



HAL
open science

Devenir chrétien lorsque l'on est chinois : les fonctions sociales de la conversion religieuse

Pierre Vendassi

► **To cite this version:**

Pierre Vendassi. Devenir chrétien lorsque l'on est chinois : les fonctions sociales de la conversion religieuse. Sociologie. Université de Bordeaux, 2014. Français. NNT : 2014BORD0176 . tel-01674182

HAL Id: tel-01674182

<https://theses.hal.science/tel-01674182>

Submitted on 2 Jan 2018

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

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



université
de **BORDEAUX**

École Doctorale SP2 : Sociétés, Politique, Santé Publique
Laboratoire d'accueil : Centre Emile Durkheim (UMR 5116)

Devenir chrétien lorsque l'on est Chinois

Les fonctions sociales de la conversion religieuse

Thèse pour le Doctorat de l'Université de Bordeaux
Mention : sociologie

Sous la direction de M. Charles-Henry CUIN

Présentée et soutenue publiquement

Le 10 octobre 2014

par

Pierre VENDASSI

Jury :

M. Sébastien BILLIoud, Université Paris-Diderot, Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques (Cessma)

M. Charles-Henry CUIN, Université de Bordeaux, Centre Émile-Durkheim

M. Vincent GOOSSAERT, EPHE-CNRS, Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL)

M. Zhe JI, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco)

Mme Anne-Sophie LAMINE, Université de Strasbourg, UMR Dynamiques Européennes (DynamE)

M. Jacques PALARD, Science Po Bordeaux, Centre Émile-Durkheim

Mme Bernadette RIGAL-CELLARD, Université M. de Montaigne Bordeaux 3, CLIMAS

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont tout d'abord aux nombreux convertis chinois dont j'ai croisé la route ces dix dernières années. Les témoignages, l'engagement, les doutes et les réflexions de certains d'entre eux sont à l'origine du questionnement qui a fait naître cette Thèse. Les paroles et les gestes d'un certain nombre d'autres en constituent le cœur.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude envers ma chère épouse, Georgine, qui a accepté de m'accompagner jusqu'au bout du monde dans cette entreprise. Merci de m'avoir soutenu dès le début et même lorsque l'entreprise a fini par dépasser les termes initiaux du contrat.

Mes profonds remerciements vont ensuite à ma famille et particulièrement à mes parents, Jean-Claude et Annie Vendassi. L'atmosphère religieuse et non-conformiste de leur foyer ainsi que leur disposition naturelle pour l'herméneutique et le questionnement sont sans nul doute pour beaucoup dans ma vocation. Par leur inconditionnel soutien, jusqu'à la lecture intégrale du manuscrit, ils sont aussi les artisans de ce projet.

Je remercie aussi Christian Euvrard et David Ownby qui ont pris de leur temps pour relire tout ou partie de cette Thèse ; Sean Chen Chen pour son amitié et son aide active sur le terrain ; Frederick et Elizabeth Crooks pour leurs remarques et réflexions pertinentes.

Je remercie aussi tous mes collègues et amis qui ont été des sources d'encouragement et d'inspiration tout au long du parcours. Nos discussions ont régulièrement nourri ma réflexion.

Je tiens aussi à remercier tout particulièrement mon directeur de Thèse, M. Charles-Henry Cuin qui dès le départ a soutenu avec enthousiasme ce projet, pour sa disponibilité, ses encouragements, ses conseils et ses enseignements.

Enfin, je remercie les membres du jury, tant pour leur disponibilité que pour les sources d'inspiration qu'ils furent, dans les colloques et séminaires où j'ai pu les croiser, autant qu'au travers de leurs propres travaux.

INTRODUCTION

Les religions chrétiennes se développent en Chine depuis trente ans avec une vigueur sans précédent et sans montrer aucun signe d'affaiblissement ; Églises catholiques et protestantes, évangéliques ou pentecôtistes, Églises-maisons indépendantes et branches de nouveaux mouvements religieux chrétiens ou para-chrétiens, d'origine étrangère ou locale, syncrétistes, millénaristes, officiellement reconnues ou souterraines, réprimés ou tolérés, invisibles ou revendiquant ouvertement davantage de liberté. Cette pluralité et ce dynamisme chrétien sont quelques manifestations de la revitalisation d'un marché religieux que la répression politique avait un temps rendu moribond.

Le phénomène suscite l'intérêt de ceux qui voient l'action d'une main divine dans cet essor chrétien prenant place dans un pays dont le système politique est athée – et non laïque¹ (Lambert, [1999] 2006 p.7). Il suscite l'enthousiasme de toutes sortes de missionnaires convoitant cet *Eldorado* religieux resté longtemps inaccessible, démographiquement milliardaire, nouvelle terre promise du prédicateur sauveur d'âmes. Il intrigue les chercheurs des sciences humaines et contribue à la révision des théories de la sécularisation que ces derniers rechignent à voir disparaître². Il est nourri par la ferveur des croyants autochtones héritiers des fragiles traditions chrétiennes datant de l'époque pré-communiste (Aikman, 2003 ; Lambert, [1999] 2006). Il est aussi nourri par la ferveur des nouveaux convertis découvrant une foi exotique, moderne du fait de sa genèse occidentale, étrangère mais non nécessairement étrange dans un paysage socioreligieux dynamique et cosmopolite (Cao, 2009, 2010).

¹ Puisque le gouvernement de la République Populaire de Chine se confond avec le Parti communiste dont la doctrine est indubitablement athée et antireligieuse, il ne peut être laïque. L'implication incessante de l'État dans les affaires religieuses confirme cette absence de laïcité.

² Par exemple, Dobbelaere (2009), discutant des contributions de Laliberté (2009) Szonyi (2009) et Katz (2009) questionne l'apport des travaux portant sur le religieux en Chine quant à la possibilité de construire une théorie de la sécularisation ayant validité universelle. Sans doute Ji (2008) apporte-il à cette question un élément de réponse intéressant: l'évolution du religieux en Chine montre que la sécularisation n'est pas simplement la rétrogradation des systèmes religieux au rang de sous-systèmes de sens, secondaires et "optionnels", mais peut aussi être perçue comme une restructuration du religieux par un État visant à se réappropriier les biens matériels et symboliques appartenant au religieux. Nous reviendrons dans le troisième chapitre de cette Thèse sur le rôle prépondérant de l'État dans le devenir de la structure religieuse chinoise.

Évaluer objectivement le volume, les contours et les reliefs de cette christianisation partielle de la Chine paraît une tâche ardue, tout comme l'est plus généralement le fait de mesurer l'ampleur des phénomènes religieux en Chine, pour des raisons culturelles autant que pratiques et politiques (Breton, 1993 ; Vermander, 2009).

Tout d'abord, les activités religieuses traditionnelles de la Chine ne suivent généralement pas un modèle « ecclésial », unissant harmonieusement une organisation cléricale bureaucratique et centralisée, un dogme déterminant les limites des croyances et pratiques licites, ainsi qu'une communauté de fidèles dénombrables et d'affiliation religieuse unique. Certes, la Chine a de longue date vu s'implanter sur son territoire des organisations monothéistes chrétiennes et musulmanes ainsi que des organisations monastiques bouddhistes ou taoïstes exigeant de leur clergé une affiliation exclusive. Mais les adhésions formelles à ces types d'organisations n'en demeurent pas moins jusqu'à ce jour minoritaires, sinon marginales. La forme religieuse historiquement plus répandue et spécifique à la Chine, qualifiée parfois de « religion diffuse » (Yang, 1961), est plutôt caractérisée par une dissémination d'éléments religieux issus de traditions diverses dans toutes les sphères et institutions de la vie sociale ainsi que par l'absence d'exclusivité des appartenances et pratiques. Une telle configuration religieuse se prête mal au décompte et à la mesure statistique.

Ensuite, la Chine, avec sa population dépassant le milliard, répartie sur un territoire quatorze fois plus grand que la France et marqué par une certaine hétérogénéité ethnique, linguistique et administrative, ne peut être soumise qu'avec grande difficulté aux exercices de recensement des pratiques et des croyances religieuses (Vermander, 2009 p.7).

Enfin, le contrôle et la répression politique exercés sur ce vaste territoire limitent les possibilités de conduire des enquêtes statistiques ainsi que la fiabilité des données produites, lorsqu'elles peuvent l'être. Les détenteurs de l'autorité tendent généralement à minimiser les mesures obtenues, tandis que les religieux exagèrent leurs estimations.

Quelques tentatives de décompte des croyants, de leurs pratiques et de leurs croyances ont été néanmoins entreprises ces dernières années (Grim, 2008 ; Vermander, 2009 ; Stark et Liu, 2011, Pew Research Center 2012). En dépit de leurs limites, elles rendent visible le fait que les manifestations du religieux en général et du christianisme en particulier prennent en Chine des proportions non négligeables. Les estimations hautes suggèrent que 130 millions de Chinois, soit 8 à 10% de la population, adhèreraient au christianisme (Pew Research Center, 2011 p.97 ; Stark et Liu, 2011 p.285). Les estimations basses, politiquement biaisées, avancent des chiffres situés aux alentours de 30 millions d'individus. Sans doute est-il dans

ces conditions raisonnable de considérer que le nombre de chrétiens en Chine est aujourd'hui situé quelque part entre 50 et 100 millions d'individus.

Toutes les traditions de la Chine semblent par ailleurs bénéficier de l'intérêt renouvelé des chinois pour le religieux. On estime que 12 à 16% de la population adulte de Chine déclarerait une affiliation au bouddhisme (Grim, 2008 ; Vermander 2009 p.6). Mais une proportion d'individus sans doute plus importante se livre à des pratiques bouddhiques occasionnelles et cette dernière religion occupe une place prépondérante dans le paysage religieux autant que dans les représentations collectives chinoises. Le nombre de temples enregistrés auprès de l'Association bouddhiste chinoise (中国佛教协会, *zhongguo fojiao xiehui*) a graduellement augmenté depuis 1979 pour atteindre les 15 000 en 2008 pour le seul bouddhisme Han³ (Sun, 2011 p.501). Le taoïsme, quoique présentant un nombre d'affiliations déclarées extrêmement bas, continue d'exercer aussi une forte influence sur les croyances populaires. Plus d'un millier de temples seraient à l'heure actuelle affiliés à l'Association taoïste Chinoise (中国道教协会, *zhongguo daojiao xiehui*) et l'on assiste à une véritable revitalisation de l'activité des temples communautaires fleurissant dans les périphéries urbaines, en dehors du giron de l'État (Goossaert et Fang, 2009, p.34-35). Aux marges du taoïsme, les mouvements syncrétiques et hybrides orientés vers les techniques corporelles de type *qigong*, connaissent une certaine popularité, mais ont pu souffrir parfois d'une répression sévère (Palmer, 2003). L'islam, rassemblant 2% de la population (Stark et Liu, 2011 p.285) est principalement composé des minorités ethniques *ouïghour* et *hui*⁴.

Les quelques dizaines de millions de chrétiens de Chine ne sont donc ni à la tête ni à la marge dans ce paysage religieux. Ils connaissent une grande diversité de modes d'adhésion reflétant assez fidèlement les dynamiques transnationales du christianisme, ou, devrait-on dire, des christianismes. Le principal clivage concerne les protestants et les catholiques. Les deux traditions prennent la forme de deux associations nationales contrôlées par le gouvernement (Daiber, 2004). L'Association catholique patriotique de Chine (中国天主教爱国会, *Zhongguo tianzhujiao aiguoahui*) compterait officiellement 5,3 millions de catholiques, dont 1900 prêtres ordonnés, avec une progression de 25% entre 1997 et 2006. Le Mouvement chrétien patriotique des trois autonomies (中国基督教三自爱国运动, *Zhongguo jidujiao sanzì aiguo yundong*), dénombre officiellement 21 millions de protestants avec une

³ Le bouddhisme *han* est la forme dominante du bouddhisme pratiqué en Chine continentale ; Il appartient au courant du Grand Véhicule, et se distingue donc des courants dits anciens ou du petit véhicule, pratiqués en Inde et en Thaïlande, ainsi que du bouddhisme tantrique tibétains.

⁴ Ces minorités ethniques de confession musulmane sont réparties sur la surface du territoire (c'est le cas des Hui notamment) ou concentrées dans les régions de l'Ouest de la Chine, à l'instar des Ouïghours du Xinjiang.

progression sur la même période de plus de 30% (Vermander, 2009)⁵. Un deuxième clivage spécifique à la Chine distingue les organisations chrétiennes officielles de celles que l'on qualifie de « souterraines », se développant en marge du cadre légal restrictif assigné aux religions (Madsen, 2003 ; Bays, 2003). La population de l'Église Catholique souterraine, fidèle au pape plutôt qu'au parti, compterait entre 12 et 14 millions de fidèles (Vermander, 2009 p.10). Il est toutefois difficile d'apprécier l'exactitude de ces chiffres, d'autant que les frontières entre les deux communautés sont bien souvent poreuses ; tout comme sont poreuses les frontières séparant le protestantisme d'État de la nébuleuse d'organisations, de réseaux et de croyants du vaste mouvement évangélico-pentecôtiste. Ce christianisme non officiel pris dans son ensemble constitue sans doute la part la plus importante du christianisme chinois contemporain. Il est néanmoins très fragmenté (Dunch, 2001b), constitué de réseaux parfois soutenus par des organisations communes, mais aussi de nombreuses Églises ou assemblées indépendantes refusant les étiquettes sectaires – elles sont alors *post-dénominationnelles* –, fondées sur la Bible et le charisme de dirigeants locaux animés du souffle de la vocation⁶. Les « hérésies » y sont nombreuses (Lambert, [1999] 2006 p.133 *sq.*), présentant l'intérêt de constituer des christianismes hybridés de culture religieuse chinoise, témoignant d'un enracinement et d'une réappropriation locale du christianisme, à l'instar du mouvement *Dongfang Shandian* (东方闪电, « foudre de l'est »), honni du gouvernement chinois comme de l'ensemble du monde chrétien. Aux marges du protestantisme se propagent aussi de nouveaux mouvements religieux transnationaux d'origine nord-américaine : mormons, adventistes, témoins de Jéhovah, ainsi que quelques chrétiens orientaux (Chan, 2005).

Ce renouveau d'une foi exogène sur un territoire contrôlé par un État autoritaire et athée, encore capable de persécutions à l'encontre des croyants, au sein d'une société toujours en transition socio-économique questionne l'observateur. Ce d'autant plus que le christianisme chinois contemporain présente des visages inédits, loin de l'image que l'on peut avoir des *rice Christians* (« chrétien du riz ») du XIXe siècle, paysans démunis se tournant vers les missionnaires afin d'obtenir des ressources sociales et institutionnelles qui par ailleurs leur faisaient défaut. À l'heure actuelle, à côté du christianisme des campagnes, se propage un christianisme porté par des acteurs plus jeunes et éduqués, employés des couches intermédiaires ou entrepreneurs du secteur privé, affichant leur foi autant que leur réussite économique (Chen et Huang, 2004), à l'instar de ceux que l'on nomme les *boss Christians*

⁵ Voir le petit livre blanc sur la liberté religieuse, comparer l'édition de 1997 et l'édition corrigée de 2006.

⁶ En ce sens la nébuleuse protestante chinoise suit bien le modèle protestant global tel que le décrivent Willaime et Fath (2011).

(« patrons chrétiens »), entrepreneurs-pasteurs des régions côtières de la Chine, se distinguent dans le monde des affaires par leur identité religieuse et intégrant à leurs pratiques religieuses une véritable culture d'entreprise (Cao, 2007 ; 2011). Mais ni la figure de la chrétienne du riz campagnarde et illettrée, ni celle du nouveau protestant besogneux engagé dans la foi comme dans les affaires n'épuisent les visages possibles du christianisme chinois, faisant des adeptes dans les rangs de toutes les strates sociales. Il suffit de se rendre dans quelques églises des zones urbaines pour s'en convaincre.

Cette diversité des visages chrétiens interroge. Puisque le christianisme se propage dans toutes les couches de la société, y compris parmi ceux et celles qui semblent déjà munis de capitaux sociaux et économiques en relative abondance, l'explication selon laquelle l'affiliation religieuse aurait pour moteur une simple volonté de pallier un déficit de ressources sociales ou économiques n'est plus envisageable. Une autre explication doit prévaloir. L'objectif de notre Thèse est de contribuer à façonner cette nouvelle explication. Et l'enjeu de cette production de connaissance est triple.

Le premier enjeu est de comprendre comment les nouvelles formes du christianisme chinois participent ou se distinguent des dynamiques de l'offre religieuse à l'œuvre dans les espaces sociaux transnationaux. On y constate généralement à l'heure actuelle l'imbrication de trois tendances lourdes. D'abord une transnationalisation des mouvements religieux qui implantent leurs succursales et propagent leurs identités religieuses bien au delà de leurs zones d'influence historique. Ensuite, un éclatement de l'offre, dont la profusion est entretenue par les brassages culturels et le relâchement progressif – mais peut-être passager – des monopoles religieux dans les sociétés post-industrielles dont le fonctionnement repose sur la circulation des biens des hommes et des symboles (Hervieu-Leger, 2001). Enfin, une standardisation, voire une déculturation des contenus religieux, facilitant leur appropriation par des acteurs issus de contextes culturels variés (Roy, 2008). On assisterait en somme à l'avènement de religions tout-terrain, capables d'aller partout, aux prises avec une explosion de la concurrence, jouant sur l'accessibilité, la couleur de la carrosserie et les options, mais peu sur les caractéristiques des moteurs. Il faut peut-être ajouter une quatrième tendance, consistant dans l'individualisation du religieux, dont les croyances et les pratiques tendent à devenir une affaire personnelle, moins obligatoire et moins conditionnée par l'appartenance sociale. Toutes ces caractéristiques de l'offre donnent lieu à une situation générale qu'il conviendrait peut être de qualifier par le néologisme *glocalisation* – nous y reviendrons. Peu d'études empiriques permettent aujourd'hui de saisir de quelle manière le développement chrétien en Chine s'inscrit dans les logiques globales que nous venons d'évoquer.

Le deuxième enjeu, de nature théorique, a trait à la situation minoritaire du christianisme en Chine. Elle offre une opportunité de questionner les processus par lesquels une tradition religieuse exogène et minoritaire parvient à se forger une légitimité au sein d'une société donnée. Elle permet plus largement de questionner comment un groupe social, alors même qu'il est minoritaire, parvient à obtenir une légitimité suffisante pour faire valoir ses modèles et ses normes. L'analyse des relations entre les Églises et l'État permet d'éclairer les stratégies mises en place par les chrétiens en tant qu'acteurs collectifs ainsi que par l'État chinois pour parvenir à leurs fins respectives et contradictoires. L'observation d'un lien entre l'exposition de la société chinoise à des flux culturels, économiques et politiques occidentaux dans un contexte de transition sociale et de recherche de la prospérité, et le développement d'organisations chrétiennes véhiculant une doctrine et, de ce fait, un système de valeur *a priori* occidental résout partiellement le problème que pose la réussite d'une minorité à se pourvoir en légitimité dans un environnement socio-culturel relativement nouveau. Enfin, avancer que la croissance chrétienne est liée à la capacité des organisations à fournir une offre de services sociaux compétitive permet aussi d'expliquer une partie du phénomène. Mais la mise en place de stratégies institutionnelles payantes et l'évocation d'un déversement de contenus culturels nouveaux répondant à une avidité de la société pour ces flux ne suffisent pas à expliquer la croissance chrétienne. Il ne suffit pas non plus d'avancer que la capacité des organisations chrétiennes à fournir du sens, de la sociabilité et une protection divine favorise leur développement. Car d'autres organisations y parviennent avec au moins autant d'efficacité. Identifier les causes du succès d'un mouvement minoritaire requiert l'observation approfondie des processus d'*affiliation* et de *conversion* des acteurs, incluant les contextes, les raisons, et les mécanismes d'interactions. Et pour comprendre la légitimité du christianisme, ou de quelque autre religion, en Chine ou ailleurs, il est nécessaire de comprendre pourquoi ceux qui y adhèrent en font le choix, ce qui implique de comprendre quelles sont les « bonnes raisons » qui poussent un non chrétien à devenir chrétien, si son devenir chrétien fait de lui autre chose que ce qu'il était auparavant et par quel processus il devient effectivement cet acteur différent de lui-même, si tant est que ce soit le cas.

Le troisième enjeu est de nature politique. Le développement du christianisme en Chine se fait aujourd'hui dans un contexte plus large de transformations sociales et économiques engendrant une instabilité politique potentielle et quelquefois avérée. Le religieux s'y trouve instrumentalisé de toutes parts. Les défenseurs de la liberté religieuse et de la démocratie voient dans le développement du christianisme un instrument de la lutte pour la liberté du peuple. Les dépositaires du pouvoir y voient une menace, une concurrence directe vis-à-vis

des institutions étatiques ainsi que la pénétration de la société chinoise par des organisations véhiculant des modèles antagonistes, ou, au contraire, une opportunité de contrôle social par le religieux. Plus largement encore, à l'heure où d'autres sociétés, y compris la société française, sont aux prises avec des problématiques liées à la question des conflits religieux et de l'intégration de nouvelles pratiques et croyances, l'observation des mécanismes à l'œuvre en Chine ne peut que constituer un riche matériau supplémentaire pour penser les conséquences de la propagation actuelle du religieux.

Nos analyses, fondées sur plus de soixante-dix entretiens avec des affiliés ou des convertis à des organisations chrétiennes de natures diverses viennent naturellement enrichir la somme des travaux existant et apportent des éléments de réponses aux enjeux évoqués.

En premier lieu, une approche accordant une place centrale aux représentations et motivations individuelles sans pour autant négliger les facteurs contextuels des affiliations et conversion permet de dépasser d'une part, une interprétation du développement chrétien en Chine comme épiphénomène de modifications économiques plus larges et d'autre part, une vision religio-centrée qui ferait de ce phénomène l'expression d'une simple soif de religiosité. Nous consacrerons la première partie de notre Thèse à expliciter cette posture, la méthode qui en découle, et en quoi elle se démarque des travaux précédemment effectués en la matière.

En second lieu, et tandis que l'observation du développement chrétien en Chine conduit souvent à souligner les antagonismes et tensions existant dans la sphère religio-politique, notre analyse des matériaux récoltés et de la littérature existante conduit plutôt à souligner la diversité des relations existant entre État et religion, l'absence d'univocité de l'antagonisme censé présider à leurs relations, ainsi que les marges de manœuvres par lesquelles les acteurs religieux dégagent des espaces de liberté pour leurs pratiques. Nous avancerons ainsi dans une seconde partie de cette Thèse des éléments permettant de considérer le phénomène étudié comme pleinement inscrit dans une continuité historique et rendu possible voire facilité par l'héritage politico-religieux de la Chine, en même temps qu'inscrit dans les dynamiques religieuses mondiales actuelles.

En troisième lieu, l'attention que nous portons à l'analyse des processus d'affiliation et de conversion permet de mettre au jour un mécanisme simple de transfert de légitimité : les acteurs sont d'abord séduits par une organisation religieuse qui présente une grande familiarité avec les idéaux, les représentations et les aspirations qu'ils portent eux-mêmes. Cette familiarité avec les contenus religieux qu'ils découvrent les conduit à accroître leurs interactions avec l'organisation et à accepter d'être initiés à ses croyances et rituels. Cette

initiation conduit les acteurs à adhérer aux croyances fondamentales de l'organisation. Et cela conduit, en retour, à un renforcement de la légitimité des représentations, valeurs et aspirations à l'origine des affiliations. La troisième partie de notre Thèse exposera les contextes et les raisons des affiliations, en insistant sur les mécanismes conduisant les acteurs à porter un jugement positif sur l'offre religieuse qui leur est proposée. La quatrième partie abordera le processus de conversion à proprement parler, soit le mécanisme par lequel ce transfert de légitimité s'opère, au travers de l'acquisition de croyances et d'expériences spécifiques.

Notre thèse consistera donc à montrer qu'en devenant chrétiens, les acteurs sacralisent, transcendent et dépassent des modèles sociaux non spécifiquement chrétiens ni véritablement nouveaux du point de vue du contexte social et culturel dans lequel ils ont été socialisés.

Enfin, le développement du christianisme en Chine, en ce qu'il donne à voir la pénétration par une religion non-conventionnelle d'un territoire régi par une supposée unité culturelle et politique appelle à la comparaison. L'hypothèse d'une continuité culturelle forte au cœur des processus de conversions religieuses, empêchant de penser ceux-ci comme de véritables ruptures sociales et institutionnelles, s'avérerait particulièrement enrichissante dans une perspective de médiation car elle conduit à questionner la nature-même de l'altérité dans une société pluraliste. Le modèle de conversion que nous essaierons de dégager pourra dans le futur, nous l'espérons, faire l'objet de vérifications sur des terrains différents et, pourquoi pas, français.

I- Préambules à une sociologie des conversions chinoises aux religions chrétiennes

Introduction de la première partie

Avant de livrer nos analyses, il est nécessaire de clarifier quelques points concernant les prémices théoriques de notre questionnement, ainsi que les conditions et limites de la conduite de notre enquête. Un premier chapitre préliminaire permettra donc au lecteur de mieux cerner le questionnement qui est le nôtre, l'approche que nous avons choisie pour conduire ce questionnement, ainsi que la façon dont notre question prend appui sur un certain nombre de travaux existants tout en s'en démarquant.

Comme nous ne cherchons pas à vérifier une théorie déjà existante, nous avons jugé utile d'opter pour une posture définitivement ancrée dans l'actionnisme (Boudon, 2012), tout en ne reniant pas la part que les effets de cadrages et les dispositions jouent dans la construction du social (Déchaux, 2011). Comme nous cherchons encore une fois à aborder la réalité sociale que nous observons en étant dégagé de tous présupposés, nous avons choisi de déconstruire, sans détruire, la notion de conversion pour la rendre la plus opérationnelle possible. Comme nous visons à dépasser les travaux déjà effectués à propos des conversions chrétiennes en Chine, nous évoquerons la façon dont les principaux travaux en la matière constituent des points de départ qu'il est salutaire de dépasser. Un second chapitre préliminaire nous donnera l'occasion de préciser la méthode et le déroulement de notre enquête. Ce faisant, nous donnerons au lecteur l'occasion de se familiariser avec le terrain et avec les données empiriques sur lesquelles nous avons fondé notre analyse.

En abordant enfin les limites de notre enquête, nous ne cherchons pas à minimiser la portée de nos travaux, mais plutôt à préciser clairement les cadres de production de la connaissance qu'ils contiennent, ce qui, nous le croyons, en augmentera au contraire le potentiel comparatif.

Chapitre 1. La conversion, processus et conséquence d'un choix atypique

L'objet de notre Thèse n'est pas à proprement parler de conduire une réflexion sur les catégories du religieux, ni de nourrir les éternels débats relatifs à la définition et à la typification des faits de cet ordre¹. S'il nous faut avant toute chose définir la catégorie de faits à laquelle nous nous intéresserons ainsi que les outils conceptuels qui nous ont permis de les appréhender, c'est avec un souci de simplicité et de réalisme que nous nous attelons à ces tâches.

L'objet de notre Thèse n'est pas non plus de déterminer ce que les formes chinoises et contemporaines du christianisme auraient de spécifique par rapport à d'autres formes du christianisme, historiquement antérieures ou géographiquement extérieures. Ce sujet, sans doute fort intéressant, nous conduirait soit à des considérations purement descriptives relevant de l'historiographie des religions, soit à une analyse de nature théologique des croyances et pratiques religieuses que nous observons. Certaines de ces spécificités émergeront néanmoins naturellement au cours des descriptions, sans pour autant monopoliser notre attention, ni nous détourner de la question qui nous préoccupe et que nous allons définir.

L'objet de notre Thèse, par sa généralité, dépasse le contexte de la Chine aussi bien que le champ de la sociologie des religions et s'inscrit dans un questionnement aussi fondamental que classique pour le sociologue, relatif au changement social et aux choix atypiques. En effet, les religions chrétiennes, bien qu'elles connaissent dernièrement en Chine un essor considérable, restent pratiquées par une minorité de la population chinoise seulement². Elles ne participent pas de ce qui constitue traditionnellement la religion chinoise³ et en semblent *a priori* éloignées tant par leurs formes que par leurs contenus⁴. Elles font de plus l'objet,

¹ Sur les problèmes de définition du religieux, voir Callié (2003) et Hervieu-Léger (1993).

² Pour un bref état des lieux des connaissances statistiques du phénomène, nous renvoyons le lecteur aux travaux déjà cités dans l'introduction.

³ Le premier chapitre de cette thèse précisera ce que recouvre l'emploi de cette expression.

⁴ Selon une distinction commode, la religion chinoise relève d'un modèle *sapientiel* propre à la constellation religieuse extrême-orientale, alors que le christianisme appartient à une constellation religieuse d'origine sémitique et de modèle *prophétique* (Ching et Küng, 1991 p.9). Les antinomies supposées entre traditions chinoises et occidentales ont été notamment étudiées par Gernet (1982). Elles sont en général à prendre avec

comme les autres religions en Chine, de restrictions variant en fonction des zones géographiques ainsi que des modes d'organisation (Chan et Carson, 2005, p.34 *sq.*). Devenir affilié à un groupe religieux chrétien constitue donc, toujours *a priori* –les faits nous montreront que ce n'est pas systématiquement le cas – un choix susceptible de stigmatiser l'acteur, de susciter désapprobation et répression de la part de son entourage et de l'État. Deux questionnements s'imposent alors au sociologue, auxquels les recherches récentes ont commencé à apporter des réponses. Premièrement, il s'agit d'expliquer comment et pourquoi un acteur décide de modifier son identité sociale de telle sorte qu'il s'écarte de la norme supposée, s'exposant ainsi à de possibles conséquences sociales néfastes. C'est la classique question des choix atypiques et c'est aussi la question de l'affiliation, dont traitent les sociologies des carrières déviantes (Becker, 1963) et celles des conversions religieuses (Bainbridge, 1992 ; Gooren, 2010), qui en constituent bien souvent une sous-catégorie spécifique (Lofland et Stark, 1965 ; Décobert, 2001). Deuxièmement, il s'agit de comprendre comment l'acteur ayant effectué un choix atypique mobilise les ressources mises à sa disposition et développe des stratégies visant à rendre ce choix acceptable. On touche ici aux questions de la légitimation et de la distinction (Bourdieu, 1979) inhérentes au problème du changement social.

Envisager de traiter séparément ces deux questions – *pourquoi l'acteur se convertit-il?* et *qu'est-ce que cela change?* – entraînerait une distorsion du réel qu'un souci de fidélité conduit à éviter. Car, dans les faits, l'acteur ne procède pas d'une manière linéaire à un choix d'affiliation religieuse qui serait fait une bonne fois pour toute, pour s'attacher ensuite à rendre ce choix acceptable. Il se livre plutôt simultanément aux deux opérations de sorte que c'est à mesure que le choix d'une affiliation religieuse atypique devient, à ses yeux, légitime, qu'il travaille à la rendre à son tour légitime aux yeux des acteurs et institutions avec lesquelles il interagit. C'est aussi par l'usage des ressources générées par la pratique au sein d'un groupe social que le choix de s'affilier à ce groupe se dessine et se confirme, scellant ainsi la nécessité de ne pas séparer ces deux questionnements complémentaires.

1.1. Rompre avec la rupture, rompre avec la contrainte

Deux constats généraux émergent de ces propos préliminaires. Premièrement, l'étude du choix d'une affiliation religieuse ne peut être séparée de l'étude de ses conséquences.

précaution. L'opposition entre modèle sapientiel et prophétique oublie ainsi sans doute de prendre en compte l'importance des pratiques oraculaires dans la structuration de la civilisation chinoise, son système religieux ainsi que son organisation politique (Cheng, 1995).

Deuxièmement, le phénomène que nous appelons spontanément *conversion religieuse*, et dont *l'affiliation* est l'une des dimensions, appartient à une catégorie plus large de phénomènes non-nécessairement religieux⁵. L'admission de ces deux constats généraux implique de se défaire de certaines conceptions courantes de ce genre de phénomène, afin d'en fournir une définition plus adéquate.

Dans l'acception courante, la notion de conversion, issue du vocabulaire et de la pensée religieuse chrétienne, véhicule trois représentations essentielles quant à la nature du phénomène que le mot décrit. Ces trois représentations sont présentes dans l'archétype de la conversion chrétienne, c'est-à-dire dans le modèle néotestamentaire de la conversion de Saint Paul telle qu'elle est rédigée dans le livre des Actes des Apôtres. Premièrement, la notion de conversion contient l'idée d'un changement radical et définitif d'orientation et d'identité. Elle est comprise comme une transformation de la conception de soi et du monde. Lorsque les écailles tombent des yeux de Saul le tueur de chrétiens, il voit le monde sous un jour nouveau, il devient Paul, un nouvel homme, et participe alors à la fondation d'une société nouvelle ; cela constitue une idée maîtresse de l'entreprise chrétienne qui se trouve ainsi être idéologiquement orientée vers le changement social⁶. Deuxièmement, le changement radical que constitue la conversion est censé résulter d'une volonté extérieure à l'individu converti. Celui-ci est en effet « touché par la Grâce », voire, selon l'archétype paulinien, terrassé par la force divine. En outre, la conversion en tant que processus de transformation, ne fait intervenir que peu, ou seulement *a posteriori*, la réflexion du croyant. Il ne peut que constater son nouvel état, comme l'aveugle qui, guéri par Jésus, répond aux Pharisiens inquisiteurs : « Je ne sais qu'une chose, j'étais aveugle et maintenant j'y vois »⁷. Le changement est aussi inexplicable qu'irrésistible, imposé par une force supérieure, contraignant physiquement et émotionnellement l'acteur⁸. À ces deux idées maîtresses caractérisant l'idéal de la conversion, il faut ajouter le constat pragmatique fait par nombre de croyants de tous temps : la conversion, quoique vécue comme une prise de conscience radicale et soudaine, est aussi un apprentissage inscrit dans la durée. Le plus fervent des *Born Again Christians*, convaincu que

⁵ Voir à ce titre la réflexion de Madelrieux (2012) à propos de la conception non religieuse de l'expérience de conversion, telle qu'elle est notamment abordée par W. James.

⁶ A toute époque, l'évangélisation constitue un acte idéologiquement révolutionnaire et lorsque localement les christianismes dominants se font trop conservateurs, les schismes viennent rappeler l'essence transformatrice de cette tradition. Les prophètes de toute tradition religieuse et de toute époque inscrivent d'ailleurs leurs croyances et leurs pratiques dans une perspective similaire.

⁷ Paroles tirées de l'Évangile selon St Jean, 9 : 25, La « Bible de Jérusalem », Paris, 1961, Cerf.

⁸ Dans le texte biblique, Saul se voit simultanément terrassé et interrogé par le Seigneur : « pourquoi me persécutes-tu ? ». Le texte semble donc prévoir que la contrainte divine engendre une prise de conscience impliquant la réflexivité de l'acteur. Mais l'action divine semble aussi rendre l'issue inéluctable.

seule la foi et la volonté divine sauve, ne renoncera pas à l'idée que la foi s'entretient, peut se perdre et que, par conséquent, être converti serait moins un état achevé qu'un long parcours. À ce titre, si les conversions constituaient des processus immédiats et définitifs, les Églises ne connaîtraient pas de désaffiliation ni n'auraient besoin de déployer tant d'efforts, de méthode et de pédagogie, pour prêcher enseigner, et garder les brebis dans le troupeau⁹ : celles-ci y seraient ancrées une bonne fois pour toute, dès lors qu'elles s'y seraient jointes. Cet aspect de la conversion est aussi présent dans l'archétype paulinien, lorsque l'on prête à l'apôtre ces paroles satisfaites d'un homme arrivé en fin de carrière : « j'ai combattu jusqu'au bout le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi »¹⁰. Les idées de combat et de course évoquent en effet l'incertitude de l'issue des carrières du converti, qui peuvent conserver leur état ou le perdre. Les croyants eux-mêmes ne s'y sont pas trompés et font cohabiter l'idéal de la conversion en tant qu'une prise de conscience transformatrice, définitive et divinement – donc extérieurement – initiée, avec l'idée d'un travail long, d'un processus continu de transformation de soi¹¹. Celle-ci se subit sans doute autant qu'elle se gagne et chaque converti reste en fin de compte, toute sa vie durant, un pèlerin.

Les sciences sociales ont abondamment étudié les phénomènes de conversions religieuses, évoquant et critiquant souvent le modèle paulinien (Décobert 2001 ; Hervieu-Leger, 1999 ; Tank-Storper, 2012). Il semble pourtant toujours difficile aujourd'hui pour les chercheurs de se distancer des conceptions trop religieuses et trop chrétiennes de la conversion. Ils admettent encore souvent avec les religieux que la conversion est, avant tout et surtout, un changement aussi radical que définitif. La dimension longue du processus, sans doute plus difficile à prendre en compte empiriquement parlant, est souvent omise. C'est ce que l'on observe dans le modèle sociologique d'explication des conversions religieuses le plus utilisé depuis les années soixante, élaboré par Lofland et Stark (1965) à partir de l'étude des convertis californiens de l'Église de l'Unification¹². Ils concentrent leur analyse de la conversion sur le processus d'affiliation et présument que cette dernière est accompagnée d'un changement durable de la vision du monde et des valeurs auxquelles souscrivent les

⁹ Le problème de la « rétention » des convertis est commun à de nombreuses Églises chrétiennes. On se réfèrera au travail de Charles (2011), afin d'avoir une idée des enjeux et défis que peut couvrir cette question de la rétention pour une organisation religieuse, ici le mormonisme.

¹⁰ Paroles tirées de la Deuxième Épitre à Timothée, 4 :7, La « Bible de Jérusalem », Paris, 1961, Cerf.

¹¹ Décobert (2001) reprenant les propos de Bryant, distingue ainsi un rythme bref de la conversion, celui du basculement et de la révélation d'un rythme lent, emplissant toute la vie et n'étant circonscrite à aucun moment particulier.

¹² Connue aussi sous le nom de la secte Moon, du nom de son fondateur ; les membres sont souvent aussi désignés par le terme *Moonies*.

« convertis », sans pour autant justifier cette supposition¹³. Les formes ultérieures du modèle réaffirment cette orientation, réduisant le parcours de l'acteur à trois types de changements radicaux que sont la conversion, la réaffiliation et la désaffiliation, suggérant donc aussi que ces changements constitueraient des anomalies, la stabilité des identités religieuses constituant la situation normale (Stark et Finke, 2000 p.119). En France, le converti qui s'ancrerait dans un groupe religieux dont il épouserait pleinement les croyances, constitue aussi pour Hervieu-Leger, la figure à opposer au pèlerin, mobile et « bricoleur » de sa religion (Hervieu-Leger, 1999). Bien que ces deux figures ne constituent que des idéaltypes, leur choix comme outil pour penser le religieux témoigne, nous semble-t-il, de l'idée persistante qu'il existerait des convertis, radicalement changés par leur entrée dans une organisation religieuse et immuables dans leur foi. Or, si dans bien des cas, l'acteur religieux est capable d'identifier une expérience spécifique comme correspondant à un basculement, une prise de conscience ou une révélation, celle-ci est aussi souvent le résultat d'un processus graduel, ne constituant qu'une étape d'un parcours long et complexe de socialisation et d'acquisition de croyances, fondé sur une mécanique incrémentale (Bronner, 2009). Ce basculement peut, de plus, ne pas être corrélé avec l'affiliation à proprement parler, qui peut le précéder, y succéder, voire ne jamais advenir. Enfin, si les processus de conversion connaissent effectivement souvent, dans un cadre chrétien, un épisode que l'on pourrait qualifier de « basculement cognitif », il n'y a aucune raison pour que le sociologue en déduise *a priori* que la conversion constitue véritablement et totalement un changement, ou une rupture, du point de vue des valeurs, des croyances, des pratiques ou des appartenances sociales de l'acteur. L'existence d'un avant et d'un après, postulée par le croyant sur la base d'un modèle religieux prédéterminé, ne signifie pas que les frontières en soient claires et le sociologue devrait s'informer et rendre compte de ce que la conversion change autant que de ce qu'elle ne change pas. En outre, on n'est pas religieusement croyant ni actif de la même façon à quinze ans qu'à soixante-quinze, et les acteurs ont pu connaître entre le moment de leur naissance et leur dernier soupir une variété d'états religieux ou areligieux.

La sociologie semble ainsi avoir du mal à opérer une rupture heuristiquement nécessaire avec la première caractéristique du modèle paulinien, l'idée religieuse selon laquelle la conversion

¹³ Ils exposent ainsi l'axiome à partir duquel ils pensent la conversion : « *All men and all human groups have ultimate values, a world view, or a perspective furnishing them a more or less orderly and comprehensible picture of the world.[...] When a person gives up one such perspective or ordered view of the world for another we refer to this process as conversion.* » (Lofland et Stark, 1965 p.862). Leur modèle de conversion ne fera pourtant pas référence au changement de ces « *ordered views of the world* ».

serait une nouvelle naissance, s'empêchant ainsi trop souvent de saisir la totalité du phénomène social que la conversion désigne. La sociologie semble aussi, dans certains cas, peiner à renoncer à la seconde idée selon laquelle c'est par l'imposition d'une force coercitive extérieure que l'acteur deviendrait croyant, n'opérant donc pas, là encore, de rupture suffisante avec le sens que les militants religieux, comme les antireligieux, prêtent à la conversion¹⁴. Grâce aux travaux de sociologues ayant mobilisé à bon escient l'héritage wébérien, les explications fondées sur les notions de manipulation et de « lavage de cerveaux » ont fait long feu (Barker, 1984 ; Melton, 2011). Mais subsiste encore la tentation déterministe, dans les théories faisant du choix religieux atypique le pur produit du lien social : les ruptures de liens sociaux préexistants (consécutives à une migration professionnelle, par exemple) et l'intensification des relations sociales avec les membres d'un groupe religieux particulier, détermineraient la conversion, ou en constitueraient la cause (Bainbridge, 1992 p.180 *sq.*). Il suffirait alors d'interagir durablement avec les membres d'un groupe religieux pour rendre la conversion inéluctable. Il est sans doute plus judicieux d'envisager, comme le suggèrent les tenants de la théorie du choix rationnel appliquée à l'analyse des conversions, que l'état du lien social conditionne effectivement la possibilité d'une conversion, sans pour autant la déterminer : l'affaiblissement des liens sociaux préexistants et l'intensification des liens sociaux avec des membres d'un groupe religieux spécifique augmentent les chances d'une conversion, sans pour autant garantir qu'elle advienne¹⁵.

Les travaux récents effectués dans le champ de la sociologie cognitive permettent de relativiser davantage le poids de la contrainte sociale sur les processus de conversion et de réattribuer à l'acteur son autonomie et sa contribution propre dans ces phénomènes tels qu'on les observe de nos jours. Plutôt que contrainte par une force supérieure, sociale ou divine, la conversion est alors perçue comme résultant d'un processus de choix individuels, fondés sur des croyances, elles-mêmes endossées sur la base de raisons diverses, mais apparaissant comme, au moins subjectivement, rationnelles (Boudon, 2012 ; Bronner, 2001, 2007 ; Cuin, 2012). C'est volontairement et par le fruit d'opérations réflexives que l'acteur adhère à un groupe religieux, de sorte que la conversion, surtout lorsque qu'elle consiste en un

¹⁴ Les uns se réjouiront d'avoir été mus par une hypothétique force supérieure, alors que les autres se lamenteront de la perte d'autonomie individuelle qu'engendre une supposée manipulation.

¹⁵ A l'appui de cette affirmation, nous proposons l'étude de Hall (2006), dont l'objet est proche du nôtre : il s'attache à mettre au jour les facteurs d'ouverture et les facteurs de réceptivité rendant possible les conversions au Christianisme parmi les acteurs sino-américains étudiant dans les universités états-uniennes. Ces facteurs sont tous liés au contexte social et permettent de comprendre comment le christianisme devient une option crédible pour ces acteurs. Mais tous les acteurs sino-américains partageant ces mêmes conditions ne deviennent pas chrétiens. On ne peut donc assimiler ces facteurs contextuels à de véritables causes.

changement de tradition ou en l'intégration dans un groupe minoritaire – une secte – implique plutôt un processus de subjectivation de l'acteur, une réappropriation de soi et de son environnement par l'intégration de normes choisies et non subies (Hervieu-Léger, 1999). Le changement de religion prend part à un processus de fabrication d'une « herméneutique du sujet » (Foucault, 2001, Mossière, 2012) entrepris par l'acteur et dépassant les limites de ce changement religieux à proprement parler.

Notre approche, sans évacuer la dimension du « basculement cognitif », vise donc avant tout à rompre avec l'idée selon laquelle les conversions constitueraient essentiellement et fondamentalement des ruptures : ruptures entre l'homme ancien et l'homme nouveau, rupture des liens sociaux préexistants, rupture avec un *habitus*, entraînant la possibilité d'une affiliation. Notre approche vise aussi à rompre avec l'idée d'une prééminence de la contrainte sur les processus de conversions : si le contexte culturel et économique, ainsi que l'action de l'institution religieuse, constituent des facteurs rendant *possibles* les conversions, ils ne suffisent pas à expliquer les phénomènes de conversion. Nous opérons donc une transition d'une conception de la conversion comme rupture radicale socialement déterminée ou contrainte à une conception de la conversion comme processus de choix individuel socialement et temporellement inscrit dans la continuité de la carrière de l'acteur¹⁶. Il reste à déterminer quelles sont les frontières de ce processus que nous appelons communément conversion.

1.2. Les trois processus *possibles* de la carrière religieuse

Prenant acte de la nécessité de prendre de la distance vis-à-vis d'une conception de la conversion comme révolution personnelle dont les causes sont extérieures à l'acteur, il faut maintenant en donner une définition préalable qui soit à même de rendre compte d'un phénomène complexe et dynamique. Stark et Finke (2000) ont ainsi proposé de substituer à la notion unique de *conversion*, trois notions rendant chacune compte d'un mouvement possible, dans une théorie du marché religieux qui fait de l'affiliation religieuse un choix fondé sur un calcul rationnel de type instrumental. La *conversion* désignerait alors le passage d'une tradition religieuse à une autre, ou l'entrée dans une tradition religieuse sans appartenance préalable. La *réaffiliation* consisterait en un passage d'une dénomination à une autre au sein

¹⁶ A ce stade, nos réflexions semblent faire écho à la démarche d'un Becker ([1963] 1985), rejetant l'approche déterministe-fonctionnaliste et postulant que les conversions, comme les choix déviants, sont à considérer comme des processus d'apprentissage formant des *carrières*. La partie suivante confirme cette influence dans notre approche. Mais l'idée, qui se dessine aussi dans nos réflexions, d'une subjectivation sans rupture nous en écarte sans doute.

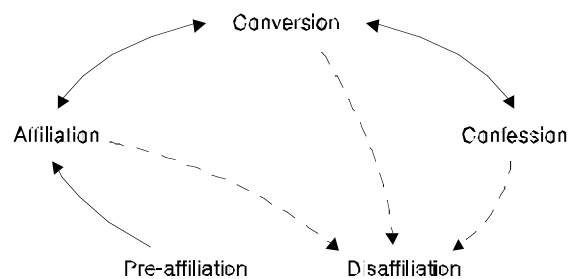
d'une même tradition religieuse. La *désaffiliation*, serait quant à elle le fait de quitter un groupe religieux. La conversion dans cette acception particulière, consiste toujours en un mouvement de transition religieuse impliquant une certaine radicalité, mais se trouve en même temps réduite à n'être qu'une forme d'affiliation sociale et le type le moins fréquent d'affiliation religieuse¹⁷. Cette réduction peut s'expliquer par le postulat des deux chercheurs, selon lequel les individus choisiraient un groupe religieux d'affiliation au terme d'une évaluation objective de l'efficacité du groupe à pourvoir l'acteur en biens de salut de nature spécifique, à savoir, du sens pour cette vie et des garanties de survie après la mort. Le processus cognitif à l'œuvre dans les conversions quelles qu'elles soient serait en quelque sorte uniforme et fondé sur l'application d'une rationalité instrumentale limitée par la disponibilité de l'information et par la force des liens unissant l'acteur à différents groupes sociaux, dont son groupe religieux de destination. Avec toutes ses limites, cette approche permet pourtant de faire un premier pas dans le fait de penser la conversion comme un processus réversible et, par conséquent, non linéaire et non unique.

Gooren (2010) a proposé d'aller plus loin dans la complexification et la dynamisation de la notion en proposant le concept de *carrière de conversion*¹⁸. Selon sa définition, la carrière de conversion consiste en une succession d'états vis-à-vis du religieux, que l'acteur peut connaître au cours de son existence et qui, prise dans son ensemble, constitue une carrière qu'il convient d'observer en tant que telle. Gooren constitue une typologie de ces états qui sont au nombre de cinq : la *préaffiliation*, l'*affiliation*, la *conversion*, la *confession*, la *désaffiliation*. La *préaffiliation* consiste pour Gooren dans la vision du monde et le contexte social de l'acteur, lors des premiers contacts avec le groupe d'affiliation potentielle. L'*affiliation* consiste ensuite dans le fait d'être un membre formel d'un groupe. La *conversion*, à proprement parler, est pour Gooren le changement radical de vision du monde, rapporté par l'acteur, les membres du groupe ou les gens de l'extérieur. La *confession* décrit un niveau fort de participation dans l'activité du groupe, notamment l'activité missionnaire. La *désaffiliation* consiste en une prise de distance ou un abandon d'un groupe religieux spécifique. Elle peut concerner une personne ayant quitté un groupe religieux, un croyant sans église ou un membre inactif d'un groupe religieux revendiquant toujours l'identité de ce groupe (c'est par exemple le cas des nombreux catholiques que l'on retrouve dans les

¹⁷ Selon les deux auteurs, le changement d'affiliation à l'intérieur d'une même tradition religieuse (e.g. la *réaffiliation* du Protestantisme au catholicisme), n'impliquant pas de transformation radicale et autorisant une conservation du capital religieux dont jouit déjà l'acteur est plus fréquente que le changement d'affiliation impliquant aussi un changement de tradition religieuse (e.g. la *conversion* du catholicisme à l'islam), constituant une conversion à proprement parler (Stark et Finke, 2000 p.123).

¹⁸ « *Conversion career* » (Gooren, 2010 p.3).

sondages mais pas dans les églises). L'avantage de l'approche de Gooren réside non seulement dans son ambition d'envisager la conversion comme un processus long, complexe et multiple, mais aussi dans la distinction qu'il commence à opérer entre l'état d'un lien social (*affiliation*), le processus cognitif d'acquisition d'une nouvelle vision du monde (*conversion*) et le niveau d'investissement dans les activités de nature religieuse (*confession*) du « converti ». Mais la typologie qu'il propose ne va pas non plus sans présenter quelques limites. En effet, alors que l'on voit clairement que les critères de composition des types qu'il crée relèvent de trois natures différentes, Gooren cherche à les intégrer en un modèle diachronique, au sein duquel chaque état serait assimilé à un « niveau dynamique d'activité religieuse individuelle » (Gooren, 2010 p.50). L'individu passerait d'un niveau à un autre, la succession des passages formant un ensemble de boucles possibles, selon le schéma suivant :



(Gooren, 2010 p.50)

La difficulté réside sans doute dans la volonté de faire se succéder ces étapes dans un ordre chronologique. Car bien que les boucles de Gooren permettent de prendre en compte une variété de chronologies possibles, le modèle reste limité par l'idée que chaque étape devrait nécessairement constituer, conceptuellement, un préalable ou une conséquence d'une autre étape. En outre, on observe la difficulté du modèle à prendre en compte la totalité des situations possibles, à l'omission du passage possible entre *affiliation* et *confession*, alors qu'il est tout à fait envisageable qu'un acteur entreprenne de s'investir dans un groupe auquel il est affilié sans que soit nécessaire l'étape de la conversion. L'approche de Gooren ouvre cependant la possibilité de penser la conversion comme un composé de trois types de processus conceptuellement distincts, réversibles, fluctuants et asynchroniques. Le premier, le *processus d'affiliation* est celui par lequel un acteur entre en contact avec le groupe, apprend à interagir avec le groupe et finalement décide de s'y joindre. Le processus culmine avec cette décision et sa conséquence, soit l'acte de reconnaissance mutuelle établi entre le groupe et

l'acteur, par exemple par le baptême dans nombre de groupes chrétiens. Ce processus se mue en *processus de désaffiliation* lorsque l'acteur se détache de son appartenance formelle au groupe pour finalement mettre fin à cette reconnaissance mutuelle. Le second, le *processus de conversion*, consiste dans l'acquisition par l'acteur de nouvelles croyances religieuses modifiant sa perception du monde. Afin d'éviter ici des malentendus qui conduiraient à rendre cette notion de conversion inapte à décrire le réel, il convient de préciser que nous considérons comme religieuses des croyances collectives liées à un charisme fondateur, c'est-à-dire à « un pouvoir prétendant se légitimer en référence à une quelconque forme d'entité invisible » (Willaime, 1998, p.123). L'acquisition des croyances religieuses dont on parle ici doit être distinguée de l'adoption d'un credo, qui peut faire partie du processus d'affiliation, sans pour autant engager la conviction de l'acteur. Acquérir une croyance religieuse signifie donc que celle-ci n'est pas simplement endossée verbalement par l'acteur, mais plutôt qu'elle est considérée comme valide, pouvant par conséquent entraîner une modification de la perception du monde et orienter les actions. Le fait qu'elle paraisse à ses yeux valide ne signifie pas par ailleurs que sa valeur réside forcément dans le sens immédiat que son expression linguistique lui confère. Le processus de conversion culmine avec l'acquisition par l'acteur de la *foi*, comprise dans une acception d'inspiration durkheimienne¹⁹, comme la conviction acquise par le croyant que ces nouvelles croyances religieuses constituent une réalité influençant directement ses actions, son devenir, ainsi qu'éventuellement, celui de son environnement. C'est la transformation d'une croyance en une force ressentie, l'actualisation du charisme fondateur dans l'expérience du croyant. Évidemment, la conversion comprise comme acquisition de la foi, n'est pas forcément un processus radical ni advenant une bonne fois pour toute. De nombreuses croyances religieuses et non religieuses antérieures peuvent subsister à l'expérience de la conversion et la conviction que les croyances religieuses proposées par l'organisation d'affiliation sont avérées peut ne pas concerner toutes les croyances à la fois. Ainsi, un acteur peut avoir acquis la certitude de l'existence d'une divinité, ou de l'efficacité d'un rituel religieux, sans souscrire autrement que par la parole à d'autres croyances portées par l'organisation religieuse vénérant cette divinité. C'est le sens de tout schisme, qui consiste généralement en une adaptation partielle ou totale du véhicule de la foi telle que nous venons de la définir. Le processus peut se muer en processus de dé-conversion, dans la mesure où certaines croyances – voire la foi – peuvent être abandonnées ou perdues.

¹⁹ Selon Durkheim, la force de la croyance réside dans son efficacité. (Durkheim, [1912] 2005 p.595)

Nous retiendrons enfin de Gooren le *processus de confession*, bien que la notion de confession nous semble trop religieuse pour rendre compte de ce qu'elle décrit ici. Il s'agit du processus par lequel un acteur s'implique dans la vie d'une organisation religieuse spécifique et intensifie son activité religieuse (celle qui est conforme aux prescriptions du groupe), alors que le *processus de déconfession* consiste en une prise de distance de ces mêmes activités religieuses.

Les trois processus que nous venons de définir sont donc, nous l'avons mentionné, conceptuellement distincts, réversibles, fluctuants et asynchroniques. Conceptuellement distinct, car les phénomènes qu'ils désignent peuvent exister séparément ; on trouve dans bien des cas des affiliés non convertis et des convertis non confessant. Réversibles, car ils n'ont en principe rien de définitif et qu'une affiliation peut-être suivie d'une désaffiliation puis d'une réaffiliation ; de même, la foi peut se perdre et se regagner, tout comme l'activité religieuse peut être cyclique. Fluctuants, car le niveau d'adhésion à une croyance, ainsi que le niveau de pratique d'un acteur peuvent varier au cours du temps et connaître des périodes d'intensification suivies de périodes d'affaiblissement. Il n'est pas nécessaire en outre que l'acteur atteigne toujours les points culminants de chaque processus, que sont l'affiliation officielle, la foi et l'engagement missionnaire. Enfin, asynchroniques, car il n'est pas nécessaire que les mouvements inhérents à chaque processus se superposent parfaitement, ou évoluent au même rythme. Un même acteur peut voir sa foi augmenter alors que son niveau d'activité reste constant, il n'est pas nécessaire qu'il soit affilié pour vivre un processus de conversion, ni qu'il soit converti pour être affilié.

La distinction conceptuelle de ces trois processus ne signifie pas non plus qu'ils soient totalement ou dans tous les cas indépendants. Dans bien des cas, l'intensification de l'activité produit effectivement de la foi, et la foi peut conduire à une affiliation formelle, comme on le voit apparaître dans le schéma de Gooren. Mais, dans la mesure où il semble impossible de préjuger quelle sera la nature de ces influences réciproques, il convient de les maintenir conceptuellement séparés. En outre, la triple distinction conceptuelle permet aussi d'étendre l'usage de cette définition à des manifestations religieuses étrangères à la pensée chrétienne traditionnelle, pour rendre compte de phénomènes n'impliquant pas d'adhésion formelle, pas de pratiques particulières ou pas de croyances préétablies. Cette séparation conceptuelle n'exige donc pas une séparation analytique, mais en la rendant possible, permet de se prémunir contre des schémas relevant des prénotions, nuisibles à l'étude objective de nouveaux cas de conversion. En définitive, la parfaite convergence entre affiliation, conversion et confession constitue l'idéal de toute entreprise religieuse institutionnalisée et

fondée sur un modèle « ecclésial » ; leur distinction en constitue le rappel et distanciation, préalable nécessaire à l'étude d'un processus prenant par ailleurs forme dans un contexte culturel ignorant dans une large mesure le concept de conversion historiquement constitué et situé que nous venons de critiquer²⁰.

1.3. Une carrière religieuse faite de choix cohérents

Comprendre le devenir religieux spécifique des acteurs, c'est alors comprendre une trajectoire sociale, faite d'apprentissages et de choix cohérents, effectués par des acteurs doués de représentations, de raison(s) et d'aspirations façonnées par leur expérience, leur réflexivité et leurs dispositions culturelles. C'est à partir de ce postulat ainsi que d'une volonté de rompre avec une conception qui fait de la conversion un choix divinement ou socialement contraint²¹ que se dessine la méthodologie qui sera la nôtre, alliant un regard porté avec insistance sur les mécanismes du choix individuel et l'identification des influences contextuelles sur la mécanique de ces choix.

Puisque nous partons du postulat que l'acteur est à la fois doué de raison et influencé par son contexte, il nous faut préciser ce que désignent la raison et l'influence contextuelle dont nous parlons. Pour ce qui concerne la raison, ou la rationalité, ce n'est pas dans la théorie du choix rationnel, même dans sa forme dite « limitée », que nous nous situons. Tout en reconnaissant à la fois que l'acteur est capable d'agir rationnellement et que sa capacité à le faire est forcément limitée par ses capacités cognitives ainsi que par les informations dont il dispose, il est en effet difficile d'admettre l'idée selon laquelle les choix de l'acteur seraient toujours le fruit d'un calcul rationnel de type instrumental à des fins d'enrichissement individuel²². L'acteur peut en effet, poursuivre par ses choix, des objectifs qui ne lui apparaissent pas comme personnellement gratifiants ou qui répondent à des logiques dégradantes ou autodestructrices. Le dégoût, la haine de soi, le fatalisme et le désespoir font partie de l'expérience humaine au même titre que l'estime de soi, la survie, l'espoir et l'ambition. L'acteur peut, en outre, faire preuve d'abnégation et œuvrer pour une cause qu'il sent le dépasser, sans attendre d'autre récompense que la satisfaction de savoir la cause servie et réalisée. L'action serait alors motivée par un emboîtement parfait d'une rationalité téléologique dans une rationalité axiologique, manifestant un état de « pensée extrême »

²⁰ Nous reviendrons sur le problème posé (ou résolu) par l'utilisation des catégories non-indigènes dans le chapitre suivant.

²¹ Ce qui pourrait, finalement revenir strictement au même (Cuin, 2012b).

²² Quel que soit le type de capital recherché (social, culturel ou économique) et quel que soit le niveau de profit poursuivi par l'acteur (satisfaisant ou maximal).

(Bronner, 2009), dont on peut trouver la réalisation, par exemple, dans le sacrifice du révolutionnaire athée, que tous ont oublié, qui n'a nourri aucun espoir de salut, qui a vécu et s'est éteint pour que le joug du tyran cesse et que ses congénères jouissent de la liberté, avec pour seule gloire, la gloire de sa cause réalisée par l'action collective dans laquelle il se fond²³.

Dans la perspective néo-wébérienne d'un Boudon, nous préférons admettre que ce sont « les idées, et non les intérêts, qui sont la source de l'action humaine » (Boudon, 2012, p.39). Ce postulat permet d'aborder l'observation des choix atypiques qui nous intéressent particulièrement, avec une certaine neutralité quant à la nature des raisons qui les produisent. Et c'est seulement consécutivement à l'observation empirique que l'origine et la nature des idées engendrant l'action pourront être déterminées, tout comme pourront l'être les opérations de sélection des idées mises à disposition de l'acteur pour bâtir son action. Suivant plus avant la théorie de la *rationalité ordinaire* (Boudon, 2010), nous admettons que « l'acteur croit et agit sur le fondement de raisons »²⁴. Ceci signifie que l'acteur agit, la plupart du temps, d'une manière qui lui paraît comme subjectivement cohérente et dont la cohérence peut prendre des formes diverses. Il peut en effet croire ou agir d'une manière qu'il juge cohérente avec les us de la majorité, du lieu et du moment (action traditionnelle), avec un système de propositions formant une théorie (rationalité cognitive), avec une valeur ou un principe (rationalité axiologique), avec un but poursuivi (rationalité téléologique), ou encore avec un résultat constaté et attendu (rationalité pragmatique [Cuin, 2005]). Sauf dans les cas extrêmes, c'est généralement un composé de ces types de cohérence que l'on observe à l'origine des choix. Dans la présente étude, la rationalité, ou la cohérence supposée du converti, est perceptible dans le fait que les acteurs avec lesquels nous avons conduit des entretiens ne limitaient pas l'explication de leur devenir chrétien à une « simple » intervention divine : ils rendaient compte de contextes, de dilemmes, de capacité de jugement et d'un traitement critique des croyances et pratiques observées dans les organisations auxquelles ils sont devenus affiliés.²⁵ On voit dans les entretiens de manière très clairement exprimée la capacité d'objectivation des acteurs et même la poursuite d'un travail d'objectivation de leur conduite préexistant au travail sociologique dont ils sont les coréalisateurs : le choix de rejoindre le groupe est

²³ En somme, un suicide altruiste, au sens le plus littéral du terme (Durkheim, [1897] 2013).

²⁴ Selon Boudon, « les causes des croyances sont des raisons présentes de façon consciente ou métaconscientes dans l'esprit du croyant » (Boudon, 2012 p.39).

²⁵ Les quelques acteurs mobilisant d'ailleurs la seule raison de l'action divine pour expliquer leur conversion (« - pourquoi suis-je chrétien ? Parce que ce Dieu l'a voulu ainsi. ») refusaient assez logiquement, un entretien dont ils ne voyaient pas l'utilité, puisque qu'ils venaient de livrer la solution de ce qui apparaissait, au moins à nos yeux, comme une énigme.

réfléchi et motivé ; l'acteur s'interroge lorsqu'il éprouve des émotions puissantes et nouvelles au contact du groupe religieux qu'il s'apprête à rejoindre ; il doute et s'éloigne du religieux à certains moments de son parcours pour des raisons qu'il est capable d'identifier.

Il est vrai cependant que les raisons de croire et d'agir, même lorsqu'elles sont jugées cohérentes, ne sont pas nécessairement et dans tous les cas, à l'état naturel, présentes de manière pleinement consciente ou formalisée à l'esprit de l'acteur. Car si ce dernier opère des calculs et médite ses choix, il le fait la plupart du temps d'une manière qui ne nécessite pas d'exposé langagier extérieur et par conséquent, ne nécessite pas non plus de formulation précise. Les raisons qui fondent son action peuvent donc présenter une forme *métaconsciente* (Boudon, 2012 p.39). Cet aspect métaconscient des bonnes raisons est renforcé par la dimension semi-propositionnelle des croyances religieuses et plus généralement par le flou cognitif qui préside à la croyance comme à l'activité religieuse (Cuin, 2012a ; Piette, 2003). Ainsi, l'acteur qui rejoint un groupe religieux sera appelé dans le cadre de son activité religieuse à justifier sa conversion, principalement, voire uniquement, par une mise en conformité avec les normes du groupe qu'il rejoint²⁶. En ce sens, si l'acteur sait bien, *au fond de lui-même*, pourquoi il fait ce qu'il fait, la formulation des raisons qui ont façonné son choix ne sera nécessaire que lorsqu'elle sera sollicitée par un acteur extérieur au groupe : un sociologue, par exemple, un croyant d'une autre foi ou un athée, curieux ou inquisiteur, poussant le croyant à clarifier ou justifier sa croyance²⁷. L'exercice n'étant donc pas nécessaire du point de vue du croyant, donner les raisons de sa conversion peut dans certains cas s'avérer une tâche aussi ardue que celle de décrire le goût du sel à quelqu'un qui n'y aurait pas goûté, pour reprendre cette image parlante souvent évoquée par les chrétiens eux-mêmes.

²⁶ On pourrait en effet étendre les constats de Faulconer (2006) à propos de la nature *athéologique* du mormonisme à nombre d'autres groupes religieux : c'est généralement l'orthopraxie, soit la conformité à des pratiques, qui prime sur l'orthodoxie comprise comme conformité à des croyances, dans la fabrication d'une identité religieuse et l'intégration dans un groupe religieux. On peut s'en convaincre en affirmant que l'énonciation d'un credo parfois nécessaire à l'intégration d'un groupe est une pratique verbale avant d'être adhésion à une croyance.

²⁷ Nous reprenons ici un postulat de l'actionnalisme tourainien (Touraine, 1978) que l'on trouve ainsi formulé dans la présentation que font Cousin et Rui (2011 p.518) de la méthode dite de *l'intervention sociologique* : « Les acteurs sont envisagés comme disposant de capacités d'action, mais également comme capables de rendre compte des actions et des situations dans lesquelles ils s'engagent. C'est la raison pour laquelle l'intervention sociologique s'appuie sur la capacité réflexive des acteurs. Par le biais de la méthode, les acteurs sont invités à entreprendre un travail de réflexion, voire d'introspection, qui place en son centre l'analyse de la manière dont ils lisent et interprètent le monde social et qui interroge leur capacité à agir et à intervenir sur ce monde. » Quoique nous n'ayons pas eu recours à cette méthode, nous adhérons pleinement à ce propos.

Le possible caractère métaconscient des raisons présidant à l'adoption des croyances et des pratiques ne disqualifie en rien l'idée que ces dernières puissent être relativement rationnelles, en tout cas cohérentes, même dans le domaine réputé irrationnel du religieux. Rappelons à ce titre que depuis La Boétie ([1549] 2006), on est capable de fournir une explication fondée sur la rationalité subjective de phénomènes sociaux se présentant comme *a priori* incohérents et peu rationnels. Les travaux de Bronner (2007) ont pu, depuis, démontrer de manière convaincante que la difficulté de fournir une explication rationnelle des phénomènes les plus extrêmement dérangeants relevait non pas de l'irrationalité réelle de tels phénomènes, mais plutôt des jugements idéologiques et moraux dont le chercheur a du mal à se défaire. Il est à ce titre frappant de constater qu'une bonne part de certains de ses travaux ne consiste pas simplement à prouver que les comportements les plus « fous » peuvent être le fruit d'une activité rationnelle, mais plutôt à prouver que l'attribution de l'étiquette « rationnelle » à ces derniers ne doit pas nécessairement conduire au relativisme (Bronner, 2001, 2009). Autrement dit, on peut admettre comme rationnel un comportement que l'on juge immoral ou peu fondé sans que cela ne remette nécessairement en cause le fondement moral de notre jugement. Bronner prouve ainsi que le refus de prêter une rationalité au religieux relèverait généralement d'un problème moral davantage que d'un problème scientifique.

1.4. Des choix cohérents à la lumière du contexte

Souscrire à la théorie de la rationalité ordinaire telle que nous venons de la définir présente l'avantage de limiter au maximum l'impact des théories préexistantes sur la conception du réel que nous sommes sur le point de construire, tout en ne fermant pas la porte à la possibilité de mettre au jour des ressorts explicatifs de nature variée. La rationalité ordinaire, quoique présentée comme une théorie, revêt ainsi avant tout un intérêt méthodologique certain. Mais le postulat de rationalité de l'acteur ne doit pas effacer les limites qui se posent naturellement à cette rationalité concédée de principe. Les premières limites sont imposées par le niveau d'information et les compétences cognitives des acteurs. Ce dernier peut endosser des croyances objectivement contradictoires sans avoir conscience de cette contradiction. Il peut donc agir de manière simultanément cohérente et incohérente. Il peut aussi fonder son action sur des croyances fausses, sans que cela n'en altère le résultat (Cuin, 2005). Les « bonnes raisons » qu'il a d'endosser une croyance peuvent aussi relever d'une expérience particulière, d'un vécu d'un *mode d'être dans l'instant*, d'un *ressenti* (Lamine, 2010 p.103). Dans ce cas, il est possible que l'acteur adhère à une croyance au nom de ce ressenti, qui s'impose à lui en amont de tout raisonnement et résiste, en quelque sorte, aux rationalisations effectuées *a*

posteriori. Les secondes limites sont relatives au contexte dans lequel se situe l'action. Car les choix de l'acteur, s'ils sont d'une manière ou d'une autre cohérents, sont aussi façonnés par le contexte socio-culturel dans lequel il évolue. Si ce dernier ne détermine pas la croyance et l'action, il en constitue certainement un paramètre. Le reproche fait à la thèse déterministe est de substituer à l'explication une méta-interprétation du social, sans que l'on comprenne bien comment un contexte ou une structure sociale en vient à prendre la forme d'une action, à l'insu d'un acteur conscient, devenu dans ce cas un *agent*. Mais il faut reconnaître que le postulat théorique selon lequel le contexte serait un simple paramètre que l'acteur prend en compte dans ses calculs stratégiques accorde sans doute à l'acteur une autonomie qui semble manquer de réalisme. Nous admettons donc avec Déchaux (2011 p.721) que « 1) l'individu n'étant pas vierge de toute expérience lorsqu'il fait face à une situation, des 'effets de disposition' naissent de ce capital cognitif, 2) des 'objets collectifs' préexistent aux acteurs et instruisent leurs raisons de croire sous la forme d' 'effets de cadrage' . »

En outre, l'approche par la rationalité de l'acteur trouve aussi une limite heuristique forte lorsque les croyances revêtent une dimension axiologique. Pour prendre un exemple, si Bronner est capable d'expliquer que l'action fanatique d'un terroriste israélien²⁸ est en parfaite cohérence avec une idéologie sioniste particulière, il ne peut pleinement expliquer comment cette idéologie sioniste particulière devient séduisante pour cet acteur, par le seul recours à la rationalité individuelle. On pourrait, il est vrai, considérer que la croyance selon laquelle Dieu a donné la terre d'Israël en héritage au peuple juif, servant de prémisse à la logique conduisant le croyant à devenir terroriste, dans le cas évoqué par Bronner, repose sur une légitimité de type traditionnelle. Mais la légitimité traditionnelle ne constitue pas une rationalité à proprement parler et, comme la rationalité axiologique, se heurte inévitablement à l'irrationalité des valeurs en dernière instance. Et ceci pour la simple raison que l'acteur socialisé dans un contexte sioniste particulier voit son *programme de vérité* (Veyne, 1983) façonné par son environnement, de sorte qu'il développe certaines dispositions à penser, croire et agir comme il le fait. Bronner l'énonce d'ailleurs à plusieurs reprises : les croyances justifiant l'action du terroriste israélien sont endossées par ce dernier parce qu'il est « un produit de l'éducation sioniste » (Bronner, 2001, p.43). Évidemment, ces dispositions sont à leur tour façonnées par l'expérience, les choix et les socialisations secondaires de l'acteur, mais elles doivent nécessairement être considérées comme bien davantage qu'un paramètre toujours pris en compte consciemment, dans la mesure où c'est à partir de ces dispositions

²⁸ Bronner (2001), étudie les "bonnes raisons" ayant poussé Ygal Amir à assassiner Itzak Rabin en vue d'illustrer le fait que les actes les plus fous et les moins défendables au nom d'une certaine conception de la raison reposent précisément sur de "bonnes raisons", du point de vue de celui qui les commet.

que l'acteur pense le monde social et ses possibilités d'actions, y compris les possibilités de mener une action modifiant ces dispositions.

Ces considérations conduisent à envisager l'entreprise sociologique qui est la nôtre comme l'étude des mécanismes par lesquels l'acteur, à partir des dispositions produites par son contexte et par le biais de son activité cognitive et sociale, élabore des choix quant à ses croyances et ses pratiques qui reproduisent et modifient son contexte et ses dispositions.

Dans une telle perspective, comprendre le choix atypique que constitue le fait pour un Chinois de devenir chrétien nécessite alors une étude minutieuse des facteurs contextuels faisant advenir la conversion comme une possibilité, ainsi qu'une étude tout aussi minutieuse des mécanismes sociaux et cognitifs par lesquels l'acteur endosse et se fabrique une nouvelle identité religieuse, une nouvelle foi et de nouvelles pratiques, un nouvel *habitus* à partir des *habitus* et matériaux mis à sa disposition. Cette dernière réflexion permet de préciser encore ce que nous laissons entendre plus haut : les conversions religieuses sont à envisager comme des choix individuels non contraints et ne constituant pas des ruptures au sein des parcours sociaux dans lesquelles elles adviennent.

1.5. Une sociologie des conversions chinoises aux religions chrétiennes

Nourrir une réflexion sociologique large et transversale sur les choix atypiques, le changement social et, par extension, sur le travail des minorités et les processus de subjectivation dans la société mondialisée, nécessite une étude minutieuse et multipliée de cas empiriques, notamment des cas se présentant comme les moins typiques, les moins connus, voire les moins représentatifs. De manière évidente, c'est en s'attachant à décrire et expliquer des phénomènes restreints et circonscrits à des espaces et des groupes sociaux bien définis et dont l'observation suscite une impression de paradoxe, que l'on pourra éprouver et affiner les connaissances déjà acquises sur les sujets qui nous concernent. Le développement du christianisme chinois au cours des trente dernières années offre la possibilité de se livrer à de telles études de cas. Le christianisme ne constitue pas, en effet, une religion traditionnelle de la Chine et les précédentes tentatives d'évangélisation du pays au cours de l'histoire n'ont jamais rencontré le succès escompté par les missionnaires²⁹. La Chine connaît aujourd'hui une

²⁹ Les premières vagues d'évangélisations nestoriennes et catholiques, entre le VIIe et le XIVe siècle semblent n'avoir laissé d'héritage autre qu'archéologique ; le bon accueil des Jésuites et les échanges culturels qui découlèrent de leur présence en Chine ne furent pas accompagnés d'une implantation locale forte et se conclut d'ailleurs sur une rupture. L'évangélisation catholique et protestante de la deuxième moitié du XIXe siècle et de la première moitié du XXe siècle connut plus de succès. Le développement chrétien actuel prend racine dans

situation de contrôle religieux en même temps qu'une situation de développement social économique et culturel, qui rend improbable, de prime abord, l'idée que des acteurs doués de raison et socialisés dans ces conditions choisissent de devenir chrétiens. La recherche a pour une bonne part et depuis longtemps dépassé l'idée d'une opposition entre religion et progrès, et de nombreux phénomènes de conversions atypiques ont été mis au jour et expliqués ; en ce sens, une minutieuse étude des terrains chinois chrétiens ne pourra qu'abonder dans le sens d'un abandon des théories de la sécularisation euro-centrées (Ji, 2008). Mais l'un des intérêts principaux de prêter une attention particulière aux conversions chrétiennes et d'ausculter sociologiquement les mécanismes de christianisation, réside dans le caractère décentré des conversions chinoises. Il s'agit d'un phénomène relativement nouveau, dont les acteurs principaux ne sont pas occidentaux, ce qui permet une distanciation *a priori* des modèles explicatifs des conversions en vigueur actuellement³⁰. L'étude de tels cas, décentrés, permettra sans doute, dans une certaine mesure, d'affiner la compréhension que l'on a des mécanismes universels par lesquels se fabriquent ou se perpétuent des identités religieuses et culturelles, quelles que soient leurs formes historiques spécifiques.

Les configurations actuelles du développement chrétien en Chine sont de mieux en mieux documentées (Hunter et Chan 1993 ; Lambert, [1999] 2006 ; Dunch, 2001a, 2001b ; Aikman, 2003 ; Cao, 2011 ; Yang 2011 ; Bays, 2012) les travaux sociologiques visant à analyser les mécanismes d'affiliation et de conversion à proprement parler et dans une perspective individualiste ne sont pas inexistantes, mais échouent dans une large mesure à produire des explications convaincantes et neutres (Chen, 2012).

Les travaux conduits plus largement en sciences sociales sur les modifications politico-religieuses de la Chine ont permis de défaire le premier et plus important paradoxe relatif à la montée du religieux en Chine et plus spécifiquement du religieux de forme chrétienne à l'ère contemporaine. Ils ont mis en lumière le fait que, contrairement à ce qu'il peut sembler à l'observateur extérieur et peu renseigné, le mouvement de légitimation des formes religieuses chrétiennes a progressé tout au long du XXe siècle : la faillite de l'État impérial, combinée à la suprématie de l'Occident constatée au travers de ses agressions coloniales au XIXe siècle, a contribué à légitimer des contenus culturels politiques et religieux occidentaux, donc chrétiens, aux yeux d'acteurs cherchant à doter la Chine d'un nouveau système politico-culturel capable de faire entrer le pays dans la modernité et de le faire exister dans un

cette évangélisation antérieure, au prix de la persévérance des croyants au travers des campagnes de persécution, de dénigrement et d'hostilité ayant eu lieu dès années 1950 à 1980 et n'ayant pas encore totalement disparu (Bays, 2012).

