisante, Comaroff et Comaroff (1991) proposent de substituer la thèse de l'interaction coloniale, soit une longue « conversation » ou un dialogue entre missionnaire et païen, pourvu chacun de systèmes symboliques, chargés d'ambivalences et de contradictions. Le contexte actuel de globalisation perpétue ces processus par le biais de nouveaux acteurs transnationaux prosélytes, le cas des missionnaires pentecôtistes étant le plus documenté (Glick Schiller 2005; Orta 2002). Ainsi porteuses de l'idéologie qu'elles transmettent au néophyte, les conversions contemporaines remettent en question le paradigme de la sécularisation de certaines sociétés modernes contemporaines. Toutefois, les études portant sur des phénomènes de « conversion massive » auprès de populations indifférenciées négligent le rôle des parcours individuels, ignorant ainsi la capacité d'agence du converti.

5. La dimension expérientielle et individuelle de la conversion : les récits de conversion

Études de la conversion et « anthropologie des figures de l'individualité »

Qu'ils tentent d'y résister ou au contraire, qu'ils les renforcent, les mouvements de conversion manifestent les changements sociaux et politiques qui traversent l'espace dans lequel ils apparaissent. À ce titre, la figure du converti est emblématique. Car si les faits de conversion ont toujours cristallisé des enjeux identitaires et des conflits religieux, ils constituent aujourd'hui des indicateurs des logiques d'identification et de ré-identification caractéristiques d'un monde globalisé et pluriel, traversé de rapports de pouvoir politiques et sociaux (Hervieu-Léger 1999; Thomas et Casanova 2001). Ils s'inscrivent par conséquent dans un contexte de privatisation du religieux, de marginalisation des formes religieuses traditionnelles, chrétiennes entre autres, et d'accroissement des possibilités de bricolage individuel (Luckmann 1999). En fait, les processus d'individuation induits par la modernité (Côté et Zylberberg 1990;

Giddens 1991) ont déshérité le sujet des identités transmises par le lignage (Hervieu-Léger 1999). Ce dernier est aujourd'hui placé devant un large choix de systèmes de sens, d'affiliations religieuses et d'autorités symboliques, si bien que dans la modernité comme en contexte de globalisation, le religieux est désormais abordé comme un énoncé performatif formulé à la première personne. Dans une publication de la revue *Journal des africanistes* dédiée aux « parcours de conversion », Mary et Piault (1998) proposent d'appréhender la religion à partir des itinéraires de conversion, et donc de développer une « anthropologie des figures de l'individualité » (Pia Di Bella 2003). La mise en récit de cette rupture biographique, sous des formes plus ou moins ritualisées selon les religions, amène le converti à traverser les frontières entre les différentes sphères du rapport au soi et au social (Tizik *et al.* 2001). La lecture postmoderne de Tizik transforme cette réécriture de l'autobiographie personnelle en un processus de reconstruction de l'identité, la conversion occupant alors la situation liminale et ambiguë de l'entre-deux-mondes. Van der Veer (1996) quant à lui, considère que les mouvements de conversion aux différentes formes de christianisme traduisent en réalité un mode d'adhésion à des formes modernes du rapport au soi, à la communauté et à l'État. Pour saisir la mobilité religieuse à l'ère contemporaine, les études actuelles privilégient donc l'analyse individuelle des trajectoires de vie, reléguant les approches communautaires aux processus de conversion aux grandes dénominations religieuses (Sherkat 1993). Pour Mary (1998b),

« là où la conversion était pensée soit comme une rupture inscrite sur une ligne d'évolution, soit comme un processus continu et linéaire, elle apparaît comme beaucoup plus complexe, incertaine, ambivalente, ménageant continuité et discontinuité, adhésion et malentendu, docilité et ruse. » (p. 19)

Dans le cadre de trajectoires religieuses singulières, la conversion apparaît comme un événement, l'étape fondamentale d'un parcours dont elle façonne la poursuite (Williams et Gurtwirth 1991; Köse 1999, 1995). Ces trajectoires individuelles se dessinent à partir d'emprunts et de réappropriations d'éléments issus de divers traditions et courants religieux, et auxquels les sujets ne se reconnaissent pas nécessairement d'appartenance sociale. Le processus est alors qualifié de « bricolage identitaire », une notion initialement attribuée aux parcours religieux individuels dans le contexte africain (Mary 2000), mais de plus en plus également au sein des sociétés occidentales (Meintel 2003). Par conséquent, à l'heure actuelle, la conversion est moins appréhendée comme un déplacement particulier de croyances que comme des changements plus généraux dans la compréhension individuelle du soi et de son appartenance au groupe. Toutefois, plus que des bricoleurs, les convertis sont également des individus en quête d'un *habitus* non seulement légitimé par une autorité textuelle ou divine, mais aussi compatible avec leur propre capacité d'agence (Austin-Broos 2003). À ce titre, l'apostat et sa trajectoire centrifuge (Barker 1998) font figure d'emblèmes de la marginalité et de la résistance (Hoge 1981). La volonté de la personne convertie de se dissocier de son ancien groupe d'appartenance requiert une dialectique

consciente et permanente de reconstruction du soi et d'ajustement de son comportement social dans un sens cohérent avec sa nouvelle perception d'elle-même (Bromley 1998; Carter 1998; Mauss 1998). En effet, l'acte de conversion constitue une forme de revendication de l'identité du sujet, dont l'affiliation religieuse est intimement associée au positionnement politique (Cooley 2002).

