

---

# Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse

Pierre Beaucage *Université de Montréal*

Deirdre Meintel *Université de Montréal*

Avec la collaboration de Géraldine Mossière *Université de Montréal*

---

Le phénomène de la conversion<sup>1</sup> a attiré l'intérêt de chercheurs provenant de plusieurs disciplines : l'histoire (p. ex. Deslandres 2005), la théologie (p. ex. Marty 1988), la sociologie (p. ex. Stark 1965), la psychologie (p. ex. Rambo 1993) et l'anthropologie (p. ex. Buckser et Glazier 2003). On note une nette prédominance des études historiques, qui se sont penchées plus particulièrement sur l'expansion du christianisme et de l'islam par la conquête et la colonisation. Toutefois, comme André Mary l'a souligné dans son travail sur l'Afrique : «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» (1998:13).

Mis à part la référence au changement, il y a peu d'accord parmi les chercheurs sur la manière de définir la conversion. Par exemple, le sociologue Max Heirich parle d'«un changement dans le cœur» qui s'inscrit dans «un processus de changement des réalités profondes» ainsi qu'un «changement conscient dans le sens de l'enracinement de soi» (1977:674). Cependant, quelle est l'importance du changement en cause? À partir de quel point de vue l'évalue-t-on? Autant de questions qui restent en suspens. Lewis Rambo adopte une perspective subjective : «La conversion est ce qu'un groupe d'individus concerné croit qu'elle est» (1993:7). En outre, l'auteur perçoit la conversion comme un processus «multiple, interactif et cumulatif», plutôt qu'un acte unique, dramatique, de rupture. Il rejoint ici les propos de l'anthropologue Robin Horton (1971, 1975), qui a soutenu que le développement cosmologique autochtone précède le processus de conversion et s'y intègre.

Jusqu'aux années 1970, la plupart des recherches en sciences sociales ont abordé la conversion sous l'angle de la modernisation, qui définissait les phénomènes religieux comme «pré-modernes», primitifs, «irrationnels» et fina-

lement voués à la disparition. Dans ce contexte, on invoquait des causes psychopathologiques pour expliquer la conversion (Stark 1965). Les anthropologues abordaient alors ce phénomène (généralement considéré comme faisant partie du « changement religieux » – voir De Waal-Malefijt 1968) essentiellement sur le plan des transformations des systèmes de croyances et de rituels traditionnels des peuples exotiques après le contact avec l'Occident. Étant donné les rapports fonctionnels qui liaient la religion avec la structure sociale, et puisque cette dernière subissait des transformations radicales pendant la période coloniale, on supposait que les cosmologies primitives seraient progressivement remplacées par le rationalisme moderne. On s'attendait à ce que cela se produise après une phase intermédiaire pendant laquelle les autochtones, formellement convertis aux formes de christianisme qu'apportaient avec eux les colonisateurs, auraient conservé ou conserveraient, en les réinterprétant, des segments importants de leurs systèmes religieux antérieurs (c'est ce qu'on a appelé le « syncrétisme » – voir Rivière 1991). Parfois, le choc brutal de la colonisation pouvait mener beaucoup plus loin, c'est-à-dire à des phases de « contre-acculturation » (Herskovits 1952:234 et suiv.). Le phénomène pouvait prendre la forme de mouvements prophétiques ou messianiques, dirigés par des leaders charismatiques dans l'optique de déclencher une révolution sociale (Worsley 1957). À long terme, cependant, on s'attendait à une conversion complète, qui serait le résultat d'un changement social et culturel inexorable, comportant des transformations radicales d'identité et d'appartenance (Gruzinski 1988).

Depuis les années 1970, le renouveau religieux au sein des sociétés industrialisées, tout autant que dans les anciennes colonies d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, s'est souvent accompagné de conversions à de nouvelles religions (« reconversions »). Dans ces derniers cas, on observe une appartenance et une pratique religieuse intensifiées chez des individus dont l'affiliation antérieure n'était que formelle. En conséquence, on voit récemment émerger un nouveau corpus d'études sur la conversion dans lequel on décèle l'influence de perspectives post-modernes. Par exemple, l'accent y est mis sur les trajectoires individuelles et sur les transformations subjectives que l'acte de conversion peut comporter.