³⁰ Ce que notre distinction entre affiliation, conversion et confession permet de faire.

environnement en cours de mondialisation (Dunch, 2001a ; Goossaert et Palmer, 2011). L'instauration d'un État communiste, comme le développement récent du christianisme sont les conséquences de cette réinvention de la Chine au cours du XXe siècle. La destruction collatérale du système religieux traditionnel chinois en est une autre. D'autres travaux ont pu mettre en avant la continuité historique présidant à la gestion des phénomènes religieux par les instances politiques et souligner tant l'ambiguïté des restrictions religieuses actuelles, qu'une certaine tradition politique en la matière (Yang, 1961 ; Laaman, 2002 ; Madsen, 2010). Ils ont en outre pu mettre en lumière la dimension proprement religieuse des gouvernements successifs chinois, réduisant à néant l'idée que la Chine contemporaine serait vouée par sa culture et son histoire à ne pas être religieuse. En bref, le développement du christianisme et la plus large revitalisation religieuse de la Chine, s'inscrivent dans une continuité historique frappante que nous évoquerons dans la deuxième partie de cette Thèse.

Les travaux des sociologues et anthropologues ont notamment permis de dépasser l'idée généralement admise que les chrétiens de Chine étaient seulement des femmes d'âge mûr sans éducation et d'origine rurale. Ils sont aussi jeunes, diplômés, mixtes et jouissant d'un accès aux ressources économiques relativement facilité (Chen et Huang, 2004 ; Lin-Liu, 2005 ; Yang, 2005 ; Cao, 2007, 2009). L'observation d'une modification de la composition sociale du christianisme chinois renouvelle par conséquent le questionnement relatif aux mécanismes de conversion et nous poussent à questionner les causes pouvant expliquer l'adoption d'une nouvelle religion par une population qui y avait semblé jusque-là peu réceptive.

Parmi les sociologues, Yang travaille à construire une explication systématique du développement contemporain du religieux et spécialement du christianisme en Chine (Yang et Tamney, 2005 ; Yang, 2011). Dans une étude des conversions au protestantisme en Chine urbaine (Yang, 2005), il tente d'emblée de se défaire de l'héritage de Lofland et Stark (1965), dont le modèle d'explication théorique des conversions est un modèle microsociologique fondé sur les interactions entre l'organisation religieuse et les acteurs. Yang juge l'approche individualiste inapte à résoudre la question des conversions à grande échelle, telles qu'on les observe en Chine aujourd'hui³¹. En étudiant d'abord les conversions des Chinois au protestantisme évangélique aux États-Unis (Yang, 1998 ; 1999), puis dans les zones urbaines de la côte chinoise (Yang, 2005) et enfin à Taiwan (Yang et Tamney, 2006), il soutient que les interactions religieuses ainsi que la vitalité des institutions chrétiennes n'interviennent que

³¹ Stark avait pourtant déjà répondu aux critiques de ce type, prouvant que son approche des conversions sous une forme adaptée et complétée pouvait très bien rendre compte des phénomènes de conversions à grande échelle.

comme des facteurs secondaires dans l'explication de ces phénomènes. Selon lui, c'est bien le contexte qui détermine la conversion. Le bouleversement économique et culturel auquel fait face l'acteur, dans une Chine en transition ou dans une société d'accueil lorsqu'il migre, fait naître chez ce dernier une demande de sens : « Les immigrants chinois [aux États-Unis] sont à la fois libres et contraints de chercher des systèmes de sens alternatifs³² ». L'interprétation qu'il offre alors des conversions au christianisme se trouve résumée ainsi :

« Pour le Chinois tourné vers l'Occident, le christianisme n'est pas quelque chose de traditionnel, de conservateur ou de contraignant. Il est plutôt perçu comme progressiste, libérateur, moderne et universel. Pour les convertis chinois, le christianisme est une foi qui procure une paix, une assurance et une libération, face aux déroutantes forces des marchés et dans une atmosphère politique étouffante³³. »

Ceci ne suffit cependant pas à expliquer que certains acteurs décident de devenir chrétiens. Pour y parvenir, il faut être sûr de comprendre en quoi le christianisme peut effectivement se présenter, en termes d'expérience individuelle, comme un véhicule de cette ouverture et de cette modernité, au-delà de l'évocation d'une association spontanément faite entre christianisme, Amérique et modernité – association que l'on retrouve dans les représentations collectives chinoises depuis le début du XXe siècle (Goossaert et Palmer, 2011 ; Cao, 2011). De plus, l'évocation d'une « libération » ressentie par des acteurs « perdus sur le marché » lors de leur participation à des réunions religieuses de type chrétien questionne le chercheur : de quelle nature est cette libération et pourquoi s'opère-t-elle dans le cadre d'une organisation chrétienne ? Dans ses travaux conduits au sein de la diaspora chinoise, Yang avait fait de la coexistence d'éléments identitaires occidentaux et confucéens au cœur de l'offre chrétienne un élément central du succès chrétiens parmi les chinois des États-Unis (Yang, 1998 ; 1999). Cet élément tend à disparaître de ses explications ultérieures alors qu'il y a fort à parier qu'il reste constitutif de l'explication prévalant aux conversions en Chine continentale.

Si Yang, se détourne petit à petit de la question des conversions pour se concentrer sur les facteurs macrosociologiques et politiques expliquant la reconfiguration religieuse de la Chine (Yang, 2005b ; 2006 ; 2009 ; 2011), d'autres tentatives relevant d'une approche microsociologique sont conduites en Chine-même. Chen (2012) note à leur sujet qu'elles peinent à produire des explications sociologiques satisfaisantes : leur focalisation sur les

³² « *Coming from such a society, Chinese immigrants are both free and bound to seek alternate meaning systems* » (Yang 1998, p.253). Yang reprend lui-même sa formule dans son article ultérieur traitant des conversions en Chine continentale (Yang, 2005).

³³ « *For the Western-oriented Chinese, Christianity is not something traditional, conservative, or restrictive. Rather, it is perceived as progressive, liberating, modern, and universal. For Chinese converts, Christianity is a faith that provides peace, certainty, and liberation amid bewildering market forces and a stifling political atmosphere.* » (Yang, 2005, p.1)

facteurs contextuels (assouplissement des politiques de contrôle, accroissement de l'acceptation sociale du christianisme) ou sur les facteurs psychologiques (sentiment de sécurité et d'inclusion dans les groupes chrétiens) conduisent à répéter des stéréotypes et à les ériger au rang d'explication : les paysans deviennent chrétiens parce qu'ils sont démunis, les femmes deviennent chrétiennes parce qu'elles sont émotives, et les étudiants deviennent chrétiens parce qu'ils sont encore des adolescents en quête de sens.

C'est sans doute dans les travaux anthropologiques de Cao (2005, 2009, 2011), qu'il faut chercher les avancées les plus décisives dans l'éclairage des mécanismes sociaux à l'œuvre dans la progression urbaine au christianisme. Dans une série d'articles et d'ouvrages, il dresse le portrait des chrétiens de Wenzhou, connus pour mélanger entrepreneuriat économique et pratiques religieuses, donnant lieu à l'apparition d'un nouveau type de chrétiens : les *boss Christians*. Ses observations et entretiens le poussent à émettre un certain nombre de constats, purement descriptifs pour certains et potentiellement explicatifs pour d'autres. Comme Yang, il met en avant l'importance de la modernité et du cosmopolitisme dans les mentalités des acteurs qu'il observe, ainsi qu'une certaine corrélation entre le fait d'endosser une identité et des pratiques chrétiennes et le fait de développer un style de vie cosmopolite et, pourrait-on dire, « néo-bourgeois ». Cao étant anthropologue, il ne cherche pas à produire une explication systématique de l'adoption de la foi chrétienne ; toutefois la lecture de ses travaux mettent en lumière des mécanismes sociaux dignes d'intérêt.

Prolongeant l'assimilation de la nouvelle élite christianisée de Chine à ce que l'on nomme les *wenhua jidutu*³⁴ (文化基督徒, *chrétiens culturels*) les travaux de Cao laissent entendre que les chrétiens de Wenzhou notamment, deviendraient chrétiens pour des raisons largement utilitaires. Ces entrepreneurs partis de rien et devenus prospères après les années 1980 auraient recours au christianisme parce qu'il serait efficace à légitimer leur situation sociale : l'idée d'une grâce divine, émanant d'une force supérieure donnerait du sens à leur réussite et la religion chrétienne, par les contenus symboliques qu'elle véhicule, leur permettrait de se distinguer et d'user de leur distinction pour accroître leur prestige (Cao, 2011, p.61). En même temps, le christianisme tel que perçu et cultivé par ces acteurs, s'avérerait être une ressource culturelle et éducative adaptée à des styles de vie valorisant la prospérité économique et le progrès, tout en prônant la culture de soi par la pratique de la vertu morale. Le modèle du chrétien accompli serait celui du patron-pasteur, prospère en affaires, doté d'un

³⁴ L'expression controversée désigne des personnes éduquées, voire les universitaires adhérant aux valeurs chrétiennes sans pour autant en endosser les croyances.(Chen, 1997 ; An, 2000 ; Zhuo, 2000 ; Tsz-shun lam, 2004).

réseau international, développant un style de vie alliant la maîtrise d'une certaine culture post-moderne, transnationale et d'inspiration américaine avec une rectitude morale faisant écho au modèle culturel prestigieux du maître confucianiste. Ainsi, les *boss Christians*, qui ne sont au demeurant que de simples marchands jouissant de peu de prestige, parviennent à s'élever au dessus de leur condition de marchand, et surtout, à s'élever au dessus de la condition des autres marchands, généralement réputés pour leur manque de vertu³⁵.

Le travail de Cao fait aussi émerger une seconde mécanique sociale à l'œuvre dans la christianisation de Wenzhou, suivant le modèle bourdieusien de la distinction. Le fait de devenir chrétien correspondrait aux aspirations sociales et culturelles d'acteurs qui se regrouperaient dans les églises chrétiennes sur la base de leurs capitaux économiques, culturels et sociaux. Non seulement les *boss Christians* se distingueraient ainsi des autres *boss* avec lesquels ils seraient en lutte pour la domination du champ économique, mais ils se distingueraient aussi du reste de la population en développant une culture bourgeoise légitime et dont la légitimation est de nature morale et religieuse. Le christianisme devient alors un phénomène de classe, notamment dans la mesure où l'intégration dans les organisations religieuses chrétiennes semble conditionnée par le niveau de capital économique et culturel de chacun. Dans les églises décrites par Cao, la foi sincère, la candide adhésion aux croyances chrétiennes n'est en effet pas aussi valorisée que le niveau de maîtrise d'une certaine culture capitaliste, accompagnant la réussite économique proprement dite ; les plus démunis en la matière restent à la porte des églises, ou se voient refuser tacitement l'accès aux ressources de la reproduction des capitaux que sont le mariage et l'accès aux positions de responsabilité dans les paroisses ; la vertu religieuse et morale devient l'apanage des riches seulement (Cao, 2011, p.126 *sq.*).

Le portrait que propose Cao de ces chrétiens de Wenzhou ouvre des perspectives quant à l'utilisation des ressources religieuses par des acteurs intégrés dans un contexte économique et social particulier. Il permet de commencer à penser le fait qu'une minorité religieuse est aussi une minorité culturelle, qui peut non seulement légitimer son identité religieuse par la mobilisation de ses capitaux économiques et culturels, mais aussi user de son identité religieuse afin de se distinguer dans un environnement spécifique. Les *boss Christian* mettent

³⁵ A propos de ce modèle moral cosmopolite, voir Cao (2011), p.42 *sq.* Bien qu'il ne faille pas opposer avec trop de rigueur les figures du lettré et du marchand, il convient de constater que l'activité économique peine à se voir doter en Chine d'un prestige autonome. Encore à l'heure actuelle, les entrepreneurs les plus influents économiquement assoient leur reconnaissance sur les liens qu'ils entretiennent avec la sphère politique (ils servent l'intérêt général), tandis que les petits entrepreneurs ne jouissent d'aucune reconnaissance et sont à chaque instant à la merci de l'État. Voir à ce sujet le chapitre consacré aux entrepreneurs chinois dans l'ouvrage de Bergère (2013), p.105 *sq.* Le modèle du *Boss-Christian* propose ainsi une troisième voie de reconnaissance sociale pour les entrepreneurs.

sur le compte de leur religion leur morale utile aux affaires, ou leur niveau de connaissance culturelle (maîtrise de l'anglais, de la musique, du management, etc.) et parviennent ainsi à se distinguer, aux yeux des non-chrétiens, par leur style religieux. La nouvelle bourgeoisie émergente de Wenzhou se fabrique une identité à même de légitimer et renforcer une domination sociale toujours en cours d'acquisition.

Sans doute la difficulté que pose le travail par ailleurs fortement heuristique de Cao réside dans le fait qu'il ne résout pas le problème de savoir si ce qu'il décrit constitue la cause du développement chrétien, ou un usage particulier des ressources religieuses produites par l'adhésion des acteurs, nécessairement consécutive à cette adhésion et donc indépendante de ses causes. Autrement dit, le risque est de prendre les mécanismes sociaux décrits empiriquement par Cao pour les causes générales du développement chrétien en Chine, quand ils ne sont en fait qu'une production locale, stratégique, propre à un groupe social très restreint, usant des ressources dont il dispose pour justifier ses pratiques religieuses, ou pour justifier par ses pratiques religieuses le mode de vie de ses membres. Car en définitive, Cao décrit certains aspects du fonctionnement d'un système religieux bien implanté et propre à Wenzhou bien plus qu'il n'explique les causes ou les raisons du phénomène.

En effet, si l'on considère pour un instant que les acteurs sont naturellement et universellement en lutte pour la domination sociale ou en lutte pour la reproduction et la survie de leur espèce propre, la constitution « d'Églises de classes », perd alors de son potentiel explicatif : c'est la distinction au départ des *habitus* qui produit ensuite des distinctions religieuses. Mais le fait que des individus dont les statuts socio-économiques et les aspirations sont similaires se réunissent dans les mêmes Églises n'explique pas en soi le fait qu'ils aient recours aux Églises et à la foi. Il suffit pour s'en convaincre de considérer que, s'il existe des Églises pour riches entrepreneurs, il existe aussi des Églises pour pauvres, à Wenzhou comme ailleurs. Et si l'on retrouve des descriptions évoquant des processus sociaux similaires ailleurs qu'à Wenzhou (Chen et Huang, 2004), toutes les églises ne suivent pas ce modèle et d'autres chrétiens éduqués et urbains, nous le verrons, ne présentent pas un discours ou un modèle religieux assimilable à celui des *boss Christians*, n'accordent pas la même importance à la réussite économique et ne mettent pas ainsi leur foi au service d'une dynamique d'accroissement du prestige personnel. La diversité des stratégies de mobilisation des ressources et des styles de vie que connaît le christianisme chinois aujourd'hui, ne serait-ce que dans ses formes urbaines et éduquées, reste donc à éclairer et expliquer. De plus, les observations de Cao mettent de côté toute la dimension proprement religieuse de la pratique chrétienne, considérant, sans le prouver, que la conviction religieuse, la foi non feinte,

l'investissement intense dans des pratiques spirituelles, ne constituent qu'une façade, un instrument de reconnaissance favorisant l'entre-soi des nouveaux bourgeois, ou, dans le meilleur des cas – celui où l'on prête à l'acteur un minimum d'authenticité – un instrument commode d'auto-conviction quant au fait de mériter sa position socio-économique ou de justifier son parcours. Pourtant, les entretiens que nous avons conduits, tout comme les extraits d'entretiens de certaines études que nous venons de citer laissent apparaître qu'une forme d'expérience appartenant distinctement au domaine religieux et que les acteurs évoquent par le fait « d'être touché », tient une place centrale dans leur vie religieuse. L'explication de la conversion doit nécessairement en rendre compte.

Cette propension à mettre de côté toute dimension religieuse dans les phénomènes religieux se retrouve dans de nombreux autres travaux. Il est en effet convenu aujourd'hui que les conversions que l'on observe dans nombre de sociétés remplissent deux fonctions pour les convertis. Premièrement, elles s'inscrivent dans un processus de construction de soi subjectivé et donnent à l'acteur le moyen de structurer sa vie, son parcours, son histoire, dans un cadre cohérent fourni par l'institution religieuse, à une époque où la société faillit plus largement à cette mission normative et symbolique (Mossière, 2012). Deuxièmement, la conversion inscrit l'acteur non seulement dans un système symbolique, mais aussi dans un ordre social, une famille, un groupe de pairs (Hervieu-Leger, 1999) ; la théorie sous-jacente est alors celle selon laquelle la conversion religieuse serait un mécanisme palliant une privation (Bainbridge, 1992) dont la nature est spécifiquement sociale. C'est aussi ce que s'efforcent de montrer les travaux conduits auprès de la diaspora chinoise, à Taiwan et aux États-Unis. (Cao, 2005 ; Chao, 2006 ; Zhang et Zhan, 2006).

Nos observations confirmeront la centralité du processus de construction du sens et de réinscription dans un ordre familial à l'œuvre dans les affiliations et conversions. Pourtant, simplement affirmer que l'acteur se dote d'un système symbolique pour se penser dans le monde ainsi que d'une famille lorsqu'il se converti est un constat qui relèverait presque du truisme. En effet, quel groupe religieux propose fondamentalement autre chose que cela ? Que les convertis déclarent ces deux faits témoigne de l'efficacité des groupes religieux à tenir leurs promesses. Mais il n'explique pas pourquoi ces entreprises de construction du sens et de réinvention familiale ont lieu précisément dans des organisations religieuses et qui plus est, dans le cas qui nous occupe, chrétiennes. Ce qui fait alors l'intérêt de l'étude des conversions, c'est bien d'éclairer les mécanismes causaux par lesquels les groupes religieux tiennent ces promesses, peut-être mieux que d'autres du point de vue des acteurs y ayant recours. Et de comprendre aussi dans quelle mesure ces promesses tenues modifient fondamentalement –si

c'est le cas– le programme de vérité, les représentations et les actions des adhérents.

Pour le formuler autrement, l'observation holiste et généralisatrice des mécanismes de conversion ne nous apprend rien de plus que ce que les groupes religieux affirment eux-mêmes. Mais l'observation des mécanismes microsociologiques qui se développent dans les groupes religieux, à la lueur du contexte social, peut éclairer ce que chaque conversion a de commun ou de particulier et comment ces éléments maintiennent ou modifient réellement les structures sociales.

Enfin, aucune entreprise d'étude des conversions au christianisme en Chine n'a été encore conduite selon une méthodologie ouvrant la porte à une explication sociologique du phénomène étudié. Nous proposons d'y contribuer par le présent travail. Les outils développés par Yang sont fort utiles pour saisir la vitalité religieuse chinoise actuelle ainsi que le cadre politique dans lequel s'épanouissent les institutions religieuses chinoises. Nous y aurons donc recours pour éclairer le contexte des conversions. Les descriptions de Cao, en plus d'offrir une excellente vision de certaines formes urbaines de christianisme ouvrent une voie pour penser l'utilisation stratégique des ressources dont dispose l'acteur pour développer sa foi, ou faire contribuer sa foi à la réalisation d'aspirations plus générales. Elles ouvrent aussi une voie pour penser les liens entre *habitus* de classe et conversion religieuse. Nous prolongerons donc cette réflexion, dans la mesure où, comme nous l'avons déjà dit, il est impossible de comprendre les conversions sans prendre en compte les rapports que l'acteur entretient avec son environnement au-delà de son groupe religieux, rapports que les processus d'affiliation, de conversion et de confession de l'acteur ne manquent pas de modifier. Les tentatives d'explication de conversion au christianisme des Chinois dans la diaspora nous serviront quant à elles de points de comparaison lorsqu'il nous faudra étudier en détail les « bonnes raisons » conduisant les acteurs à adopter leur foi nouvelle.

La thèse que nous défendons, sur la base des résultats d'une enquête dont nous allons détailler les modalités de réalisation, consiste à montrer tout d'abord que la conversion est davantage continuité que rupture. Si les acteurs viennent à une nouvelle religion, c'est par le biais d'une élection effectuée sur la base de la reconnaissance dans l'organisation religieuse d'un système de valeurs et de croyances, religieuses ou non, déjà présent à l'état de dispositions latentes, chez l'acteur³⁶. Les Chinois entreprenant un processus de conversion et les organisations religieuses chrétiennes connaîtraient donc des affinités électives dont il nous faudra rendre

³⁶ Ces dispositions latentes sont des dispositions présentes chez l'acteur, intégrées par sa socialisation, mais dont l'activation est le résultat de choix individuels ; On est ici proche d'une conception de l'*habitus* et des dispositions telle que la développe Lahire (1998).

compte. Faisant écho à d'autres travaux (Hunter et Chan, 1993 ; Yang, 1999), nous défendrons l'idée que c'est le conservatisme moral (et donc culturel), au moins autant que la modernité effectivement perçue du christianisme qui en fait une religion attirante aux yeux des acteurs étudiés, quelle que soit la forme sous laquelle il se présente. Ceci nous conduira à montrer que la redécouverte d'un ordre familial conservateur et adapté aux conditions d'existence des acteurs est au cœur des processus d'affiliation. Au cours de son processus d'affiliation, l'acteur s'intègre dans une organisation dont l'objectif est la réalisation concrète d'un modèle familial idéalisé et correspondant aux aspirations individuelles de l'acteur et compatible avec les valeurs qu'il reconnaît déjà lors de sa rencontre avec l'organisation religieuse³⁷. Pour finir, nous montrerons que le point culminant des processus de conversion que nous avons observés consiste en une expérience religieuse subjective, résultant d'une initiation, et dont l'acquisition produit un double effet : d'une part, elle transcende la légitimité des modèles sociaux portés et reproduits par l'organisation religieuse, et d'autre part, elle permet à l'acteur de se subjectiver et de se réappropriier son expérience sociale tout en s'intégrant dans une organisation et une communauté. L'enjeu devient alors pour l'acteur de reproduire l'expérience religieuse ainsi que les formes sociales qui la génèrent, renforçant la centralité de la reproduction d'un ordre familial spécifique. Y parvenir implique alors aussi de développer des stratégies de légitimation de la nouvelle identité religieuse endossée.

Voilà résumées les quelques propositions issues de nos observations que nous souhaitons soumettre à la réflexion du lecteur. Nous souhaitons qu'elles permettent de mieux saisir en quoi la religion est re-fabrication d'une tradition (Hervieu-Léger, 1993) même lorsqu'elle n'est pas traditionnelle, en quoi la conversion est un phénomène au cours duquel « tout change mais rien ne change » (Le Pape, 2009) et surtout, en quoi ces paradoxes apparents peuvent disparaître lorsque l'on comprend qu'ils reposent sur une légitimité ou une rationalité spécifiquement *religieuse*, une ressource véritablement distincte des autres ressources sociales.

³⁷ L'idée selon laquelle la conversion/affiliation constitue une forme d'inclusion dans une famille est souvent relevée dans les récits de conversions chrétiennes bien au-delà de la Chine. Toutefois, nous tenterons de montrer que cette affirmation ne traduit pas simplement dans les cas observés l'impression d'avoir trouvé un groupe de pairs, ou de se sentir accepté quelque part. L'individu intègre par sa conversion une organisation religieuse fonctionnant comme une matrice familiale bien au-delà de la simple évocation de sentiments fraternels. (chapitres 5-6)

Chapitre 2. De Bordeaux à Shanghai, enquête sur le christianisme chinois

Un certain nombre de principes permettent d'assurer la fiabilité des résultats obtenus dans le cadre d'une enquête qualitative telle que celle que nous avons conduite. Respecter ces principes est aussi important que difficile à réaliser compte tenu des limites liées aux conditions objectives et subjectives de la pratique d'enquête. Ce chapitre vise à rendre compte de notre pratique de terrain afin que le lecteur puisse juger le plus objectivement possible du degré auquel nous nous sommes conformés à ces principes et d'évaluer ainsi la portée des résultats que nous lui soumettons. Nous proposons au lecteur, par la même occasion, de se familiariser avec les organisations religieuses dans lesquelles évoluent les acteurs qui sont au cœur de notre étude.

Le premier principe, le *singularisme méthodologique*¹, consiste à n'observer que des groupes sociaux et des phénomènes clairement délimités afin de faire émerger un ou plusieurs motifs ou *pattern* expliquant les affiliations et les conversions. Ceux-ci peuvent ensuite être appliqués ou comparés dans le cadre d'autres recherches relatives à des phénomènes de même nature : des affiliations et conversions chrétiennes ou non survenant dans des populations chinoises ou non-chinoises en R.P.C ou ailleurs. La multiplication des observations et des comparaisons rend ensuite possible la généralisation des résultats obtenus.

Le deuxième principe, la *neutralité axiologique* consiste à s'efforcer de transcrire le plus fidèlement possible ce que nous avons observé, en mettant au jour nos postulats de départ et en évitant au maximum de faire reposer nos interprétations et explications sur des phénomènes ou éléments invisibles. Nous n'avons pas ainsi cherché à produire une sociologie du dévoilement qui viserait à prouver que les acteurs font autre chose que ce qu'ils croient ou disent qu'ils font, mais plutôt à faire émerger des discours ainsi que des pratiques les motifs expliquant les affiliations et conversions.

Le troisième principe, *l'individualisme méthodologique* influence dans une large mesure notre démarche puisque nous avons accordé une place prépondérante aux discours produits par les

¹ Les trois principes que nous évoquons sont développés par Boudon (2012).

acteurs eux-mêmes en vue d'éclairer des mécanismes de choix individuels dont les descriptions agrégées contribuent à expliquer le phénomène chrétien en Chine à l'époque contemporaine. Ceci ne signifie cependant pas que nous nous sommes contenté d'écouter les acteurs et de transcrire leurs discours en les organisant un peu. Notre activité d'interprétation de ce que nous avons entendu et vu, en tant que chercheur, a tenu une place prépondérante dans les analyses qui suivent, tout autant qu'une volonté claire de toujours situer les mécanismes individuels dans un contexte social plus large.

Afin de comprendre ce que signifie « devenir chrétien » pour les acteurs, et comment ils le sont devenus, nous avons conduit des entretiens semi-directifs auprès de pratiquants de diverses organisations chrétiennes, que nous avons complété par la réalisation d'observations directes des pratiques au sein de ces organisations².

2.1. Raconter un devenir chrétien.

Les entretiens semi-directifs que nous avons conduits revêtent trois dimensions. Ils ont consisté en premier lieu en ce qu'il convient d'appeler des *récits de conversion*. La consigne initiale « pouvez-vous me raconter comment vous êtes devenu chrétien ? » sollicitait de la part de l'acteur une narration de son devenir chrétien. Elle n'imposait pas de représentations préalables relatives au concept de conversion, si ce n'est qu'il qualifiait l'acteur de chrétien et induisait l'idée que l'acteur était capable de rendre compte d'un processus. Elle présentait en outre l'avantage de ne pas appeler une explication, mais bien un compte rendu à partir duquel l'enquêteur et l'enquêté pouvaient par la suite travailler. Le soin était alors laissé à l'acteur de déterminer, par son récit, ce que signifiait « devenir chrétien ».

Il est acquis en science religieuse que les récits de conversion constituent des productions individuelles encadrées. Elles ne sont pas neutres et font partie intégrante du processus dont elles sont censées rendre compte (Fabre, 1999 ; Le Pape, 2009). Dans notre échantillon, nous avons repéré deux types de trames narratives classiques autour desquelles se construisent les récits de la conversion. La première opposait un « avant » caractérisé par l'échec, le manque ou l'inassouvissement et un « après », caractérisé par une « plénitude du sens » (Décobert, 2001 p.74 ; Hervieu-Leger, 1999 p.131), avec entre les deux, un point de basculement, qui est généralement une séquence d'apprentissage religieux culminant avec une expérience intense. La trame peut être réduite à trois termes chinois récurrents dans les récits de conversion :

² Nous n'avons par ailleurs pas pu procéder à des enquêtes quantitatives en République Populaire de Chine, sans autorisation, et qui plus est sur des sujets sensibles, auprès de populations en situation de potentielle vulnérabilité. Voir l'introduction sur les difficultés liées à la méthode statistique sur ce type de terrain.

kongxu-gandong-fengfu (空 虚 — 感 动 — 丰 富). L'acteur fait l'expérience d'une désorientation, d'un bouleversement émotionnel et d'une perte de sens (*kongxu*) précédant la rencontre avec l'organisation religieuse. Au cours de ses interactions avec les membres de l'organisation, ou au cours de la pratique dévotionnelle qu'il y développe, il est touché (*gandong*) par ce qu'il découvre dans la religion. Ce qu'il éprouve ancre alors sa pratique et son appartenance dans l'organisation, qui lui apporte une satisfaction, une richesse, une plénitude (*fengfu*). La deuxième trame rend compte d'un processus davantage graduel, assez bien rendu par l'expression utilisée par certains croyants *yibu yibu* (一 步 一 步), c'est-à-dire « étape après étape » ou « *petit à petit* ». Le processus n'oppose pas dans ce cas là un vide et un plein séparés par une expérience émotionnelle ou mystique. Il s'agit plutôt d'une découverte graduelle ponctuée à un certain point par un choix : celui d'endosser la foi et l'appartenance religieuse de l'organisation fréquentée.

Toutefois, comme nous le verrons tout au long de notre analyse, à partir de ces deux trames conventionnelles, ces séquences idéalisées de la conversion, se dessinent des récits moins linéaires et peu conventionnels. Les acteurs fabriquent des discours et livrent des représentations complexes, d'une histoire personnelle faite de séquences plus longues que ces trames idéales et lui donnant des formes et des tonalités variables. Une trame du second type (*yibu yibu*) peut se trouver croisée avec une trame du premier type (*kongxu-gandong-fengfu*). La séquence de plénitude peut être suivie d'une nouvelle perte de sens. Le récit peut d'abord être livré comme correspondant à la trame du premier type, pour qu'ensuite les développements laissent apparaître un processus davantage graduel, etc.

Cette richesse des récits de conversion est sans doute en partie obtenue grâce au travail du sociologue qui propose à l'acteur un deuxième type de trame pour raconter son expérience, à savoir, celle de l'entretien. Le discours obtenu est alors la production d'un acteur projetant et explicitant son expérience individuelle sur deux supports, eux-mêmes superposés : la trame de conversion, probablement façonnée au fil des interactions religieuses, et la grille d'entretien, dont les questions permettent une nouvelle exploration de l'expérience individuelle, une déconstruction et reconstruction de ce que l'acteur dit lorsqu'il raconte son parcours. La trame de la conversion et la grille d'entretien peuvent ainsi être toutes deux assimilées à un support narratif, un véhicule permettant l'expression d'une expérience singulière et sociale.

Il est à noter que les personnes interrogées, ayant été mises au courant de l'objet de l'enquête et du contenu de l'entretien par d'autres personnes préalablement interviewées, avaient eu le temps de réfléchir leur discours. Il n'a que rarement été nécessaire de préciser que nous ne

souhaitions pas entendre un simple discours fondé sur « la Grâce de Dieu », tant les récits de conversion se sont avérés riches en éléments de contextes, notamment en ce qui concerne la genèse sociale et non-chrétienne de l'adhésion au christianisme. Les acteurs étaient en quelque sorte prêts à se livrer à un exercice dont ils percevaient qu'il différait de ce qui leur était demandé de produire dans un cadre purement religieux. Les récits de conversion ainsi récoltés, riches tant du point de vue narratif que compréhensif, ont permis d'éclairer l'univers symbolique et l'univers social à l'intérieur desquels l'acteur vit son cheminement religieux et social. Ils donnaient alors d'une part la possibilité de reconstruire le contexte, les étapes, les périodes, les acteurs de la conversion, tels que l'interrogé se les représente et permettaient, d'autre part, de rendre compte, ou du moins d'approcher, les processus cognitifs par lesquels une forme et un contenu chrétiens sont devenus légitimes aux yeux des acteurs.

En deuxième lieu, les entretiens se sont faits questionnaires ouverts, sur les pratiques et les croyances de l'acteur. Il s'agissait alors d'obtenir une description la plus précise possible des croyances et des pratiques religieuses, mais aussi d'interroger directement l'acteur sur la question du changement. Confronter l'acteur à la prénotion selon laquelle son devenir chrétien devrait impliquer du changement, en termes de pratiques sociales et de représentations, s'est avéré un bon moyen de pousser l'acteur à la réflexivité et de saisir ainsi la distance entre cette prénotion d'origine religieuse et la réalité sociale telle qu'il la vit. En l'occurrence, saisir les exagérations ou les minimisations du changement par l'acteur permet d'éclairer les éléments qui comptent à ses yeux dans son processus de « devenir chrétien » et, si l'on peut questionner la fiabilité des réponses relatives au changement individuel dans la mesure où l'acteur n'est peut-être pas toujours le mieux à même de déterminer ce qui a changé ou ce qui n'a pas changé, on a pu ainsi en apprendre beaucoup sur le sens de l'identité chrétienne endossée par les acteurs.

En troisième lieu, les entretiens ont porté sur la description par l'acteur de ses pratiques et relations sociales à l'intérieur et à l'extérieur du groupe, afin de saisir, là encore, non seulement l'impact possible de la conversion, mais aussi comment on se pense chrétien face au reste de la société et, par là-même, comment on met en scène son identité religieuse ou comment on utilise ses ressources religieuses à l'extérieur du groupe religieux³.

³ Les thèmes généraux couverts par les entretiens étaient les suivants : 1- Contexte social et familial ; 2- Parcours social 3- Etapes du « devenir chrétien » ; 4- Représentations sur le christianisme ; 5- Pratiques et sens des pratiques ; 6- Croyances ; 7- Changements/coûts/ bénéfiques. 8- Utilisation des ressources dans les différents champs sociaux.

2.2. Observer des devenirs chrétiens

L'observation permet de saisir par expérience directe le fonctionnement d'un groupe, ses codes, ses usages, ses rituels. Elle est nécessaire pour spécifier ce que signifie devenir chrétien par ce qu'elle permet de saisir. Premièrement, les éléments des discours individuels qui relèvent d'une socialisation religieuse davantage que de la subjectivité de l'acteur. Ainsi par exemple, l'idée de vide et de vanité (*kongxu*), structurant les récits de conversion, se trouve fréquemment mobilisée lors des sermons. À l'inverse, certains acteurs usent de métaphores d'origine bouddhique pour rendre compte du sens qu'ils donnent à leur croyance, ce qui entre en contradiction avec les discours que l'on peut entendre dans les assemblées, conspuant le bouddhisme et les religions chinoises : la confrontation entre observation et discours permet donc de repérer les représentations qui font sens aux yeux des acteurs et d'en mieux saisir les espaces d'expression et de fabrication. Deuxièmement, l'observation des pratiques collectives est un bon moyen de juger de ce que produit le groupe en termes de ressources sociales, interactionnelles et cognitives, en termes de vision du monde et de vision de soi dans le monde, et de le faire de manière plus objective qu'en ayant pour simple support les discours.

C'est en écoutant les croyants évoquer en prière collective les catastrophes naturelles et les guerres sévissant dans le monde, implorer leur Dieu pour la propagation de son message jusqu'aux confins de la terre que l'on a pu saisir, par exemple, l'activité de lecture du monde et de positionnement symbolique de soi dans l'espace transnational qui se joue dans le religieux. C'est aussi par l'observation que la dimension familiale de la pratique s'est imposée comme structurant les faits religieux que nous observons. Le thème de la famille est en effet récurrent dans les récits de conversions. La famille est souvent le point de départ et le point d'arrivée du récit. Et le croisement des observations et des entretiens nous a permis de mettre au jour la centralité du thème familial dans le processus de conversion. Si les discours individuels attirent notre attention sur le fait que la préoccupation familiale est essentielle dans la vie religieuse des acteurs interrogés, on ne peut en prendre la pleine mesure que si l'on considère l'importance que prend le motif de la famille dans la vie du groupe, et que l'on réalise par l'observation, que les organisations religieuses reproduisent des ordres familiaux symboliques, que les discours moraux produits au sein de ces groupes sont tous orientés vers la reproduction d'un ordre familial concret, non seulement dans la sphère de la pratique collective, mais aussi dans les sphères privées ; que les organisations religieuses sont des familles symboliques dont l'objectif principal est de produire des familles concrètes.

Nous avons pu assister à de nombreuses manifestations religieuses chrétiennes qui ont nourri nos observations : services dominicaux dans les églises patriotiques catholiques et protestantes ainsi que dans des églises-maisons, services de baptêmes biannuels de l'église patriotique protestante, cours d'étude biblique hebdomadaire, concerts de Noël à l'Église ou ailleurs, messes de minuit, ou encore soirées récréatives entre coreligionnaires.

2.3. Relever les défis du terrain chinois

Dans un volume consacré aux enquêtes de sciences sociales conduites en terrain Chinois, Zalio (2009, p.4) énumère les trois défis principaux que doit relever le chercheur :

« [...] Premièrement la maîtrise de la langue chinoise et la connaissance d'une culture (le coût d'entrée sur le terrain en quelque sorte), deuxièmement l'immensité des bouleversements de la société chinoise qui conduit le chercheur à devoir mettre à l'épreuve ses propres catégories d'analyse et, enfin, les contraintes politiques qui pèsent toujours sur la liberté de la recherche dans un régime non démocratique (notamment s'agissant de savoirs critiques sur la société). »

Nous n'avons effectivement pas pu nous soustraire à ces trois types de problèmes et la suite de ce chapitre éclaire la façon dont ils se sont présentés à nous et dont nous y avons répondu.

2.3.1. Le défi linguistique : barrière ou opportunité ?

La maîtrise de la langue et de la culture chinoise constitue un défi d'une rare complexité mais pose au chercheur des problèmes qui, s'ils semblent spécifiques, renvoient pourtant à la pratique universelle de la recherche en sciences sociales. N'ayant pas été formé aux langues chinoises dans le cadre d'un cursus universitaire, c'est de manière principalement informelle que nous nous sommes familiarisé avec la langue qui allait servir à conduire notre enquête⁴. Lorsque l'on considère qu'un sinologue tel que Granet, en dépit de ses compétences linguistiques et culturelles, considérait comme probablement « insuffisante », la lumière à laquelle il entreprenait son étude de la pensée chinoise (Zalio, 2009), nous avons matière à nous sentir humble devant l'entreprise à laquelle nous nous sommes attelés. La question qui se pose au chercheur non-chinois et non sinologue –et qui peut légitimement lui être posée– est de savoir si son incompétence linguistique relative constitue une barrière à son entreprise d'éclairage intellectuel d'une réalité culturelle bien éloignée de celle qui constitue sa propre matrice, ainsi que la matrice des principaux outils et concepts qu'il mobilise pour ce faire. La réponse la plus radicale consiste à censurer l'incompétence, en avançant l'argument selon lequel la maîtrise de la langue et de la culture constitue un préalable *sine qua non* à toute

⁴ Nous avons suivi en tout et pour tout trois sessions de formations intensives ayant duré 2 à 4 mois, en 2004, puis en 2009 et enfin en 2011. En 2007, nous avons aussi suivi durant deux semestres un cours de chinois optionnel dans notre cursus de licence de sociologie.

tentative d'étude socio-anthropologique. Pousser à bout la logique sous-jacente conduit à affirmer qu'il faut être un autochtone soi-même, pour comprendre ce que font et sont les autochtones. La position est difficilement tenable et, une fois adoptée, conduit bien évidemment à la limitation du potentiel heuristique de toute science humaine, compte tenu de la tautologie située au cœur de l'argument, selon laquelle on ne peut, au fond, comprendre ce que l'on comprend déjà.

Une autre réponse consiste plutôt à avancer la réalité selon laquelle nul n'est jamais pleinement linguistiquement ni culturellement compétent pour aborder un terrain. Cela est d'autant plus vrai en ce qui concerne la Chine. En effet, même le plus chevronné des sinologues, maîtrisant le chinois classique, les formes académiques du mandarin et du cantonnais et connaissant quelques autres dialectes doit sans cesse faire face à l'extrême richesse et la pluralité des langues chinoises. Le mandarin ne fait bien souvent office que de langue véhiculaire et dans la plupart des cas, ne constitue pas la langue maternelle employée par les acteurs. S'il est donc relativement compétent, il n'est jamais du fait de sa compétence absolument certain d'être armé pour comprendre et communiquer correctement avec un individu dont la langue et les techniques de communications se sont forgées dans un contexte précis et étranger à celui de l'observateur. D'ailleurs, la confrontation pour un chercheur français à des acteurs chinois ne fait que rendre plus explicite un problème qui existe tout autant dans d'autres types de relation enquêteur-enquêté semblant plus communes : le chercheur français d'origine bourgeoise et formaté par son éducation académique peut-il être certain de tout comprendre à ce qui se joue et ce qui se dit lorsqu'il étudie par les méthodes qualitatives les interactions et manifestations de la vie collective d'acteurs issus de l'immigration, des classes populaires, ou encore des milieux professionnels étrangers à l'université ? Le caractère négatif de la réponse ne conduit évidemment jamais à l'abandon d'un projet de recherche, car le sociologue ou l'anthropologue est bien conscient que sa situation d'observateur n'échappe pas aux règles élémentaires de toute construction de sens, comme ont pu le mettre au jour les interactionnistes symboliques et autres constructivistes : c'est dans l'interaction et l'échange que les acteurs se constituent comme sujets et constituent le sens qu'ils donnent à leurs actions, et c'est dans l'interaction que s'acquiert la capacité à comprendre l'autre pour orienter son action (Mead, [1934] 1947 ; Berger et Luckmann, [1966] 2012). Nous avons donc pris le parti d'être fidèle aux principes théoriques et méthodologiques de la sociologie en nous efforçant de devenir compétent par le biais de notre activité d'observation même.

La langue que nous avons utilisée pour communiquer avec les acteurs que nous avons

rencontrés était le mandarin standard (*putonghua*), soit la langue officielle de République Populaire de Chine. Il était généralement maîtrisé par nos interlocuteurs, mais avec des variations importantes. Deux personnes que nous avons interrogées, shanghaiennes d'âge mûr nous ont proposé une langue qui s'est avérée fort difficile à comprendre : pour l'une d'entre elle, la plus âgée, la majeure partie de l'entretien était de ce fait difficilement exploitable. Comme la plupart de notre échantillon était jeune et éduqué, leur maîtrise du mandarin facilitait grandement les échanges. Quoique nous comprenions assez bien nos interlocuteurs lorsqu'ils s'adressaient à nous, certains préféraient utiliser l'anglais. D'autres commençaient par utiliser l'anglais, sans doute dans une intention mêlant volonté d'afficher sa compétence linguistique et sympathie pour l'enquêteur, mais retournaient très vite au mandarin lorsque les questions se faisaient plus ardues et plus personnelles. Certains enquêtés faisaient un effort manifeste pour se rendre compréhensibles quand d'autres au contraire semblaient se concentrer davantage sur l'authenticité de leur discours que sur la possibilité d'être pleinement compris par l'enquêteur. Dans un cas, l'entretien fut effectué dans une alternance de français et de mandarin.

Afin de maximiser nos chances d'être compris et d'obtenir des résultats valables, nous avons eu recours à l'aide d'un informateur bilingue (en fait trilingue, puisqu'il parlait le mandarin, l'anglais et le dialecte de Suzhou, dont il était originaire), qui a contribué avec nous à l'élaboration de la grille d'entretien, ou plus exactement à sa validation linguistique. Ayant participé à l'élaboration de la grille d'entretien, il a accepté ensuite de s'y soumettre.

La réalisation des entretiens fut l'occasion de mesurer aussi dans quelle mesure la limite de notre compétence linguistique pouvait contre toute attente s'avérer une ressource : L'usage de formules idiomatiques a parfois posé des problèmes de compréhension qui furent, en fin de compte, bénéfiques. En effet, l'absence d'une totale connivence langagière due à la qualité d'étranger de l'enquêteur et, il faut bien l'avouer, à sa courte expérience de la culture chinoise, ont permis d'éviter d'interpréter de manière naturelle et consensuelle certaines expressions utilisées dont on aurait spontanément compris le sens si l'on avait possédé plus de raffinement dans la maîtrise de la langue et de la culture chinoises. Ceci poussait dans bien des cas l'enquêteur à demander à la personne de clarifier ses propos, et donc de faire elle-même un effort d'interprétation et de dévoilement de ses sentiments et de ses représentations.

2.3.2. Croyance, conversion, religion : des catégories pertinentes ?

Si certains acteurs n'ont eu aucune difficulté à énoncer leurs croyances au cours de l'entretien lorsque cela leur était demandé, d'autres au contraire étaient incapables de le faire. Le contenu des entretiens ne permettait pourtant pas de conclure à une absence de croyances. Sans doute

notre emploi du terme *croyance* (信仰, *xinyang*) était-il maladroit. À l'aide de celui-ci, nous demandions à l'acteur de décrire ou énumérer *ses croyances* , entendues comme *credo* . Mais pour de nombreux acteurs, le mot décrivait un « état de croyance », une adhésion à une pratique, une divinité et des principes dirigeant l'action, plutôt qu'à des propositions théologiques fixes, énumérables et signifiant l'appartenance à une organisation bureaucratifiée et ecclésiale. Certains acteurs louaient justement cet état de croyant en affirmant que le mal de la Chine contemporaine résidait dans l'absence de croyance (« *zhongguo meiyou xinyang* », 中国没有信仰) – et non l'absence d'églises ou de religion. Le terme *croyance* était dans le cadre des Églises-maisons utilisé positivement pour désigner le caractère religieux de l'organisation. Il était dans ce cas opposé au terme *religion* (宗教, *zongjiao*), néologisme du début du XXe siècle évoquant une bureaucratie religieuse, formelle et corrompue, vidée de sa substance, c'est-à-dire dépourvue de sa dimension croyante. En professant être une *croyance* et non une *religion* , les croyants des Églises-maisons montraient leur attachement à un mode de pratique communautaire et relativement libre des contraintes bureaucratiques et du contrôle étatique, dont le fondement est le partage de représentations théologiques et morales communes. Ce faisant, ils faisaient primer une conception de l'organisation religieuse comme lieu d'acquisition d'expression et de mise en application de la croyance sur une conception de la croyance comme reflet d'une affiliation religieuse (Li, 2010)⁵. D'autres croyants des églises officielles ou de l'Église mormone ne voyaient pas d'inconvénient à reconnaître leur implication dans une religion et opposaient moins les deux catégories, tout en accordant toujours davantage d'importance à la *croyance* , qu'à la *religion* . L'acceptation ou la réfutation des catégories religieuses par les croyants est un indice important de la façon dont leur expérience religieuse fait sens à leurs yeux. Mais d'un point de vue analytique, cette acceptation ou réfutation ne conditionne pas notre propre emploi des catégories évoquées. Les récits délivrés au cours des entretiens permettaient bien d'identifier des croyances et des processus d'acquisition de croyances religieuses spécifiques, actives dans la vie de l'acteur, ou des mécanismes institutionnels relevant du pôle de la religion instituée.

Puisque l'on souhaite faire une sociologie des conversions, la catégorie de conversion doit encore ici être questionnée. D'un point de vue conceptuel, la conversion telle que nous l'avons définie, dans le cadre d'une approche relevant principalement de l'individualisme méthodologique, présente l'avantage d'être suffisamment large et malléable pour appréhender

⁵ Les deux conceptions ne peuvent être totalement opposées. Mais observer leur hiérarchisation est éclairant quant à la nature du projet social liant ensemble des individus.

toute forme de transition religieuse, qu'elle soit partielle ou totale, passagère ou durable. Nous n'y prêtons en outre préalablement aucune fonction sociale spécifique.

En ce qui concerne l'aspect méthodologique, plutôt que d'user du terme « conversion » ou des expressions « se convertir » ou « être converti », qui ne trouve pas d'équivalent en langue chinoise, nous avons préféré dans notre enquête parler de « devenir chrétien⁶ ». Il nous semble que l'imposition de représentation préconstruite la plus importante consistait à demander à l'acteur ce qui avait changé dans sa vie depuis sa conversion. Une telle question supposait déjà que la conversion devait être un changement. L'approche sociologique consiste parfois ainsi à confronter ses propres prénotions à l'acteur qui, par son discours permet de les confirmer et plus généralement de les défaire. Ils n'avaient aucun mal à considérer cette question avec recul, nous conduisant par leurs discours à finalement considérer ce changement comme marginal par rapport à la continuité qui s'exprimait dans le choix de devenir chrétien. Il en va de même pour la notion de religion. Dans la plupart des cas, nous nous sommes efforcé d'éviter l'emploi du terme, car nous avons déjà pu remarquer qu'une part des protestants chinois n'appréciait pas de voir leur pratique qualifiée à l'aide de ce terme. Il nous est arrivé cependant de l'utiliser malencontreusement, ou de l'entendre utilisé par les acteurs, ce qui était à chaque fois l'occasion de mieux saisir la conception que les acteurs se faisaient de leur pratique, soit qu'ils se distanciaient de la notion de religion, soit qu'ils l'embrassaient. Finalement, notre pratique de l'entretien nous a permis de saisir un élément de méthodologie important : s'il faut dans l'absolu se prémunir d'imposer à l'acteur nos propres catégories, c'est parfois en les lui proposant qu'il devient mieux à même de réfuter ses catégories pour mieux se définir et mieux définir le sens qu'il donne à ses actions.

2.3.3. Défis géopolitiques et autres limites du terrain

Quiconque prend pour objet d'étude un phénomène ayant trait à la société et à la culture chinoises se trouve confronté à un problème de géographie et d'échelle. Le néophyte occidental qui souhaite comprendre l'un ou l'autre des aspects de la société et de la culture chinoise aura tendance à considérer que l'existence et la réalité de la Chine, en tant qu'État-nation, est en tout point comparable à l'existence de n'importe quel autre État-nation, à ceci près que le nombre de ses ressortissants est largement plus important que la grande majorité de tous les autres. Pourtant, la Chine, comme espace géographique unifié par une domination politique d'un groupe ethnique – les Han – et de sa culture, connaît une diversité d'organisation sociale, de gouvernance, de peuplement ethnique, de tradition culturelle, de

⁶ « *chengwei jidutu* », ou devenir mormon « *chengwei moermenjia* » le cas échéant.

conditions économiques, qui interdit de la penser comme une entité politico-sociale unifiée, ou harmonieusement cohérente⁷.

Dans le contexte contemporain, qui voit la plus grande partie de cette Chine placée sous l'égide d'un État autoritaire et encore largement répressif, cette diversité chinoise est un défi pour l'observateur en même temps qu'une opportunité. Un défi, parce qu'elle oblige peut-être plus qu'ailleurs à circonscrire toute observation et toute généralisation que l'on pourrait en tirer à des espaces géographiques très spécifiques de cette Chine : l'observateur ne peut observer que des variantes de cette vaste entité dont l'unité est sans doute aussi diffuse que sa religion. Une opportunité parce que cette diversité chinoise s'avère source d'enrichissement de la connaissance et du savoir, évidemment, mais aussi parce que la diversité des conditions politico-territoriales ouvre des marges de manœuvre pour le chercheur : lorsque nous avons commencé notre étude, il nous était impensable de chercher à obtenir une autorisation de conduire nos recherches en Chine continentale du fait de la sensibilité du sujet traité. La menace aurait alors été soit de se voir barrer l'accès à tout terrain, soit d'être instrumentalisé, peut-être au détriment des populations étudiées. Dès lors, il fallait trouver un moyen d'accéder au terrain, sans encourir cette double menace. Deux possibilités s'offraient à nous. La première était d'opter pour un terrain situé en dehors du champ du contrôle politique de Pékin, de se résigner à n'étudier que des convertis chrétiens expatriés ou émigrés. La seconde était d'opter pour un séjour incognito dans une zone où les conditions politiques locales permettraient un accès au terrain sans risque. Nous n'avons pas tranché entre les deux options et avons donc conduit notre terrain d'abord à Bordeaux, où nous avons observé et interrogé divers acteurs chrétiens, puis à Shanghai, où nous avons fait de même, à plus grande échelle. Ainsi, comme c'est souvent le cas, les conditions pratiques d'exercice de la science, partiellement définies par des facteurs politiques, sont venues en déterminer les possibilités mêmes.

Toutefois, il ne faut pas en conclure que ce choix partiellement contraint n'était pas judicieux ni pertinent. Les nombreuses églises et cathédrales disséminées dans la ville de Shanghai, telle l'église Muen près de la place du peuple, Saint-Ignace dans le quartier de Xujiahui, Sheshan située à une heure de là, ou l'église internationale au cœur des quartiers coloniaux, témoignent d'un passé missionnaire révolu, mais dont l'héritage est bien vivant. La ferveur des chrétiens de Shanghai ne se borne ni aux limites du septième jour de la semaine, ni aux murs des

⁷ Nous renvoyons le lecteur à un article paru dans la revue *Hérodote*, dans lequel Sanjuan (2007) invite à une lecture régionale de la Chine contemporaine qui met en lumière les grandes disparités de son territoire et de sa population.

églises. En parcourant la ville, il est possible de croiser des personnes d'âge mûr célébrant la messe au petit matin, des choristes travaillant leur répertoire dans les églises protestantes officielles, des jeunes adultes se rendant aux divers ateliers d'étude proposés dans les églises officielles ou bien dans les églises-maisons, de services de baptêmes collectifs, réunissant un soir plusieurs centaines de personnes, des ateliers de prière, des missionnaires clandestins distribuant des prospectus sur les campus ou dans les parcs, des communautés de croyants participant à des projets caritatifs ou distribuant à manger aux nombreux mendiants qui ponctuent les rues de Shanghai et peuplent la nuit les bouches de métro, des couples priant longuement avant d'entamer leur repas dans un restaurant branché. Certes, toute cette activité peut être totalement invisible dans l'immensité de la ville et les chrétiens à Shanghai comme ailleurs en Chine sont minoritaires. Mais cette minorité est active et n'a cessé de croître ces dernières années.

Shanghai semble abriter un échantillon de la diversité chrétienne. De nombreuses dénominations et courants composant le spectre du christianisme mondial s'y croisent et parfois s'y évitent : catholiques, presbytériens, baptistes, évangéliques, pentecôtistes, témoins de Jéhovah, mormons, indépendants, mouvements hybrides. La diversité des types d'organisation chrétienne y est représentée : les Églises fortement structurées, bureaucratisées et centralisées, telles que l'Église catholique, côtoient les assemblées indépendantes formant des réseaux plus ou moins souples. Les communautés se retrouvent pour célébrer leur foi dans des cathédrales centenaires, des locaux commerciaux à louer ou encore des appartements privés. Certaines congrégations comptent plusieurs centaines, voire milliers d'individus, d'autres seulement une poignée. La variété du christianisme s'exprime aussi dans l'origine sociale des pratiquants, dans les identités qu'ils partagent. Tous ne mobilisent pas leurs croyances, leurs pratiques et leurs marqueurs religieux de la même façon, et tous ne s'impliquent pas, au sein d'un même groupe religieux, avec la même intensité dans leur foi et dans la vie religieuse. Tous les christianismes ne progressent d'ailleurs pas à la même vitesse ; les mouvements issus du protestantisme gagnent du terrain bien plus rapidement que le catholicisme freiné sans doute par sa situation politique délicate. Et ceci ajoute encore à la diversité du christianisme shanghaien : certaines organisations y jouissent d'une reconnaissance légale tandis que d'autres évoluent dans la clandestinité. Entre ces deux situations, il existe une diversité de configurations liant les Églises à l'État et au reste de la société⁸.

⁸ C'est ce constat qui donne le jour à la théorie des trois marchés religieux (Yang, 2006, 2011), que nous évoquerons au cours du chapitre 3.

Ce christianisme shanghaien est donc, comme ailleurs, relativement pluriel. La frontière entre catholicisme et protestantisme y est clairement tracée. Aux yeux de nombre de pratiquants, il ne s'agit d'ailleurs pas de deux courants d'un même christianisme, mais bien de deux religions totalement étrangères l'une à l'autre. La sphère protestante veille au respect de ses frontières, en signifiant le caractère hérétique du catholicisme et des mouvements chrétiens marginaux, ainsi que des religions chinoises traditionnelles fermement condamnées pour leur corruption et leur idolâtrie. En revanche, les frontières au sein même de la nébuleuse protestante sont poreuses. Il n'est pas rare que les pratiquants des églises-maisons fréquentent diverses organisations similaires, et complètent leur pratique par une assistance au culte des églises officielles⁹.

En dépit des fractures et morcellements induits par l'histoire, les logiques dénominationnelles, la composition démographique et les régulations politiques, il est aussi possible de trouver une unité justifiant que l'on aborde ces diverses manifestations chrétiennes comme participant d'un seul objet sociologique. Cette unité est avant tout théologique. En dépit des variations de traduction, d'interprétation et d'usage, les mouvements que l'on peut qualifier de chrétiens voient leur religion prendre racine dans la Bible et dans les récits de la vie de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ. Même dans les cas les plus marginaux que sont, par exemple, certaines Églises millénaristes du cru, la mobilisation de la Bible et de la mission spécifique de Jésus en font des groupes que l'on peut réunir dans une même catégorie de phénomènes ressortissant du christianisme. L'unité est aussi historique: catholicisme, protestantismes, mormonisme ou encore millénarisme chinois peuvent tous être regroupés dans une même généalogie. Enfin, l'unité est aussi sociologique. Si l'on ne peut parler d'homogénéité véritable, les contextes et les ressorts des conversions présentent de nombreuses similarités d'une assemblée à l'autre, d'une tradition chrétienne à l'autre, justifiant que l'on considère celles-ci comme comparables les unes aux autres. Et, au fond, il y a fort à parier qu'au-delà des limites des religions chrétiennes, on trouve une forte similarité aussi dans les parcours de conversion à l'Islam, à la religion Bahaï, ou à quelque autre type de mouvement sectaire présent au sein de l'offre religieuse en Chine à l'époque contemporaine.

La diversité et l'unité de cette minorité chrétienne justifient le travail de recherche que nous avons conduit en même temps qu'elles en dessinent les limites. Même lorsque l'on réduit le champ d'investigation du christianisme en Chine aux christianismes dans un territoire tel que

⁹ Dans les entretiens que nous avons conduits, 19 personnes déclaraient participer aux activités d'au moins deux Églises-maisons distinctes et 10 personnes déclaraient participer simultanément aux activités d'une Église-maison et de l'Église protestante patriotique.

celui de Shanghai, grande métropole littorale au contexte et à l'histoire particuliers (et auquel on additionne le territoire bordelais, infime en comparaison), l'ampleur des phénomènes à étudier reste telle qu'il est impossible, dans le cadre d'une recherche doctorale, de les appréhender toutes. Nous avons donc dû procéder à une sélection des phénomènes à étudier.

Deux facteurs ont orienté la constitution de notre échantillon. Premièrement, plutôt que d'effectuer une monographie d'un groupe religieux en particulier, nous avons tenté d'appréhender le christianisme dans sa transversalité. Sachant que le statut politico-légal des organisations religieuses pouvait faire varier les conditions d'exercice et de développement de la croyance, de la pratique et des identités religieuses, nous avons tenté de rencontrer des convertis dont les organisations d'affiliations variaient, en termes de statut. Deuxièmement, du fait que la liberté de religion n'est pas complète en Chine et du fait de notre condition d'étranger, nous n'avons pas pu avoir un accès libre à toutes les organisations ; les limitations imposées par le gouvernement et par les acteurs eux-mêmes ont donc influencé nos possibilités d'observation.

Notre démarche a consisté à utiliser les réseaux interpersonnels pour rencontrer des chrétiens qui étaient généralement des connaissances de connaissances (toutes les personnes que nous avons rencontrées à Shanghai avaient semble-t-il un ami chrétien). Ensuite, la progression s'est faite de personne à personne suivant une méthode d'échantillonnage « boule de neige ». En général, la première personne présentée jouait ensuite le rôle d'indicateur et de guide. Lorsque c'était possible, nous étions introduit dans les réunions de l'organisation, puis présenté individuellement à un certain nombre de ses membres. Nous avons aussi la possibilité de constituer notre propre réseau de connaissances une fois introduit dans le groupe, mais l'usage de ce primo-intermédiaire s'est avéré dans tous les cas plus productif. En effet, que l'introduction et la demande d'entretien soient effectuées à l'initiative d'une autre personne du groupe plutôt qu'à notre initiative personnelle semble avoir été décisif dans la concrétisation des rencontres. Les premières personnes rencontrées, qui étaient donc connues hors du réseau chrétien pour être des chrétiens, avaient des profils de personnes ressources. Au contraire, un certain nombre d'interviewés, sans jamais le refuser ouvertement, n'ont pas été en mesure de nous présenter d'autres coreligionnaires à soumettre à l'entretien. Il est cependant difficile d'être catégorique sur ce point, et peut-être que le rapport interpersonnel établi entre l'enquêteur et l'enquêté a pu avoir une influence, ainsi que la perception des enjeux de l'enquête par les personnes enquêtées.

Nous avons conduit des entretiens semi-directifs avec 73 personnes affiliées à des groupes religieux chrétiens, principalement dans la ville de Shanghai entre janvier 2011 et août 2011,

mais aussi à Bordeaux (9 entretiens), avant et après notre séjour en Chine. Les entretiens ont duré entre 45 minutes et 2 heures 30 minutes. Ayant laissé le choix du moment et des lieux de l'entretien aux acteurs, la majeure partie de ceux-ci se sont faits dans des lieux publics et à des heures d'affluence. 5 entretiens n'ont pas pu être exploités au même titre que les autres¹⁰. Ces entretiens ont été complétés de nombreuses discussions informelles avec les différents membres des groupes dans lesquels nous nous rendions ainsi qu'avec des proches de convertis eux-mêmes non-convertis. Nous nous sommes aussi à plusieurs reprises joint aux participants de l'enquête pour des activités religieuses ou profanes, adjoignant ainsi aux entretiens semi-directifs des éléments d'observation¹¹.

En dépit des cas mentionnés d'affiliations multiples, il était possible de considérer que chaque individu interrogé avait une affiliation principale, soit une implication plus importante dans une organisation que dans une autre. Nous avons conduit notre enquête auprès d'affiliés appartenant à huit organisations religieuses. Parmi celles-ci, deux ne tiennent qu'une place mineure dans nos analyses. Nous allons les présenter dans l'ordre dans lequel nous les avons découvertes.

Affiliation principale et sexe des interviewés

| <i>Affiliation religieuse principale</i> | <i>Total</i> | <i>Homme</i> | <i>Femme</i> |
|--|--------------|--------------|--------------|
| Église SDJ (Mormons) | 19 | 7 | 12 |
| Église-maison R.O (protestants) | 16 | 5 | 11 |
| Église-maison Hosanna (protestants) | 10 | 3 | 7 |
| Église-maison Apollos (protestants) | 4 | 1 | 3 |
| Église Officielle des trois autonomies- TSPM (protestants) | 12 | 4 | 8 |
| Église Locale (Église-maison, protestants) | 8 | 2 | 6 |
| Église Catholique officielle (catholiques) | 2 | 1 | 1 |
| <i>Dongfang shandian</i> (postchrétiens) | 2 | 0 | 2 |
| TOTAL | 73 | 23 | 50 |

Notre avons débuté notre enquête à Bordeaux, auprès d'un groupe chrétien de taille réduite, formant une petite communauté dont certains « frères » et certaines « sœurs » partageaient les mêmes logements qui leur servaient de lieux de culte. L'organisation appartient au mouvement des églises locales (地方教会, *difang jiaohui*) fondé par deux prédicateurs

¹⁰ C'est-à-dire que nous n'avons pas été en mesure de les transcrire et/ou de les inclure dans notre analyse thématique.

¹¹ Après quelques premières tentatives d'observation non-participante, nous nous sommes rendu compte que notre non-participation au rituel créait une gêne. Nous avons donc décidé d'y prendre part pleinement, en participant aux prières, en chantant et en prenant la parole lorsque nous y étions invité. Ceci s'est avéré crucial dans notre démarche de compréhension des mécanismes à l'œuvre.

chinois connus sous les noms de Watchman Nee (倪柝声, *Ni Tuosheng*) et Witness Lee (李常受, *Li Changshou*). Apparue en Chine continentale avant les années rouges, le mouvement s'est ensuite propagé à Taiwan, puis en Californie, suivant le parcours migratoire de son deuxième fondateur, pour aujourd'hui être un mouvement mondial affirmant compter plusieurs millions de fidèles¹². L'organisation suit le modèle des Églises-maisons et prône une théologie trinitaire, millénariste et non-dénominationnelle. Proche de la mouvance évangélique, manifestant un fort attachement au texte biblique, mais proclamant une forme d'authenticité exclusive, il connaît différentes ramifications. Certaines sont des sectes considérées aujourd'hui comme doublement hérétiques, rejetées tant par la communauté chrétienne évangélique mondiale que par les autorités Chinoises : l'organisation *Dongfang Shandian*, (东方闪电, « foudre le l'est » ou encore *Eastern Lightning*) est de ce point de vue emblématique. Après avoir rencontré ces chrétiens de l'Église de Bordeaux, participé au culte avec eux et conduit plusieurs entretiens individuels, nous avons tenté de mobiliser ce réseau pour entrer en contact avec l'Église de Shanghai. Mais un double frein nous en a empêché. Le premier était d'ordre politique. Les membres de Bordeaux, entretenant pourtant des liens avec les membres de Shanghai ne nous ont pas permis de contacter ces derniers en raison de la précarité de leur situation politique, dans la mesure où ils font occasionnellement l'objet de répressions. De plus, le fait que la rencontre avec le groupe bordelais ne se soit pas soldée par notre conversion a pu provoquer une réticence de ses membres à s'impliquer plus dans notre démarche de recherche. Ceux-ci semblaient en effet attendre de notre part une implication active dans une démarche de foi, sans laquelle nous restions perçus comme *outsider*, profane refusant la purification permettant d'accéder au monde sacré.

Une fois à Shanghai, c'est par le biais des réseaux interpersonnels que nous sommes parvenus à nouer des liens avec des croyants de confession chrétienne. D'abord, une proche connaissance travaillant dans un cabinet dentaire international nous a présenté l'un deux : une jeune assistante dentaire originaire du centre de la Chine, ayant migré à Shanghai pour travailler, était une protestante pratiquant régulièrement avec son époux dans une église protestante appartenant au mouvement patriotique des trois autonomies, c'est-à-dire de l'Église protestante officielle de Chine. Plus tard, d'autres connaissances faites à Shanghai nous servirent d'entremetteurs avec d'autres pratiquants de l'Église Patriotique nous permettant de conduire plus d'entretiens et d'observations lors de diverses réunions.

¹² L'histoire des origines du mouvement et de ses stratégies de survie et de propagation est discuté par Lee (2005).

Puis, un jour que nous étions au restaurant dans un quartier nouvellement rénové et calibré pour la consommation de la nouvelle classe moyenne supérieure de Shanghai, nous avons observé deux personnes qui priaient ostensiblement avant d'entamer leur repas. Nous avons engagé alors la conversation, ce qui nous a conduit à participer au culte d'un groupe de chrétiens indépendant, que nous désignerons par le sigle « R.O ». Cette Église-maison, qui était au départ une cellule d'un réseau réunissant des hommes d'affaires taiwanais basé à Shanghai de confession protestante et de dénominations variées, devenait, lorsque nous l'avons découvert, une véritable Église, dirigée par un homme charismatique accompagné de son épouse. Cette cellule qui était initialement un groupe de soutien pour jeunes cadres chrétiens taiwanais, en était venu à proposer son propre culte dominical, des réunions d'étude et de prière, des activités récréatives et culturelles et administrait même le baptême aux nouveaux venus non-chrétiens. Lorsque nous sommes entré en contact avec R.O., ses membres n'étaient plus qu'à moitié composés de Taiwanais, l'autre moitié étant composée de Chinois du continent, rencontrés et recrutés par le biais des réseaux professionnels. Le groupe s'est scindé en deux branches attachées à l'organisation-mère au cours de notre enquête. L'un des pratiquants de R.O., originaire de Shanghai, nous a plus tard invité à assister aux réunions d'une autre Église-maison, dirigée par un autre « patriarche » taiwanais installé en Chine, enseignant des personnes de tous âges et des Chinois de tous horizons (Taiwanais, continentaux, Chinois des États-Unis).

Nous étions avant notre séjour à Shanghai entré en contact avec quelques Chinois convertis au mormonisme résidant sur le sol français. Mais il nous a été très vite signalé que nous ne pourrions pas nous rendre dans les églises mormones de Chine pour des raisons politiques. La situation particulière du mormonisme en Chine, ni assimilable à celle des Églises officielles, ni assimilable à celle des Églises-maisons nous intéressait pourtant (Vendassi, 2014). En nous rendant à Shanghai aux réunions religieuses des mormons d'outres mers (américains pour la plupart), il nous a été confirmé que nous ne pourrions avoir accès aux réunions des communautés chinoises. Toutefois, par le biais de certains mormons étrangers entretenant des relations privées à caractère non spécifiquement religieux avec des mormons chinois, nous avons pu prendre contact avec un informateur qui nous a présenté par la suite plusieurs de ses coreligionnaires, originaires de diverses provinces, mais appartenant à la communauté mormone de Shanghai, avec qui nous avons pu conduire des entretiens.

Parallèlement, un membre de R.O nous présentait une connaissance chrétienne, rencontrée dans une assemblée presbytérienne où il se rendait occasionnellement. L'amie presbytérienne participait en fait assidûment au culte d'une autre Église-maison, fondée par un jeune

ingénieur originaire de Chine continentale, ayant renoncé à toute activité professionnelle pour se consacrer à la prédication, ayant séjourné quatre ans aux États-Unis pour y être formé à la théologie. Cette organisation ne possède pas de nom spécifique, mais nous la désignons par commodité par le nom d'emprunt de son dirigeant : Apollos.

Nous sommes de plus entré en contact avec une autre Église-maison, que nous appellerons Hosanna, par le biais d'une étudiante non-chrétienne présente dans le réseau des connaissances faites au cours de notre séjour. Hosanna est issue d'un mouvement regroupant une poignée d'Églises-maisons basées à Taïwan et dont l'objectif est l'évangélisation de la Chine continentale. De cette branche Shanghaienne dirigée par une femme ayant grandi à Taïwan, mais dont les parents étaient originaires de Nanjing, sont issues trois autres branches, fondées par des convertis ayant migré vers d'autres provinces de Chine pour des raisons professionnelles. La dirigeante de la branche shanghaienne est en contact fréquent avec le pasteur de la maison mère, ainsi qu'avec les dirigeants des trois rejetons continentaux.

Plus tard, une de nos connaissances au courant de notre recherche s'est vu abordée par une personne croyante lui proposant un rendez-vous pour lui présenter un livre religieux et un message à ses yeux hautement important. Nous nous sommes rendu au rendez-vous et avons pu ainsi nous entretenir avec des membres affiliés au mouvement *Dongfang Shandian*, secte doublement hétérodoxe, condamnée tant par le gouvernement que par les chrétiens eux-mêmes. Les quelques éléments tirés de ces rencontres ont été des sources de réflexion intéressantes. Nous n'avons cependant pas été en mesure de conduire davantage d'observations ou d'entretiens compte tenu du contexte délicat des rencontres. Il en va de même des témoins de Jéhovah, dont nous avons rencontré un membre, mais qui a refusé de nous laisser conduire nos investigations plus avant au sein de son organisation d'appartenance. (En France aussi, la salle du royaume de Bordeaux, qui forme des membres à la langue chinoise, ne nous a pas permis d'entrer en contact avec ses recrues chinoises).

De retour en France, nous avons continué nos observations auprès de l'Église locale de Bordeaux que nous connaissions déjà, ainsi que de la cellule chinoise de l'Église protestante internationale de Cenon, où se réunissent un certain nombre d'étudiants chinois de Bordeaux. À ce propos, le lecteur pourrait émettre des doutes quant à la pertinence de joindre dans l'analyse des éléments relatifs à des observations faites à Bordeaux avec des éléments relatifs à notre terrain Shanghaien. Compte tenu de l'objet de notre enquête, ceci ne pose pas de véritable problème. En effet, nombre des convertis rencontrés à Shanghai ont été convertis lors de voyages à l'étranger, y compris en France. Comme nous l'expliquons dans le chapitre 5, la migration est un facteur facilitant les conversions. Et les convertis rencontrés à Bordeaux

auraient très bien pu être retrouvés aussi sur les bancs des églises de Chine, une fois de retour au pays. L'homogénéité des discours recueillis entre Bordeaux et Shanghai confirme le caractère comparable des matériaux récoltés. Nous montrerons d'ailleurs que la conversion peut-être facilitée par la migration, voire qu'elle constitue dans toutes les situations une migration, qu'elle soit internationale, intra-nationale ou purement symbolique.

À côté des Chinois continentaux, notre échantillon comprend quelques ressortissants de Taïwan (12/73). On peut justifier leur inclusion dans l'échantillon d'abord par le fait qu'elle rend compte d'une forme de mixité du christianisme chinois et de la réalité du fait que les chrétiens de Taiwan jouent un rôle important dans le christianisme Shanghaien. L'uniformité des parcours de conversion observée entre Chinois du continent et de Taiwan justifie aussi qu'on ne les exclue pas de notre échantillon. En fait, c'est sans doute là un des éléments qui ressortent de nos observations, certes parcellaires, du christianisme chinois: on tend à y voir gommées les différences ethniques spécifiques, derrière une identité que l'on pourrait qualifier de « chrétienne *han* transnationale ».

De plus, si quelques observations ont été conduites au sein de paroisses catholiques, deux entretiens seulement ont pu être réalisés auprès de ses membres, en raison de leur plus grande réticence à traiter d'un sujet délicat avec un enquêteur non autorisé, compte tenu de la situation politique particulière de l'Église catholique de Chine.

Certaines critiques pourraient nous être adressées quant à cette quasi-absence du catholicisme dans notre étude. Comme nous l'avons expliqué, cette mouvance de la nébuleuse chrétienne n'a pas été sciemment omise. L'accès nous y a été restreint. En outre, notre thèse n'ayant pas pour objet de brosser une image globale et exhaustive des christianismes en Chine, mais plutôt de dégager des logiques de conversion et de construction de groupes sociaux aux identités et de stratégies particulières, la perte de valeur de notre enquête due à l'absence de la représentation catholique est compensée par la présence d'autres groupes, plus minoritaires, mais dont l'observation dans ce contexte a jusque-là été rare. Puisque nous nous efforcerons de dépasser le simple niveau de la description pour dégager des logiques et des facteurs influençant la constitution du réel, une observation future du catholicisme à l'aune de ces logiques pourra enrichir ou affiner le panel de celles qui seront présentées dans cette Thèse¹³.

D'autres critiques pourraient nous être adressées quant à la présence du mormonisme dans une étude sur le christianisme, dont le catholicisme est absent. Nous apportons ici une justification du même ordre. Si l'on écarte les critères de distinctions érigés par les religieux

¹³ Nous mettons en annexe les matériaux récoltés relatifs au catholicisme chinois.

eux-mêmes, il n'est aucune raison de considérer que le mormonisme n'a pas sa place dans une étude des christianismes se développant à Shanghai. Il s'agit bien d'une religion dont l'émergence se situe dans la continuité d'un contexte exclusivement chrétien. En outre, la foi mormone, bien que non-œcuménique et dans bien des cas déviante de la norme de la majorité des chrétiens qui se définissent comme tels et sont suffisamment puissants pour imposer leurs critères de définition, n'en reste pas moins fondée sur la croyance en Jésus-Christ ainsi qu'en la Bible. Certains chercheurs ont d'ailleurs pour thèse que le mormonisme serait en cours d'*évangélisation* (Rigal-Cellard, 2012) comme l'ensemble de la mouvance chrétienne. De plus, sociologiquement parlant, le mormonisme combine des caractéristiques structurelles similaires au catholicisme (car fondées sur les mêmes prémisses) et des aspects doctrinaux proches du protestantisme, avec, il est vrai, un certain nombre d'innovations majeures lui faisant tenir une place à part dans la sphère des religions issues de la tradition chrétienne. Il n'est donc aucune raison de l'exclure de l'échantillon. De plus, la situation spécifique de ce groupe tant dans la sphère religieuse chrétienne que sur le marché religieux chinois en fait un atout de l'étude que nous conduisons.

Enfin, il pourrait aussi nous être reproché la petitesse et l'éclatement de l'échantillon. Pour l'éclatement, nous avancerons simplement qu'il nous a permis de saisir ce qu'il y avait de commun dans un certain nombre de phénomènes chrétiens en Chine, de façon transversale. Pour le nombre, il nous faut rappeler que les entretiens formels furent complétés par des discussions informelles et des observations. Ceci étant, nous ne visons nullement par la présente enquête à atteindre une quelconque représentativité statistique. Nous cherchons simplement à faire émerger des motifs récurrents qui, analytiquement construits génèreront une explication des conversions chrétiennes dans une certaine configuration de la Chine. Cette explication pourra ensuite être comparée à d'autres explications de phénomènes similaires. Bien que l'objet de notre thèse ne soit pas de procéder à cette comparaison d'une manière systématique, nous nous efforcerons en conclusion d'en proposer des éléments.

La taille réduite de notre échantillon nous conduit à évoquer la difficulté principale que nous avons rencontrée : celle de parvenir à fixer des rendez-vous avec les interviewés. En effet, soit qu'ils étaient méfiants, soit que leurs emplois du temps déjà très chargés ne le leur permettaient pas, il a été impossible de rencontrer un certain nombre de contacts fournis, et, dans bien des cas, il a fallu du temps et de nombreux échanges téléphoniques ou électroniques pour parvenir à obtenir les rendez-vous souhaités. Les réactions des groupes à l'intrusion d'un étranger ont été aussi très variables. Ainsi, R.O a grandement ouvert ses portes, et il nous a été possible de réaliser des entretiens plus facilement, ainsi que d'assister à tous types de

réunions, de l'étude biblique jusqu'au sacrement administré mensuellement. Cette ouverture à notre démarche d'enquête était corrélée avec une attitude générale d'ouverture au monde, une décontraction et une identité religieuse exprimée et décomplexée. Nous avons ainsi pu assister à un concert de musique pop-rock évangélique organisé par les membres de l'organisation à l'occasion du nouvel an, dans une salle de concert emblématique de la ville. La situation politique de R.O., illégale mais affiliée à un réseau d'hommes d'affaires chrétiens influents implantés à Shanghai, ainsi que l'origine américano-taiwanaise de son dirigeant fondateur, d'une partie des membres du groupe et du réseau d'affaire affilié sont sans doute des facteurs influençant cette décontraction (voir chapitre 2).

L'église Hosanna s'est montrée aussi accueillante que l'église R.O. en ce qui concerne la participation aux réunions, mais les membres ont été dans l'ensemble plus difficiles à contacter. Il a semblé que notre position d'étranger et surtout de chercheur (donc plus ou moins assimilé à un *lettré*) a pu être une source d'intimidation pour un certain nombre de personnes, comme elle a pu être une source d'intérêts pour d'autres. Par contraste, les portes de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours nous sont restées fermées, par souci de respecter les règles édictées par le gouvernement¹⁴. Pourtant, nous avons pu rencontrer autant de membres de l'église SDJ que de membres de l'église RO, y compris des personnes impliquées dans la direction locale du mouvement. Enfin, il a été difficile de maintenir un contact ou d'aller très loin dans l'exploration de l'Église D'Apollos. Les contacts étaient méfiants, et il était clair que la situation politique de leurs groupes religieux les contraignait à éviter d'ouvrir trop grandes les portes à un enquêteur étranger, non autorisé et traitant d'un sujet toujours sensible ces temps-ci en République Populaire de Chine.