Conversion, expérience religieuse et rapport au soi : la médiation de la conversion par l'expérience

L'importante diversité des itinéraires individuels reflète la grande variabilité des expériences de la conversion (Sherkat 1993) qui, à travers la construction d'un nouveau rapport au soi, induit de nouveaux enjeux identitaires (LeBlanc 2003; Mary 1998a; Mary et Piau 1998; Meintel 2003; Ullman 1989). Les études actuelles visent donc à documenter la dimension subjective de la conversion (Paloutzian *et al.* 1999; Rambo 1993, 1999; Stromberg 1990, 1993; Suchman 1992) en relevant les facteurs d'évolution et de transformation de la perception du soi, tel qu'actualisé par l'expérience religieuse (LeBlanc 2003; Meintel 2003; Mary 1998b; Ullman 1989). Ainsi, certaines recherches examinent les expériences rituelles qui mènent ou qui accompagnent la conversion à partir d'une approche performative (Laugrand *et al.* 1997; Laurgrand 1999; Finn 1990, 1997; Wright 1989; Droz *et al.* 2002), d'autres le lien entre guérison et conversion (Niezen 1997; Valverde et White 1999), d'autres enfin les changements liés à l'identité et aux comportements individuels (Sultan 1999). Le changement de religion implique en effet une réorganisation du soi autour de nouveaux marqueurs identitaires (Bankston *et al.* 1981), ou de nouvelles formes de subjectivité (LeBlanc 2003) de sorte que souvent, les convertis utilisent la métaphore du cycle de vie et assimilent la conversion à une renaissance biologique. De fait, la conversion religieuse est souvent vécue comme un acte idiosyncratique qui n'inscrit pas nécessairement le sujet dans un groupe aux frontières clairement définies. Le converti se présente parfois davantage comme un nomade qui construit son propre ethos à partir des différentes ressources religieuses qui lui sont disponibles (Luckmann 1999). Réfléchi et volontaire, sa démarche l'amène parfois à revenir à la tradition religieuse de la famille ou du groupe d'origine (Topel 2002) et plus souvent, à cumuler les identités de plusieurs religions différentes (Brodey 1997; Dumas-Champion 1998).

Cette lecture éthique du soi traverse plus ou moins explicitement les approches actuelles de la conversion qui considèrent le phénomène comme une rupture biographique induite par une expérience singulière et individuelle menant à des transformations. S'inspirant de la distinction que James (1902) établit entre le soi comme objet et le « Moi » de la psychologie, Ullman (1989) suggère que pour la plupart des convertis, d'importantes composantes du « Moi » changent suite à la conversion religieuse : adoption de nouvelles croyances et de nouveaux styles de vie, mais aussi intégration dans de nouvelles communautés qui souvent se sont substituées à la famille d'origine. Cette reconfiguration du soi souvent présentée comme

une nouvelle vocation s'exprime plus précisément dans l'expérience de la rencontre avec l'Autre, et de la séparation avec le groupe d'origine.

Si l'acte de conversion introduit un nouveau langage, c'est aussi une nouvelle manière de ressentir à la fois le monde et le soi; il suppose en effet la capacité de se saisir soi-même réflexivement et transitivement (Bacuez 2005). À cet égard, l'analyse sémantique des récits de conversion indique des formes de naturalisation de l'expérience religieuse, voire d'incorporation de la figure du divin. Pourtant, le rôle du corps dans la conversion est encore peu documenté (Mossière 2007). Or, l'identité reconfigurée s'exprime autant par la mise en scène gestuelle que par l'acte de parole. Tank Storper (2003) soutient d'ailleurs que chez les juifs, la pratique religieuse est le principal espace d'expression identitaire : « marquant le corps, le disciplinant, les règles relatives à la tenue des femmes (jupes longues, perruque pour les femmes mariées, etc.) comme la circoncision pour les hommes contribuent à inscrire le candidat non pas seulement spirituellement, mais aussi physiquement dans un être et un faire juifs » (p. 17); la discipline du corps déterminant alors celle de l'esprit.

Le récit et sa valeur heuristique : rhétorique et standardisation des modes de représentation de la conversion

Introduite par Richardson (1978), la sémantique de la mobilité et du cheminement domine actuellement les études sur la conversion. Les notions de « processus et itinéraires de conversion » ou de « *conversion careers* » permettent de conceptualiser le changement religieux comme une série d'événements qualitatifs ou d'étapes, autant spirituelles (expériences anormales, mystiques), que sociales (relations sociales, appartenance, pratiques quotidiennes et rituelles) (Brown 2003; Richardson 1978, 1985), dont le converti se fait l'acteur et non le patient (Williams et Gurtwirth 1991). L'approche performative permet de restituer ces parcours (Droz *et al.* 2002; Finn 1990, 1997; Laugrand *et al.* 1997; Wright 1989) dont certains affichent clairement une dimension thérapeutique (Dumas-Champion 1998; Niezen 1997; Valverde et White 1999).

Le récit de conversion permet d'ordonner en un tout cohérent cette expérience personnelle dans le cadre d'un nouveau symbolisme religieux validé par une autorité légitime (Priest 2003). En effet, cet exercice de reconfiguration du soi favorise un processus actif de transformation des croyances et des pratiques quotidiennes, mais aussi de l'identité et des appartenances (Bankston *et al.* 1981; LeBlanc 2003; Sultan 1999). La métaphore du cycle de vie qui assimile généralement le moment de la conversion à une renaissance biologique atteste de son rôle structurant et fondateur dans la démarche du converti. Le discours de conversion constitue donc un genre littéraire que certaines techniques discursives de mise en