Les articles présentés dans ce numéro abordent deux thèmes principaux. Le premier est le rapport entre la religion et la politique. Sur ce plan, Benedict Anderson a souligné les rapports profonds qui relient les appartenances religieuses et le nationalisme moderne, ce dernier étant issu historiquement du morcellement des vastes communautés de foi qui ont occupé le monde européen et médi-

terranéen : le christianisme, le judaïsme et l'islam (Anderson 1983). Cependant, il semble qu'on observe aujourd'hui un mouvement en sens inverse, dans lequel les représentations sociopolitiques (symboles, vocabulaire, images) sont remplacées par de nouvelles formes religieuses ainsi que par de nouveaux imaginaires (Corten 1995).

Le second thème abordé ici traite de la définition de l'appartenance religieuse, souvent considérée comme monolithique et exclusive, selon le modèle de l'appartenance à la nation. Une telle définition ne correspondrait-elle pas d'abord à un préjugé « d'en haut », partagé par les tenants du pouvoir politique ou religieux et les chercheurs, plutôt qu'à la manière dont sont (et ont été) vécues les diverses formes d'expérience du religieux ? Jean-Loup Amselle (1990) a d'autre part soutenu que les « identités ethniques » en Afrique occidentale, ont été largement imposées par ces mêmes pouvoirs politiques et religieux pour décrire une réalité beaucoup plus floue dont les principes relèvent de ce qu'il appelle une « logique métisse ».

De façon similaire, l'étiquette de « religion à la carte » (Bibby 1988), a été apposée à une nouvelle tendance parmi des croyants qui ne se sentent plus contraints par le dogme catholique ou protestant, mais empruntent plutôt des croyances et des pratiques à plusieurs systèmes de références : par exemple, le bouddhisme, comme guide moral, des pratiques chamaniques ou l'acceptation de la réincarnation. En d'autres termes, on se trouve à postuler l'existence d'une sorte de « syncrétisme », comme celui qu'on mentionnait plus haut pour les peuples autochtones mais qui irait en sens inverse. Ce ne sont plus des nouveaux convertis qui conservent des rituels « païens », mais bien des membres d'une foi chrétienne dominante qui semblent puiser leur inspiration dans des cultes exotiques.

## **La conversion dans les contextes coloniaux et post-coloniaux**

Les processus historiques réels entourant la conversion dans le contexte impérial furent beaucoup plus variés et complexes que les schémas linéaires de la modernisation tendent à le suggérer. Le réexamen des sources historiques, par exemple, permet de constater que même la phase de conversion initiale, à l'époque coloniale, fut marquée par d'importantes contradictions et volte-face. C'est ce qu'illustre l'article d'Emma Anderson consacré au cas tragique de Pierre-Anthoine de Pastedechouan, jeune Innu (Montagnais) qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, fut converti en grande pompe par les missionnaires français, avant d'être qualifié de « renégat » par ces derniers à la suite de son retour, complexe et douloureux, au mode de vie et à la religion de ses aïeux.

Si on considère la période contemporaine, il est vrai qu'en Europe et en Amérique du Nord, les grandes Églises, catholiques et protestantes, ont perdu du terrain tandis qu'une sécularisation progressive pénètre la culture et l'organisation sociale, selon des modalités et à des rythmes fort inégaux en fonction des pays et des périodes. Le même courant atteignait les sociétés coloniales et post-coloniales, bien qu'il ne semble pas les avoir touchées aussi profondément. Cependant, la laïcisation n'a pas été aussi universelle que le prévoient les tenants d'un évolutionnisme linéaire, bourgeois ou marxiste, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Les grandes religions monothéistes ont non seulement survécu, mais elles connaissent périodiquement des regaines de ferveur qui sont prêchées et vécues comme des retours, individuels et collectifs, à la «vraie foi» dont on se serait écarté pendant des années, sinon des siècles (d'où le terme anglais *revival*, 'renouveau,' qui leur est accolé, sans la connotation négative du français «intégrisme»).