Un mot doit encore être dit à propos d'une limite inhérente à l'échantillon. Comme nous l'évoquons plus haut, il était impossible de faire justice à toutes les manifestations et tous les aspects du christianisme, dans un temps limité et sur une zone aussi vaste que Shanghai. Et la sélection des personnes étudiées s'est faite au moins partiellement, il faut le reconnaître, par la force des choses : le terrain s'est imposé autant qu'il a été objectivement délimité. Ainsi, les informateurs rencontrés avaient tendance à être d'une génération proche de celle de l'enquêteur, et favorisaient de ce fait les rencontres avec des personnes d'âge similaire constituant le cœur de leur réseau. L'enquête porte donc principalement sur les populations dont l'âge est situé entre 20 et 40 ans. Un certain nombre d'entretiens réalisés avec des personnes plus âgées permettent tout de même d'élargir ou de relativiser, par comparaison, les

¹⁴ L'Église SDJ adopte en effet une stratégie de conformation aux réglementations nationales pour des raisons multiples que nous reprenons dans le sixième chapitre de cette thèse.

résultats de nos analyses. Pour ce qui est de la composition de l'échantillon en fonction du sexe, le fait que nous ayons interrogé une majorité de femmes traduit la réalité du christianisme chinois : toutes les organisations que nous avons contactées et observées étaient composées aux deux-tiers environ de femmes.

Conclusion de la première partie

C'est donc avec humilité et conviction que nous abordons notre travail. Humilité, compte tenu des nombreuses limites relatives à notre travail empirique : échantillon réduit, non-prise en compte de multiples manifestations chrétiennes pourtant parties prenantes de la croissance chrétienne, défi linguistique, etc. Conviction, quant à la posture que nous avons adoptée. Déconstruire au maximum le concept servant généralement à définir la réalité que nous tentons d'observer, et refuser les postures théoriques déterminant *a priori* les causes des phénomènes – le « tout structurel », « tout macro » ou « tout rationnel » – sans s'enfermer dans un individualisme atomiste, permettrons de faire apparaître de nouvelles dimensions encore peu considérées des phénomènes étudiés. Conviction enfin que nos analyses, quoi que portant sur un nombre d'observations relativement réduites pourront servir de base pour de futures comparaisons et réflexions, dans le cadre des phénomènes religieux chinois, mais aussi globaux.

II- Aux origines de la conversion : contexte et dispositions

Introduction de la deuxième partie

Comprendre comment un acteur en vient à interagir avec un groupe religieux spécifique, se trouve séduit par son enseignement ou ses pratiques et finit par y adhérer nécessite avant toute chose d'observer et comprendre le contexte dans lequel prend place un tel processus. Ceci constitue une observation classique, ainsi que la première étape nécessaire de notre entreprise sociologique. Pour y parvenir, il est nécessaire de distinguer, de manière non moins classique, trois niveaux d'analyse, à l'instar de Yang (2005, p.425), qui déclare : « La croissance rapide du christianisme en Chine aujourd'hui relève certainement de facteurs institutionnels : les organisations chrétiennes ont cherché activement à faire des adeptes. La psychologie individuelle ainsi que les liens interpersonnels sont aussi à l'œuvre. Cependant, les facteurs de niveau *micro* et *méso* doivent être situés dans un contexte *macro*, plus large. »¹. Une telle observation a conduit Yang, au cours de ses travaux, à délaisser les niveaux *micro* et *meso* de l'analyse pour ne se concentrer que sur le niveau *macro*, en vue d'en dégager les causes ultimes de l'émergence du christianisme en Chine². Notre démarche est en quelque sorte inverse et s'efforce d'articuler ces trois niveaux, indissociables dans le réel.

Le cœur de notre questionnement concerne les mécanismes individuels d'adhésion à une nouvelle religion, soit l'imbrication d'un processus d'affiliation, d'un processus de conversion et d'un processus de confession. Toutefois, l'analyse de ces mécanismes relevant d'un niveau *micro* si elle était isolée, n'aurait guère de sens. Comprendre pourquoi l'acteur adhère à une organisation religieuse spécifique nécessite tout d'abord d'apporter des réponses à au moins deux questions préalables. La première concerne la légitimité du recours au religieux. Il s'agit, sinon d'expliquer, tout au moins de rendre compte du fait que les acteurs étudiés considèrent comme légitime le fait d'avoir recours à des pratiques et ressources produites par des organisations reposant sur des croyances relatives au surnaturel, pour pallier des besoins

¹ Notre traduction.

² Yang considère à juste titre les évolutions économiques et politiques ayant eu cours dans l'histoire récente de la Chine comme déterminantes dans l'émergence du Christianisme dans le pays. La théorie des trois marchés religieux qu'il a développée (Yang, 2011), peut être cependant considérée comme fondée sur une analyse de niveau *méso*, focalisée sur les effets de la régulation étatique, donc institutionnelle, sur le développement de l'offre religieuse. Nous aurons recours à sa théorie au cours du chapitre suivant.

particuliers ou pour toute autre raison. La seconde concerne la légitimité d'organisations religieuses spécifiques, en l'occurrence chrétiennes. Il s'agit alors d'éclairer le fait que les acteurs puissent considérer l'offre religieuse chrétienne comme un recours possible au sein d'une offre religieuse plus large, sans toutefois que la possibilité de ce recours soit nécessairement réalisée. Ces questions relèvent donc de l'analyse de ce que Lofland et Stark ont qualifié, dans leur étude fondatrice de la sociologie des conversions (Lofland et Stark, 1965), de *conditions prédisposantes*³, c'est-à-dire d'attributs antérieurs à la conversion et de facteurs contextuels préalables à la rencontre entre l'acteur et son futur groupe d'affiliation. Dans une étude portant sur un échantillon de convertis sino-américains au christianisme dans un contexte universitaire, Hall (2006) tente de substituer à la notion de *conditions prédisposantes* celle de *facteurs d'ouverture*⁴. Quoiqu'il définisse ceux-ci comme toutes « ces variables qui font de la considération du christianisme par les Chinois une option plus plausible maintenant qu'elle n'a pu l'être par le passé »⁵, il apparaît que ceux-ci relèvent principalement de changements structurels ayant modifié le contexte dans lequel ont été socialisés des acteurs⁶.

Nous proposons pour notre analyse d'utiliser en les distinguant les deux notions. Cette deuxième partie de notre thèse sera donc consacrée à l'étude des *facteurs d'ouverture* et des *conditions prédisposantes* permettant d'éclairer les conversions chrétiennes des acteurs que nous avons rencontrés au sein d'organisations religieuses à Shanghai.

Nous mettrons en lumière dans le troisième chapitre les facteurs d'ouverture, structurels, créant un espace possible de conception et d'expression du religieux en général, et des options religieuses non conventionnelles, chrétiennes en particulier. À la lumière de la littérature existante, nous rappellerons que le relatif pluralisme historique du marché religieux chinois conjugué à la redéfinition du religieux légitime et de son contrôle par l'État dans un contexte de domination étrangère ont engendré une restructuration du champs religieux favorable au développement d'une offre chrétienne et, plus largement, à une légitimation de conceptions religieuses d'origine chrétienne. Nous rappellerons aussi que, parallèlement, le contrôle du religieux, son intensification, puis son assouplissement relatif depuis les années 1980, conjugué à une intensification des flux économiques et culturels entre la Chine et le reste du

³ Notre traduction de l'expression : *predisposing conditions*.

⁴ Notre traduction de l'expression : *openness factors*.

⁵ Notre traduction de l'extrait suivant: « *those variables that make the consideration of Christianity by the Chinese a more plausible option now than it may have been in previous time periods.* »(p.134).

⁶ L'auteur, dans le cas qu'il étudie, en identifie trois, qui sont l'effondrement de la culture traditionnelle, le statut et la nature du bouddhisme, ainsi que la modernisation occidentale.

monde à la même époque ont contribué à créer les conditions favorables pour qu'une offre religieuse chrétienne diversifiée se développe.

Nous consacrerons le quatrième chapitre à l'étude des conditions prédisposantes, relatives à la socialisation des acteurs, contribuant à générer chez eux des représentations, des valeurs et des aspirations telles qu'il leur sera possible d'envisager un choix religieux, atypique, et chrétien. Nous verrons ainsi que la socialisation des acteurs dans une société en transition, où persistent, à côté d'injonctions et d'aspirations liées à l'émergence d'un nouveau modèle économique et culturel, d'autres injonctions et aspirations liées à un ordre social familial confucéen et moralement conservateur, crée des conditions propices à ce type de choix. En effet, parce que les acteurs adhèrent à un idéal d'ouverture culturelle, tout en adhérant aussi à un idéal conservateur valorisant le respect des rôles familiaux et l'éducation, le christianisme peut jouir à leurs yeux d'une double légitimité latente⁷. De plus, parce que réaliser l'idéal d'un acteur éduqué et culturellement ouvert engendre un conflit avec les valeurs et aspirations relatives au modèle familial et conservateur, les acteurs se trouvent dans une situation de mise à distance des modèles et des normes familiales traditionnelles propices au fait d'envisager des choix atypiques, y compris en matière religieuse. Enfin, nous verrons que le fait d'envisager le religieux comme un recours possible prend son origine dans une socialisation familiale des acteurs et que le fait de recourir à une religion chrétienne constitue un choix traduisant un rejet autant qu'une continuité des modèles religieux familiaux.

⁷ Nous parlons de légitimité latente pour signifier le fait que même en l'absence de tout contact direct avec une organisation chrétienne, l'acteur est porteur de dispositions potentiellement compatibles avec les contenus du christianisme tels qu'il pourra les rencontrer au cours de sa carrière sociale.

Chapitre 3. La lente légitimation institutionnelle du christianisme en Chine Populaire

Le fait que l'on assiste depuis trente ans en République Populaire de Chine à un développement des religions chrétiennes, ne va pas de soi, sur le plan intellectuel. Il se heurte premièrement à la persistance de la croyance en une irrémédiable sécularisation, un déclin du religieux, censé être devenu inutile, dépassé et condamné par le développement de la science, contribuant à la propagation de connaissances objectives et à l'amélioration des conditions de vie. Si la théorie de la sécularisation a été largement amendée dans le champ des sciences sociales (Berger, 2001 ; Casanova, 1994 ; Dobbelaere, 2002) elle n'a cependant pas disparu des représentations collectives¹. Deuxièmement, il se heurte à l'intuition selon laquelle plusieurs décennies d'hostilité politique à l'égard du religieux auraient dû porter un coup fatal à la vie religieuse chinoise. Et même lorsque l'on considère que l'accompagnement d'une sortie du communisme par un retour du religieux n'a rien de nouveau ni d'unique (Lambert, 2004), un obstacle à la compréhension du phénomène demeure. En effet, les retours du religieux observés au sein des pays de l'ex-bloc soviétique se traduisaient principalement par un retour à des formes religieuses traditionnelles et concernaient donc principalement les religions historiques des zones concernées, orthodoxes et catholiques (Evans et Northmore-Ball, 2012 ; Michel, 2006). Sans doute pouvait-on aussi observer l'implantation de nouveaux mouvements religieux, mais leur importance demeurerait marginale. Or si l'on observe bien en Chine depuis les années 1980 un renouveau comparable de formes religieuses historiques (Overmeyer, 2003 ; Billioud et Thoraval, 2009 ; Stark et Liu, 2011), la propagation du christianisme, quoique concernant une minorité de la population, ne peut pas être considérée

¹ Szonyi (2009) fait un état des lieux des évolutions de la théorie de la sécularisation et de son application au cas chinois. Au cours des dernières décennies, celle-ci a pu être a) rejetée et remplacée par la théorie des marchés religieux (Stark et Finke, 2000; Yang, 2011) ; b) limitée au champ de l'Europe (Hervieu-Léger, 2001) ; raffinée en vue d'en conserver les propositions valables (Casanova 1994; Dobbelaere, 2002). Elle ne peut en outre pas permettre de comprendre le cas chinois, dont le fonctionnement religieux correspond historiquement au modèle théorique du marché (Ownby, 2003). Il est cependant possible de repenser la notion de sécularisation, pour désigner un mécanisme non pas de séparation, mais de réappropriation du religieux par le séculier. Dans ce cas, le XXe siècle a bien été en Chine marqué par une forme de sécularisation (Ji, 2008), dans la mesure où, nous le verrons, l'État en même temps qu'il définissait ce que devait être la religion, mettait en place une politique de mise sous tutelle des organisations et de l'activité religieuse.

comme un phénomène marginal. De plus, le renouveau religieux chinois ne fait pas suite à un effondrement du système politique, comme ce fut le cas dans l'espace anciennement soviétique. Comprendre le développement chrétien en Chine actuelle nécessite donc d'interroger comment les traditions chrétiennes se sont peu à peu fait une place dans le système politico-religieux chinois.

Dans la longue histoire des relations entre la Chine et l'Occident, la religion chrétienne tient une place particulière, compte tenu du rôle prépondérant qu'ont pu y jouer les missionnaires nestoriens, puis catholiques, puis protestants (Bays, 2012). Du XVI^e au XVIII^e siècle, les missions jésuites ont notamment marqué la mémoire collective autant que l'histoire des échanges culturels et scientifiques entre la Chine et l'Europe (Gernet, 1982). Pourtant, ni les jésuites ni leurs prédécesseurs ne sont parvenus à établir en Chine de présence chrétienne significative et durable. Les nestoriens ne semblent avoir laissé de traces autres qu'archéologiques (Drake, 1961 ; Bays, 2012), et les missions catholiques entreprises au XIV^e puis au XVI^e siècle, prirent fin au XVIII^e siècle sans avoir véritablement modifié par leur passage le paysage religieux chinois. Un tel « insuccès » est généralement imputé à l'incompatibilité supposée des systèmes philosophiques et théologiques chrétiens d'une part, et chinois d'autre part. L'exclusivisme du christianisme, la croyance en la nature corrompue de l'homme ainsi qu'en une dualité entre le corps et l'âme que prêchaient les missionnaires entraînait difficilement en résonance avec les représentations dominantes d'une société chinoise polythéiste, valorisant la figure iconique du sage ontologiquement bon et ne fondant pas une opposition absolue entre les notions d'âme et de corps (Gernet, 1982). Après le départ des missionnaires catholiques, certaines communautés rurales perdurèrent mais le christianisme ne connut pas d'expansion durant plus d'un siècle (Bays, 2012).

Les tentatives missionnaires catholiques et protestantes connurent en revanche davantage de succès au XIX^e siècle, tandis que le pouvoir impérial déclinait et que l'influence coloniale occidentale précipitait sa chute, bouleversant irrémédiablement la société chinoise. Le début d'un XX^e siècle politiquement mouvementé connut un âge d'or des missions (Bays, 2012), mais celui-ci fut de courte durée. L'arrivée au pouvoir des communistes à l'aube des années 1950, a semblé marquer encore une fois l'échec du christianisme à s'implanter durablement en Chine, comme il a semblé marquer un recul général de l'expression religieuse traditionnelle, idéologiquement dénigrée et durement réprimée (Goossaert, 2003 ; Goossaert et Palmer, 2011).

Pourtant, d'échec en échec, se dessine la trame d'une histoire chrétienne en Chine. En dépit des persécutions religieuses perpétrées au cours XX^e siècle, un héritage chrétien a pris forme

et s'est transmis au travers des réseaux de croyants clandestins ainsi que des associations religieuses légales ayant survécu aux heures sombres de la répression (Bays, 1999, 2012 ; Aikman, 2003, Lambert, [1999] 2006). Contrairement aux apparences, la Chine est donc porteuse d'une tradition chrétienne ayant pu servir de base à la propagation que l'on observe actuellement. De plus, les travaux historiques et sociologiques récents permettent de mettre au jour un processus lent de légitimation politique des modèles religieux chrétiens tenant de la conjonction de plusieurs facteurs, que nous allons exposer tout au long de ce chapitre (Bays, 2012, Goossaert et Palmer, 2011 ; Yang, 2011). Tout d'abord, la gestion politique du religieux chinois conjugue une conception non-exclusive du religieux (Goossaert, 2004), rendant possible l'intégration potentielle de nouvelles traditions (Hsu, 2001), avec une forte prétention des détenteurs de l'autorité à la définition et au contrôle du religieux² (Yang C.K., 1961 p.180 *sq.*). Ensuite, dans la mesure où les réformistes et révolutionnaires chinois qui se sont succédés au XXe siècle furent fortement influencés par la pensée occidentale d'inspiration chrétienne, la gestion politique du religieux devait déboucher sur la légitimation des formes religieuses institutionnelles chrétiennes au détriment de formes davantage traditionnelles (Goossaert et Palmer, 2011 ; Szonyi, 2009). Sur cette base, on assiste pendant l'ère communiste à une conjonction d'une promotion passive de formes religieuses officielles chrétiennes ou institutionnalisées sur le modèle chrétien avec un échec partiel du contrôle religieux (Palmer, 2009 ; Bays, 2012 ; Yang, 2011), créant les conditions favorables au développement d'un christianisme clandestin. Enfin, l'ouverture économique de la Chine et l'assouplissement relatif du contrôle religieux constituent les derniers éléments permettant de comprendre pourquoi il est possible qu'une offre chrétienne se développe en Chine (Chan, 2004), susceptible d'avoir une légitimité aux yeux des acteurs, au sein d'une offre religieuse plus vaste.

3.1 Une gestion politique du religieux favorable à l'essor du christianisme

Dans l'histoire chinoise comme ailleurs, les sphères politiques et religieuses ont entretenu jusqu'à nos jours des liens d'interdépendance étroits (Yang, 1961). C'est notamment au cœur du tumulte politique ayant accompagné la chute de la dernière dynastie impériale et la redéfinition de la société chinoise tout au long du XXe siècle, que s'est forgée la notion contemporaine de religion (宗教, *zongjiao*), qu'ont été distinguées les formes religieuses

² La combinaison d'un marché religieux non-monopolistique avec une politique de restriction semble généralement et au-delà du cas chinois favoriser l'essor des mouvements religieux chrétiens issus du protestantisme (Grim, 2009).

politiquement légitimes et celles qui devaient au contraire faire l'objet d'une répression, et qu'ont été déterminés les principes régissant les relations entre l'État et le religieux. Comme ce dernier arbore depuis les années 1950 les couleurs du communisme et promeut l'athéisme qui y est inhérent, il est naturel de penser que les évolutions politiques du XXe siècle ont contribué à créer des conditions défavorables à l'épanouissement du religieux dans la société chinoise. Cette idée se trouve en partie vérifiée, tant il est vrai que les formes religieuses traditionnelles ont été malmenées au cours du XXe siècle³. En revanche, la multiplication sans précédent des adhésions chrétiennes depuis trois décennies ne s'est pas seulement faite en dépit de conditions politiques jugées défavorables, mais aussi grâce à celles-ci ; nous verrons dans quelle mesure.

De plus, en dépit du fait que le gouvernement de la République Populaire de Chine, communiste et révolutionnaire ait longtemps manié une rhétorique fondée sur la rupture avec l'ordre ancien, il est possible d'observer, dans les modes de gouvernance chinoise, des éléments de continuité historique, des héritages d'époques et de régimes précédents. La gestion contemporaine du religieux est un domaine dans lequel on observe, à côté d'évolutions certaines, des traits persistants, des conceptions et des pratiques héritées de régimes antérieurs. L'une des principales constantes ayant caractérisé la gestion des affaires religieuses de tous les régimes qui se sont succédés au cours des XIXe et XXe siècles fut l'implication de l'État dans la définition, l'administration et le contrôle du religieux, au point que l'on peut affirmer que l'État Chinois ne s'est, à l'heure actuelle, pas totalement débarrassé de sa dimension religieuse.

Il est aussi possible, à partir de la littérature existante, de discerner dans la gestion contemporaine du religieux par l'État, trois héritages ayant chacun contribué à façonner les conditions propices au développement actuel des religions chrétiennes. Le premier est un héritage de l'ère impériale. C'est en effet dans la période pré-républicaine, soit avant 1912 que se trouve la genèse de l'approche politique contemporaine du religieux en Chine. D'une part, celle-ci consiste en un contrôle de l'activité religieuse par l'établissement de catégories légales déterminant les limites du religieux légitime, par l'administration et la répression des activités religieuses ainsi que par l'implication de l'État dans l'activité religieuse, comme acteur à part entière et non comme simple administrateur. D'autre part, elle fait preuve d'une

³ Voir Goossaert (2011) et Goossaert et Palmer (2011). La politique dite de *miaochan banxue* (庙产办学, « construire des écoles avec les biens des temples »), ayant consisté à transformer des temples en écoles au début du XXe siècle, puis l'assimilation des formes traditionnelles de religion à la catégorie idéologiquement et politiquement condamnée de superstition (迷信, *mixin*), enfin, les destructions et persécutions au cours de la décennie de révolution culturelle, au nom de l'éradication des quatre vieilleseries (四旧, *sijiu*) ne sont que les expressions les plus visibles de la dégradation des formes traditionnelles du religieux au cours du XXe siècle.

certaine reconnaissance du pluralisme imprégnant le système religieux chinois. Le second héritage est le résultat de l'action des mouvements républicains et réformistes ayant contribué à redéfinir les contours du religieux dans la première moitié du XXe siècle. C'est à cette période notamment que voit jour la notion actuelle de *religion*, d'inspiration chrétienne et autrefois inexistante en Chine, conduisant à un mouvement d'institutionnalisation du religieux qui perdurera à l'ère communiste et contribuera à légitimer les formes religieuses ecclésiales au détriment des formes domestiques, lignagères, articulées autour des foyers et des temples locaux. Le troisième héritage, plus récent, est le résultat de la conduite d'une politique d'ouverture et de réforme depuis les années 1980, traduite dans la sphère religieuse par l'adoption d'une posture pragmatique des gouvernants, favorisant l'ouverture économique du pays, dont la conséquence est à la fois l'exposition accrue de la population à de nouvelles représentations et de nouvelles options de vie, y compris religieuses ainsi qu'une plus grande tolérance de l'État vis-à-vis du religieux, sans pour autant que ce dernier renonce à l'autoritarisme qui le caractérise en ce domaine comme dans d'autres.

3.1.1. Oligopole et hégémonie sacrale néo-impériale.

La vie religieuse de la population chinoise avant la chute de la dynastie Qing, en 1912, peut être décrite comme consistant en une combinaison d'appartenances, de croyances et de pratiques. Chaque individu souscrivait premièrement, par la naissance, aux cultes lignagers, familiaux et claniques, mêlant des éléments de la religion sacrificielle antique avec des éléments de confucianisme. Ceux-ci consistaient en une vénération des ancêtres de la famille et du clan, prenant la forme de rites funéraires à la mort d'un parent, puis d'une perpétuation de rites sacrificiels, au sein du foyer et dans les temples claniques, dont l'accomplissement garantissait le bien-être des vivants et des morts et le maintien de l'unité de tous (Yang C.K., 1961, p.29 *sq.*). Il participait aussi à d'autres cultes locaux, rendant hommage à des divinités de formes diverses – dieux agraires, héros divinisés ou mythiques, *bodhisattva* – abritées, comme les ancêtres vénérés, dans des temples locaux (Goossaert, 2000). L'appartenance à une confrérie professionnelle donnait aussi lieu à des pratiques religieuses, orientées autour de la figure de dieux tutélaires comparables à des saints patrons (Yang, C.K., 1961, p.71 *sq.*), et il était fréquent d'avoir recours aux services religieux offerts par les membres du clergé bouddhiste et taoïste, notamment pour effectuer les rites de passage marquant les étapes essentielles d'une carrière sociale : la naissance, le passage à l'âge adulte, le mariage et la mort (Yao et Zhao, 2010 p.181 *sq.*). Il n'était pas pour ce faire nécessaire d'être formellement affilié à une communauté taoïste ou bouddhiste, mais les monastères ou les académies de ces deux religions offraient aussi la possibilité pour les individus de s'engager pleinement dans

une voie spirituelle spécifique. L'individu pouvait aussi se joindre volontairement à l'une des nombreuses sectes ou sociétés de rédemption existant alors (Goossaert et Palmer, 2011 p.26-27 ; Palmer 2003), mettant à la portée des individus des techniques de salut et des outils pour la culture de soi. Entre les pratiques obligatoires liées aux appartenances sociales et les nombreuses offres de services religieux auxquelles il était possible d'avoir recours volontairement, tous les liens sociaux, familiaux, claniques, ethniques, géographiques et professionnels, pouvaient revêtir une dimension religieuse et, de la naissance à la mort, la carrière sociale ainsi que la vie quotidienne de l'individu était rythmée par des rituels d'ordre religieux, pratiqués dans la sphère privée ainsi que dans la sphère publique, par exemple sous la forme de festivals (Fan, 2003 p.450). L'ensemble de ces activités et appartenances religieuses, ainsi que les croyances associées formait un *système cohérent, de nature englobante et non-exclusive*, qu'il conviendrait d'appeler la *religion chinoise* (Goossaert, 2004 p.12). Ce système pouvait être considéré comme cohérent à double titre. Premièrement, tous les éléments de cette structure, quoique de natures et d'origines diverses entretenaient des rapports et des influences mutuelles de sorte que d'une manière générale, la complémentarité plutôt que la compétition pour l'exclusivité caractérisait l'ensemble. Deuxièmement, ce tissu religieux se superposait et participait à la fabrication et au maintien du tissu social, en légitimant l'organisation générale et l'ordre, dans la mesure où, à chaque échelon de la structure sociale correspondait des obligations et pratiques religieuses (lignage, communauté, confrérie professionnelle, etc.).

Cependant, le fait que ce système religieux chinois puisse être décrit comme cohérent et non-exclusif ne signifie pas qu'il présentait une incontestable et immuable harmonie. La société chinoise, comme toute autre, a de tous temps été traversée par des conflits dans lesquels les éléments religieux ont pu jouer un rôle (Yang, C.K, 1961, p.218 *sq.*). La porosité entre les éléments du système religieux n'empêchait pas ceux-ci d'être porteurs de modèles sociaux conflictuels, de catalyser et incarner la contestation sociale ou de refléter des rapports de pouvoirs. À titre d'exemple, on peut citer la méfiance populaire qu'ont pu susciter les traditions bouddhistes et taoïstes dont les modes de vies cléricaux entraînaient en tension avec la structure socio-familiale d'inspiration confucéenne que les cultes lignagers soutenaient et renforçaient⁴. On peut aussi citer les grandes révoltes politiques qui comportaient dans bien des cas une dimension religieuse prononcée, à l'instar de la célèbre révolte des Taiping (Spence, 1996), utopistes, millénaristes et d'inspiration chrétienne, celle taoïste et plus

⁴ Le moine, par son engagement total dans la poursuite d'une voie, constituait une forme de modèle potentiellement déviant, à l'opposé du modèle familial-centré qui constituait la forme élémentaire de la vie sociale de la Chine. Voir à ce sujet : Zuber et Goossaert (éd.), *L'anticoncléralisme en Chine*, 2002.

ancienne des Turbans Jaunes, ou encore la révolte des Boxeurs (Cohen, 1997) qui comportait aussi une dimension magico-religieuse. Les pratiques et croyances religieuses reflétaient et exprimaient aussi les rapports de pouvoir et la tension existante entre les détenteurs du pouvoir central et des pouvoirs locaux. Ainsi, juché au sommet du panthéon éclectique et protéiforme de la religion chinoise classique, auquel on prête le titre sans équivoque de « bureaucratie céleste », dominant tout ce qui se trouve en dessous, trônait l'empereur de Jade, divinité associée au ciel et au pouvoir impérial, dont il est la figure tutélaire. La subordination théologique de toutes les divinités à une divinité suprême, symbolisait de manière évidente la subordination, supposée ou désirée, de tous les sujets à l'empereur, sanctifiant la suprématie du pouvoir central sur les pouvoirs et organisations locaux (Yang, 1961, 127, *sq.*). L'expression de cette suprématie se traduisait dans la sphère religieuse par la revendication d'un « mandat céleste » par l'empereur, comparable au droit divin des monarques européens sous l'ancien régime. C'est du Ciel, divinité suprême, qu'il détenait son autorité⁵, et il était seul autorisé à lui rendre un culte.

Mais la domination religieuse de l'empereur ne se cantonnait pas à la domination symbolique du culte du ciel sur les autres formes de cultes. Elle a notamment, pendant le règne tardif des Qing à la fin du XIXe siècle, pris la forme de politiques concrètes visant à contrôler le religieux par le recours à la violence légale. Le gouvernement central établissait une distinction entre les formes religieuses légitimes, constituant l'orthodoxie (正, *zheng*), les formes religieuses à proscrire, constituant l'hétérodoxie (邪教, *xiejiao*) (Goossaert et Palmer, 2011 p.28 *sq.*). La distinction entre orthodoxie et hétérodoxie se traduisait dans les faits par l'application de politiques de contrôle des cultes locaux et de campagnes de répression. Sans que les raisons en soient fixées ou clairement définies, certains cultes se voyaient donc autorisés, alors que ceux qui étaient taxés d'hétérodoxie étaient voués à être réprimés. D'une telle politique de classement entre cultes approuvés et cultes interdits, découlait la destruction de nombreux temples, qui en plus de constituer des lieux de vie ou des symboles communautaires, étaient aussi les lieux de pouvoir et d'influence locale que l'État impérial cherchait à mettre sous sa tutelle.

⁵ Yang (1961) propose une interprétation intéressante de ce mandat du Ciel. Le Ciel étant accepté comme divinité suprême, surplombant tant le panthéon que l'empereur et tous ses sujets, la place privilégiée de l'empereur vis-à-vis du ciel lui conférait une indéniable autorité et marquait l'origine divine de son autorité. Toutefois, l'empereur, en demeurant soumis au ciel, se voyait aussi tenu de respecter les principes moraux universels que le ciel symbolisait. Derrière la légitimité de droit divin, on voit alors poindre une légitimité d'ordre moral et une certaine exigence de soumission de l'empereur aux règles tenues par ses sujets comme normales et légitimes.

Depuis cette époque, le système religieux, tout comme le système politique, a subi des modifications et des évolutions incontestables. Pourtant, certaines caractéristiques ayant trait aux relations entre État et religieux semblent avoir perduré par delà les réformes et le temps (Daiber, 2004). Il est en outre possible d'identifier dans les principes ayant présidé à la politique religieuse de l'État impérial avant 1912 l'origine et l'inspiration de ceux présidant à l'action de l'État communiste en matière religieuse depuis 1949 de sorte que « l'attitude des autorités communistes après 1949 apparaît comme l'extension logique des politiques menées par les Qing⁶ » (Laaman, 2002 p.57). Les politiques des deux régimes partagent ainsi un même objectif de subordination de toute forme d'expression religieuse. Cette tentative de subordination consiste dans les deux périodes à déterminer quelles formes religieuses sont légitimes et quelles formes ne le sont pas, à réprimer ces dernières, à limiter le développement autonome du religieux au niveau local par la réduction et la mise sous tutelle du clergé et des lieux de cultes et à se prémunir de la menace impérialiste que représentent les religions étrangères. Aux deux époques, l'État est en quelque sorte un compétiteur actif sur la scène religieuse et dans les deux contextes, l'activité régulatrice et répressive, ne parvient jamais à prévenir totalement le développement d'une activité religieuse à l'échelle locale, en dehors des cadres institutionnels définis par la loi (Ji 2006 ; Ying, 2006).

Un autre point de continuité réside en le fait que cette volonté de contrôle ne s'est traduite, ni avant 1912, ni après 1949 et jusqu'à l'heure actuelle, par l'émergence d'une tradition religieuse exclusive, ou par l'exclusion de toutes les traditions religieuses⁷. Les traditions se côtoient, s'influencent, se concurrencent, se disputent, mais le système religieux chinois reste toujours marqué, si ce n'est par un complet pluralisme, tout au moins par une véritable pluralité. Cette pluralité religieuse, inscrite dans la matrice socio-culturelle chinoise se trouve aussi transposée dans la matrice étatique. En effet, l'État communiste, doctrinalement athée et antireligieux a, depuis les années 1950 et à l'exception de la courte période de la Révolution culturelle, reconnu non pas une, mais cinq religions officielles, organisées sous la forme d'associations nationales placées sous sa tutelle administrative et, à un certain degré, idéologique (Daiber, 2004). L'État chinois reconnaît par ailleurs aux minorités ethniques de Chine le droit de pratiquer leurs religions, accroissant ainsi la diversité des traditions religieuses reconnues et placées sous son contrôle, donnant à la religion officielle un visage pluriel.

⁶ Notre traduction de l'extrait suivant : « [At this junction in China's religious history,] the attitude of the Communist authorities after 1949 appears as a logical extension of Qing's policies. »(Laamann, 2002 p.57).

⁷ L'exclusion de toute tradition religieuse et de toute idéologie autre que maoïste durant la décennie de révolution culturelle (1966-1976), constitue sans doute, de ce point de vue, une exception historique.

Cette tendance à penser la pluralité religieuse comme légitime, s'observe aussi dans le travail de définition des expressions religieuses acceptables, qui ne prend, ni à l'époque impériale, ni aujourd'hui, une forme simplement binaire. Alors que les catégories impériales *orthodoxe* et *hétérodoxe* n'ont pas disparu des discours officiels, le gouvernement actuel distingue quatre statuts possibles à assigner aux activités religieuses : tandis que tout un pan de l'activité religieuse se voit apposer le statut de secte perverse, l'activité religieuse tolérée ne se cantonne pas aux associations officielles protégées par la loi et régulées par l'administration nationale et locale. Les religions ethniques possèdent un statut propre et de nombreuses pratiques relevant d'une catégorie nommée « superstitions féodales », quoique dénigrées officiellement ne font pas l'objet de répression. L'État chinois, réprimant de manière autoritaire et parfois arbitraire certaines activités religieuses, tolère donc aussi une diversité de formes religieuses, ce qui est le signe d'une conception du religieux opposée à celle, toute occidentale, qui fait de l'exclusivisme religieux la normalité. L'État Chinois promeut plutôt le modèle de l'*oligopole*⁸ conforme à ce qui est culturellement admis dans la société chinoise. La traduction dans une politique pourtant répressive d'une telle conception plurielle du religieux pousse à considérer que ce qui du point de vue européen émerge comme une relative nouveauté, à savoir, l'apparition d'un marché religieux pluriel, constitue en Chine une norme depuis longtemps admise.

De l'existence de cette pluralité religieuse naturellement présente en Chine et que l'État renforce, découle une conséquence cognitive pour tout acteur socialisé en ce contexte : il lui est possible d'envisager le religieux dans sa pluralité, il lui paraît acceptable de voir coexister des formes religieuses multiples. Ceci ne signifie évidemment pas qu'il règnerait en Chine un complet pluralisme, ni que les chinois sont culturellement tolérants et unanimement ouverts à toute manifestation religieuse. Mais il est possible dans un tel contexte, de voir des organisations porteuses de traditions religieuses exogènes tenter de s'intégrer à l'offre existante et reconnue. Par le passé, le bouddhisme, venu de l'Inde, a bénéficié de ces conditions d'ouverture partielle pour s'intégrer au marché religieux chinois. Le catholicisme, lorsqu'il fut importé par les missionnaires jésuites au XVI^e siècle, ne fut pas rejeté par

⁸ Yang distingue quatre modèles. Le modèle *pluraliste*, où toutes les religions sont reconnues et traitées d'une manière égale du point de vue de l'État et de la loi ; le modèle *oligopoliste*, privilégiant certaines formes et certaines traditions religieuses, mais en proscrivant d'autres ; le modèle *monopoliste*, reconnaissant une seule forme d'expression ou de tradition religieuse et proscrivant toutes les autres ; enfin, le modèle *abolitionniste*, réprimant toute forme religieuse sans exception. (Yang, 2011, p.160 sq.)

principe, mais évalué, discuté, adapté, et c'est finalement du pape que vint le signal de la fin momentanée des missions dans cette partie du monde⁹.

Un regard trop rapide porté au processus de modernisation de l'État chinois au cours du XXe siècle pourrait donner l'illusion que la société chinoise a entamé, en quittant l'ère impériale, un mouvement de sécularisation comparable à ce qu'a connu l'Europe depuis l'époque des révolutions démocratiques. Il est vrai que l'avènement de la République de Chine en 1912 fut accompagné d'un mouvement de réforme religieuse, porté par les politiques, les intellectuels, et dans certains cas les religieux eux-mêmes (Goossaert et Palmer, 2011 p.67 *sq.*). L'abandon du culte impérial au profit de nouvelles formes d'un pseudo-culte civique, ainsi qu'une critique des formes ordinaires de la religion chinoise précédemment définie, en constituent des traits marquants allant dans le sens d'une sécularisation. La fondation de la République Populaire de Chine (1949) a ensuite été marquée par l'adoption de l'athéisme comme doctrine d'État ainsi que d'une position antireligieuse s'étant traduite par une lutte active contre toute forme d'expression religieuse identifiée comme telle¹⁰. La lente destruction au cours du XXe siècle de ce qui constituait la Religion Chinoise semble ainsi donner raison à la thèse d'une *sortie de la religion* (Gauchet, 2005 ; Vermander, 2009), dans la mesure où les formes religieuses traditionnelles n'assurent en effet plus le fondement sacré du lien social, de la même manière qu'un siècle et demi auparavant, quand l'empereur et ses sujets s'accordaient sur la valeur qu'ils prêtaient au Mandat du Ciel et que les communautés étaient unies autour de cultes et de rituels¹¹.

Pourtant, les recherches ont montré que la supposée sécularisation de l'État et de la société chinoise, envisagée à l'aune du modèle européen, s'avère toute relative (Szonyi, 2009). En effet, l'implication de l'État dans la définition et la gestion du religieux ne fait aucun doute et demeure une constante jusqu'à nos jours. Si donc sécularisation il y a, ce n'est pas au sens européen d'une autonomisation du religieux et du politique, rendant la société séculière, mais

⁹ L'épisode resté célèbre a pris le nom de *querelle des rites*.

¹⁰ Le culte dont Mao faisait l'objet échappait naturellement à cette condamnation. De ce fait, la lutte contre toute autre forme de religion que le culte rendu à Mao, spécialement à l'époque de la révolution culturelle s'apparente à une guerre d'une religion contre les autres, plutôt qu'à une guerre contre « la religion ».

¹¹ Vermander (2009) défend ainsi la thèse d'une sortie de la religion. Il constate que le retour du religieux se fait avant tout dans la sphère privée et ne se trouve plus au centre de la vie sociale, mais à sa périphérie. Nous pensons pour notre part que la thèse de la sortie de la religion pêche par son ambition généralisatrice. Si l'on considère les processus d'institutionnalisation comme des processus de recomposition permanente (Berger et Luckmann, [1966] 2012), alors on doit se garder de considérer les phénomènes de déclin des institutions religieuses autrefois politiquement influentes ou de sortie de la religion comme irréversibles. Le redéveloppement de l'Islam politique depuis la fin des années 1970 (Kepel, 1993) nous rappelle que même au sein des sociétés politiquement laïcisées, il n'est pas impossible de voir l'idéologie religieuse reprendre une importance politique, et être mobilisée par des acteurs dans une lutte pour la maîtrise du lien social.

au sens d'une réappropriation du religieux par un État séculier et dépourvu de Mandat Céleste (Ji, 2008)¹².

Il n'est pas sûr cependant que l'on puisse considérer l'État chinois comme pleinement laïc et séculier. Celui-ci, quoique doctrinalement et constitutionnellement athée, n'a pas perdu toute dimension religieuse avec l'entrée dans l'ère communiste. En outre, le culte voué à Mao lorsqu'il était dirigeant comportait bien des aspects religieux. On trouve trace de l'aura sacrée de Mao dans les récits populaires et teintés d'ironie mettant en scène des clercs bouddhistes ayant sauvé leur temple de la destruction ou de la reconversion en usine par le placardage ingénieux d'effigies de Mao sur les portes et les murs de l'édifice: pénétrer de force dans l'enceinte du temple nécessitait alors de détruire les portraits de Mao, acte sacrilège et antirévolutionnaire que les zélés gardes rouges ne pouvaient pas commettre¹³. Les récits de prières adressées à Mao entraînant révélations et guérisons de toutes sortes ont aussi été rapportés (Goossaert et Palmer, 2011). On peut citer aussi les récits de confessions publiques effectuées devant l'effigie de Mao pendant la Révolution culturelle. Celles-ci, exprimant une forme de fanatisme et d'endoctrinement, doivent aussi être lues comme des reproductions de pratiques traditionnelles attestées dans diverses sectes bouddhistes et taoïstes, au moins depuis l'époque des Tang (Yang C.K., 1961 ; Hunter et Chan, p.162). Le culte de Mao pourrait alors être perçu comme une fusion de divers éléments de la culture religieuse chinoise. En effet, la semi-divinisation de personnages héroïques et d'ancêtres éminents faisait partie des pratiques populaires ordinaires (Yang, 1961) et le panthéon chinois regorge de héros sacrifiés pour la communauté ou de sages continuant d'œuvrer pour le bien de tous au-delà de leur mort. Mao divinisé perpétuait donc d'une certaine manière ces pratiques de dévotion envers les saints du panthéon chinois, à la différence qu'il était vivant du temps de sa béatification et que celle-ci était orchestrée par une propagande massive. Parallèlement, du fait de sa centralité, de son universalité, le culte de Mao peut aussi être envisagé comme un substitut au culte du ciel. Et comme l'Empereur de jade avait fondé et administré toute chose sous le Ciel, Mao se trouvait vénéré comme fondateur et dirigeant de toute la Chine. En dépit des échecs sociaux et économiques du communisme porté et incarné par Mao, un passage aujourd'hui sur la place Tian'anmen suffit à convaincre que toute la dimension religieuse du personnage n'a pas

¹² Si l'on va au bout de cette pensée, la sécularisation n'est plus un mouvement historique continu et inéluctable, mais un rapport de pouvoir impliquant des acteurs dotés d'idéaux et d'objectifs : les sociétés sont en effet en constante tension entre pouvoirs sécularisateurs, visant à mettre le religieux sous tutelle, et pouvoirs religieux, visant à mettre le siècle sous tutelle.

¹³ Cette histoire nous a été rapportée lors de la visite du temple du Bouddha de Jade à Shanghai. On ignore si l'histoire est véridique ; elle évoque la dimension sacrée qu'a pu prendre la figure de Mao dans les années rouges.

disparu : son immense portrait placardé à l'entrée de la Cité interdite face à son mausolée placé au cœur de la place en sont des signes évidents. Il reste cependant difficile de mesurer l'étendue de la ferveur religieuse qu'il pourrait encore susciter, au-delà de sa dimension purement iconique.

La dimension religieuse de l'État chinois est aussi perceptible par la promotion rhétorique de l'athéisme, du matérialisme et de la pensée scientifique comme piliers d'une doctrine supérieure. L'État promeut ainsi un véritable système de croyance et s'engage activement dans une compétition avec d'autres systèmes de croyances ouvertement religieux. Cette adhésion n'est d'ailleurs pas une pure rhétorique dans la mesure où elle conditionne, entre autre chose, l'accès aux postes à responsabilité dans l'appareil de l'État : il est en effet toujours théoriquement requis que les membres du parti n'aient pas d'appartenances religieuses, adhérant ainsi pleinement à la doctrine politique comme on adhère à une foi¹⁴ (Chan et Carlson, 2005). S'il s'agit là d'une violation de la constitution, censée garantir à chaque citoyen la liberté de religion, on peut aussi penser que c'est là le signe de la nature pseudo-religieuse d'un parti qui fonctionne à certains égards comme une Église¹⁵.

Ni doctrinalement, ni politiquement, ni administrativement, l'État chinois n'est alors religieusement neutre ou laïque. Cette absence de laïcité pourrait par ailleurs s'accroître, face à la difficulté de maintenir les autres systèmes de croyances et de pratiques religieuses sous son autorité. La lutte pour le maintien de la stabilité politique pousse les agents du gouvernement et les intellectuels à imaginer d'autres stratégies relatives à la question religieuse. L'une d'elle consisterait à réintroduire un semblant de culte d'État, fondé sur la figure réhabilitée de Confucius, objet d'un culte mémoriel autrefois combattu par le régime (Ji, 2008 ; Billioud et Thoraval 2009) mais dont les préceptes moraux imprègnent toujours la société chinoise. La réinvention d'une tradition et le retour à la fonction culturelle de l'État permettrait potentiellement de redonner à ce dernier une assise jamais retrouvée depuis

¹⁴ Il semble avéré que certains membres du parti au niveau local concilient à leur adhésion politique des pratiques religieuses –c'est ce que nous avons entendu dire lors d'entretiens– mais il reste peu probable qu'un membre du parti, d'autant plus qu'il sera haut placé, affiche ouvertement une appartenance religieuse.

¹⁵ La nature religieuse du communisme fait depuis longtemps débat (Kissinger et Arendt, 2003 p. 44-50). Dans une tentative de définition classificatoire de la religion, Yang (2011), distingue 4 types religieux : a) la religion complète, correspondant peu ou prou au modèle ecclésial occidental, dotée d'une organisation, de croyances, de pratiques et d'une référence au surnaturel ; b) la semi-religion, s'apparentant à la magie telle que l'envisage Durkheim ([1912] 2005), liant pratiques spécifiques et référence au surnaturel, sans organisation spécifique ni corpus de croyance clairement défini ; c) La quasi-religion, mêlant pratiques, croyances et référence au surnaturel, mais dotée d'une organisation « diffuse », correspondant ainsi au modèle de la Religion Chinoise ; d) enfin, la pseudo-religion, constituée de croyances, de pratiques et d'une organisation, mais sans référence au surnaturel. Il ne fait aucun doute que Yang prend pour modèle de pseudo-religion le parti communiste Chinois. (Yang, 2011, p.37).

l'échec socialement et économiquement constaté de la doctrine communiste au cours des années 1970.

Certes l'État communiste n'est pas l'État impérial. Mais certaines logiques présidant à la conception, l'organisation et la gestion du religieux constituent des atavismes d'un ordre ancien, des traits culturels persistants n'ayant jamais disparu des politiques religieuses telles qu'elles furent définies tout au long du XXe siècle. Trente années d'une modernisation communiste culminant avec la révolution culturelle, n'ont pas réussi à mettre au rebut le passé pour qu'advienne un ordre pleinement nouveau, et l'échec de l'État à faire disparaître toute idéologie concurrente, y compris religieuse ne fait qu'accentuer l'héritage perceptible de l'époque impériale. Et l'on peut affirmer avec Madsen (2010), qu'en matière religieuse comme dans d'autres domaines, l'État suit un modèle qualifiable d'« hégémonie sacrale néo-impériale¹⁶ ».

La continuité culturelle que nous venons de décrire n'explique pas le développement du christianisme en tant que tel. Elle tendrait même plutôt à expliquer les obstacles qui s'y opposent, si l'on considère l'obsession de l'État chinois pour le contrôle du religieux et l'ambition toujours vivace d'étendre son hégémonie, de surplomber toute la vie religieuse. Toutefois, la persistance d'une indissociation entre pensée religieuse et pensée politique jusqu'à l'heure actuelle témoigne de la légitimité que continue d'avoir la pensée et l'expression religieuse au sein de la société chinoise. En outre, on a aussi pu observer qu'il est inscrit dans la matrice même de l'État Chinois, une conception du religieux comme légitimement pluriel¹⁷, ouvrant ainsi indirectement la porte à l'expression de concurrences religieuses. Nous verrons dans le sous-chapitre suivant que la conception de l'État comme administrateur et juge en matière de religieux s'est avérée décisive au XXe siècle dans la

¹⁶ Notre traduction de l'expression : *néo-imperial sacral hegemony*. On constate de plus que l'État chinois conduit à l'heure actuelle une stratégie de sacralisation de la culture Han. Celle-ci est glorifiée, par les politiciens, certains intellectuels et une part de la population, louée pour sa longévité et sa richesse, et se trouve au cœur d'un discours de distinction sur le mode sacré-profane. L'idée est ainsi cultivée que les principes considérés par d'autres comme universels (e.g. les droits de l'homme) ne peuvent s'appliquer à la Chine dont la culture serait « par nature », différente. L'échec idéologique du communisme et l'intensification des échanges internationaux accroîtraient cette forme de retour à la tradition. La stratégie chinoise est aussi hégémonique, au sens où elle viserait la diffusion dans le monde de la culture Han sacralisée, sans réciprocité. Ceci est visible de manière concrète dans l'ouverture de par le monde des Instituts Confucius, instruments de propagande culturelle, associés à l'inscription de pratiques spécifiques au patrimoine mondial de l'Humanité, mais sans qu'en contrepartie l'État Chinois n'accepte d'ouvrir son propre territoire à la libre expression d'éléments religieux d'origines culturelles diverses. Il vise ainsi à étendre la légitimité de son « mandat céleste » au-delà de ses frontières, en s'efforçant de maîtriser les expressions culturelles ou religieuses susceptibles de contester sa prétention à l'universalité. D'où la dimension néo-impériale d'une telle conception. Voir à ce sujet, le compte rendu de la controverse intellectuelle et politique autour de la réhabilitation de la notion de *Tianxia* : Ji (2010), *Tianxia, retour en force d'un concept oublié*.

¹⁷ De ce point de vue, la politique religieuse exclusiviste en vigueur pendant la révolution culturelle constitue une exception historique.

légitimation de formes religieuses ecclésiales d'inspiration chrétienne et, de ce fait, dans la diffusion au sein de l'espace chinois d'idées et de pratiques chrétiennes.

3.1.2. L'héritage chrétien de l'ère républicaine

Si l'État chinois contemporain fonde son rapport au religieux et les principes généraux de sa gestion dans un héritage datant de plus d'un siècle, il s'inscrit aussi dans le mouvement de réformes politiques et religieuses ayant marqué la première moitié du XXe siècle. C'est en effet pendant l'ère républicaine que les politiques, les intellectuels et les religieux ont défini la conception contemporaine de ce qu'est la religion, dessiné les modalités administratives concrètes de son contrôle, et entamé un processus d'institutionnalisation du religieux dont l'impact sur les évolutions de l'offre fut décisif, particulièrement en ce qui concerne le devenir de la religion chinoise et de celles qui nous intéressent ici, les religions chrétiennes. Car le modèle administratif de la définition et du contrôle religieux prôné par l'État à l'heure actuelle et façonné depuis les dernières années de la dynastie Qing¹⁸, favorise un type d'organisation religieuse fortement inspiré du modèle chrétien au détriment de celles relevant davantage de la religion chinoise.

La Chine du XXe siècle s'est construite sur la rencontre violente entre une société chinoise dont l'organisation socio-politique multiséculaire et immobile était en déclin et de sociétés occidentales en plein processus de modernisation et d'expansion, politique, économique et sociale (Yu, 2007). Les agressions des nations occidentales qu'ont constitué les « guerres de l'opium » dont le résultat fut l'imposition de traités économiques inégaux et la colonisation territoriale, ont contribué à nourrir une réflexion intellectuelle et politique à l'origine d'un mouvement de réforme ayant accompagné la chute de l'empire et traversé le XXe siècle jusqu'à nos jours (Yu, 2007). Le constat de la déliquescence du pouvoir impérial combiné à la confrontation à d'autres nations capables d'imposer leur domination politique et économique a en effet conduit les intellectuels et hommes politiques à se mettre en quête de nouveaux modèles sociaux pour bâtir une Chine capable de se relever et rivaliser avec ces grandes nations de l'époque. La domination et le développement visible des États-nations démocratiques et industrialisés, contribuaient de manière évidente à en faire des exemples à suivre. Au sein des factions réformatrices chinoise qui allaient conduire le pays dans une série de transformations politiques et économiques, l'idée que le pays devait suivre la voie des

¹⁸ Goossaert (2003) situe à 1898 le point de départ d'une rupture dans la conception du religieux, dans le projet mené par l'intellectuel Kang Youwei et approuvé par le gouvernement de « construire des écoles avec les biens des temples ». Ce projet réformateur, critique envers le système religieux chinois est la première tentative aboutie d'une série de réforme dont la conséquence sera la destruction massive des temples locaux autour desquels s'organisait la vie religieuse ordinaire.

nations dominantes, s'inspirer de leurs systèmes sociaux et politiques émergeait. En tentant d'adopter les modèles et les armes des dominants, la Chine entraîna alors dans une logique de distinction imposée par la domination coloniale¹⁹. Sur le plan religieux, la combinaison d'au moins deux facteurs contribua sans doute à poser les bases d'une légitimation d'un modèle religieux d'inspiration chrétienne. Premièrement, l'analyse de certains intellectuels des raisons du succès des nations européennes les conduisit à considérer qu'une nation forte devait être dotée d'une religion nationale. Et des tentatives furent alors conduites pour introduire l'idée d'un culte national, d'inspiration confucianiste (Goossaert, 2003). À une conception d'un culte d'État, pratiqué par l'élite, surplombant un système religieux par ailleurs pluriel, se substituait la conception d'une religion nationale pratiquée par tous, dogmatiquement et organisationnellement unifiée. Ces tentatives de réformes n'aboutirent pas, et, comme on l'a vu, le système religieux chinois reste jusqu'à ce jour inspiré du modèle impérial. Cependant, l'exclusivisme religieux et la conception ecclésiale du culte, caractéristique de la religion chrétienne des nations dominantes gagnaient par ce mouvement en légitimité sur le marché chinois des idées. Deuxièmement, au-delà de l'adoption intellectuelle d'un modèle chrétien comme outil stratégique pour façonner une Chine moderne, la propagation du christianisme, catholique, mais surtout protestant, se faisait aussi sur le terrain à deux niveaux. Les missions venues en Chine dans le sillon des marchands et des militaires, se posaient comme agents du développement social, ouvrant hôpitaux, écoles, orphelinats, attirant à eux toute une frange de la population autrement démunie. Par ailleurs, l'élite montante comptait aussi dans ses rangs des convertis au protestantisme, éduqués en Chine ou à l'étranger au sein d'institutions religieuses chrétiennes et qui allaient prendre part au travail de réforme en cours, en y imprimant la marque de leurs conceptions religieuses (Dunch, 2001 ; Goossaert et Palmer, 2011 p.70).

Cette influence se traduit sur le plan religieux par une réforme des conceptions du religieux, et un nouveau modèle d'administration du religieux fondé sur l'institutionnalisation de l'activité religieuse. Si l'idée correspondant à ce que l'on désigne par *religieux* a existé de tous temps dans la société chinoise comme dans toute autre, le concept de *religion* (宗教, *zongjiao*) fut importé du Japon au début du XXe siècle, où il était aussi un néologisme d'inspiration européenne. Le mot *superstition* (迷信, *mixin*) fut importé et adopté en même temps que le mot *religion*, pour former un couple oppositionnel à partir duquel on peut penser le religieux modernisé, auquel s'oppose le modèle moins cloisonné de la *religion diffuse* (Yang, 1961). Le

¹⁹ Pour une description de la diffusion et des effets des modèles coloniaux, voir Goossaert et Palmer (2011). Pour un état des lieux des réinterprétations en Chine des théories postcoloniales, voir Zhang (2001).

modèle chrétien de l'Église institutionnalisée et sécularisée devient alors le modèle légitime d'expression religieuse. À l'inverse, toutes les formes religieuses qui ne correspondent pas à ce modèle, en l'occurrence, les formes religieuses de la religion chinoise, jugées rétrogrades et appartenant à une époque féodale révolue sont classées dans le domaine péjoratif de la superstition. Dans la rhétorique réformiste qui l'emporta politiquement au cours du XXe siècle, le critère de démarcation supposé distinguer religion et superstition est un critère de compatibilité à la science, à la rationalité. La religion, organisée, bureaucratisée, fondée sur des croyances précises systématisées sous forme de doctrine, jouit d'un préjugé positif alors que la superstition renvoie à l'idée de croyances sans fondements et de pratiques irrationnelles. Dans un tel contexte, les religions chrétiennes peuvent bénéficier de ce même préjugé positif de rationalité, ce qui contribue à en forger une légitimité. Quoique le gouvernement communiste actuel ne considère sans doute pas la religion chrétienne comme « scientifique », il continue d'en légitimer la forme légale-rationnelle, en ne reconnaissant que des cultes organisés et de l'opposer aux formes traditionnelles du religieux renvoyées à la catégorie illégitime de la superstition.

L'adoption d'une telle conception du religieux, s'est traduite à l'ère républicaine, alors que le parti nationaliste était au pouvoir, par une institutionnalisation de religions officielles, toujours en vigueur à l'heure actuelle. Les religions officielles furent organisées en associations d'envergure nationale, répondant au principe des *trois autonomies* (三自, *sanzi*). Chaque association était dotée d'une direction autonome, gérait ses moyens de subsistance, et organisait son développement, y compris la diffusion de sa doctrine et la formation de son clergé. Déjà avant 1912 des associations religieuses nationales, bouddhistes notamment, fédérant un certain nombre d'organisations locales avaient commencé à voir le jour (Goossaert et Palmer, 2011). Pendant la période républicaine cette nouvelle organisation administrative du religieux suivant le modèle ecclésial de la bureaucratie chrétienne s'est solidifié: la formation cléricale devient centralisée et systématisée, les pratiquants forment des communautés endossant des identités religieuses spécifiques, au sein desquelles l'accent est mis sur l'engagement social. Afin de jouir d'un statut officiel, les acteurs religieux chinois furent donc incités à transformer leur activité et leur organisation pour la rendre conforme au modèle ecclésial. La moindre évidence pour la religion chinoise à se conformer à ce modèle exogène s'est traduite alors dans la composition des religions officielles. Sur cinq associations, deux seulement représentaient des segments partiels de la religion chinoise : bouddhisme et taoïsme s'institutionnalisèrent pour former chacun une association. Les trois autres associations représentaient des traditions religieuses abrahamiques dont deux sont

chrétiennes. À côté d'une association islamique, il existe toujours aujourd'hui une association protestante ainsi qu'une association catholique. L'État entreprend parallèlement une politique de destruction des temples, éléments centraux de la Religion Chinoise.

L'observation actuelle de la Chine laisse apparaître qu'une part importante de la vitalité religieuse renouvelée du pays concerne des activités religieuses ayant lieu en dehors des formes institutionnelles que nous venons de décrire. De ce point de vue, ce mouvement d'institutionnalisation ne peut expliquer à lui seul le renouveau religieux, tout comme il ne peut expliquer l'essor contemporain des christianismes chinois. Il a cependant sans nul doute contribué à diffuser une définition et un modèle administratif de religion inspiré du christianisme, ainsi que la croyance en l'idée que les religions chrétiennes constituent des formes religieuses progressistes et modernes (Cao, 2011). Il ne fait nul doute que l'une des conséquences de ce mouvement, en plus de la destruction non-totale mais durable de la religion chinoise, est l'augmentation de la possibilité pour les acteurs chinois contemporains de considérer l'activité religieuse chrétienne comme une option envisageable.

3.1.3. Vers un assouplissement de la gestion du religieux.

Il faut ajouter aux évolutions et héritages précédemment évoqués les modifications relatives à l'application des politiques religieuses depuis 1949, afin d'éclairer davantage le processus de revitalisation religieuse à l'œuvre dont l'essor chrétien constitue l'un des aspects. L'évolution de l'application des politiques religieuses durant toute l'ère de la République Populaire de Chine a épousé l'évolution générale de la politique sociale et économique du pays, allant vers plus de libéralisme et d'ouverture, sans pour autant renoncer aux principes d'une forte régulation et d'un contrôle des marchés économiques comme des marchés religieux. Il est possible de distinguer, à l'instar de Yang (2011), quatre phases d'évolution de la politique religieuse conduite depuis 1949 dont les bornes se confondent avec celles des grandes périodes historiques de la République Populaire.

Les années 1949 à 1957 constituèrent une première phase, dite de *cooptation et de contrôle* (Yang, 2011, p.66) durant laquelle le gouvernement communiste, fraîchement arrivé au pouvoir, visait à asseoir sa domination politique et mettre en place progressivement un système socialiste, caractérisé par la fusion entre L'État et le parti. La scène religieuse continuait d'être régie selon les principes instaurés précédemment. Les sectes hétérodoxes, chinoises ou étrangères, jugées contre-révolutionnaires, réactionnaires et contraires à l'intérêt de la nation furent l'objet de campagnes de répression, tandis qu'était conservé le modèle républicain des associations religieuses nationales. En plus d'être placées sous la tutelle de l'État, les associations religieuses nationales furent de fait aussi placées sous la tutelle du

parti. Leurs dirigeants étaient dès lors cooptés par le parti, les liens avec l'étranger rompus, de sorte que la scène religieuse était débarrassée, aux yeux des dirigeants politiques de ses caractéristiques les plus féodales et impérialistes. Les associations répondaient toujours au principe des trois autonomies, mais en fait d'autonomie, elles devenaient des annexes du parti communiste, supposées en appliquer les directives et promouvoir ses orientations dans la sphère religieuse. L'objectif, lors cette première phase, était principalement de nature politique : se débarrasser de la menace impérialiste, éradiquer par la soumission la dimension concurrente des mouvements religieux et le danger politique potentiels qu'ils pouvaient comporter.

Les années 1957 à 1966 constituèrent une deuxième phase de *transformation socialiste*, marquée par le passage d'une politique générale orientée vers la consolidation du pouvoir à une politique orientée vers la mise en place d'un système de production économique socialiste. Les entreprises furent nationalisées et le « grand bond en avant » dont les conséquences allaient être désastreuses fut décrété. Les acteurs religieux font alors l'objet de critiques d'ordre économique. Le clergé est considéré comme un parasite qui se nourrit aux frais du peuple prolétaire, l'activité religieuse ne contribue pas à la production économique du pays et empêche la concentration maximale sur la production économique. Au nom du rendement, le volume du clergé est réduit, ses membres sont convertis en travailleurs, tandis que les lieux de cultes deviennent des usines. Progressivement l'activité religieuse apparente diminue, et dès 1964, certaines provinces sont déclarées provinces non-religieuses.

La troisième phase, de 1966 à 1976 constituait l'apogée d'une logique de réappropriation du religieux par l'État culminant avec la *Révolution culturelle*. Ce fut l'époque de la politique de « destruction des quatre vieilleries » (破四旧, *posijiu*)²⁰, activement conduite par des Gardes rouges tentant de débarrasser la Chine de tout ce qui anciennement participait d'une société perçue comme dominée par la bourgeoisie. La condamnation idéologique de la religion considérée dans une perspective marxiste comme un outil bourgeois d'asservissement du peuple, atteignait alors son paroxysme, donnant lieu à une entreprise d'éradication systématique. Cette tentative d'éradication peut être interprétée aussi comme une tentative de monopolisation de la production symbolique accompagnant la monopolisation de la production économique. Ceci conduisit à la suppression des associations religieuses nationales et à la persécution des religieux. Pourtant, alors que les lieux de culte fermaient et

²⁰ Il s'agissait de détruire les idées, la culture, les coutumes et les habitudes appartenant à la société que la Révolution devait faire disparaître.

que les croyants étaient persécutés, l'activité religieuse ne disparaissait pas mais devenait invisible. (Yang, 2011, Aikman 2003, Bays, 2012).

La fin de la révolution culturelle et la mort de Mao ouvraient une quatrième phase de gestion du religieux. L'interdiction était levée et la posture de l'État devenait pragmatique et focalisée sur le contrôle de l'activité religieuse. La logique d'appropriation et d'institutionnalisation propre à la première phase revenait au cœur de la gestion Étatique du religieux, attestant d'une certaine fidélité à l'analyse marxiste du fait religieux, doublée d'un renoncement à l'idéologie qui en découle : l'objectif n'était plus de libérer le peuple du joug de la religion, mais de s'assurer qu'elle reste un instrument d'asservissement au service de l'État. L'appareil administratif de contrôle du religieux devenait alors plus lourd afin, entre autres choses, de compenser les effets de diffusion culturelle induits par la plus grande ouverture économique du pays, exposant la population à de nouvelles idées, croyances et représentations de tous types²¹.

Le retour à une tolérance partielle de l'activité religieuse ne signifiait en revanche pas l'abandon du recours à la répression pour juguler les expressions religieuses hétérodoxes. Au massacre de Tiananmen en 1989, faisaient écho les répressions violentes subies par les organisations religieuses ayant tenté des excursions hors de leur sphère d'origine pour s'aventurer dans la voie de la contestation politique, jusque dans les années 2000 (Palmer, 2008). Mais les activités religieuses dépourvues de dimension contestataire, même lorsqu'elles ont lieu en dehors des limites imposées par l'État, sont davantage tolérées, voire dans bien des cas ignorées. À côté des religions officielles se développent à nouveau des éléments non-institutionnalisés de la religion chinoise, des Églises chrétiennes indépendantes échappant largement aux mesures de contrôle et de nombreux nouveaux mouvements religieux, hybrides, locaux ou internationaux.

Cette dernière phase n'a selon Yang pas encore pris fin. Elle correspond effectivement à la période toujours en cours d'ouverture économique et de réforme, caractérisée par ce qui semble être une interminable transition socio-économique paradoxalement accompagnée d'une relative stabilité politique et institutionnelle. Cette transition chinoise a engendré une conséquence favorable au renouveau religieux : l'État et ses agents s'étant engagés dans la voie de l'ouverture se trouvent graduellement soumis à un double contrôle social. D'une part, l'intensification des relations économiques et diplomatiques de la Chine avec le reste du monde, expose les dirigeants chinois aux pressions de la communauté internationale et des

²¹ Le contrôle religieux apparaît alors comme l'un des volets de la censure présidant à la diffusion des idées.

lobbyistes pro-démocratie militant pour davantage de respect des droits de l'homme et des libertés individuelles fondamentales. Comme la Chine est aujourd'hui en position de force sur la scène économique mondiale, cette pression reste relative. Celle-ci ne peut être toutefois ignorée, car la participation de Pékin à l'OMC depuis une décennie et le souci des dirigeants chinois d'améliorer leur image et celle du pays dans l'objectif d'étendre une hégémonie économique et culturelle conforme à la stratégie dite du *soft power* chinois (Bell, 2008 ; Gao, 2012) nécessitent un usage parcimonieux de la censure brutale et du recours à la violence légitime. D'autre part, le développement économique visé par la Chine depuis les années 1980 a entraîné une hausse importante du niveau d'éducation, d'information et d'aspiration de la société, encouragée par le gouvernement, dont la conséquence peut être une atténuation de la domination directe de l'État sur celle-ci. Contrôler totalement une population toujours plus mobile, informée et capable de résistance au niveau individuel, devient aujourd'hui en Chine plus que jamais illusoire ; l'usage de la répression ne peut alors se faire sans prendre en compte les risques qu'ils induisent en termes de perte de légitimité à l'intérieur et à l'extérieur. Sans pour autant se muer en un État démocratique – que la population chinoise n'appelle pas nécessairement de ses vœux – l'État chinois se voit graduellement glisser d'un modèle de gouvernance dit du *rule by law* au modèle du *rule of law* (Tong, 2010). Ces modifications graduelles favorisent un renouveau des pratiques religieuses traditionnelles et le développement de pratiques moins traditionnelles, voire innovantes (Chau, 2011). Les répressions violentes et massives de mouvements religieux qui pouvaient avoir lieu dix années en arrière semblent donc moins envisageables aujourd'hui²², comme en atteste la gestion relativement modérée des protestations publiques répétées et durables dans le cas récent de l'Église *Shouwang* (守望教会)²³. En dépit des vagues régulières de fermeture de lieux de cultes dépourvus d'autorisations légales ou de la conduite de campagnes d'intimidation envers les militants religieux trop bruyants, les espaces que le religieux peut

²² Ce constat semble valable surtout pour les populations Han, soit celles parmi lesquelles le gouvernement chinois jouit d'une légitimité traditionnelle. L'observation de la répression politique des Tibétains et des Ouïghours, à l'Ouest, donnerait lieu à une analyse différente.

²³ *Shouwang* est une Église-maison de Pékin comptant un millier de participants. En avril 2011, le gouvernement a interdit aux participants de se réunir dans un bâtiment loué à cet effet et invité les participants à se joindre au culte officiel. Les participants ont alors entamé un bras de fer avec les autorités, en se réunissant à maintes reprises dans des lieux publics afin d'y tenir leurs réunions dominicales. Le bras de fer continue à ce jour et en dépit des intimidations et des arrestations de certains dirigeants, le groupe refuse toujours de se faire enregistrer auprès de l'association protestante officielle. 17 autres Églises-maisons d'envergure importante ont signé des pétitions de soutien à *Shouwang*, des activistes ont lancé des procédures de protestation légales faisant valoir leur droit constitutionnellement reconnu à la liberté de culte. La conscience des gouvernants de la perte plus grande de légitimité nationale et internationale que constituerait la répression violente, ainsi que la subtilité des représentants de *Shouwang*, qui ne s'attaquent pas directement au gouvernement mais s'adressent à lui comme au garant des libertés individuelles et collectives, expliquent sans doute l'absence d'un traitement radical de la question. <http://blogs.reuters.com/faithworld/2011/05/12/17-chinese-churches-petition-parliament-for-religious-freedom/>

investir deviennent plus vastes. Cette modération dans la répression sans abandon de la volonté de contrôle est aussi saisissable dans les nouvelles orientations des politiques religieuses liées à la question des églises clandestines. Il a récemment été fait état de la diffusion de consignes auprès des responsables politiques, relatives au problème posé par la prolifération des églises chrétiennes non-affiliées aux associations nationales, sur les campus universitaires et sur tout le territoire²⁴. Bien que ces consignes affichaient comme objectif la disparition des églises-maisons, il n'est pas impensable que leur application prenne la forme d'un recensement des groupes illégaux, puis d'un retour de ces groupes dans le giron de l'État, par l'affiliation aux associations religieuses nationales, prioritairement par le dialogue, plutôt que par la violence. L'éradication des Églises-maisons pourrait ainsi se muer en une reconnaissance systématique des groupements religieux ne bénéficiant pas aujourd'hui d'un statut légal²⁵.

Voici donc brièvement exposés trois facteurs, caractéristiques du système socio-politique chinois, à même d'expliquer partiellement pourquoi la propagation du christianisme en Chine est aujourd'hui plus que jamais auparavant rendue possible. La conception historique du religieux comme légitimement pluriel rend possible la proposition d'une offre religieuse exogène sur le marché. La domination occidentale des XIXe et XXe siècles a contribué à légitimer un modèle d'organisation politico-religieuse d'inspiration occidentale, donc chrétienne, aux yeux des élites chinoises. Enfin, le relâchement relatif de la pression exercée sur le religieux rend possible le développement d'une offre chrétienne, dans les espaces officiellement dédiés, ou à l'extérieur de ceux-ci. Ces conditions permettent la revitalisation des réseaux chrétiens autochtones ayant survécu aux diverses phases de répression et de contrôle ainsi que l'investissement du territoire chinois par de nouvelles organisations religieuses.

3.2. L'effet paradoxal du contrôle religieux

Divers héritages politiques ont contribué à créer la possibilité d'une offre religieuse exogène et chrétienne, sur le plan institutionnel. Mais le mode de gestion du religieux consistant principalement à discriminer religion orthodoxe et hétérodoxe et à faire fluctuer le niveau de contrôle et de pression exercés sur l'offre religieuse contribue aussi activement à stimuler

²⁴ Voir le rapport en anglais et en chinois de l'association activiste ChinaAid : <http://www.chinaaid.org/2012/04/chinaaid-special-report-chinese.html> (consulté le 08/06/2012).

²⁵ La question est de savoir si, en dehors des quelques cas médiatisés par les associations militantes, les Églises clandestines accepteront d'être enregistrées si cela leur était proposé.

cette dernière. De manière surprenante, l'exercice d'un contrôle religieux par l'État stimule donc le développement des activités chrétiennes légales et, peut-être plus encore, illégales. La combinaison même d'une forte régulation du marché religieux officiel et d'un relatif assouplissement de la répression exercée sur l'offre religieuse « dissidente », crée les conditions idéales pour que cette dernière devienne très attractive. En d'autres termes, la très forte régulation d'un marché orthodoxe et légal favorise le développement de l'hétérodoxie religieuse.

3.2.1. Une régulation différenciée et inégale

Il est possible de distinguer trois registres de contrôle du religieux. Un premier registre, légal, concerne la promulgation de lois et de régulations fixant les rétributions et sanctions possibles de toute activité religieuse. Un second registre, discursif, concerne l'usage d'un discours politique dont les catégories déterminent le statut d'une activité religieuse, qu'elle soit tolérée, promue, condamnée, etc. Un troisième registre, exécutif, concerne les actions concrètes conduites en vue de promouvoir ou limiter effectivement l'exercice d'une activité religieuse. Une conception idéale de l'État de droit conduirait à envisager une hiérarchisation naturelle de ces trois registres : le registre légal serait prééminent par rapport aux registres discursifs et exécutifs qui en seraient des émanations. Dans les faits, la configuration de ces trois registres ne suit pourtant pas cet ordre supposé. Du point de vue légal, l'article 36 de la constitution chinoise reconnaît à l'État un rôle actif dans la définition du religieux :

« Art. 36. Les citoyens de la République populaire de Chine jouissent de la liberté de religion. Aucun organisme d'État ni aucun groupement social ni aucun individu ne peuvent forcer un citoyen à avoir ou à ne pas avoir de religion, ni faire de discrimination à l'égard d'un croyant ou d'un non-croyant. L'État protège les pratiques religieuses ordinaires. Aucun individu ne peut utiliser la religion aux fins de troubler l'ordre social, la santé des citoyens, nuire au système éducatif de l'État. Les groupements religieux et les affaires religieuses ne doivent subir aucune domination étrangère. »

Si cet article de la constitution affirme d'emblée la liberté de religion et de non-religion pour le peuple, il ne prend pas la peine de définir en quoi consistent les « pratiques religieuses ordinaires ». La constitution n'en donne pas de définition précise, tout comme elle ne précise pas ce qui peut constituer un trouble à l'ordre social, à la santé des citoyens, ni une nuisance au système éducatif d'État. L'utilisation de notions vagues et semblant aller de soi (*ordinaire, nuisance, ordre social, éducation*) laisse aux gouvernants une grande marge de manœuvre pour définir et redéfinir à souhait ce qui constitue cet ordinaire religieux et ce qui constitue des nuisances répréhensibles d'origine religieuse. Autrement dit, le registre légal ne détermine ni ne fixe ici, une bonne fois pour toutes, le registre discursif ; au contraire, le droit laisse

implicitement la main au discours politique pour déterminer ce qui doit advenir de toute expression religieuse. Régulièrement, l'État promulgue donc des régulations censées servir de lignes directrices aux gouvernants nationaux et locaux pour conduire la politique de l'État en matière religieuse²⁶. Ces régulations ne sont pas simplement des prescriptions déterminant la conduite à tenir vis-à-vis de telle ou telle autre activité religieuse, mais elles sont aussi le véhicule des catégories servant à étiqueter les activités religieuses. Les catégories *religion* et *orthodoxe* servent à déterminer et délimiter l'ensemble des pratiques légitimes, dotées d'un statut et d'une reconnaissance officielle, soit l'activité religieuse normale. Les catégories *superstition*, *hétérodoxe* et *cultes pervers* désignent l'ensemble des pratiques n'appartenant pas aux premières et qui peuvent selon les cas être ignorées, tolérées ou faire l'objet d'une répression violente. Comme l'expose Palmer²⁷, l'État fabrique donc un régime discursif qui qualifie ou disqualifie des organisations religieuses. Ces dernières sont donc conduites à mettre en place des stratégies pour éviter cette disqualification et ses effets concrets, tels la stigmatisation sociale ou la persécution directe.

En plus de nommer le religieux, l'État est activement impliqué dans son institutionnalisation : il vise à conformer le registre exécutif à ce registre discursif²⁸. Il supervise et organise l'activité religieuse conçue comme orthodoxe, par le biais d'institutions placées sous la tutelle de l'État-parti.

Aux cinq traditions religieuses reconnues correspondent sept associations nationales (Daiber, 2004). Le bouddhisme, le taoïsme et l'islam sont chacun organisés en une association supervisant les activités religieuses, la formation du clergé, la diffusion et la gestion matérielle de leur tradition respective en conformité avec les directives de l'État et du parti. Le christianisme connaît un traitement différent (Britsch, 1995). Catholicisme et protestantisme sont organisés sous la forme de deux associations nationales auxquelles viennent s'ajouter deux organes de direction nationale distincts. L'orthodoxie prend alors la forme du « Mouvement protestant patriotique des trois autonomies », doté d'un comité central appelé « Conseil Chrétien de Chine ». L'Église catholique est pareillement dotée de deux institutions pour la superviser : « L'Association Catholique Patriotique Chinoise » et la « Conférence des

²⁶ Les régulations sont consultables sur le site www.Amitynewfoundation.org. Voir Chan et Carlson (2005) et Yin (2006) pour des analyses approfondies de celles-ci.

²⁷ Les travaux de Palmer (2008, 2009) retracent l'évolution de ces catégories de classement des activités religieuses dans le discours officiel, ce qu'elles traduisent des conceptions religieuses en Chine à l'heure actuelle et des rapports existant entre l'État et la diversité des groupes religieux désignés par ces catégories.

²⁸ Ceci mérite d'être souligné, car la volonté de mise en œuvre effective d'un discours politique n'est pas quelque chose qui va de soi.

Évêques Catholiques de Chine », organe directeur où siègent les responsables religieux cooptés par Pékin mais pas nécessairement nommés par le Vatican.

Toute assemblée religieuse souhaitant jouir d'une reconnaissance légale doit être enregistrée auprès de l'une de ces associations. L'enregistrement doit être sollicité par les dirigeants de l'assemblée, mais n'est pas automatiquement effectué. Si les agents de l'État jugent que les assemblées et organisations déjà reconnues satisfont aux besoins religieux de la population, ils peuvent refuser l'enregistrement d'une nouvelle assemblée. Pendant longtemps, l'administration s'en est tenue à limiter très largement la reconnaissance de nouvelles congrégations, excluant de fait de nombreux groupes religieux en activité (Yang, 2009 ; 2011, p.149 *sq.*). Face au développement des Églises Indépendantes dépourvues d'autorisations légales, l'État fait osciller son action entre fermeture ou destruction de lieux de cultes illégaux (Leung, 2005) et incitations des assemblées non-enregistrées à en émettre la demande. L'activité religieuse supervisée par les associations nationales constitue la religion légale qui jouit du droit d'être exercée dans les limites édictées par l'État-parti, et qui ne possède pas de réelle autonomie.