récit portent à la frontière entre fiction et réalité (Carson Johnson 1998). Bricolant des identités singulières, il est également un acte de constitution du soi qui réactive le pouvoir symbolique et expérientiel du processus de conversion (Coleman 2003; Gallagher 1990). Par conséquent, le récit de conversion est : « davantage une reconstruction biographique qu'un corpus de faits objectifs. Le sociologue doit donc appréhender ces récits pour ce qu'ils sont : déroulement narratif au cours duquel l'orateur cherche à se construire dans sa nouvelle identité. » (Tank Storper 2003, p. 2-3). De fait, la plupart des analyses relèvent le caractère construit du discours de conversion qui s'élabore à travers le langage d'un système idéologique (Harding 1987; Henry 1998; Hermansen 1999; Lepape 2005; Sultan 1999; Tank Storper 2003; Wohlrab-Sahr 1999). Selon Stromberg (1990, 1993), il peut en lui-même être considéré comme une forme de rituel par lequel les nouveaux croyants mettent en scène leurs conflits et les solutionnent. L'efficacité de la conversion découle donc de cet exercice de recomposition de l'univers personnel et social à l'aide d'un système de représentation de cette expérience. Cette rhétorique qui peut être de l'ordre du rationnel ou de l'émotionnel constitue autant une stratégie de persuasion du soi que de conviction de l'Autre, l'interlocuteur. Selon Décobert (2001), bien que la méthode des récits de vie permette de rendre compte des tentatives d'herméneutique et de domination du soi, elle reste éminemment liée à la tradition chrétienne du récit dont les « Confessions de saint Augustin » restent l'archétype. En ce sens, le discours de conversion reflète un possible autant qu'une contrainte, soit « une opération métaphorique instruite avec des concepts théologiques (...), opération métonymique qui exige une reconstitution des faits d'émotion. » (Décobert 2001, p. 79). En effet, c'est dans ce discours composé sous des formes ritualisées que le converti reconstruit sa biographie et transmet la représentation qu'il se fait de l'événement, souvent sous la forme d'un exposé dogmatique (Boyer 1998; Harding 1987; Hermansen 1999; Stromberg 1990), à caractère parfois prosélyte (Henry 1998). Ainsi, le fait de dire et de redire le récit constitue un acte de foi central qui encadre l'expérience personnelle par un langage canonique qui recrée l'expérience dans le récit (Harding 1987; Stromberg 1990). Boyer (1998) souligne toutefois que la forme stéréotypée du récit n'évacue pas toute forme de singularité du narrateur qui peut développer certaines stratégies afin d'exprimer une agentivité « sans que jamais n'affleure une contradiction insurmontable » (p. 119).

Pour conclure

Alors que les recherches actuelles se focalisent sur les parcours individuels et singuliers des convertis, la recension de la littérature indique que le contexte social autant que les rapports de pouvoir politiques catalysent et organisent l'expérience personnelle et la rhétorique qui mènent à la conversion, que ce soit dans un cadre collectif ou non. L'expérience et la performance de la conversion sont donc traversées d'enjeux identitaires et de forces qui agissent via la transformation des corps (changements des pratiques) et la colonisation des consciences (changements des croyances), dans un sens qui reste toutefois difficile à déterminer, tant est étendue sa variabilité. Par le témoignage du nouveau croyant et pratiquant, la conversion reflète non seulement une situation sociale, mais aussi le système de croyances et de valeurs de la religion adoptée, soulevant ainsi la question de la valeur heuristique réelle du récit de conversion, ce dernier pouvant finalement être un objet d'étude en soi. Par ailleurs, dans un contexte de globalisation, les phénomènes d'échanges et d'emprunts culturels occupent une grande part de la recherche en sciences sociales; les identités religieuses étant de plus en plus bricolées et mobiles. La thématique de la conversion ne fait pas exception à ce nouvel intérêt, mais le champ d'études souffre des limites épistémologiques des outils heuristiques développés jusqu'ici. Certains chercheurs (Greil et Rudy 1983; Meintel 2007) remettent d'ailleurs en question la pertinence scientifique du concept même de conversion : adopter de nouveaux référents religieux dans le cas du spiritualisme ou du néochamanisme, ou simplement fréquenter un groupe religieux ou social signifie-t-il se convertir?