Les dimensions politiques radicales de certains mouvements religieux intégristes, chrétiens, musulmans ou juifs, ont retenu l'attention, mais on connaît encore mal les phénomènes socioculturels complexes qui sont à l'origine de la conversion au pentecôtisme en Amérique et de la mobilisation islamique sur d'autres continents. Marie Nathalie LeBlanc consacre son article à l'expansion de ce qu'elle appelle une «version arabisée de l'islam» parmi les femmes, en Côte d'Ivoire. Elle montre comment, dans le débat des années 1990 sur l'«ivoirité», après l'effondrement de l'économie agro-exportatrice et le démantèlement du régime de parti unique, les musulmans se sont sentis stigmatisés et écartés du pouvoir. Ils ont alors entrepris de se regrouper et beaucoup ont trouvé dans la version puriste de l'islam sunnite un nouveau pôle d'identification, par opposition à la fois à l'Occident et à l'islam ivoirien traditionnel, soufi et syncrétique qu'ils rejettent. S'attachant particulièrement au cas des femmes de classe moyenne, instruites et occidentalisées, l'auteure montre comment l'adhésion aux nouvelles associations religieuses acquiert une dimension particulière car elle leur permet de surmonter un handicap important dans la recherche d'un conjoint : leur éducation et leur réussite. Elles peuvent compenser en adhérant aux règles d'un islam rigoriste, adhésion qui se manifeste publiquement par le port de la djellaba et du foulard.

Dans un tout autre contexte géographique et politique, Chiara Letizia attire l'attention sur un phénomène peu connu : l'expansion du bouddhisme theravada chez les Néwar, ethnies minoritaires du Népal. L'auteure montre que, dans le «seul État hindouiste au monde», la catégorie de «conversion», au sens où nous l'entendons généra-

lement, c'est-à-dire comme adhésion individuelle à une foi et à des rites nouveaux, n'est pas opérante. La religion relève en effet de la sphère publique, ce qui explique la criminalisation du prosélytisme (niveau d'intolérance religieuse généralement peu associé à l'hindouisme). Le bouddhisme traditionnel néwar en vint à incorporer beaucoup d'éléments hindouistes, comme le système des castes, les fêtes, et cetera. Le mouvement bouddhiste theravāda, né au Sri Lanka, se propose de «purifier» le bouddhisme local de ses éléments hindouistes, l'élevant du coup au niveau d'une religion universaliste et moderne. Les enseignements des moines theravada débouchent donc sur une véritable conversion, sur une appartenance religieuse nouvelle : au lieu de la caste, «une communauté internationale pan-bouddhique».

Cependant, le renouveau religieux contemporain ne se limite pas à des courants internes aux diverses dénominations. Il pratique aussi un prosélytisme intense, comme c'est le cas pour les Églises de la grande mouvance pentecôtiste, dont traitent plusieurs articles de ce numéro. Issues du méthodisme, les Églises pentecôtistes proposent à leurs adeptes, généralement dans le cadre de congrégations aux dimensions restreintes, les formes plus directes et plus exaltantes d'expérience religieuse, un renouveau moral et des réponses à leurs questionnements profonds. D'abord observé chez les Noirs des États-Unis (Corten 1995:51 et suiv.), le pentecôtisme d'aujourd'hui, transnationalisé, oriente son recrutement autant vers les autres dénominations protestantes que vers les catholiques et même vers des secteurs sécularisés. En Amérique latine, massivement catholique depuis les conquêtes espagnole et portugaise, l'expansion du pentecôtisme depuis 25 ans a pris les dimensions d'une vague de fond (Stoll 1990).

À partir des exemples sud-africain, haïtien et brésilien, André Corten et Vanessa Molina s'attachent à montrer qu'on ne peut se limiter à considérer le succès de «cette nouvelle forme du religieux marquée par l'émotion» comme le simple produit d'une crise économique et sociale. Dans les termes des auteurs, le nouveau culte vise «la transformation d'un ensemble d'expériences et de pratiques à travers un réinvestissement de sens». Cela se manifeste plus particulièrement dans quatre domaines : «la conversion comme construction du soi, l'argent comme nouvelle forme de sacré, la vie ordinaire comme unité et la guerre spirituelle et politique à l'échelle planétaire».