L'État met aussi en place les moyens de contrôle de cette activité religieuse « orthodoxe », par l'assignation à différents départements d'États de responsabilités spécifiques en la matière (Chan et Carlson, 2005). A l'échelon national, la responsabilité de gérer les affaires religieuses échoie à l'Administration d'État des Affaires Religieuses. Ses agents sont notamment en charge de diriger la politique religieuse nationale et elle est dotée d'organes annexes, notamment un centre de recherche sur la religion, ainsi que des instances chargées de la publication et de la diffusion de périodiques vantant les mérites de la politique religieuse. A l'échelon local, le Bureau des Affaires religieuses est en charge de la gestion des affaires religieuses courantes, notamment concernant l'administration et le contrôle de l'activité religieuse officielle.

L'État met aussi en œuvre la répression à l'encontre des activités religieuses considérées comme faisant partie de l'hétérodoxie. Au premier rang de celles-ci se trouvent les organisations désignées comme *cultes pervers*, faisant l'objet d'une répression active. À l'inverse des religions officielles, la liste des cultes pervers n'est pas fixée une bonne fois pour toute et se voit enrichie au fil du temps de nouvelles entrées. On y trouve des sociétés de rédemption, des mouvements hybrides d'origine chinoise, des sectes considérées comme dangereuses sur le plan international ou des sectes évangéliques locales radicales et millénaristes. Le Bureau de la Sécurité Nationale ainsi que les Bureaux de Sécurité Publique au niveau local supervisent les actions relatives à la répression des activités illégales.

Toutefois, une part importante de l'activité religieuse ne peut être rangée dans aucun des deux pôles que constituent les associations nationales d'une part et les cultes pervers de l'autre. Les religions ethniques, premièrement, jouissent d'un statut particulier. Contrairement à l'ethnie Han majoritaire, les minorités ethniques de la Chine ont conservé le droit de pratiquer leurs traditions religieuses sans pour autant que celles-ci soient sanctionnées ou enregistrées auprès de l'une des organisations de la religion officielle. L'administration en charge des minorités ethnique est impliquée dans les affaires religieuses les concernant. De plus, un nombre important de pratiques et d'activités religieuses ne jouit pas d'un statut officiel, sans pour autant faire l'objet d'une répression systématique. Les pratiques divinatoires, les communautés de culte de temples locaux non reconnus (Goossaert et Fang, 2009), le culte des ancêtres sont généralement considérés comme relevant de la catégorie négativement connotée de la *superstition*. Pourtant, ils sont tolérés dans une large mesure, et l'interdiction a même récemment été levée sur certaines pratiques divinatoires ayant lieu dans ou aux abords des temples (Chan, 2009). Les relations entre acteurs de ces formes religieuses sans statut et les agents des institutions officielles religieuses et politiques sont souvent ambiguës (Sun, 2011). Nombre d'Églises protestantes indépendantes se trouvent dans une situation d'entre-deux. Ces dernières font l'objet de condamnations dans les discours officiels et d'une répression active dans certains cas. En dépit de vagues de fermeture, voire d'emprisonnement de dirigeants récalcitrants, la discrétion, l'absence de revendication politique et de trouble manifeste à l'ordre public garantissent généralement une certaine impunité à leurs participants. Le degré de tolérance à ces formes non-reconnues de religion pourrait varier en fonction des régions et des détenteurs du pouvoir local (Chan et Carlson, 2005). Entre les zones d'action du gouvernement (l'espace de la religion officielle et l'espace de la conduite d'actions répressives envers les cultes hétérodoxes), se trouvent des espaces importants échappant à tout contrôle direct. Or, quoi que cela paraisse au prime abord contre intuitif, ces espaces peu régulés ne se développent pas tant en dépit du contrôle Étatique, qu'en vertu de celui-ci.

3.2.2. Comment le contrôle stimule l'essor chrétien

La diversité des situations relatives aux activités religieuses que nous venons de décrire a fait l'objet d'une tentative de théorisation, dite *théorie des trois marchés* (Yang, 2006, 2011). Selon cette théorie, l'offre religieuse s'organiserait dans un espace social défini en trois marchés distincts. L'offre légale et officiellement reconnue constituerait ce que Yang nomme le *marché rouge* du religieux, tandis que l'offre religieuse relevant de l'illégalité et proscrite par les détenteurs de l'autorité sur le marché rouge constituerait le *marché noir* du religieux. Mais le cas chinois illustre bien le fait qu'entre la situation de pleine légalité que

connaissent les religions officielles et la situation de pleine clandestinité et de potentielle persécution des cultes pervers, une multitude de situations se développent que l'on ne peut assurément classer ni dans le marché noir ni dans le marché rouge. Yang propose le terme de *marché gris* pour désigner l'offre religieuse correspondante²⁹. Il classe dans cette catégorie les activités illégales conduites par des groupes religieux reconnus ainsi que les activités religieuses conduites sous couvert d'une organisation culturelle ou scientifique (Yang, 2006, p.97). Si l'on s'en tient pourtant à la définition selon laquelle toutes les organisations, activités et participants dont le statut est ambigu relèvent de ce marché gris, alors c'est une part bien plus importante de l'activité religieuse qui peut être ainsi labellisée. Certaines des organisations que nous avons étudiées relèvent de ce marché : l'Église SDJ, tolérée, en négociation avec les autorités, mais ne jouissant d'aucune reconnaissance officielle ni de statut juridique, mais aussi R.O. et son organisation mère, dont le gouvernement connaît et tolère les activités clandestines, tout comme sans doute Apollos et Hosanna.

Une première critique peut être adressée à ce modèle au regard de sa nature « économique » : la réduction du religieux à un ou plusieurs marchés réduit du même coup les acteurs à des agents économiques agissant selon une rationalité toute instrumentale, pas assez « située ». Le modèle ignore la nature variée des raisons conduisant ces derniers à s'adonner à une pratique religieuse et en endosser les croyances. Une deuxième critique concerne la place prépondérante attribuée à l'État, qui semble intervenir dans le modèle comme seul agent capable de créer et organiser des marchés religieux distingués les uns des autres par leur seule labélisation politique (Rouge : autorisé ; noir : bannis ; gris : toléré/ignoré). Ceci conduit en quelque sorte à naturaliser un discours politique revendiquant la prééminence de l'État dans l'organisation du religieux national, quand d'autres acteurs – ceux qui s'adonnent à l'activité religieuse – contribuent effectivement à façonner le paysage religieux en faisant intervenir la contrainte étatique comme un paramètre de leur action et non comme son objet. La limite de cette approche du religieux par le prisme de la relation aux institutions politiques est perceptible dans la difficulté de rendre opératoire la notion de marché gris : elle devient un « fourre-tout », dans lequel se situe pourtant la grande majorité de l'activité religieuse. Or la

²⁹ Voici les définitions exactes qu'il donne de chaque marché (Yang, 2006, p.97)

« 1. *A red market comprises all legal (officially permitted) religious organizations, believers, and religious activities.* » ;

« 2. *A black market comprises all illegal (officially banned) religious organizations, believers, and religious activities.* » ;

« 3. *A gray market comprises all religious and spiritual organizations, practitioners, and activities with ambiguous legal status.* »

présence de ce marché gris, massif et irréductible à la dichotomie orthodoxie-hétérodoxie, témoigne de la difficulté pour les autorités politiques, de réguler efficacement l'activité religieuse et de la cantonner à un espace rouge où règnent la surveillance et le contrôle et un espace noir de la répression et de la clandestinité insécurisante.

Nous pensons pourtant que c'est dans la faiblesse apparente du modèle que se situe sa force heuristique : la mise au jour du marché gris ouvre la porte pour penser le fait que partout, il y a du religieux qui dépasse ses limites assignées. Des organisations religieuses négocient la tolérance des agents de l'État et se situent dans un flou juridique qui les rend inclassables selon un modèle binaire (Vendassi, 2014). Les églises officielles elles-mêmes sont peuplées de croyants n'hésitant pas à compléter leur pratique par la fréquentation des églises-maisons. Le clergé de l'Église catholique entretient des rapports ambigus avec l'institution pilotée par le parti tout en établissant des ponts avec l'Église sous-terrainne³⁰. Quant aux Églises clandestines, seulement certaines de leurs activités sont réprimées, d'autres sont légales et certains membres savent en jouer : c'est ainsi qu'en lieu et place d'Églises ou de communautés religieuses, voient le jour des « clubs de lecture » dont l'ouvrage d'étude de prédilection n'est autre que la Bible, puisque selon la loi, rien n'interdit de lire la Bible, ni de fonder un club de lecture³¹. En fin de compte, la faiblesse du modèle des trois marchés résiderait donc plus dans la croyance qu'il existe un marché rouge et un marché noir aussi clairement délimités dans la réalité qu'elle l'est dans le discours politique, plutôt que dans la mise au jour d'un marché gris.

De même, si l'on peut déplorer que l'approche économique réduise le religieux et ses acteurs à une logique utilitariste, on peut aussi admettre que cette approche met en lumière un facteur explicatif du développement de ce marché gris et peut-être même du marché noir : l'observation du ratio coût-bénéfice sur chaque marché met clairement en lumière l'échec d'une forte régulation par l'État de l'activité religieuse.

Si l'on essaie de traduire l'action de l'État sur le marché religieux en des termes compatibles avec la théorie économique, on peut dire qu'elle est fondée sur la croyance que la demande religieuse est fonction de l'offre. La politique de répression systématique du clergé et la destruction des lieux de culte ayant eu cours durant la révolution culturelle visait ainsi à détruire la demande par la destruction de l'offre religieuse, créant une situation de *pénurie* (Yang, 2011, P.139). L'échec de cette politique semble plutôt indiquer que la demande

³⁰ Nous renvoyons le lecteur à l'annexe A, sur le catholicisme chinois, où les propos recueillis auprès d'un dirigeant catholique de Shanghai illustrent les nôtres.

³¹ Cet exemple est tiré de nos observations.

religieuse aurait tendance à être constante et que la répression religieuse entraînerait la transformation et l'adaptation de l'offre plutôt que sa disparition. Yang (2011) montre ainsi, à l'aide d'exemples tirés de ses propres observations que l'économie de la pénurie décrétée par le gouvernement a largement stimulé le marché gris, en poussant les acteurs vers des substituts de religion. On peut y compter le culte de Mao, mais aussi les nombreuses pratiques spirituelles « pseudo-religieuses » et « quasi-religieuses » (Yang, 2011 p.140), telles que le qigong, le fengshui, ou les arts divinatoires ayant fleuri pendant l'ère des réformes.

Progressivement, le gouvernement chinois a dû faire face à l'échec de sa stratégie. Il est donc passé d'une stratégie de pénurie totale à une stratégie de la rareté, variante de la première. Cette stratégie vise à autoriser une offre officielle, tout en la restreignant, en limitant par exemple l'ouverture des lieux de cultes et la formation de clergés, ou en imposant un fort niveau de contrôle sur les activités qui y sont conduites. Elle vise aussi à réprimer l'activité conduite sur le marché noir afin de maximiser les coûts de ces pratiques, en vue d'obtenir un monopole de la production religieuse légitime.

Dans tous les cas, la politique de la pénurie ou de la rareté, combinant restriction et contrôle d'une activité légale et répression d'une activité illégale se heurte à une limite évidente : ne disposant pas de moyens illimités, l'État n'est pas en mesure de fixer à lui-seul les coûts et les bénéfices de l'activité religieuse. En décrétant quelle activité est orthodoxe et quelle activité ne l'est pas, en décrétant aussi des conditions d'exercice de l'activité orthodoxe et les sanctions menaçant l'activité hétérodoxe, l'État crée un marché officiel, concret et contrôlable dans une large mesure. Il dessine aussi les contours d'un marché noir et le coût potentiel encouru par tout acteur y exerçant une activité. Mais bien qu'il en dessine les contours, il n'en maîtrise pas, par définition, le contenu. De ce fait, l'État est capable de maîtriser tant les coûts que les bénéfices sur le marché rouge, mais il ne peut maîtriser ni les coûts ni les bénéfices de l'offre se développant sur le marché noir. Tout au plus peut-il augmenter les risques liés à l'activité y ayant cours. En déterminant une frontière entre légal et illégal, il crée donc aussi un espace échappant à son contrôle. Et comme les acteurs ordinaires sont doués de raison et d'une certaine indépendance morale, ils peuvent déterminer leur pratique religieuse en prenant en compte les paramètres imposés par l'État et en investissant les zones non-contrôlées, largement plus rémunératrices en termes de ressources religieuses produites. Dans la mesure où l'État ne peut ni identifier toute l'activité située en dehors des limites du marché rouge, ni avoir recours à une répression systématique dont il sait qu'elle augmente la radicalité et l'engagement de ceux qui y survivent, il en résulte l'existence d'un marché gris très dynamique et très attractif.

L'activité religieuse de la sphère protestante illustre parfaitement ce mécanisme. Le culte dans les églises protestantes d'État est une pratique à bas coût. Chacun peut y venir librement, écouter les sermons et participer à la vie de la communauté, être baptisé, bénéficier du matériel religieux nécessaire pour cultiver sa foi et surtout sa moralité. L'engagement peut être minimal de la part du fidèle, qui peut ne venir que le dimanche assister aux prédications. Il peut être plus important s'il décide de chanter dans le chœur ou de suivre une réunion d'étude organisée hebdomadairement. Il fixe lui-même son niveau d'investissement religieux en vue d'obtenir un bénéfice. Le risque d'une telle pratique est extrêmement faible. À l'inverse, il semble que se livrer à une l'activité dans une église indépendante présente un niveau de risque plus élevé en raison de son caractère clandestin et donc répréhensible : les pratiquants encourent de possibles poursuites judiciaires, des emprisonnements, des intimidations et pressions sociales en tout genre. Les Églises clandestines ne peuvent pas non plus offrir le contexte grandiose des lieux de culte, propice à susciter un sentiment d'émerveillement chez le pratiquant.

Pourtant dans les faits, le culte clandestin reste très attractif. En termes de lieux de cultes, de sociabilité, d'enseignement reçu, et de ferveur spirituelle ressentie, elles proposent un niveau de bénéfice nettement supérieur aux églises officielles. Elles peuvent s'implanter partout de sorte qu'il devient moins coûteux à un demandeur de ressources religieuses de se joindre à un culte clandestin se déroulant à quelques minutes de chez lui, voire dans sa propre résidence, que de se rendre dans un lieu de culte officiel, nécessitant un coût de transport plus important³². Alors que le culte dans les églises officielles est très impersonnel et l'assistance nombreuse, il est aussi plus facile de tisser des liens avec d'autres croyants dans l'atmosphère chaleureuse d'un groupe de prière se réunissant dans la demeure de l'un de ses membres. Le clergé y est plus disponible et l'enseignement y est plus libre, puisque les yeux et les oreilles du gouvernement ne sont en général pas là pour vérifier chaque fait et geste.

À l'inverse, les conditions de pratique des églises officielles sont peu coûteuses mais ne parviennent pas à produire les mêmes bénéfices. La taille des congrégations y limite la possibilité de tisser des liens interpersonnels et ne favorise pas l'intégration et la reconnaissance individuelle. Les sermons policés accentuent les discours normatifs sur l'harmonie sociale mais laissent peu de place à l'élément proprement spirituel du religieux. Les agents du clergé sont trop peu nombreux et trop peu formés pour prendre en compte

³² De tels raisonnements sont tenus par les pratiquants de groupes évangéliques que nous avons pu interroger à Shanghai.

toutes les demandes individuelles et chacun y est conscient d'agir sous l'égide d'un État dont le contrôle paraît de moins en moins acceptable³³.

Si les Églises indépendantes peuvent offrir un meilleur service que les églises officielles, c'est aussi parce que l'État ne peut pas automatiquement faire augmenter les coûts de la participation à un culte clandestin. Il peut tout au plus en faire augmenter les coûts potentiels, c'est-à-dire les risques. Mais les acteurs sont de leur côté suffisamment intelligents pour se prémunir du risque et s'adapter à celui-ci. S'ils restent prudents, en limitant par exemple le nombre de participants à une même réunion, ou en ne procédant pas à des activités de prosélytisme visibles, ils peuvent espérer ne jamais être dérangés dans leurs activités clandestines.

L'État ne peut pas non plus faire augmenter délibérément et sans limite les risques encourus par les pratiquants hors marché rouge et ce, pour au moins trois raisons. D'abord en raison d'une spécificité différenciant le marché religieux d'autres types de marchés économiques, à savoir, la capacité des organisations religieuses à produire non seulement des « gourous », mais aussi des martyrs. Lorsqu'un groupe religieux se constitue comme un concurrent à l'État ou se trouve stigmatisé et forcé pour survivre d'adopter une posture d'opposition à ce dernier ou à quel qu'autre détenteur de l'autorité, toute tentative d'augmentation des coûts de la pratique, notamment par la répression, va contribuer à renforcer la croyance et l'adhésion au groupe. Si l'État peut à court terme réduire la visibilité d'un tel groupe, il contribue à former des martyrs, ainsi qu'un noyau dur de croyants extrêmement convaincus et prêt à propager leur foi coûte que coûte, dans la mesure où il n'a pas les moyens ou les possibilités objectives de procéder à une éradication systématique et totale des porteurs de la foi réprimée³⁴. Ensuite, l'État Chinois voit peser sur lui les contraintes liées à la désapprobation internationale et l'activisme des droits de l'homme, que son adhésion à l'OMC oblige à prendre en compte. Enfin, il doit aussi faire face au fait que sa population, à mesure qu'elle s'éduque et s'enrichit, réclame davantage de liberté individuelle ; et c'est même sans doute à cette condition qu'elle continue de prêter au régime en vigueur une légitimité forte, à l'heure où la difficulté de l'État à endiguer les problèmes sociaux se fait plus visible.

³³ Une pratiquante dans une église-maison nous confiait ainsi qu'elle avait cessé de se rendre à l'église officielle après qu'un ami lui ait dévoilé l'existence d'un système de contrôle étroit des pratiquants de ces églises.

³⁴ Cette propension de la répression à renforcer tout mouvement religieux ou politique fondé sur le partage de croyances communes a notamment été soulignée par Smelser dans son cycle des déterminants de l'action collective : il avançait qu'un mouvement social de revendication ou de protestation, voyant ses revendications non-prises en compte et ses membres réprimés durement se transformerait en mouvement révolutionnaire au moindre affaiblissement des institutions en place (Smelser, 1965 p.367).

La prise en compte de ces paramètres a conduit l'État chinois à infléchir sa politique religieuse. Ainsi par exemple, si en 1999, le mouvement *Falungong* s'était fait interdire et avait vu ses membres pourchassés et réprimés dans le sang suite à leurs protestations publiques, il n'en va pas de même de l'Église Shouwang et des quatorze églises clandestines ayant protesté en 2010-2011 contre les pratiques étatiques de limitation des libertés religieuses, ni de l'église de *Nanle* qui a entamé avec les autorités locales un bras de fer au cours de l'année 2012³⁵.

Il ne faudrait pas non plus faire croire au lecteur que le gouvernement chinois est devenu ouvert, tolérant ou qu'il a renoncé à toute forme de répression. Ainsi lorsque nous avons rencontré les membres du « culte pervers » *Dongfang Shandian*, ces derniers se montraient très prudents et ne nous ont laissé repartir avec du matériel religieux qu'après de longues hésitations et en nous ayant fait promettre de ne pas révéler leur origine si nous étions arrêté en possession de ces ouvrages. Suite à la descente massive de ses membres dans les rues de plusieurs villes de Chine le 21 décembre 2012 pour annoncer la fin du monde, nul ne sait quel traitement a pu leur être réservé. L'ONG ChinaAid rapporte aussi régulièrement les exactions commises par le gouvernement à l'encontre des chrétiens. Mais en règle générale, lorsque ce dernier intervient dans l'activité religieuse située en dehors du marché rouge, mais aussi en dehors de l'activité conduite par les cultes reconnus comme pervers, c'est avec une certaine parcimonie qu'il applique sa politique répressive.

Quelques exemples d'interventions des autorités ont été rapportés dans les entretiens que nous avons conduits. XM, pratiquant de l'Église Hosanna, converti au christianisme en même temps que son épouse taiwanaise, rapporte ainsi une intervention des autorités shanghaiennes dans une réunion religieuse non-autorisée :

Il y a une Église qui s'appelle « les Gédéons » (基甸会, Jidianhui). Ils distribuent des Bibles de partout dans le monde. Ma femme, à Taiwan, elle avait un oncle qui était un PDG des Gédéons. Il supervisait trois pays. À Shanghai, on est allé voir les gens des Gédéons assister à leurs réunions. Ce n'était pas dans une église. Il y avait 70 personnes à peu près. On chantait des cantiques, c'était très touchant. Et des gens ont ouvert la porte et sont entrés. Ils ne portaient pas d'uniformes mais des vêtements ordinaires. Et ils nous ont fait arrêter la réunion. Ils ont fait asseoir les Chinois d'un côté et les étrangers et Taiwanais de l'autre. Ils nous ont interdit de nous réunir à nouveau. Parce que même si la croyance est libre, ils veulent que l'on ait nos réunions à l'église officielle, dans un lieu autorisé pour la religion. Et ils ont embarqué le

³⁵ Les rapports réguliers de ce bras de fer produits par ChinaAid font état de détentions d'intimidations, de harcèlement et de destructions matérielles. Mais ces mesures ne sont jamais adoptées systématiquement, et l'existence d'un dialogue, sur le mode de la dispute et de la confrontation, tranche avec ce que la position du gouvernement a pu être par le passé.

pasteur qui est resté au commissariat jusqu'à 10 heures du soir. Donc il y a quelques risques quand même. Parfois on est obligé de faire attention et de rester discrets.

Nous ignorons comment les autorités locales prennent connaissance des réunions existantes et ciblent leurs interventions³⁶. Mais manifestement, dans le cas que nous venons d'évoquer, la combinaison de la domesticité de la réunion, du mélange entre croyants locaux et étrangers et de la taille relativement importante de la réunion (plus de cinquante personnes) ont engendré une réponse du gouvernement, modérée toutefois, compte tenu du fait qu'elle n'a consisté qu'en une interruption de réunion, une injonction à se joindre aux organisations officielles et une courte détention du dirigeant principal, sans doute afin de lui faire signer une déclaration l'engageant à ne plus tenir de réunion religieuse au lieu identifié³⁷. Le dirigeant de R.O nous a aussi fait part des quelques « déboires » que la communauté mère de R.O, le groupe d'entrepreneurs HS, a pu connaître avec les autorités :

En fait il y a eu des incidents où le gouvernement est venu voir HS. Je crois que c'était en 2007... Nous étions réunis et les autorités sont venues. Ils étaient assez courtois. Il y avait six personnes du gouvernement, comme une délégation, ils sont venus après le culte. Certains étaient partis et d'autres étaient encore là, ils ont filmé ce qui se passait. On était à la maison d'un membre. Ils nous ont donné un avertissement. Une des raisons c'est qu'il y avait trop de gens. On était une quarantaine dans une maison pas assez grande. Et les voisins ont été dérangés, donc la police devait faire quelque chose. C'est aussi...on a appris à se respecter les uns les autres, à ne pas déranger les voisins. Et quand tu rentres dans les bâtiments, il y a des gardes, on essaie d'avoir des relations avec eux, du respect mutuel, donc...si on ne dérange pas les gens, ils ne nous embêtent pas vraiment. Mais c'est comme une zone grise...selon la loi, tu ne devrais pas avoir d'activités religieuses dans des endroits non religieux. Mais les autorités savent ce qu'on fait, et tant qu'on n'embête pas les gens, ils nous laissent faire.

Une autre pratiquante du groupe R.O évoque l'intervention des autorités dont elle a été témoin avant de se joindre à R.O.

C'était un groupe de croyants originaires de Singapour. C'était au début de 2008. Mais en 2008 il y a eu les JO. Donc toutes les églises ont été fermées. Ils ont envoyé des lettres d'avertissement à toutes les églises-maisons : un coup de téléphone ou un avertissement oral...C'était dans une très bonne résidence, près de Xujiahui. Ils utilisaient la salle commune de la résidence pour se réunir. Mais le gouvernement a fermé l'église. Et je suis allée là-bas de février à mai. Je me suis faite baptiser en mai 2008. Et puis après, je n'y suis plus retournée. (...) Je n'avais que le numéro de l'organisateur. Et un samedi quand j'y suis allée, la porte était fermée et le téléphone éteint. J'ai perdu contact avec eux. Parce que j'étais du continent.

³⁶ Il semble que les dénonciations de voisins gênés par le bruit engendré par les rassemblements ainsi que les possibles compte-rendus des nombreux gardes postés à chaque entrée de résidence soient des moyens par lesquels le gouvernement se tient informé.

³⁷ Yang (2005) évoque un cas similaire de détention s'étant soldé de la sorte.

Le problème reste pour l'État que si la lutte et la répression n'ont pas détruit le religieux, voire même risquent de le radicaliser, une politique plus clémente ne peut plus aujourd'hui avoir un quelconque effet de réduction de la demande : qu'il réprime ou qu'il ne fasse rien, l'activité religieuse demeure et se répand, d'autant plus que la répression et la pénurie ont poussé les acteurs à chercher d'autres solutions, hors des espaces approuvés par le gouvernement. Le protestantisme évangélique, caractérisé par une organisation nébuleuse, peu hiérarchisée, par un fort engagement de ses membres et une tendance à valoriser les situations d'opposition trouvent en Chine, en dépit des apparences, un terrain favorable à leur développement.

3.3. Des christianismes chinois « glocalisés » et pluriels.

La conduite d'une politique fondée sur une définition du religieux hybride élaborée à l'aune d'un modèle chinois et d'un modèle chrétien a dessiné les conditions propices à un développement sans précédent du christianisme en Chine. Parallèlement, l'ouverture du pays à de nouveaux flux économiques et humains depuis les années 1980 a permis à une variété d'acteurs religieux d'importer vers la Chine ou d'exporter depuis celle-ci, leurs croyances et leurs pratiques. Les recompositions religieuses que l'on observe alors possèdent des particularités propres au contexte chinois en même temps qu'elles participent de dynamiques transnationales.

Au cœur de la dynamique chrétienne, nous retrouvons en Chine comme dans le reste du monde, une variété d'Églises et d'organisations assimilables aux mouvances des protestantismes évangélique et pentecôtiste (Lambert, [1999] 2006, Bays, 2003), dont l'unité repose sur la mise en valeur de la référence à la Bible, de l'individualisme religieux et de l'accomplissement du devoir chrétien dans le monde (Willaime, 2005 p.10). Sans doute le succès mondial et chinois du protestantisme dans sa diversité tient largement à une capacité particulière de ses mouvements à s'universaliser et se projeter au-delà de leur espace culturel génétiquement assigné. Il est aisé de souscrire à la thèse selon laquelle cette capacité de projection est en fait une capacité de « déculturation » (Roy, 2008). Les mouvements évangéliques et pentecôtistes tout particulièrement, si on les compare à des formes antérieures de christianismes (catholicisme, orthodoxie, anglicanisme, etc.), présentent des formes de culte extrêmement simplifiées : la liturgie y est épurée, l'approche littéraliste des textes bibliques ne requiert qu'une contextualisation socio-historique minimale, l'accent est mis sur la relation individuelle à un Christ qui ne se connaît ni par l'exégèse, ni par la voie des sacrements, mais par une forme d'expérience directe et individuelle dont la prière ou la

lecture des Saintes Écritures ne sont que les média. Les modes d'organisation religieuse ne sont pas aussi structurés et hiérarchisés que dans les églises traditionnelles, et un discours orienté sur l'élection par la grâce facilite la propagation de la foi et l'établissement de nouvelles communautés : il y est ainsi plus facile pour un converti de se lancer dans une carrière missionnaire et d'établir une communauté de croyants que dans les églises bureaucratisées, au sein desquelles la vocation individuelle ne peut s'accomplir que si elle est absorbée, avalisée et normée au travers d'un processus initiatique signifiant la soumission de l'individu à l'organisation (il ne suffit ainsi pas de « ressentir » l'appel divin pour devenir un prêtre catholique). Largement allégé de tous éléments traditionnels, ne nécessitant pas de prérequis culturels pour être saisi et manipulé, le christianisme protestant évangélique ou pentecôtiste serait donc, hautement *transsubjectif* (Boudon, 2012), capable de convaincre tout type d'individu, dans tout type de culture, par sa simplicité et sa focalisation sur la cognition du croyant, notamment dans la favorisation d'un rapport individuel aux écrits sacrés, ainsi que dans la focalisation sur la production d'une expérience sensible de la divinité, sans la nécessité d'une initiation longue, ni de la maîtrise d'une culture spécifique.

Selon Roy (2008), l'islam connaîtrait une dynamique similaire, tout comme les spiritualités orientales, telles qu'elles se développent aujourd'hui en Europe. Des pratiques situées à la frontière entre développement personnel et spiritualité, comme le yoga, l'ayurveda, la médecine chinoise, le qigong, ou des traditions religieuses telles que le bouddhisme connaissent un franc succès en même temps qu'elles prennent des formes déculturées aussi différentes de leurs formes originelles que le pentecôtisme semble éloigné du catholicisme traditionnel.

Mais les dynamiques de développement du religieux ne se cantonnent pas à des processus de déculturation autorisant une propagation infinie de croyances et pratiques religieuses devenues portatives – et peut-être jetables ? – au gré des flux d'échanges économiques, culturels et humains intensifiés. Les formes déculturées du religieux ne restent pas déterritorialisées, épurées ou appauvries et flottantes. Manipulées par des acteurs dotés de dispositions, d'expérience et d'aspirations particulières, elles se chargent à nouveau de culture, voire, deviennent des vecteurs de fabrication de nouvelles cultures hybrides. Si l'idée de religion sans culture ou de déculturation vise sans doute à traduire la standardisation tendancielle des contenus et formes religieuses simplifiées en vue de leur exportation, elle ne rend pas compte de l'éclatement et de la particularisation des mouvements religieux qui l'accompagnent. D'ailleurs, la tendance du protestantisme chinois à être largement post-dénominationnel, peut se lire par le haut comme le signe de l'émergence d'un mouvement

massif et standardisé d'adhésion à des croyances et des pratiques relatives à la Bible et à Jésus-Christ et par le bas, comme la prolifération d'Églises indépendantes et distinctes, dont il est significatif que leur matérialisation territoriale n'est plus un lieu public, mais un lieu de vie privé : la maison.

Mais la dynamique générale des mouvements religieux ne s'arrête pas à ce double mouvement de déculturation/reculturation. Une fois reculturés localement, les mouvements religieux se projettent à nouveau dans des flux transnationaux. La globalisation façonne ainsi le paysage religieux chinois autant que le religieux chinois façonne à son tour la globalisation. Il est alors possible de parler d'une véritable *glocalisation* touchant tous les mouvements religieux et traduisant les nouvelles socialisations d'acteurs évoluant dans une société davantage mobile et ouverte.

3.3.1. Dynamiques transnationales du christianisme chinois

D'une manière générale, l'ouverture économique a permis à de nombreux acteurs ou organisations basés à l'étranger de gagner en influence sur le territoire de la Chine Populaire. C'est entre autre chose, le cas de nombreuses organisations religieuses, originaires de l'ère culturelle Chinoise mais aussi des États-Unis, qui surfent sur la vague des échanges économiques pour s'implanter dans le pays (Yang, 2002). Taiwan, Hong Kong, Singapour, la Malaisie, la Corée et tout autre lieu de développement d'une diaspora chinoise constituent des interlocuteurs économiques de la Chine Populaire, ainsi que des bases à partir desquelles des entrepreneurs religieux partent à la conquête du territoire chinois. Pour ce qui concerne plus précisément le christianisme, l'implantation prend alors deux formes : une forme contingente et une forme militante.

Pour la forme contingente, il s'agit principalement d'hommes et de femmes d'affaires chrétiens s'installant en Chine pour des raisons essentiellement économiques. Ils constituent alors des réseaux chrétiens dont l'objectif premier est de s'assurer un soutien mutuel et de vivre leur foi dans un contexte migratoire. Ce type de réseau ethno-religieux semble reproduire la fonction des anciennes *huiguan* (会馆), organisations traditionnelles de soutien mutuel servant aux membres d'un même clan ou d'une même localité lors de voyages ou de migration pour des raisons commerciales ou professionnelles, à l'intérieur de la Chine ou à l'étranger³⁸. Dans le cas des réseaux chrétiens, le critère d'inclusion dans le réseau n'est pas purement ethnique, mais il est aussi religieux. Ce qui conduit à une possibilité d'inclusion

³⁸ Ces huiguan furent historiquement d'abord établies dans le cadre de migrations internes. Elles jouaient ainsi un rôle important dans l'économie Shanghaienne du XIXe siècle. (Bergère, 2005, p.47). Elle jouèrent ensuite un rôle structurant dans la diaspora chinoise. (Dufoix, 2003 p.84).

dans le réseau d'acteurs partageant la même identité religieuse, mais pas forcément la même origine géographique ou ethnique. R.O., tout comme son réseau-mère, « HS », fut ainsi fondé au départ sur le partage d'une identité taiwanaise, mais compte dans ses rangs à l'heure actuelle autant de taiwanais que de chinois continentaux. Au fil du temps, ces réseaux exogènes implantés en Chine s'hybrident par l'inclusion d'acteurs endogènes ou la création de relation avec des réseaux endogènes déjà existants. Ils ne constituent plus alors des enclaves religieuses étrangères et isolées (conformes à ce que le gouvernement voudrait qu'elles soient), mais participent activement aux dynamiques religieuses locales, notamment à la propagation des croyances et pratiques qui les fondent.

La force économique des acteurs de ces groupes, souvent composés d'entrepreneurs, de cadres et de membres des comités de directions d'entreprises, combinée au fait qu'ils soient souvent issus de l'ère culturelle ou de la diaspora chinoise, leur offre une forme d'impunité, dans la mesure où ils ne nuisent pas à l'ordre public et demeurent peu visibles. Le prestige de leurs positions dans la sphère économique peut même contribuer à rendre leur appartenance religieuse plus légitime (Cao 2011). Si la pénétration locale de ces réseaux semble facilitée lorsqu'ils sont issus du monde chinois, d'autres réseaux pleinement étrangers suivent le même mouvement³⁹.

La forme militante de ce type d'implantation étrangère repose aussi sur l'intensification des flux économiques et humains entre le reste du monde et la Chine, mais celle-ci sert alors de prétexte et non plus de cause à la formation d'un réseau religieux. Certains croyants s'installent en Chine Populaire pour y conduire leur activité professionnelle, mais avec l'objectif de conduire des missions de propagation religieuse. Des missionnaires évangéliques en provenance des États-Unis ou de Corée, investissent les campus universitaires des grandes villes du pays (Lin-liu, 2005) ou bien les zones rurales à l'intérieur des terres, pour y conduire des activités missionnaires à l'abri des regards ou des sanctions des autorités. L'établissement de l'Église Hosanna sur laquelle nous reviendrons est ainsi le résultat d'une entreprise religieuse d'origine taiwanaise, encore une fois. Sa fondatrice, sensibilisée à l'idée d'évangéliser la Chine que promouvait son pasteur à Taipei a décidé de venir travailler sur le continent avec l'objectif clair d'y propager la bonne nouvelle. Deux de ses ouailles, *bendiren* converties à Shanghai, ont établi de nouvelles communautés fondées sur les mêmes enseignements dans d'autres villes de Chine.

³⁹ Nous avons ainsi eu l'occasion de participer à des groupes de prières d'origine américaine, mêlant des chinois d'outre-mer, des américains non-chinois, quelques européens, ainsi que des chinois locaux, nés et ayant vécu en R.P.C.

Les missions à destination de la Chine se font au travers des flux humains entrant, mais aussi au travers des flux médiatiques. Internet offre de vastes possibilités de partage de vidéos, de messages, de manuels d'étude et d'enregistrements de toutes sortes, mettant à la disposition des recrues potentielles des ressources pour accroître leur connaissance du christianisme et façonner leur identité chrétienne, en dépit d'une censure très facilement et très communément contournée. Plusieurs membres de l'Église d'Apollos suivent ainsi des cours de théologie et d'hébreu à distance, les membres de R.O utilisent des programmes d'études et des supports vidéo en provenance de Singapour, la pasteure d'Hosanna suit des formations en visioconférence et les mormons ont accès via internet à toutes les ressources de l'organisation mère. La diffusion de conseils religieux sur internet, par le biais de forums ou de sites spécialisés ou la diffusion radiophonique de messages religieux depuis Hong-Kong notamment, ont aussi été citées à plusieurs reprises comme des ressources d'évangélisation ayant influencé certaines conversions.

Les flux humains sortant sont aussi l'occasion d'évangéliser les populations de Chine Populaire. Certaines organisations étrangères établissent des partenariats ou des échanges académiques et dépêchent ensuite en Chine des étudiants et des professeurs agissant plus ou moins directement comme des ambassadeurs de leur foi. Les étudiants et travailleurs expatriés chinois sont aussi fréquemment les cibles des groupes chrétiens lors de leurs séjours à l'étranger (Abel 2006 ; Golden, 2011). En effet, face aux restrictions et difficultés que pose le fait de prêcher une foi quelconque en territoire chinois, nombre de groupes religieux militants ont opté pour une solution complémentaire : convertir les Chinois pendant qu'ils ne sont pas en Chine. Les organisations dotées de programmes missionnaires développés, tels les mormons ou les témoins de Jéhovah, forment une partie de leurs adeptes à la langue chinoise afin d'augmenter les chances de toucher des populations sinophones. Les conditions d'éloignement de la sphère sociale d'origine facilitent les adhésions et il n'est pas rare dans les régions urbaines de croiser des Chinois devenus chrétiens dans le cadre d'études à l'étranger ou d'expatriations pour motifs économiques⁴⁰. Certains mettent en place des stratégies de prosélytisme encore plus ciblées, comme c'est le cas pour les prospères communautés évangéliques américaines qui recrutent dans leurs universités des étudiants chinois et les convertissent une fois sur place (Abel, 2006). Une forme extrême et sans doute marginale de cette stratégie consiste à recruter des étudiants chinois dans des universités situées aux États-Unis, les placer dans des familles d'accueil chrétiennes dès l'arrivée dans le

⁴⁰ 32 des entretiens que nous avons conduits faisaient état d'une conversion lors d'une expatriation en Europe, aux États-Unis, en Australie, ou au Japon.

pays hôte et contribuer à faire coïncider leur intégration sociale dans ce nouveau milieu avec une nécessaire conversion à la foi chrétienne (Golden, 2011). De retour en Chine, ces convertis ramèneront avec eux leur foi et contribueront ainsi à la propagation de l'évangile, sous quelque forme qu'ils y aient adhéré.

Enfin, les flux sortants ne sont pas simplement une ressource supplémentaire fournie à des mouvements chrétiens largement occidentaux qui chercheraient à conquérir la Chine. Le christianisme transnationalisé, après s'être ancré localement en Chine par les voies que nous venons d'énumérer se projette de nouveau dans l'espace transnational, transportant au-delà des frontières de la Chine ses spécificités. Ce débordement qu'effectue le christianisme chinois a commencé bien avant l'ère de l'ouverture et des réformes. La propagation des croyances chrétiennes par les missionnaires au XIXe siècle avait en effet entraîné la constitution de mouvements chrétiens autochtones ; on peut mentionner par exemple la True Jesus Church (真耶稣教会, *zhen yesu jiaohui*) (Xi, 2008) ou encore le mouvement dit des Églises Locales (地方教会, *difang jiaohui*), qui fut notre porte d'entrée sur le christianisme Chinois à Bordeaux (Lee, 2005 ; Vendassi, 2012). Une partie des chefs de file et adeptes de ces mouvements autochtones sont restés en Chine pendant toute la période Maoïste pour nourrir le renouveau chrétien actuel⁴¹. Certains ont cependant fui vers Taiwan, Hong-Kong et les territoires de l'ère culturelle chinoise, ainsi que dans la diaspora, notamment aux États-Unis. Depuis ces bases, ils ont œuvré à propager leurs mouvances chrétiennes, dans le monde entier, puis en Chine, de nouveau. Ce même processus d'exportation-propagation-réimportation du christianisme chinois a perduré d'ailleurs bien après l'entrée dans l'ère des réformes. La secte millénariste d'influence chrétienne considérée par beaucoup comme hérétique, Dongfang Shandian, a vu son fondateur s'exiler aux États-Unis et c'est depuis cette base qu'il œuvre à la propagation de son mouvement en Chine et dans le monde⁴².

Sans doute est-ce le mouvement *Back to Jerusalem* (回耶路撒冷, *hui Yelusaleng*, « retour à Jérusalem ») qui représente le mieux cet état de glocalisation du christianisme chinois. L'ambition de ce mouvement né dans les années 1920 en Chine, est de « christianiser » le berceau du message chrétien, en évangélisant tous les pays situés entre la Chine et Jérusalem. Entré en clandestinité pendant les années de répression, il est dirigé aujourd'hui depuis les États-Unis. L'émigration du mouvement vers l'Ouest signifie clairement la prééminence de

⁴¹ Aikman (2003 p.47-97) recense les figures importantes de ce christianisme autochtone ayant traversé les années maoïstes pour refleurir depuis les années 1980.

⁴² Les membres que nous avons rencontrés étaient en possession de matériaux apparemment produits en Corée, et rédigés en Coréen, ce qui témoigne de la portée internationale que prend le mouvement.

l'Occident dans la dynamique chrétienne globale, mais la continuité du mouvement depuis plusieurs décennies témoigne aussi de l'intégration d'une vision chinoise dans le christianisme global⁴³.

3.3.2. Diversité des stratégies de développement

Sur le marché religieux chinois, l'État ne peut pas, en dépit de ses efforts, déterminer unilatéralement les positions et le devenir des organisations religieuses cherchant à s'y implanter. Ces dernières en fonction de leurs objectifs, de leur structure et des contraintes étatiques déterminent la place qu'elles souhaitent occuper sur le marché et le type de statut auquel elles souhaitent prétendre (Kung, 2010). Leurs acteurs peuvent mettre en œuvre différentes stratégies de résistances, de réappropriation ou de négociation. C'est donc dans le dialogue, la confrontation et l'évitement que les diverses positions occupées sur le marché religieux se dessinent (Dunch, 2008 ; Fischer, 2011). Chacune des organisations que nous avons observées avait ainsi mis au point des stratégies de développement parfois proches, mais toujours spécifiques.

a. L'Église Hosanna

L'Église Hosanna est une Église-maison pouvant être classée dans la mouvance évangélique. La communauté est active à Shanghai depuis 2004. Elle fait partie d'un réseau d'Églises-maisons nourrissant le projet religieux d'évangéliser la Chine. L'Église-mère est basée à Taiwan et fut fondée par un Pasteur originaire de Chine continentale ayant connu l'exode après la venue au pouvoir de Mao. La dirigeante de la communauté de Shanghai est elle-même née à Taiwan de parents ayant fui le régime communisme. Elle est revenue sur le continent, officiellement pour raison professionnelle, mais officieusement pour mener à bien l'œuvre d'évangélisation. Les membres de l'organisation se réunissaient initialement dans l'appartement de la dirigeante, mais ont opté depuis quelques temps pour la location d'un loft pouvant accueillir davantage de monde. Ce mode domestique du culte répond à des raisons culturelles, doctrinales et stratégiques.

Doctrinalement, l'Église-maison est supposée respecter le modèle communautaire des premiers chrétiens. Les participants de l'organisation récusent d'ailleurs l'appellation « religion » renvoyant à l'idée d'une institution destinée à contrôler la vie des croyants, dépourvue de toute teneur spirituelle, à l'instar des associations religieuses nationales. Ils préfèrent employer le terme de « croyance », engageant le cœur de l'individu et faisant passer au second plan la dimension institutionnelle. Ce mode d'organisation marque en même temps

⁴³ Voir le site : www.backtojerusalem.com

un refus de se conformer au modèle imposé par un État dépourvu d'une grande légitimité aux yeux des fondateurs du mouvement, dont les familles sont allées vers Taiwan pour fuir le communisme. Culturellement, le refus du modèle de l'Église bureaucratifiée marque sans doute aussi la persistance d'une conception du religieux renvoyant au modèle de la religion diffuse, ne distinguant pas nécessairement espace religieux et espace ordinaire. Enfin, stratégiquement, la forme domestique permet à l'Église de se propager facilement, au gré des mouvements de ses acteurs, et d'éviter d'avoir à entreprendre des démarches administratives dont l'issue serait incertaine et conduirait d'une manière ou d'une autre à s'exposer directement au contrôle de l'État. Grâce à cette simplicité organisationnelle, certains membres de la communauté de Shanghai ont d'ores et déjà ouvert leurs propres branches dans d'autres villes, suite à des mutations professionnelles.

L'option pour une vie religieuse clandestine résulte d'une adaptation aux conditions du marché, offrant à l'organisation et à ses membres la possibilité d'être relativement libres de leurs agissements et de leurs paroles, de se propager facilement et de faire valoir l'authenticité de leur projet religieux en se défendant de n'être qu'une institution vide de sens. L'organisation vise cependant à ne pas créer de tension trop forte avec l'environnement social et l'État. Certaines contraintes imposées par la régulation sont ainsi acceptées en vue de continuer à croître : aucune action publique n'est conduite, aucun membre de l'organisation n'entreprend d'action missionnaire durable ou d'envergure, aucune publicité directe n'est faite. Les relations interpersonnelles privées sont privilégiées pour faire croître le mouvement : les participants se voient encouragés tous les dimanches à « ouvrir la bouche » pour partager le message de l'Évangile et amener leurs parents et amis à les rejoindre dans la foi. L'organisation surveille aussi sa croissance numérique : sa dirigeante a décidé que lorsque la participation aux réunions atteindra la taille critique d'une centaine d'individus, elle se ceindra en deux congrégations, afin de rester invisible dans l'espace public. En restant invisible, l'organisation se donne les moyens d'être très efficace. Des activités rituelles ont lieu trois fois par semaine (une réunion de prière, une réunion d'étude et une réunion dominicale) et il arrive que des activités récréatives soient aussi organisées. Les participants peuvent s'investir beaucoup et librement dans une communauté de croyants à taille humaine, dans laquelle ils ne se sentent pas perdus, sont reconnus à titre individuel, agissent et tissent des liens affectifs forts. Ils peuvent aussi avoir recours aux ressources produites par d'autres communautés chrétiennes similaires⁴⁴. Le nombre réduit des participants permet à la

⁴⁴ Certains membres d'Hosanna se rendent aussi d'ailleurs aux réunions de l'Église officielle dont la gestion bureaucratique et la soumission aux autorités est pourtant déplorée.

dirigeante de mieux maîtriser son organisation, d'avoir un contact fréquent avec chacun et de répondre efficacement à leurs demandes et besoins individuels. La croissance lente mais constante du groupe permet aussi une meilleure intégration des nouveaux arrivants qui se voient entourés, formés et choyés d'une manière plus intense que dans les églises officielles⁴⁵. Enfin, quoique prônant un modèle communautaire, la vie familiale et professionnelle des participants n'est pas réglée par l'organisation religieuse.

b. L'Église d'Apollos

Le dirigeant de l'Église d'Apollos s'est converti au protestantisme évangélique sur le campus de son université alors qu'il y étudiait l'ingénierie. Séduit par la liberté d'expression et l'absence de pression sociale qu'il perçoit dans les communautés chrétiennes qu'il fréquente, il embrasse une carrière religieuse à la fin de ses études. Il abandonne son projet professionnel après avoir passé quelques mois à travailler pour une entreprise locale, et décide de fonder une communauté religieuse, centrée sur l'étude de la Bible et le partage de l'Évangile. Il encourage les participants à investir beaucoup de leur temps dans la vie religieuse. Alors qu'ils rencontrent un certain succès, la police les oblige à interrompre toute activité et à rejoindre les églises officielles existantes. Cette manœuvre renforce la conviction du dirigeant d'Apollos qu'il fait l'œuvre de Dieu.

Il épouse une membre de sa communauté et suit une formation de théologie, d'abord par Internet, puis aux États-Unis, où il passe quatre années. Lorsqu'il revient à Shanghai avec son épouse et deux enfants, il fonde un groupe semi-communautaire à proximité d'un campus universitaire à Shanghai. Il vit de menus commerces sur internet qui lui rapportent assez pour vivre, mais passe le plus clair de son temps à l'étude de la Bible et à préparer les activités religieuses. L'appartement dans lequel il vit avec sa famille et plusieurs autres sœurs de la congrégation sert aussi de lieu de culte. La vingtaine des autres membres sont des étudiants vivant dans leur propre logis ou chez leurs parents.

Le choix d'un mode de culte clandestin est motivé dans ce cas par un fort rejet des autres institutions dont il cherche à se défaire le plus possible. Les membres d'Apollos semblent considérer que la « vie de chrétien » doit être une alternative à la vie au sein des institutions profanes, auxquelles les participants ne restent rattachés que par nécessité. Sans constituer un groupe utopique radical, l'Église d'Apollos accepte un niveau de tension relativement fort avec l'environnement et les institutions, tout en respectant une nécessaire et indirecte

⁴⁵ Lors des sessions de baptêmes dans les églises officielles, il arrive qu'une centaine de personnes soient baptisées en même temps et d'une manière générale, la vie communautaire dans les églises officielles est réduite, ce qui pousse de nombreux membres à compléter leur pratique par la fréquentation d'Églises-maisons.

injonction à la discrétion afin de continuer à exister et croître. Mais une telle posture a plusieurs effets. Premièrement, l'organisation n'attire pas de recrues déjà socialement bien intégrées et se trouve alors dotée de peu de ressources pour améliorer la qualité de ses services. Deuxièmement, le refus de se conformer aux règles édictées par l'État conduit parfois l'organisation à franchir la ligne tacite de l'acceptable et à s'exposer à des sanctions.

c. L'Église R.O

L'Église que nous appelons R.O est au départ un groupe issu d'un réseau de soutien mutuel d'hommes d'affaires taiwanais chrétiens issus de dénominations différentes à l'intérieur du protestantisme. Ces *boss-christians* partageaient une origine géographique, un *habitus* de classe et une foi commune. Leur confrérie, quoique non enregistrée auprès des autorités, était à l'origine partie intégrante de l'Église Internationale de Shanghai et évoluait donc dans un espace légal. Afin d'échapper au contrôle jugé trop contraignant exercé par les autorités sur l'Église officielle, la confrérie s'autonomise au cours des années 2000, devenant donc souterraine, ou tout au moins, peu visible. La confrérie n'avait alors aucun projet prosélyte, ni aucune revendication à faire valoir et formait un réseau d'environ 600 personnes. L'autonomie vis-à-vis des autorités semblait ainsi donner à l'organisation une plus grande liberté de mouvement tout en faisant courir le risque d'être empêchée d'exercer son activité en cas de problème. Si les autorités ont parfois pris contact avec le groupe pour signifier leur désapprobation, aucune arrestation n'a jamais suivi les ordres de dispersement et les recensements des noms des membres lors des « descentes de police » occasionnelles. Sans doute la combinaison de la bonne volonté affichée de ne pas nuire à l'ordre public et d'un niveau de capital relativement élevé, permet-elle au réseau de ne pas être inquiétée.

Le groupe R.O. est né de cette confrérie quand l'un de ses membres, entrepreneur d'origine taiwanaise ayant passé son adolescence et une bonne partie de sa vie d'adulte aux États-Unis, a constaté le manque de prise en charge de la nouvelle vague de jeunes adultes chrétiens taiwanais de plus en plus nombreux dans la confrérie. Il décide alors de constituer un groupe spécialement dédié à l'intégration et à la communion fraternelle de cette nouvelle population de jeunes cadres dynamiques.

Les participants du groupe R.O. sont au départ une dizaine, mais l'assistance croît graduellement jusqu'à atteindre une soixantaine d'individus. Les jeunes entrepreneurs et cadres taiwanais intégrant R.O. sont aussi relativement bien intégrés dans la société shanghaienne et côtoient par leurs activités professionnelles et sociales des personnes partageant leur profil social, mais d'origine continentale. L'assistance au groupe R.O devient de ce fait mixte, accroissant donc le glissement de l'organisation vers le marché noir du

religieux. À mesure que l'organisation grandit, ce ne sont plus seulement des personnes déjà converties qui s'y joignent. Le dirigeant de R.O. commence donc à administrer des baptêmes. Du simple groupe de soutien mutuel issu d'une confrérie chrétienne qu'il était, R.O. se transforme progressivement en une Église évangélique, proposant une gamme large d'activités religieuses (études bibliques, réunions de prières, groupes musicaux, groupes de discussions, sermons, baptêmes, etc.), dirigée par un leader charismatique, mais aussi par l'investissement de nombreux membres à des tâches spécifiques (directions de projets, de réunions et de groupes d'études, par exemple). Lorsque nous rencontrons le groupe en 2011, il est composé presque à moitié par des locaux, ce qui témoigne du degré d'implantation locale du groupe. Le dirigeant de R.O. voit d'un bon œil cette mixité et note avec humour les frictions qui en résultent : les Taiwanais sont selon lui beaucoup plus libres que les locaux, en attitudes et en paroles. Leurs conceptions politiques sont contradictoires et conduisent parfois à des frictions. Pour cette raison, certains membres peinent à accepter l'intrusion des *continentaux*. D'autres au contraire, forment des couples mixtes, dont l'identité religieuse transcende jusqu'à un certain point, l'identité ethnique.

R.O. est caractérisé alors par sa jeunesse, son dynamisme et son intégration dans la société malgré sa « clandestinité ». Face à son succès et développant son esprit d'entreprise, le groupe va jusqu'à sortir de la sphère privée pour organiser des concerts du nouvel an. Depuis trois ans, les membres du groupe prennent chaque année des cours de musique, ont formé un groupe de pop-rock chrétien et montent sur scène dans les premiers jours de janvier, pour un spectacle mêlant musique et témoignages chrétiens. En 2011, le groupe s'est produit dans une salle de concert bien connue de la ville de Shanghai et l'annonce du concert, ouvertement chrétien, a été publiée dans un magazine culturel de la ville. Le soir du concert, plus de cinq cent personnes avaient payé pour y assister. Il s'agissait pour beaucoup de collègues de travail et d'amis des membres de R.O. L'épisode met en lumière la capacité des groupes clandestins à se fabriquer des marges de manœuvres malgré un environnement de restriction, par le maintien de leur taille réduite, l'absence de critique politique ouverte, un certain esprit d'entreprise ainsi qu'une légitimité induite par leur capital. En effet, on est tenté de penser que Si R.O. est capable de faire ce genre de réunions, c'est que ses membres jouissent de relations assez fortes pour ne pas être inquiétés par les forces de l'ordre.

Le dirigeant de R.O. envisageait au moment de l'enquête la possibilité de passer de l'ombre à la lumière en déposant une demande d'enregistrement auprès des autorités. Il optera finalement pour le maintien du groupe dans la clandestinité, voyant là de plus grandes possibilités de manœuvres. Dans les mois qui suivront, face au succès grandissant du groupe,

il scindera le groupe en deux unités, chacune étant dirigées par un couple de disciples jugés matures, désignés par A. et situés dans une position géographique stratégique : Une famille au nord et une famille au sud, afin de rendre plus facile la pratique hebdomadaire de tous les membres. Le groupe R.O se retrouve néanmoins dans son intégralité toujours une fois par mois, pour prendre le sacrement, administré par A. véritable patriarche du groupe.

d. L'Église SDJ

L'Église SDJ, soit l'Église mormone majoritaire, est une organisation fortement bureaucratisée, fonctionnant selon un système d'autorité pyramidale, se propageant sur tous les continents, mais restant attachée au territoire où se situe son siège et où s'ancre sa tradition : l'Utah et plus largement les États-Unis. Ce type d'organisation qui rattache toutes les branches locales à un pouvoir central et interdit toute indépendance locale lui ferme l'accès au marché clandestin chinois et aux possibilités de se répandre sans contrôle, mais lui ferme aussi les portes du marché officiel, puisqu'aucun groupe dirigé depuis l'étranger ne peut y être intégré⁴⁶. Après une série d'échecs à s'implanter en Chine au cours du XXe siècle (Britsch, 1998) sa stratégie est donc d'évoluer sur le marché gris, en attendant de futures et hypothétiques modifications de la politique religieuse chinoise. Cette stratégie vise essentiellement à trouver grâce et légitimité aux yeux des autorités chinoises afin de permettre à terme à sa structure de s'implanter légalement. Elle peut être résumée en quatre points⁴⁷. Premièrement, l'Église SDJ négocie avec le gouvernement aux niveaux national et local et a obtenu des autorisations tacites pour ouvrir des branches sur le territoire sous respect de certaines conditions, dont la soumission à contrôle étroit de ses activités par le gouvernement. Deuxièmement, elle s'investit dans un certain nombre d'activités non religieuses, promouvant sa contribution à l'édification d'une société harmonieuse, principalement par le biais d'échanges culturels et de programmes académiques et par un large investissement dans des œuvres humanitaires et de développement social. Troisièmement, Elle met en place un programme d'évangélisation des Chinois résidant à l'étranger, en formant une partie de sa force missionnaire aux quatre coins du monde à la langue mandarine. Comme pour l'Église Hosanna, la structure du mouvement définit la place sur le marché, qui définit à son tour les limites et les possibilités d'activité et d'expansion du groupe. Etant tolérée par les autorités, mais ne jouissant pas d'une reconnaissance officielle, l'Église SDJ doit se plier aux règles que lui dictent ces dernières. La discrétion est de mise, toute organisation de réunion doit être approuvée par les autorités locales et la menace de se faire démanteler est constante. L'offre

⁴⁶ Ce qui vaut à l'Église catholique la situation délicate dans laquelle elle se trouve.

⁴⁷ Pour davantage de détails sur cette stratégie, ses fondements et ses effets potentiels, voir Vendassi (2014).

en termes de réunions et activités commune est donc réduite au minimum. En dehors des activités dominicales, un cours d'étude biblique est organisé le samedi et les activités récréatives ont lieu une fois par trimestres environ⁴⁸. Tout prosélytisme direct est prohibé, les actions publiques sont proscrites et les membres se voient régulièrement rappelée l'importance de rester prudents et de respecter les règles gouvernementales. Il est toléré d'inviter ses parents à assister au culte et même à se joindre à l'Église, comme il est toléré d'inviter une fois ses amis à assister au culte⁴⁹. La distribution de matériel à ces derniers est par contre interdite. L'attention, l'énergie et les ressources de l'Église sont investies dans la construction de rapports diplomatiques stables en vue d'une régularisation de ses activités. Les possibilités de créer des ressources pour les membres de la communauté sont par contre fortement limitées. Contrairement aux Églises clandestines, les membres de l'Église SDJ ne développent pas de discours critique envers la notion de « religion ». Ils ne voient pas d'opposition entre *religion* et *croyance* ce qui témoigne à la fois de l'institutionnalisation du mouvement, et de sa visée à devenir une Église officielle.

Les exemples que nous avons observés nous permettent de supposer que les stratégies des groupes religieux sont dictées principalement par la nature de la structure religieuse (bureaucratisée et hiérarchisée ou non), par le projet religieux qu'elles poursuivent, ainsi que par le niveau d'intégration sociale et de capital de leurs membres dans la société environnante. Ainsi, R.O et l'Église SDJ connaissent toutes deux un fort niveau d'intégration de ses membres à la société environnante. Ce sont des Églises dont les membres sont fortement dotés en capital et qui tendent à recruter parmi des gens également dotés en capitaux sociaux, économiques ou culturels. Elles peuvent donc envisager d'entrer sur le marché rouge et d'entamer des négociations relativement fructueuses avec le gouvernement. Mais on observe alors que la structure des groupes déterminent aussi les marges de manœuvres et la capacité à échapper au marché rouge : l'Église SDJ choisit de se plier au contrôle en vue de maintenir la cohésion propre à son projet religieux (Vendassi, 2014). L'Église R.O, elle-même déjà issue de la nébuleuse protestante, peu institutionnalisée et ne visant pas la croissance à tout prix, peut fonctionner comme une Église-maison et devenir clandestine afin de gagner en capacité d'action. Elle peut à tout moment faire marche arrière, et possède donc une plus grande liberté de mouvement. L'Église d'Apollos, située aussi sur le marché noir, ne dispose pas de

⁴⁸ Ailleurs dans le monde, même en France où le mouvement n'est pas très développé, les activités religieuses et récréatives sont toujours plus nombreuses.

⁴⁹ S'ils souhaitent revenir, ils doivent le faire d'eux même, et s'ils souhaitent recevoir le baptême ils doivent se rendre à l'étranger, ou bien à Hong Kong.

capitaux suffisants pour espérer entrer sur le marché rouge. Sa structure lui permet en revanche d'évoluer sur le marché noir, mais son projet religieux lié à son absence de capitaux ne lui permet pas de jouir des mêmes marges de manœuvres qu'un mouvement tel que RO ou Hosanna. L'Église doit rester très discrète pour espérer survivre et développer son projet séparatiste. D'autres exemples nous montrent comment ces facteurs influencent la stratégie des groupes. Le cas de Shouwang est ainsi parlant. Dotée d'un capital économique et symbolique important, ainsi que d'un franc succès, l'Église peut se permettre d'entamer un bras de fer avec le gouvernement. Ses appuis à l'étranger, et l'absence de tentative de renversement du gouvernement de son projet religieux lui offrent la possibilité de voir ses persécutions relativement minimisées.

3.3.3. Une reculturation hybride des modes d'adhésion

Nous avons mentionné plus tôt le fait que le christianisme chinois suit une logique de déculturation-reculturation-transnationalisation. Sa reculturation se fait notamment à l'aune des modèles religieux disponibles en Chine et dont on a déjà spécifié qu'ils étaient le fruit des interactions entre un modèle chinois classique et un modèle chrétien ayant pénétré la pensée, la politique et le territoire chinois au cours du XXe siècle. Il nous faut à présent montrer à quel point ce mode de pensée du religieux hybride façonne les pratiques des acteurs et les configurations politico-religieuses que nous avons déjà évoquées. Une brève description des modes d'adhésion aux différentes religions chrétiennes telles que nous les avons observées nous le permettra. Il est en effet possible de déceler dans les modes d'adhésion des convertis à leurs organisations religieuses la double influence de l'exclusivisme chrétien et de la conception « diffuse » de la religion Chinoise et par là-même d'illustrer ce que peut être cette reculturation dont on parle.

Le marché religieux chinois est un marché historiquement pluriel, sur lequel évoluent des organisations et des activités religieuses de différentes natures. Dans la Chine pré-républicaine, il était traditionnellement acceptable et normal de n'avoir pas une, mais plusieurs appartenances religieuses, ou de se livrer à des activités religieuses ne nécessitant pas d'appartenance. En effet, contrairement au Dieu jaloux des occidentaux qui exige une obéissance exclusive et totale⁵⁰ ainsi qu'une affiliation institutionnelle unique, les divinités de la Chine ont tendance à accepter la concurrence et les alliances.

Si le système théologique chinois est largement non-exclusif, la possibilité d'une exclusivité de pratique se rencontre tout de même dans le bouddhisme et dans le taoïsme. Les deux

⁵⁰ Quoique le catholicisme et l'orthodoxie aient longtemps fait coexister cette vision avec le culte des saints.

traditions, qui se fondent dans le paysage religieux chinois et offrent des services liturgiques à la population ainsi que des possibilités de dévotion sans appartenance formelle, offrent aussi la possibilité d'adhésions exclusives et volontaires. À titre individuel, un homme ou une femme peut faire le choix de s'engager dans l'une de ces traditions, embrassant la vie monastique et renonçant à toute autre forme de culte, voire à toute autre forme d'appartenance sociale. Dans le cas du bouddhisme, l'entrée en religion fait suite à la sortie préalable de l'ordre politico-social, y compris au renoncement du culte des ancêtres. Si c'est à ce titre que les religions cléricales autochtones vont s'attirer les méfiances de certaines populations comme des détenteurs de l'autorité (Hureau, 2002), il n'en résultera pas des rapports hermétiques entre religions, dans la mesure où l'exigence d'exclusivité de culte n'est pas étendue aux fidèles laïcs. Lorsque le christianisme tentera de séduire la Chine au XVI^e siècle, sa volonté trop prononcée de voir un culte rendu exclusivement à son Dieu unique lui vaudra son échec, qui prit la forme de la célèbre querelle des rites (Etiemble, 1973).

Mais la propagation d'un modèle ecclésial au cours du XX^e siècle, le développement du christianisme sur la même période et la destruction partielle de la Religion Chinoise ont entraîné un durcissement des frontières entre les traditions religieuses et renforcé la légitimité des adhésions uniques au détriment des adhésions multiples propres à la religion diffuse. Dans le cas des protestants que nous avons pu observer, cette légitimation de l'exclusivisme religieux se perçoit très nettement au niveau des discours et des pratiques dans la réduction de toute forme religieuse chinoise, composite par nature, à l'unique catégorie « bouddhisme », unifiant virtuellement l'ensemble des pratiques de la religion chinoise pour mieux les opposer aux autres traditions : chrétiennes, musulmanes, et athées, pour les principales. Le projet maoïste consistant à définir la religion pour mieux l'exclure, a, de ce point de vue, porté ses fruits.

La persistance d'une conception « diffuse » de la religion est pourtant toujours perceptible à deux niveaux. D'abord, dans l'engouement des acteurs pour une pratique multiple à l'intérieur des traditions religieuses définies. Les laïcs faisant usage des temples officiels, sont aussi inscrits dans des communautés locales indépendantes (Goossaert et Fang, 2009) ; les protestants que l'on croise le dimanche dans les églises officielles, s'ils excluent souvent, en bon chrétiens, de se rendre dans des temples de la Religion Chinoise à d'autres fins que touristiques, participent souvent assidûment aux activités proposées par les Églises-maisons, tout au long de la semaine⁵¹. Leur vie religieuse ne se cantonne pas à un corpus d'activités

⁵¹ La porosité des deux espaces est depuis longtemps connue (Bays, 2003), et nos observations sur le terrain confirment ce constat.

conduites au sein d'une seule institution. Ils investissent plutôt leur temps et leur énergie dans autant d'organisations que nécessaire pour satisfaire leurs besoins, choisissant de se joindre à l'une ou l'autre en fonction de critères religieux (appréciation de l'enseignement et du rituel) autant que sociaux (affinité avec les membres du groupe, proximité du lieu de culte, horaires concordant avec les contraintes professionnelles, etc.).

Ensuite, les croyants ne se satisfont pas d'une pratique religieuse consignée à l'espace imposé d'une organisation religieuse et d'un lieu de culte approuvés. Les chrétiens affichent ainsi largement leur volonté de diffuser leur religion au-delà des murs d'une église, selon une conception dite de « l'église élargie » : un lieu de travail, une école, ou n'importe quel lieu dans lequel un chrétien se trouve peut tenir lieu d'église. Cette sacralisation du lieu de vie s'exprime pleinement dans le modèle des Églises-maisons qui doivent sans doute leur succès autant à leur commodité en contexte de restriction religieuse, qu'à leur compatibilité avec une conception historique du religieux qui ne distingue pas nécessairement le foyer du lieu de culte et de rituel⁵². Cette indistinction prend aussi la forme d'un retour du religieux dans les relations de travail, chez les chrétiens comme chez les bouddhistes. Lors de notre enquête, nous avons ainsi recueilli des récits de réunions de prières communes quotidiennes effectuées sur le lieu de travail par des chrétiens travaillant dans une même entreprise. D'autres récits faisaient état de pèlerinages hebdomadaires dans un temple bouddhique local suivis du partage d'un repas végétarien sur le site, comme pratique de *team building* initiée par un manager. Les cas les plus parlants de mélange des genres se trouvent évidemment dans la littérature sur les patrons chrétiens de Wenzhou, prêchant le matin la bonne parole à leurs ouvriers avant de les envoyer travailler (Chen et Huang, 2004). Ce mouvement de dépassement des espaces religieux assignés va plus loin dans bien des cas et toute une part du marché gris du religieux est constituée d'organisations à caractère non-religieux conduisant des activités religieuses. Jusque dans les comportements (prières en public, signes religieux) ou dans les relations de travail, une partie des acteurs semblent décidés à introduire leurs croyances et leurs pratiques religieuses dans chaque espace de la vie sociale.

Ce débordement du religieux au-delà des espaces institutionnels assignés par l'État rappelle à certains égards des recompositions religieuses observables en Europe et semblant aller dans le sens d'un effacement des frontières entre sacré et profane et dans le sens d'une désinstitutionalisation du religieux au profit de la fabrication individuelle d'une transcendance

⁵² Nous reviendrons en détail sur la continuité entre formes traditionnelles de la religion chinoise et culte chrétien contemporain dans le chapitre 6 de cette thèse.

purement phénoménologique⁵³. Nous verrons au cours de cette thèse qu'il serait sans doute imprudent de considérer que le « sacré » serait absent des phénomènes que nous observons, ou que ces derniers seraient des pratiques individuelles. Certes, ces constats renforcent l'idée que le modèle religieux classique Européen, tel qu'il est imaginé en Occident, n'est qu'une forme historique de religieux et que l'ouverture, la diffusion et le marché constituent dans d'autres endroits la norme et la tradition, plutôt que l'innovation et la modernité. Mais ce que commencent à dessiner ces quelques observations que nous faisons du cas chinois, c'est que la vie sociale, en quelque contexte que ce soit, tend à produire du religieux, du sacré et de la transcendance, à partir des représentations culturelles disponibles et à les projeter dans toute la vie sociale afin qu'ils la structurent.

⁵³ Ce que Knoblauch (2008) désigne par l'expression : « religion populaire », dans laquelle il nous semble que *populaire* doive s'entendre comme dans « pop » culture ou « pop » music.

Chapitre 4. Des acteurs disposés à devenir chrétiens

Analyser la constitution et la légitimation de l'offre religieuse ne nous dit rien des affiliations et conversions de nouvelles recrues qui peuplent les diverses assemblées chrétiennes de Chine. Le processus par lequel les acteurs sélectionnent leurs croyances et leurs pratiques doit encore être éclairé, tout comme doivent être éclairées préalablement les causes rendant possible le fait d'envisager une adhésion chrétienne. Les carrières sociales, les représentations et les aspirations des acteurs, toujours paramétrées par le contexte social général (Boudon, 2012 ; Déchaux, 2011), doivent donc être prises en compte afin de comprendre ce qui rend ces individus socialisés dans un contexte particulier ouverts aux options religieuses qui leur sont proposées et, éventuellement, plus ouverts à certaines options qu'à d'autres. Au cours de ce chapitre, nous effectuons donc un premier pas dans l'analyse des processus d'affiliation et de conversion en tentant d'éclairer ce que nous avons appelé, après Lofland et Stark (1965), les *conditions prédisposantes* à l'affiliation et à la conversion, soit la façon dont les représentations et pratiques sociales que les convertis potentiels ont intégrées et apprises au cours de leur socialisation les prédisposent – sans les prédestiner – à entreprendre une quête religieuse et à se joindre à une organisation chrétienne.

Une première condition prédisposante réside dans le cosmopolitisme des représentations des aspirations et des expériences à partir desquelles les acteurs interprètent le monde et orientent leurs projets. On voit s'y croiser des éléments relatifs à des modèles sociaux exogènes et des éléments relatifs à des modèles sociaux endogènes qui contribuent à façonner le parcours religieux des acteurs et expose ces derniers à des options religieuses chrétiennes qu'ils sont en mesure d'évaluer et de considérer au même titre qu'une offre religieuse plus consensuelle du point de vue chinois.

Une seconde condition prédisposante relève du fait qu'en dépit d'une certaine commensurabilité des modèles endogène et exogène, la réalisation des aspirations liées au premier entre aussi en contradiction avec la réalisation de certaines des aspirations liées au second. Cette tension entre deux types de représentations issues d'imaginaires historiques différents favorise la subjectivation de l'acteur, qui cherche à prendre en charge son propre parcours, à s'auto-définir de façon autonome en prenant comme point de départ la critique des

modèles sociaux à partir desquels il a jusque-là tenté de construire son parcours (Dubet, 1994). Cette subjectivation, sur le plan religieux, se fait tout autant contre les héritages religieux des acteurs qu'à partir de ces derniers. Elle les conduit à effectuer des choix religieux innovants du point de vue de leur propre carrière sociale en vue de satisfaire des aspirations cosmopolites.

4.1. Les aspirations cosmopolites des acteurs

Le mouvement général que connaît la société chinoise depuis les années 1980 a été décrit comme relevant d'une transition (Sun, 2008), voire d'une double transition (Merle, 2007), consistant d'une part à sortir d'une organisation sociale reposant sur un mode de production et une idéologie communiste et d'autre part à entrer dans une économie de marché mondialisée¹. Cette transition est aussi pour les acteurs ayant traversé les décennies de la deuxième moitié du XXe siècle, une rupture survenant dans une expérience balisée par les repères du maoïsme, suivie de l'entreprise d'une nouvelle construction de soi dans un monde aussi ouvert qu'incertain. Mais la société communiste d'avant cette transition était elle-même déjà marquée par la rupture et la transition, entre une Chine impériale multiséculaire et une nouvelle Chine progressiste qui allait rapidement rejoindre la « civilisation communiste » (Sun, 2008 p.94). Les générations actuelles sont constituées d'acteurs portant à divers degrés ces transitions et ces ruptures, socialisés à l'aune de valeurs et de logiques issues de modèles sociaux multiséculaires, de révolutions échouées et de la globalisation économique, charriant son lot de représentations et de valeurs émanant d'autres cultures et civilisations.

Qu'il s'agisse des ouvriers-paysans venus des campagnes pour bâtir les villes en expansion constante², (Li, 2008) ou de la nouvelle « classe », en fait très hétéroclite, des entrepreneurs (Bergère, 2013), dont sont issus les *patrons-chrétiens* (Chen et Huang, 2004 ; Cao, 2007, 2011), les acteurs de la Chine contemporaine dessinent à partir de ces héritages ainsi que des conditions économiques concrètes de nouveaux modes de vies, de nouvelles trajectoires sociales, mobiles et innovantes par certains aspects et conservatrices par d'autres. L'intensification des flux économiques entre la Chine et le reste du monde donne aux

¹ Notons ici que l'idée d'user de la notion de transition pour caractériser la situation chinoise a été critiquée par Rocca (2008 p.23) qui voit dans son usage l'application d'un discours normatif et occidentaliste. Tout en reconnaissant la limite de la notion de transition, nous pensons qu'elle est utile à décrire des configurations historiques indéniablement marquées par des changements de modèles économiques ou politiques non-négligeables. Gageons que si aucune modification majeure du système politico-économique chinois ne survient dans les années à venir (changement de régime ou de modèle économique), on pourra parler d'une véritable stabilisation.

² Ceux que l'on désigne par le terme *mingong* (民工) (Li, 2008).

individus un accès élargi à des contenus culturels diversifiés. Par le développement et l'utilisation des nouvelles technologies, notamment de l'Internet³ ou la poursuite d'études supérieures dans des universités chinoises ou étrangères, par les séjours professionnels et touristiques à l'étranger et par les séjours d'étrangers sur le sol chinois, par la coopération économique engendrant des opportunités de travailler avec des partenaires issus d'autres cultures, de plus en plus d'individus sont confrontés à de nouveaux modes de vie et de nouvelles façons de penser, qu'ils peuvent expérimenter, évaluer et éventuellement adopter, partiellement ou en totalité. Ils n'en sont pour autant pas moins héritiers de valeurs et représentations transmises au cours de leur socialisation primaire, et c'est à partir de matériaux hétérogènes qu'ils fabriquent des identités toujours hybrides. De même que le marché religieux décrit au chapitre précédent est *glocalisé*, enraciné localement mais participant des flux transnationaux, les acteurs se forment une identité, une culture et une expérience *cosmopolites*⁴, à partir d'éléments exogènes et endogènes, à l'instar d'un capitalisme d'État, compatible avec le marché global, mais présentant des caractéristiques chinoises⁵. Ceci est particulièrement prononcé en zone urbaine, mais les habitants des zones rurales sont aussi sujets à cette cosmopolitisation, dans la mesure où les migrations ouvrières favorisent la circulation de contenus culturels (Kalir, 2009), dans la mesure aussi où le tourisme fait pénétrer de nouvelles pratiques culturelles au plus profond des zones rurales tout en valorisant celles qui y sont déjà implantées (Notar, 2008) et dans la mesure enfin où le développement économique chinois ne se cantonne pas aux grandes mégapoles du pays.

Les traces d'une telle socialisation cosmopolite contribuant à créer des parcours et des représentations du monde favorables à une éventuelle conversion chrétienne sont nombreuses dans les parcours de conversions que nous avons recueillis au cours de notre étude. Deux cas particulièrement explicites peuvent illustrer notre propos. Le premier cas est celui de YY, active dans l'organisation Hosanna. Elle est devenue chrétienne à l'âge de 26 ans, trois ans avant que nous ne la rencontrions. Fille d'un fonctionnaire territorial et d'une institutrice, elle

³ L'Internet fait l'objet d'une importante censure, que les utilisateurs parviennent à contourner sans trop de difficulté, et avec un minimum de connaissance en matière d'informatique.

⁴ La notion de cosmopolitisme fait l'objet de débat et de définitions variées (Beck et Sznaider, 2006 ; Roudometof, 2005). Nous comprenons ici le cosmopolitisme comme le développement ou l'acquisition par les acteurs de représentations et de pratiques hybrides, mêlant des éléments inhérents à une culture locale distincte, endogène, à des éléments issus d'autres cultures et transitant par les flux des échanges transnationaux, et qui ne sont donc pas (ou plus) spécifiques à un territoire ou une population donnée. Cette définition est sans doute incomplète mais suffit à notre propos.

⁵ La transition chinoise vers une économie de marché possède ainsi l'originalité de combiner une croissance importante avec le maintien d'un système politique léniniste, sans que n'émerge, pour le moment de véritable société civile. (Lue, 2012 ; Bergère, 2013). En même temps, le socialisme chinois, qui détermine aujourd'hui la forme que prend sa transition vers l'économie de marché est lui-même déterminé par un contexte culturel spécifique (Todd, 2011).

n'est pas originaire de Shanghai. Elle est allée à l'université et supervisait la logistique dans une entreprise de fourniture locale au moment de l'entretien. Racontant le contexte de sa conversion, elle évoque le pluralisme culturel et religieux qu'elle a découvert lors de sa migration professionnelle à Shanghai :

Quand je suis arrivée à Shanghai, les premières années, petit à petit, je me suis fait de nouveaux amis. Et par un fait étrange, parmi mes amis, beaucoup avaient des croyances religieuses. Il y en a qui croyaient en eux-mêmes. Il y en a qui croyaient en Bouddha, d'autres au Tao, d'autres au catholicisme. J'avais aussi des amis de l'ethnie Hui, ils croient en Allah. Je me suis facilement fait des amis. Et je me disais que ceux qui n'avaient pas de croyances religieuses, leur vie semblait...dépourvue de sens.

