

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

CONVERSION

Laugrand, Frédéric
Université Laval, Canada

Date de publication : 2018-03-17

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.073>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Pour l'anthropologie, la conversion est une notion embarrassante et classique à la fois. Pendant longtemps, les anthropologues ont diabolisé les missionnaires, les accusant de détruire les cultures non-chrétiennes. À l'échelle de la planète, cette prédiction ne s'est pas réalisée, ni avec le christianisme, ni avec l'islam. Aujourd'hui, la colonisation des imaginaires demeure loin d'être achevée et plus complexe qu'on ne l'avait présagé. La diversité des christianismes, par exemple, a de quoi donner le tournis à l'analyste, l'obligeant à plus de prudence et de modestie.

Depuis les années 1970, de nombreuses études se sont attachées à saisir la conversion, d'abord dans une perspective marxiste puis structuralo-fonctionnaliste. La conversion est devenu un objet d'étude avec les contributions de J.Y Peel et de R. Horton qui ont mis en exergue sa rationalité. Le débat s'est développé chez les africanistes, nombre d'entre eux s'étant eux-mêmes converti au christianisme à la suite de leurs terrains (voir le cas d'E. Evans-Pritchard). D'autres comme T.O. Beidelman, J. Goody ou M. Augé pour se limiter à trois grandes figures, se sont intéressés aux changements sociaux et idéels reliés aux phénomènes de conversion ainsi qu'aux prophétismes et aux mouvements religieux. Dans les années 1980, ces thèmes ont été repris par des spécialistes de l'Océanie et de la Mélanésie qui ont fourni des études sur les missionnaires et leurs actions, mais aussi sur les mouvements millénaristes de type cargo ou autre.

À la fin des années 1980 et 1990, les Comaroff (1991) ont proposé un regard inspirant sur la « colonisation de la conscience », montrant à la fois le rôle actif des prosélytes de la mission et la dimension hégémonique de la modernité et du colonialisme. Ces idéologies expliquent bien des pratiques et des usages, et elles se mesurent sur les vêtements, les corps, l'alimentation, etc. D'autres travaux ont décrit

la complexité de ces nouvelles identités africaines christianisées qui laissent apparaître une logique syncrétique et du bricolage (Mary 1999, 2000 et Meyer 1996, 1999). Les anthropologues ont également mis en avant la notion d'invention de la tradition, se donnant l'objectif de saisir la transformation des institutions et des valeurs morales. La conversion est alors devenue synonyme d'une nouvelle identité (Barker 1993).

À la fin des années 1980, les américanistes ont, à leur tour, contribué au débat. N. Wachtel et S. Gruzinski ont publié leurs analyses ethnohistoriques de la transformation des imaginaires dans les Andes et au Mexique. En Amérique du Nord, de nombreux anthropologues ont examiné la conversion des peuples autochtones (voir, parmi une littérature énorme, Harkin et Kan 1996), montrant la richesse des archives et des sources orales et l'intérêt d'adopter une perspective dialogique. Depuis, les études de conversion ont explosé sur les continents américains: voir Goulet (1982); Fienup-Riordan (1990); Laugrand (2002); Vilaça (2002) et Servais (2005), pour se limiter à quelques exemples.

Après les travaux de Robert Hefner (1993), les anthropologues ont mis l'accent sur les transformations identitaires et l'idée que la conversion devait être appréhendée comme un processus graduel et polysémique. Des contributions remarquables ont été produites sur les mouvements pentecôtistes et charismatiques (Meyer 2004; Robbins 2004a et 2004b; Jorgensen 2005; Fer et Malogne 2009), la cohabitation du religieux et de la modernité (Meyer et Pels 2003), les christianismes locaux (Engelke 2007) et le rôle des prosélytes autochtones (Vilaça et Wright 2009). L'étude des cultures chrétiennes a permis de mettre en relief la capacité d'agir des convertis, la multiplicité et la diversité des christianismes, en replaçant la langue et le problème de la traduction au cœur de la question (Rafael 1988; Handman 2007).