L'implantation de l'*evangelismo* n'est pas sans provoquer des déchirements profonds au sein de communautés locales pour lesquelles le culte des saints catholiques (où se mêlent croyances et rituels autochtones) occupe une place centrale dans l'organisation sociopoli-

tique et l'identité; la crise peut même entraîner l'expulsion pure et simple des néophytes (Rangel 2001). Dans son article, Martin Hébert nous montre un modèle différent de coexistence des convertis avec la majorité chez les Tlapanèques du Guerrero (Mexique) : les protestants y compensent leur non-participation aux rituels catholiques communautaires par une implication accrue dans l'organisation économique et politique. Le Guatemala voisin compte pour sa part la plus forte proportion de protestants en Amérique latine. Fait inédit, le pays a même eu à sa tête deux dirigeants pentecôtistes au cours des 20 dernières années : le dictateur Rios Montt (1982-1983), puis le président civil Serrano Elías (1990-1993). Analyser les résultats d'une enquête effectuée auprès des membres de deux communautés autochtones (dont une, majoritairement *evangélica*), Pierre Beucage souligne d'abord une différence marquée quant au vécu de l'expérience religieuse par les hommes et les femmes : les premiers insistent sur la transformation morale qui suit la conversion, les secondes s'attardent à décrire le bonheur qu'elles éprouvent depuis qu'elles ont reçu le Christ. En même temps, cependant, il se dégage des entrevues un certain désenchantement concernant le pouvoir de la foi à transformer la société et, plus particulièrement, les politiciens : ce serait plutôt la politique qui a corrompu les Enfants de Dieu... comme le maire de la ville ou le président Serrano. Même la démarcation entre les croyants et «le monde», naguère si nette, tend à s'estomper.

### La conversion et les minorités urbaines

La conversion dans les contextes de migrations a attiré l'attention de plusieurs chercheurs. Par exemple, au Canada, Daphne Winland (1994) a interprété la conversion collective des réfugiés hmong en Ontario, comme un résultat de l'aide qu'ils ont reçue pour s'établir de la part de groupes mennonites. Elle voit cette conversion comme un mode d'intégration à la société-hôte. Par contre, Kwai Hang Ng (2002) a montré comment des immigrants chinois qui s'étaient convertis à l'Église américaine réformée créent de nouveaux syncrétismes entre leurs symboles et leurs pratiques traditionnels et la religion qu'ils ont adoptée aux États-Unis.

Même dans des sociétés qui se définissent comme modernes et relativement sécularisées, les chercheurs redécouvrent la persistance et l'importance du religieux, en même temps que les formes traditionnelles du politique (partis, manifestations) semblent connaître un certain épuisement. Deux des études présentées dans ce numéro considèrent l'expérience de transformation religieuse des immigrants dans différents contextes nationaux. Dans une communauté d'immigrants africains et

haïtiens de Montréal, Géraldine Mossière analyse la manière dont la foi pentecôtiste permet de donner un sens aux expériences que vivent les membres au sein de la société d'accueil. Il n'y a pas ici constitution d'un «groupe à part», s'opposant point à point au «monde» qui l'entoure, mais bien l'inverse : la congrégation fournit le soutien moral et matériel pour faire face aux problèmes d'établissement au Canada et au Québec. Quant à la nature de l'expérience religieuse que vivent les convertis, l'auteure, combinant observation prolongée et entretiens en profondeur, montre comment le rituel du service hebdomadaire produit un changement dans ce qu'elle appelle le «mode somatique d'attention» (Csordas 1993). La musique, autant que la rhétorique de la prédication, amène les fidèles à ressentir, à vivre dans leur corps une perception différente du monde : les bras se lèvent, les corps entrent en mouvement, les pleurs et les exclamations expriment des émotions dont la transe et la glossolalie sont l'aboutissement. Les fidèles ressortent, rassurés, prêts à faire face aux multiples incertitudes de la société nouvelle.