Bibliographie

- Abdul-Karim, B.-Z., 1996. *Understanding the Islamic Conversion Experience of two African-American Males: A case study Approach to Decision-Making Toward Transformational Change*, Virginia Polytechnic Institute and State University.
- Allievi, S. 1999. « Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans », *Social Compass*, vol. 46, p. 283-301.
- Altemeyer, B. et B. Hunsberger, 1997. *Amazing Conversions. Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*, New York, Prometheus, 268 p.
- Ammar, N.-H., R.-R. Weaver, S. Saxon, 2004. « Muslims in Prison: A Case Study from Ohio State Prisons », *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology*, vol. 48, p. 414-428.
- Austin-Broos, D., 2003. « The Anthropology of Conversion: an Introduction », dans *The Anthropology of Religious Conversion*, A. Buckser et S.-D. Glazier (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, p. 1-14.
- Bacuez, P., 2005. « Devenirs musulmans à Zanzibar ou l'étrangeté de la conversion », *Archives des Sciences sociales des Religions*, vol. 131, p. 101-122.
- Balch, R.-W., 1980. « Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion », *Sociological Analysis*, vol. 41, p. 137-143.
- Balch, R.-W. et D. Taylor, 1977. « Seekers and Saucers: The Role of the Cultic *Milieu* in Joining a UFO Cult », *American Behavioral Sciences*, vol. 20, p. 839-860.
- Bankston, W.-B., J.-F. Craig, F. H. Jr. Hugh, 1981. « Toward a General Mode of the Process of Radical Conversion: an Interactionist Perspective on the Transformational of Self-Identity », *Qualitative sociology*, vol. 4, p. 279-297.
- Barker, E., 1984. *The Making of a Moonie : Choice or Brainwashing?*, New York, NY, USA, Oxford, B. Blackwell.
- Barker, E., 1986. « Religious Movements: Cult and Anticult since Jonestown », *Annual Review of Sociology*, vol. 12, p. 329-346.
- Barker, E., 1998. *The Politics of Marginal Heresy*, Westport, Connecticut, Praeger, 244 p.
- Bastian, M.-J., 2000. « Young Converts : Christian Missions, Gender and Youth in Onitsha, Nigeria 1880-1929 », *Anthropological Quarterly*, vol. 73, p. 145-158.
- Beckford, J.-A., 1989. *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, Boston, Unwin Hyman.
- Blanchy, S., 1998. « Le châle ou le foulard religieux et identitaire de deux femmes comoriennes: parcours de conversion », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 23-42
- Bourgeault, G., 2002. « L'espace public et la dimension politique de l'expression religieuse », dans *Les relations ethniques en question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001*, J. Renaud, L. Pietrantonio et G. Bourgeault (éd.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, p. 213-228.
- Bowie, F., 2003. « An Anthropology of Religious Experience: Spirituality, Gender and Cultural Transmission in the Focolare Movement », *Ethnos*, vol. 68, p. 49-72.
- Boyer, V., 1998. « Le récit de Lessa : des cultes de possession aux Églises pentecôtistes », *L'Homme*, vol. 148, p. 119-137.
- Brenner, S., 1996. « Reconstructing Self and Society : Javanese Muslim Women and "the Veil" », *American Ethnologist*, vol. 23, p. 673-697.
- Brodey, D.-A., 1997. *From Judaism to Buddhism: Jewish Women's Search for Identity*, Toronto, University of Toronto.

- Bromley, D.-G., 1998. « *The Politics of Religious Apostasy : the Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements* », Westport, Connecticut, Praeger, 244 p.
- Brown, T.-K., 2003. « Mystical Experiences, American Culture, and Conversion to Christian Spiritualism », dans *The Anthropology of Religious Conversion*, A. Buckser et S.-D. Glazier (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, p. 133-147.
- Buckser, A., 2003. « Social Conversion and Group Definition in Jewish Copenhagen », dans *The Anthropology of Religious Conversion*, A. Buckser et S.-D. Glazier (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, p. 69-84.
- Buckser, A. et S.-D. Glazier, 2003. *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham, Md., Rowman and Littlefield.
- Carson Johnson, D., 1998. « Apostates Who Never Were: The Social Construction of Absque Facto Apostate Narratives », dans *The Politics of Religious Apostasy: the Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, D.-G. Bromley (éd.), Westport, Connecticut, Praeger, p. 115-138.
- Carter, L.-F., 1998. « Carriers of Tales: On Assessing Credibility of Apostate and Other Outsider Accounts of Religious Practices », dans *The Politics of Religious Apostasy: the Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, D.-G. Bromley (éd.), Westport, Connecticut, Praeger, p. 221-238.
- Cavalcanti, H.-B. et H.-P. Chalfant, 1994. « Collective Life as the Ground of Implicit Religion: the Case of American Converts to Russian Orthodoxy », *Sociology of Religion*, vol. 55, p. 441-454.
- Champion, F., 2000. « La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux », *Revue d'Ethnologie française*, 4, http://www.culture.gouv.fr/sef/revue/00_4/00_4_01r.htm, consulté le 13 juin 2006.
- Cohen, M., 2002. « Convergence: Maturation and Integration in the Course of a Religious Conversion », *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, vol. 30, p. 383-400.
- Coleman, D.-A., 2003. « Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion », dans *The Anthropology of Religious Conversion*, A. Buckser et S.-D. Glazier (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, p. 15-27.
- Comaroff, J. et Comaroff J., 1991. « Conversion and Conversation, Narrative, Form and Consciousness », dans *Of Revelation and Revolution : Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.
- Cooley, P.-M., 2002. « Women's Religious Conversions on Death Row: Theorizing Religion and State », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 70, p. 699-717.
- Côté, P. et J. Zylberberg, 1990. « *Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone* », Laboratoire d'études politiques et administratives, Université Laval, Québec.
- Cummings, W., 2001. « Scripting Islamization: Arabic Texts in Early Modern Makassar », *Ethnohistory*, vol. 48, p. 559-583.
- Davidman, L. et A. Greil, 1993. « Gender and the Experience of Conversion: the Case of Returnees to Modern Orthodox Judaism », *Sociology of Religion*, vol. 54, p. 83-100.
- Daynes, S., 1999. « Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: l'exemple de la France et des États-Unis », *Social compass*, vol. 46, p. 313-323.
- Décobert, C., 2001. « Conversion, Tradition, Institution », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 116, p. 67-90.
- Delâge, D., 1982. « Conversion et identité: le cas des Hurons et des Iroquois (1634-1664) », *Culture, Canadian Ethnology Society*, vol. 2, p. 75-82.
- Deslandres, D., 2003. *Croire et faire croire. Les missionnaires français au XVIe siècle*, Paris, Fayard.