C'est ensuite une difficulté particulière, mais récurrente chez les convertis que nous avons rencontrés qui la poussera à se tourner vers le religieux pour y puiser des ressources :

Après, j'ai eu deux petits copains. Et lorsque je me suis séparée du second, ça a été très difficile, parce que j'avais tendance à être très directive avec lui, et le résultat, c'est qu'il est allé avec une autre fille. Alors je me suis dit : « c'est pas possible, c'est pas bien, ça ne peut pas être comme ça. » Et je voulais que l'on se sépare. Mais il me disait : « et qu'est-ce que tu fais de la liberté. Pourquoi se séparer ? Je t'aime, mais je l'aime aussi. Où est le problème ? »...Mais de quelle liberté il me parle, là ? J'étais vraiment déprimée et j'ai décidé de le quitter. Et je suis allée vivre chez une amie. Et tous les jours elle s'occupait de moi. J'étais déprimée, je n'avais pas d'appétit...Je lui disais que j'avais envie de mourir. Je n'étais vraiment pas heureuse. Et un jour elle m'a dit : « je t'emmène quelque part, dans un endroit où tu vas sentir de la joie. » Et elle m'a emmenée à la maison de notre pasteur.

Ces deux extraits, essentiels dans le récit que YY donne d'elle-même, révèlent l'importance du contexte cosmopolite, ainsi que de la tension existant entre certaines valeurs contradictoires dans sa trajectoire de conversion. Tout d'abord, elle porte un jugement positif sur le fait de côtoyer des acteurs d'origines diverses. L'expérience de cette diversité, spécifiquement sur le plan religieux, la conduit à formuler une opinion favorable sur l'état de croyant. Il se peut que cette opinion favorable ait été renforcée *a posteriori* par sa conversion, mais il n'est pas difficile d'admettre que c'est ce jugement favorable qui l'a initialement conduite à envisager sans réticence d'avoir recours à une solution religieuse, qui plus est chrétienne, pour résoudre ses problèmes. D'autre part, YY y évoque son émancipation des modèles moraux conservateurs : elle a vécu maritalement avec plusieurs hommes, et adhère sans doute, comme son ancien compagnon, à la valeur de la liberté individuelle. Son caractère autoritaire, l'éloigne par ailleurs de l'idéal traditionnel de la féminité docile. Toutefois, elle ne peut envisager d'adhérer à ce mode de vie émancipé des modèles traditionnels que jusqu'à un certain point. Lorsqu'elle se trouve trompée par son compagnon (fait dont l'acceptabilité sociale est sans doute aussi forte que son habituelle condamnation morale), elle trouve la

limite de son adhésion à la liberté individuelle, tout en attribuant l'échec de sa relation à son propre comportement subversif du point de vue des normes de genre : la bigamie de son compagnon est, selon ses propos, supposée résulter de son autoritarisme, que l'on peut lire comme une transgression de sa féminité. Il est de plus intéressant de noter que la situation de crise conduisant YY à avoir recours au religieux comporte une dimension affective, certes, mais intrinsèquement liée à une dimension socio-culturelle. En effet, YY se pense, jusqu'à l'escapade de son compagnon, tout à fait heureuse et insouciante. Son équilibre vacille lorsque qu'elle ne parvient plus à maintenir une structure amoureuse (et donc par extension maritale et familiale) stable et pérenne.

Suite à sa rencontre avec la pasteur de son amie, elle met alors en compétition les ressources religieuses que lui proposent ses connaissances de cultures religieuses différentes :

J'avais un ami bouddhiste. Je le connaissais depuis trois ans. Il m'a dit : « dans ta vie précédente, tu étais une fille d'une riche famille et tu avais deux prétendants en même temps. Mais en fait, tu les as déçus en acceptant ni l'un ni l'autre. Alors, ils sont venus se venger ! » Je me suis dit : pourquoi il y a des gens comme ça. Pourquoi il vient me dire ça ? Et quel sens ça a de dire que si tu as fait du mal dans une vie antérieure, les gens vont venir se venger dans celle-là ? C'est un cycle infernal : je te hais, tu me hais, je te hais, tu me hais, etc. Je lui ai demandé, « quel sens ça a ? Pourquoi tu me racontes ça ? » Et il m'a répondu : « mais c'est ton destin ! » Quoi ? Mon destin ? Arrête de raconter n'importe quoi ! Et il m'a dit : « ne te met pas en colère. C'est la vérité. » Il croyait vraiment que c'était la vérité ! Non seulement il ne m'avait pas réconfortée, mais en plus il m'avait vraiment mise en colère ! Et après j'étais encore plus triste. Et je me disais : « pourquoi est-ce qu'il y aurait cette influence d'une vie antérieure ? Pourquoi mon style de vie antérieur influencerait ma vie maintenant ? » Je ne pouvais pas l'accepter ! Alors j'en ai parlé avec la fille avec qui je vivais. Et elle m'a dit : « Quelle est la raison pour laquelle il t'arrive les choses qu'il t'arrive en ce moment ? » Je lui ai dit : « c'est parce qu'il a fait une erreur. Il a eu deux copines en même temps ! » Elle m'a dit : « non, ce n'est pas la raison. La raison, c'est que toi et lui avez tous deux des problèmes. Ton problème, c'est que tu ne t'es pas bien occupée de lui, tu ne t'es pas soucieuse de ses sentiments. » Parce qu'en fait, je suis plutôt autoritaire comme fille, et je peux être assez forte dans les mots que j'emploie. À la maison, j'étais explosive : « Pourquoi tu as fait ça ! C'est comme ça qu'il faut faire ! » Ce genre de choses. Donc elle m'a dit que peut-être c'était mon problème : « Lui, son problème est plus grave et donc tu as choisi de le quitter. Tu as eu raison. Mais peu importe le déroulement des événements, vous avez tous les deux tort. Parce que dans ces conditions, la prochaine fois que tu as un copain, tu crois que tu seras heureuse ? Et bien non. Ce sera pareil. Mais le seigneur te donne de l'expérience pour progresser. Et il te préparera un meilleur copain, et il y a plus de bonheur qui t'attend la prochaine fois, grâce aux leçons que tu as tirées de ton expérience. » Et là je me suis dit : mais oui, c'est juste !

Le récit de YY met au jour un processus de sélection des options symboliques de nature religieuse qui lui sont proposées pour donner du sens à son expérience malheureuse. On observe dans son discours que la condamnation de l'explication fournie par son ami

bouddhiste à ses malheurs, ainsi que la sélection de l'explication chrétienne, intramondaine et individualiste, se fait sur la base de représentations que YY porte déjà et qui sont, là encore, empreintes d'hybridité : Elle juge acceptable de recourir au religieux pour résoudre ses problèmes, mais elle rejette les formes religieuses traditionnelles dans son environnement social et sa culture familiale⁶. Sa conception de la légitimité du religieux semble reposer sur la dimension utilitariste de celui-ci et sa double capacité à fournir à l'acteur des préceptes moraux pour transformer son expérience malheureuse en expérience éducative, ainsi qu'à lui fournir la protection d'un dieu tutélaire pour ces entreprises présentes. Cette perception du religieux comme moyen de s'éduquer (Ji, 2011) ainsi que la perception de la divinité comme protectrice dans les entreprises intramondaines (Chao, 2006) peuvent être aisément reliées à une conception répandue des fonctions du religieux en Chine. Et tandis que le problème qu'elle avait rencontré était d'une nature affective autant que socioculturelle, la solution proposée par son amie chrétienne renvoie YY à des modèles familiaux culturellement endogènes : au fond, le malheur qu'elle rencontre est interprété comme résultant de la non conformité de YY au modèle conservateur d'une femme douce, soumise et préoccupée du bien-être de son époux, autant que de la faillite de son compagnon à être un homme fidèle et vertueux. Mais c'est pourtant dans le christianisme, d'origine exogène et appartenant toujours dans les représentations collectives à un univers culturel étranger⁷, que cette conception se trouve réalisée.

Le cas de SM, 38 ans, médecin converti au mormonisme, illustre une nouvelle fois le mélange entre ouverture culturelle et persistance de modèles traditionnels caractérisant le parcours et les conceptions des acteurs avant et pendant le processus de conversion. SM situe l'origine de son questionnement religieux dans la confrontation au problème de la mort qu'il côtoie chaque jour en tant que praticien hospitalier. Comme YY, il évoque l'impression de vide qui, dans son cas, émerge de ses sentiments relatifs à la mort et le poussent à entreprendre une quête de sens :

En 1999, j'ai commencé à travailler à l'hôpital. L'hôpital est un endroit spécial, où tu as beaucoup d'expériences avec la mort. Mais depuis tout petit, j'ai voulu être médecin... toujours est-il que les expériences que j'ai eues à l'hôpital, avec la mort, m'ont fait réfléchir à beaucoup de choses... et je me suis demandé si c'était ce que je voulais faire, si c'était juste que je fasse ça... mais je voulais toujours être docteur. Alors, j'ai décidé de changer d'environnement et je suis allé à l'étranger en tant

⁶ Son père est athée, mais sa mère et sa grand-mère sont bouddhistes.

⁷ En dépit d'une présence chrétienne plus que centenaire à Shanghai et dans le reste du pays, le christianisme, longtemps associé aux missionnaires occidentaux reste dans l'esprit de beaucoup "une minorité culturellement étrangère", toujours en "dialogue" avec la culture chinoise, mais non pleinement assimilable dans cette dernière. (Masson, 2011 p.102)

qu'étudiant. Grâce à l'aide de certains amis, je suis allé au Japon. Ce n'est pas très loin mais c'était un changement dans l'environnement. Les études se passaient bien, mais ma grand-mère est morte et je ne pouvais pas rentrer à la maison quand elle est morte. À ce moment là j'ai lu un livre philosophique qui traitait de la question de Dieu et à partir de là, j'ai commencé à chercher des informations sur la religion. J'ai commencé par lire des choses relatives au bouddhisme, puis la Bible et ce genre de choses. J'étais intéressé par la Bible, mais c'était un peu compliqué. Mais j'avais faim de vérité. Je cherchais la vérité. Et comme le Japon est un pays libre, tu peux rencontrer beaucoup de monde. Parce que dans mon village en Chine, il y a avait une église catholique et à côté de mon lycée, une autre église catholique. Mais je n'y suis jamais entré. Mais au Japon, comme c'est un pays libre, tu peux rencontrer beaucoup de missionnaires. Et donc parmi eux, il y a les mormons. Mais tu en rencontres d'autres aussi. J'ai d'abord rencontré des missionnaires d'Églises protestantes. C'était bien, mais ce n'était pas assez pour moi... Et donc après j'ai déménagé dans une autre ville, parce que mon université était là. Et les samedis et dimanches je faisais des expériences, j'allais visiter différents endroits. Un samedi, je prenais le train, un transfert d'un train à l'autre, et j'ai vu les missionnaires mormons. Ils étaient bien habillés, ils portaient une cravate, et je me suis dit : peut-être qu'ils sont perdus. Ils m'ont parlé, l'un d'eux était américain, et l'autre japo-américain. Ils m'ont dit qu'ils prêchaient l'évangile. C'était le mois de mars, il faisait froid. Mais ils restaient dehors, à prêcher dans le froid. Je les ai trouvés très bien. Et j'ai pris un rendez-vous pour voir leur église. Et ils m'ont parlé du Plan de salut⁸ dès la première leçon.

Comme dans le cas de YY, le point initial de la quête de sens de SM révèle un attachement à la structure familiale en même temps qu'un éloignement de celle-ci. Puis SM se confronte au pluralisme culturel et religieux afin d'évaluer et sélectionner l'option la plus satisfaisante pour répondre à ses besoins. Cette évaluation met au départ sur le même plan les sagesses chinoises et d'autres religions dont le christianisme. SM envisage donc naturellement de se tourner vers le religieux pour trouver des réponses à ses questions existentielles. Mais au lieu d'avoir recours en priorité à des ressources religieuses endogènes, traditionnelles du point de vue chinois, il entreprend une quête ouverte. Dans le récit qu'il livre, SM semble d'ailleurs envisager naturellement que l'un des moyens de trouver des réponses et de pallier les problèmes qu'il rencontre réside dans une recherche orientée vers l'extérieur, et une exploration culturelle le conduisant au-delà des horizons connus et familiers. Son voyage d'étude prend alors des allures d'un pèlerinage le conduisant à découvrir de nouveaux lieux, de nouvelles personnes, de nouvelles façons de penser et d'agir. SM s'extrait physiquement du contexte et des structures de sa socialisation primaire, faisant un pas dans sa subjectivation.

Les récits que nous livrent YY et SM font apparaître deux facteurs favorisant le recours au christianisme. Premièrement, les convertis considèrent au départ le recours au religieux comme moyen possible de satisfaire un besoin, en l'occurrence un besoin objectivé de donner

⁸ Le plan de Salut (救恩计划, *jiuen jihua*) consiste pour les mormons en une explication des origines et des fins ultimes de l'homme. Pour un aperçu des doctrines et croyances mormones voir Rigal-Cellard (2012 p.150 sq.)

du sens à une existence apparaissant soudain comme vaine, vide ou incertaine. Deuxièmement, ils envisagent sans difficulté de recourir à des pratiques culturelles exogènes, ou culturellement non traditionnelles. C'est même au départ dans l'ouverture à d'autres univers de sens que se dessine leur quête. L'observation des contextes de socialisation des acteurs doit nous permettre d'identifier l'origine de telles dispositions.

4.1.1. Christianisme et ouverture culturelle

Le fait que les acteurs évaluent les options chrétiennes au même titre que n'importe quelle autre option religieuse signifie que le christianisme n'est pas simplement une offre disponible, mais une offre acceptable à leurs yeux, voire désirable et pourvue d'une certaine légitimité. On a vu comment s'est constituée sa légitimité institutionnelle au cours du XXe siècle et il reste à comprendre comment s'acquiert cette légitimité sur le plan individuel. L'observation des modes de vie des convertis mais aussi de leurs discours et de leurs projets nous conduit à penser que celle-ci est directement fondée sur l'acquisition d'un goût pour des pratiques d'ouverture culturelle, c'est-à-dire des pratiques par lesquelles l'acteur se projette au delà de son espace culturel d'origine, valorise le pluralisme et s'approprie l'altérité. L'acquisition et la valorisation d'un tel goût relève largement d'une logique de distinction sociale (Bourdieu, 1979), que l'on peut résumer ainsi : comme les pratiques d'ouverture culturelle sont dans une large mesure facilitées par la possession de capitaux économiques ou culturels dont disposent en abondance les acteurs occupant des positions dominantes dans la société, elles deviennent le symbole de la possession de ces capitaux et donc de la domination sociale. Ceux qui possèdent le capital se distinguent donc par ces pratiques d'ouverture en même temps qu'ils les valorisent aux yeux du plus grand nombre, qui à leur tour tentent d'imiter les pratiques des dominants.

Trois groupes de pratiques tenant une place significative dans les parcours et discours des convertis symbolisent cette ouverture culturelle et son lien avec la quête d'une distinction sociale. Premièrement, les pratiques relatives au voyage, ultimement liées à l'ouverture sur le monde et réservées dans une certaine mesure à ceux qui ont les moyens de se les payer. Deuxièmement, les pratiques liées à l'acquisition d'une éducation, notamment les études supérieures, médium important de l'ouverture à d'autres cultures et modes de pensée, réservées à une petite partie de la population, dans la mesure où les études supérieures sont accessibles par voie de concours ou moyennant finance pour ceux qui partent étudier à l'étranger. Troisièmement, les pratiques marquant la maîtrise d'éléments culturels étrangers, exotiques (et souvent d'origine occidentale, voire américaine), telles la maîtrise de l'anglais, ou d'un instrument de musique non chinois, prolongeant les deux premiers groupes de

pratiques. Toutes sont distinctives et étroitement liées à la domination sociale renvoyant symboliquement au mode de vie légitime de ceux qui dominent l'espace social.

Ces pratiques font l'objet d'un engouement particulier dans l'environnement social que nous avons découvert lors de notre séjour à Shanghai. Dans les parcours des convertis que nous avons analysés, le voyage tenait une place importante. La majorité des convertis avaient eu l'occasion de voyager dans le cadre de leurs études, de leur profession ou de leur temps libre et était mentionné comme projet par ceux qui n'en avaient pas encore eu l'occasion. De même, une partie des acteurs n'ayant pas eu l'occasion d'aller à l'université faisaient part de leurs projets parfois en cours de réalisation, de suivre une formation continue, à distance, ou via les cours du soir.

Quelques indicateurs de l'ouverture culturelle et des aspirations éducatives des convertis

| Organisation d'affiliation principale | SDJ (19) | R.O (16) | Hosa (10) | App. (4) | TSPM (12) | Locl (7) | Total (68) |
|--|-------------|-------------|--------------|-------------|--------------|-------------|---------------|
| Discours valorisant des éléments culturels non chinois | 14 | 6 | 4 | 2 | 7 | 7 | 40 |
| Ont déjà voyagé | 16 | 6 | 9 | 3 | 4 | 7 | 45 |
| Expérience professionnelle ou étudiante internationale | 15 | 10 | 3 | 1 | 2 | 7 | 38 |
| Peut communiquer en anglais | 14 | 12 | 6 | 1 | 6 | 7 | 46 |
| Parle ou apprend une autre langue non chinoise | 6 | 2 | 1 | 2 | 0 | 7 | 18 |
| Compte poursuivre une formation | 4 | 0 | 0 | 0 | 1 | 1 | 6 |
| A suivi une formation universitaire | 15 | 13 | 7 | 4 | 8 | 5 | 52 |

Le style de vie et les aspirations de JY, 29 ans, issue d'une famille paysanne du Henan dont la mère s'est convertie au protestantisme tandis que JY était adolescente témoignent de cet engouement pour l'ouverture culturelle. Après avoir quitté l'école avant la fin de son cycle secondaire, elle déménage à Canton, loin de sa famille qu'elle «détestait» à l'époque. Elle occupe des emplois de serveuse, de vendeuse, de masseuse, espérant par son labeur connaître la prospérité, car, selon ses mots : « dans ma famille, on est des paysans et comme on est pauvre, on ne pense qu'à gagner de l'argent. » Un échec amoureux la plonge dans une période de trouble et de dépression qui se soldera par une réintégration de son foyer d'origine où elle acceptera finalement la foi protestante. Émotionnellement remise de ses expériences malheureuses, elle quitte le Henan, pour Shanghai, une autre mégapole. Elle y occupe actuellement un emploi d'assistante dans une crèche internationale où elle côtoie des gens de divers pays d'Europe et d'Amérique du Nord. Son ouverture culturelle ne se perçoit pas que dans son activité professionnelle et son attirance pour les grandes mégapoles. En plus d'aimer le cinéma et la littérature, elle s'exerce aussi au basketball et au piano, deux disciplines populaires en Chine, comme dans de nombreuses autres régions du monde influencées par la culture américaine. Sa vie amoureuse porte aussi la marque de cette

influence dans la mesure où elle aspire à épouser un Américain, avec qui elle travaille et dont elle est secrètement amoureuse. Son goût pour l'éducation, qu'elle considère comme une source de reconnaissance sociale, se traduit dans son projet éducatif : elle suit une formation parallèlement à l'emploi qu'elle occupe, prodiguée par une université de Shanghai et qui devrait lui donner l'opportunité de travailler comme enseignante dans les écoles primaires :

Mon expérience professionnelle est très riche. J'ai occupé de nombreux emplois. Quand j'étais à Canton, j'ai été serveuse, vendeuse de prêt-à-porter, j'ai aidé des amis à ouvrir une boutique, j'ai été masseuse aussi. Donc j'ai beaucoup d'expériences. Mais mon rêve a toujours été d'être un professeur (...) de n'importe quoi, du moment que j'enseigne (...) J'ai un but. J'espère que je pourrais enseigner à l'école du dimanche. Mais maintenant je n'ai pas beaucoup de temps, parce que j'étudie à l'université et à côté je travaille. Je suis une formation dans le domaine de l'éducation à l'école primaire.

D'après son récit, il semble que JY aspire tout autant à la prospérité économique, qu'à se cultiver, fonder une famille et vivre selon un mode de vie influencé dans une certaine mesure par une représentation positive de l'Occident.

Le cosmopolitisme de JY comme des autres convertis, quoique ne s'y réduisant pas, traduit une attirance pour l'Occident. Celle-ci tient sans doute en partie à la forte exposition de la Chine à des modèles occidentaux depuis plus l'un siècle, d'abord au travers du colonialisme, puis du communisme, et enfin du capitalisme. Depuis la fin de l'ère impériale, la réinvention de la Chine s'est en effet partiellement faite par l'adoption et l'adaptation de modèles façonnés en Europe et en Amérique. Dès lors, l'ouverture culturelle dont font preuve les acteurs est largement tournée en direction de l'Europe et encore davantage en direction des États-Unis dont l'influence est visible dans les apparences, les aspirations, les modes de vie et de consommation des acteurs.

À Shanghai, l'engouement pour l'Amérique et l'Europe se voit dans tous les aspects de la culture urbaine et jusque dans le langage. Étudiants ou employés d'entreprises et de commerces en contact avec le public, s'affublent de noms anglais et font un usage récurrent des expressions anglaises, pour désigner des objets, mais aussi des attitudes et des sentiments. Ces expressions anglophones dans le contexte de conversations courantes et surtout dans le contexte de diffusion médiatique d'émissions de radio ou de télévision sont utilisées comme allant de soi et marquent celui qui les emploie d'un certain prestige associé à leur origine culturelle. Leur appropriation est source de reconnaissance⁹.

⁹ On pourrait aussi mentionner ici un certain engouement pour l'âge d'or du Shanghai du début du XXe siècle, voire une réhabilitation de cette époque, pourtant marquée par la colonisation.

Cette valorisation d'éléments culturellement exogènes et souvent occidentaux s'étend assez simplement à la religion chrétienne : l'ouverture culturelle (principalement à l'Ouest) est un signe d'aisance pouvant procurer de la reconnaissance sociale. Le christianisme est toujours aujourd'hui considéré comme une religion non chinoise et occidentale ; donc se familiariser avec des éléments culturels chrétiens peut susciter l'intérêt de ceux qui cherchent à obtenir davantage de reconnaissance sociale. La diffusion de la fête de Noël dans la société chinoise et à Shanghai particulièrement, où elle n'est pas célébrée que par des croyants, met en lumière la légitimité dont bénéficient les éléments culturels chrétiens du fait de leur identification à l'Occident. Noël est fêté dans les églises par les fidèles et l'est aussi dans les entreprises et les foyers des expatriés occidentaux et dans les films et les séries TV en provenance de l'Occident. De même qu'Halloween en France il y a quelques années, voire dans une certaine mesure, le nouvel an chinois à l'heure actuelle, Noël se diffuse en Chine par un marketing jouant sur le mélange d'une esthétique chaleureuse et des bons sentiments et parce qu'il semble, du point de vue chinois, appartenir au domaine de la nouveauté, de la modernité et de l'ouverture au monde. Il est devenu une occasion de sortir, de se divertir, de s'offrir des cadeaux, bref, de stimuler l'économie tout en intensifiant les relations sociales par des activités de consommation dont les nouvelles générations sont friandes. Tout comme Noël, le mariage à l'occidentale fait l'objet d'un marché, basé sur l'image romantique qu'en véhiculent les médias. Les nouvelles pratiques telles que se marier en smoking et en robe blanche, couleur traditionnellement associée en Chine au deuil, ou réaliser des albums photos élaborés incluant des clichés pris devant des édifices catholiques, alimentent un marché propice à la légitimation d'éléments culturellement chrétiens.

Porter une croix, se faire photographier devant une église pour son mariage ou fêter Noël sont suffisants pour se sentir faire une expérience exotique, moderne et source de reconnaissance sociale. Dans certains cas toutefois, la familiarisation avec ce type de pratiques se trouve être la source d'une conversion. FH, trentenaire originaire de Shanghai et travaillant dans une banque, fréquente l'Église protestante officielle et a épousé une chrétienne rencontrée dans une église-maison. Elle, travaille dans une clinique dirigée par des étrangers. Tous deux rêvent de partir vivre au Canada. Il relate ainsi le rôle de la diffusion de la fête de Noël dans sa conversion :

En 2007, à l'approche de Noël... en Chine il y a beaucoup de gens qui fêtent Noël, mais personne n'en connaît le sens. Ils s'offrent des cadeaux entre amis. Quand j'étais enfant, mes parents me donnaient aussi des cadeaux pour Noël, c'était courant. Mais en 2007, je me suis demandé : « pourquoi nous, les Chinois, nous fêtons Noël ? Est-ce que c'est juste un jour pour recevoir des cadeaux de la part des amis ? » Et comme je

savais que ça venait d'Europe, je me suis dit, « l'église, c'est le meilleur endroit où je vais trouver quelque chose à ce sujet ». Donc la veille de Noël, je suis allé sur la place du Peuple, à l'église et il y avait un concert de Noël, et je l'ai écouté du début à la fin, et c'était vraiment fantastique. Je n'avais jamais senti ça. Parce que les jeunes, on n'écoute que de la pop. Et donc ce jour là, je me suis dit : les gens qui chantent une musique si merveilleuse doivent être très différents des gens qui n'ont pas de croyance. Donc j'ai commencé à aller à l'église le dimanche.

Ce qui déclenche l'engouement de FH pour le christianisme relève donc de la participation à des pratiques chrétiennes à des fins non religieuses et d'un jugement positif porté ensuite sur les chrétiens découverts au travers de ces pratiques. Il est intéressant de noter que comme YY, FH n'évalue pas d'abord positivement le christianisme en tant que religion, mais plutôt l'état de « croyant », jugé supérieur à l'état de non-croyant, au vu de la qualité des actions produites (ici des chants) par ceux qui possèdent cet état.

Les étudiants des universités sont encore davantage exposés à la familiarisation avec des éléments de culture chrétienne dans un contexte légitimant ces derniers. Les classiques occidentaux sont en effet enseignés dans les cursus universitaires. Nos interviewés ont cité par exemple *la Bible*, *la Cité de Dieu* de Saint-Augustin ou *le Paradis Perdu* de John Milton comme ouvrages étudiés au cours de leur séjour à l'université, dans le cadre de formations de droit, de philosophie ou de littérature ayant contribué à susciter leur intérêt initial pour le christianisme. Les diplômes étant des marques de prestige et de distinction sociale, les contenus éducatifs y donnant accès se trouvent jouir de ce même prestige. Apprendre à connaître et manipuler des contenus culturels occidentaux contribue donc aussi à légitimer les contenus culturels chrétiens. Cette exposition à la culture chrétienne par l'éducation universitaire donne par ailleurs lieu à l'apparition des *chrétiens culturels*, intellectuels et acteurs du monde académique séduits par la philosophie chrétienne mais n'adhérant pas forcément à la dimension religieuse du christianisme (Masson, 2011).

Tous les acteurs et tous les convertis que nous avons rencontrés ne présentent pas un même engouement ni une même maîtrise des marqueurs du cosmopolitisme que l'on peut associer à l'Occident. C'est au sein du groupe R.O et de l'Église SDJ, que l'on a rencontré les convertis qui montraient la plus grande maîtrise d'éléments culturels exogènes, principalement Américains et Européens et le plus d'intérêt pour ceux-là. Ces deux organisations ont une histoire ancrée dans l'Amérique. Le pasteur de R.O, dont les parents sont originaires de Taiwan y a vécu vingt ans entre l'enfance et l'âge adulte et il y a trouvé la foi. L'Église SDJ est une Église américaine dont le siège est situé en Utah¹⁰. Le style des membres de ces deux groupes fait largement écho au style des chrétiens prospères et dynamiques de Wenzhou (Cao,

¹⁰ A propos de la dimension américaine de l'Église SDJ, voir Rigal-Cellard (2012)

2011). Bon nombre des membres de ces deux Églises ont une expérience internationale conséquente malgré leur jeune âge, généralement préalable à leur conversion¹¹. Beaucoup maîtrisent l'anglais et parfois une autre langue¹². Ils lisent des auteurs occidentaux ou sont friands de séries de télévision américaines et fréquentent des étrangers. Ils se distinguent par des tenues vestimentaires conformes aux canons de la mode occidentale, cultivant un style chic et décontracté, un goût certain pour les marques, mais sans ostentation. Leurs interactions sont marquées par une volonté de rompre les barrières et de cultiver un sens du naturel, d'avoir l'air « *laid back* » et « *easy going* »¹³ selon leurs propres termes. Ce style n'est cependant pas le style de tous les chrétiens rencontrés, à l'instar du dirigeant de l'Église d'Apollos. Il n'utilise pas d'anglais dans ses propos ordinaires, s'habille sans aucune ostentation, est critique quant à la société de consommation dans laquelle il s'efforce, au fond, de ne pas vivre. Il a cependant vécu deux ans aux États-Unis, où il a suivi une formation de théologie dans un institut évangélique. Son engouement initial pour le christianisme fut consécutif à la lecture d'ouvrages faisant mention de la Bible lors de son passage à l'université.

Les lieux où se sont déroulés les entretiens sont de ce point de vue significatifs : Après la maison, les lieux de rencontre les plus courants étaient les restaurants et fast-food occidentaux, McDonalds, KFC, Wagas ou Papa Jones, les cafés de l'enseigne Starbucks Coffee, des salons de thé branchés ou des restaurants chinois plus traditionnels. La majorité de ces lieux était située dans de gigantesques centres commerciaux bâtis sur le modèle des *Malls* américains, dédiés à toutes les formes de la consommation, nourriture, habillement, divertissement, où se côtoient fast-foods chinois ou américains, centres de remise en forme, cinémas et enseignes étrangères prestigieuses. Ces lieux constituent des points de repères dans la ville, en même temps que des espaces publics et des espaces de pratiques sociales ordinaires, témoignant de la forte influence occidentale dans la ville de Shanghai.

¹¹ Ceci nous permet de penser effectivement que l'occidentalisation des acteurs précède leur conversion.

¹² En plus du Mandarin et du dialecte local, nombreux sont ceux qui parlent anglais et certains parmi eux connaissent aussi l'allemand le japonais ou le français. La plupart des membres de ces deux groupes que nous avons rencontrés se sont présentés à nous sous un nom anglophone.

¹³ Les deux expressions renvoient à des attitudes de décontraction et ont été entendues à plusieurs reprises, en anglais dans le texte dans les discussions avec les membres de ces groupes.

Les lieux où se sont déroulés les entretiens

| | SDJ (19) | R.O (16) | Hosa (10) | App (4) | TSPM (12) | Local (7) | Total (68) |
|---|-------------|-------------|--------------|------------|--------------|--------------|---------------|
| maison | 5 | 5 | 2 | 0 | 1 | 4 | 18 |
| Fast-food/restaurant de type occidental | 2 | 2 | 2 | 0 | 7 | 2 | 15 |
| Restaurant ou salon de thé chinois | 3 | 4 | 3 | 2 | 0 | 0 | 12 |
| Starbucks coffee | | 5 | 2 | | 1 | 0 | 8 |
| Parc ou bibliothèque | 4 | 0 | 1 | 2 | 0 | 0 | 7 |
| Lieu de travail | 4 | 0 | 0 | 0 | 1 | 0 | 5 |

Les travaux conduits sur les *patrons chrétiens* de Wenzhou mettent aussi en avant l'existence d'une mobilisation d'éléments culturels occidentaux dans les styles de vie de ces derniers (Cao, 2011). Ils cultivent un goût pour la consommation ostensible de produits de marques étrangères, roulent en voiture allemandes, apprennent la musique classique, le piano et le violon, se forment assidûment à l'anglais, voyagent et organisent des séminaires religieux comme on organise des congrès professionnels, avec hôtesse, buffets, présentations sophistiquées et conférenciers anglophones. En fait, les descriptions de Cao font apparaître le fait que ces chrétiens de Wenzhou travailleraient à se doter d'un prestige conféré par l'alliance de la dévotion, de la promotion d'une conduite morale conservatrice et de la prospérité économique dont certains marqueurs socio-économiques d'origine européenne et nord-Américaine seraient les signes. Ils semblent donc achever une double distinction par leur style religieux. Premièrement, par la manipulation de signes liés à l'Occident, ils marquent leur appartenance – ou leur aspiration à appartenir – à la classe économiquement dominante. En même temps, l'accent qu'ils mettent sur la rectitude morale, la croyance au dieu chrétien et le développement personnel, leur permet de se distinguer au sein de la population des nouveaux riches, s'élevant au dessus de leur condition peu prestigieuse de simples marchands en assujettissant, d'une manière toute confucéenne, l'assouvissement des intérêts personnels et matériels à la quête d'un ordre moral. Cette volonté de distinction sociale se retrouve chez d'autres nouveaux chrétiens de Chine prêtant une attention particulière à développer leur niveau culturel en même temps que leur pratique religieuse (Cao, 2009) et fait écho aussi à d'autres pratiques d'hommes d'affaires chinois, qui cherchent à se doter d'une éducation confucianiste en vue d'augmenter leur prestance, dans un contexte de revalorisation politique et sociale de cette tradition chinoise.

Devenir chrétien n'est cependant pas, en dehors de Wenzhou, un moyen d'acquérir automatiquement de la reconnaissance ou du prestige. Adhérer à la foi chrétienne peut aussi susciter du mépris et provoquer des persécutions de la part des autorités. Si le cas des

chrétiens de Wenzhou tend à faire penser que les chrétiens adopteraient leur foi et leurs pratiques en vertu de l'ouverture culturelle dont elles sont le symbole, et de la distinction qu'ils parviendraient à en tirer, il est aussi possible d'envisager à l'inverse que c'est la mise en avant par les chrétiens eux-mêmes de l'aspect moderne, ouvert et occidental de leur foi qui participe d'une logique stratégique d'acteurs cherchant à soigner l'image de marque de leur religion. Mais le fait que le christianisme puisse au moins potentiellement susciter l'intérêt de certains, quand être chrétien semble en Europe et aux États-Unis être un fait banal sinon rétrograde, s'explique au moins partiellement par son lien avec la culture occidentale. En d'autres termes, les chrétiens ne deviennent pas chrétiens parce que christianisme rimerait avec modernité et occident. Mais cette rime rend le christianisme acceptable et dans certaines conditions séduisantes, pour des acteurs qui seraient en train d'évaluer une ressource religieuse à laquelle ils souhaitent avoir recours.

Les faits évoqués montrent aussi que l'occidentalité du christianisme faisant écho à un engouement pour l'ouverture culturelle n'est pas la seule caractéristique facilitant la bienveillance des acteurs chinois envers la religion chrétienne. En fait, le goût pour l'éducation, le voyage, la culture, comme le signe d'une ouverture culturelle traduit aussi la pérennité de représentations sociales endogènes et d'un attachement à des modèles sociaux proprement chinois.

4.1.2. Christianisme, culture de soi et culture chinoise

Les Chinois de Shanghai ou d'ailleurs, pas plus que ceux parmi eux qui décident d'embrasser la foi chrétienne, ne sont purement et simplement projetés dans une sorte de modernité occidentale, détachés de tout héritage proprement chinois. Et l'on peut parler de cosmopolitisme pour désigner leurs styles, leurs pratiques et leurs aspirations, précisément parce que l'on y perçoit cette hybridation entre le local et le global, faisant coïncider l'endogène et l'exogène. Shanghai, qui occupe une position particulière sur le territoire Chinois, peut être considérée comme un symbole de cette hybridation. La ville portuaire est par sa situation géographique, sur la rivière Huangpu à l'embouchure du fleuve Yangzi, un lieu économiquement stratégique, un point d'ouverture sur le monde extérieur, nœud de flux économiques entrants et sortants. Sa colonisation par les nations européennes et états-uniennes lui valut au XIXe siècle de devenir une puissance financière en Asie. Aujourd'hui zone économique spéciale et municipalité dont le statut est équivalent à celui d'une province, son histoire de métissage culturel, son ouverture économique sur le monde, et sa mise en avant stratégique par les acteurs politiques la placent à l'avant-garde de la transition économique Chinoise. L'hybridation entre le local et le global se lit dans son urbanisme. Son

quartier de Pudong rivalisant avec Manhattan, fait face aux quartiers traditionnels où les vieux métiers d'hier s'exercent toujours ; le temple bouddhique de Jing'An, reconstruit dans un écrin de building radieux abritant *malls* et bureaux ; l'avenue Huaihai, artère illuminée où se côtoient d'illustres enseignes américaines et occidentales, entrecoupées de salon de thés et de pharmacies traditionnelles¹⁴. Sur la place du Peuple, dont le nom à lui seul symbolise le communisme, aux extrémités de laquelle se font face la futuriste tour Marriott et un immeuble de bureaux orné de l'inscription « *capitaland* » en lettres géantes, les parents et grands-parents des nouvelles générations de jeunes adultes se massent en nombre les samedis matins pour jouer les entremetteurs, offrant un témoignage visuel étonnant de l'importance que revêt toujours la structure familiale traditionnelle dans cette ville en mouvement permanent. Ses habitants, installés de longue date ou issus de vagues migratoires récentes sont à l'image de la ville. Ils combinent et cultivent tous les marqueurs de la modernité occidentale, avec des pratiques et des représentations chinoises.

Shanghai symbolise donc le point de rencontre et parfois se confondent des flux culturels d'origines diverses, jusqu'au cœur des aspirations et des pratiques des acteurs. De même, les pratiques d'ouverture culturelle que nous avons évoquées, tout en étant considérées comme prestigieuses pour leur ouverture, peuvent aussi être considérées comme prestigieuses parce qu'elles sont précisément des pratiques *culturelles*, par lesquelles les individus se cultivent et cultivent leur image. Elles sont donc aussi l'expression d'un attachement à un modèle social issu de la Chine classique, celui du lettré, dont le savoir permettait d'accéder au fonctionnariat et donc au pouvoir, par le biais des examens impériaux et dont la vertu morale permettait, s'il en faisait preuve, de remplir sa fonction avec justice. Tout au moins en est-ce ici l'idéal resté ancré dans l'imaginaire et dont l'exacte contrepartie réside dans la représentation du marchand, vénal, prêt à tout pour arriver à ses fins et doté de peu de savoir¹⁵. Les *patrons chrétiens* semblent ainsi nourrir une image idéale du chrétien faisant autant référence à la figure de l'entrepreneur capitaliste qu'à la figure du lettré chinois. À certains égards, on pourrait considérer ces patrons chrétiens, faisant du christianisme le symbole de leur rectitude morale et de leur goût pour le développement personnel, comme des marchands cherchant à

¹⁴ L'anthologie dirigée par Idier (2010) offre un certain nombre de descriptions rendant compte des différents visages de cette ville.

¹⁵ Afin d'avoir une idée de l'importance sociopolitique des lettrés dans l'histoire sociale chinoise, voir Balazs (1968 p.26-30) ; Fairbank et Goldman (2010, p.83 *sq.*). Comme le montrent ces auteurs, l'opposition entre le lettré et le marchand ne constitue pas une réalité historique. La tension entre la figure de l'*homme de peu* visant la satisfaction de ses intérêts individuels et matériels et de l'*homme de bien*, dont le savoir et la culture lui permettent de servir la société irrigue néanmoins les représentations chinoises jusqu'à nos jours.

se parer de la légitimité des lettrés, les premiers étant en Chine dépourvus du prestige des seconds.

On retrouve ce trait chez les nouveaux chrétiens des couches intermédiaires de la société chinoise que nous avons rencontrés : bien qu'économiquement intégrés ou promis à un avenir plus brillant que celui du reste de la population, ils affichent un point de vue critique (mais pas toujours une condamnation sévère) sur l'enrichissement matériel et se préoccupent de leur développement personnel, ambitionnant d'augmenter leur niveau de savoir, de compétences et de contrôle sur leur propre vie. L'ambition éducative dont font preuve les acteurs que nous avons interrogés peut de ce point de vue être considérée comme une fin en soi. Et leur quête religieuse s'inscrit totalement dans cet ordre de préoccupations¹⁶. Le lien entre culture de soi et pratique religieuse apparaît de manière récurrente dans leurs discours, sous des formes explicites ou implicites. La réflexion de FH : « les gens qui chantent une musique si merveilleuse doivent être très différents des gens qui n'ont pas de croyance » et qui semble initier son engouement pour la pratique chrétienne, peut en effet être lue comme une admiration pour la capacité qu'il perçoit de la pratique chrétienne à cultiver les acteurs, dont la maîtrise ici d'une technique artistique – le chant – témoigne d'une forme d'élévation personnelle. J'évoquait la réalisation possible de son ambition à occuper une position de professeur, figure par excellence de l'élévation par la culture, dans le cadre de sa pratique chrétienne : « Mais mon rêve ça a toujours été d'être un professeur (...) de n'importe quoi, du moment que j'enseigne (...) J'ai un but. J'espère que je pourrais enseigner à l'école du dimanche. ». YY était quant à elle séduite, dans sa quête religieuse par un discours chrétien transformant son expérience malheureuse en occasion de s'éduquer et de dépasser un état antérieur, par opposition à l'explication bouddhiste qui lui avait été fournie et qu'elle percevait comme tristement fataliste.

La vie ordinaire des chrétiens comprend de nombreuses activités qui, en plus de symboliser une ouverture culturelle, sont aussi liées à la culture de soi, telles que l'exercice d'une pratique morale, le suivi de cours d'étude biblique, les clubs de lecture où l'on étudie des essais ou des romans d'inspiration chrétienne, l'apprentissage de disciplines variées au sein des églises, telles que le chant, le piano, parfois le violon ou encore l'hébreu, l'anglais, etc. Un tel lien apparent entre activité religieuse et culture de soi ou éducation est loin d'être étranger à la conception du religieux chinois. En fait, comme le souligne Ji (2011), les notions de religion et d'éducation sont indissociables dans la langue et la culture chinoise. Le terme

¹⁶ C'est ce qui ressort de notre enquête et qui confirme donc certaines observations faites par Cao (2009).

jiao (教) par lequel on désigne les grandes traditions « religieuses » chinoises que sont le taoïsme, le bouddhisme, et le confucianisme, mais aussi les autres religions, signifie aussi « enseignement » :

« En Chine en effet, la religion est comprise avant tout comme un enseignement, un processus d'éducation ; la dimension religieuse et la dimension éducative s'y présentent comme d'emblée indissociables, reliées qu'elles sont par ce terme générique qui les englobe. Si l'on peut s'accorder à dire que toute religion implique, en sus d'autres fonctions dont la définition peut faire débat, une fonction épistémologique et socialisatrice, la prégnance de cette fonction constitue un aspect significatif de la représentation collective de la religion dans la tradition chinoise. Il y a là une indifférenciation entre religion et éducation (...). » (Ji, 2011 p.5)

Les différentes formes de christianisme considérées comme des *jiao* (教), sont donc conçues dans la langue chinoise et se présentent à la conscience de l'acteur comme des voies éducatives¹⁷, des options crédibles, parmi d'autres, auxquelles l'acteur peut faire appel pour améliorer son niveau et sa qualité (素质, *suzhi*), se développer en tant qu'individu (Cao, 2009).

Dans ces conditions, le recours au christianisme est rendu possible tant parce qu'il peut être associé à une aspiration à l'ouverture culturelle nourrie par les acteurs dès avant leur rencontre avec une institution chrétienne, que parce qu'il apparaît aux yeux des acteurs comme correspondant à une conception sous-jacente du religieux tout à fait classique en contexte chinois, comme moyen d'éducation et, fondamentalement, d'amélioration de soi.

L'attachement à un idéal d'ouverture culturelle et de culture de soi qui tourne les acteurs vers le monde extérieur et les fait aspirer à s'éduquer trouve donc son incitation autant dans les modifications socio-économiques récentes de la Chine qui rendent cet idéal utile à la réussite qu'à un modèle conservateur d'inspiration confucianiste. Les Églises peuvent ainsi à certains égards être assimilées à des écoles familiales, qui sont par ailleurs l'une des expressions du renouveau confucianiste que l'on observe en Chine (Dutournier, 2011). Certains acteurs expriment de manière explicite le lien qu'ils perçoivent entre leur pratique chrétienne et une certaine culture chinoise qui imprègne leurs représentations et leurs pratiques. L'un des convertis dont nous avons recueilli le récit, manipulant avec beaucoup d'aisance les marqueurs culturels occidentaux rend compte de manière explicite de cet attachement à la

¹⁷ L'équivalence entre la notion occidentale de religion et la notion chinoise de *jiao* peut-être discutée (Gan, 2011). L'apparition du terme *zongjiao* pour désigner le fait religieux ne fait pas nécessairement entrer les traditions chinoises désignées habituellement par la notion de *jiao*, telles que le confucianisme, dans la catégorie occidentale « religion ». En revanche, l'usage de la notion de *jiao* pour désigner les religions chrétiennes contribue à créer une conception de ces dernières comme relevant bel et bien de la catégorie *jiao* et de ses attribus.

culture Chinoise¹⁸. CC est originaire d'une grande ville située à une heure de train de Shanghai. Il est aujourd'hui en cours de formation au sein d'une entreprise de logistique internationale, après avoir obtenu un master au Royaume-Uni. C'est lors de son séjour là-bas qu'il rencontre l'Église SDJ par le biais de ses colocataires. Il manie avec dextérité l'ouverture culturelle et montre un fort attachement non seulement à sa religion, mais aussi au réseau de personnes étrangères, américaines et européennes qu'il peut rencontrer par sa pratique¹⁹. Il joue au tennis, soutien l'équipe de football londonienne Arsenal F.C. et se rend en Europe régulièrement. Les séries TV et livres qu'il affectionne sont anglo-saxons²⁰. Pourtant, il reste extrêmement attaché à un modèle social d'inspiration confucéenne. Il voue un profond respect à ses parents qui constituent à ses yeux le modèle à reproduire d'un « authentique couple chinois ». Son père a su profiter de l'essor économique de la Chine pour améliorer la condition de sa famille. Il occupe un poste de direction dans une entreprise de taille moyenne, mais prospère. Sa mère est une femme au foyer, dévouée à son époux et à son fils. CC loue la paisible complicité qui lui semble prévaloir dans les relations du couple, née selon lui du respect, de l'attention réciproque et d'une claire distinction des rôles de chacun. CC espère parvenir à cultiver un jour avec sa propre femme la même relation qu'il observe chez ses parents. Il prospecte afin de trouver l'âme sœur parmi les membres de son réseau religieux, mais se trouve face à un dilemme qu'il n'a pas résolu. Il voit d'un bon œil le fait d'épouser une personne de sa foi, comme le recommande sa religion et tente souvent sa chance auprès des fidèles locales ou d'origine étrangère qu'il est amené à rencontrer. Cependant, il imagine mal ne pas épouser une femme originaire de sa ville natale, partageant sa langue maternelle²¹. En même temps qu'il prospecte pour lui-même, il a donc recours aux services de sa mère et de sa tante, qui organisent pour lui des rendez-vous avec de jeunes femmes issues de la même localité. Il retourne chaque fin de semaine chez ses parents, qu'il consulte dans tous ses choix.

CC n'a pas cessé de se cultiver après la fin de ses études. Il apprend de nouvelles langues, lit des ouvrages de développement personnel, s'adonne au sport régulièrement. Son goût pour le

¹⁸ De même que les paysans polonais ayant migré aux États-Unis de Thomas et Znaniecki (1920) ne devenaient pas des américains mais bien des 'polonais américains', les chinois devenus cosmopolites sont à la fois projetés et adaptés à l'environnement globalisé tout en restant attachés et adaptés aux formes culturelles propres à leur espace de socialisation primaire.

¹⁹ Nous verrons plus tard que nous ne pouvons pas cependant résoudre sa croyance et sa conversion à cet attrait pour l'étranger.

²⁰ Ses livres cultes sont des best-sellers de la littérature populaire anglo-saxonne contemporaine. Il affectionne particulièrement Harry Potter et les ouvrages de développement personnel écrits par Stephen R. Covey.

²¹ Comme nombre d'autres chinois, CC parle couramment mandarin, mais sa langue maternelle est le dialecte local parlé dans sa région.

développement personnel peut être perçu comme dans l'air du temps d'une société en quête d'efficience, mais son aspiration au savoir et à la maîtrise de soi témoignent aussi de la présence dans ses représentations de la perpétuation de l'image positive du lettré confucéen, éminemment distingué dans la société chinoise. Interrogé sur ses croyances et pratiques religieuses, il évoque la continuité qu'il perçoit entre sa foi mormone et le contexte culturel dont il est issu, illustrant le cosmopolitisme caractérisant sa culture, ouverte, internationale et enracinée dans une histoire et un contexte local :

Les Chinois, même s'ils disent qu'ils ne sont pas bouddhistes, ils ont des croyances bouddhistes. Par exemple, le Président de la République, comme les gens ordinaires, il va se prosterner dans les temples. Le bouddhisme, c'est profond... Je ne dis pas, par exemple que je vais devenir bouddhiste ou que j'ai des croyances bouddhistes, mais si je vais visiter un temple, j'irais me prosterner [...] Je vais te raconter une histoire. Il y avait un Chinois qui s'appelait Geyou. Il est très connu. Il disait : « regarde cet escabeau. Il a trois marches. Toi tu es sur la première. Ta connaissance est limitée. Moi, je suis sur la deuxième, parce que j'ai plus d'expérience. Et ce vieillard là-bas, il est sur la troisième, parce qu'il a vu beaucoup de choses...Le Bouddha lui, voilà où est sa connaissance. » Il prend alors un caillou et le jette au loin. Il voulait signifier que la connaissance du Bouddha était sans limite. C'était sa compréhension... Je pense qu'il y a un lien. Ce n'est pas une question de visage, ils sont liés... Dieu se représente peut-être par différentes apparences. Par exemple, un missionnaire mormon qui rencontre des musulmans, il ne leur dit pas : le Coran est faux et votre Allah est une supercherie, n'est-ce pas ? Combien y a-t-il de musulmans sur Terre ? Peut-être un demi-milliard. Je pense qu'ils sont très bons et très humbles. Et peu importe ce en quoi ils croient, pour eux, ils lui donnent un nom et nous un autre, mais c'est à peu près le même. Mais la plupart des gens, surtout les Asiatiques, ils vont avoir du mal à croire au Christ, parce qu'ils n'ont pas une Histoire chrétienne...Il n'est jamais allé en Chine, au Japon, au Viet Nam, et Corée. Si tu dis « Dieu est venu au Moyen-Orient », les Africains, les Européens, ils vont plus facilement croire que c'est vrai.

Le relativisme de son discours pourrait faire penser que l'adhésion de CC à la foi mormone relève peut-être moins d'une conversion comprise comme acquisition de croyances spécifiques que d'une adhésion à des pratiques culturelles chrétiennes. Mais il semble plutôt, à la vue de la totalité de l'entretien, que CC fait coexister une réelle foi acquise au cours d'un processus de conversion avec une perception plutôt constructiviste de la connaissance. Ce qui importe ici c'est surtout que son discours met en lumière, dans un premier temps, le lien qu'il perçoit entre sa religion d'origine américaine et sa culture chinoise : l'histoire à la fois confucéenne et bouddhiste qu'il évoque rend compte de la façon dont il légitime sa croyance et sa pratique chrétienne à partir d'éléments culturels chinois. Il admet aussi les limites de cette possible légitimation. De plus, on peut repérer dans son attitude vis-à-vis de la pratique bouddhiste une attitude ritualiste toute confucéenne. En effet, bien qu'il ne nourrisse pas de

croyances bouddhistes, CC continue d'en respecter le rite lorsqu'il se trouve dans un temple²². Pour CC, comme pour nombre de ses contemporains, les capitaux culturels et religieux, la connaissance et les systèmes épistémiques mobilisés pour construire une expérience dans le monde, s'ajoutent et s'hybrident davantage qu'ils ne s'excluent.

4.2 Des carrières sociales propices à la subjectivation

Par leur socialisation familiale, les acteurs ont hérité de modèles sociaux et de valeurs à partir desquels ils sont censés penser leur expérience, y donner du sens et définir leurs aspirations. Comme on l'a vu, ces modèles sont dans une certaine mesure commensurables au niveau des représentations. Toutefois, les moyens de réaliser les aspirations en lien avec les nouveaux modèles du succès en vigueur dans une Chine culturellement et économiquement ouverte entrent aussi parfois en contradiction avec les normes sociales de l'héritage confucéen (Hunter et Chan, 1993, P.158-159). Car à mesure que les individus s'éduquent, s'investissent dans des parcours professionnels prometteurs et se projettent dans un monde globalisé, ils mettent à l'écart les normes familiales qui leur dictent principalement d'être des parents et des enfants, des époux et des épouses selon les codes qu'ils ont pourtant intégrés et auxquels ils n'ont pas pleinement renoncé. Les acteurs sont donc plongés dans une situation contradictoire : ils ne peuvent satisfaire à la fois leurs aspirations forgées dans un contexte de transition et leurs aspirations familiales hérités par delà les bouleversements sociaux du XXe siècle. Il faut pour comprendre ceci nous intéresser aux parcours sociaux des convertis.

Les convertis aux divers groupes que nous avons rencontrés sont issus de couches sociales intermédiaires²³ qui ne présentent pas de véritable homogénéité. Leurs parents, retraités ou toujours actifs, qu'ils soient cadres ou employés dans des entreprises étrangères ou nationales, fonctionnaires ou chefs d'entreprise, propriétaires ou gérants de petits commerces, originaires de Shanghai ou de provinces plus rurales éloignées de la mégapole, ont généralement profité de l'essor économique des trois dernières décennies pour améliorer leurs conditions de vie. Les convertis voient généralement leurs carrières perpétuer le mouvement d'ascension sociale entrepris par leurs parents, tout au moins en termes de capital scolaire et de statut professionnel. Peut-être plus encore que la situation professionnelle, l'homogénéité qui

²² Notons ici que tous les chrétiens que nous avons rencontrés n'adoptent pas la même attitude vis-à-vis des religions chinoises. Certains déclarent refuser de se livrer, même formellement ou par obligation familiale, aux rituels du bouddhisme. Si c'est chez les mormons que l'ouverture aux religions chinoises s'est avérée la plus importante et chez les pratiquants d'Apollos et d'Hosanna que les critiques envers le bouddhisme étaient les plus acerbes, la petitesse de notre échantillon nous empêche de tirer des conclusions trop générales.

²³ Ces couches intermédiaires ne sont généralement ni les plus favorisées, ni les plus démunies de la population chinoise. (Merle 2007, p.44). Elles sont parfois désignées par l'expression *zhongjian jieceng* (中间阶层, strate du milieu) (Zhou, 2008).

préside aux carrières sociales des convertis réside dans leurs aspirations scolaires. Une importante proportion de ces convertis sont titulaires de diplômes, souvent du supérieur (niveau ingénieur, licence ou master) et il n'est pas rare qu'ils aient accompli leurs cursus dans des universités prestigieuses (à Shanghai, les universités de Fudan ou Jiaotong par exemple). Ceux-ci font donc partie d'une minorité plus éduquée de la population, en voie de massification, ayant réussi les concours d'entrée à l'université, en Chine ou à l'étranger²⁴. Lorsqu'ils n'ont pas été à l'université, ils suivent des formations destinées à améliorer leurs statuts et leurs opportunités d'emploi (formations professionnalisantes courtes, cours du soir, formation à distance, etc.). Quel que soit le niveau atteint lors de leur formation initiale, ils sont généralement acquis à l'idée que les diplômes, l'acquisition de connaissance et de compétences sont vecteurs de reconnaissance sociale. Ils cherchent dans de nombreux cas à prolonger leurs formations bien au-delà de leurs formations initiales. Ils aspirent à être reconnus comme des acteurs cultivés.

Du point de vue des carrières professionnelles, ils occupent des postes de cadres d'ingénieurs ou d'employés de bureau dans des entreprises internationales ou locales, dans le marketing, la finance, la communication ou la logistique, etc. Certains sont travailleurs indépendants, exerçant des professions libérales ou gérant leurs propres entreprises. Jusqu'à leur conversion, la réussite matérielle se présentait à leurs yeux comme une priorité, le vecteur principal d'amélioration des conditions de vie et de reconnaissance sociale. Ils constituent les membres d'une jeunesse préoccupée par la réussite économique autant que par le développement personnel, aspirant à être libres, à maîtriser leur destinée et à profiter des opportunités offertes par une société en développement. La mobilité pourrait être le maître mot de leurs carrières sociales, faites de successions de postes, d'entreprises, de formations complémentaires, de lieux, de partenaires et en définitive, d'instabilité et d'incertitude : car quoiqu'éduqués et professionnellement dynamiques, ils sont aussi immergés dans une masse d'acteurs aux profils et aspirations similaires. Du fait des opportunités qui semblent leur être offertes, ils sortent gagnants de la transition socio-économique générale du pays. Mais plongés dans une société extrêmement compétitive, ils ne sont pourtant pas forcément les grands vainqueurs sur le marché du travail, ni les héritiers des classes véritablement dominantes. Les exigences du marché du travail s'imposent à ces « travailleurs forcés volontaires » (Tong, 2008 p.175). Appartenant à une sorte de nouvelle classe moyenne relativement aisée et laborieuse, ils

²⁴ Selon les données de l'OCDE (2011), en 2009, 5% de la population âgée de 25 à 64 (environ 31 millions de personnes) avait poursuivi des études supérieures en République populaire de Chine.

constituent des fractions mobiles, en lutte pour les meilleures places qui sont loin de leur être assurées.

Toutes les organisations religieuses que nous avons étudiées ne présentaient cependant pas exactement les mêmes profils de convertis. L'Église R.O, du fait qu'elle constitue un rejeton d'un réseau de *Boss Christians* taiwanais présentait une population homogène, jeune, éduquée, forte d'une expérience internationale et d'une certaine réussite économique, développant un style de vie très cosmopolite. L'Église mormone présentait un nombre important de profils similaires à ceux rencontrés chez RO, mais aussi une plus grande diversité de profils plus âgés ou moins éduqués. L'Église Hosanna était encore plus mixte du point de vue de l'âge et des niveaux d'éducation, avec des profils moins internationaux, et des situations économiques variées. L'Église d'Apollos présentait la particularité d'être composée d'acteurs éduqués, mais très peu intégrés économiquement, développant un style de vie différent, mais entretenant des liens nombreux avec l'étranger.

Les carrières éducatives et professionnelles des acteurs, largement dictées par les impératifs économiques contemporains, contribuent à créer une distorsion, un éloignement des modèles sociaux encore portés par les familles dont ils sont issus. Or la famille constitue jusqu'à l'heure actuelle une institution essentielle de la société chinoise et l'importance des ménages dans la définition des rôles sociaux est déterminante, plus qu'elle ne l'est généralement en Europe, en raison de la dimension sacrée que revêt traditionnellement le lignage (Spoorenberg, 2005). Les principes des relations régissant la famille sont, selon la tradition confucianiste, codifiés et étendus à l'ensemble des autres institutions sociales, telles que l'État ou les organisations religieuses (Yao et Zhao, 2011). Le tissu social est ainsi traditionnellement considéré comme composé de cinq types de relations dites constantes²⁵ largement liés à l'ordre familial et impliquant pour les quatre premières une relation dissymétrique : seigneur-sujet, époux-épouse, père-fils, aîné-cadet, ami-ami. L'âge, le lien de parenté et le sexe déterminent principalement les positions dans ces relations et les statuts sociaux des individus occupant ces relations. Le principe de la piété filiale (孝, *xiao*), occupe une place importante dans le système de valeur et l'organisation traditionnelle (Fairbank et Goldman, 2013, p.45). Il constitue un impératif social dictant non seulement la soumission de l'enfant à l'autorité patriarcale, mais aussi l'obligation d'honorer et prendre soin de ses parents lorsque ceux-ci entrent dans l'âge mur et de subvenir à leurs besoins tout comme

²⁵ c'est l'une des acceptions de l'expression *wuchang* (五常) pouvant désigner aussi les cinq vertus cardinales ou les cinq éléments.

ceux-ci ont subvenu aux siens dans sa jeunesse. Le type de relation que décrit la piété filiale se sacralise en se perpétuant au-delà de la mort, dans le culte des ancêtres, et tient encore aujourd'hui une place importante dans les mentalités (Bays, 2003).

Bien que l'on trouve en Chine une diversité de systèmes familiaux, le modèle le plus répandu dans la société Han suit historiquement un modèle patriarcal qui a pu être qualifié de « modèle communautaire patrilocal » (Todd, 2011 p.143), constitué de « ménages élargis multi-générationnels » (Spoorenberg, 2005). Le père et ses fils mariés y ont la prééminence. La distinction dans le domaine des genres suit de ce fait le modèle universel de la domination masculine. Historiquement, le statut des femmes chinoises a toujours été inférieur au statut des hommes chinois et leurs rôles sont distincts. Comme dans nombre d'autres sociétés, la distinction homme-femme comprend la distinction de deux espaces, l'un privé et l'autre public. L'homme est reconnu et valorisé socialement par son activité hors des murs du foyer. Il a comme rôle principal de subvenir aux besoins de sa famille et conduit son activité ordinaire dans l'espace public. L'autorité lui est dévolue et sur un plan intergénérationnel, il a la primauté sur l'héritage. La femme se distingue et est valorisée en tant que fille, mère ou épouse, selon une relation d'obéissance aux hommes: au père dans sa jeunesse, au mari après le mariage et à son fils après le veuvage. Dans ce dernier cas, l'obéissance n'est pas absolue, mais place la mère sous une autorité masculine. Elle est destinée à s'occuper de son mari et de ses enfants, puis de ses parents et voit son champ d'action plus ou moins cantonné à l'espace privé, en tout cas, à l'activité domestique. Le fait qu'une femme possède un niveau d'étude ou une activité économique qui la place au-dessus de son mari est généralement et jusqu'à ce jour perçu négativement. Cependant, bien que la femme ait un statut manifestement inférieur à celui des hommes, cette infériorité n'est pas absolue (Jura, 2009). Une femme améliore son statut par son mariage et par sa capacité à engendrer une descendance masculine ou éventuellement par son veuvage, qui lui donne accès à une liberté et des responsabilités sociales plus importantes. Surtout, elle a souvent dans la sphère domestique un réel pouvoir de décision et d'action. Bien qu'inférieure à l'homme, la femme au foyer jouit dans l'ordre traditionnel d'une réelle reconnaissance sociale²⁶.

Les différentes révolutions qui ont marqué le XXe siècle chinois ont contribué à remettre en cause ce modèle et l'égalité des genres fut prônée dès l'arrivée au pouvoir de Mao Zedong. Ces modèles révolutionnaires ont certainement eu des effets non-négligeables sur les

²⁶ On ajoutera qu'en dehors du rôle valorisé d'épouse et mère dévouée, les autres statuts qui attribuent à la femme un rôle en fonction de son genre sont ceux de none et de prostituée, donc des statuts peu valorisants de femme au service des autres, et plus spécifiquement, de femme au service des hommes.

trajectoires familiales de nombreux individus (Diamant, 2000), mais comme dans toutes les sociétés post-modernes, les mentalités évoluent plus lentement que les doctrines politiques et l'ouverture des universités aux femmes comme aux hommes en 1978 n'a pas suffi à généraliser une égalité de fait entre hommes et femmes (Zhang, 2006 ; Cao, 2005). Le modèle de domination masculine qui offre de la reconnaissance sociale à la femme seulement dans ses rôles d'épouse et de mère et qui, dans une certaine mesure, cantonne l'homme à son rôle de pourvoyeur de repas, façonne toujours partiellement les représentations des acteurs. L'importance que revêt toujours la famille, comme une organisation spécifique des rapports entre générations et genres se perçoit dans la persistance de certaines pratiques telles que l'attachement au mariage ou, la pratique corrélée de la dot (China Daily, 2013).

Les familles d'origine des convertis que nous avons rencontrés illustrent tant la conformité que les écarts possibles à ce modèle traditionnel. Une partie importante d'entre eux sont des enfants uniques ayant été élevés dans des foyers composés de leur père, de leur mère et d'eux mêmes, avec parfois l'adjonction de certains grands-parents. Les enfants non-uniques sont fréquents aussi, mais les fratries peuvent dans certains cas n'être composées que de sœurs. Quelques uns font état de la mort ou de l'absence de leurs pères ou du fait d'avoir été élevés par leurs grands-parents. En dépit des modifications de la structure familiale induites par les évolutions politiques et économiques récentes, la structure conjugale des foyers d'origine des convertis reste relativement conservatrice et la corésidence de trois générations ainsi que la proximité avec oncles tantes et cousins sont relativement fréquentes.

Quelle que soit la situation familiale qu'ils aient connue étant enfants, l'entreprise de carrières étudiantes et professionnelles génère une mise à distance des modèles familiaux et la confrontation à de nouveaux modèles. La description de la vie universitaire prend ainsi souvent la forme d'un récit d'une vie faite de liberté, de découverte et parfois de transgressions, comme le raconte un ancien étudiant aujourd'hui juriste et converti au protestantisme :

À l'université, on se lève tard, on reste tard la nuit, pour jouer des jeux en ligne, parfois on va regarder de la pornographie ensemble. La vie de l'université, moi je pense que c'est comme un point de recherche, tu sautes les cours, tu n'as vraiment pas de règles; encore que mes camarades étaient vraiment moins disciplinés que moi. Je pense que...quand j'étais au lycée, j'étais sérieux, je travaillais tous les jours, je me levais tôt, j'allais étudier, je rentrais, faisais mes devoirs et j'allais dormir. C'était ma vie. Mais à l'université, la vie est un chaos total.

Si elle est le fruit de l'exposition des acteurs à de nouveaux modèles, la distance aux modèles familiaux est aussi largement imposée par les impératifs socio-économiques de la société

chinoise contemporaine. Si les garçons comme les filles entreprennent des études et des carrières prometteuses, ce n'est pas seulement par ambition, mais c'est aussi par nécessité : la carrière est l'étape nécessaire du succès et l'on s'y plie parce qu'il le faut bien. Il en va de même de la mise en scène des marqueurs du succès et de la modernité qui s'immiscent jusque au cœur de la vie privée : il faut consommer, il faut être à la mode, il faut se montrer sexuellement libéré(e) et associer à un dur labeur nécessaire au succès une attitude de décontraction et d'aisance. L'ouverture culturelle, comme elle est liée à un processus de distinction, est aussi un critère de sélection dans un environnement hautement compétitif. Ainsi, on a pu rencontrer différents acteurs qui avaient quitté la Chine non par goût, mais par opportunité et l'on a montré dans un travail précédent que les étudiants chinois présents en France n'étaient pas tous ici par goût du voyage ou pour le prestige du système éducatif français, mais plutôt parce que la migration étudiante revêt pour eux une ultime chance d'obtenir une éducation et améliorer leur statut social (Vendassi, 2008). De ce point de vue, l'entrée à l'université ou dans le monde du travail implique là encore une double transition : l'acteur sort d'une structure familiale conservatrice autant qu'il intègre un univers régi par ses propres impératifs normatifs. Et ce sont les impératifs normatifs de ces nouveaux univers qui poussent l'acteur à prendre de la distance aux modèles familiaux conservateurs.

Paradoxalement, ce sont aussi des impératifs relatifs au système familial qui contraignent les acteurs à s'en éloigner. En effet, la politique de l'enfant unique, qui impose une transgression du modèle familial traditionnel, place les nouvelles générations dans une situation paradoxale. Enfants uniques, ils catalysent tous les espoirs de réussite de leurs parents pour des raisons symboliques autant que pratiques. On ne traitera pas de la raison symbolique tant il est aisé de comprendre qu'un parent ayant consacré son temps et son attention à élever son enfant souhaite le voir s'épanouir en même temps qu'il vivra comme un accomplissement personnel les accomplissements de son enfant. Mais la raison pratique relève en Chine du fait que les relations parents-enfants sont régies par un pacte tacite mutuel : si le parent élève son enfant, l'enfant devra en retour prendre soin des vieux jours de ses parents²⁷. De plus, l'avenir des parents une fois à la retraite réside très concrètement, dans bien des cas, sur la réussite économique de leur enfant. La position d'enfant unique signifie donc que tous les impératifs de la reproduction sociale reposent sur une seule paire d'épaules, augmentant considérablement la pression sociale et l'impératif de réussite. Or, pour parvenir à réussir et répondre aux exigences familiales, il est nécessaire de se plier aux normes contemporaines

²⁷ Selon la pratique traditionnelle, il devra d'ailleurs continuer à prendre soin d'eux au-delà de la mort, afin de continuer à attirer sur lui leur bienveillance. Faute de quoi, il sera l'objet de tourments de leur part.

ouvrant à la possibilité du succès économique. Les acteurs doivent s'éloigner géographiquement de leur foyer d'origine en fonction des opportunités d'emploi. Ils doivent allonger la durée de leurs études, afin de maximiser leurs chances d'obtenir un poste rémunérateur, ce qui a pour conséquence de repousser le temps traditionnel de la fondation d'un foyer et de créer un temps propice pour les expérimentations conjugales, déviantes du point de vue des normes traditionnelles. Les nouvelles carrières éloignent particulièrement les femmes des modèles familiaux ou celles-ci, pour être reconnues doivent être mariées et pour se marier doivent être jeunes, chastes, soumises et de ce fait moins éduquées que leurs maris, ne rémunérant le foyer à la même hauteur que ce dernier. Or, les normes traditionnelles, parce qu'elles continuent d'être promues par l'exemple parental aussi bien que par la culture chinoise n'ont pas complètement disparu des représentations des acteurs. Dans ces conditions, la volonté d'autonomie et de mobilité que portent les acteurs, combinée aux injonctions contradictoires d'un système normatif familial traditionnel et d'un système économique imposant des modèles de réussite nouveaux et contraignants conduisent ces derniers à entreprendre un processus de subjectivation²⁸. Ils réalisent que les institutions et modèles connus ne suffisent pas à prendre en charge leur expérience sociale. Ils tentent alors eux-même cette prise en charge. GP, apprenti cuisinier converti à Bordeaux, issu d'un contexte rural et d'un foyer modeste au sein duquel il côtoyait quotidiennement ses oncles et ses cousins, raconte avoir pris conscience de sa volonté de démarcation tandis qu'il avait quitté sa famille pour ses études :

Je n'étais pas timide, mais contrairement aux autres, je n'avais rien qui me définissait véritablement. Je n'avais pas un talent ou une particularité. Moi je suivais. Si mes amis disaient quelque chose, je disais la même chose. S'ils faisaient quelque chose, je faisais pareil. C'est que je n'avais pas de spécificité à moi, je n'ai pas de talents particuliers. C'est pour ça, je voulais trouver quelque chose qui me correspondait vraiment.

Souvent, la mise à distance des modèles familiaux et la réussite individuelle sur le plan professionnel, ne peuvent satisfaire pleinement les acteurs : H, aussi convertie à Bordeaux, étudiante en littérature reconvertie dans le stylisme affirme :

J'avais peut-être une tête différente, avec une imagination extrême, avec un caractère fort. Pas comme les filles, un peu comme un garçon. Je me posais beaucoup de questions bizarres sur les gens et pourquoi tout le monde est différent.

YN, trentenaire qui a rompu avec sa famille, mais a réussi ses études et est engagée dans la vie active, ne se sent pas en adéquation avec son entourage :

²⁸ Selon Dubet (1994), la subjectivation est l'une des trois logiques fondamentales, avec la stratégie et l'intégration, à partir desquelles l'acteur fabrique son expérience sociale.

J'étais toujours triste, je pensais beaucoup. Je préférais être toute seule, je ne voulais pas être avec d'autres personnes... Les problèmes, en fait c'était dans la tête. Je pensais beaucoup et je trouvais que les gens ne sont pas très sympas. Je dis les gens, je veux dire les Chinois et les Shanghaiens surtout. Donc, je restais toute seule et je pensais toute seule ».

Il en va de même pour YW, fille d'un entrepreneur prospère à la retraite. Tandis qu'elle entame une carrière de chirurgienne, elle décide de quitter la Chine au cours de sa deuxième année d'internat, suite à des problèmes personnels qui l'affectent particulièrement. Son père lui propose de partir au Japon, histoire de « prendre l'air », mais elle décide de partir pour la France, où elle reprend à partir de zéro un cursus d'étude en neurosciences et où elle rencontre les missionnaires mormons.

Le dirigeant de l'Église d'Apollos évoque ce mal-être qui l'a accompagné depuis l'université jusqu'à ses premières expériences professionnelles :

À l'université... beaucoup de gens étudient, mais, d'une part ils étudient et de l'autre, ils s'amusent. Et moi, je ne savais pas vraiment pourquoi j'étais à l'université. Je voulais travailler après, mais je ne savais pas exactement ce que je voulais faire comme travail. Et donc je m'ennuyais un peu, je trouvais ma vie un peu dépourvue de sens. J'étudiais et je n'avais pas de problème dans mes études, mais en même temps, j'avais des aspects de ma vie qui ne me satisfaisaient pas. Il y avait des aspects très vides. Après... J'y avais déjà pensé avant : je voulais vraiment... aimer les gens... aimer les gens autour de moi et peut-être que je voulais aussi recevoir de l'amour. Parce que dans l'université, tu étudies par toi-même, et tu vas t'amuser par toi-même. Donc... j'avais une sorte d'idéal de partager l'amour avec les gens, mais cet idéal était un peu étrange pour les gens. Parce que les gens se disent : on est des gens ordinaires... si on veut aller s'amuser, on va s'amuser... Donc si tu dis aux gens : je t'aime. Ils vont trouver ça bizarre, ils ne vont pas comprendre. Ils vont se demander quel est ton but et si tu n'as pas des objectifs cachés. Alors, j'ai senti que cette vie avait beaucoup de pression. Je voulais vraiment aimer les autres, mais ce n'était pas possible. Alors j'étudiais et après, je voulais trouver un bon travail. Et j'ai eu ça. Mais dans mon cœur, je n'étais pas heureux.

L'évocation du vide et de la vanité est récurrente dans l'évocation des conditions préalables à la conversion expérimentées par les acteurs. L'impression de mener une vie vaine et vide de sens, d'agir parce qu'il le faut mais plus parce qu'on le veut, la prise de conscience de sa fragilité individuelle dans un monde impitoyable où le calcul et l'appât du gain minimisent les chances d'obtenir un succès durable pousse les acteurs à la remise en question. Tels les acteurs décrits par Yang (2005), déroutés par la violence sociale qui s'impose à eux et l'impossibilité d'assouvir leurs aspirations, ces jeunes étudiants et professionnels sont « perdus dans le marché ». Ni satisfaits par un modèle traditionnel qui concrètement n'existe plus mais les hante, ni satisfaits par le matérialisme économique qui échoue à donner à leur

vie sens et stabilité, les acteurs se mettent en quête de sens, ouvrant la voie au religieux pour tenter d'apporter des solutions à leurs problèmes.

Le processus que l'on observe implique le développement d'un mode de vie orienté vers le succès économique et l'autonomie individuelle, la mise à distance des normes relatives au système familial et enfin le constat de l'échec à trouver de la stabilité et du sens²⁹ dans le système familial comme dans la carrière individuelle.

La conséquence est alors double : D'une part, l'éloignement des modèles familiaux permet à l'acteur d'entreprendre une carrière individuelle, et donc, accroît la possibilité pour lui de faire des choix atypiques, y compris en matière religieuse. D'autre part, le fait qu'il ne trouve pas une entière satisfaction dans la socialisation aux institutions familiales, étudiantes et professionnelles contribue à faire émerger une remise en question, qui sera propice à faire de lui un chercheur de religion.

4.3. L'origine familiale des aspirations religieuses

Le fait qu'ils puissent envisager à un certain moment de ces parcours subjectivés qu'ils entreprennent d'avoir recours au religieux plutôt qu'à autre chose et recours au christianisme plutôt qu'à des pratiques plus conventionnelles pour répondre à leurs besoins trouve une part de son explication dans la socialisation au religieux ayant eu lieu dans les familles. Au niveau de la conception du religieux aussi, la tension entre une culture familiale, d'inspiration confucéenne et culture mondialisée crée la possibilité de juger le christianisme comme un recours potentiel. Tandis que les choix religieux des convertis chrétiens pourraient sembler *a priori* fort éloignés des pratiques et représentations religieuses des générations les ayant précédés, c'est simultanément à partir d'un héritage religieux familial et contre cet héritage qu'ils se sont dessinés.

Dans certains récits de conversion que nous avons recueillis, le contexte religieux familial est évoqué comme point d'origine de la conversion ou comme référent à partir duquel les acteurs pensent leur pratique religieuse. Divers types de contextes se dessinent alors, que l'on retrouve indifféremment dans tous les groupes observés. Chacun à leur manière ouvrent la possibilité pour les acteurs d'envisager une conversion chrétienne.

²⁹ Plutôt qu'à un processus psychologique, l'association des termes "stabilités" et "sens" renvoie ici au processus de typification et d'institutionnalisation qui est à la fois le fondement et le but poursuivi des acteurs sociaux dans la perspective phénoménologique de Berger et Luckman ([1966] 2012).

4.3.1. Une remise en question de l'athéisme militant

Une partie des convertis ont grandi dans un contexte familial où la religion était absente, ou très peu présente³⁰. Les parents, souvent membres du parti communiste, ne pratiquaient aucune forme de culte, pas même le culte lignager, et adhéraient à ce qui était enseigné par ailleurs dans les manuels scolaires : que la religion est un phénomène rétrograde et dépassé par la modernité et le progrès. Mais avec la transition socio-économique des années 1980 et la perte de légitimité de la doctrine maoïste, ce qui était embrassé comme une évidence s'est trouvé remis en question. L'athéisme militant cède le pas à une forme d'agnosticisme, d'indécision, sur les questions religieuses, de sorte qu'au sein même de leurs familles, le marché cognitif se rouvre, rendant possible le fait d'envisager de nouvelles options. Un chrétien affilié depuis trois ans à l'Église indépendante *Hosanna* fait ainsi remarquer l'existence de cette possibilité religieuse dans l'environnement athée qu'il a connu enfant : « Depuis qu'on est petit, on a toujours pensé qu'il n'y avait pas de Dieu, c'était l'enseignement à l'école. On ne peut pas dire non plus qu'on était athée...on ne pouvait pas vraiment dire qu'il n'y avait pas de Dieu sur cette Terre même si c'était l'éducation qu'on avait reçue à l'école...». Cette ambiguïté est explicite dans l'origine de la conversion de GC, trente ans, juriste pour une banque dont les bureaux sont situés dans les tours de Pudong³¹. Élevé par des parents communistes, il a découvert à l'adolescence la Bible, le *Daodejing*³² et d'autres ouvrages philosophiques et religieux que se procurait sa mère, qu'il présente avant tout non comme une chercheuse de religion mais comme une amatrice de livres. Adolescent, il vit une expérience qu'il juge miraculeuse, suite à laquelle il est convaincu de l'existence du Dieu dont il est question dans la Bible. Il se considère dès lors comme un chrétien, autodidacte et sans Église. Arrivé à Shanghai il y a trois ans, il se rend depuis deux mois aux réunions dominicales de l'Église patriotique protestante, suite à l'invitation que lui a lancée un collègue de travail, chrétien comme lui. Selon GC, c'est à l'éducation reçue dans sa famille qu'il doit sa conversion :

Mes parents, de ce qu'il en semble, je ne dirais pas qu'ils sont...je devrais dire qu'ils n'ont pas de croyances. Mais beaucoup de choses viennent de leurs habitudes, parce

³⁰ 16 des entretiens conduits faisaient état de la présence d'un père et d'une mère athées. Sur ces 16 entretiens, 6 mentionnaient aussi la présence d'un autre parent ou grand-parent bouddhiste et 2 mentionnaient un autre parent ou grand-parent chrétien, ce qui ramène à seulement 8 le nombre d'entretiens faisant état d'un contexte familial totalement athée. Dans aucun de ces récits, l'opinion et la doctrine religieuse (ou antireligieuse) n'apparaissait comme structurant la vie familiale.