Il en va de même pour les autochtones tobas, récemment immigrés dans la ville de Buenos Aires, qu'a étudiés Liliana Tamagno. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, dans le Chaco, vaincus militairement et expropriés de leurs territoires, ils furent convertis par des missionnaires anglicans, puis mennonites. Plus tard, ils ont apporté en ville avec eux cette identité religieuse, qui, en plus de maintenir leur lien avec le territoire ancestral, constitue leur passeport dans la modernité : l'interprétation des Écritures leur permet de décoder les multiples messages de la société métropolitaine et, à défaut d'organisation propre, c'est à travers la communauté religieuse qu'ils négocient une place dans l'ensemble urbain. Dans la grande région de Buenos Aires, leur participation à l'Église évangélique unie (en fait, une Église dont les membres et les dirigeants sont autochtones) leur permet de préserver une différence ethnique et culturelle, tout en situant cette différence à l'intérieur des limites acceptées par la société moderne.

Dans le cas des Gitans andalous étudiés par Manuela Cantón Delgado, l'expansion de la foi pentecôtiste vient recréer des formes de lien social que la sédentarisation et l'atomisation des lignages avaient affaiblies. Les nouveaux croyants redéfinissent des segments importants de leur culture antérieure : les paroles et la musique du flamenco leur apparaissent bien profanes et, élément plus crucial, il n'est plus permis de venger dans le sang les affronts faits à l'honneur d'un clan. Sur le plan professionnel, la plupart délaissent leur métier traditionnel de ferrailleurs et deviennent commerçants ambulants dans

les foires régionales. Par contre, on maintient pour l'essentiel des rituels anciens comme la noce gitane, avec l'ostentation des «preuves» de la virginité de la mariée.

## Nouvelles identifications religieuses dans les sociétés sécularisées

Dominique Schnapper (1993) suggère que le renouveau ethnique et religieux actuel sert à compenser l'aspect méritocratique et impersonnel de la société moderne; il fournit de nouvelles possibilités de reconnaissance et d'identification sociale. En même temps, elle suggère qu'il offre la possibilité de créer du sens à travers une référence transcendante et l'inscription dans une communauté plus vaste. Néanmoins, François Laplantine (2003) montre que l'aspect communautaire des mouvements religieux modernes est très variable. Alors que certaines communautés offrent des frontières claires et des structures internes, d'autres offrent moins en termes de soutien structurel et d'avantage de réseaux personnalisés, voire idiosyncratiques, et de possibilités d'expressions religieuses.

Les spiritualistes étudiés par Deirdre Meintel correspondent au deuxième type. Dans le cas qui l'intéresse, un groupe de francophones montréalais, pour la plupart d'origine catholique, participe régulièrement aux rituels d'un groupe spiritualiste. Cela comprend des transes, du *channelling*, de la méditation, de la divination et de la guérison. Certains d'entre eux choisissent de développer leurs dons spirituels dans un contexte religieux sous la supervision de pasteurs qui sont aussi médiums. Les membres de cette congrégation y trouvent une expérience religieuse et un sens qui offre un appui face aux incertitudes de la vie moderne, comme le chômage, le divorce, et cetera. À la différence des nouveaux croyants pentecôtistes, toutefois, pour les adhérents, cette appartenance nouvelle ne sous-entend pas une rupture identitaire par rapport à leur appartenance religieuse antérieure. Cela n'empêche pas non plus de nouveaux choix religieux, comme ceux qu'offre la spiritualité autochtone<sup>2</sup>.