- DeWeese, D., 1994. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde : Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, Pennsylvania State, University Press.
- Dix-Richardson, F., 2002. « Resistance to Conversion to Islam Among African American Women Inmates », *Journal of Offender Rehabilitation*, vol. 35, p. 109-126.
- Dix, F.-A., 1997. *Race, Religion, and the Inmate Culture : an Interpretation of the Development of Islam in American Prisons*, Florida State University.
- Doja, A., 2000. « The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: the Albanian Situation », *Critique of anthropology*, vol. 20, p. 421-38.
- Downton, J., 1980. « An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: the Case of the Divine Light Mission », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 19, p. 381-396.
- Droz, Y., R. Massé, J. Benoist, 2002. « *Esquisse d'une anthropologie de la conversion : pratiques religieuses et organisation en pays kikuyu* », Collection médecins du monde, Paris, Éditions Khartala, p. 81-105.
- Dumas-Champion, F., 1998. « Faire des deux côtés, l'un papa, l'autre maman : regard sur des itinéraires religieux à l'île de la Réunion », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 99-123.
- Duncan, C., 2003. « Untangling Conversion: Religious Change and Identity among the Forest Tobelo of Indonesia », *Ethnology*, vol. 42, p. 307-322.
- Dunnigan, T., G.-L. Hendricks, B.-T. Downing, A.-S. Deinard, 1986. *Process of Identity Maintenance in Hmong Society*, New York, Center for Migration Studies.
- Dürkheim, É., 1925. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.
- Dutton, Y., 1999. « Conversion to Islam: the Qu'ranic Paradigm », dans *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, C. Lamb et M.-D. Bryant (éd.), Londres, Cassel, p. 157-158.
- Earle, D., 1992. « Authority, Social Conflict and the Rise of Protestantism : Religious Conversion in a Mayan Village », *Social Compass*, vol. 39, p. 377-388.
- Fernandez, J.-W., 1986. « Location and Direction in African Religious Movements: Some Deictic Contours of Religious Conversion; Religion and Change », *History of Religions: An International Journal for Comparative Historical Studies*, vol. 25, p. 352-367.
- Finn, T., 1990. « It Happened One Saturday Night: Ritual and Conversion in Augustine's North Africa », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 58, p. 589-616.
- Finn, T., 1997. *From Death to Rebirth : Ritual and Conversion in Antiquity*, New York, Mahwah, New Jersey, Paulist Press.
- Firth, R., 1970. *Rank and Religion in Tikupia : a Study of Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*, London, George Alen University.
- Fisher, H.-J., 1973. « Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa », *Africa*, vol. 43, p. 27-40.
- Fisher, H.-J., 1985. « The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa », *Africa*, vol. 55, p. 153-173.
- Fitzpatrick, B.-M., 2000. *Diversity in Practice: Placemaking among Sinhalese and Americans at the Washington Buddhist Vihara (Buddhism)*, thèse de doctorat, The American University, Department of philosophy in Anthropology.
- Fleury, B., 2004. *Étude de la conversion religieuse d'un point de vue communicationnel : le cas de Roger Garaudy*, Université du Québec à Montréal, Montréal.
- Gabbert, W., 2001. « Social and Cultural Conditions of Religious Conversion in Colonial Southwest Tanzania, 1891-1939 », *Ethnology*, vol. 40, p. 291-308.

- Galanter, M., 1983. « Unification Church («Moonie») Dropouts: a Psychological Readjustment after Leaving a Charismatic Religious Group », *American Journal of Psychiatry*, vol. 140, p. 984-989.
- Gallagher, E.-V., 1990. *Expectation and Experience: Explaining Religious Experience*, Atlanta, Scholars Press.
- Garcia-Arenal, M., 1999. « Les conversions d'Européens à l'islam dans l'histoire: esquisse générale », *Social compass*, vol. 46, p. 273-281.
- Gartrell, C.-D. et Z.-K. Shannon, 1985. « Contacts, Cognitions, and Conversion: a Rational Choice Approach », *Review of Religious Research*, vol. 27, p. 32-48.
- Giddens, A., 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press.
- Glick Schiller, N., 2005. « Transnational Social Fields and Imperialism. Bringing a Theory of Power to Transnational Studies », *Anthropological Theory*, vol. 5, p. 439-461.
- Godo, E., 2000. *La Conversion religieuse*, Paris, Imago, 332 p.
- Gordon, D., 1974. « The Jesus People: An Identity Synthesis », *Urban Life and Culture*, vol. 3, p. 159-178.
- Goulet, J.-G., 1998. *Ways of Knowing : Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Granqvist, P. et B. Hagekull, 1999. « Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 38, p. 254-273.
- Greil, A.-L. et D.-R. Rudy, 1983. « Conversion to the World View of Alcoholic Anonymous: a Refinement of Conversion Theory », *Qualitative Sociology*, vol. 6, p. 5-28.
- Greil, A.-L. et D.-R. Rudy, 1984. « What Have we Learned from Process Models of Conversion? An Examination of Ten Case Studies », *Sociological Focus*, vol. 17, p. 305-323.
- Hall, D., 1998. « Managing to Recruit: Religious Conversion in the Workplace », *Sociology of Religion*, vol. 59, p. 393-410.
- Hall, G.-S., 1904. *Adolescence: its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, New York, D. Appleton and company.
- Hamer, J., 2002. « The Religious Conversion Process among the Sidama of North-East Africa », *Africa*, vol. 72, p. 598-627.
- Hammond, P.-E. et D.-W. MacHacek, 1999. *Soka Gakkai in America: Accommodation and Conversion*, Oxford University Press.
- Harding, S.-F., 1987. « Convicted by the Holy Spirit: the Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist*, vol. 14, p. 167-181.
- Hefner, R.-W., 1991. *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press.
- Hefner, R.-W., 1998. « Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age », *Annual review of Anthropology*, vol. 27, p. 83-104.
- Heirich, M., 1977. « Change of Heart: a Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion », *American Journal of Sociology*, vol. 83, p. 653-680.
- Henry, C., 1998. « Le discours de la conversion : parcours de conversion », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 155-172.
- Hermansen, M., 1999. « Roads to Mecca: Conversion Narratives of European and Euro-American Muslims », *Muslim World*, vol. 89, p. 56-89.
- Hervieu-Léger, D., 1999. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Hoge, D.-R., 1981. *Converts, Dropouts, Returnees: a Study of Religious Change among Catholics*. New York, Pilgrims.