³¹ Pudong constitue la nouvelle ville de Shanghai. Les gratte-ciel emblématiques de la ville s'y dressent, abritant hôtels de luxe, logements haut de gamme, bureaux de grandes entreprises et *shopping malls*.

³² Le « Classique de la voie et de la vertu » est un ouvrage attribué à Laozi, sage fondateur du Taoïsme et dont l'écriture remonterait à environ 600 avant Jésus-Christ.

qu'ils ont de bonnes habitudes. Parce qu'ils ont de l'expérience, donc ils savent ce qui est bon et ce qui ne l'est pas. Mais ils n'ont pas vraiment de croyances religieuses. Après, ma mère a lu beaucoup de livres (...) En ce qui concerne le Daodejing, la Bible, c'est elle qui les a achetés... Je ne crois pas qu'elle ait acheté le Coran... mais ce que je veux dire c'est que beaucoup de ces choses-là viennent d'elle. En fait je pense qu'on peut dire que beaucoup de leur façon de penser vient de la façon de penser du taoïsme. Ils ne croient pas au Bouddha ou à de telles choses. Par exemple, pour le Gaokao³³, beaucoup de gens vont au temple, mais les miens n'y sont pas allés. Ah, et j'ai oublié : Ma mère est membre du parti communiste (rire). Elle ne croit pas en Dieu ou aux choses comme ça. Mais ma mère a peut-être plus lu la Bible que moi ! »

L'arrivée dans son foyer communiste d'ouvrages religieux et le fait que sa mère communiste lise peut-être plus la Bible que lui, traduit sans doute une quête philosophique ou spirituelle, consécutive à l'effondrement de l'idéologie maoïste au tournant des années 1980. Ceci illustre le fait qu'avoir embrassé une idéologie athée, ne signifie pas la fin ultime de toute réflexion liée au religieux, au sens de la vie ou à l'au-delà. Il est même possible de penser que, compte tenu de la perte de légitimité qu'a subi l'idéologie maoïste, l'échec de la révolution culturelle, le retour du capitalisme puis la répression des mouvements populaires à la fin des années 1980, les acteurs constituant la base du parti, ceux qui embrassaient l'idéologie dominante sans occuper eux-mêmes de positions dominantes, sont parmi les plus susceptibles d'éprouver une déception, une déroute idéologique les conduisant à explorer de nouvelles voies³⁴. Ceci nécessiterait cependant d'être vérifié à une plus large échelle.

Mais cet extrait témoigne aussi de la non-disparition, même chez les communistes, d'un terrain philosophico-religieux relevant de la religion chinoise : GC associe dans une chaîne causale, sa foi chrétienne, les principes moraux que lui ont enseignés ses parents et une « façon de penser taoïste ». Ses propos rendent de plus hommage à la vertu de l'expérience, qui semble se confondre avec la sagesse, faisant écho à la parabole évoquée par CC, dans laquelle le vieillard, au nom de sa longue expérience, occupait la place la plus haute, à l'exception de la divinité, dans l'échelle de la sagesse. Les propos de GC, comme ceux de CC, semblent empreints de la vertu confucéenne que l'on appelle la piété filiale. La foi présente, quoique chrétienne et atypique, unis dans une certaine mesure le converti à ses prédécesseurs, à leurs principes, de sorte que la vénération pour le divin est aussi accompagnée par une

³³ Le Gaokao est l'examen sanctionnant les études secondaires et dont la réussite ouvre la possibilité d'entrer à l'université. Son passage catalyse les espoirs de nombreux parents misant sur la réussite de leur enfant, souvent unique. Nombre d'entre eux se rendent à l'approche de l'examen dans des temples afin d'attirer sur leur progéniture les augures célestes.

³⁴ Si l'on voulait formuler notre pensée à partir de termes appartenant à la théorie économique du religieux, on dirait que l'échec du maoïsme entraîne une baisse de valeur immédiate du capital idéologique des acteurs. En vertu du principe selon lequel un acteur cherche à maximiser son capital et ne procède à des choix idéologiques ou religieux nouveaux qu'à condition que la perte en capital soit minimale, l'acteur peut alors envisager de se tourner vers d'autres sources de capital religieux dont la valeur sera plus forte.

forme de vénération tournée vers le passé, propre à la religion chinoise (Yao et Zhao, 2010). La croyance nouvelle unit donc le converti à ses parents dans une continuité morale enjambant la rupture idéologique du maoïsme. Une convertie fait preuve d'une certaine ironie lorsqu'elle caricature le passage de l'idéologie maoïste à l'idéologie capitaliste dans sa famille. «Avant mon père croyait en Mao, il avait même un portrait au dessus de son bureau. Aujourd'hui, il croit en l'argent alors il veut que j'aie un bon travail. » Elle note au passage aussi la continuité entre les principes moraux qu'elle défend en tant que chrétienne et ceux que promeuvent ses parents, qui ne se trouvent donc pas être de purs adorateurs de l'argent mais aussi des acteurs doués de morale : « Mais [mon père] ne s'oppose pas à ce que je sois chrétienne, tant que je suis quelqu'un d'honnête». Le passage au christianisme marque pourtant très certainement pour les convertis issus de familles communistes et athées un changement important du point de vue des croyances positives auxquelles ils souscrivent. La phrase « Nous ne descendons pas du singe », souvent prononcée par les convertis des Églises évangéliques dans le cadre d'entretiens ou de réunions et parfois citée comme une croyance de base, témoigne sans doute autant de l'influence d'un évangélisme fondamentaliste d'origine américaine et militant pour le créationnisme sur le protestantisme chinois, que d'une véritable rupture entre ce qui était autrefois tenu pour vrai et qui maintenant n'a plus de sens à leurs yeux. Elle n'est pas la simple affirmation d'une croyance en la filiation divine de l'homme, mais une protestation contre le programme de vérité qui était généralement tenu pour vrai dans leur environnement familial. Cependant, en ce qui concerne les croyances normatives, les acteurs reconnaissent ou cherchent à établir un lien entre les principes moraux qu'ils embrassent parce qu'ils sont chrétiens, et ceux qui leur ont été transmis par leurs parents, communistes, mais aussi, naturellement, influencés par la culture religieuse et philosophique chinoise.

4.3.2. La religion chinoise comme point de départ

Une autre partie des convertis ont été socialisés dans des foyers où se perpétuaient, à divers degrés, des pratiques relevant de la religion chinoise³⁵. Les récits de conversions font spontanément référence à ces contextes religieux et aux pratiques qui y sont associées. Ils constituent dans certains cas les points de départ des récits, signifiant leur importance dans la genèse des modes de penser le religieux des convertis. YY, dont on a déjà mentionné le

³⁵ Dans les entretiens que nous avons conduits, 27 cas faisaient mention de la présence dans l'environnement familial d'un père et d'une mère adhérant au bouddhisme ou d'autres pratiques de la religion chinoise. 6 d'entre eux mentionnaient la présence conjointe d'un autre parent ou grand-parent chrétien, ramenant à 21 le nombre de ceux dont on suppose, à la lecture des entretiens, qu'ils sont issus d'un contexte religieux totalement traditionnel. Seulement deux entretiens font état d'une place importante accordée à la religion dans la vie familiale.

parcours revient clairement sur sa familiarisation, dans l'enfance avec les pratiques du bouddhisme:

Je suis devenue chrétienne, parce que dans la tradition chinoise, il y a une seule croyance, c'est le bouddhisme. Ma grand-mère et ma mère croient au Bouddha. Ma grand-mère a mangé végétarien pendant 70 ans, mais ça n'a jamais rien changé à son comportement. Après, j'ai toujours voulu trouver une croyance. J'avais le sentiment d'avoir beaucoup d'amour au niveau des intentions de mon cœur. Après, les bouddhistes, comme ma grand-mère, ils vont souvent pratiquer le 'fangsheng' : ils vont acheter des oiseaux et ils les relâchent dans le temple. Parce que ils pensent que si tu tues un animal, tu détruis, tu commets un crime. Mais je me suis dit : ce n'est pas ce que je veux. Je ne pouvais pas accepter et comprendre leurs pratiques. Et je me suis rendue compte que les gens autour de moi, ils passaient leur temps à demander des choses. Par exemple les bouddhistes. Ils vont au temple et demandent du succès dans les affaires et des choses comme ça... je me suis dit : « pourquoi est-ce que ça doit être une action d'échange ? » Ça n'est pas ce que je recherche. Mais les gens autour de moi, c'est du genre : du premier au quinze du mois ils vont adorer les idoles. Je ne dis pas que je n'y allais pas moi non plus. J'y allais. Mais, je n'y mettais pas vraiment du cœur. Si les gens y allaient j'y allais et si ils n'y allaient pas, je n'y allais pas. Ça m'était égal.

Plusieurs remarques peuvent être faites à propos du discours de YY. Premièrement, sa perception du bouddhisme comme unique religion chinoise semble ne pas tenir compte de la pluralité caractérisant le système religieux chinois. On peut y voir le signe d'un appauvrissement graduel de la culture religieuse des nouvelles générations chinoises. En effet, si la grand-mère de YY est une bouddhiste pratiquante, ses parents se contentent du strict minimum religieux, consistant en des visites au temple local pour les grandes occasions annuelles. La tendance à regrouper de manière simplificatrice les formes de religion traditionnelle sous l'appellation bouddhisme, traduit aussi dans une certaine mesure l'acquisition d'une conception de la religion comme nécessairement délimitée, catégorique, exclusive, pour des raisons historiques déjà évoquées.

Néanmoins, en dépit de cet appauvrissement de la culture religieuse, de l'intégration de conceptions non-conventionnelles du religieux et malgré la dimension critique que revêt le récit de YY, c'est à partir de l'observation et l'observance des pratiques bouddhistes ou relevant de la religion chinoise, que prend forme la pensée religieuse qui l'a conduit, comme d'autres, à adopter la foi chrétienne. L'incompréhension de telles pratiques, l'absence d'une forte implication lors de l'accomplissement de rituels, entraînant un sentiment d'étrangeté et l'inefficacité perçue des pratiques à modifier les comportements des pratiquants, spécifie le rapport des convertis à la religion de leurs ancêtres. Celle-ci n'a jamais fait l'objet d'une initiation individuelle, au-delà des gestes mécaniquement répétés pour les grandes

occasions³⁶. Dès lors, dépourvues de sens, dépourvues d'une quelconque efficacité à produire des sentiments religieux ou à résoudre des problèmes concrets, ces pratiques sont jugées vides et inefficaces par les acteurs. Pourtant, la conception selon laquelle la pratique religieuse doit permettre à l'acteur de modifier et améliorer son comportement, n'est pas absente de la conception conventionnelle du religieux en Chine, spécifiquement en ce qui concerne les « écoles religieuses » dont fait partie le bouddhisme et qui en plus de lier l'individu à une divinité protectrice par l'entremise de rituels et de contrats, proposent un projet éducatif, censé permettre à l'acteur de se construire et de trouver une sagesse traduisible dans ses comportements.

Ce détachement des pratiques religieuses historiquement habituelles dans l'environnement chinois résulte de leur déplacement depuis le centre de la vie sociale et familial vers la périphérie sous l'effet de transformations sociales successives³⁷. Il est fréquent qu'à côté d'une mère ou d'une grand-mère dévote, l'essentiel de la famille ne s'investisse que peu ou pas dans des activités d'ordre religieux. La famille de YY, est de ce point de vue emblématique. Sa grand-mère maternelle, ses parents et elle ont vécu sous le même toit. Sa grand-mère s'adonnait assidûment à une pratique bouddhiste qui déterminait son style de vie jusqu'à son alimentation. Sa mère, a hérité partiellement de cette identité bouddhiste, mais sans reproduire l'engagement de sa grand-mère. Parallèlement, son père adhère au communisme, ce qui constitue une prise de distance des pratiques religieuses conventionnelles. YY, étant née dans les années 1980, a grandi dans un monde social dont les exigences, les modèles et les parcours individuels proposés présentent des différences fondamentales avec ceux qu'ont connus ses parents ou grands-parents. Il résulte une prise de distance d'un héritage religieux fragmenté issu d'un contexte social appartenant au passé et échouant à faire sens à ses yeux³⁸.

Pourtant, la distance ne signifie pas la rupture et, en dépit de cette prise de distance, l'héritage religieux joue un rôle important dans le parcours de conversion conduisant à l'adhésion chrétienne. En effet, lorsqu'ils sont confrontés à des situations critiques, telles que des prises de décisions importantes ou des bouleversements engendrant de l'instabilité émotionnelle, ces

³⁶ La visite au temple en famille pour les festivals importants est une pratique fréquemment citée.

³⁷ Vermander (2009) défend l'idée que se lit dans l'histoire longue de la Chine une sortie du religieux, caractérisée par l'autonomisation du politique vis-à-vis du religieux, qui ne constituerait plus le fondement du lien social. Quoi qu'il nous semble téméraire de se prononcer sur l'aspect définitif d'un tel mouvement, on ne peut nier que l'entreprise Maoïste œuvrait dans ce sens.

³⁸ Notons ici que les religions chinoises connaissent aussi un important renouveau. Il faudrait parvenir à expliquer pourquoi certains acteurs retournent à la religion ancestrale alors que d'autres la considèrent comme étrangère à eux-mêmes. Sans doute peut-on faire l'hypothèse que le processus de distanciation/réinvention de la tradition que nous allons décrire dans les chapitres suivants vaut pour ces types de retour au religieux aussi.

futurs convertis ayant connu la religion chinoise dans leur enfance commencent par y avoir recours pour tenter de résoudre leur problème ou de pallier leur besoin. YY, lorsqu'elle rompt sa relation avec un compagnon infidèle et connaît un épisode de déprime, se tourne vers un ami dont elle sait qu'il pratique le bouddhisme, espérant qu'il l'aidera à donner du sens à son expérience et des outils pour affronter son problème. YW, 28 ans, rencontrée au sein d'Hosanna, lorsqu'elle se trouve en situation d'échec professionnel et envisage un séjour à l'étranger, se rend régulièrement dans le temple de sa localité, espérant par ses offrandes et ses invocations attirer sur elle la faveur divine et trouver la paix de l'esprit. YY et YW, comme d'autres, ne trouvent ni sérénité, ni aucune forme d'aide concrète dans leur pratique religieuse. Elles se mettent alors en quête de nouvelles ressources religieuses.

En dépit de l'échec à trouver dans la pratique traditionnelle une quelconque satisfaction et malgré le fait que le christianisme se présente comme une religion conceptuellement étrangère à la religion chinoise, l'entreprise d'une démarche de recherche religieuse et l'objet de cette démarche, trouvent leur origine dans la religion ancestrale. En effet, le simple fait qu'il existe un héritage religieux dans le contexte familial des acteurs, quoique fragmenté et appauvri, fait exister le religieux et ses fonctions dans leur univers mental. Et c'est d'abord dans cette religion que naît la croyance que le recours au religieux est un moyen légitime de résoudre certains problèmes. De plus, les bénéfices visés par les futurs convertis par le recours au religieux, de forme chinoise ou chrétienne, correspondent aux fonctions essentielles de la religion chinoise. La protection divine, la perpétuation d'un ordre moral et d'une organisation sociale dont le modèle est la famille, le développement personnel, l'inspiration dans les choix sont au cœur des démarches des convertis et sont aussi au cœur de l'offre religieuse chrétienne, comme de l'offre religieuse chinoise (Yao et Zhao, 2010).

La religion chinoise telle qu'ils se la représentent fait l'objet de vives critiques de la part de certains convertis, principalement pour la nature jugée trop économique du contrat liant l'homme à la divinité. Selon la conception qu'ils en ont, l'individu ayant recours à ces pratiques espère retirer de celles-ci un bénéfice proportionnel à son investissement et à l'efficacité supposée d'une divinité, sans que cela nécessite un engagement affectif réciproque tel qu'il peut être envisagé dans le christianisme, où, idéalement, le fidèle et son Dieu se servent mutuellement par amour et non par pur intérêt. Une telle opposition entre une religion chinoise contractualiste et une religion chrétienne fidéiste, demeure cependant caricaturale et peu conforme à la réalité. Car l'idée d'alliance, chère aux religions judéo-chrétiennes, n'est pas dépourvue d'une notion contractuelle et surtout, au niveau des pratiques et des aspirations liées à celles-ci, l'idée de récompense reste présente, l'invocation de l'amour réciproque

unissant le fidèle et son Dieu servant en fin de compte à légitimer un exclusivisme religieux censé rendre plus efficace la relation d'échange entre les deux parties³⁹. L'écart entre les deux formes religieuses peut être grand, celui entre les fonctions que l'acteur cherche à mobiliser demeure donc relativement faible.

Dans les discours de ces convertis issus d'un contexte familial où la religion chinoise est présente, le degré de critique et de rejet de celle-ci peut aussi varier. Au lieu d'une critique véhémement, certains convertis se contentent de manifester leur indifférence, d'autres encore reconnaissent ouvertement l'influence de la religion traditionnelle sur leur nouvelle vie de chrétien. D'autres enfin, ajoutent à leurs pratiques et leur foi chrétiennes, certains éléments de la religion chinoise. Par convention sociale, afin d'éviter de heurter leurs parents ou parce qu'ils considèrent que rendre hommage à leurs ancêtres ne constitue pas à proprement parler une démarche concurrençant leur foi⁴⁰, certains continuent en effet de pratiquer occasionnellement et en famille les rituels de la religion chinoise, tels les visites familiales au temple, l'hommage rendu aux ancêtres lors des visites à la famille ou l'étude de textes bouddhiques en complément de la pratique chrétienne. Dans certains cas, les moins nombreux, on observe des formes de pratiques hybrides et syncrétiques, engageant non seulement la mobilisation physique de l'acteur, mais aussi la mobilisation active de ses croyances, l'exercice de sa foi. WY a ainsi pendant un certain temps après sa conversion adressée des prières à son père décédé. Corrigée par ses coreligionnaires chrétiens, elle a cessé depuis cette pratique hétérodoxe, sans abandonner l'engagement émotionnel qu'elle y mettait : selon elle, puisque Dieu est son père et que les morts sont supposés retourner en sa présence, son père biologique ne peut être loin de ce père spirituel. Les deux figures se côtoient et ce qui est dit en prière à l'un arrivera forcément aux oreilles de l'autre. La bienveillance de l'un équivaudra à la bienveillance de l'autre. En priant son Dieu, elle continue d'entretenir aussi une relation avec son père disparu. LF, 32 ans, manager dans une entreprise internationale, s'est convertie à la foi mormone lors d'un séjour au Royaume-Uni. Elle avoue ne pas trop comprendre la Bible et préférer avoir recours aux écrits bouddhistes pour y puiser de la sagesse. Elle perpétue aussi certaines pratiques liées au culte lignager :

Avant mon baptême parfois j'allais adorer le Bouddha, mais après mon baptême quelqu'un m'a dit que je ne pouvais plus le faire. Alors je ne le fais plus. Par contre mon père est mort. Alors chaque année, je vais au cimetière pour le vénérer (...) Je ne

³⁹ Voir à ce sujet Stark et Finke (2000).

⁴⁰ Le culte des ancêtres est reconnu par nombre de pratiquants et de chercheurs comme un acte ne relevant pas forcément du domaine de la religion, mais de la pure pratique mémorielle. Néanmoins, une récente étude annonce que 21,2% d'un échantillon interrogé de la population chinoise déclarent avoir été influencés ou contrôlés par un ancêtre au cours de l'année écoulée (Yao et Badham 2007 p.34)

lis pas trop la Bible, peut être à cause de la culture, je trouve que les livres bouddhistes sont plus faciles à comprendre que la Bible. Parfois je me demande pourquoi ils racontent ces histoires (...) Mais je ne pense pas que le bouddhisme soit une religion, c'est plus un moyen de s'éduquer. Ils enseignent aux gens comment être une bonne personne et faire le bien. Je pense que la Bible et le bouddhisme c'est pareil. Ça enseigne aux gens comment faire le bien et être un bon exemple. Et la Bible, c'est dur à comprendre. Si tu as deux livres, l'un tu le lis et tu comprends tout, et l'autre tu veux le lire, mais tu ne comprends rien, et bien, tu abandonnes le deuxième. (...) Je lis un livre qui s'appelle « qu'est-ce que le bouddhisme ? » et un autre qui s'appelle le Nanhuajing⁴¹. C'est dur à comprendre. Ça parle de ce qu'est le monde. Et de ce à quoi tu devrais faire attention quand tu agis. C'est très connu en Chine. Par exemple, quand quelqu'un fait quelque chose de mal, il va être triste ou en colère. Mais le livre dit : la vie est courte, et donc il faut faire attention. Tout peut changer à n'importe quel moment. Et comme tout peut changer, tout peut arriver et les gens peuvent changer. Donc il ne faut pas être en colère...des choses comme ça.

En ne prêtant pas au bouddhisme le statut de religion, LF justifie son recours aux contenus religieux non-chrétiens, évitant le problème posé par l'exclusivisme religieux. Elle reconnaît aux écrits bouddhistes la même valeur éducative que la Bible, et adapte en conséquence sa pratique religieuse à sa culture. C'est d'ailleurs, manifestement, la quête d'un enseignement moral orienté vers l'action plus que la théologie qui est l'objet de son attention, comme en témoigne l'interprétation, succincte, qu'elle offre du principe bouddhique d'impermanence (« tout peut changer »). De plus, elle se passe dorénavant d'aller se prosterner dans les temples non par conviction, mais par souci de conformité à son groupe religieux d'élection : la rupture entre religion traditionnelle et religion chrétienne est du point de vue de son expérience le résultat d'une action normative, alors même que, sur le plan cognitif, LF envisage les deux systèmes religieux comme liés dans un mouvement de continuité.

Le déni de tout lien entre pratiques et croyances religieuses issues du contexte familial et culturel chinois et les pratiques et croyances chrétiennes embrassées par la conversion, est exacerbé dans les discours des pratiquants évangéliques. À l'évidence, certains convertis acceptent et utilisent la rhétorique chrétienne fondée sur la condamnation de toute autre forme religieuse, forcément idolâtre et incompatible à l'adoration du Dieu unique. Mais d'autres au contraire manifestent leur distance relative à ce type de discours, ou mettent en avant la dimension purement normative de leur acceptation. Le refus du mélange religieux varie en degré d'un individu à l'autre et se fait moins fort chez les mormons, pour des raisons doctrinales et politiques : le mormonisme manie une double rhétorique insistant d'une part sur l'exclusivité du Dieu chrétien et d'autre part sur la dissémination universelle de la vérité. De plus, sa situation politique précaire en Chine conduit sans doute les acteurs à abaisser le

⁴¹ Le *Nanhuajing* est un classique attribué à Zhuangzi, deuxième grand philosophe Taoïste. Il fait partie des classiques de la littérature chinoise.

niveau de distinction entre leurs pratiques religieuses et les pratiques religieuses légitimes, afin d'éviter toute stigmatisation ou assimilation à des mouvements déviants. Dans tous les cas, c'est dans le contexte familial marqué par la tradition religieuse chinoise que se dessinent les conceptions et aspirations religieuses de tous ces convertis.

4.3.3. Un héritage chrétien

Le troisième type de convertis rassemble ceux dont un parent, les deux parents ou au moins un des grands-parents ont pratiqué la religion chrétienne⁴². Il s'agit généralement d'une grand-mère s'adonnant à des prières quotidiennes ou d'une mère – plus rarement d'un père – se rendant à l'église de la localité pour les réunions dominicales. Mais de façon comparable à ce que l'on observe chez les héritiers d'une tradition religieuse chinoise, cette religion pratiquée par les parents est souvent perçue comme distante, incomprise, inefficace, voire de nature différente de la religion chrétienne qu'ils en sont venus à pratiquer à l'âge adulte. Un discours répandu dans les assemblées de Shanghai, composées de fidèles plus jeunes, plus urbains et plus éduqués, consiste à dénigrer le christianisme hérité de la première moitié du XXe siècle, perçu comme un christianisme paysan, superstitieux et intéressé⁴³. C'est le point de vue de XM, originaire de Xi'an, informaticien et converti au protestantisme avec son épouse lors d'un séjour sur la terre natale de cette dernière, à Taiwan :

Au départ, ma mère était très surprise que je devienne chrétien. Parce qu'elle pensait que j'étais une personne plutôt rationnelle. En fait, elle accepte ça quand même, parce que ma grand-mère était chrétienne. Donc quand elle était petite elle y croyait un peu aussi. Mais on ne parlait pas de ces choses avec ma grand-mère, parce qu'à l'époque ils étaient des chrétiens du dimanche. Ils trouvaient que c'était sympa alors ils devenaient chrétiens ! En fait, on est allé une fois à la campagne, dans l'Anhui pour prêcher l'évangile. Les gens étaient très heureux de voir des gens venir de Shanghai pour prêcher l'évangile et ils venaient tous écouter. Il y avait beaucoup de jeunes. Ils ont même prié avec nous. Pour leur santé, pour guérir etc. Et les pasteurs leurs apparaissent comme des idoles. Mais leur manière de croire c'est vraiment comme des chrétiens du dimanche. En dehors de l'église, ils n'ont pas de vraie vie de chrétien. On leur disait : vous venez à l'église et c'est bien. Mais est-ce que vous avez le Christ dans votre vie ? Ce n'est pas comme les temples et le fait d'adorer Pusa ! C'est différent. Il faut avoir la foi. Tu ne peux pas juste venir nous demander de prier pour toi. Il faut que ta propre foi soit suffisante pour que tu sois sauvé. Mais ils espèrent juste que tu vas venir, prier pour eux, pour que leur famille guérisse, mais il n'y a pas de changement dans leur vie. Ma grand-mère était comme ça. Donc elle n'a

⁴² 7 des entretiens que nous avons conduits mentionnaient un contexte familial apparemment entièrement chrétien ainsi qu'une importance de l'élément religieux dans la vie de la famille. 8 autres cas mentionnaient la présence d'une mère chrétienne et d'un père athée ou bouddhiste, dont 4 semblaient accorder de l'importance à l'élément religieux dans la vie familiale. Dans 8 autres cas encore, on trouvait trace d'un autre parent (cousin, oncle, grand-mère, etc.) de religion chrétienne.

⁴³ Cao (2009) évoque cette critique du christianisme « d'antan » par les nouvelles générations et y voit un signe de la nouvelle orientation du christianisme chinois vers le développement personnel. Une telle critique est similaire à celles adressées par les acteurs issus d'un contexte religieux chinois, au bouddhisme.

pas enseigné l'évangile à ses enfants. Ces gens pensent que la religion est une affaire privée. Donc ma grand-mère ne m'a jamais enseigné l'évangile.

L'analyse de l'héritage religieux de XM ainsi que de la critique qu'il en fait est intéressant à plusieurs titres. Ce qui saute aux yeux tout d'abord est le regard critique qu'il porte sur la religion de ses grands-parents. Elle est fortement similaire à celle formulée par les héritiers de pratiques issues de la religion chinoise, récusant la condamnation d'une vision du religieux purement instrumentale, fonctionnant sur le mode de la consommation. Comme YY, il critique l'absence d'effets de la pratique sur le comportement individuel, et classe sa grand-mère dans la catégorie, péjorative, des « chrétiens du dimanche ». Cette expression, comme le reste des propos tenus par XM témoignent de l'acquisition d'un discours évangélique centré sur la foi, le salut et le dénigrement de toute autre forme religieuse⁴⁴. Mais sa critique des chrétiens du dimanche est aussi la manifestation de l'appauvrissement de l'héritage religieux au sein de sa famille au fil des générations : sa grand-mère et son grand-père avaient une pratique régulière, sa mère croyait lorsqu'elle était enfant, mais n'a pas transmis à son fils les croyances et les pratiques dont elle avait elle-même héritée, de sorte que XM éprouve un sentiment d'étrangeté vis-à-vis de cet héritage religieux. Toutefois, la religion chrétienne n'est pas étrangère à son univers de représentations, ni au fonctionnement de sa famille, de sorte que, d'une part, il peut sans difficulté envisager de recourir au christianisme, et, d'autre part, sa famille peut accepter sans trop de difficulté le fait qu'il devienne chrétien lorsqu'il le leur annonce.

D'autres convertis ont connu la religion chrétienne par le biais de leurs parents, ayant eux même adhéré, parfois pour un temps seulement, au christianisme dans les années 1980-90. Ils ont fréquenté une église dans leur enfance ou leur adolescence, ont lu la Bible avec leurs parents, ont expérimenté la prière, ont reçu un premier enseignement et connu une première expérience chrétienne au sein même de leur foyer. CY est ainsi devenue une première fois chrétienne lorsqu'elle était adolescente :

Ma mère travaillait pour une entreprise américaine. Et son patron était un Américain qui nous a dit plus tard qu'il était chrétien. Et il a essayé de partager l'évangile avec notre famille, on est devenu des amis. (...). Ma mère, mes parents, étaient aussi intéressés dans le fait de connaître Dieu. Et puis le patron de ma mère était vraiment quelqu'un de gentil. Ils sont venus trois ans à Shanghai. On était attiré par leur mode de vie, très généreux, rempli d'amour, je pense qu'ils rayonnaient. Ils étaient d'un très haut niveau. On était attiré. Ma mère les a invités à venir à la maison quelques jours. Ils cherchaient une église et on a cherché des Chinois chrétiens pour les aider à trouver une église. Et il les a chargés de mieux nous expliquer les choses. Et puis nous

⁴⁴ Cette tendance inhérente au monothéisme semble exacerbée dans le protestantisme évangélique, dont l'appellation indique un mouvement religieux qui se construit contre les autres.

avons décidés de devenir chrétien. Nous avons prié, mon père, ma mère et moi. Et trois ans après nous avons été baptisés. Nous avons commencé notre vie de chrétien ; nous avons assisté à des études bibliques où il y avait principalement des étrangers, venant des États-Unis et on s'est bien occupé de nous.

L'engouement pour le christianisme des parents de CY, séduits par l'image positive que renvoyaient leurs collègues chrétiens, incarnant à leurs yeux une forme d'idéal, ne durera qu'un temps. Ils cesseront peu après de pratiquer, puis CY elle-même, après une période d'investissement intense dans des groupes missionnaires lors de ses années étudiantes, connaîtra une période de désaffiliation. Ce n'est que depuis deux mois, à 31 ans, que CY est revenue participer à la vie du groupe R.O sur l'invitation d'une ancienne amie de lycée, elle-même à l'époque non chrétienne, mais convertie depuis un an. Pour elle comme pour d'autres, la socialisation familiale au christianisme constitue le point de départ de sa propre conversion et son réengagement actuel dans la pratique chrétienne peut être lu comme le résultat de l'intégration d'une association entre christianisme et valeurs positives sur fond de prospérité économique. Ces valeurs positives dont il est question renvoient par ailleurs à des modèles connus par les acteurs dès avant leur rencontre avec le christianisme: ces modèles sont davantage reconnus que découverts au travers des interactions avec les chrétiens.

Qu'ils soient issus d'un contexte familial tendancielleme nt athée, teinté de religion chinoise, ou de religion chrétienne, les rapports qu'entretiennent les futurs convertis avec la tradition religieuse familiale reflètent généralement une situation marquée par une crise de la transmission doublée d'une crise de la pratique collective (Ji, 2011). Les discours accentuant la distance existant entre l'héritage religieux familial et la pratique actuelle des acteurs se font plus forts sous l'effet de rhétoriques exclusivistes chrétiennes particulièrement portées par les groupes évangéliques, mais auxquelles les acteurs n'adhèrent pas toujours totalement et parfois seulement en surface. Il est intéressant de constater que cette rhétorique est propre à de nombreux phénomènes de conversion, au-delà du cas chrétien chinois. Hervieu-Léger résume ainsi la situation miroir des convertis au bouddhisme dont l'héritage est chrétien, en France :

« Parmi les convertis au bouddhisme, on trouve de nombreux témoignages d'une déception à l'égard du christianisme et particulièrement d'un catholicisme qui n'offre pas aux individus les lieux adaptés à leur recherche d'épanouissement spirituel, non plus que le soutien effectif d'une communauté partageant la même recherche d'une réponse éthique personnelle aux troubles et aux incertitudes d'un monde soumis exclusivement aux impératifs de la technologie et de l'économie. » (Hervieu-Léger, 2001b p.122)

Les processus de conversion seraient dans cette perspective en France comme en Chine l'expression « d'une aspiration forte à une intégration personnalisée dans une communauté où l'on est reçu comme individu, mais plus largement « un 'droit au choix' religieux qui prend le pas sur tout devoir de fidélité à une tradition héritée. » (Hervieu-Léger, 2001b p.123). Il nous semble pourtant observer que la critique s'exerce envers une religion dont les acteurs n'ont en fait pas hérité et qu'ils ne peuvent de ce fait pas embrasser. En même temps, leur quête religieuse traduit bien plus qu'il n'y paraît un attachement, une fidélité à une tradition morale forgée et reçue dans le cadre de la famille. Ceci nous conduit donc à relativiser en même temps qu'on l'admet, cette crise de la transmission.

Ces constats révèlent deux conditions prédisposantes dont la combinaison rend possible le fait d'envisager l'affiliation à un groupe chrétien. La première de ces conditions, c'est la présence dans l'environnement familial d'un héritage religieux. Les futurs convertis ont très largement dès leur jeune âge observé des comportements religieux, participé à un certain degré à des pratiques religieuses ou ont été mis en contact avec du matériel à teneur religieuse⁴⁵. Quoique n'ayant pas totalement intégré ces pratiques, leur observation a contribué à leur fournir une définition minimale de ce qu'est le religieux et de ce qu'il est censé produire. La seconde, relève de la dimension parcellaire d'un héritage religieux affaibli et délégitimé par les transformations sociales successives de la société Chinoise au cours du XXe siècle. Le contexte religieux familial des convertis est ainsi toujours ambivalent : jamais pleinement athée, jamais pleinement chrétien, jamais pleinement bouddhique, il fait exister des options religieuses pouvant être activées ou désactivées, explorées ou mises de côté au cours de la carrière du croyant. Il n'est pas rare que les futurs convertis admettent ainsi avoir cru depuis l'enfance en une forme de divinité ou avoir identifié l'influence de forces indéfinissables mais perçues comme supérieures, dont ils faisaient l'expérience ou avec laquelle ils cherchaient à entrer en contact. L'héritage religieux familial présentait alors les outils de base, soit pour faire naître, soit pour appréhender cognitivement ce type de phénomènes. C'est donc, en dépit d'une crise de la transmission, dans l'expérience familiale qu'est née pour ces futurs convertis la possibilité du religieux, et la possibilité que le religieux ne se cantonne pas aux modèles que l'on y observe.

⁴⁵ Seulement 8 de nos entretiens font état d'un contexte familial pleinement athée, tout en relatant des expériences de vies n'excluant jamais totalement la possibilité d'une croyance.

Conclusion de la deuxième partie

Nous avons pu jusqu'à présent mettre au jour un certain nombre de facteurs d'ouverture et de conditions prédisposantes rendant envisageable le fait pour des acteurs socialisés en Chine dans la seconde moitié du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle d'avoir recours à la religion chrétienne.

Tout d'abord, la conception courante du religieux en Chine admet la pluralité des traditions et la possibilité d'intégrer des traditions exogènes dans son système religieux. L'influence des modèles de pensée occidentaux sur les successives transformations socio-politiques chinoises ont de plus contribué à encourager une conception de la religion conforme au modèle occidental et donc chrétien. Ceci s'est traduit sur le plan politique par la constitution au cours du XX^e siècle d'une offre chrétienne légale et légitime, sous la forme d'associations nationales catholiques et protestantes.

Le relâchement progressif de la répression suite à la révolution culturelle, combinée au maintien d'une forte politique de contrôle a ensuite contribué à relancer l'offre religieuse, d'une façon comparable à ce que l'on a pu observer dans d'autres espaces post-communistes d'Europe de l'Est et de Russie. Le maintien d'une politique sélective de contrôle et de restriction des activités religieuses officielles, associé à l'impossibilité pour l'État de sanctionner durement et systématiquement l'activité religieuse situées en dehors de ces espaces officiels sous contrôle a de plus créé des conditions favorables pour l'exercice d'une activité religieuse clandestine, s'exposant à un risque de sanction, mais échappant largement à tout contrôle.

Dans un contexte d'ouverture économique et d'augmentation des flux culturels et humains entre la Chine et le reste du monde, les facteurs étaient réunis pour que l'offre religieuse, et l'offre chrétienne en particulier, se diversifie et se développe.

Si l'on s'intéresse aux dispositions des acteurs rendant possible le fait d'envisager une offre chrétienne, on observe ensuite dans un premier temps que les aspirations de ces derniers combinent des éléments relatifs à des modèles sociaux exogènes et endogènes. Le cosmopolitisme qui est au cœur des aspirations et des styles de vie des futurs convertis est

ainsi caractérisé par une coexistence entre deux modèles. L'un est un modèle d'ouverture culturelle largement lié au contexte de mondialisation économique, valorisant le dépassement de représentations et de pratiques culturelles conventionnelles, l'ouverture au monde et surtout à l'Occident. L'autre est un modèle conservateur, fondé sur le respect de la structure sociale et morale traditionnelle, empreinte de confucianisme. Ces deux modèles présentent une certaine commensurabilité dans la mesure où ils tendent à valoriser tous deux le développement personnel et la culture de soi. L'offre religieuse chrétienne se trouve alors acceptable pour des acteurs dont les représentations sont façonnées à l'aune de ces deux modèles parce qu'elle donne lieu à des pratiques satisfaisant l'entrepreneur mondialisé autant que le lettré confucianiste.

Mais la coexistence d'aspirations liées à ces deux modèles conduit aussi à créer dans le parcours de l'acteur une tensions concrète : afin de répondre aux impératifs familiaux et liés au modèle social traditionnel, les acteurs doivent se doter d'une éducation et entreprendre une carrière professionnelle. Paradoxalement, ceci les conduit graduellement à prendre leurs distances des modèles de conduite correspondant au système moral familial conservateur. Ils doivent alors prendre en charge leurs propres parcours, se subjectiver et tenter de trouver une troisième voie, rendant plus probable le fait d'effectuer des choix religieux inédits et atypiques.

Enfin, si les acteurs peuvent envisager une offre religieuse chrétienne lorsqu'elle se présente à eux au moment opportun, c'est aussi parce qu'ils sont acquis lors de leur socialisation familiale une conception selon laquelle le religieux est un recours légitime pour répondre à certains types de problèmes ou questions, sans pour autant s'être vu efficacement transmis une tradition et une pratique religieuse spécifique. Leur socialisation religieuse familiale, quelle qu'en ait été la forme se voyait généralement marquée par la présence du religieux et son incertitude. La présence du religieux rend probable le recours au religieux. Son incertitude rend probable le recours à une offre religieuse distincte de celle présente au sein des familles.

Aucun des ces facteurs et de ces dispositions ne rend la christianisation des acteurs inéluctable. Ils expliquent simplement sa possibilité, dont l'activation dépendra ensuite des circonstances et des choix advenant dans les parcours individuels.

III- Reconnaître sa famille : continuité culturelle et familiale au cœur du processus d'affiliation

Introduction de la troisième partie

Nous avons mis au jour jusqu'à présent une configuration de l'offre religieuse ainsi que des dispositions individuelles relevant d'un contexte social rendant *possible* pour des acteurs socialisés dans une Chine en transition le fait d'envisager une affiliation chrétienne. Il reste à comprendre comment une option religieuse parmi d'autres – car tous les chinois socialisés dans ce contexte ne deviennent pas chrétiens – passe d'un état latent à un état activé. Le problème peut à ce stade être divisé en deux. Il s'agit premièrement de comprendre les situations spécifiques conduisant au recrutement d'un acteur par une organisation religieuse et deuxièmement, d'éclairer le processus par lequel ce dernier endosse les pratiques et les croyances de l'organisation à laquelle il se joint. Nous quittons donc le niveau d'analyse des facteurs d'ouvertures et des conditions prédisposantes pour atteindre celui des situations concrètes conduisant des acteurs à interagir avec d'autres acteurs qui sont aussi des agents d'organisations religieuses spécifiques. Nous observons et cherchons à déceler ce que Lofland et Stark (1965) ont nommé des *contingences situationnelles*¹.

Hall (2006), dans son enquête conduite auprès des étudiants sino-américains convertis au christianisme en contexte universitaire propose de compléter la notion de *facteurs d'ouverture*, à laquelle nous avons eu recours dans la partie précédente, par la notion de *facteurs de réceptivité*². Ceux-ci étaient considérés comme contribuant à rendre « la religion chrétienne et l'idée d'interagir avec les chrétiens plus séduisantes aux yeux des jeunes Chinois américains »³. Quoique le lien avec les contingences situationnelles de Lofland et Stark soit

¹ Notre traduction de l'expression : *situational contingencies*, dont ils dressent une liste, unanimement critiquée pour sa trop forte rigidité : les deux auteurs jugent en effet que leur combinaison est nécessaire pour qu'advienne l'affiliation (ou dans leurs termes, la conversion). La recrue potentielle devrait ainsi : 1) faire l'expérience de tensions prolongées et vivement ressenties ; 2) Envisager la religion comme un moyen de résoudre les problèmes ; 3) se définir comme un *chercheur de religion* ; 4) rencontrer le groupe à un tournant de sa vie 5) former un lien affectif avec d'autres convertis 6) ne pas avoir de lien avec l'extérieur du groupe religieux 7) Etre exposé à des interactions intenses avec le groupe. Si tant est que l'on ne questionne pas la précision des termes utilisés pour les désigner, les facteurs 1,2,4,5 sont validés par notre enquête, mais pas les facteurs 3, 6, 7.

² Notre traduction de l'expression : *receptivity factors*.

³ Notre traduction de l'extrait suivant: «*[Essentially, these receptivity factors] make Christianity and the idea of interacting with Christians more attractive to young Chinese Americans.* »(p.138).

évident, les huit facteurs de réceptivité qu'il identifie sont relativement hétéroclites. Sont considérés comme tels le prestige dont jouit le christianisme, l'héritage de valeurs confucéennes, le conservatisme social, les attentes académiques, l'adaptation à la culture américaine, le détachement ethnique, le recrutement dans des universités prestigieuses avec d'autres asiatiques, ainsi qu'une insistance renouvelée sur l'identité chinoise. Dans cette notion « fourre-tout » se mélangent des facteurs généraux, relatifs à la socialisation primaire des acteurs, à leur système de valeurs et d'autres relevant davantage de leurs parcours individuels. L'usage de cette notion par Hall entraîne une confusion entre conditions prédisposantes (*e.g* : persistance des valeurs confucéennes), que nous avons déjà abordées, et contingences situationnelles à proprement parler (*e.g* : recrutement dans une université étrangère). Néanmoins, la notion peut être utile si on la distingue clairement des autres notions mobilisées jusqu'à présent. Tandis que les contingences situationnelles relèvent des situations spécifiques au cours desquelles l'acteur entre en contact avec des acteurs ou des institutions chrétiennes, puis juge opportun d'entamer un processus d'interactions avec ceux-ci, les facteurs de réceptivité relèvent non pas de la situation mais des caractéristiques de l'offre telles qu'elles apparaissent aux yeux de la recrue potentielle et qui contribuent à rendre l'organisation religieuse séduisante au point qu'elle désire y intensifier son activité jusqu'à en devenir un membre à part entière.

Cette troisième partie interroge donc le processus d'affiliation⁴. Nous consacrerons le cinquième chapitre de cette thèse à l'étude des contingences situationnelles. Nous verrons que, conformément aux théories classiques des conversions religieuses, la constitution de liens interpersonnels avec les membres du groupe préalablement à la conversion est un facteur favorisant les affiliations, tout comme les situations de crise et d'éloignement géographique constituant dans une certaine mesure un affaiblissement des liens sociaux préexistants. Ces situations facilitent l'affiliation sans pour autant en constituer des facteurs nécessaires ni suffisants. En revanche, l'identification de représentations et de modèles sociaux familiers et correspondant aux aspirations des recrues potentielles chez les agents de l'organisation religieuse qu'ils découvrent est déterminante dans l'entreprise d'une l'affiliation. Parce que les recrues potentielles approuvent ces représentations et modèles, elles portent sur l'organisation un jugement positif. Ce jugement semble être de nature morale autant

⁴ La littérature sur la question fait rarement la différence entre affiliation et conversion. Dans les approches relevant de la théorie du choix rationnel, l'un et l'autre se confondent de sorte que la conversion est souvent réduite au mécanisme d'affiliation (Lofland et Stark, 1965; Vala et O'Brien, 2007; Bainbridge, 1992) Nous considérons, pour notre part, que l'affiliation est le processus par lequel l'acteur s'engage dans des interactions avec un groupe religieux jusqu'à s'y identifier et devenir un membre, par élection mutuelle, tandis que nous considérons la conversion comme le processus par lequel l'acteur endosse des croyances et acquiert éventuellement la foi.

qu'utilitaire : les acteurs n'approuvent pas l'organisation parce qu'elle semble à même de leur procurer chaleur humaine et ressources matérielles utiles à l'intégration sociale dont ils seraient par ailleurs déficitaires⁵. Ils l'approuvent car ils jugent « désirable » et par extension utile les modèles moraux, comportementaux ainsi que le projet régissant l'organisation religieuse et aspire à bénéficier des outils fournis par cette dernière pour les réaliser.

Nous consacrerons le sixième chapitre à l'étude des *facteurs de réceptivité* rendant justement désirable le fait d'interagir et de s'impliquer dans une organisation religieuse. Nous y verrons que les organisations religieuses chrétiennes auxquelles adhèrent les convertis présentent dans leur fonctionnement et leurs projets des éléments de *continuité culturelle* liant religion et famille. De même que les institutions religieuses traditionnelles chinoises sont étroitement liées à l'organisation familiale, les Églises chrétiennes constituent, sous des formes variées, des groupes de parentés élargies. Les organisations chrétiennes représentent symboliquement des entités patrilinéaires assimilables à ce que les anthropologues nomment des *bandes*, *hordes* ou *groupes locaux* (Todd, 2011 p.33) insérant l'acteur dans un *lignage* et une organisation sociale de type familial. Une telle organisation est dotée d'une forte attractivité pour des acteurs dont les parcours familiaux sont marqués par l'éloignement voire la rupture d'avec leurs bandes, hordes ou groupes locaux d'origine, mais pas par la disparition des modèles familiaux et moraux traditionnels. Toutefois, la dimension familiale des organisations religieuses ne signifie pas que ces dernières se substituent aux familles des affiliés. Elles offrent au contraire les outils pour un développement personnel fondé sur l'apprentissage de normes comportementales, visant un renforcement des liens entre les acteurs et leurs parentés d'origine (redécouverte des relations parents-enfants, époux-épouse, frère-sœur), ainsi que la fabrication de foyers nucléaires intégrés dans des systèmes familiaux élargis hérités (parenté réelle) et élus (parenté symbolique religieuse).

⁵ Contrairement à ce qui peut ressortir de diverses études conduites auprès de la diaspora chinoise (Zhang et Zhan, 2006 ; Chao, 2006).

Chapitre 5 : Les contextes décisifs des affiliations

5.1. Le rôle des relations interpersonnelles dans l'affiliation

La littérature relative à la sociologie des conversions donne à voir deux modèles d'affiliation, distingués l'un de l'autre par le rôle qu'y jouent les relations interpersonnelles liant la recrue potentielle aux agents de l'organisation religieuse en amont de l'affiliation. Selon un premier modèle, les affiliés potentiels sont attirés dans l'organisation religieuse parce qu'ils entretiennent avec ses membres des relations non spécifiquement religieuses, préalablement à toute démarche d'affiliation ou de conversion. Ils peuvent simultanément voir s'affaiblir leur attachement à des organisations et groupes sociaux préexistants, facilitant ainsi leur nouvelle intégration religieuse. L'affiliation résulte dans ce cas d'un changement de réseau social (Bainbridge, 1992 ; Lofland et Stark, 1965). Dans cette perspective, plus un acteur interagit avec des chrétiens et entretient avec eux des rapports réguliers, familiaux, amicaux ou professionnels, plus il y a de chances qu'il finisse par adopter leurs croyances et leurs normes. Selon un second modèle, les nouvelles recrues d'une organisation religieuse nouent des relations avec les membres de cette dernière consécutivement à leur affiliation plutôt qu'en amont de celle-ci. Le fait qu'un acteur croise fortuitement ou volontairement la route d'un évangéliste et réponde positivement à son invitation constitue l'élément déclencheur de l'affiliation. Là encore, les liens sociaux de la recrue potentielle peuvent avoir ou non été affaiblis lorsqu'il rencontre le représentant de l'organisation religieuse. On peut alors parler dans ce cas d'attraction sans réseau¹, à l'instar de Vala et O'Brien (2007).

Si certains affirment que l'on peut attribuer aux relations interpersonnelles préexistantes la majeure partie de la croissance religieuse quelle qu'elle soit (Stark, 2005), les études conduites auprès de protestants provenant de Chine Populaire et installés aux États-Unis montrent que les deux modèles coexistent empiriquement (Vala et O'Brien, 2007). Notre enquête abonde en ce sens et les organisations religieuses que nous avons observées comptaient des membres recrutés par le biais des réseaux et d'autres recrutés par le biais d'activités prosélytes, sans qu'ils aient préalablement bénéficié d'un réseau chrétien. Le fait

¹ Notre traduction de l'expression : « *attraction without network* » (Vala et O'Brien, 2007).

n'est pas négligeable et permet de faire un pas vers la mise au jour des causes conduisant à l'affiliation. En effet, en ne considérant que l'existence d'affiliations par le réseau, conformes au premier modèle, il serait tentant de réduire les affiliations et conversions au résultat de forces agissant sur l'individu : un acteur se convertirait à une organisation religieuse par osmose ou par connivence sociale sans jamais avoir à émettre de jugement quant aux croyances et pratiques auxquelles il n'adhérerait que par extension de son lien social. Il deviendrait le croyant ou le pratiquant de n'importe quelle organisation parvenant à occuper une place majoritaire dans son réseau. Toutefois, l'existence d'un second modèle d'affiliation sans réseau conduit à pousser plus loin la recherche des motivations de l'entreprise religieuse. Yang (2005, p.436-437) rapporte une anecdote éclairante à ce sujet. Après les événements de Tiananmen, selon ses observations, de nombreuses personnes sont venues d'elles-mêmes pousser les portes des églises protestantes, poussées par leur désarroi idéologique à rechercher des ressources symboliques inédites. Ceci n'exclut pas que certains se joignent à une organisation religieuse par une forme d'effet de groupe et l'exemple de Yang n'exclut pas non plus que d'autres raisons qu'une pure quête de sens pousse les acteurs vers les églises. Mais la coexistence des deux modèles conduit à considérer qu'il existe une pluralité de situations de mise en relation avec les organisations religieuses chrétiennes et que l'existence préalable de liens durables avec des acteurs chrétiens, bien qu'elle facilite sans doute les affiliations, n'est pas nécessaire pour que celles-ci adviennent.

Du reste, au moment où ils entament un processus d'affiliation, la relation qu'entretiennent les affiliés potentiels avec la sphère religieuse chrétienne est souvent plus complexe que la simple présence ou non de relations interpersonnelles avec les membres de l'organisation à laquelle ils vont se joindre. En outre, l'évocation de multiples rencontres avec des chrétiens aux profils variés au cours de la carrière sociale bien avant celle qui conduira effectivement à une affiliation de l'acteur est un élément commun à de nombreux récits de conversion que nous avons récoltés². Avant de rencontrer ceux qui finiront par devenir leurs coreligionnaires, les futurs affiliés ont généralement connu des chrétiens et ont fait l'objet de tentatives d'évangélisation non concluantes. D'une part, ils ont pu rencontrer au cours de leur carrière des protestants, catholiques, mormons, quakers ou témoins de Jéhovah, dans le cadre de relations familiales, amicales ou professionnelles. L'appartenance et l'activité religieuse de ces derniers ne constituaient pas le motif de leur rencontre ou de leur relation. D'autre part, ils ont pu rencontrer à diverses étapes de leur carrière sociale des chrétiens occupés à une œuvre

² 39 entretiens faisaient mention d'au moins une rencontre avec des chrétiens au cours de leur vie, préalablement à leur affiliation.

d'évangélisation systématique et en devenir momentanément les cibles. Ces rencontres préalables et souvent multiples sont remarquables du fait de leur caractère non-univoque : elles peuvent s'avérer positives ou au contraire générer des réactions de rejet ou d'incompréhension³. Dans tous les cas, elles marquent la conscience et la mémoire des acteurs et suscitent la réflexion : le christianisme, au cours de ces rencontres, passe d'un statut de notion lointaine à celui d'une réalité tangible dans l'expérience des affiliés potentiels. Non seulement il existe alors à leurs yeux des chrétiens quelque part, mais ils en ont rencontré ou en connaissent personnellement.

Ces rencontres préalables peuvent avoir conduit l'acteur à une première expérience des pratiques, voire, des croyances chrétiennes⁴. Certains convertis ont ainsi eu l'occasion de prendre part à des activités chrétiennes lors de leur enfance et de leur adolescence parce que leurs parents avaient répondu positivement à l'invitation d'un proche ou d'un ami à participer au culte, à l'instar de WY, qui évoque les souvenirs des moments passés dans une église protestante officielle, alors qu'elle était une enfant :

Lorsque j'étais petite, ma mère m'a offert une Bible. Et moi j'ai lu ça comme un roman. J'allais à l'église avec ma mère aussi parce que je trouvais ça...curieux et intéressant. Surtout parce qu'après l'église, ma mère m'achetait des donuts ! Et puis j'aimais bien les chants à l'église. J'écoutais les chants, ensuite je dormais et puis on allait chez Mister Donut. [...]Nous n'étions pas encore chrétiennes, nous ne le sommes devenues que plus tard. Mais à cette époque, ma mère était trop occupée, alors c'était juste occasionnellement.

La rencontre de sa mère avec la religion chrétienne rappelle l'histoire déjà évoquée de CY (p.161). Tout comme les parents de CY et d'autres, la mère de WY avait rencontré le christianisme dans les années 1990 par le biais d'un collègue de travail venu des États-Unis, alors qu'elle travaillait pour une entreprise étrangère. Ce type de rencontre rend une fois de plus manifeste l'imbrication entre l'ouverture économique donnant accès à de nouveaux modèles sociaux, le développement de nouvelles pratiques et de nouveaux styles de vie et l'intérêt pour la religion chrétienne. La relation de confiance et d'amitié qu'elle noue avec son collègue ainsi qu'une certaine admiration pour ce qu'il semble représenter conduisent celle-ci à se rendre occasionnellement à l'église protestante officielle, sans que cela ne l'ait conduite à formellement endosser les croyances chrétiennes ou à s'investir davantage dans la pratique. Elle continuait par ailleurs aussi à faire brûler de l'encens dans les temples, de manière occasionnelle. Ces épisodes de pratique chrétienne cesseront durant l'adolescence de WY,

³ Nous avons retrouvé dans 12 entretiens des mentions d'expériences préalables avec des chrétiens plutôt négatives.

⁴ 27 cas recensés dans nos entretiens.

mais constituent des étapes de sa carrière religieuse et plus exactement des premières tentatives d'affiliations non-abouties.

Lorsqu'elle atteint l'âge de 19 ans, sa mère est de nouveau invitée, par une autre amie chrétienne, chinoise cette fois, à assister aux réunions conduites au sein de l'Église Hosanna. WY, décide au bout de six mois de recevoir le baptême et entraîne avec elle sa mère qui, comme une décennie auparavant demeure réticente à une affiliation formelle en dépit de l'intérêt qu'elle porte à la vie chrétienne. Appréciant l'atmosphère des réunions tout autant que les enseignements moraux et philosophiques qui y sont prodigués, cette dernière peine à accepter l'existence littérale de Jésus-Christ. Elle endosse les croyances normatives du groupe, relevant de la morale et de la conduite de la vie, mais doute de la véracité des croyances positives qui y sont affirmées. WY, qui pour sa part adhère au contenu moral des enseignements prodigués au sein du groupe, apprécie la vie sociale qui y prend place et cultive les pratiques spirituelles fondées sur la croyance en l'existence de la Trinité : elle développe une attitude pieuse, prie et chante des louanges, seule ou dans le cadre des réunions, affirme faire l'expérience d'une présence ou d'une force divine. Elle aura raison des réticences de sa mère, qui finira par accepter d'accompagner sa fille dans le baptême.

Pour WY, la rencontre initiale avec des chrétiens semble avoir engendré une perception positive du christianisme, facilitant son affiliation lors d'une deuxième rencontre. Mais tel n'est pas toujours le cas. D'autres évoquent au contraire des rencontres fortuites et étranges, ou ayant plutôt engendré des sentiments mitigés, voire de l'incompréhension envers la religion chrétienne. DL, commerciale dans une entreprise de produits cosmétiques, convertie au mormonisme depuis un an au moment de l'enquête, évoque dans son récit de conversion une première rencontre avec une personne chrétienne, dans un jardin public. Alors qu'elle était assise sur un banc et occupée à lire, une dame était venue s'asseoir à côté d'elle, entamant une discussion confuse sur Dieu et le sens de la vie. Tentant manifestement d'évangéliser DL, elle n'obtient pas de résultat probant. DL juge la dame « folle » et « bizarre ». Plus tard, son patron, sino-canadien, pour lequel elle a une haute estime, l'introduit à la religion mormone, qu'elle endossera au bout de quelques mois. NF, aujourd'hui membre du groupe R.O. avait, quant à elle, dans son entourage une amie chrétienne, dont elle était proche, mais dont les croyances et pratiques religieuses ne l'intéressaient pas du tout:

Elle a le même âge que moi, on se connaît depuis le collège et elle est devenue chrétienne quand elle avait 17 ans. Elle travaillait avec moi avant mais on n'avait pas parlé de ces choses-là avant. Parce que peut-être que sa vie n'était pas enviable à mes

yeux. Je me disais : « les chrétiens sont bizarres ». Et puis il y a des choses dans sa vie qui se sont passées et qui n'étaient peut-être pas très heureuses. Alors je me disais, « cette religion est bizarre ».

En dépit d'une relation proche avec son amie, elle ne nourrit pas d'intérêt pour le christianisme pendant plusieurs années. Lorsqu'approchant la trentaine elle traverse une période de crise et de remise en question (sur laquelle nous reviendrons), une personne qu'elle rencontre lui présente la Bible comme une ressource pour régler ses problèmes et répondre à ses questions. Elle contacte alors son amie de jeunesse afin d'en savoir plus sur sa religion. Cette dernière l'introduit alors à l'assemblée R.O, dont elle devient une membre assidue. NF n'en dira pas plus sur ce qu'elle jugeait étrange ou peu enviable chez son amie de jeunesse, ni sur les épisodes malheureux auxquelles cette dernière a dû faire face. Mais on peut supposer que le conservatisme moral, une attitude dévote, ou le recours fréquent à la volonté divine pour expliquer toutes sortes de situations et de choix, faisant partie du style, des aspirations et des discours de son amie, semblaient peu en accord avec le style et les aspirations de NF, qui allait jusqu'à sa conversion mener une existence centrée sur la réussite matérielle et caractérisée par un certain libéralisme moral. Car, en dépit d'une certaine commensurabilité des modèles chrétiens et chinois que nous avons évoquée dans le chapitre précédent, le style développé par les chrétiens peut susciter dans leur entourage l'incompréhension et l'agacement. ZD, 33 ans, professeur d'arts martiaux et s'identifiant comme taoïste, ayant été approché par des chrétiens à plusieurs reprises, relate cette incompréhension et cet agacement que peut susciter la confrontation à des acteurs chrétiens visant à se distinguer par la mobilisation ostensible de leur identité religieuse. Il relate ainsi une expérience fâcheuse : alors que sa voisine chrétienne allait accoucher bientôt, il a jugé approprié d'aller lui offrir un cadeau, pour entretenir de bons rapports de voisinage. Mais lorsqu'il lui offre un livre sur le thème de la naissance, sa voisine, à sa grande surprise, s'exclame, très heureuse : « merci Seigneur, merci Seigneur ! ». ZD demeure vexé par une telle réception de son présent, se demandant pourquoi sa voisine remerciait le Seigneur pour un présent que lui, ZD, avait offert. Il estimait en effet que le Seigneur n'ayant rien avoir avec ce présent, c'est bien lui qui devait recevoir de la part de sa voisine les remerciements appropriés. Cette expérience et peut-être d'autres encore, le poussent à nourrir une certaine perplexité quant à la manière de penser des chrétiens. Le décalage existant entre des attitudes religieusement connotées fondés sur des croyances spécifiques et celles relevant du système de pensée ordinaire compliquent dans une certaine mesure la transmission du message religieux et entraînent une perception ambiguë de la religion chrétienne.

Ces différents cas nous renseignent sur le rôle que jouent les rapports interpersonnels dans les processus d'affiliation. Ils confirment que dans de nombreux cas, le fait d'avoir tissé avec des acteurs chrétiens des liens interpersonnels pourra s'avérer utile au processus d'affiliation. Mais ceci n'est ni nécessaire, ni automatique. Notre étude fait état d'acteurs convertis sans réseau chrétien préalable et les cas que nous venons d'évoquer montrent que le fait de connaître des chrétiens ne conduit pas nécessairement et immédiatement l'acteur à juger positivement cette appartenance religieuse, ni à entamer un processus d'affiliation. Le cas évoqué par XM d'amies venues à l'église, ayant testé les pratiques chrétiennes mais s'étant trouvées déçues, illustre aussi le fait que les processus d'affiliation peuvent échouer, en dépit de l'existence de relations préalables avec des chrétiens. Les liens qu'entretient la mère de WY avec des chrétiens ne suffisent pas à la convaincre de s'affilier à une Église, en dépit de l'admiration qu'elle leur porte. WY, qui accepte plus facilement que sa mère d'endosser l'identité chrétienne ne le fait pas tant en vertu des relations qu'elle entretient avec des chrétiens spécifiques, que parce qu'elle apprécie ce qu'elle voit à l'œuvre dans le groupe religieux. NF a beau connaître des chrétiens, cela ne suffit pas à susciter chez elle un intérêt pour leur religion. La répétition des contacts avec les acteurs chrétiens, qu'il s'agisse de contacts positifs ou négatifs, fait plutôt exister la religion chrétienne dans les représentations de l'acteur, ouvre une fenêtre sur le christianisme que l'acteur décidera d'explorer s'il a, par ailleurs, d'autres bonnes raisons de le faire. Pour prendre un exemple, MP, dont on a déjà évoqué le cas, connaissait avant sa migration diverses personnes de religion chrétienne. Sa grand-mère était chrétienne et l'emmenait à l'église lorsqu'il était enfant mais il n'en garde pas un bon souvenir. Plus tard, un bon ami, quaker établi en Chine, a tenté de le convertir. Mais MP, pourtant sensible à sa gentillesse, y était réticent. Lorsqu'il est aux États-Unis pour ses études, il rencontre des baptistes et des mormons. Là encore, il juge les personnes qu'il rencontre extrêmement gentilles mais cette gentillesse ne le convainc pas de s'affilier. Dès lors, pour comprendre les raisons qui le poussent à devenir mormon à un moment précis, plutôt que baptiste ou quaker à un autre moment, c'est dans la conjoncture, dans la situation spécifique d'une rencontre à un certain état de son parcours qu'il faut se tourner. On y saisit comment se forment les raisons de s'affilier à un groupe chrétien.

5.2. Des situations de bouleversement propices à l'affiliation

Comme nous l'avons mentionné en début de chapitre, l'entreprise d'une affiliation religieuse, est dans certains cas corrélée avec un affaiblissement des liens sociaux et des affiliations sociales préexistants, familiaux, professionnels ou amicaux (Bainbridge, 1992 ; Stark et

178

Finke, 2000). Dans la majorité des contextes individuels que nous avons étudiés, il est possible d'observer diverses situations que l'on pourrait assimiler à un tel affaiblissement. Il convient cependant de préciser et nuancer ce en quoi peut consister un tel affaiblissement et pourquoi il serait favorable à l'entreprise d'une affiliation chrétienne. On peut d'ores et déjà écarter la représentation caricaturale d'acteurs plongés dans un état d'anomie et de désocialisation totale, qui par la rencontre avec les membres d'une organisation religieuse, trouveraient un moyen de se resocialiser. Il nous faudra aussi écarter l'idée d'une migration d'un tissu interactionnel à un autre, entraînant pour l'acteur l'abandon d'un système normatif préexistant pour l'adoption d'un nouveau système conforme à un nouveau contexte. Les choses sont dans les faits souvent bien moins radicales et relèvent davantage d'une logique dont on a déjà commencé à esquisser les contours dans la partie précédente. Les trajectoires sociales et professionnelles des nouvelles générations chinoises, marquées par une très forte mobilité tendent à éloigner les acteurs, physiquement et symboliquement, des cadres familiaux et traditionnels, sans pour autant entraîner une rupture complète d'avec ceux-ci (Ji, 2011). Nous avons notamment vu que les manières de penser de ces acteurs étaient façonnées à la fois à partir d'héritages sociaux et culturels relevant d'une forme de tradition et contre ceux-ci. Lorsque l'on s'intéresse aux processus concrets d'affiliation et de conversion religieuse, on observe que cette logique générale de distorsion et d'éloignement des modèles traditionnels, constituant une condition prédisposant à l'adoption de nouvelles manières de penser et à l'adoption de nouvelles croyances et pratiques religieuses, prend aussi la forme, au niveau individuel, de contingences situationnelles rendant possible une rencontre favorable avec des acteurs ou des groupes chrétiens, au cours de laquelle l'acteur considèrera l'offre religieuse qui se présente à lui comme une ressource potentiellement utile.

D'après nos observations, l'affaiblissement des liens sociaux préalable à l'affiliation prend deux formes spécifiques. La première est celle d'une crise. Dans de nombreux cas, les acteurs entrent en contact avec une organisation chrétienne tandis qu'ils connaissent une situation de bouleversement résultant d'une rupture affective telle qu'une rupture amoureuse ou le décès d'un proche ou résultant d'une mise en tension inhabituelle de leurs relations sociales, sous la forme d'un conflit familial ou de la soumission à une forte pression professionnelle. La seconde est celle d'une prise de distance des groupes de socialisation habituels dans le cadre d'une mobilité étudiante ou professionnelle. Dans de nombreux cas, l'éloignement géographique tient une place importante dans les récits de conversion, qu'il s'agisse d'une migration interne, d'une province à l'autre, ou d'une expatriation étudiante et professionnelle. Bien qu'il n'y ait pas nécessairement trace de rupture ou de détresse affective ou émotionnelle

dans ces cas là, les acteurs n'en font pas moins l'expérience d'un bouleversement propice à envisager de nouvelles options religieuses, dans la mesure où leurs interactions habituelles subissent une reconfiguration générale. Les contacts avec les membres de la famille ou les amis proches ne se font plus de la même façon ni à la même fréquence, les habitudes et les actions routinières doivent être pour bonne part révisées, les nouvelles situations donnent lieu à l'établissement de nouvelles interactions et à la confrontation avec de nouveaux codes comportementaux et modes de pensée.

Circonstances au moment initial de l'affiliation⁵.

| Nom | SDJ (19) | R.O (16) | Hosa. (10) | App. (4) | TSPM (12) | Locl (7) | TT (68) |
|---|-------------|-------------|---------------|-------------|--------------|-------------|------------|
| crise- rupture amoureuse | 0 | 6 | 2 | 0 | 2 | 2 | 12 |
| crise- décès d'un proche | 1 | 2 | 2 | 0 | 0 | 0 | 5 |
| crise- forte pression professionnelle | 7 | 7 | 2 | 2 | 5 | 5 | 28 |
| crise- tensions familiales | 3 | 4 | 1 | 2 | 1 | 2 | 13 |
| éloignement géographique- migration interne | 4 | 2 | 3 | 3 | 3 | 0 | 15 |
| éloignement géographique-expatriation | 12 | 6 | 3 | 0 | 0 | 5 | 26 |
| combinaison crise et éloignement | 7 | 5 | 1 | 1 | 1 | 5 | 20 |
| Pas d'éloignement ou de crise manifeste | 0 | 1 | 1 | 0 | 5 | 1 | 8 |

Il n'est pas difficile de comprendre comment ces situations contribuent à engendrer des processus d'affiliation, si l'on admet l'idée qu'en situation normale, un individu est pris dans une économie générale d'interactions, qu'il cherche à stabiliser et à perpétuer tant qu'elles lui procurent des bénéfices ou des satisfactions suffisantes, ou tant qu'elles font sens à ses yeux. En effet, l'activité consistant à s'accorder avec d'autres acteurs pour agir de concert, constituant la base de la vie sociale, est mieux réalisée si ces derniers ne passent pas l'essentiel de leur temps à modifier et réinterpréter ces interactions ; ce qui favorise la normalisation et la routinisation de l'activité sociale et cognitive⁶ (Berger et Luckmann, 2012 [1966]). C'est l'idée que l'on retrouve dans la proposition de Stark et Finke selon laquelle en situation normale, l'acteur ne cherchera pas à entreprendre de réaffiliation ou de conversion, et lorsqu'il le fait, il cherchera à conserver son capital religieux, composé de ses connaissances et de ses croyances (Stark et Finke, 2000 p.120-125). Par conséquent, un

⁵ Différentes circonstances peuvent être cumulées pour un même acteur. Par ailleurs 8 entretiens ne contenaient pas d'éléments permettant de considérer la crise ou l'éloignement comme un facteur d'affiliation. La présence de ces cas renforce l'idée selon laquelle nous avons à faire à des facteurs facilitant, mais non-nécessairement déterminants.

⁶ Ces interactions normées et dotées de sens se transmettent ensuite à d'autres acteurs n'ayant pas participé à la situation d'interaction originelle : c'est le processus d'institutionnalisation.

bouleversement interactionnel et cognitif quel qu'il soit rend possible dans de nombreux cas le fait d'envisager de nouvelles options sociales et religieuses.

Ceci semble d'autant plus important que le cadre cognitif chrétien est fondé sur des axiomes avec lesquels les acteurs ne sont pas forcément familiers avant qu'ils ne connaissent des situations de crise ou d'éloignement. Conformément à ce que nous avons observé dans les diverses organisations religieuses étudiées, ce cadre cognitif peut être réduit à quatre idées maîtresses. Premièrement, tout procède de la volonté d'un être invisible et tout puissant. Deuxièmement, la foi, comprise comme « la ferme assurance des choses qu'on espère, la démonstration de celles qu'on ne voit pas »⁷ constitue le moteur de l'action juste et bonne. Troisièmement, Dieu est unique et même lorsqu'il est triple et flanqué d'une armée de Saints pour le suppléer, l'homme doit respecter son exclusivité. Quatrièmement, l'humain est pécheur et a donc besoin d'être sauvé. Ces prémisses de la pensée chrétienne entrent de manière évidente en opposition avec le cadre cognitif général des sociétés promouvant un idéal séculariste, réfutant tout recours au non-matériel, au non-vérifiable et au surnaturel dans la détermination des institutions sociales et des parcours que les acteurs y effectuent. Ces prémisses entrent aussi en contradiction avec des éléments idéologiques valorisant l'auto-détermination et la méritocratie, prêtant à l'acteur la capacité de produire sa vie de façon indépendante de toute force supérieure pour le meilleur et pour le pire. La société chinoise, dont les évolutions ont contribué à légitimer le recours à la religion chrétienne, est aussi traversée par des courants de pensée valorisant sur le plan des valeurs un certain matérialisme tendant à ériger – au moins rhétoriquement – la science et la rationalisation de l'enrichissement en seule source de légitimité. Les révolutions républicaine puis communiste et leurs échecs respectifs ont contribué à saper le fondement sacré de la société chinoise (Vermander, 2009 ; 2010). L'exclusivisme religieux est de plus étranger aux conceptions religieuses traditionnelles de la Chine. Bien évidemment, tous les chrétiens ne sont objectivement pas de purs agents d'une divinité toute puissante, se mouvant à chaque instant par la foi respectant à la lettre les normes religieuses et consacrant toute leur énergie à la réalisation de la volonté divine. Et tous les chinois sont loin d'être de pures individualités, ayant fait table rase du passé, socialement atomisés, agissant en tout temps sur la base de la raison scientifique et économique nourrissant une perspective purement matérialiste du monde. Simplement, les fondements de la perception du monde et de l'action des acteurs chinois avant leur conversion ne sont pas ceux que prônent les organisations chrétiennes

⁷ Nous reprenons ici la définition paulinienne de la foi, telle qu'on la trouve dans la première épître aux Hébreux. Cette définition est très utilisée et commentée dans les diverses organisations étudiées.

auxquelles ils vont finalement adhérer. On a déjà mentionné le fait que ce décalage perçu pouvait conduire certains chinois à développer de l'indifférence ou de la critique envers les modes de vie et de pensée chrétiens et que cette étrangeté du christianisme est à l'origine de ses échecs passés à s'implanter en Chine (Gernet, 1982).

Dans ces conditions, devenir chrétien constitue pour les acteurs chinois un changement de paradigme partiel⁸, qui n'est envisageable que dans la mesure où l'acteur connaîtrait une situation de bouleversement, par la confrontation à des situations de ruptures affectives, l'exposition à des pressions sociales intenses ou l'éloignement avec le milieu d'origine et la confrontation à un nouveau cadre sociocognitif. Car dans de telles circonstances, les ressources qu'il utilise habituellement pour donner du sens à ses entreprises résoudre les problèmes ou relever des défis de toutes sortes perdent de leur efficacité, le poussant à remettre en question sa conception de soi et du monde, ainsi qu'à se mettre en quête de nouvelles ressources capables de satisfaire ses besoins ou pallier les problèmes auxquels il doit faire face. Dans ces conditions, l'affaiblissement des liens sociaux n'est pas un facteur favorisant mécaniquement l'entreprise d'une nouvelle affiliation par un acteur soudainement dégagé de son contexte habituel, mais plutôt une situation initiant une démarche de recherche de la part de l'acteur. Le bouleversement fait de l'acteur un chercheur et éventuellement, le religieux s'avèrera utile à sa quête.

5.2.1. Un contexte de crise affective

Certains cas que nous avons étudiés permettent de saisir que l'affaiblissement des liens interpersonnels n'est pas aussi important que le bouleversement émotionnel et cognitif qu'il accompagne généralement. NF, dont on a évoqué le parcours précédemment, tout juste convertie et extrêmement engagée dans la foi et la vie de R.O, n'a pas connu d'éloignement géographique et vit actuellement chez ses parents. Il n'est pas possible d'identifier une rupture formelle, telle la fin d'une relation amoureuse ou un changement professionnel à l'origine de son processus d'affiliation à une organisation chrétienne. Elle voit ce dernier déclenché par une situation de détresse émotionnelle que l'on pourrait plutôt lier à une trop forte intégration. Elle rencontre en effet un chrétien tandis que la maîtrise de sa vie semble lui échapper et la religion chrétienne se présente à ses yeux comme une réponse à ce qu'elle qualifie de « besoin psychologique » :

⁸ Nous insistons ici sur le caractère partiel de ce changement de paradigme. Car nous verrons que si l'adhésion ne va pas de soi au prime abord du fait de son étrangeté, c'est bien parce qu'elle est compatible avec des croyances et représentations pré-existantes qu'elle est rendue possible.

Je suis juste une débutante. J'ai connu Dieu il y a huit mois. À cette époque un ami m'a dit des paroles de la Bible et j'ai commencé à lire la Bible. Je suis allée à l'église avec une amie. Je l'ai appelée et je lui ai demandé de me présenter la Bible et de m'accompagner à l'église. (...) C'est très simple. À cette époque, c'était un besoin psychologique. Ma vie n'avait pas de direction. Parce que mon travail était plutôt stable, il n'y avait pas de problèmes particuliers, je n'avais pas de plans pour l'avenir. Tout était plutôt confortable, je travaillais pour le département marketing d'une grande marque de cosmétique. Tout était stable. Mais dans ma vie personnelle, j'étais perdue. J'étais célibataire et comme j'ai presque trente ans et que je n'étais pas mariée, c'est une situation stressante en Chine. Les parents te mettent la pression ; je me disais, il faut que j'aie un copain que j'aille rencontrer de gens. Mais j'étais un peu perdue. Je ne savais pas gérer mes relations. Je rencontrais donc beaucoup de gens, mais je n'avais pas la paix. On me disait qu'il fallait que je rencontre des gens et je faisais ce qu'on me disait. On me disait : « comme ça c'est bien » et je faisais comme on me disait. Et puis, une des personnes que j'ai rencontrée lors d'un rendez-vous organisé par mes parents, il m'a parlé de la Bible.

NF évoque une situation de détresse affective, alors que sa vie semble plutôt stable et qu'elle connaît un niveau d'intégration plutôt haut tant sur le plan professionnel que familial. Sa détresse est pourtant similaire à celle qu'évoquent ceux dont le parcours implique une rupture comme élément déclencheur du processus conduisant à l'affiliation. Le « besoin psychologique » et le sentiment d'être « perdue » qu'évoque NF prennent ainsi chez d'autres les formes de symptômes d'une véritable souffrance psychique, socialement handicapante, diagnostiquée comme pathologique. Alors que NF fait référence à la psychologie pour expliquer sa détresse, XY, 32 ans, pratiquante dans une paroisse affiliée à l'Association patriotique protestante et dont la mère est chrétienne, a recours au registre de la psychiatrie pour expliquer l'élément déclencheur de sa conversion: son « cerveau » est atteint de « névrose », que les prières, jeûnes et bénédictions guériront promptement :

Parce que à cette époque, j'habitais à Canton. J'étais très occupée par le travail. Je faisais trois boulots à la fois j'étais très confuse et mon cerveau n'arrêtait pas de tourner. Et mon copain m'a quittée. Mon cerveau était confus. J'avais une sorte de maladie qu'on appelle...comment déjà... névrose. Après, ma mère m'a ramenée à la maison. On est allé à l'hôpital. Pendant deux semaines. Après, je n'étais plus malade. C'était merveilleux. Parce que je savais que ma mère, elle jeûnait pour moi tous les jours et elle allait à l'église et le pasteur est venu me voir. Il m'a donné une sorte de bénédiction. Ce moment a été le tournant le plus important et à partir de là j'ai recommencé à croire.