## Questions de méthode et de théorie

Dans les contributions à ce numéro, on peut noter plusieurs tensions intéressantes qui sont typiques des études sur la conversion. En premier lieu, la conversion est une question sociale et souvent, une question politique. Ainsi, Beucage et Tamagno présentent des cas où, dans un contexte social et politique donné, des communautés entières se sont converties (voir aussi les études de Laugrand (1999) et de Deslandres (2005) concernant les autochtones du Canada). Par ailleurs, si on l'étudie d'un point de vue individuel, la conversion constitue un phénomène très variable et souvent réversible, comme le

montrent les recherches de Mossière et d'Anderson. Plusieurs écrits récents sur la conversion, particulièrement dans des sociétés officiellement sécularisées, proposent des approches qualitatives fondées sur les récits de vie, ce qui permet de saisir le «bricolage» et la mobilité religieuse des individus (voir Kose 1999; Sherkat 1993). Ils incluent ici non seulement les convertis, mais aussi, les «apostats» (Carter 1998).

Une seconde tension concerne la manière dont le chercheur se situe par rapport à son objet d'étude. Comme nous l'avons noté au début, les premiers écrits sur la conversion reflètent le point de vue de leurs auteurs qui étaient soit des missionnaires, soit des convertis. Les travaux plus récents peuvent provenir d'un converti (Jules-Rosette 1976) ou de membres d'une congrégation religieuse qui étudient les nouveaux venus dans le groupe (Kose 1999; Setta 1999). Plusieurs auteurs ont noté la difficulté d'étudier des groupes qui pratiquent le prosélytisme (Mary 2000; Mossière, en préparation). En outre, et cela peut sembler paradoxal, il semble que ce soit en étudiant ceux qui ont l'approche la plus fluide par rapport au surnaturel que les chercheurs ressentent l'impossibilité de comprendre le phénomène à l'étude sans s'y intégrer comme participant actif (Favret-Saada 1977; Goulet 1998; Meintel, sous presse). En général, il faut reconnaître que la position du chercheur face à l'objet religieux (agnostique, athée, participant, converti ou membre) orientera son travail.

Souignons en terminant que c'est le concept même de «conversion», entendu au sens étroit d'une rupture complète avec une affiliation religieuse suivie d'une adhésion univoque à une nouvelle, qui est remis en cause par les recherches récentes. C'est dans ce courant que s'inscrit ce numéro. S'il existe des modes exclusifs, intolérants et intégristes de vivre la foi religieuse, ces modes seraient l'exception plutôt que la règle et caractériseraient certains groupes à certaines périodes historiques. Sur un autre plan, les contributions à ce numéro illustrent la multiplicité des méthodologies utilisées dans les études récentes de la conversion. Puisqu'elles vont, méthodologiquement, de l'analyse statistique à l'entretien clinique, sans oublier l'observation participante, ces études proposent une vision plus nuancée de l'étude du phénomène.

Sans prétendre, bien sûr, apporter une réponse définitive à toutes les questions, notre numéro, en abordant précisément le phénomène de la conversion sous l'angle de ses rapports au socioculturel et au politique, veut contribuer à la compréhension plus large du phénomène religieux. Par le choix des contributeurs, la publication veut également faire le pont entre les recherches anthropologiques sur Amérique latine, l'Asie et l'Afrique et celles

qui portent sur les sociétés nord-américaines et européennes.

Pierre Beaucauge, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : pierre.beaucauge@UMontreal.ca  
Deirdre Meintel, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : deirdre.meintel@umontreal.ca  
Géraldine Mossière, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : geraldine.mossiere@umontreal.ca

## Notes

- 1 Plusieurs éléments de cette introduction proviennent de Mossière (sous presse).
- 2 Forme de néo-chamanisme (Atkinson 1992), qui attribue une place centrale à la nature, et où l'on réalise des rituels comme la suerie (*sweat lodge*) et la quête d'une vision, sous la supervision d'un chaman autochtone.