- Horton, R., 1971. « African Conversion », *Africa*, vol. 41, p. 85-108.
- Horton, R., 1975. « On the Rationality of Conversion », *Africa*, vol. 45, p. 219-235 et p. 373-399.
- Hurh, W.-M. et K.-C. Kim, 1990. « Religious Participation of Korean Immigrants in the United States », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, p. 19-34.
- Ibrahim, A., 1995. *Social and Cultural Experiences of Adult Conversion to Islam: Implications for Learning to Learn*, thèse de doctorat, Northern Illinois University, Department of Leadership and Educational Policy Studies.
- James, W., 1902. *The Varieties of Religious Experience : a Study in Human Nature*, New-York, The Modern Library.
- Jonckers, D., 1998. « Le temps de prier est venu : islamisation et pluralité religieuse dans le sud du Mali », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 21-46.
- Jules-Rosette, B., 1975. *African Apostles : Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca, New-York, Cornell University Press.
- Jules-Rosette, B., 1976. « The Conversion Experience: The Apostles of John Maranke », *Journal of Religion in Africa*, vol. 7, p. 132-164.
- Juster, S., 1989. « "In a Different Voice" : Male and Female Narratives of Religious Conversion in Post-Revolutionary America », *American Quarterly*, vol. 41, p. 34-62.
- Kammerer, C.-A., 1990. « Customs and Christian Conversion among Akha Highlanders of Burma and Thailand », *American Ethnologist*, vol. 17, p. 277-291.
- Kilbourne, B. et J.-T. Richardson, 1989. « Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories », *Sociological Analysis*, vol. 50, p. 1-21.
- Kim, K.-C. et W.-M. Hurh, 1993. « Beyond Assimilation and Pluralism: Syncretic Sociocultural Adaptation of Korean Immigrants in the U. S. », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, p. 696-713.
- Kirby, J.-P. et T. Blakely, 1994. *Cultural Change and Religious Conversion in West Africa*, Londres and Portsmouth, James Currey et Heineman.
- Kirkpatrick, L.-A. et P.-R. Shaver, 1990. « Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 29, p. 315-335.
- Köse, A., 1996. *Conversion to Islam*. New York, Columbia University Press, 220 p.
- Köse, A., 1999. « The Journey from the Secular to the Sacred : Experiences of Native British Converts to Islam », *Social Compass*, vol. 46, p. 301-313.
- Köse, A., 2000. « Conversion Motifs Among British Converts to Islam », *International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 10, p. 101-110.
- Kox, W., M.-W. Meuss, H. Hart, 1991. « Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of religious Conversion », *Sociological Analysis*, vol. 52, p. 227-240.
- Lacar, L.-Q., 2001. « "Balik"-Islam : Christian Converts to Islam in the Philippines », *Islam and Christian Muslim relations*, vol. 12, p. 39-60.
- Lamb, C. et M.D. Bryant, 1999. *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, Londres, Cassel, 342 p.
- Langewiesche, K., 1998. « Des conversions réversibles : études de cas dans le nord-ouest du Burkina Faso. Parcours de conversion », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 47-65.
- Laugrand, F., B. Saladin d'Anglure, F. Therrien, 1997. « Le siqqitiq : renouvellement religieux et premier rituel de conversion chez les Inuit du nord de la Terre de Baffin », *Études Inuit*, vol. 21, p. 101-140.
- Laugrand, F., 1999. « Mourir et renaître: la conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien », *Homme*, vol. 152, p. 115-141.

- Laurent, P.-J., 1998. « Conversions aux Assemblées de Dieu chez les Mossi du Burkina Faso : modernité et socialité. Parcours de conversion », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 67-97.
- LeBlanc, M.-N., 2003. « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain: les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, p. 85-110.
- Lepape, L., 2005. « Les récits de conversion : d'une histoire personnelle romancée à l'analyse sociologique d'un engagement religieux », *Alfa 2005 Maghreb et sciences sociales*, p. 77-87.
- Lofland, J. et R. Stark, 1965. « Becoming a World-Saver: a Theory of conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review*, vol. 30, p. 862-875.
- Lofland J. et LN Skonovd, 1981. « Conversion Motifs », *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 20, p. 373-85
- Long, T. et J. Hadden, 1983. « Religious Conversion and Socialization », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 22, p. 1-14.
- Luckmann, T., 1999. « The Religious Situation in Europe: the Background to Contemporary Conversions », *Social Compass*, vol. 46, p. 251-258.
- Machalek, R., D.-A. Snow, B. Kilbourne, 1985. *Neglected Issues in the Study of Conversions*, San Francisco, Pacific Division.
- Martin, A., 1995. *Stratégies identitaires du couple mixte et changements de l'ordre social : les Québécoises d'origine canadienne-française converties à l'Islam*, mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, Département d'histoire.
- Mary, A., 1998a. « Le voir pour y croire : expériences visionnaires et récits de conversion. Parcours de conversion », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 173-196.
- Mary, A., 1998b. « Retour sur " La conversion africaine " : Horton, Peel, et les autres. Parcours de conversion », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 11-20.
- Mary, A., 2000. « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et sociétés*, vol.24, p. 117-135.
- Mary, A., J.-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet, 2001. *Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain*, Paris, L'Harmattan.
- Mary, A. et M.-A. Piauxt, 1998. « Introduction », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 7-9.
- Mauss, A.-L., 1998. « In Defense of Self: Apostasy as Spoiled Identity », dans *The Politics of Religious Apostasy : the Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, D.-G. Bromley (éd.), Westport, Conn., Praeger, p. 51-74.
- Meintel, D., 2003. « La stabilité dans le flou: parcours religieux et identité de spiritualistes », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, p. 35-64.
- Meintel, D., 2007. « When There is No Conversion », *Anthropologica*, vol. 49, p. 149-162.
- Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC), 2002. *Tableaux sur l'immigration au Québec 1997-2001*, gouvernement du Québec.
- Mohamed, Y., 1995. « Fitrah and its Bearing on the Principles of Psychology », *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 12, p. 1-18.
- Morrison, K.-F., 1992. *Understanding conversion*, Charlottesville, University Press of Virginia.
- Moscovici, S. et G. Mugny, 1987. *Psychologie de la conversion : études sur l'influence inconsciente*. Fribourg, Delval.
- Mossière, G. 2007. « Emotional Dimensions of Conversion: An African Evangelical Congregation in Montreal », *Anthropologica*, vol 49, p. 113-24.
- Mujiburrahman, B., 2001. « Religious Conversion in Indonesia : The Karo Batak and the Tengger Javanese », *Islam and Christian Muslim relations*, vol. 12, p. 23-38.