La nature de la détresse à l'origine du processus d'affiliation, dans ces cas-ci, mérite d'être questionnée. Derrière l'évocation de pathologies de nature psychologique, on observe une cause sociale au mal-être dont les acteurs font l'expérience, motivant le recours au religieux. Leur souffrance psychique est l'expression d'un mal-être social (Ehrenberg, 2010). En effet, l'instabilité éprouvée par les acteurs semble être engendrée par des mises en tension de l'acteur vis-à-vis des normes sociales et des systèmes à l'intérieur desquels il interagit.

L'incapacité et dans une certaine mesure la réticence des acteurs à se conformer à des rôles sociaux bien spécifiques génère une forte insatisfaction qui se mue en souffrance psychologique et les poussent à envisager de recourir à des ressources disponibles mais jusque là inutilisées. XY renoue avec sa mère, qu'elle sait être chrétienne et avec laquelle elle avait quasiment rompu toute relation. NF se tourne vers une amie qu'elle sait être chrétienne afin d'en savoir plus sur sa religion. Cette dernière identifie l'origine de sa détresse de NF dans l'impossibilité de remplir tous les rôles sociaux qui lui sont imposés. En tant que fille unique, il est attendu d'elle qu'elle réussisse sa vie professionnelle, ce à quoi elle parvient. Mais il est aussi attendu d'elle qu'elle devienne une épouse et une génitrice. Or, l'entreprise d'une carrière professionnelle repousse pour elle le mariage de deux façons. D'une part, parce qu'elle est éduquée et capable de subvenir à ses besoins, elle présente un profil de future épouse intimidante : il lui est donc plus difficile de trouver un époux à sa mesure dans un contexte où l'asymétrie en faveur des hommes, spécialement dans le mariage, est toujours valorisée. Sa carrière étudiante puis professionnelle l'a de plus éloignée des normes de genre et de conjugalité traditionnelles, de sorte que finalement, NF a longtemps repoussé l'idée et l'échéance du mariage. Alors qu'approche pour elle la trentaine, une forte pression s'exerce afin qu'elle se marie et remplisse par là son rôle social. Elle vise alors à se conformer à cette exigence symbolique, en se mettant en quête d'un mari, sans y trouver de satisfaction. Dans l'année qui suivra son intégration dans le groupe R.O, NF apprendra à gérer ses relations sociales et amoureuses, notamment par le respect de normes religieuses, et se fiancera à un autre converti. XY, pour sa part, a pris ses distances avec le modèle de la fille vertueuse et soumise à ses parents en vigueur dans sa famille, en migrant vers Canton, en vivant en couple sans se marier et en limitant les contacts avec ses parents. Mais son indépendance trouve une double limite. D'une part, elle est soumise aux rudes conditions du marché du travail et éprouve des difficultés à se conformer à la cadence effrénée exigée pour survivre. D'autre part, le départ de son compagnon peut être lu comme un échec à être à la hauteur des exigences requises d'une compagne satisfaisante sur le marché amoureux. Elle tombe alors malade. Elle attribue sa guérison à l'effet des rituels chrétiens, mais son récit de guérison est aussi le récit d'un retour au foyer et d'un retour aux normes familiales. Les cas de NF et de XY ressemblent à nombre d'autres cas évoqués dans les entretiens. On y retrouve la combinaison d'une carrière professionnelle intense et mouvementée avec une situation d'instabilité dans la sphère des relations familiales ou amoureuses⁹, engendrant une

⁹ Si ce sont les ruptures amoureuses qui revenaient le plus souvent, nous avons aussi rencontré des acteurs pour lesquels l'instabilité prenait la forme d'un conflit avec les parents, d'un décès d'un proche (parent, grands-parents, conjoint).

souffrance, un sentiment de ne plus parvenir à maîtriser sa vie dont ils chercheront à se débarrasser par un recours aux ressources proposées par une organisation chrétienne. XJ, âgée de 29 ans, originaire d'une famille modeste de la province de Shandong, convertie au mormonisme quatre ans avant l'entretien, évoque un éloignement de la sphère familiale provoqué tant par la nécessité économique que par un désir d'émancipation. Son expérience d'une mise à distance du cadre familial se solde par le sentiment de ne plus maîtriser son parcours et le recours au religieux pour y remédier :

Je suis de Shandong. À cette époque, je faisais du commerce je venais d'avoir mon diplôme. Je gagnais de l'argent et puis je suis devenue un peu orgueilleuse et je ne pensais pas que la famille était importante. Je n'étais pas retournée voir ma famille depuis longtemps. Et puis, je me disais : « apparemment, je peux tout faire », même si je suis jeune, je peux vraiment m'en sortir par moi-même. Mais à un moment donné, je me suis retrouvée seule et sans aide. Après plus tard, j'ai un ami, un collègue de travail, il revenait du Japon, il a rencontré notre église au Japon. J'ai demandé à cet ami s'il pouvait m'en apprendre plus. Il m'a dit qu'il ne pouvait pas trop. Mais il m'a invité à une soirée. Mais parce que j'étais trop occupée, je n'y suis pas allée. Ensuite il m'a offert un livre de mormon. Je pensais que c'était juste un livre ordinaire, mais en le lisant, je ressentais la paix, je ressentais un sentiment très plaisant. Et donc j'ai demandé à mon ami si il n'y avait pas quelqu'un en Chine qui pouvait m'aider à comprendre ces choses.

Qu'il y ait, comme dans le cas de XY et XJ, une rupture, dans le cas de NF, une trop forte intégration, les acteurs se trouvent dans des situations d'impuissance : ils sont incertains quant à ce qu'ils peuvent, veulent ou doivent faire et ne parviennent pas à expliquer ni apaiser leur mal-être. Ils cherchent à contrôler leur vie et leur devenir mais y échouent, d'une façon ou d'une autre. Ils se mettent alors en quête de modèles, c'est-à-dire de pratiques et de discours qu'ils pourront utiliser pour donner du sens à leur expérience ainsi qu'à sa souffrance, soulager leur mal-être et continuer ainsi à conduire une carrière sociale fonctionnelle et satisfaisante.

5.2.2. Un contexte d'éloignement géographique

Toutes les conversions ne trouvent cependant pas leur origine dans ce type de situations critiques. La mobilité géographique, à l'intérieur de la Chine ou à l'étranger, est aussi un facteur favorisant la conversion, dans la mesure où elle éloigne l'acteur de son environnement habituel et le conduit donc à entreprendre un travail de redéfinition et de réapprentissage partiel du monde et de soi dans le monde. La situation la plus courante est celle de l'étudiant quittant son foyer et sa ville natale pour intégrer une université dans une autre province de Chine ou à l'étranger. On trouve aussi des cas de migration professionnelle ayant engendré des mécanismes similaires. Le fait que les affiliations aient lieu dans ce contexte peut d'abord être lié aux stratégies des organisations religieuses. Les étudiants vivant sur les campus sont

en effet la cible de missionnaires évangéliques souvent chinois ou coréens, qui profitent de la transition que représente l'entrée dans la vie universitaire pour présenter leurs messages aux futures recrues. Le même phénomène se répète à l'étranger, où les étudiants sont la cible privilégiée des organisations missionnaires qui intensifient leurs efforts de prosélytisme à destination des Chinois. En effet, compte tenu des restrictions exercées sur l'activité religieuse en Chine populaire, la présence de ressortissants hors de Chine est une opportunité d'évangéliser ces derniers par tous les moyens habituellement nécessaires, avec moins de contraintes que sur le sol chinois. La curiosité des migrants pour une nouvelle culture et de nouveaux modes de vie peut jouer en la faveur de ces organisations, mais la curiosité n'explique pas à elle seule le désir qu'un acteur éprouverait d'intégrer une organisation religieuse et d'en endosser l'identité.

Il a pu être avancé que les étudiants plongés dans un contexte religieux spécifique, notamment lorsqu'ils sont recrutés par des universités financées par des organisations religieuses, subissent une forme de pression sociale et sont poussés à se conformer aux normes de la majorité environnante et par conséquent à en adopter les normes religieuses (Golden, 2011 ; Abel, 2006). Si l'on prend l'exemple des étudiants chinois devenus mormons lors d'un séjour en Utah aux États-Unis, on imagine aisément que, plongés dans un environnement social où la religion mormone et plus largement chrétienne, joue un rôle important, ils seront enclins à se conformer aux normes religieuses afin d'éviter toute marginalisation. En outre, certaines universités conditionnent l'inscription de nouveaux étudiants à l'acceptation d'un code de conduite strict et respectant les préceptes moraux de l'organisation religieuse qui les subventionne. Dans d'autres cas, ceci peut aller jusqu'à l'exercice d'une véritable pression religieuse, avec de fortes incitations à endosser la foi chrétienne et à rejoindre les groupes religieux dominants à l'université. De tels cas ont été rapportés des universités protestantes du sud des États-Unis (Golden, 2011). Une certaine logique incrémentale conduirait ensuite les acteurs, ayant endossé les normes en vigueur dans l'environnement où ils évoluent à accepter des croyances prenant sens dans cet environnement spécifique. Leur affiliation serait alors le résultat d'un conditionnement social.

Mais de tels phénomènes n'ont pu être identifiés dans notre échantillon. Au contraire, on observe plutôt que la confrontation à un nouvel environnement régi par des normes inhabituelles du point de vue de l'acteur conduit ce dernier à exercer une activité critique, évaluant celles-ci et choisissant de s'y conformer ou non. Ainsi, HY, étudiante originaire de Pékin, convertie au mormonisme durant sa formation universitaire à Genève, a pris ses distances avec le mormonisme alors même qu'elle était partie vivre en Utah et qu'elle étudiait

à l'université mormone, BYU. Elle ne reconnaissait pas, dans le cadre américain, la religion qu'elle avait endossée en Europe. Tandis qu'en Europe, sa pratique religieuse relevait d'un choix personnel et revêtait donc une dimension élective forte – HY avait bravé la désapprobation de certains proches pour se convertir – il lui semblait que ce nouvel environnement, où toute la vie sociale était régie par les préceptes religieux, favorisait une conception purement conformiste du religieux, réduisant celui-ci à des normes desquelles dépendait l'intégration sociale des individus. Sa religion se trouvait à ses yeux, vidée de sa substance.

Dans la plupart des cas cependant, les acteurs confrontés à un nouvel environnement et mis en contact avec des acteurs différents, dont des chrétiens cherchant à interagir avec eux, observent ces derniers, évaluent leurs comportements et les ressources qu'ils leur proposent à l'aune de leur propre conception du bon et du juste et à l'aune aussi de leurs propres aspirations. L'appréciation positive des ressources que les organisations religieuses proposent à leurs membres, mais surtout l'appréciation positive des membres des organisations religieuses conduisent les recrues potentielles à investiguer le groupe et entamer un processus d'affiliation, puis un processus d'acquisition de la foi. En d'autres termes, parce que, plongés dans un contexte inhabituel, les futurs affiliés sont à même de porter un jugement positif sur des acteurs dotés d'un cadre cognitif différent du leur, ils entament une remise en question de leur propre cadre cognitif et investiguent les pratiques et croyances des nouveaux acteurs qu'ils rencontrent. Le récit de RM, 28 ans, sensibilisée au christianisme lors d'un séjour étudiant en Écosse et ayant vécu dix-huit mois au Canada où elle était missionnaire, illustre ce mécanisme.

En Écosse, la moitié des professeurs étaient chrétiens et il y avait un département de théologie avec des professeurs reconnus dans mon université. Je me demandais comment ces gens pouvaient croire en Dieu et en la science. C'était paradoxal à mes yeux, d'autant plus que les Chinois se voient enseigner que la science est en contradiction avec Dieu. Mais un ami m'a expliqué que Dieu et la science ne sont pas des notions contradictoires, alors j'ai accepté cette idée, mais je me demandais toujours pourquoi si il y avait un Dieu, il ne nous expliquait pas la physique ? Pourquoi Dieu ne donne pas plus de connaissances aux hommes pour qu'ils comprennent plus clairement le fonctionnement du monde ? Mon ami m'a répondu que l'on devait quand même rechercher par nous-mêmes, et progresser par notre démarche de recherche. À ce moment-là, j'ai compris que le christianisme avait pour but de donner un sens à la vie, mais pas d'expliquer le fonctionnement de tout.

À l'époque, j'avais des amis européens qui étaient intéressés par d'étranges religions indiennes, mais c'était trop indien pour moi. Mais tout cela m'a amené à me poser des questions sur la religion et à m'intéresser à ma propre religion, la religion chinoise. Je me demandais : quel est le but de la vie ? Les scientifiques découvrent des choses,

mais ça ne nous fait pas avancer. Ils créent, mais sans aucune direction. On peut aller sur la lune, mais quel en est le but ?

RM est confrontée dans son nouvel environnement à une forme de paradoxe. Alors qu'elle pensait que foi et raison étaient incompatibles et en compétition, elle est mise face à des professeurs « reconnus », maniant la science tout en endossant la foi. Les échanges avec des acteurs chrétiens la conduisent aussi à juger censée une façon de penser différente de la sienne et à ne plus considérer comme allant de soi certains principes ou certaines visions du monde qu'elle considérait comme acquis. Parce qu'elle estime positivement ses professeurs et ses amis chrétiens autant que leurs discours, elle entreprend une remise en question de son propre cadre cognitif, bouleversé dans la rencontre. Le fait de délaisser l'opposition entre science et religion la conduit à ré-envisager le sens de sa propre vie et à chercher des réponses à des questions qu'elle identifie maintenant comme relevant de la religion et non pas de la science. Devenue alors une chercheuse de religion, elle évalue les différentes options qui se présentent à elle pour en sélectionner une correspondant à ses aspirations et ses valeurs. Tandis que ces amis européens se joignent à des religions indiennes, elle se joindra à un groupe chrétien un peu plus tard, lors d'un séjour professionnel à Singapour.

5.2.3. Crise et éloignement : les signes d'une quête de soi-même

Enfin, il arrive que les éléments que sont les crises, d'une part et l'éloignement géographique d'autre part, se combinent, accroissant alors la réceptivité des acteurs à de nouvelles formes religieuses. C'est le cas de AL, 34 ans, prenant part aux activités du groupe R.O. depuis six mois et sur le point de recevoir le baptême au moment de l'entretien. Son expérience combine un nombre important des facteurs évoqués jusqu'à présent, du regard critique porté sur la religion de ses parents, jusqu'à l'importance de la mobilité géographique et de la rupture amoureuse dans sa conversion.

Je viens d'une famille qui a des croyances traditionnelles. Les Chinois, ils croient en n'importe quoi. Ils sont bouddhistes, mais même Jésus pourrait être l'objet de leurs prières. Surtout pour avoir la paix. La paix de toute la famille. Ce n'est pas juste pour l'individu mais c'est pour la famille. Donc, quand j'étais un enfant, ma grand-mère maternelle, elle était bouddhiste. Donc tous les week-ends, ma famille allait visiter des temples. Mais, je n'ai jamais été touché, depuis l'enfance.

[...] Et en 2006, j'avais 28 ans, j'ai joint une classe de formation en marketing. Et j'ai réalisé que tout le matériel était chrétien. Le contenu du cours était chrétien. Le but du marketing était d'aimer le client, aimer le produit et s'aimer soi d'abord. C'était donc en fait un miroir de la croyance. Ça ne disait pas que c'était chrétien, mais tu pouvais le sentir. Et un jour, le professeur, N, m'a présenté la religion, dans un bar. Maintenant il travaille pour une boîte très connue. Ils vendent des nouilles. Et lui il dirige le marketing. Mais je ne suis pas devenu chrétien à ce moment-là.

(...) C'est un processus psychologique. Avant, je pensais que je pouvais contrôler ma vie, faire des changements et poursuivre tous les but que je voulais poursuivre. Durant les trente premières années de ma vie il y avait des dieux dans ma famille, mais ce n'était pas mon dieu. J'aimais la connaissance. Je pensais que de bonnes questions menaient toujours à de bonnes réponses. Donc même pour le mariage, pour l'amour, je croyais que ma perspicacité, mes bonnes intentions me permettaient de développer une bonne approche pour gérer ma vie. À l'université, j'ai étudié la psychologie. Ensuite, j'ai travaillé cinq ans et je suis venu à Shanghai pour obtenir un MBA à la China-Europe International Business School. C'est la première école de commerce en Asie. C'était une bonne évolution. C'était une transition, mais j'aimais les transitions. Il y avait des obstacles à surmonter mais j'aimais ça et je pensais m'en sortir bien. Ensuite, j'ai travaillé un an. J'ai eu mon diplôme en mars 2009.

Puis j'ai réalisé que je n'arrivais pas à gérer ma vie. J'avais tout. Mais ce n'était pas la qualité de vie que je voulais. J'avais un boulot, mais il était nul. J'avais une petite amie depuis sept ans. Et j'ai mis un terme à notre relation. Parce que je pensais que je pouvais trouver quelqu'un de mieux. Mais depuis mars dernier jusqu'à mai de cette année, ma nouvelle histoire d'amour était nulle aussi. S, mon ex, je lui ai brisé le cœur en 2008. C'était la crise, j'avais du mal à trouver un boulot malgré un bon diplôme et elle avait d'autres projets. Et à la fin de l'année dernière elle est devenue une chrétienne et sa vie a changée petit à petit.

(...) J'étais inquiet de sa situation. Je ne voulais pas qu'elle soit triste. Mais Dieu merci, il l'a ramassée. Je pense que c'était un groupe de soutien au début. Mais après ce n'est plus juste un support émotionnel, c'est un groupe de partenaires. Donc elle a connu plus de choses à propos de Dieu et au bout d'un an de réflexion, elle s'est dit : « pourquoi je ne deviendrais pas chrétienne ? » Je pouvais suivre sa situation sur Facebook. Mais je ne lui ai pas parlé. Et moi, je cherchais un vrai pouvoir pour diriger ma vie. Parce que moi, je n'y arrivais pas. Parce que c'est comme si j'avais tout. De l'argent, un boulot, une petite amie. Mais je pensais, je ressentais que je n'avais rien. Je me sentais psychologiquement...spirituellement pauvre, dans mon esprit. Le challenge n'est pas arrivé soudainement. C'est quelque chose de constant. Et une de mes capacités c'est la psychologie. Donc j'utilisais des techniques. Mais un jour la tension était trop forte et j'ai craqué. Et quand je regardais la vie de S. sur Facebook, c'était incroyable. Je pensais que j'aurais pu lui apporter du bonheur si je ne l'avais pas quittée. Mais sa vie devenait meilleure alors que la mienne empirait.

(...) Cette année, quand j'ai pensé que ma vie avait besoin de Dieu, j'ai contacté N, mon professeur. Je lui ai demandé par MSN s'il pouvait me faire rencontrer des chrétiens. Et il m'a dit : « est-ce que tu t'engages à connaître Jésus ? » Et j'ai dit : « oui, je veux bien ». Et c'était le début du processus. C'était cet été. Donc quatre ans après notre première rencontre.

Le cas de AL met en lumière le degré auxquels les acteurs ont intégré, préalablement à la situation de crise, l'idéal d'un constant mouvement qu'ils lient au succès et à la réussite. AL décrit son parcours comme celui d'un acteur cherchant à s'individualiser en vue d'obtenir le succès et la prospérité. Il cultive la migration, le changement de position constante, parce qu'il croit que c'est là la clé du développement personnel qu'il vise. Il ne subit pas son parcours, mais cherche au contraire à tout maîtriser, jusqu'à quitter sa petite amie, pour développer sa

trajectoire individuelle. Néanmoins, une telle attitude engendre chez lui une détresse, qu'il gère d'abord par des « techniques », avant de s'effondrer. Il doit alors se tourner vers d'autres ressources, qu'il sait exister, mais qui sont restées jusque là inexplorées, en vue de se reconstruire. AL, est tout de suite séduit par ce qu'il observe et entend au sein du groupe R.O. Il y trouve des semblables, aspirant au développement personnel et à la prospérité, mais subordonnant ces aspirations à une quête spirituelle de sens, et la soumission à un système normatif adapté aux acteurs, fondé sur l'idée de Dieu et de famille. Dès ses premiers contacts avec le groupe au sein duquel il a été introduit, AL a rencontré NF, tout juste arrivée elle aussi dans le groupe. Ils apprennent alors à se connaître et décident quelques temps après d'entamer une relation amoureuse respectant les codes du groupe, fondée sur le partage spirituel et la chasteté. Ils étaient fiancés lorsque nous avons quitté le terrain. Le cas de AL comme les autres cas évoqués, mettent en lumière le fait que la crise et l'éloignement constituent donc des contingences situationnelles favorisant la réponse positive à une invitation religieuse, parce qu'elles remettent en question les modèles à partir desquels les acteurs pensent leur expérience. Elles poussent l'acteur, qui se trouve dans une situation instable, à se mettre en quête d'éléments permettant de redonner à celle-ci équilibre et cohérence.

Sans doute l'un des éléments communs mis en relief par les exemples que nous avons cités, mais aussi par les autres cas que nous avons pu observer dans la période de préaffiliation est le degré de réflexivité des acteurs quant à leur situation et leur individualité. Par le mouvement géographique tout comme par leur rapport critique au contexte dans lequel ils évoluent, ils se situent toujours à distance de leur environnement, aspirant toujours davantage au contrôle total de leur trajectoire individuelle, indépendants des injonctions institutionnelles qui pèsent sur eux. Ils sont donc, dans leur période de pré-affiliation au cœur d'un processus de subjectivation que nous avons déjà évoqué, caractérisé par la prise en charge d'eux-mêmes par eux-mêmes et un rapport distancié voire critique aux institutions (famille, entreprise, etc.). Mais le processus se solde en règle générale par un échec. L'individu ne parvient pas par ses propres moyens à s'assurer une stabilité sociale et émotionnelle. Il fait l'expérience d'un ébranlement, voire d'un écroulement cognitif et émotionnel : dans tous les cas, l'acteur ne parvient plus à donner du sens à son expérience à partir des ressources qu'il utilise habituellement et il en souffre. Il doit aller puiser de nouvelles ressources à des sources encore non utilisées.

5.3. L'utilité première de la ressource religieuse contenue dans des représentations

On voit se dessiner à travers les cas évoqués jusqu'à présent une rationalité initiale, expliquant le recours des acteurs au religieux et le fait qu'ils acceptent d'explorer la ressource chrétienne qui se présente à eux tandis qu'ils font face à des situations de bouleversement sociaux émotionnels et cognitifs. Il est clair que dans un certain nombre de cas, les acteurs manifestent leur conscience de faire l'expérience d'une situation de souffrance qui peut être d'ordre pathologique et manifestent aussi leur conscience du fait qu'ils se tournent vers la religion chrétienne, tentent sa pratique et éventuellement font un premier pas dans une adhésion à des croyances, parce qu'ils perçoivent dans le religieux un potentiel curatif (Cuin, 2012a). Nous avons déjà mentionné le fait que la pratique religieuse entretient, en Chine peut-être plus qu'ailleurs, des liens étroits avec la pratique éducative, celle-ci incluant les démarches de développement personnel. C'est sans doute à ce titre que les acteurs se tournent initialement, de façon pragmatique vers celle-ci, alors perçue avant tout comme une technique de guérison. Les acteurs se mettent à tester et évaluer les pratiques et les croyances religieuses, qui sont éventuellement perpétuées ou endossées sur la base de leur efficacité à soigner les maux de l'acteur. On peut ici évoquer à nouveau le cas de YY, qui bouleversée après une rupture amoureuse, avait testé plusieurs explications religieuses avant d'opter pour celle qui lui semblait la plus à même de la satisfaire et d'apaiser sa souffrance (p.126 *sq.*). Les acteurs manifestent ainsi leur lucidité quant au fait qu'ils n'adhèrent pas à une croyance d'abord parce qu'elle semblerait avérée, mais parce qu'elle est efficace à les soigner ; c'est précisément parce qu'elle est efficace que la croyance leur semble avérée (James, 1916 ; Cuin, 2012a). Ceci est sans doute aussi le cas pour ceux qui entament un processus d'affiliation sans pour autant être en situation de crise. L'utilité qu'ils espèrent retirer d'un recours au religieux n'est pas dans leur cas proprement curative mais ils perçoivent le religieux comme un recours efficace pour se définir et se construire en tant qu'individu. RM, qui ne connaît pas de souffrance psychique comparable à celles éprouvées par NF, XY, ou AL, entreprend sa quête religieuse parce qu'elle vise une forme de stabilité intellectuelle, cherche à doter ses actions de sens, suite au bouleversement cognitif que constitue la rencontre avec une nouvelle culture remettant en cause sa conception du monde.

Cependant, l'idée que les acteurs ont recours au religieux pour satisfaire un besoin ou pallier un manque, selon les termes de la *deprivation theory* (Bainbridge, 1992), peut conduire à une vision incomplète voire erronée des motifs de la conversion et de la nature des ressources que l'acteur vient y puiser. Les résultats d'études conduites auprès des convertis chrétiens

d'origine chinoise aux États-Unis ou à Taiwan, conformément à la *deprivation theory*, mettent en avant le fait que les acteurs usent effectivement de leur affiliation religieuse de façon tout à fait pragmatique : les activités religieuses des groupes chrétiens seraient avant tout considérées comme des occasions de recevoir un soutien émotionnel de la part des autres membres du groupe et le recours à la divinité serait un moyen de chercher à s'assurer des récompenses immédiates (Chao, 2006 ; Kuai-Hang, 2002). Les acteurs seraient alors préoccupés par le fait d'être sous les auspices d'une divinité efficace à répondre à leurs besoins immédiats autant que par le fait de pouvoir s'appuyer sur un réseau d'entraide. La préoccupation du salut ou toute autre considération spirituelle ou morale serait inexistante, ou dans tous les cas, subordonnée à la production d'un bien-être immédiat, de résolution de problèmes et de recours à une forme de magie. En ce sens les convertis chinois utiliseraient le christianisme de façon quasi-superstitieuse et percevraient le Dieu chrétien davantage comme un dieu tutélaire procurant protection et bénéfices matériels, plutôt que comme un sauveur, délivrant l'individu de ses péchés par pure charité. Il y aurait ainsi une forme de continuité culturelle à l'œuvre, une sinisation du christianisme dans l'usage religieux même qui en serait fait (Hunter et Chan, 1993 p.156-157). Cette continuité culturelle se perçoit aussi dans la constitution d'Églises ethniques dans les communautés chinoises d'outre-mer, qui fonctionneraient alors davantage comme des *huiguan* où l'on parle chinois, pratique une forme d'entre soi et où l'on peut bénéficier d'un soutien pour ses entreprises personnelles, que comme des Églises proprement chrétiennes¹⁰. Dans cette perspective, le christianisme serait choisi comme n'importe quelle autre religion sur un pur critère d'efficacité sociale. Et en fait d'organisation religieuse, on aurait alors des sortes de clubs de bien-être proposant des services vaguement magiques.

Si ce point est souvent considéré comme une forme d'atavisme de la religion chinoise, une sinisation du christianisme, il semble important de souligner que c'est sans doute une caractéristique élémentaire de toute religion que l'on rencontre aussi dans le monde chrétien. Ceci constitue en fait le point de rencontre entre la théorie du sacré développée par Émile Durkheim ([1912] 2005) et la théorie économique du religieux dont la forme la plus complète est sans doute celle proposée par Stark et Finke (2000). Dans son ouvrage fondateur de la sociologie des religions, Durkheim considère que le principe fondamental caractérisant les phénomènes d'ordre religieux réside en la distinction entre le sacré et le profane. Cette distinction ne constitue pas la religion à proprement parler, mais elle est la manifestation

¹⁰ Pour se faire une idée de ce que sont ces Églises quasi-ethniques, voir la description de la Chinese Gospel Church, effectuée par Yang (2000).

primaire du religieux, à partir de laquelle s'érige la religion, définie comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée église, tous ceux qui y adhèrent » (Durkheim, [1912] 2005 p.65). Mais Durkheim fait cohabiter avec son explication de la genèse du religieux une explication de sa reproduction par des acteurs doués de raison. Et tout en faisant de la mystérieuse force sociale, irrésistible, alternativement écrasante ou exaltante, la cause du sacré, il explique aussi que si le sacré est si central à la vie sociale, si l'acteur vient au sacré et cherche à le manipuler, c'est que ce dernier possède la propriété remarquable de produire des bénéfices. Cette capacité du sacré à doter l'acteur de moyens est soulignée dans une autre définition qu'il donne de la religion dans son *cours sur les origines de la vie religieuse*. La religion y est décrite comme : « une discipline morale, ainsi qu'une technique destinées à mettre entre les mains de l'homme des moyens d'actions » (Durkheim, [1907] 2002 p.29). On retrouve encore cette idée dans les pages finales des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, lorsque Durkheim déclare que « le fidèle qui a communiqué avec son Dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que le croyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage » (Durkheim, [1912] 2005). Déterministe dans son explication des origines du religieux, Durkheim peut aussi se faire individualiste lorsqu'il s'agit d'expliquer comment le sacré se perpétue entre les mains d'acteurs doués de raison. Ceci nous pousse à considérer qu'il existe de fortes correspondances entre l'approche Durkheimienne du religieux et une approche individualiste relevant de la théorie du choix rationnel, telle celle de Stark et Finke (2000), qui considèrent que la religion est essentiellement « une explication très générale de l'existence ainsi qu'un système d'échange entre les hommes et les dieux »¹¹, mobilisée par des hommes qui, « afin d'obtenir des bénéfices, (...) cherchent à utiliser et manipuler le surnaturel » (Stark et Finke, 2000 p.90-91).

L'usage pragmatique du religieux ne constitue donc pas un pur atavisme chinois. Et les chrétiens, quoique liés à leur Dieu par un serment de fidélité exclusive, indépendamment de la réalisation de leurs prières, ne prient sans doute pas moins que les autres pour attirer sur eux les auspices divins. Le cortège des Saints patrons auxquels il convient de s'adresser dans le catholicisme pour des demandes particulières devient alors très similaire à la bureaucratie céleste de la religion chinoise.

Quel est donc cet usage pragmatique que font les acteurs que nous étudions de la religion qu'ils découvrent ? Attendent-ils simplement d'être pris en charge par une forme de club aux

¹¹ Notre traduction.

pratiques magiques et dans ce cas, pourquoi ne se tournent-ils pas vers des offres davantage conventionnelles offrant des techniques pour y parvenir, tels les groupes pratiquant le *qigong*? La capacité de l'activité religieuse chrétienne à produire des bénéfices se trouve effectivement mentionnée à plusieurs reprises par les convertis. Mais on est loin d'un modèle de convertis enclins à s'affilier au groupe religieux afin de se doter d'une organisation sociale à même de pallier les besoins de base de l'acteur que seraient la nourriture, le lien social ou même une forme de soutien émotionnel par l'effervescence sociale que produisent les activités religieuses. La recherche de bénéfices matériels, ou d'assurances de bonne santé ou de réussite ne semble pas être non plus à l'origine de l'affiliation. L'utilisation des rituels spécifiques que sont la prière, le chant et le partage du pain et du vin, sont présentés comme des moyens de doter les individus de paix, de maîtrise d'eux-mêmes, de certitudes quant à leur protection dans cette vie et dans l'au-delà, de sens pour justifier leurs expériences heureuses ou malheureuses. Dans un nombre important de cas, les premières expériences de la prière, mais aussi l'expérience de la pratique collective, entraînent des sentiments de paix, de délivrance et de stabilité retrouvée. Cependant, l'accession à cette paix n'est pas toujours immédiate et la pratique rituelle fait l'objet d'un apprentissage, d'une initiation. Elle ne constitue alors pas la raison première pour laquelle l'acteur *entame* un processus d'affiliation. Elle est en fait la conséquence du processus, conséquence de l'acquisition d'une autre ressource par la pratique religieuse.

Afin de comprendre où se situe la ressource utile, il est sans doute judicieux de prendre en compte les cas de conversion d'acteurs dont les situations avant leur conversion ne présentent pas de détresse particulière. ZD, convertie au mormonisme en Australie évoque ainsi l'aspect secondaire des effets pratiques de la foi ou du recours au divin afin d'obtenir des récompenses immédiates dans sa démarche d'affiliation.

En Août 2007, Je suis devenue mormone en Australie. Je pense que c'était un miracle. J'étudiais à Sydney, pour faire mon master. À cette époque, je devais préparer beaucoup de choses. Un jour dans la rue, j'ai rencontré deux garçons pas comme les autres. Ils portaient des costumes et des cravates, un peu comme des représentants. Je ne savais pas quoi leur dire. Et je n'ai pas accepté leur proposition. Mais ensuite, j'ai rencontré deux autres missionnaires, qui parlaient chinois. On a parlé et le lendemain je suis allée à la réunion de Sainte-Cène. Et là-bas, c'était une branche chinoise, il y avait beaucoup de shanghaiens en fait. Et je me sentais bien, parce que c'était un peu comme si j'étais à Shanghai. Parce que tu sais en Chine, on apprend à lire et écrire l'anglais mais pas bien à le parler. Alors se retrouver avec des shanghaiens, c'était sympa. J'ai donc commencé à assister aux réunions de Sainte cène et au cours d'introduction à l'évangile. J'aimais beaucoup les cours...je pense que j'étais préparée ! Et deux semaines après j'ai pris le but de me faire baptiser. Mais avant de se faire baptiser, il faut demander aux parents leur permission, parce que peut-être

qu'ils vont rejeter et empêcher que ça se passe. Ma mère, je ne lui en ai pas trop parlé. Mais mon père, il est vraiment ouvert. Donc il a respecté mon choix. Il ne s'y est pas opposé. Mais avant le baptême, il s'est passé quelque chose. Je me suis faite voler mes affaires. C'est très commun dans les pays occidentaux. Donc j'avais peur. Et j'en ai parlé aux missionnaires. J'avais peur. Eux aussi avaient peur, parce qu'ils m'avaient dit que Dieu m'aimait. Alors pourquoi ce genre de choses m'arrivait ? Eux me disaient : « c'est une épreuve pour voir si tu vas résister, parce que Satan ne veut pas que tu te joignes à l'Église ». Mais en fait, c'est bizarre. Je n'ai jamais pensé que c'était une épreuve... moi, je n'ai jamais vu les choses comme ça et ça na pas eu d'incidence sur ma volonté de me faire baptiser. Et je me suis faite baptiser. (...) Quand je suis allée à l'église, j'avais le sentiment d'avoir déjà été là avant. Et je me sentais bien. Parce que, on ne peut pas voir Dieu, mais on peut le sentir. J'avais juste le sentiment d'avoir envie d'être là. C'est le Saint Esprit. Parce que avant le baptême, on peut avoir l'influence du Saint-Esprit. Et je suis sûre que c'est ça.

Dans son récit, ZD évoque la crainte des missionnaires de la voir abandonner son engagement à recevoir le baptême parce qu'elle n'a pas reçu la protection divine, probablement plus ou moins promise par ces derniers. Ils adoptent une stratégie consistant à reporter la récompense promise, en interprétant le préjudice subi par ZD comme une mise à l'épreuve de sa foi. Mais ZD n'est pas véritablement intéressée par cette explication qu'elle juge au fond inutile. Les raisons de son baptême sont ailleurs et sont en fait dans le sentiment de familiarité qu'elle éprouve auprès des membres de l'Église et au sentiment de bien-être que lui procure le fait d'être présente à l'église. Son désir inexplicé « d'être là » suffit à la fidéliser et la pousse à l'adhésion.

L'expérience de MP conforte cette idée qu'il y aurait dans le mécanisme de sélection du groupe religieux une primauté de l'adhésion à un modèle social sur le fait de s'intégrer dans un réseau relationnel à proprement parler. L'évocation d'expériences prouvant l'efficacité de la pratique à produire des expériences spirituelles ou à obtenir des bénéfices concrets, tangibles est absente de son récit :

Quand j'avais 8 ans, la mère de mon père était une chrétienne. Elle m'a emmené à l'église. Et j'ai entendu des histoires d'un homme qui est allé en Égypte... Joseph et c'était une histoire bizarre, il se fait vendre par ses frères. Je n'aimais pas ça. Et je ne suis pas retourné à l'église. Mes parents ne m'y ont pas encouragé, je n'y avais pas d'intérêt. Puis ma grand-mère est morte.

Quand j'étais au collège, j'étais intéressé par l'ancien testament, parce que je pouvais pratiquer mon anglais en l'étudiant. J'en ai acheté un...ou plutôt, je l'ai eu par un ami. Mais c'est facile de s'en procurer. Et je connais un quaker aussi. En chine. Un homme très gentil. Il a essayé de me convertir...mais en tout cas, il était chrétien. Et en Utah et déjà en Chine avant cela, j'aimais entrer dans les églises et profiter du calme des églises. Pas des réunions spéciales, juste y aller quand il n'y a personne et profiter de l'ambiance. Je ne sais même pas si c'était catholique ou protestant. En Utah, mon colocataire et moi, on parlait beaucoup, on était de bons amis. Et il voulait que j'aille à l'église et que je rencontre les missionnaires. Donc j'ai rencontré les

missionnaires...mais je ne me suis pas fait baptiser. Et puis je suis allé à une réunion informelle, une discussion, tout seul. J'étais assis, tout seul là, je regardais et je me suis dit : « oui, j'ai envie d'être l'un d'eux et de me faire baptiser ».

Mais les missionnaires ne répondaient pas bien à mes questions avant ça. Parce qu'il n'y a pas de réponses satisfaisantes à apporter à mes questions. Par exemple, l'histoire de la Chine est plus ancienne que celle de l'ancien testament. Et puis, la Chine a une histoire qui ne peut pas vraiment rentrer dans le récit de la Bible. Ensuite dans l'ancien testament, Dieu dit : si vous m'adorez, vous prospèrerez. Mais en Chine on n'a jamais adoré le Seigneur et pourtant on a survécu des millénaires. Et jusqu'au XIXe siècle, on était les plus avancés. Comment répondre à ça ? Aussi, quand Jésus-Christ est né, il y a eu une étoile, mais aucun enregistrement d'un tel phénomène dans l'histoire chinoise.

J'ai fini par me faire baptiser, parce que je crois que j'avais juste eu envie d'être l'un d'eux. (...) Ils étaient vraiment des gens gentils. J'ai été dans différents endroits : Shandong, Shanxi, j'ai fait des stages à Pékin, Qingdao, j'ai vu beaucoup de monde et des gens gentils ; mais là, ils étaient encore plus gentils. Comment c'est possible qu'il y ait tant de gens gentils au même endroit ?

MP est au moment de son séjour en situation d'éloignement géographique, dans une situation propice à l'évaluation de nouveaux cadres cognitifs. Il a par ailleurs déjà été familiarisé avec certaines formes religieuses chrétiennes depuis son enfance. Il ne connaît pas de crise particulière au moment de sa rencontre avec le mormonisme et n'a pas besoin de s'affilier au groupe religieux pour connaître une vie sociale épanouie. Il a des amis en Chine et en Utah, il s'entend bien avec son colocataire et peut participer occasionnellement à des activités sociales organisées par les acteurs religieux qui l'entourent sans pour autant devenir mormon et bénéficier partiellement des ressources de l'organisation religieuse. S'il rencontre les missionnaires mormons, c'est davantage par politesse et par curiosité, d'autant plus que la doctrine qu'il se voit enseignée ne peut le satisfaire intellectuellement. Mais c'est la reconnaissance de certaines qualités chez les acteurs religieux, qui produit en lui le désir d'être « l'un d'eux » et le motive pour entreprendre une démarche d'affiliation. Or vouloir être « l'un d'eux » nous semble signifier quelque chose de sensiblement différent du simple fait de bénéficier d'un réseau social ou de se sentir intégré dans un groupe quelconque.

ZD, comme MP n'ont pas besoin de se convertir pour bénéficier des ressources utiles à une bonne intégration sociale. Ils travaillent et bénéficient déjà de réseaux d'entraide et de soutien mutuel. Ils ne cherchent pas à attirer sur eux la bonne fortune, notion à laquelle ils n'adhèrent pas forcément. La ressource qu'ils jugent désirable, semble se présenter plutôt sous la forme d'un modèle social actualisé dans le comportement des acteurs de l'organisation religieuse qu'ils côtoient et les interactions qu'ils observent ou auxquelles ils prennent part. Ils aspirent d'ailleurs moins à obtenir quelque chose par leurs interactions avec le groupe qu'à être ou

devenir quelqu'un de semblable à ce qu'ils entrevoient dans l'organisation. Les acteurs religieux chrétiens se présentent alors comme des porteurs de modèles sociaux spécifiques et l'organisation religieuse comme une structure outillée pour permettre à l'acteur de vivre et de se construire selon les normes de ce modèle. On peut ainsi dire que c'est en première instance une forme sociale (Simmel, [1908] 1999) dont les acteurs visent à se saisir. Forme idéale révélée à travers les manières d'être et d'interagir des chrétiens dans l'espace sacré et à partir de laquelle les futures recrues pourront par la suite déterminer le contenu de leur expérience. C'est ici le premier degré auquel l'activité religieuse se présente comme ressource, comme un moyen d'action. Dans la plupart des cas¹², des moins critiques aux plus pathologiques, c'est cette identification d'un modèle jugé désirable pour la construction de soi qui conduit à l'affiliation.

5.4. Des représentations familiales à l'origine de l'élection

Qu'une situation de bouleversement social le pousse à entreprendre une quête en vue d'un apaisement ou que la curiosité le conduise à prêter l'oreille aux évangélistes, la satisfaction éprouvée par l'acteur au contact de l'organisation chrétienne et de ses membres, l'utilité qu'il perçoit dans la ressource religieuse qui se présente à lui repose dans la majorité des cas sur l'identification d'attributs positifs et désirables chez les individus et dans la communauté qu'ils forment. Les cas que nous avons jusqu'à présent mentionnés illustrent la primauté de l'intérêt pour la dimension symbolique de ces interactions plutôt que pour le lien interpersonnel qu'elles créent. Ainsi, AL, membre du groupe R.O, aspire à en savoir plus sur le christianisme parce qu'alors qu'il cherche une « direction » et des outils pour gérer sa vie, il observe les résultats positifs de la pratique chrétienne sur son ex-petite amie, alors même qu'il n'entretenait plus de relation avec elle¹³. Il n'espère pas renouer avec elle par une pratique chrétienne mais cherche plutôt à découvrir la cause de son épanouissement, afin de devenir lui aussi épanoui. Partant d'une situation inverse, NF, alors qu'elle entretenait une relation amicale de longue date avec une chrétienne, n'était pas intéressée par la religion jusqu'à ce qu'elle se trouve en quête de modèles pour apprendre à « gérer ses relations ». ZD, convertie en Australie, impressionnée par l'image que véhicule les missionnaires mormons, décide de participer aux activités religieuses parce qu'elle se sent à l'église « comme à Shanghai » et

¹² Nous verrons dans le chapitre 8 que certains cas d'affiliation n'ont en première instance que peu à voir avec l'adhésion à un modèle social. Néanmoins, nous verrons aussi que dans ces cas aussi l'adhésion à un modèle en vue d'une construction individuelle harmonieuse intervient à posteriori dans la stabilisation de l'affiliation.

¹³ Il observait par le biais des réseaux sociaux l'image que cette dernière renvoyait, sans communiquer directement avec elle.

non par attachement à des personnes en particulier. Cela ne signifie évidemment pas qu'aucun lien ne se crée avec les autres membres de la communauté, mais encore une fois, ceux-ci ne constituent pas la cause initiale de l'affiliation. Une fois convertis, ces nouveaux chrétiens connaissent par ailleurs une forte mobilité au sein du réseau chrétien. Bien qu'ils développent des amitiés fortes avec certains membres, ils n'hésitent pas à changer de groupes religieux afin d'ajuster leur pratique à leurs besoins, signifiant leur attachement premier à l'organisation comme une entité collective et symbolique, plutôt qu'à un groupe d'acteurs spécifiques.

Les acteurs sont effectivement attirés par les modèles véhiculés par les membres d'une organisation spécifique parce que ceux-ci correspondent à l'idée qu'ils se font déjà du bien, du juste et du bon. En ce sens, le processus par lequel l'acteur devient chrétien n'est pas un mouvement de rupture mais de continuité. L'honnêteté, la bienveillance, la sagesse, voire la noblesse sont les attributs que les futurs affiliés reconnaissent aux acteurs des organisations dans lesquels ils vont s'insérer. Cette reconnaissance de qualités positives se mue ensuite en une connivence émotionnelle. Au contact du groupe, les futurs convertis sont « touchés », « à l'aise », ils se sentent « comme en famille ». Un converti résume simplement cette proximité : « Les gens à l'église sont heureux et gentils (...), j'aimais bien être avec eux ». De même qu'un sentiment d'étrangeté a pu conduire les acteurs à ne pas s'intéresser à la religion chrétienne lors des premières rencontres avec des chrétiens, c'est l'approbation d'attitudes et des valeurs sous-jacentes qui conduit les futurs affiliés à pousser plus loin leur exploration du monde chrétien lors de contacts ultérieurs. W et P, jeune couple, venus à l'église SDJ sur l'invitation d'un ami, soulignent dans leur récit l'importance de cette affinité élective : « Lorsque nous sommes venus à l'église, frère X nous a accueillis. Il nous a expliqué la Bible et le contenu de la Bible...on s'est rendu compte qu'il avait vraiment une vie harmonieuse et équilibrée, et ça c'était parce qu'il avait l'église. Donc ensuite, on a prié et c'est comme ça qu'on s'est joint à l'Église. » W et P identifient au travers des acteurs religieux qu'ils rencontrent des modèles correspondant à leurs aspirations personnelles et ce n'est qu'ensuite qu'intervient le rituel religieux qui, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, joue plus tard dans le processus un rôle important. Il reste à identifier quels éléments spécifiques permettent cette connivence, cette affinité élective ou cette continuité culturelle, conduisant les acteurs à accepter de faire l'expérience de pratiques religieuses spécifiques.

L'analyse des entretiens réalisés auprès de membres d'organisations religieuses très différentes quoique chrétiennes, fait apparaître que le point focal de cette affinité élective consiste en l'évocation de la famille. Il n'est pas un entretien qui n'omette cet aspect, pas un chrétien interrogé qui n'explique l'importance que revêt la famille dans l'organisation

religieuse et dans les motifs de son affiliation. Ceci n'est pas étonnant, si l'on considère l'importance que revêt effectivement la notion de famille dans les discours des religions chrétiennes comme de la religion chinoise. La littérature sociologique sur les conversions a par ailleurs aussi montré que c'est un fait fréquent que le converti identifie le groupe religieux d'affiliation à une famille (Hervieu-léger, 1999). Mais ce que les acteurs entendent par famille et quelle importance revêt effectivement la dimension familiale dans l'organisation religieuse doit encore être élucidé, spécifiquement dans le cas des conversions qui nous intéressent présentement. Nous avons mentionné le fait que la reconnaissance de certaines valeurs conduisait les acteurs à s'intéresser aux organisations chrétiennes avec lesquelles ils sont mis en contact. Les valeurs et modèles familiaux sont centraux dans le jugement positif initial porté sur les membres du groupe et stimulent la volonté de l'acteur d'en savoir plus ou d'aller plus loin dans sa relation avec le groupe. Un converti lors d'un séjour étudiant au Royaume-Uni raconte : « lorsque je me suis rendu pour la première fois à l'église, j'ai vu un père de famille, bien habillé, assis à côté de sa femme, souriant et entouré d'enfants. Ils écoutaient le sermon. Et je me suis dit : c'est ce que je veux pour moi. » Un autre corrobore par sa déclaration notre interprétation de la centralité de ce modèle et du lien qui le rattache à la tradition chinoise :

Dans notre culture, c'est important de respecter ses parents et d'avoir de bonnes relations avec eux, mais aussi avec nos amis...Et je pense que d'une certaine façon, notre religion nous aide à avoir de meilleures relations. Avec les parents, les sentiments n'ont pas changé, donc je ne pense pas que quelque chose ait changé. Ils pensent quand même qu'on est des gens bien toujours.

L. devenue chrétienne lors d'un voyage en Australie raconte :

Lorsque j'étais étudiante en Australie, j'ai rencontré les missionnaires. J'avais une camarade de classe à qui j'ai demandé ce qu'elle faisait les week-end. Elle m'a répondu, qu'elle allait à l'église. J'étais vraiment surprise. Et je voulais aller voir de quoi il s'agissait. Alors cette fille m'a emmené à l'église et m'a présenté à un couple de missionnaires. Ils étaient d'âge mûr, plus de soixante ans à peu près. Ils étaient très gentils, ils me traitaient comme leur fille, alors j'ai continué à aller à l'église. Après ma camarade de classe ne venait plus, mais je continuais à y aller toute seule. Et le couple missionnaire m'enseignait souvent jusqu'à ce que je me fasse baptiser.

(...)J'avais déjà rencontré des chrétiens auparavant. Ils m'avaient emmenée à l'église et ils m'expliquaient des choses précises, mais mon anglais n'était pas assez bon et je ne comprenais pas. Parce qu'ils n'avaient pas de missionnaires. Ils m'ont juste emmenée à l'église, parce que je voulais savoir pourquoi les gens font ça. Et ils ont été très gentils mais à ce moment là, je ne comprenais pas le fondement de la religion, pourquoi la Bible, pourquoi le baptême ? A l'époque, je n'y étais allée qu'une fois.

(...)C'était dur de décider de se faire baptiser. Parce que dans l'Église (SDJ) il y a des commandements. Et j'aimais la bière et le café, alors quand on m'a dit que je

pouvais plus en boire, j'ai trouvé dur de le faire. Parce que cette religion est différente. Pourquoi devais-je garder des commandements ? Je ne comprenais pas et je n'acceptais pas. Mais quelque chose s'est passé. Mes missionnaires ont eu le cancer. Et ils étaient tristes, parce que après l'opération pour le cancer, ils allaient devoir rentrer chez eux et ne plus me voir. Et donc j'étais surprise parce qu'alors même qu'ils avaient le cancer, la seule chose pour laquelle ils s'inquiétaient, c'était moi. Alors j'ai été très touchée. Ils étaient comme mes parents. Et je me suis dit : comment puis-je les remercier ? Et je me suis dit : en me faisant baptiser. Et c'est la raison pour laquelle je me suis faite baptiser. Mais après m'être faite baptiser, j'ai reçu des bénédictions du Seigneur. Parce que j'avais un petit ami. Et on s'est séparé pour d'autres raisons. C'était dur, j'ai prié et j'ai dit : « Dieu, aide moi ». Je ne veux pas avoir de peine, je veux oublier et avoir la paix. Et c'est arrivé. J'ai cessé d'avoir de la peine et je me suis sentie en paix. C'était magique. Alors j'ai rendu témoignage à l'église. Tout était si paisible à ce moment là, ça venait de Dieu.

Le cas de L. permet d'illustrer plusieurs points que nous avons jusqu'à présent mentionnés. On y lit l'importance des représentations familiales dans le processus d'affiliation : parce qu'elle est traitée par ce couple de parents symboliques comme leur fille, elle décide de continuer à se rendre dans le groupe. En rétribution de l'attitude parentale du couple missionnaire, L. accepte le baptême, ce qui peut être lu comme une évocation symbolique de son attachement à la piété filiale. Ainsi, la relation entre L. et le couple missionnaire n'est pas qu'une relation affective. Elle est aussi une activation symbolique de principes relevant de l'ordre familial tel que l'envisage et l'approuve L. Mais l'histoire de L. permet aussi de mettre en avant la primauté de la reconnaissance d'un ordre symbolique ou d'un modèle familial sur l'efficacité des pratiques rituelles chrétiennes. Ces dernières n'interviennent pas dans le processus d'affiliation de L., mais dans le processus subséquent de conversion et d'acquisition de la foi.

L'histoire de JF, plus que tout autre, illustre la centralité que revêtent le thème et le modèle de la famille dans le processus par lequel les acteurs décident de s'affilier à une église chrétienne. Douze ans avant que nous ne la rencontrions, son époux la quitte, car, dit-elle, il ne l'aimait plus. Il la laisse avec leur enfant de deux ans, une haine intarissable et le désir d'en finir avec la vie : la sienne et celle de son ex-époux. Sur l'invitation d'amies chrétiennes, elle se rend à l'église :

J'ai épousé un homme et ça a été très frustrant. Dans mon mariage j'ai été très déçue. J'ai beaucoup souffert. Et quelqu'un m'a présenté l'évangile et j'ai accepté. A cette époque, je ne priais pas, mais j'allais à l'église et je pleurais, Je ne savais pas pourquoi. Mais j'avais envie de connaître Dieu. Une fois, je m'en souviens très bien, j'ai demandé à un frère comment faire pour prier. Il m'a dit d'utiliser les paroles du livre de Job : « Avant je te connaissais mais mes yeux ne t'avaient pas vu. ». Après j'ai parlé avec le seigneur Jésus. Mais je n'arrivais pas à pardonner mon ex-mari. Et j'ai divorcé. Je voulais me suicider. Je voulais le tuer en fait, mais comme je ne pouvais pas, je voulais me tuer moi-même. Je souffrais beaucoup. Je suis allée voir un

Bouddha et un devin. J'étudiais des choses sur la psychologie. Ça me faisait du bien mais c'était toujours très douloureux. Je n'étais pas heureuse (...) Comme mon mari ne m'aimait pas, je ne pensais qu'à mourir. Et j'ai prié : « Seigneur, tu vis. Tout le monde a besoin de toi, mais moi, je ne t'ai pas encore rencontré. Je veux croire en toi mais je ne t'ai pas vu. Si tu veux que je croie en toi, je veux avoir mon propre témoignage. Ce que les gens disent je m'en fiche. Je veux croire en toi, mais je n'ai pas encore eu de témoignage.

À partir de ce moment, sa conversion personnelle se confond avec l'expérience que son frère a faite d'un traumatisme ayant engendré une pathologie psychologique. Ce dernier fut, à l'adolescence, envoyé aux États-Unis, loin de sa famille, afin d'y suivre ses études secondaires. Il retourne auprès des siens à l'âge adulte et mène une carrière professionnelle honorable doublée d'une vie de débauche, selon sa sœur aînée. JF le décrit comme souffrant d'un sentiment d'abandon de la part de ses parents. Et l'expérience de l'abandon familial se mue alors en abandon des modèles familiaux. Loin de sa famille, il est devenu buveur, joueur, coureur, sans épouse et sans enfants. En l'an 2000, à la période de Noël, alors qu'il subit une forte pression au travail et que son amie et lui viennent de se séparer, il visite une usine désaffectée lors d'un voyage d'affaire et en ressort frappé d'un mal soudain et mystérieux. Il semble perdre l'esprit, devient incohérent dans ses propos, paranoïaque et violent, notamment envers sa propre famille. Les médecins décèlent en lui quelques troubles évidents mais les médicaments qu'ils prescrivent et les internements successifs en hôpital psychiatrique ne génèrent aucun résultat probant. Sur le conseil d'amis chrétiens, JF se rend dans une église, où un pasteur établit rapidement un diagnostic de possession. Les séances d'exorcisme constituées de prières et d'injonctions faites aux démons de se taire et de quitter le corps du malheureux sont l'occasion d'expériences charismatiques fortes (agitation du démoniaque et nuisances sonores spécifiques pendant les prières puis apaisement temporaire face aux injonctions à se taire prononcées au nom de Jésus). Mais l'homme n'est jamais libéré de son mal et devient violent. JF continue de rechercher des solutions pour son frère et consulte les docteurs, les pasteurs protestants et les moines bouddhistes. Et c'est un jour un pasteur qui lui livre ce qu'elle accepte être la clé du problème : le démon ne sort pas, car quelque chose nécessite d'être réglé au sein de la famille. Et seule une démarche familiale pourra régler le problème s'il est de nature familiale. Mais ses parents n'acceptent pas cette explication, refusent d'entreprendre une démarche visant à reconnaître et résoudre le problème familial. En dépit des incantations et des réprimandes adressées au démon, son frère râle à l'écoute des cantiques, adresse des sourires démoniaques à la croix du Christ et violente les pasteurs. Son seul apaisement lui est procuré par l'ingestion de médicaments abrutissants au cours de séjours en maisons de repos. Un jour, un pasteur vient d'Amérique pour prêcher dans l'église-maison où se rend maintenant régulièrement JF À cette occasion, la mère de JF accepte de

venir à l'église. Au terme de la réunion, le pasteur prend à part JF sa mère et son frère. Au bout d'un temps de discussion, le frère de JF se libère enfin. Il éclate en sanglots et formule des reproches à l'encontre de ses parents, regrettant d'avoir été exilé aux États-Unis durant toute son adolescence. La mère et le fils se pardonnent mutuellement. Depuis, le frère de JF a retrouvé le calme et tous trois ont rejoint l'église, mettant au service du seigneur la fortune de leur défunt père. L'état émotionnel du frère de JF reste à ce jour fragile, mais la famille a, quant à elle, retrouvé son unité. JF a par ailleurs fini par trouver de l'apaisement quant à sa situation :

Mais moi, j'avais toujours de la haine pour mon ex-mari. J'en ai parlé avec mes frères et sœurs. Et ils m'ont tous dit : tu dois prier pour lui. Mais je voulais que Dieu le punisse ! Au bout d'un an, j'ai acheté un livre qui s'appelait : « comment prier pour ton mari. » Je me suis dit : « il faut que tu changes. » C'était comme si tout à coup le Saint-Esprit me disait : « tu dois changer. » Mais j'ai dit : « je ne veux pas changer. » Et le deuxième jour, l'Esprit ma répété : « tu dois changer. » Mais je ne voulais pas changer. Je crois que c'est vraiment l'Esprit qui m'a commandé de changer. Et puis j'ai pleuré, sans m'arrêter. (...) Et j'ai réalisé que je n'avais pas été une bonne épouse. Parce qu'un mariage qui échoue, la responsabilité est toujours partagée. Je me suis rendue compte que j'étais mauvaise aussi. Je ne savais pas où était ce que j'avais fait de mal, mais c'était sûr que j'avais des torts aussi. Et le Saint-Esprit m'a encouragée à l'appeler. Je l'ai appelé pour lui dire que je n'étais pas une bonne femme, et que c'était aussi ma faute si tout cela était arrivé : « je m'excuse. » Il m'a dit : « je te l'avais dit : c'était toi qui voulait à tout prix divorcer ! Je suis le meilleur mari du monde ! » Il a dit ça, mais mon cœur était soulagé. Le Saint-Esprit m'avait aidé à voir le mal en moi et je m'en étais libérée. J'ai voulu changer. J'ai voulu recevoir les bénédictions de Dieu. Ça fait douze ans que j'ai divorcé. Et tous les ans depuis cette fois-là, je l'ai rappelé. L'année d'après, le Saint-Esprit m'a touchée et j'ai appelé en pleurant. Et il ne disait plus : « je suis le meilleur », il disait : « tu ne dois pas t'en faire, tu n'es pas une mauvaise personne... » Et la quatrième fois que je l'ai appelé, j'entendais qu'il pleurait. Et il m'a envoyé un mail l'année dernière pour me dire qu'il était désolé. Il lui a fallu du temps, mais j'ai été libérée en premier. J'ai changé d'abord. J'ai été bénie d'abord. (...) C'est ma plus grande expérience.

L'histoire de la conversion de JF semble à première vue une histoire sensationnelle, faite de charismes, de rituels, de folie et de guérison. Mais elle illustre les deux points que nous cherchons à mettre en lumière. Premièrement, en dépit du fait que, contrairement aux cas présentés jusqu'ici, JF se rend d'abord à l'église parce qu'elle est en quête de rituels efficaces pour régler ses problèmes (elle cherche avant tout à trouver la paix par la prière et à guérir son frère par l'exorcisme), ceux-ci ne sont dans son récit jamais efficaces à produire chez elle les résultats escomptés. Ils ne constituent pas la raison de son attachement au christianisme.

En revanche, les problèmes qu'elle cherche à régler relèvent de la sphère familiale et l'efficacité de la pratique chrétienne résultera pour elle dans la possibilité qu'elle trouve de se doter de ressources pour refonder son ordre familial propre. À ce sujet, l'histoire de son frère

présente un intérêt particulier. Elle illustre la persistance de conceptions religieuses traditionnelles au sein même du christianisme. En effet, on peut lire dans le diagnostic du pasteur (la possession est conséquence d'un problème familial et doit être réglée en famille) une reformulation, une adaptation, de la croyance traditionnelle selon laquelle les obligations relevant de la piété filiale, si elles ne sont pas respectées, peuvent transformer les esprits des ancêtres déshonorés en esprits maléfiques tourmentant alors les vivants. La possession supposée du frère de JF serait donc le résultat du non-respect des règles présidant à l'ordre familial, caractérisé par la négligence de ce dernier à respecter les impératifs de la piété filiale, mais aussi par l'échec de ses parents à élever leur enfant comme il se doit. La croyance que le frère de JF est possédé ainsi que la croyance que cette possession résulte d'un non respect des prescriptions familiales, témoignent d'une croyance normative plus large et toujours à l'œuvre selon laquelle les désordres individuels sont le résultat de désordres relevant de la structure familiale. JF n'a pas de mal à accepter ce type d'explication et s'est tournée naturellement vers le religieux pour régler des problèmes de cet ordre.

Les nombreux exemples que nous avons évoqués jusqu'ici mettent donc en lumière ce qui séduit l'acteur et le pousse à explorer davantage le nouvel univers religieux qui se présente à lui : les agents de l'organisation religieuse et l'organisation elle-même soumettent au regard et au jugement de l'acteur des modes d'interaction et des discours traduisant des représentations et des valeurs familiales et, dans une certaine mesure, familiales, correspondant aux représentations et valeurs auxquelles l'acteur adhère déjà. À travers ses interactions avec l'organisation religieuse, l'acteur identifie des ressources symboliques dont il juge qu'elles correspondent à ses propres aspirations. Et nous verrons dans le chapitre suivant que les groupes chrétiens se présentent, en effet, avant tout, comme des générateurs de famille.

Chapitre 6. Sacralisation et reproduction de l'ordre familial

D'après ce que nous avons observé, un acteur, lorsqu'il entre en contact avec une organisation chrétienne, décidera d'intensifier ses relations avec ses membres parce qu'il décèle dans son fonctionnement, dans la vie sociale et les discours qu'elle produit, des éléments conformes à ses aspirations et ses représentations. Une situation quasi-paradoxale se présente alors : tandis qu'un bouleversement des repères sociaux habituels facilite grandement le fait d'évaluer de nouvelles ressources religieuses *a priori* étrangères à sa socialisation, une forme de commensurabilité entre ces nouvelles ressources religieuses et les représentations, aspirations et valeurs auxquelles l'acteur adhère déjà conduit ce dernier à les évaluer positivement. Derrière la nouveauté relative de la pratique chrétienne demeure la possibilité d'une continuité culturelle, ce qui constitue un facteur de réceptivité facilitant les affiliations. Observer la vie sociale et religieuse au sein des organisations auxquelles s'affilient les acteurs, tout comme écouter ce que ces derniers en disent, permet de mettre en lumière cette possibilité d'une continuité culturelle.

Concrètement, les organisations chrétiennes séduisent les acteurs parce qu'elles leur proposent des outils de développement personnel au sein de structures reposant sur une idéologie familiale. Les modèles de développement personnel qu'elles proposent sont étroitement liés à l'apprentissage par l'acteur de rôles familiaux spécifiques, endossés d'abord dans l'ordre symbolique de l'organisation religieuse puis au cours de la reproduction concrète de familles réelles. L'ordre religieux et l'ordre familial se confondent alors pour ne former plus qu'un.

6.1. La famille : point de convergence du christianisme et de la religion chinoise

Les organisations chrétiennes auxquelles s'affilient les acteurs entretiennent des liens étroits avec une idéologie familiale qui en détermine les formes ainsi que les buts qu'elle poursuit concrètement. Ces liens entre organisation religieuse et idéologie familiale ne sont pas

surprenants si l'on considère que l'on a à faire à des organisations chrétiennes, et le sont encore moins si l'on considère que l'on a à faire à des organisations religieuses chinoises.

La religion chrétienne est en effet fondée sur l'idée d'une union entre Dieu et l'homme dont la nature est généralement celle d'une relation parent-enfant, tandis que la nature des relations entre les humains est idéalisée sous la forme de relations fraternelles. L'unité du Père et du Fils ajoutée à l'unité des frères et sœurs dans la foi sont au cœur de l'imaginaire chrétien. Et si le développement du christianisme a entraîné la constitution d'organisations bureaucratisées et cléricales semblant fort éloignées des structures simples des chrétiens primitifs, le modèle de la famille patriarcale est toujours présent, symboliquement et concrètement dans la vie de nombreux chrétiens. La figure du dirigeant de l'organisation chrétienne reste par excellence celle du patriarche qui, même lorsqu'il est un prêtre célibataire s'écartant des normes familiales traditionnelles, entretient symboliquement avec les croyants une relation de père à enfant. Et quoique le dieu chrétien soit un dieu masculin, la figure féminine de l'épouse et surtout de la mère, n'est jamais absente et peut même prendre une place primordiale dans le système religieux. Ainsi, les catholiques adorent un père et un fils, mais aussi une mère sous la forme de la vierge Marie, soit trois figures complémentaires de l'ordre familial patriarcal constituant une matrice idéologique. L'attachement à cet ordre familial patriarcal est évidemment perceptible aussi dans les prises de positions de nombreux chrétiens au sein des récents mouvements collectifs de défense de l'hégémonie du mariage monogame et hétérosexuel, de lutte contre la contraception et pour la chasteté, autant que dans l'encouragement pour les fidèles à se conformer aux exigences du modèle familial patriarcal. Si l'on pense aux sectes les plus importantes du christianisme post-moderne, on observe que la reproduction de familles patriarcales est au cœur de leurs projets.

En fait, c'est une caractéristique qui dépasse le christianisme à proprement parler et l'on observe dans de nombreuses autres traditions religieuses un accent mis sur l'importance de préserver un ordre familial spécifique, quel qu'il soit, et de soumettre l'acteur avant toute autre chose aux exigences de ces rôles familiaux. Fustel de Coulanges ([1864] 1996) soutenait en son temps la thèse selon laquelle c'est du culte, de la religion, qu'était née la famille ainsi que toutes les institutions sociales faisant tenir ensemble les sociétés antiques. Si ses travaux sont aujourd'hui scientifiquement dépassés, il reste intéressant de souligner que le terme même *foyer* désigne à la fois la maison, ceux qui l'habitent et le feu qui se trouve en son centre et dont la flamme est la première des divinités à laquelle l'homme antique rendait un culte. Plus proche de nous, Godelier (2007) décrivant la société des Baruya, met encore une fois au jour les liens étroits entretenus entre mythes, pratiques religieuses et systèmes de

parenté qui sont au fondement des sociétés humaines. En nombre de lieux et d'époques, famille et religion entretiennent des liens étroits.

Un lien similaire lie la religion chinoise à l'idée de famille et à la perpétuation de l'ordre familial. Les formes les plus fondamentales du culte chinois sont en effet le culte des ancêtres et le confucianisme qui le perpétue et dont la pensée ritualiste et patriarcale a décisivement marqué les sociétés asiatiques. La langue chinoise, comme la langue française, propose une correspondance entre l'organisation familiale et l'organisation religieuse, qui n'a pas perdu de son sens dans les usages langagiers contemporains : en langue mandarine, le mot *jia* (家), désigne originellement la maison et la famille qu'elle abrite, mais aussi par extension les écoles philosophico-religieuses ayant essaimé au cours de l'histoire chinoise. Il se dessine alors une triple correspondance, entre l'idée de famille, l'idée d'école, où les individus apprennent et se développent et l'idée religieuse, jamais absente de l'enseignement et de l'apprentissage dont il est question, tant dans les familles littérales unies par le culte des ancêtres, que dans les écoles philosophico-religieuses. Par exemple, ce que l'on nomme en Français « taoïsme », se trouve donc en chinois généralement désigné par le terme *dao**jia* (道家) soit littéralement, la « maison/famille/école de la Voie » et ce que l'on nomme le confucianisme est désigné par le terme *ru**jia* (儒家), soit, littéralement, la « maison/famille/école des lettrés confucéens ». Selon Yao et Zhao (2010 p.33) :

« La correspondance entre l'organisation philosophique et la famille est si proche qu'il est possible d'affirmer que la première est construite sur l'exacte structure de la dernière. Le fondateur, équivalent de l'ancêtre, est appelé *shizu* (enseignant et ancêtre), le maître agit en tant que père, *shifu* (enseignant et père), sa femme est appelée *shiniang* (enseignante et mère), la discipline correspond aux traditions et codes familiaux (*jiajiao*) les rituels aux rites familiaux (*jiali*) et les disciples à la fratrie (*shixiong mei*)¹. »

En fait les liens traditionnellement entretenus entre famille et religion en Chine sont tels qu'ils ont fait dire en son temps à Granet ([1922] 2003 p.102) qu' « il n'existe en Chine de croyances à peu près définies que les croyances relatives aux Ancêtres » et que « si quelqu'un mérite le titre de prêtre, c'est un laïc : le père de famille. »

Les organisations chrétiennes présentent donc, du fait qu'elles sont elles aussi centrées sur la famille, une certaine commensurabilité avec les organisations religieuses chinoises. La forme de culte protestant sans doute la plus répandue en Chine à l'heure actuelle reproduit de manière évidente cette matrice qui se trouve être indifféremment familiale et religieuse,

¹ Notre traduction.

chrétienne et chinoise. Ce que l'on peut en français nommer une *Église-maison* est ainsi généralement désigné par l'expression *jiating juhui* (家庭聚会), évoquant l'idée de réunion et l'idée de maison, au sens de famille. L'Église-maison reproduit une structure familiale : Jésus-Christ et Dieu le Père peuvent être généralement considérés comme un équivalent des *shizu* (始祖 « ancêtres fondateurs », ou 师祖 « maîtres ancestraux »), le dirigeant ou pasteur endosse le rôle équivalent à celui du *shifu*² (师父 « maître-enseignant-père »). Il a souvent à ses côtés une épouse dont le parallèle avec la femme du maître dans l'école philosophique (师娘, *shiniang*) est évident. Les membres de l'assemblée usent des titres « frères et sœurs » (弟兄姐妹, *dixiong jiemei*) pour se désigner mutuellement. Il n'est pas non plus rare d'observer dans les églises-maisons des membres expérimentés, souvent des sœurs, endosser un rôle de tuteur ou tutrice pour les plus jeunes recrues. Le fait d'endosser ce rôle est souvent désigné par le terme *muyang* (牧羊) évoquant l'activité du pasteur élevant ses brebis et rappelant le rôle des disciples expérimentés dans l'école philosophique chinoise. Dès lors, l'acteur découvrant ce type d'Église-maison ne sera généralement pas frappé par l'étrangeté, mais plutôt par la familiarité de ce qu'il y observe, parce que la structure fondamentale de l'organisation, qui est aussi présente dans les discours, correspond à une structure familiale à ses yeux classique et dont il peut s'attendre qu'elle soit aussi la structure ordinaire d'une école philosophique ou d'une organisation religieuse.

On peut porter plus loin cette correspondance si l'on s'intéresse aux buts poursuivis par l'école philosophique chinoise, qui semble partager une base commune avec l'Église-maison chrétienne. La courte description suivante d'une telle école philosophique est à ce sujet éclairante :

« Le maître enseignait chez lui. Il logeait ses disciples dans des chambres individuelles. L'enseignement oral avait lieu dans une salle où le maître était assis sur une estrade, tandis que les disciples se tenaient sur des nattes déployées à même le sol. Parmi eux se tenaient des gens haut placés aussi bien que de simples particuliers, voire même d'anciens criminels. On trouvait aussi des femmes parmi les maîtres. Parfois, au repos, le maître engageait une discussion avec ses disciples. Ces derniers pouvaient alors poser des questions auxquelles le maître répondait (...) L'instruction individuelle existait également, notamment pour l'initiation aux diverses techniques. Il est certain que ces diverses techniques tenaient une place centrale dans l'initiation³. » (Schipper, 2008 p.54)

² L'expression *mushi* (牧师) désignant le pasteur protestant est elle-même très proche de l'expression *shifu* (师父) désignant le maître de l'école philosophique.

³ Remplacez les nattes par des canapés et des chaises et vous obtenez une bonne description des églises-maisons de taille réduite que nous avons observées (R.O., Hosanna, Apollos, Église de Bordeaux).

Organisation patriarcale, indifférenciation entre l'espace domestique et l'espace de l'apprentissage, attention portée au développement individuel et à l'éducation; il n'est pas difficile d'observer une réelle similitude entre l'école philosophique ainsi décrite et l'Église-maison⁴. Au sein de ces organisations, la vie religieuse est dans une large mesure tournée vers l'acquisition d'une certaine maîtrise de soi, ainsi que de nouvelles connaissances et compétences non-professionnelles. La vie chrétienne telle qu'elle est proposée par les organisations religieuses ne se résume pas à se rendre à l'église le dimanche. Il n'est pas rare que les affiliés participent à deux, trois ou quatre réunions au cours de la semaine. Certaines de ces réunions proposent des cours d'étude biblique où sont abordées l'histoire et la culture des peuples antiques mentionnés dans la Bible ; d'autres sont consacrées à l'étude d'ouvrages relevant de la littérature chrétienne. Les cours de musique et les répétitions des chœurs ou orchestres chrétiens font partie de l'offre religieuse ordinaire. Enfin, les affiliés cultivent aussi des techniques de salut par la participation à des réunions de prière, de louange ou par le partage de la Sainte-cène, suivie généralement des enseignements du pasteur et des témoignages personnels. Les frères et sœurs se retrouvent aussi à l'occasion d'activités récréatives, tandis que chaque réunion commence ou se termine rituellement par un repas qui donne l'occasion de discuter informellement.

L'organisation religieuse chrétienne propose donc aux recrues potentielles une véritable *discipline* faite d'une lignée de croyants attachant la communauté actuelle aux chrétiens primitifs et un ou des ancêtres fondateurs mythiques, faite aussi d'une offre éducative dont la légitimité repose pour une part sur des croyances positives spécifiques, mais pour une autre part sur des modes d'organisation et des croyances normatives largement traditionnelles, au sens wébérien, voire boudonnien du terme⁵ (Hervieu-Léger, 1993). L'organisation religieuse fournit donc à la fois des modèles et des outils pour que l'acteur se construise en tant qu'individu dans une atmosphère familiale studieuse et sécurisante.

6.2. Famille de substitution ou famille symbolique ?

Le lien que l'on observe entre organisation religieuse et organisation familiale est attesté par les discours des croyants qui associent quasi-invariablement leur organisation religieuse

⁴ Celles de tailles modestes, car il est de plus en plus fréquent de voir des églises-maisons se doter de locaux plus importants et d'une organisation plus complexe de sorte que la seule dimension qui les distingue reste leur caractère non-officiel.

⁵ Traditionnel ne désigne donc pas ici un phénomène objectivement inchangé et conforme à un état ancien des choses mais plutôt un phénomène acceptable subjectivement du fait de son apparente conformité avec un ordre des choses considéré comme naturel ou allant de soi par un individu dans un contexte donné.

d'affiliation à l'idée de famille⁶. Ils s'appellent « frères » ou « sœurs », éprouvent des sensations familiales et se sentent « comme en famille » avec les autres affiliés. Ceci est moins étonnant maintenant que nous avons suggéré le lien unissant organisation religieuse et organisation familiale. Il est difficile d'envisager cependant qu'ils considèrent leur Église comme une famille littérale, dans la mesure où elle ne se substitue généralement pas à leur famille d'origine et dans la mesure aussi où la plupart des convertis connaissent au cours de leur carrière religieuse, après leur affiliation, une forte mobilité à l'intérieur des sphères chrétiennes dans lesquelles ils évoluent, freinant la stabilisation totale des relations interpersonnelles au sein des organisations religieuses, à l'inverse de ce qui est le cas dans une famille littérale.

L'idée que les organisations religieuses puissent être considérées comme des familles de substitution a néanmoins été développée, dans un contexte relativement proche de celui de notre recherche. Dans une étude conduite auprès de migrants chinois affiliés à une Église chrétienne dans le Chinatown de New York, Cao (2005) met en lumière un processus qu'il nomme *re-autorisation*⁷ par lequel de jeunes migrants chinois dont les repères sociaux et familiaux sont bouleversés par la migration se mettent en quête de nouvelles formes d'autorités, de modèles, susceptibles de remplacer les formes d'autorité traditionnelles et plus spécifiquement celles liées à la famille, à la figure du père et de la mère. Après un temps d'errance et d'expérience de nouveaux systèmes d'autorités, notamment à l'intérieur de groupes délinquants, ces jeunes migrants finissent par trouver dans des organisations chrétiennes une *famille de substitution*⁸, dirigée par un pasteur et son épouse.

Il est sans doute possible d'avancer que cet usage fonctionnel de l'Église comme famille de substitution pour les jeunes gens en contexte migratoire n'est pas un phénomène purement contingent, ni une innovation spontanée dans un contexte de migration particulière mais fait écho à certaines fonctions dévolues aux organisations religieuses dans la société chinoise. En effet, les temples claniques avaient dans la Chine traditionnelle plusieurs fonctions : lieu sacré de performance rituelle, ils servaient aussi de lieu de prise de décision et de communication de celles-ci auprès de la communauté et ils servaient aussi de refuge temporaire pour les jeunes membres du clan en voyage (Yao et Zhao, 2010 ; Goossaert, 2000). La diaspora chinoise est ainsi riche de nombreuses *huiguan*, établissements abritant des associations de soutien mutuel, matériel et humain, à destination des membres d'un clan ou d'une ethnie en

⁶ Les quelques acteurs n'associant pas directement leur organisation religieuse à l'idée de famille exprimaient cependant toujours l'existence de liens étroits entre leur projet religieux et leur projet familial.

⁷ Notre traduction de l'expression « *re-authorisation* ».

⁸ Notre traduction de l'expression « *surrogate family* ».

situation de migration. Les Églises que décrit Cao remplissent ainsi à New York une fonction similaire à ces *huiguan* disséminées dans la diaspora chinoise. Si l'on considère en effet que ce qu'observe Cao est une extension de la fonction des *huiguan* à des formes religieuses non conventionnelles du point de vue des acteurs, la *re-authorization* dont il parle n'est alors pas simplement un transfert d'autorité de la famille nucléaire à l'Église, mais plutôt le témoignage d'une conception liant l'organisation religieuse à l'organisation familiale, la première étant une extension de la seconde plutôt qu'un substitut. L'Église chrétienne se voit alors revêtue d'une autorité et de fonctions combinées, que sont la performance de rituels sacrés, le rattachement tutélaire à une autorité administrative, la prise en charge des besoins de la jeunesse, relevant traditionnellement en Chine des prérogatives de l'institution religieuse. Il n'est pas difficile de voir dans les organisations chrétiennes que nous avons observé, l'actualisation de telles conceptions religieuses. Pour des acteurs en situation d'éloignement physique de leur environnement familial, ou, plus largement en situation de transition sociale et, surtout en constant mouvement géographique et professionnel, les organisations chrétiennes sont des lieux de prise en charge individuelle au sein d'une organisation dont le fonctionnement est familier et sécurisant.