## Références

- Amselle, Jean-Loup  
1990 Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. Paris: Payot.
- Anderson, Benedict  
1983 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.
- Atkinson, Jane Monig  
1992 Shamanisms Today. Annual Review of Anthropology 21:307-330.
- Bibby, Reginald W.  
1988 Religion à la carte. Montréal: Fides.
- Buckser, Andrew et Stephen D. Glazier, dirs.  
2003 The Anthropology of Religious Conversion. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Carter, Lewis 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. David G. Bromley, dir. Pp. 221-238. Westport: Praeger.
- Corten, André  
1995 Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique. Paris: Karthala.
- Csordas, Thomas  
1993 Somatic Modes of Attention. Cultural Anthropology 8(2):135-156.
- Deslandres, Dominique  
2005 Entre persuasion et adhésion. La mission française au XVII<sup>e</sup> siècle. Théologiques 13:95-117.
- De Waal-Malefijt, Anne  
1968 Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion. London: MacMillan.
- Favret-Saada, Jeanne  
1977 Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage. Paris: Gallimard.
- Goulet, Jean-Guy A.  
1998 Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Gruzinski, Serge  
1988 La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Paris: Gallimard.
- Heirich, Max  
1977 Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion. American Journal of Sociology 83(3):653-680.
- Herskovits, Melville  
1952 Les bases de l'anthropologie culturelle. Paris: Payot.
- Horton, Robin  
1971 African Conversion. Africa 41(2):85-108.  
1975 On the Rationality of Conversion. Africa 45(4):219-235.
- Jules-Rosette, Benneta  
1976 The Conversion Experience: The Apostles of John Maranke. Journal of Religion in Africa 7(2):132-164.
- Kose, Ali  
1999 The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam. Social Compass 46(3):301-313.
- Laplantine, François  
2003 Penser anthropologiquement la religion. Anthropologie et sociétés 27(1):11-32.
- Laugrand, Frédéric  
1999 Mourir et renaître: La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est Canadien. L'Homme 152:115-141.
- Marty, Martin E., avec Frederick E. Greenspahn  
1988 Pushing the Faith: Proselytism and Civility in a Pluralistic World. New York: Crossroad.
- Mary, André  
1998 Retour sur «La conversion africaine»: Horton, Peel, et les autres: parcours de conversion. Journal des Africanistes 68(1-2):11-20.  
2000 L'anthropologie au risque des religions mondiales. Anthropologie et sociétés 24(1):117-135.
- Meintel, Deirdre  
In press When the Extraordinary Hits Home. Dans Extraordinary Anthropology: Transformative Moments in the Field. Jean-Guy Goulet et Bruce Miller, dirs. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mossière, Géraldine  
In press Revue de littérature: La conversion religieuse. Document de travail/Working Paper, Groupe de recherche Ethnicité et Société.  
N.d. Sharing in Ritual Effervescence: Emotions and Empathy in Fieldwork, Anthropology Matters.
- Ng, Kwai Hang  
2002 Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity. Sociology of Religion 63(2):195-214.
- Rambo, Lewis  
1993 Understanding Religious Conversion. New Haven: Hall University Press.

- Rangel, Claudia  
 2001 Iglesias y denominaciones religiosas: La disputa por los espacios en la Montaña de Guerrero. *Dans El Sur en movimiento: La reinención de Guerrero del Siglo XXI*. Tomás Bustamante et Sergio Sarmiento, dirs. Pp. 401-415. Mexico: UAG-CIESAS Unidad Istmo, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Guerrero.
- Rivière, Claude  
 1991 Synchrétisme. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Pierre Bonte et Michel Izard, dirs. Pp. 692-693. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schnapper, Dominique  
 1993 Le sens de l'ethnico-religieux. *Archives des sciences sociales des religions* 81:149-163.
- Setta, El-Houari  
 1999 Le Suisse converti à l'Islam: Émergence d'un nouvel acteur social. *Social Compass* 46(3):337-349.
- Sherkat, Darren  
 1993 Theory and Method in Religious Mobility Research. *Social Science Research* 22:208-227.
- Stark, Rodney  
 1965 Psychopathology and Religious Commitment. *Review of Religious Research* 12:165-176.
- Stoll, David  
 1990 Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press.
- Winland, Daphne N.  
 1994 Christianity and Community: Conversion and Adaptation among Hmong Refugee Women. *Canadian Journal of Sociology* 19(1):21-45.
- Worsley, Peter  
 1957 *The Trumpet Shall Sound*. London: MacGibbon and Kee.
-