- Musick, MAWJ., 1995. « Religious Switching for Marriage Reasons », *Sociology of Religion*, vol. 56, p. 257-270.
- Newport, F., 1979. « The Religious Switchers in the United States », *American Sociological Review*, vol. 44, p. 528-552.
- Ng, KH., 2002. « Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity », *Sociology of Religion*, vol. 63, p. 195-214
- Niezen, R., 1997. « Healing and Conversion: Medical Evangelism in James Bay Cree Society », *Ethnohistory*, vol. 44, p. 463-491.
- Nock, A.-D., 1933. *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander of Hippo*, London, Oxford University Press.
- Orta, A., 2002. « "Living the Past Another Way": Reinstrumentalized Missionary Selves in Aymara Mission Fields », *Anthropological quarterly*, vol. 75, p. 707-743.
- Paloutzian, R.-F., J.-T. Richardson, L. Rambo, R.-A. Emmons, M.-E. McCullough, 1999. « Religious Conversion and Personality Change: Religion in the Psychology of Personality », *Journal of personality*, vol. 67, p. 1047-1079.
- Pargament, K.-I., 1997. *The Psychology of Religion and Coping*, New York, Guilford Press.
- Parrucci, D.-J., 1968. « Religious Conversion: a Theory of Deviant Behavior », *Sociological Analysis*, vol. 29, p. 144-154.
- Penrad, J.-C., 1998. « Yasin alias Philippe, fils de Jean-Désiré. Du Shaba à Zanzibar: itinéraire et horizons d'une conversion à l'islam », *Journal des africanistes*, vol. 68, p. 143-154.
- Pia Di Bella, M., 2003. « Conversion and Marginality in Southern Italy », dans *The Anthropology of Religious Conversion*, A. Buckser et S.-D. Glazier (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, p. 85-94.
- Priest, R.-J., 2003. « "I discovered my Sin!": Aguaruna Evangelical Conversion Narratives », dans *The Anthropology of Religious Conversion*, A. Buckser et S.-D. Glazier (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, p. 95-108.
- Rambo, L., 1993. *Understanding Religious Conversion*, New Haven, Hall University Press.
- Rambo, L., 1999. « Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change », *Social Compass*, vol. 46, p. 251-259.
- Rambo, L.-R., 2003. « Anthropology and the Study of Conversion », dans *The Anthropology of Religious Conversion*, A. Buckser et S.-D. Glazier (éd.), Lanham, Md., Rowman and Littlefield, p. 211-221.
- Ranger, T., 1994. « Missions in Africa : The Dialectic of Conversion in the American Methodist Episcopal Church in Eastern Zimbabwe, 1900-1950 », dans *Religion in Africa*, T.-D. Blakely, W.E.A. Van Beek and D.-L. Thomson (éd.), London, James Currey, p. 275-313.
- Renne, E., 2002. « The Fundamentals of Fertility: Cosmology and Conversion in a Southwestern Nigerian Town », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, p. 551-569.
- Richardson, J.-T., 1978. *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*, Beverly Hills, Sage.
- Richardson, J.-T., 1985. « The Active Versus the Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion / Recruitment Research », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 24, p. 163-179.
- Richardson, J.-T., J. Hadden, D. Bromley, 1993. « A Social Psychological Critique of "Brainwashing" Claims about Recruitment to New Religions », Greenwich, JAI Press Inc., p. 75-97.
- Robinson, R. et S. Clarke, 2003. *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*, New Delhi, Oxford University Press.
- Schatzmler, M., 1996. « Marriage, Family and the Faith », *Journal of Family History*, vol. 21, p. 235-266.
- Schnapper, D., 1993. « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 81, p. 149-163.