Aujourd'hui, alors que le christianisme est présent dans de nombreuses sociétés et sous une variété de formes, plusieurs ont profité du tournant ontologique pour relancer l'analyse de la conversion sous l'angle des schèmes d'entendement qui désignent ces grilles mentales qui orientent la réception. Vilaça (2016) a montré à partir du cas des Wari du Brésil, comment au contact du christianisme, une société animique pouvait basculer dans le naturalisme, celle-ci ayant vu sa conception de la personne et ses rapports à l'animal se transformer. Laugrand et Oosten (2010) ont montré avec le cas des Inuit évangéliques comment la conversion au christianisme n'a pas changé leur conception de la notion de personne mais a contribué, par une série de déplacements, à renforcer le schème naturaliste aux dépens des schèmes animique et analogique.

La conversion a donné lieu à un si grand nombre d'études et de recherches que chaque aire culturelle possède son lot d'ethnographies. Un nouveau champ a même émergé avec l'objectif ambitieux de développer une anthropologie du christianisme (Barker 2008), censée combler les lacunes laissées par les autres disciplines (voir Van der Veer 1996; Robbins 2003; Cannell 2006; Engelke et Tomlinson 2006; Makihara et Schieffelin 2007; Keane 2007).

En somme, si la conversion est d'ordre multicausale (Hefner 1993 : 27), elle justifie de saisir le rôle joué par les catégories locales. La conversion transforme mais n'oblitére pas l'identité précédente. Elle laisse toujours apparaître de la continuité, combien même Robbins (2007) a reproché aux anthropologues de surestimer cette perspective.

La conversion implique-t-elle donc une transformation radicale? Les acteurs distinguent toujours l'avant et l'après conversion, mais vue de plus loin, la conversion opère-elle vraiment un changement majeur sur le plan des ontologies? À l'instar de toute traduction, elle combine simultanément de la transformation et de la transition, donc des changements (l'abandon de pratiques, le développement de nouveaux imaginaires) et des continuités perceptibles à différents niveaux.

Dan Sperber (1996) a établi deux constats fort pertinents pour saisir la conversion. Le premier est celui que le récepteur est toujours celui qui fabrique le sens d'un message. En cela, s'il est nécessaire d'étudier les missionnaires, leurs stratégies et leurs traditions, l'essentiel se situe du côté des récepteurs locaux qui imposent leurs marques. La notion de réception demeure ainsi pertinente en ce qu'elle permet de mesurer le travail des schèmes et catégories de pensée sur les idées transmises. Le second constat est l'idée que dans toute communication, le message émis est transformé. En d'autres termes, contrairement à ce que véhicule le sens commun, les quiproquos et les malentendus constituent les phénomènes les plus courants, la non-transformation d'un message par le récepteur demeurant, elle, exceptionnelle. La conversion produit-elle des hybrides, comme c'est le cas de la figure polymorphe du diable?

Ann Fienup-Riordan (1997) a introduit une hypothèse très fructueuse quand elle affirme que la conversion résulte d'un « processus de négociation », une observation qui évoque celle de Mike Singleton (2015) pour qui la conversion implique nécessairement une « délocalisation », une nouvelle configuration devant être inventée à partir de lieux distincts. Du coup, on peut se demander si la notion de conversion est toujours un concept opératoire ou une utopie? En relevant ce qu'il a appelé « l'inconstance de l'âme amérindienne », Viveiros de Castro (1991) suggère que la notion de conversion s'inscrit encore trop dans la boîte à outils du naturalisme, alors que dans l'animisme ou dans l'analogisme, la transformation, la métamorphose et la fluidité dominent.

Références

Barker, J. (2008), «Towards an Anthropology of Christianity», *American Anthropologist*, n°110, p.377-381. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2008.00046.3.x>

— (1993), «We Are "Ekelesia": Conversion in Uiaku, Papua New Guinea». Dans R. Hefner (dir.), *Christian Conversion: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, p.199-230.