- Schnapper, D., 2005. « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les "démocraties providentielles" », *Archives des Sciences sociales des Religions*, vol. 131, p. 9-26.
- Scott, G.-M., 1987. « The Lao Hmong Refugees in San Diego: Their Religious Transformation and its Implications for Geertz's Thesis », *Ethnic Studies Report*, vol. 5, p. 32-46.
- Searing, J.-F., 2003. « Conversion to Islam: Military Recruitment and Generational Conflict in a Sereer-Safen Village (Bandia), 1920-1938 », *Journal of African history*, vol. 44, p. 73-94.
- Setta, E.-H., 1999. « Le Suisse converti à l'islam: émergence d'un nouvel acteur social », *Social Compass*, vol. 46, p. 337-349.
- Sherkat, D., 1993. « Theory and Method in Religious Mobility Research », *Social Science Research*, vol. 22, p. 208-227.
- Smilde, D. et J. Pierce, 2003. « Skirting the Instrumental Paradox: Intentional Belief through Narrative in Latin American Pentecostalism; Personal Narratives », *Qualitative sociology*, vol. 26, p. 313-329.
- Smith Hefner, N., 1994. « Ethnicity and the Force of Faith: Christian Conversion among Khmer Refugees », *Anthropological Quarterly*, vol. 67, p. 24-37.
- Snow, D.-A. et R. Machalek, 1984. « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, vol. 10, p. 167-190.
- Snow, D.-A. et C. Phillips, 1980. « The Lofland-Stark Conversion Model: a Critical Reassessment », *Social Problems*, vol. 27, p. 430-447.
- Stapples, C.-L. et A.-L. Mauss, 1987. « Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 26, p. 133-147.
- Starbuck, E.-D., 1899. *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, London, W. Scott.
- Strauss, R.-A. et J. Lofland, 1976. « Changing oneself: Seekers and the Creative Transformation of Life Experience », dans *Doing Social Life*, J Lofland (éd.), New York, Wiley & Sons, p. 252-273.
- Streib, H. et B. Keller, 2003. « The Variety of Deconversion Experiences: Contours of a Concept in Respect to Empirical Research », *Conference of the Group of European Psychologists of Religion*, The International Association for the Psychology of Religion Glasgow, Scotland.
- Stromberg, P.-G., 1990. « Ideological Language in the Transformation of Identity », *American Anthropologist*, vol. 92, p. 42-56.
- Stromberg, P.-G., 1993. *Language and Self-Transformation: a Study of the Christian Conversion Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Suchman, M.-C., 1992. « Analyzing the Determinants of Everyday Conversion », *Sociological Analysis*, vol. 53, p. 15-33.
- Sullins, D.-P., 1993. « Switching Close to Home: Volatility or Coherence in Protestant Affiliation Patterns », *Social Forces*, vol. 72, p. 399-421.
- Sultan, M., 1999. « Choosing Islam: a Study of Swedish Converts », *Social Compass*, vol. 46, p. 325-337.
- Sundar, N., 2001. « Religion and Culture in Bastar: the Politics of "Conversion" », *The Eastern Anthropologist*, vol. 54, p. 255-272.
- Swarup, D., 1986. *Politics of Conversion*, Delhi, Deendayal Research Institute.
- Tank Storper, S., 2003. « Le giyyur comme "mise en corps", ou comment faire un juif », dans *Cahiers du CEIFR*, C. Décobert (éd.), p. 61-78.
- Taylor, B., 1976. « Conversion and Cognition. An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge », *Social Compass*, vol. 23, p. 5-22.
- Thomas, G. et J. Casanova, 2001. « Religions in Global Civil Society; Religion and Globalization at the Turn of the Millennium », *Sociology of Religion*, vol. 62, p. 515-533.

- Tizik, M., P. Christias, S. Hugon, L. Pourtau, 2001. « La conversion comme sacralisation du monde; Démarches herméneutiques », *Sociétés*, vol. 74, p. 81-91.
- Topel, M.-F., 2002. « Brazilian Ba'alot Teshuvah and the Paradoxes of their Religious Conversion », *Judaïsme*, vol. 51, p. 329-345.
- Travisano, R.-V., 1970. « Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations », dans *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, GP Stone et HA Faberman (éd.), Waltham, MA, Xerox College Publishing, p. 594-606.
- Ullman, C., 1989. *The Transformed Self. The Psychology of Religious Conversion*, New York, Plenum Press.
- Valverde, M. et M.-K. White, 1999. « "One Day at a Time" and Other Slogans for Everyday Life: the Ethical Practices of Alcoholics Anonymous », *Sociology*, vol. 33, p. 393-410.
- Van der Veer, P.-P., 1996. *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*, New York, Routledge.
- Vanzan, A., 1996. « In Search of Another Identity: Female Muslim-Christian Conversions in the Mediterranean World », *Islam and Christian Muslim Relations*, vol. 7, p. 327-333.
- Verhoeven, M.-J., 1997. « "Americanising the Buddha": The World's Parliament of Religions, Paul Carus, and the making of modern Buddhism », University of Wisconsin, Madison.
- Viswanathan, G., 1998. *Outside the Fold Conversion, Modernity and Belief*, Princeton, Princeton University Press.
- Williams, P., J. Gurtwirth, 1991. « Le miracle et la nécessité: à propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes », *Anthropologie urbaine religieuse*, vol. 36, p. 81-98.
- Wilson, S.-R., 1984. « Becoming a Yogi: Resocialization and Deconditioning Conversion Processes », *Sociological Analysis*, vol. 45, p. 301-314.
- Winland, D.-N., 1994. « Christianity and Community: Conversion and Adaptation among Hmong Refugee Women », *Canadian Journal of Sociology*, vol. 19, p. 21-45.
- Wohlrab-Sahr, M., 1999. « Conversion to Islam: Between Syncretism and Symbolic Battle », *Social Compass*, vol. 46, p. 351-362.
- Wright, C., 1989. « Preaching to the converted: Conversion Language and the Constitution of the TV Evangelical Community », *The Sociological Review*, vol. 37, p. 733-760.
- Yang, F., 1998. « Chinese Conversion to Evangelical Christianity: the Importance of Social and Cultural Context », *Sociology of Religion*, vol. 59, p. 237-257.
- Yang, F., 2005. « Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44, p. 423-441.