Cannell, F. (dir.) (2006), *The Anthropology of Christianity*, Durham, Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388159>

Comaroff, J. et J.L. Comaroff (1991), *Of Revelation and Revolution*, Chicago, University of Chicago Press.
<https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/O/bo3635665.html>

Engelke, M. (2007), *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*, Berkeley, University of California Press.
<https://www.ucpress.edu/ebook/9780520940048/a-problem-of-presence>

Engelke, M. et M. Tomlinson (dir.) (2006), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, Oxford, Berghahn Books.
<https://berghahnbooks.com/title/EngelkeLimits>

Fienup-Riordan, A. (1997), «Metaphors of Conversion, Metaphors of Change», *Arctic Anthropology*, vol.34, n°1, p.102-116.

Fer, Y. et G. Malogne (dir.) (2009), *Anthropologie du christianisme en Océanie*, Paris, L'Harmattan. <https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=28489&motExact=0&motcle=&mode=AND>

Goulet, J-G. (1992), «Visions et conversions chez les Dènès Tha. Expériences religieuses chez un peuple autochtone converti», *Religiologique*, n°8, p.147-182.
<http://www.religiologiques.uqam.ca/no6/goule.pdf>

Handman, C. (2007), «Speaking to the Soul: On Native Language and Authenticity in Papua New Guinea Bible Translation». Dans M. Makihara et B. B. Schieffelin (dir.), *Consequences of Contact*, Oxford, Oxford University Press.

Harkin, M., et Sergei K. (1996), Special Issue: Native American Women's Responses to Christianity, *Ethnohistory*, vol.43, n°4, p.563-572.
<https://www.jstor.org/stable/483245>

Hefner, R. W. (dir.) (1993), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press.

Jorgensen, D. (2005), «Third Wave Evangelism and the Politics of the Global in Papua New Guinea: Spiritual Warfare and the Recreation of Place in Telefolmin», *Oceania*, n°75, p.444-461. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.2005.tb02902.x>

Keane, Webb (2007), *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.
<https://www.ucpress.edu/ebook/9780520939219/christian-moderns>

Laugrand, F. (2002), *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est, (1890-1940)*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Laugrand, F. et J. Oosten (2010), *Transitions and Transformations: Shamanism and Christianity in the Canadian Arctic*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

Makihara, M., et B.B. Schieffelin (dir.) (2007), *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*, Oxford, Oxford University Press.

Mary, A. (1999), *Le défi du syncrétisme*, Paris, EHESS.

— 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.

Meyer, B. (1996), «Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity». Dans P. Van der Veer (dir.) *Conversion to Modernities*, New York, Routledge, p.199-230.

— (1999), *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press.

— (2004), «Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches», *Annual Review of Anthropology*, n°33, p.447-474.
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143835>

Meyer, B. et P. Pels (dir.) (2003), *Magic and Modernity: Dialectics of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press.

Rafael, V. (1988), *Contracting Colonialism: Translation and Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Durham, Duke University Press.
<https://doi.org/10.1215/9780822396437>

Robbins, J. (2003), «The Anthropology of Christianity», *Religion*, vol.33, n°3, p.191-199. [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00060-5](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00060-5)

— (2004a), *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley, University of California Press.
<https://www.ucpress.edu/ebook/9780520937086/becoming-sinners>

— (2004b), «The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity», *Annual Review of Anthropology*, n°33, p.117-143.
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>

— (2007), «Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity», *Current Anthropology*, vol.48, n°1, p.5-38.
<https://doi.org/10.1086/508690>

Servais, O. (2005), *Des jésuites chez les amérindiens ojibwas*, Paris, Karthala.
<http://www.karthala.com/1577-des-jesuites-chez-les-amerindiens-ajibwas-xvii-xxe-siecles-9782845866119.html>

Singleton, M. (2015), *Confessions d'un anthropologue*, Paris, Karthala.

Sperber, D. (1996), *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob.

Van der Veer, P. (1996), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York, Routledge.

Vilaça, A. (2002), «Missions et conversions chez les Wari», *L'Homme*, n°164, p.57-80.
<https://doi.org/10.4000/lhomme.189>

— (2016), *Praying and Preying. Christianity in Indigenous Amazonia*, Berkeley, UCL.

Vilaça, A. et R.M. Wright (dir.) (2009), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, Aldershot, Ashgate.

Viveiros de Castro, E. (1991), «Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage». Dans A. Becquelin et A. Molinié (dir.) *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie, p.365-431.