Tout en suppléant les fonctions familiales et sans se substituer à la famille réelle de l'acteur, l'organisation religieuse chrétienne semble aussi occuper une place à part entière dans les structures familiales concrètes de ces derniers. Il nous reste à définir quelle est cette place. On peut considérer que le modèle familial traditionnellement le plus répandu en Chine est un modèle communautaire, patriarcal, patrilinéaire, patrilocal et à primogéniture masculine (Todd, 2011 p.147). Selon ce modèle, la famille est composée d'un couple de parent et d'un à plusieurs couples de frères mariés (communautaire), tous placés sous l'autorité du père (patriarcale) et résidant sous le toit de ce dernier (patrilocal). Les sœurs sont quant à elles destinées à quitter le foyer suivant un principe exogamique. À la mort du père, les prérogatives patriarcales reviennent au frère aîné (primogéniture masculine). Plusieurs ensembles familiaux de ce type liés entre eux par un ancêtre commun constituent une horde, voire un clan. Selon ce modèle, une famille nucléaire composée d'un couple et éventuellement d'enfants s'insère donc dans un premier niveau de structure familiale, celui des relatifs directs (parents, frères, sœurs) puis dans un deuxième niveau, celui de la famille communautaire (grands-parents, oncles et tantes) et enfin dans un niveau plus vaste de proches, constituant la horde, le clan ou le lignage.

Ce modèle a dans une large mesure éclaté au cours du XXe siècle, d'abord sous l'effet du programme communiste visant à substituer l'autorité du parti à l'autorité patriarcale et

patrilocale, ensuite sous l'effet des transformations économiques générant une forte mobilité géographique et enfin sous l'effet de la diffusion d'un idéal d'émancipation individuelle. La corésidence de plusieurs frères mariés constitue bien évidemment aujourd'hui l'exception plutôt que la règle (Todd, 2011 p.148). Les migrations économiques à l'intérieur comme à l'extérieur de la Chine fragilisent la patrilocalité. La limitation des naissances réduit les fratries et rend dans bien des cas inapplicable le principe de primogéniture masculine. On assiste donc à une nucléarisation du système familial. En contexte urbain et mobile, le lignage (la horde), tout comme la famille communautaire tendent à voir leur existence fragilisée.

Toutefois, l'idéal de la famille communautaire que nous avons décrit n'a pas disparu et la nucléarisation, en général, n'est pas totale. Les individus et les couples qu'ils forment continuent d'être liés à leurs parents, voire à leurs grands-parents par un lien de subordination et de réciprocité. Dans bien des cas, ces derniers continuent d'avoir leur mot à dire concernant les alliances matrimoniales de leur progéniture et la corésidence temporaire entre couples actifs et parents âgés n'est pas rare. La différenciation entre aîné et cadet ainsi qu'entre mâle et femelle n'a pas non plus disparu des représentations. Les oncles aînés et les cousins exercent dans certains cas leur influence sur la progéniture de leurs frères cadets. Le divorce reste socialement stigmatisant pour de nombreuses femmes.

Dans ces conditions, l'organisation chrétienne ne remplace pas les relations que les acteurs entretiennent avec leurs parents directs. Elle se substitue plutôt à la structure familiale élargie pour devenir une famille communautaire patriarcale de substitution, voire une horde ou un clan de substitution. Cette substitution, impliquant pour l'acteur une nouvelle filiation symbolique potentiellement conflictuelle au regard de sa filiation biologique est facilitée par le fait que les ancêtres mythiques des chrétiens, que sont Jésus-Christ, Adam et Dieu le Père, considérés comme les géniteurs physiques ou spirituels originels de l'humanité absorbent de fait dans leur lignées les ancêtres biologiques des convertis.

Au sein de cette famille communautaire, voire horde de substitution, des comportements familiaux que l'on pourrait qualifier de conservateurs sont réactivés et reproduits par les acteurs. La vie sociale y est en effet régie par la reproduction des normes de genre et des liens de parenté, sous une forme idéalisée et adaptée. Le pasteur occupe une position de patriarche, d'ancien, figure paternelle sous l'autorité de laquelle se placent tous les membres de l'assemblée et toutes les familles qui s'y trouvent. Son épouse se tient à ses côtés, figure maternelle, dont le rôle est loin d'être secondaire. Dans l'assemblée, on distingue les aînés des cadets et dans certains cas les frères sont physiquement séparés des sœurs dans la conduite des

réunions. À chacune des positions occupées dans cette organisation familiale correspondent des rôles, des attitudes spécifiques.

Dans les Églises-maisons de taille modeste que nous avons observées, les réunions, dont le but premier est la transmission des principes chrétiens, donnent lieu à une mise en scène de ces rôles familiaux : pendant que le pasteur distille l'enseignement sacré et nourrit les esprits, son épouse s'affaire en cuisine afin de préparer le repas, constitutif du rituel, qui succèdera inmanquablement aux sermons, louanges et prières. Elle le fait ostensiblement, on la voit, on l'entend et l'on sent l'odeur agréable des mets qu'elle confectionne avec savoir-faire. On assiste ainsi à la complémentarité des rôles de genre du modèle patriarcal traditionnel. L'homme et la femme, qui sont aussi le père et la mère symboliques de la communauté, offrent le spectacle d'un couple harmonieux, et la simultanéité de leur prestation devient aussi importante que le contenu des sermons, qui, nous le verrons, traduisent par des mots ce modèle : un patriarche préside, incarnant l'autorité et une mère s'occupe de ses enfants tout en soutenant son mari. En outre, le fait qu'elle s'affaire en cuisine ne signifie pas que l'épouse n'ait pas son mot à dire dans les sermons. Elle intervient parfois pour partager une expérience appuyant l'enseignement de son époux, mais le plus souvent, pour traiter des questions pratiques relatives à la vie de la communauté : intendance de la maison, organisation des activités hebdomadaires, gestion financière des dons et aumônes. Il lui arrive aussi de prodiguer des enseignements à destination exclusive des sœurs de l'organisation.

Dans l'assemblée, les aînés, plus expérimentés dans la foi, secondent le pasteur et son épouse, encadrent les nouveaux venus, s'occupent d'eux pendant et en dehors des réunions. Ils prennent part au déroulement des activités et rituels, en assurant la partie musicale et technique des réunions, en distribuant les emblèmes du corps et du sang du Christ, au cours des réunions de sacrement organisées hebdomadairement ou mensuellement. Ils prennent la tête des réunions moins solennelles, telles certaines réunions de prière ou d'étude. Certaines organisations vont jusqu'à réactualiser dans leur fonctionnement le principe de l'exogamie, par l'interdiction faite aux hommes et aux femmes d'une même assemblée d'avoir entre eux des relations amoureuses, sous prétexte que ce genre de relation pourrait gâter l'ambiance et le fonctionnement du groupe⁹. C'est dans ce cas alors par le biais de conférences ou d'activités diverses réunissant plusieurs assemblées géographiquement distinctes, que les couples peuvent se former. Le groupe devient alors semblable à une fratrie élargie, dont un

⁹ C'était le cas du premier groupe que nous avons observé à Bordeaux. Pour rappel, il s'agissait d'une branche de l'Église Locale, entièrement composée de jeunes adultes chinois. Cette prohibition symbolique de l'inceste semble cependant n'être qu'une pratique marginale, y compris au sein du mouvement des Églises Locales.

certain nombre d'affiliés ont par ailleurs été privés dans leur expérience familiale réelle¹⁰, du fait de la politique de limitation des naissances toujours en vigueur en Chine.

De manière plus générale, dans les organisations autorisant ou promouvant en leur sein le développement de relations amoureuses en vue du mariage, la distinction entre les sexes et la réattribution de rôles de genre traditionnels est au cœur du déroulement des réunions. Dans plusieurs des Églises que nous avons observées, les hommes et les femmes ne se mélangent pas, mais se font face, comme pour rappeler la différence fondamentale distinguant les uns des autres. Les femmes sont assises d'un côté de la pièce et les hommes de l'autre côté. Dans une autre assemblée que nous avons observée, les femmes du groupe, mélangées aux hommes, arboraient toutes un voile de dentelle noire agrafé à leurs coiffures soignées, couvrant le sommet de leurs têtes. Cette réaffirmation de la distinction des genres est accompagnée d'une réhabilitation des rôles qui y sont associés. Dans la première Église que nous avons observée lors de notre enquête, à Bordeaux, la congrégation n'était composée que d'étudiants célibataires. Au grand regret des participants, ils ne disposaient pas d'un couple d'âge mur pouvant faire office de couple patriarcal de substitution et l'assemblée était alors dirigée par son membre fondateur, qui officiait alors en tant que frère aîné. Lorsque ce dernier quitta Bordeaux, la direction des réunions fut laissée au frère le plus ancien dans le groupe après lui. Tous déploraient l'absence d'un couple pour diriger le groupe, absence empêchant chaque membre de compléter la reproduction totale de la structure familiale dans l'espace communautaire et de jouir pleinement des bienfaits attendus de l'activité religieuse. Les réunions suivaient par ailleurs la mise en scène déjà évoquée plus haut, par laquelle l'activité spirituelle avait lieu simultanément avec la préparation du repas de clôture. L'un des frères était un cuisinier de formation. Il lui arrivait donc de s'atteler, seul, à la préparation du repas. Mais la plupart du temps, deux ou trois femmes du groupe remplissaient cette tâche. On pouvait alors voir que l'homme préparant les repas le faisait en qualité de professionnel, alors que les femmes le faisaient en leur qualité de femme, respectant des prérogatives attachées à leur genre.

H. convertie au christianisme en France, au cours de ses études en marketing, évoque le fait d'avoir été par le passé une fille qui pensait et agissait comme un garçon. Elle rend compte comme d'un miracle du fait qu'elle se remaquille et reporte des jupes depuis sa conversion. :

Après un mois de vie chrétienne, l'an dernier, pendant trois mois, j'étais toute seule à Bordeaux, je faisais mon stage toute seule. Il s'est passé une chose étrange. Quand j'ai participé au Vinexpo, j'avais acheté un petit sac et dans mon petit sac, je mettais

¹⁰ Au moins 29 personnes avec lesquelles nous avons conduit des entretiens étaient des enfants uniques.

toujours la Bible et ça m'attirait beaucoup. Quand j'avais le temps, j'ouvrais la Bible pour lire. Après quelques mots, quelques phrases, je me trouvais mieux et je ne sais pas pourquoi. (...) C'est différent des autres livres que j'ai lus. Peut être qu'il existe d'autres livres enseignant comment être un bon être humain, plein d'amour et de connaissance, mais la Bible, c'est un livre qui produit des changements intérieurement. Avant, j'avais lu des ouvrages comme ça ; j'étais très touchée par des héros mythiques en Chine. Comme Lei Feng. Des personnes de qualité, qui aidaient tous les jours des gens. Mais la Bible c'est différent. C'est un miracle, ça n'est pas quelque chose d'humain et ça m'a beaucoup changée. (...) Avant, j'étais désordonnée. Par exemple avant je mettais toujours mon argent dans ma poche sans porte-monnaie. Et un jour, je suis passée devant une boutique et je me suis achetée un porte-monnaie. J'ai rangé tout mon argent, les pièces, les cartes... Après, je n'utilisais pas de sac à main. Je n'aimais pas ça. Et s'il fallait porter des affaires, j'utilisais des sacs plastiques. Après je me suis mise à porter un sac à main, j'ai rangé toutes mes affaires dans ma chambre. Toutes mes affaires étaient en désordre avant ça. C'est bizarre. Je trouve ça très intéressant. (...) Et aussi avec mon ordinateur, je fais comme ça. Je mettais des documents de n'importe quelle catégorie partout. Je ne faisais pas de classement. Et après, j'ai fait des classements. Et avant, le portable, je le mettais directement dans mon sac, mais maintenant, j'utilise un étui bien fermé et j'ai même protégé l'écran. (...) Mais, il n'y a rien qui te dise : il faut ranger la chambre. Mais simplement en lisant les parcours de Jésus, les histoires... Rien à voir avec la vie personnelle d'une fille mais avant je m'habillais comme un garçon, en jean, avec des couleurs grises. Mais maintenant, c'est l'inverse. Je porte de plus en plus des jupes, des bottes, je commence à me maquiller, à marcher comme une fille. Avant j'étais vraiment comme un garçon.

Plus qu'un détail anodin, son réinvestissement des pratiques ménagères et vestimentaires réputées féminines ou marquant en tout cas les attributs d'une bonne future épouse¹¹, signifie un retour, une acceptation de son rôle de femme, selon les canons conservateurs, ainsi que l'espoir renouvelé de trouver un époux et fonder un foyer. YN évoque aussi comme une intervention directe du Saint-Esprit le fait que lors d'une réunion, elle se soit levée pour rendre témoignage du Seigneur et qu'elle ait à cette occasion exprimé son désir de se marier et d'avoir des enfants, alors qu'elle ne nourrissait plus depuis son adolescence ce genre d'ambitions. En reproduisant dans la sphère religieuse les normes traditionnelles, le groupe religieux réactive les aspirations de ses membres à se comporter selon les prescriptions du modèle familial. Homme-femme, père-mère, aîné-cadet, frère-frère-sœur-sœur, chacun se trouve situé dans un espace familial symbolique, se voit attribué un statut, selon les critères traditionnels et se voit reconnu positivement à travers ce statut.

Ce que nous venons de décrire constitue un idéal de la reproduction symbolique de l'ordre familial au sein de l'Église-maison. Mais il existe aussi une diversité d'assemblées, dont les modes de fonctionnements traduisent des genèses, des histoires et des statuts politiques

¹¹ Le fait d'être ordonné n'est pas en soi féminin, mais H. établit bien une continuité entre le fait d'être ordonné et le fait de se vêtir et se comporter, continuité qui prévaut à son genre assigné, dont la représentation idéale est celle de la maîtresse de maison.

différents. La reproduction de cet ordre familial symbolique connaît donc des variations d'une organisation à l'autre. Les Églises officielles, par exemple, quoique prônant le même idéal familial conservateur, n'en proposent pas à proprement parler une reproduction, compte tenu de la taille trop importante des congrégations et de l'inadéquation entretenue par le gouvernement entre l'offre liturgique et cléricale officielle et la demande des acteurs. Ceci pousse d'ailleurs les participants des Églises officielles à compléter leur pratique par une activité au sein d'une Église-maison. Les Églises officielles répondent à cette concurrence par la mise en place au sein de leurs assemblées, de « cellules » (小组, *xiaozu*), fixes dans leur composition et visant à maintenir et produire entre leurs murs ce que les acteurs vont chercher dans l'offre clandestine : un mode d'interaction de type fraternel et familial. Dans d'autres cas, on observe des variations et des adaptations qui n'invalident jamais l'idée que les organisations religieuses constituent des familles communautaires ou des hordes de substitution. Les trois modèles suivants en sont des variantes possibles, classés de la plus fidèle reproduction de la famille religieuse traditionnelle chinoise, à la plus éloignée.

6.2.1. R.O, l'Église Locale, l'Église d'Apollos : reproduction de l'école philosophique

L'Église R.O fonctionne selon un modèle tenant certainement plus de la famille religieuse chinoise que de l'Église occidentale. Elle est née d'une association d'hommes d'affaires taiwanais protestants expatriés à Shanghai. Bien que dépourvu d'une existence physique réelle, cette association est très comparable aux traditionnelles *huiguan* que nous avons évoquées, tant dans ses objectifs que dans le public auquel elle s'adresse. R.O s'est constituée au départ comme une branche de ce réseau taiwanais, avec l'objectif de répondre aux besoins plus spécifiques de jeunes professionnels venus à Shanghai afin d'y compléter leur cursus étudiant ou d'y poursuivre leur carrière professionnelle. L'assistance s'est enrichie par la suite de recrues locales, originaires de Shanghai ou d'autres provinces, de sorte que le groupe est aujourd'hui largement mixte du point de vue de l'origine géographique. Les membres de R.O adoptent un style très cosmopolite : ils parlent anglais couramment, parfois français ou allemand, ont tous fait des études supérieures, ont une expérience internationale. Leur tenue vestimentaire traduit un certain goût pour un style chic mais décontracté, une attention portée à soi ainsi qu'un refus de l'ostentation. Ils sont économiquement actifs, occupent des postes de cadres ou exercent des activités libérales ou sont à leur propre compte. Ils s'adonnent à la lecture, l'apprentissage de la musique, ou la pratique d'une activité physique. Ils organisent régulièrement des concerts et des voyages caritatifs. L'assemblée présente une très forte homogénéité de profils.

La tradition familiale et religieuse chinoise se perpétue au sein de R.O. C'est Jésus-Christ qui fait office d'ancêtre vénérable. Il n'est évidemment pas présenté comme tel, mais il est la figure de vénération évidente du groupe. Il est le patriarche fondateur, le *shizu*. Le pasteur du groupe est connu sous le nom biblique d'Abraham, littéralement le « père d'une multitude », mais aussi le sage ayant réussi sa carrière en pays étranger grâce à la providence divine et initiant une tradition spirituelle dont il n'est pas lui-même l'origine. Il est regardé comme un modèle de réussite, de sagesse et de bonté, l'équivalent du maître de la famille religieuse traditionnelle. Il n'est pas seul à administrer le groupe, car à ses côtés se tient son épouse. Elle n'a pas comme son époux endossé de nom symbolique, mais son rôle est bien celui d'une *shiniang*, mère et maîtresse. Elle participe ponctuellement aux sermons de son époux et tous deux prodiguent des conseils individualisés aux membres du groupe qui viennent les trouver avec des problèmes ou des questions spécifiques. L'épouse d'Abraham supervise aussi la préparation des repas, avec l'aide de quelques sœurs et gère la partie matérielle des réunions. Elle veille à ce que la maison, dont les portes sont ouvertes en permanence aux membres du groupe, soit propre et accueillante, rappelle les règles relatives à son utilisation et gère les dons financiers des membres. Il arrive qu'un pasteur soit invité à prêcher, ou que les membres du groupe se rendent aussi occasionnellement dans la maison d'autres patriarches dont le style et l'enseignement sont proches de ceux d'Abraham.

Avec l'augmentation de la fréquentation des réunions, il s'est avéré nécessaire de séparer le groupe en deux sous-groupes. Deux couples ont été désignés par Abraham pour le relayer dans la tâche d'accueillir les membres au sein de leur foyer pour y conduire les études bibliques et autres activités durant la semaine. Un couple habitant au sud de Shanghai et un autre au nord, la séparation rend aussi plus pratique la participation de tous. Mais la prise en charge des activités de la communauté par deux couples pouvant être considérés comme des disciples aînés, n'a pas entraîné la fin de l'activité d'Abraham. Il continue de recevoir et conseiller individuellement les membres du groupe. De plus, tous continuent à se réunir, une fois par mois, dans sa demeure, pour y célébrer le sacrement. Abraham garde ainsi l'autorité sur le rituel le plus sacré par lequel la communauté reste unie. On observe aussi une sacralisation de la famille dans la pratique du groupe lorsque l'on observe en quoi consiste l'espace sacré du groupe. R.O étant une Église-maison, une « famille religieuse », elle ne possède pas de lieu de culte spécifique, qui symboliserait la communauté. Si la maison d'Abraham fait figure de temple, au sein duquel on pratique les rituels sacrés et l'on partage les repas festifs (Goossaert, 2000), elle n'a aucune valeur en soi et le groupe a déjà plusieurs fois déménagé. Contrairement au culte pratiqué dans les églises protestantes officielles, où la

majesté des lieux participe à susciter l'intérêt des pratiquants, les lieux où se déroulent les activités de R.O ne sont sacrées que parce que les membres de R.O les investissent. Il n'existe pas non plus d'objets culturels spécifiques, en dehors des matériaux d'étude biblique et des représentations religieuses mobiles, telles des images du Christ, des inscriptions liturgiques accrochées aux murs des lieux de vie et de réunion ou du plateau servant à la Sainte-Cène. La charge sacrée des rituels est alors reportée sur ses acteurs davantage que sur les lieux dans lesquels le rituel prend place. La religion réside alors principalement dans les liens qui unissent les acteurs lorsqu'ils accomplissent les rituels et interagissent. On observe une sacralisation du lien social sur le mode familial. Les différents lieux où ont vécu Abraham et son épouse ont toujours été ouverts à toute la communauté, à n'importe quelle heure du jour ou de la nuit. Chacun peut y venir étudier, manger ou dormir, comme il le ferait dans sa propre famille.

L'Église Locale, à Bordeaux et plus largement dans le monde, suit sensiblement le même modèle. On a déjà évoqué la structure de l'Église de Bordeaux. Lors de nos premiers contacts, elle était composée d'étudiants, hommes et femmes redécouvrant le genre traditionnellement assigné à leur sexe par la pratique religieuse. Les jeunes hommes vivaient entre eux dans ce qu'ils appelaient la maison des frères (弟兄之家, *dixiongzhijia*) et les sœurs ensemble dans la maison des sœurs (姐妹之家, *jiemeizhijia*). Ils n'entretenaient pas entre eux de relations amoureuses et ceci était institué comme une règle. Enfin, ils se lamentaient de ne pas avoir à leur tête un couple d'âge mûr qui pourrait prendre soin d'eux. Ils finirent par en obtenir un, détaché de Paris pour une année, puis la structure démographique du groupe changea. En plus des étudiants célibataires, des couples venus de Chine continentale se joignaient au groupe et en prenaient même la tête. Aujourd'hui, les réunions ont lieu dans l'appartement d'un couple ayant des enfants et le patriarche de ce foyer fait aussi office de pasteur pour l'ensemble du groupe. Il n'a pas été désigné pour agir de la sorte, mais c'est tout naturellement qu'il se retrouve en charge d'animer la vie de la communauté. La maison des frères a fermé, en raison d'une pénurie de frères sur Bordeaux, mais la maison des sœurs est toujours en activité.¹². Dans d'autres branches où l'assistance est plus importante, comme à Paris, on assiste à une certaine réalisation de l'idéal familio-religieux prôné. La centaine de personnes composant l'Église locale de Paris se réunit une fois par mois pour prendre le repas sacré. Les trois autres dimanches du mois, le groupe se scinde en deux. Et tous les mercredis, pour les réunions de

¹² Ce principe de fonctionnement de l'Église locale, selon lequel celui qui se sent investi de la vocation est appelé à prendre la tête de la communauté favorise ceux qui sont dotés « naturellement » (et donc traditionnellement) d'autorité à prendre en charge la communauté.

prière, le groupe se divise en quatre pour des raisons pratiques. La maison de sœurs que nous avons pu observer abrite une quinzaine de sœurs célibataires, ainsi qu'un couple d'une trentaine d'année et ayant un enfant en bas âge. Ils sont les intendants de la maison. La réunion de prière du mercredi réunit les frères et les sœurs. Trois frères âgés d'une soixantaine d'année qui sont considérés comme des anciens (长老, *zhanglao*), président à la réunion. Lorsque l'ancien principal parle, chacun écoute et nul ne conteste ses conseils. De manière très intéressante, l'autorité de l'ancien est une autorité considérée comme allant de soi, ce qui est le propre de l'autorité traditionnelle. En effet, personne ne l'a officiellement désigné pour diriger la réunion, ni pour diriger plus largement le groupe. Il va de soi, pour les membres de l'organisation, qu'en tant que personne d'âge mûr et prospère, dans la vie en général et dans la vie de chrétien en particulier, il est revêtu d'autorité et de sagesse. Son assistant, âgé d'une soixantaine d'année, est un chinois originaire du Laos ayant migré en France dans les années 1970. Comme l'ancien principal, il connaît une situation de relative prospérité qui lui permet de consacrer du temps à l'édification du royaume de Dieu. Il suggère de lui-même que le groupe peut être considéré comme l'équivalent d'une *huiguan* traditionnelle. Lui-même, affilié depuis 2005 était auparavant impliqué dans une *huiguan* de Paris. En charge de la sécurité, il est aujourd'hui membre de l'association mais n'y occupe plus de rôle actif. Il estime en effet que les questions politiques en ont dénaturé l'objectif et le mode de fonctionnement. Aujourd'hui, il préfère s'investir dans l'Église, qu'il pense être fondée sur la parole du Seigneur et qu'il juge très utile pour les jeunes gens qui sont en France loin de leur contexte familial. Dans ces conditions, l'organisation religieuse reproduit un système patriarcal reposant sur un type d'autorité traditionnelle, mais l'objectif y est aussi clairement, en même temps que le développement de relations sociales harmonieuses, l'édification et l'éducation des jeunes recrues. La réunion de prière commence par une vingtaine de minutes de récitation des chapitres du Nouveau Testament. Les hommes de la maison récitent d'abord debout à l'unisson le chapitre. Puis c'est au tour des sœurs. La récitation n'a rien de charismatique, mais s'avère plutôt être un véritable outil d'incorporation de la Parole, traduisant aussi une conception de l'éducation par la mémorisation des textes (读经, *dujing*) parente de celle que l'on observe dans les mouvements contemporains de renouveau confucéen (Ji, 2008). En 2014, les anciens organisent par ailleurs un voyage en Israël pour vingt-cinq membres du groupe. Ce voyage de tourisme religieux signifie aussi la volonté de cette *huiguan* chrétienne de doter ses membres d'une éducation et d'une expérience la plus riche possible.

L'Église d'Apollos est, quant à elle, née de l'aspiration de son dirigeant, jeune ingénieur diplômé, à vivre une vie dans laquelle les relations seraient basées sur l'amour et non sur le calcul et l'obligation. Ceci ne l'empêche pas d'aspirer à structurer sa vie religieuse autour d'un modèle familial des plus conventionnels. Tôt après avoir fondé son organisation, il a épousé une autre chrétienne avec qui il élève deux enfants. Leur foyer est le centre de la communauté. À l'instar de ce que l'on a observé dans la maison des sœurs de l'Église locale, ils y vivent avec quelques autres sœurs qui y ont élu domicile. Le dirigeant d'Apollos n'est à priori pas polygame. Toutefois, sa position de leader religieux communautaire le met à la tête d'une maisonnée plurielle. Plus que jamais alors l'organisation religieuse et l'organisation familiale se confondent pour ne former qu'une seule réalité.

6.2.2. Hosanna : Une famille d'apparence matriarcale

Hosanna trouve sa genèse dans l'histoire de JF racontée au chapitre précédent. Le fait d'avoir à la tête de l'organisation religieuse une femme semble ne pas coïncider avec un modèle d'autorité patriarcal conventionnel. Pourtant, cela n'est pas étranger à la tradition des écoles philosophiques dont les maîtres peuvent être parfois des femmes (Schipper, 2008 p.54). Du reste, JF ne se considère pas comme une « pasteur » mais décrit son activité par le terme *muyang*, faisant référence à l'activité pastorale¹³. Sans doute la plus importante entorse au modèle religieux familial conservateur est pour elle d'être divorcée. Elle n'occupe ainsi pas une place pleinement comparable à celle d'une *shiniang*, femme de maître, comme ce peut être le cas dans les organisations religieuses évoquées précédemment. Elle n'agit pourtant pas seule à la tête de sa communauté et continue de perpétuer symboliquement l'ordre de la famille religieuse en compensant de diverses manières l'absence d'un véritable pasteur à la tête de la communauté. Son frère biologique, célibataire, se tient à ses côtés, endossant un rôle de disciple aîné pour la communauté. Il l'épaule dans la tâche d'organiser les réunions, dirigeant la musique et assistant dans la préparation des réunions. Bien qu'il ne constitue pas une figure charismatique ou paternelle comparable à celle d'un Abraham, on trouve bien à la tête de cette communauté une figure masculine et une figure féminine, formant les deux éléments complémentaires d'un même symbole. Les deux figures de proue du groupe sont de plus unies par les liens du sang, renforçant symboliquement l'importance de l'union familiale. JF fait aussi souvent appel aux expériences de pasteurs invités, ou de frères expérimentés pour

¹³ Le terme *muyang* désigne le fait d'élever des moutons (牧羊) et est à ce titre souvent employé dans les églises. Mais il établit une consonnance avec le terme désignant la brebis (母羊). Les femmes qui décrivent leur activité pastorale par le terme *muyang* se désignent donc comme des subalternes féminines du *mushi*, c'est-à-dire du pasteur. Le mot *mushi* est d'ailleurs lui-même la contraction des termes berger et maître, dont la racine est la même que dans les termes *shizu* et *shifu*.

partager l'enseignement du Christ, contribuant à pallier un déficit partiel de modèle masculin à la tête du groupe.

Par ailleurs, un véritable équivalent du *shifu*, patriarche de l'organisation, existe bel et bien dans l'organisation d'Hosanna. Il s'agit du fondateur de l'Église-maison au sein de laquelle JF a été initiée à la religion chrétienne et avec lequel elle entretient des contacts fréquents. De plus, en dépit du fait que JF est divorcée, elle peut aussi célébrer symboliquement l'ordre de l'union amoureuse entre le masculin et le féminin par le recours à Jésus-Christ. En effet, l'allégorie de l'Église comme épouse du Sauveur, très répandue dans le christianisme, prend dans l'Église Hosanna un sens particulier. Comme les nonnes justifiant leur engagement dans le célibat par l'évocation d'une relation quasi-amoureuse au Christ, la pasteure évoque lors des prières et des prêches, le même type de consécration pour celui qu'elle considère comme son Seigneur. Elle met en avant son dévouement au Christ comme un dévouement comparable à celui d'une épouse envers un époux.

Du reste, on retrouve dans la congrégation une distinction des rôles de genre semblable à ce que l'on observe dans d'autres Églises. Alors que JF prêche, les femmes d'âge mûr du groupe, à tour de rôle, préparent les repas de clôture des réunions. La communauté est moins homogène que l'Église R.O par sa composition sociale. À côté d'un nombre important de jeunes membres âgés de vingt à quarante ans, on trouve aussi des enfants, quelques adolescents et des femmes ou des couples plus avancés en âge. Les doyens du groupe ont ainsi plus de soixante-dix ans. Les membres ont aussi des statuts socio-économiques plus variées et l'on retrouve à côté d'acteurs éduqués et jeunes aux profils similaires à ceux de R.O, des cadres et employés de bureaux, mais aussi tout un groupe d'acteurs appartenant aux couches populaires de la société shanghaienne.

6.2.3. L'Église SDJ : une véritable horde de substitution?

Le modèle de l'Église SDJ n'est pas une adaptation de l'ordre traditionnel chinois, dans la mesure où le mouvement trouve son origine aux États-Unis. L'Église SDJ, centralisée et bureaucratisée, vise à reproduire un modèle respectant une orthodoxie organisationnelle et doctrinale partout où elle s'implante, par delà les frontières et les continents. Elle n'a donc rien à voir avec le modèle de la « famille religieuse » chinoise. Pourtant, l'Église SDJ est une Église *familiale*, offrant à ses membres chinois de nombreuses opportunités de réappropriation et d'accomplissement d'aspirations religieuses trouvant leur origine dans le contexte culturel chinois. Comme les autres Églises chrétiennes, elle produit un discours orienté vers la glorification de la famille, considère Dieu comme un père, Jésus-Christ comme un fils divin, ancêtre fondateur de l'organisation qui perpétue aujourd'hui ses enseignements.

Sur le plan local, les communautés mormones sont dirigées par des évêques (主教, *zhujiao*), qui sont censés incarner les modèles de la vertu et préserver l'orthodoxie doctrinale. Un évêque mormon est toujours un homme marié et forme ainsi avec son épouse un modèle à suivre pour les membres du groupe. Les congrégations de taille plus petite, dans les lieux où l'Église SDJ n'est pas bien implantée, sont dirigées par des « présidents de branche » (分会会长, *fenhui huizhang*) qui peuvent être choisis parmi les frères non mariés de la communauté. Mais ils sont alors à l'image de leurs congrégations qui n'ont symboliquement pas encore atteint le stade de la maturité.

Contrairement à ce que l'on observe dans les autres organisations évoquées jusqu'à présent, les évêques sont désignés par leurs supérieurs hiérarchiques dans l'organisation, pour une période de temps limitée. Tous les cinq à dix ans, un autre membre de la congrégation remplace l'évêque ou le président de branche en fonction. Il n'est pas requis que le nouveau dirigeant soit avancé en âge et le titre d'ancien (长老, *zhanglao*) est donné à tout homme de plus de dix-huit ans manifestant sa volonté et montrant par ses actes qu'il respecte les normes du groupe. Par ailleurs, l'épouse du dirigeant local mormon n'est pas en tant que telle, investie d'un rôle formel. Mais chaque congrégation mormone comporte en son sein une organisation des hommes et une organisation des femmes¹⁴. Cette organisation des femmes est dirigée par une présidente qui remplit des rôles essentiels au fonctionnement du groupe. Elle est en outre une deuxième figure féminine complétant la figure masculine de l'évêque. Le système des fonctions au sein des églises mormones est tel que chacun occupe un poste particulier auquel sont attachées des prérogatives particulières. Ceci donne à voir une organisation hautement rationalisée et pouvant certainement faire penser à une entreprise libérale davantage qu'à une famille religieuse chinoise. Il en résulte aussi une multiplication formelle des équivalents aux *zhanglao*, *shifu* et *shiniang* au sein des congrégations. Pourtant, à cet ordre formel se substitue aussi un ordre informel, laissant davantage de place aux figures patriarcales charismatiques. Dans les entretiens que nous avons conduits à Shanghai, deux noms d'anciens de la communauté revenaient régulièrement : il s'agit de deux hommes d'âge mûr, ayant occupé diverses positions dans l'organisation admirés et capables d'exercer une influence sur les individus. Comme les congrégations mormones de Chine sont composées en grande partie de jeunes célibataires, mais aussi de couples et parfois des parents de ces derniers, il est possible de considérer ces dernières comme des hordes de substitution.

¹⁴ L'organisation masculine prend la forme de ce que les mormons nomment les « collèges de prêtrise » (长老定额组, *zhanglao ding'ezu*) tandis que celle des femmes prend la forme de ce que les mormons nomment la « société de secours » (妇女会, *fumuhui*).

Par ailleurs, une dimension du culte mormon permet une réappropriation culturelle et le renforcement d'un modèle familial et religieux. Les mormons cultivent la croyance en la perpétuation des liens familiaux au-delà de la mort et tous les membres d'une même famille se croient destinés à goûter au bonheur éternel, ensemble, s'ils ont rempli les conditions nécessaires requises. Les mormons croient aussi qu'il est de leur devoir de rechercher un maximum d'informations à propos de leurs ancêtres, afin de leur donner accès au travers de rituels religieux, au salut dans l'au-delà, salut impliquant une réunion future des défunts ancêtres et des vivants. La pratique mormone inclut donc une vénération des liens familiaux, donnant lieu à une pratique religieuse orientée vers les ancêtres, auxquels les vivants se voient liés par une obligation, dont l'exécution conditionne l'état du vivant et du mort. Ces d'ailleurs dans un temple que sont accomplis les rituels mormons garantissant l'union des vivants et des morts. La correspondance avec les pratiques chinoises relatives au culte des ancêtres, forme fondamentale de la religion chinoise, dont le respect garantit le salut des morts et des vivants est ici évidente.

6.2.4. L'Église des trois autonomies: un contre exemple ?

Tout comme l'Église SDJ, l'Association patriotique protestante des trois autonomies ne suit pas le modèle des Églises-maisons. Mais les frontières séparant les Églises officielles des Églises clandestines sont poreuses et une partie des jeunes gens qui se rendent dans les Églises officielles participent aussi à la vie des Églises-maisons clandestines. Ils allient ainsi le faste des cérémonies religieuses pratiquées dans de véritables églises à l'atmosphère grandiose¹⁵ avec l'ambiance communautaire familiale des Églises-maisons. Les deux types d'Églises possèdent aussi des points de convergence. La teneur morale des sermons y est similaire, encourageant les participants à se comporter de manière vertueuse et à entretenir de bonnes relations avec ses parents, ses enfants ou ses voisins. La critique de la quête effrénée des biens matériels ainsi qu'un certain discours familialiste se fait entendre dans les églises officielles comme dans les églises-maisons. Les Églises officielles organisent aussi des études et discussions en groupe restreint, amenant un peu plus de chaleur humaine et de proximité dans la communauté. Lors des services de baptême, la dimension familiale symbolique de l'Église apparaît aussi clairement. Une fois baptisés par aspersion, les néophytes reçoivent un accueil chaleureux de la part du reste de la communauté qui reproduit envers eux des gestes normalement réservés aux membres d'une même famille. Lorsque nous avons eu l'occasion d'assister à une cérémonie de baptême, une centaine de personnes y étaient candidates, et

¹⁵ Le terme fréquemment employé pour décrire l'impression procurée par la contemplation des réunions est *weida* (伟大) que l'on peut littéralement traduire par "grandiose".

plusieurs autres centaines se pressaient dans l'Église¹⁶ pour chanter des cantiques et recevoir dans leurs bras les nouveaux venus. Chaque candidat au baptême, une fois passé devant le pasteur pour professer sa foi nouvelle et recevoir de sa main une sainte aspersion tandis qu'un orchestre joue de la musique pop-chrétienne, rejoint la foule des fidèles, qui l'enserme, l'embrasse et le félicite avec de nombreux sourires et manifestations d'affection. On imagine l'effet intégrateur que peut avoir pour le nouvel affilié ce bain de foule concluant son baptême. Cette intégration est toute symbolique : il est certain que toutes les personnes qui embrassent et félicitent le nouveau venu ne le connaissent pas personnellement et ne le connaîtront peut-être jamais. Sans être feints, les sentiments et les manifestations d'amour normalement réservés aux membres de sa propre famille mais ici adressés au néophyte, revêtent une nature à la fois authentique et impersonnelle : le rapport de l'affilié à la fratrie religieuse relève alors bien du symbole. L'analyse pourrait se faire, à la manière de Piète (2003) sur le mode de l'entre-deux : les acteurs « jouent », à se manifester leur amour et à se sentir en famille. Ce faisant, ils ne sont ni des hypocrites qui font semblant, ni une famille véritable.

Le fait que les organisations religieuses donnent à voir des variations d'un ordre familial symbolique pourrait être perçu comme une forme d'atavisme culturel : au fond, la famille étant la cellule de base de la société et compte tenu de l'importance qu'elle occupe dans les sociétés confucéennes (Spoorenberg, 2005 ; Fairbank et Goldman, 2010, p.90), il n'est pas surprenant que les organisations sociales façonnées par les acteurs tendent vers ces modèles. Mais il faut noter aussi que ces organisations religieuses revêtant une dimension familiale symbolique sont aussi des ressources à partir desquelles leurs membres construisent ou renforcent des liens familiaux réels. Dans ces conditions, la dimension familiale des organisations religieuses n'est pas contingente : elle est au cœur des programmes religieux autant que des aspirations des affiliés et ce, de trois façons. Premièrement, les organisations religieuses sont des lieux de normation genrée et familiale : on y apprend à se comporter comme un père, un époux, un fils et un frère, une épouse, une mère, une fille et une sœur. Deuxièmement elles sont des supports de fabrication de familles nucléaires : les affiliés trouvent dans l'organisation des ressources, à commencer par des partenaires, pour constituer des mariages. Troisièmement, elles fournissent des supports pour rétablir ou renforcer les liens avec la parenté réelle.

¹⁶ La salle principale étant trop petite pour contenir tout le monde, une autre salle attenante, vite remplie aussi, projetait en simultané sur grand écran la cérémonie de baptême.

6.3. L'organisation chrétienne comme ressource pour produire de la famille

L'organisation religieuse en tant que substitut symbolique de la famille communautaire ne remplace pas les familles réelles des affiliés. Elles constituent plutôt une ressource à partir de laquelle les acteurs tentent de construire et reconstruire leurs relations familiales concrètes. En ceci, elle se distingue des autres formes historiques d'organisations religio-familiales que nous avons déjà mentionnées. La première est la famille communautaire patriarcale et patrilinéaire, regroupant des ménages élargis insérés dans des hordes et des clans liés entre eux par des ancêtres communs. Les liens du sang et les alliances matrimoniales y sont scellés par des croyances et des rituels communs. Ces croyances et rituels constituent une forme de superstructures régulant les relations familiales et plus largement de la vie sociale et économique¹⁷. Religion et famille sont dans ce cas intrinsèquement liées et constituent une forme de matrice sociale à partir de laquelle s'organise la société toute entière. La seconde est celle répondant au modèle de ce que nous avons appelé l'école philosophique. Il n'y est plus question de lien de sang et d'alliances matrimoniales mais de transmission de savoirs, de croyances et de techniques de salut visant au développement des disciples. Son organisation imite cependant la matrice sociale familiale que nous venons de mentionner : les interactions et le fonctionnement de l'organisation y sont pensés à partir du modèle familial, mais indépendamment de toutes relations familiales réelles¹⁸.

L'Église chrétienne en Chine – et sans doute ailleurs – constitue un troisième type d'organisation religio-familiale dont la nature est hybride. À l'instar de l'école philosophique, la vie religieuse y est organisée à partir d'une matrice sociale familiale et familière aux yeux de ses membres. Ces derniers n'entretiennent pas nécessairement entre eux de liens du sang ou de liens matrimoniaux, tout au moins initialement. Mais leur approbation et leur engouement pour cette matrice familiale les conduit à vouloir en reproduire les formes pour eux-mêmes. La matrice familiale de l'organisation religieuse n'est pas alors le simple support

¹⁷ L'idée marxienne selon laquelle les croyances et pratiques religieuses constituent un reflet et une justification des rapports économiques et sociaux réels a été largement étayée par les nombreux travaux anthropologiques analysant les rituels et les mythes. Mais il est évidemment possible de considérer que les mythes, croyances et rituels génèrent la société autant qu'ils sont générés par elle. Yang (1961) a offert une vaste description de cet emboîtement entre structure sociale et structure religieuse dans la société chinoise pré-communiste et communiste. Afin d'illustrer sur un terrain chinois contemporain l'imbrication de la structure familiale et clanique avec les croyances et pratiques religieuses, nous renvoyons à la récente étude de Capdevielle-Zeng (2012).

¹⁸ Si l'on en croit Todd (1983), on pourrait aussi considérer, selon le même principe que l'organisation politique communiste trouvait aussi son fondement dans l'organisation familiale géographiquement dominante en Chine au cours de l'histoire.

d'un enseignement ou d'une pratique spirituelle quelconque, elle est l'enseignement-même qui vise à être transmis et perpétué dans la vie des affiliés. Le développement personnel devient alors intimement lié à la reproduction de cette matrice familiale et ceci constitue le point de consensus sur lequel convergent l'organisation religieuse et les affiliés au moment de leur rencontre. L'expérience que vit l'acteur dans l'organisation devient la base pour reproduire ou reconstruire sa propre famille.

6.3.1. Une morale au service des familles

L'organisation religieuse en tant que lieu d'apprentissage est donc aussi un lieu de reproduction dont le point de départ est l'affirmation de principes moraux. Dans les entretiens que nous avons conduits, plusieurs affiliés affirmaient ainsi avoir trouvé dans le groupe religieux une définition du bien et du mal telle qu'ils n'en avaient jamais connue auparavant. « La Bible m'a enseigné ce qui est bien et ce qui est mal ». Une telle déclaration faite par un converti et régulièrement retrouvée en substance dans les entretiens, que d'aucun jugerait naïve ou creuse, pourrait rendre compte d'une innovation chrétienne probable résidant dans l'exclusivisme théorique total des deux notions. C'est en tout cas ce qu'avancent certains chercheurs (Madsen, 2003 ; Cao, 2009) selon lesquels la distinction normative entre le bon et le mauvais n'est pas aussi tranchée dans la pensée taoïste ou confucianiste que ce qu'elle peut l'être dans le christianisme et les religions abrahamiques. Ces dernières distinguaient plus clairement que les premières le domaine de la vertu de celui du péché. Pourtant, le fait que les acteurs trouvent une ressource morale dans la pratique chrétienne ne signifie évidemment pas qu'ils étaient dépourvus de toute considération morale auparavant. Bien au contraire, en même temps qu'ils affirment que leur découverte du christianisme modifie leur perception de la frontière entre bien et mal, leurs discours font apparaître une absence de redéfinition fondamentale des valeurs auxquelles ils adhèrent. Une chrétienne rencontrée au sein d'Hosanna, âgée d'une cinquantaine d'années décrit ce changement qui, au fond, n'en est pas un :

Avant, je savais ce qui était bien et ce qui était mal, mais j'agissais avec approximation. Je me disais : 'c'est presque bon', ou 'ce n'est pas tout à fait mauvais'. Mais quand je suis devenu une chrétienne, ce que je pouvais faire et ce que je ne pouvais pas faire était beaucoup plus clair.

Ceci indique clairement que l'affiliation ne modifie pas le système de valeur, mais, bien au contraire, renforce la valeur des principes moraux auxquels l'affilié est, pour ainsi dire, déjà converti. D. associé dans un cabinet de conseil et pratiquant dans R.O indique à ce propos :

J'avais un bon travail à l'époque. Et le salaire n'était pas mal non plus. Mais dans cette vie tu dois toujours te battre pour toi même. La vie est une guerre. C'est assez dur. Et parfois je pensais que la vie n'avait pas de joie. Ce n'était pas un état permanent mais souvent je me disais que ça n'avait pas d'intérêt au fond...les valeurs qui nous dirigent dans cette vie...en fait elles ne sont pas claires. Il n'y a pas vraiment de valeurs pour nous diriger. Tes parents ont une manière de voir les choses, tes amis en ont une autres et parfois ce n'est pas clair. Et je ne dis pas que tout était complètement mauvais ; il y avait du bon et du mauvais. Mais la Bible donne un ensemble de valeurs plutôt cohérent. (...) Une fois mon amie m'a fait lire l'évangile de Matthieu dans le Nouveau Testament et dans le Nouveau Testament, il y a beaucoup de principes qui sont clairs et applicables. Ce n'est pas comme l'Ancien Testament où ce sont des histoires dont on ne comprend pas tout. Le Nouveau Testament, c'est beaucoup plus clair. Il y a beaucoup de choses que je suis capable de comprendre et accepter. Donc je me suis dit que ces choses ce sont des choses auxquelles je peux croire. (...) Voilà à peu près comment je suis devenu chrétien.

D. évoque à deux reprises l'absence d'une rupture totale entre sa conception morale avant et après sa découverte du christianisme. D'abord, il n'avait pas une conception amoralisée de la vie avant sa conversion : « il y avait du bon et du mauvais ». Ensuite, il évalue bien la morale chrétienne à l'aune d'un capital moral déjà présent : « Il y a beaucoup de choses que je suis capable de comprendre et accepter. Donc je me suis dit que ces choses sont des choses auxquelles je peux croire. » L'expression de l'élection de sa croyance sur la base d'un modèle moral déjà acquis est ici on ne peut plus claire. Plus tard dans l'entretien, D. résume très brièvement en quoi consiste la réaffirmation de valeurs morales perçues par la pratique chrétienne : « apprendre à être calme et respectueux ; et faire passer son égo après ».

La notion d'apprentissage est ici encore cruciale. Car plus qu'un vœu pieux, c'est une quête pratique dans laquelle les acteurs s'engagent lorsqu'ils entament leur processus d'affiliation. Par leur pratique, ils visent à accroître la cohérence entre leurs actes et les principes du bon et du juste auxquels ils adhèrent. Ils apprennent à accorder leur système de valeur relevant de l'idéal, avec leur système normatif relevant des actions concrètes. Ce qui était vu comme immoral mais était toléré avant l'affiliation devient après l'affiliation objet de repentance et d'abstinence. L'absence de contradiction entre la morale chrétienne acquise par l'affiliation et la morale précédemment acquise est clairement rendue dans plusieurs entretiens ainsi que par l'observation. Un entrepreneur originaire de Wenzhou, converti quatre ans avant notre rencontre et pratiquant dans le groupe Hosanna tandis qu'il réside à Shanghai l'exprime ainsi :

Les chrétiens parlent d'amour et c'est la raison pour laquelle j'étais touché au départ. Mais les bouddhistes parlent d'amour aussi et les catholiques aussi...même les athées parlent d'amour. Cependant, c'est à l'Église que je l'ai ressenti pour la première fois. (...) Les gens à l'église respectent par exemple la chasteté et les autres

commandements. Le peuple chinois est déjà familier avec tout ça. C'est juste qu'il ne s'y plie pas. Mais en fin de compte je pense que c'est la même chose.

Le corpus de principes moraux que redécouvrent les acteurs dans l'organisation chrétienne est assez simple au prime abord. L'honnêteté est sans cesse mise en avant dans les enseignements et les discours. Le refus du mensonge revient en l'occurrence comme un point crucial censé distinguer les chrétiens du reste de la population. L'intégrité est aussi souvent au centre des discours et des sermons. L'absence de querelle et la tolérance pour les points de vue divergents reviennent dans plusieurs entretiens. La chasteté et l'absence de convoitise, le refus de la colère et le respect des parents semblent être les points sur lesquels reviennent souvent les histoires racontées par les acteurs. Nous reviendrons plus tard sur le fait que se plier à ces principes est un défi. Mais ils constituent l'idéal auquel ils adhèrent.

Tout ceci serait assez banal à affirmer si l'on ne prenait pas en compte les situations concrètes que la pratique morale chrétienne vise à modifier ou améliorer. Et en fin de compte, il est intéressant de constater que ces principes moraux sont toujours liés dans les discours à l'acquisition d'une paix intérieure, elle-même étroitement liée au fait d'avoir des relations apaisées, bonnes ou non-confliktuelles avec autrui et qui, en dernière instance renvoient encore une fois au développement de comportements conformes aux rôles familiaux de chacun. Il s'agit d'être un bon père, un bon époux, une bonne épouse, un fils respectueux de ses parents, un bon voisin. Le patriarche de R.O. résume ainsi son enseignement : « Tout ce qu'on enseigne est dans la Bible. Spécialement à propos du mariage. Le mari doit aimer sa femme et la femme doit se soumettre au mari. Et on travaille dur pour ça. » Ce « travail » se réalise d'abord dans l'organisation religieuse qui se mue en espace d'entraînement au développement de relations familiales harmonieuses. En faisant *comme si* le groupe était une famille, les acteurs peuvent pratiquer des attitudes et cultiver des sentiments d'attachement et de respect réciproques conformes à un certain idéal familial. Les membres du couple pastoral jouent le rôle de parents attentionnés et sages, gardiens de la vérité et de la morale. Les membres du groupe apprennent à être des fils et des filles serviables et soumis à l'autorité bienveillante du père. Les enseignements sont aussi directement orientés vers l'objectif familial, sous la forme de cours de relations conjugales¹⁹ ou familiales²⁰, ou encore par la formulation de conseils à ces sujets, adressés au collectif ou à des individus en particulier. L'espace religieux est aussi un espace au sein duquel est appliqué un régime de genre spécifique. Au sein de cet espace, les acteurs s'exercent à développer une attitude et des

¹⁹ De tels cours étaient notamment proposés par l'Église SDJ, l'Église R.O.

²⁰ Ce type de cours était prodigué au sein de l'Église Hosanna.

aspirations conformes aux prescriptions de leur genre assigné. Le dirigeant de R.O relate à ce sujet le cas suivant :

On a aussi un membre homosexuel. Il était très effrayé que les gens découvrent ça. Mais finalement il s'est ouvert et il s'est exprimé à propos de ses luttes et de sa volonté d'être dans un groupe chrétien. On a fait preuve d'acceptation et d'amour. Parce que cette personne est chrétienne on essaie de lui enseigner à l'aide de la Bible que l'homosexualité c'est mal et il a pris l'engagement de vivre une vie sainte, dans le groupe. C'est dur. C'est une expérience nouvelle pour nous. Mais je pense que ce qu'on a fait, c'est lui enseigner que c'est mal. Et on a prié avec lui. Et on lui dit que même si c'est mauvais et que c'est un péché, on l'accepte toujours. Donc je pense que c'est la base. On lui enseigne qu'on doit l'aimer. Mais c'est difficile pour lui de changer. Et on se rend compte qu'on pense vraiment différemment. Par exemple, son fantasme c'est de se marier, en tant que femme. Et c'est toujours son fantasme. Il a toujours des problèmes avec d'un côté sa raison et de l'autre ses sentiments. Mais il a pris l'engagement de vivre selon la Bible. On sait que c'est toujours une lutte en cours.

Ce cas relaté est représentatif de la situation de nombreux affiliés : toujours attachés à un modèle familial conservateur mettant à l'honneur le mariage et une conjugalité fondée sur la distinction des genres, ils trouvent dans l'organisation religieuse et ses agents un éducateur, ayant aussi recours à la correction pour les rendre conformes aux normes dictées par cet idéal²¹.

Le dirigeant de R.O a partagé avec nous d'autres anecdotes relatives à son activité de conseiller pour ses disciples en difficultés. Il relatait des épisodes de réconciliation entre affiliés et membres de leurs familles, obtenue grâce aux conseils et prescriptions morales prodigués par le patriarche et son épouse et grâce aussi à la participation à la vie de l'organisation. On saisit dans les exemples suivants, le fait que la pratique chrétienne et le recours aux ressources du groupe reposent sur une croyance fondamentale, qui n'est pas une croyance religieuse à proprement parler : il s'agit de la croyance selon laquelle les problèmes personnels trouvent des solutions dans la préservation de relations conjugales et familiales harmonieuses :

À travers le groupe, ils apprennent à connaître le Seigneur. Et aussi à travers le groupe, leur vie est touchée. [...] Par exemple, on a un couple qui s'est marié en mai. L'épouse, lorsqu'elle s'est jointe au groupe, elle n'était pas chrétienne. Et une fois nous avons abordé le sujet du mariage. Et elle disait qu'elle acceptait l'idée d'avoir un mari infidèle parce que c'est quelque chose d'habituel en Chine. Et que ça ne pose pas de problème d'avoir un mari infidèle, tant qu'il rentre à la maison. Mais on ne peut pas tolérer ça parce que ce n'est pas juste. Et donc on lui a enseigné ce qu'un

²¹ On voit aussi poindre dans cette citation le fait que les membres de l'organisation doivent composer avec une pluralité de profils. Le défi collectif est donc aussi d'accepter les différences sans renoncer à l'idéal motivant l'existence de l'organisation.

mariage chrétien devrait être : pas de troisième personne. On lui a dit qu'on doit s'honorer et se respecter les uns les autres. Et son mari, il s'était joint au groupe il y a deux ans. Avant ça, il était très frustré par son travail, il fumait beaucoup de drogue et plusieurs fois il a pensé à sauter par la fenêtre. Mais quand il a rencontré notre groupe, il s'est débarrassé de son addiction et il est devenu chrétien. Ils se sont rencontrés l'année dernière, ils se sont mariés en mai, et après leur mariage, ils ont décidé de se faire baptiser. Donc c'est comme ça qu'on change la vie des gens. Leur vie devient meilleure. Beaucoup de gens dans notre groupe nous appellent « papa et maman », parce qu'ils viennent à Shanghai tous seuls. Donc ce qu'on fait, c'est qu'on leur offre une famille et on leur donne un peu d'instruction sur ce qui leur arrive dans leur vie.

Ce récit illustre encore une fois le fait que dans bien des cas, l'aspiration à devenir un époux ou une épouse préexiste à l'affiliation. L'organisation religieuse propose alors un cadre moral, normatif, pour réaliser le projet. Dans d'autres cas, les individus font face dans leur vie à des problèmes et des difficultés que l'organisation religieuse leur propose de surmonter par une moralisation « chrétienne » de leurs comportements censée faire d'eux de bon époux et épouses²². Mais la fabrication des liens familiaux ne s'arrête pas au mariage. Le deuxième type de relation familiale fondamentale, le lien parent-enfant, se trouve lui aussi au cœur des préoccupations chrétiennes et du dispositif de développement personnel proposé par l'organisation :

On a aussi un frère qui vient d'une famille très riche. Mais il haïssait sa famille au point qu'il voulait les tuer. Il disait que la seule raison pour laquelle il n'avait pas tué certains membres de sa famille, c'est parce qu'il n'avait pas encore trouvé le moyen de le faire et de ne pas se faire pincer. Donc il était vraiment plein de haine et de désir de revanche. Mais après un certain temps, il a changé. Et la dernière fois que je l'ai vu, il m'a dit qu'il était prêt à rejoindre son père et l'aider dans sa carrière, parce que comme sa vie avait changé dans le groupe, il voulait voir la vie de son père changer pour devenir meilleure.

Nombre d'autres récits, moins extrêmes, mettent en avant la possibilité de réconciliation aux parents qu'offre la pratique chrétienne aux acteurs qui s'y joignent et l'importance que cela revêt aux yeux des acteurs²³. Ceci peut paraître paradoxal, dans la mesure où devenir chrétien semble a priori constituer une rupture de la continuité familiale, avec l'inscription dans une nouvelle lignée et une nouvelle tradition religieuse. Et, effectivement, le moment de

²² 15 des entretiens réalisés l'étaient avec des acteurs s'étant mariés suite à leur affiliation avec un autre chrétien. 3 autres déclaraient avoir connu une amélioration des relations conjugales suite à l'affiliation. 20 autres personnes manifestaient avoir renoué avec le projet de se marier suite à l'affiliation. 1 cas de divorce d'une union préexistante à l'affiliation a été enregistré. Il a été suivi d'un remariage des deux ex-conjoints.

²³ 16 entretiens faisaient mention d'une réconciliation ou d'une amélioration des relations entre parents et enfants suite à l'affiliation.

l'affiliation peut être parfois un passage posant problème de ce point de vue²⁴. Toutefois, les situations conflictuelles engendrées par l'adoption d'une nouvelle religion peuvent aussi se solder par une réconciliation. Dans de nombreux cas, l'adoption d'une nouvelle religion peut même être l'objet d'approbation, jusqu'à conduire dans certains cas à la conversion d'un ou plusieurs parents²⁵.

De plus, la distance prise par rapport à la tradition religieuse familiale, lorsque c'est le cas, permet aussi à l'acteur de s'autonomiser, tout en faisant preuve de sa responsabilité et de son attachement aux normes familiales. En effet, en affichant son identité chrétienne, l'acteur devient autonome vis-à-vis des siens. Il devient aussi par là-même pleinement adulte. Mais son attachement au christianisme se traduisant dans les faits par un attachement aux valeurs traditionnelles régissant les relations parents-enfants et époux-épouse, il gagne aussi en légitimité aux yeux des siens et peut même se poser en initiateur d'une dynamique de redécouverte d'un ordre familial fortement normé mais intégrateur. Toutefois, il faut encore rappeler que l'on ne peut par la présente recherche mesurer objectivement l'impact de la croyance sur la qualité de la vie familiale, mais seulement rendre compte de l'attachement observé parmi les affiliés à la croyance que leur développement personnel, voire leur bonheur, dépend de leur capacité à remplir des rôles prédéfinis dans une structure familiale symbolique et concrète. En outre, on a pu constater dans notre échantillon que la pratique chrétienne n'empêchait pas, bien évidemment, les échecs familiaux à tous les coups. Nous avons observé deux cas où un divorce a suivi la conversion et plusieurs cas où la conversion a accru les tensions entre le converti et ses parents²⁶. Mais ce qui est certain, c'est qu'il s'opère une sacralisation des valeurs familiales et une adhésion à un système normatif fondé sur ces valeurs. Quel que soit l'écart à ces normes, l'acteur ne les rejette pas et les considère au contraire comme l'idéal qu'il poursuit, le but qu'il vise et qu'il espère atteindre par son engagement, sa discipline et l'aide de son dieu.

²⁴ Dans 15 entretiens, les acteurs faisaient mention de réticences émises par les membres de leur famille vis-à-vis de leur affiliation. Dans 4 cas, elle a conduit à une détérioration des relations familiales et dans 2 autres cas, l'affiliation est restée dissimulée à certains membres de la famille.

²⁵ Nous avons compté dans nos entretiens 25 cas pour lesquels les parents de l'affilié approuvaient l'affiliation, 7 cas pour lesquels des membres de la famille se sont affiliés par la suite.

²⁶ Dans 2 cas, les acteurs déclarent subir des pressions familiales pour quitter leur organisation religieuse ou atténuer leur religiosité. Mais la plupart du temps, les acteurs ayant fait face à une opposition familiale évoquent, sans que l'on puisse le vérifier, une amélioration des relations, voire un renforcement de leur légitimité au sein de leur famille à moyen terme. Quoique l'on ne puisse pas mesurer l'effet réel de la pratique, les discours sont généralement conformes avec ce que nous avançons : l'affiliation conversion réalise à la fois une subjectivation émancipant l'acteur d'une tutelle sociale qu'il juge pesante et une réintégration d'un idéal familial des plus conservateurs.

6.3.2 La famille avant tout

La promotion d'un modèle familial se traduit aussi par une mise au premier plan de la préoccupation familiale dans les priorités de l'acteur, si l'on en croit les déclarations de ces derniers. Avant leur affiliation chrétienne, les acteurs sont principalement préoccupés par leur réussite professionnelle. Celle-ci est un impératif imposé et renforcé d'abord par les institutions collectives chinoises valorisant la croissance économique et le succès matériel, ensuite par les parents, pour qui la réussite professionnelle de leur progéniture conditionne l'avenir, enfin par les individus ayant intégré l'idée que la réussite passe par la carrière et la prospérité matérielle. Dans un contexte très compétitif de course aux positions et à la prospérité, le processus d'affiliation religieuse correspond généralement à un moment de bouleversement cognitif et de remise en question des trajectoires individuelles. En adhérant au groupe chrétien, les affiliés opèrent donc un changement dans les priorités qu'ils se fixent : Les ambitions familiales consistant généralement à se marier, avoir des enfants et honorer ses parents passent au premier plan ; faire carrière, grimper dans les échelons hiérarchiques des entreprises ou gagner davantage d'argent passe au second plan. Ce point est d'ailleurs au cœur des enseignements prodigués à l'Église. Lors d'un sermon donné à l'Église Hosanna, JF insistait sur la vanité de vouloir gagner de l'argent et devenir prospère, si ce n'est pour servir le Seigneur :

Je veux que les gens se disent : je ne reste pas avec toi parce que tu as beaucoup d'argent ou beaucoup de choses à m'apporter. Je veux rester avec toi parce que je t'aime. Peu importe que tu sois pauvre malade, ou autre, je reste avec toi parce que je t'aime. Les gens restent parce qu'ils se rendent compte que dans cette Église, il y a beaucoup d'amour. Bien sûr je veux recevoir certaines choses que je n'ai pas de la part de Dieu. Mais je veux aussi l'aimer et le servir. (...) En ce moment, l'économie se développe donc c'est différent d'avant. Mais les gens ont beaucoup de tentations. Les gens sont dans le matériel et les mauvaises choses sont de plus en plus nombreuses. Si les gens ont l'argent et pas le Seigneur, je pense qu'ils sont malheureux. (...) Donc la société, même si l'économie va de mieux en mieux, il y a beaucoup de jalousie de compétition. Il n'y a pas assez d'amour et il y en a de moins en moins.

Abraham, qui connaît une situation prospère, à la tête d'une entreprise innovante florissante, montre ainsi l'exemple à ses disciples en évoquant un épisode récent de sa carrière : il s'était vu contacté par une entreprise lui proposant une position plus en vue et des gains économiques beaucoup plus importants que ce qu'il connaissait alors. Mais il fallait qu'il déménage et s'installe dans une autre ville. Flatté par la reconnaissance qu'impliquait cette offre, il la déclina pourtant, afin de mener à bien la mission que lui avait donné, selon lui, le Seigneur, à Shanghai, auprès du groupe R.O. La morale de son histoire était ainsi de faire passer les choses du Seigneur en premier et de ne pas hésiter à décliner la prospérité et

l'honneur de la société si l'on sait que cela implique de faire passer au second rang sa mission religieuse, qui est aussi dans une très large mesure, une mission familiale.

Si un tel renversement est commun à tous les discours des acteurs que nous avons interrogés, il se traduit par des stratégies diversifiées d'une Église à l'autre. En effet, toutes les Églises ne développent pas un discours similaire sur la relation au monde profane et tous les acteurs d'une même Église n'optent pas pour des stratégies similaires non plus. C'est ainsi dans l'Église d'Apollos que l'on observe le plus fort rejet d'un modèle de réussite fondé sur la poursuite d'une carrière professionnelle brillante. Son dirigeant passe le plus clair de son temps à étudier la théologie, suivant un cursus à distance proposé par un institut de théologie protestante situé aux États-Unis, où il a séjourné deux ans. Il perçoit toutefois la nécessité d'avoir des membres plus prospères afin d'apporter une certaine stabilité à l'organisation :

Maintenant, à mon avis, il faut travailler un peu à côté et prêcher l'évangile. Par exemple, Paul, il fabriquait des tentes. Donc je fais ce travail (de commerce en ligne) et à côté je prêche. Mais c'est une communauté. Donc, c'est comme les premiers disciples, on peut travailler, mais il faut que ce soit pour l'Église. Comme ça on peut grandir plus vite. (...) Je veux qu'ils aillent trouver du travail ailleurs, pour soutenir l'Église. Si par exemple un membre à une entreprise il peut mieux participer à la vie de l'Église.

Dans son discours, la seule finalité de l'activité économique doit être de faire subsister l'Église. NY, autre membre de cette communauté sans emploi au moment de l'enquête, est quant à elle préoccupée par deux choses : trouver un mari et consacrer tout son temps à prêcher l'évangile :

Quand je suis devenue chrétienne, j'étais à l'aube de ma vie. Maintenant, je suis reconnaissante que Dieu m'ait choisie et m'ait montrée sa voie. Il est gracieux et généreux. Et donc maintenant je suis plus obéissante et plus mature dans les choses spirituelles. Mais Dieu dit aussi qu'il préfère la miséricorde aux sacrifices...Donc moi, en moi, j'ai de la miséricorde et la connaissance de Dieu c'est le plus important. Donc je veux avoir un ministère et prêcher l'évangile. Je veux aider les gens et partager la connaissance. Aussi, j'aimerais avoir un bébé, l'élever, être une bonne chrétienne aussi.

Elle se voit toutefois continuer à travailler, dans l'optique d'être utile à la progression de l'Église :

Là, je cherche un nouveau travail. J'ai obtenu mon diplôme en 2002, et après ça j'ai fait différents types de boulot : administrateur, reporter, employée dans les écoles. J'ai récemment démissionné d'un travail l'année dernière, je travaillais dans les affaires pédagogiques : Je préparais les matériels pour les classes et coordonnais les étudiants et les professeurs etc. (...) Peut-être que je vais travailler pour une compagnie d'information financière. Parce que j'ai étudié l'économie, donc je pense que Dieu va l'utiliser pour faire du bien. (...) Si c'est nécessaire, je retournerai à plein temps à la maison, mais je vais probablement travailler.

L'entrée dans un groupe chrétien signifie ainsi pour certaines femmes un abandon de la carrière en cours et un retour au modèle de la femme au foyer, qui s'occupe de son mari, de ses enfants, et éventuellement adopte le rôle d'une *muyang* à l'Église. RW, un an avant notre enquête était éditorialiste pour une marque de luxe, gagnait bien sa vie et semblait avoir une carrière prometteuse. Durant le déroulement de notre enquête, elle a épousé un membre de sa communauté, a abandonné sa carrière afin de se consacrer à fonder un foyer, avoir un enfant et animer l'Église-maison dont elle et son mari sont devenus les gardiens, depuis que le groupe R.O, devenu trop grand, a dû se scinder en deux groupes, toujours sous la tutelle d'Abraham²⁷.

L'abandon de la carrière en cours ne signifie pas cependant l'abandon de toute ambition professionnelle. LL, espère ainsi que lorsqu'elle sera mariée, elle pourra cesser ses activités présentes, pour se concentrer sur d'autres projets ; en même temps qu'elle élèverait ses enfants, elle pourrait mettre au point un commerce à domicile, de confection de robes de mariées ou de fournitures de mariages de facture chrétienne, menant ainsi une activité qu'elle perçoit comme utile au plan de Dieu, car rendant service à la communauté et au projet familial qu'elle poursuit. Son projet ressemble fort à celui de AL qui employé d'une entreprise chrétienne et nourrissant le projet d'ouvrir une boutique de produits de luxes d'inspiration chrétienne au cœur de Shanghai. Chaque espace de sa boutique et chaque produit serait ainsi porteur d'un motif chrétien, de sorte que son activité économique serait en fait une façon de diffuser légalement la culture et les principes chrétiens, sous une forme consommable et donc adaptée à la société shanghaienne contemporaine.

La subordination de la prospérité économique à l'idéal chrétien peut prendre la forme d'une réintroduction de considérations morales ou éthiques dans les choix professionnels, à l'instar de cette membre de l'Église Hosanna, ayant passé la trentaine et à l'heure actuelle toujours célibataire :

Pour commencer du début, je faisais des audits financiers dans le passé. J'ai un master d'une université anglaise. (...) Dans ma compagnie précédente, l'associé principal, il avait beaucoup de maîtresses. Et c'était mes collègues. La société avait quatre bureaux en Chine et dans chaque bureau il avait deux maîtresses. Et on voyageait partout et on voyait ses maîtresses. Et je trouvais que c'était pas juste : toutes ces filles, elles allaient dans un hôtel cinq étoiles avec lui et après elles avaient une promotion. Donc ce n'était pas bien. Et puis il y avait des rumeurs de partout. J'ai réalisé que je ne pouvais pas rester dans cette compagnie. Ce n'était pas un bon environnement pour moi. Je n'aimais pas ce job.

²⁷ Dans les entretiens, 27 personnes semblaient avoir effectivement réorienté leur stratégie professionnelle d'une façon ou d'une autre suite à leur conversion et sept avaient abandonné leur carrière professionnelle. Il s'agissait principalement de femmes.

J'étais une volontaire pour une société de protection des animaux. Mais je n'avais jamais rien fait pour eux. J'aime les animaux c'est pour ça que j'étais volontaire. J'ai un chien et le bien être des animaux est important pour moi. Et quand j'ai lu la genèse, j'ai compris. Ça m'a pris trois mois pour trouver un nouveau boulot. J'ai lu dans la genèse que l'homme devait s'occuper des animaux. Et quand j'ai lu ça j'ai su que Dieu me disait quelque chose. Et je cherchais un travail. Donc j'ai cherché la page web de l'organisation et j'ai trouvé une offre d'emploi. Il y avait une place dans une position financière. Je pouvais donc postuler et ils m'ont appelée. J'étais dans le Hebei et du coup c'était trop tard, j'ai manqué l'occasion. Mais je leur ai demandé : qu'est-ce que je peux faire d'autre ? Et quelques jours après, il y a eu une position [qui s'est libérée]. Dans mon boulot précédent je communiquais beaucoup avec les autres compagnies. Donc j'avais de l'expérience dans ce domaine. Et j'ai postulé pour ça. Et le patron m'a posé beaucoup de questions. Et l'interview n'était pas suffisante pour identifier si j'étais faite pour le job. Elle m'a demandé de faire un article et un Powerpoint sur mes motivations. J'ai mentionné la Bible dedans ; je lui ai dit que j'étais une chrétienne et que c'était important pour moi pour ma religion de faire ce travail. J'ai prié beaucoup en me préparant à faire la présentation. Je ne savais pas si ce que je faisais était d'un bon niveau ou pas. J'ai demandé de la confiance et une capacité à m'exprimer clairement. Et Dieu m'a tout donné. J'ai tout fait et j'ai tout passé. J'ai eu une entrevue avec le PDG et j'ai eu le boulot. C'était incroyable ! Mais c'est dur à expliquer à ma famille. Parce que c'est une carrière vraiment différente : est-ce que ça vaut la peine d'abandonner ma carrière précédente pour un travail plus dur et moins bien payé ? Mais pour moi c'est bon, il n'y a pas de problème.

On observe bien cette subordination de l'activité économique à l'activité religieuse sans renoncement à la prospérité dans le cas de MP : il souhaite gagner beaucoup d'argent pour prendre sa retraite dans une quinzaine d'année. Ainsi, il pourra consacrer son temps à l'œuvre missionnaire, une œuvre qui porte pour lui un sens véritable. Son objectif premier reste tout de même de se marier et de fonder un foyer. FN et FH, jeune couple formé dans une Église-maison mais pratiquant au moment de l'enquête dans l'Association patriotique des trois autonomies, prient pour réaliser leur projet de migration vers le Canada car ils pensent que les opportunités de carrière y seront meilleures. Ce projet de migration s'il est motivé par un objectif d'enrichissement et de promotion professionnelle reste néanmoins un projet familial : vivre à l'extérieur de la Chine donnerait au jeune couple la possibilité d'avoir plusieurs enfants et à l'épouse de cesser toute activité professionnelle pour se consacrer à son foyer.

Intuitivement, la montée du christianisme en Chine paraît corroborer la thèse classique du lien entre éthique protestante et esprit du capitalisme. La christianisation contemporaine de certaines populations chinoises nous conduirait à penser que l'on assiste à un renversement du lien entre éthique protestante et esprit du capitalisme (Weber, [1905] 2006) : le capitalisme venu jusqu'en Chine appellerait la propagation d'une éthique protestante compatible avec son développement, voire bénéfique à ce dernier. Malgré le fait que les recherches conduites en la matière ont nié l'existence d'un tel lien, presque mécanique et utilitaire, dès les années 1990 (Hunter et Chan, 1993), les travaux plus récents conduits sur les patrons chrétiens ont redonné

un peu de vigueur à cette thèse. Les observations que nous avons rapportées tout au long de ce chapitre nous poussent à davantage de nuance. Il ressort généralement de nos observations que l'intégration dans une organisation chrétienne peut effectivement donner une teneur vocationnelle à l'activité économique et à l'enrichissement matériel des convertis. Ils se mettent à travailler pour Dieu, et procèdent ainsi à un ré-enchantement de leur activité professionnelle. C'est pourtant un déplacement de la vocation de la sphère professionnelle à la sphère familio-religieuse que l'on observe. Les acteurs refusent de faire de la capitalisation de l'argent, des connaissances et des relations l'objectif prioritaire de leur vie et de leur activité quotidienne. Ils refusent précisément au nom de leur nouvelle éthique chrétienne, dont on a montré qu'elle puise aussi aux sources de la tradition chinoise, d'adhérer aveuglément à l'esprit du capitalisme. En somme, ils refusent d'être réduits à ne devenir que des marchands.

En fait, on peut lire la montée du christianisme à la fois comme une mise en œuvre et une critique d'une idéologie fondée sur la prospérité matérielle. Ces chrétiens, issus du système de formation destiné justement à les enrichir, calibrés pour devenir des capitalistes à succès questionnent le système : s'enrichir, oui, mais à quelle fin ? Qu'est-ce qu'une vie riche ? On pourrait interpréter ce refus de l'esprit du capitalisme comme une forme de résistance au passage du communisme au capitalisme. Ce n'est sans doute pas le cas, notamment parce qu'il n'est pas possible d'observer chez les acteurs que nous avons observé une nostalgie du communisme, dont certains n'ont jamais fait ni l'expérience ni le deuil²⁸. Cette critique de l'enrichissement et ce refus de l'esprit du capitalisme prend en revanche tout son sens lorsque en portant regard sur les parcours professionnel: les jeunes actifs connaissent une très forte mobilité géographique et professionnelle, une très forte individualisation et le sentiment d'être contraint à courir une course extrêmement concurrentielle et finalement peu gratifiante, notamment du fait que la plupart d'entre eux ne sont pas assurés d'obtenir et de conserver les positions qu'ils briguent. Le cas échéant, le poids de l'injonction à faire carrière est accru par leur position d'enfants uniques, catalysant les espoirs de réussites de leurs parents. Soumis à une forte pression, atomisés, en constant mouvement, ne bénéficiant jamais véritablement de la progression sociale qu'ils incarnent, ils finissent par prendre en charge leur propre existence, revoir leurs priorités et décider eux-mêmes du système normatif auquel ils désirent

²⁸ Le communisme comme expérience économique est pour les nouvelles générations de chrétiens nées après le commencement des réformes, un élément constitutif de leur mémoire collective qu'ils n'ont eux-mêmes jamais connu directement. La loyauté au régime politique, toujours socialiste, parfois accompagnée de quelques critiques, constituait la position habituelle des personnes que nous avons interviewées, en France comme en Chine. La critique de la corruption n'est généralement pas accompagnée d'un désir de changement de régime, ni même d'une réelle démocratisation. Les chrétiens se contenteraient plutôt d'une « moralisation » politique.

être soumis. Et c'est assez naturellement que leur décision les porte vers une nouvelle exploration-réactivation des valeurs conservatrices toujours associées dans leurs représentations à une valorisation individuelle forte par l'inclusion-même de l'individu dans une organisation familiale et éducative, davantage que marchande. La remise en cause de l'esprit du capitalisme n'est alors pas une pure posture morale : c'est aussi une stratégie pragmatique visant davantage d'épanouissement et de cohérence individuelle.

6.3.3. Reproduire quelle famille ?

Nos précédentes considérations quant au lien existant entre l'organisation familio-religieuse traditionnelle et l'organisation chrétienne ne doivent pas induire en erreur le lecteur quant à la famille que le converti cherche à reproduire. Les enseignements prodigués au sein des Églises donnent très clairement à voir un modèle familial conservateur. Conservateur, certes, mais pas objectivement traditionnel. Car l'organisation familiale que l'on pourrait qualifier de « traditionnelle » a volé en éclat au cours du XXe siècle, notamment avec l'instauration de la loi sur le mariage de 1950, après l'arrivée au pouvoir des communistes (Angeloff, 2010 ; Bergère [1987] 2000 ; Diamant, 2000). Le programme révolutionnaire, visant la destitution des formes traditionnelles d'autorité, incluait assez naturellement une volonté de refonte du modèle familial traditionnel, patriarcal et confucianiste. Les mariages arrangés, le concubinage et la bigamie étaient prohibés. En bref, toutes les pratiques matrimoniales dont l'objet était de contrôler et assurer la transmission et la conservation du patrimoine dans des lignées d'autorités locales étaient abolies, conformément au programme de collectivisation socialiste. Le mariage devenait alors une affaire individuelle, et d'autres motifs que les intérêts de la famille élargie, au premier rang desquels le sentiment amoureux, pouvaient dès lors présider au choix d'un conjoint. Logiquement, les modalités de divorce étaient facilitées. De telles réformes allaient mettre à mal le modèle familial clanique, patrilinéaire et patrilocal, puisque le couple constitué de deux personnes mutuellement élues devenait le modèle officiel. Si c'est dans les zones rurales que la loi aura les effets immédiats les plus importants en participant activement à l'*empowerment* des femmes paysannes les plus soumises à l'ordre patriarcal traditionnel (Diamant, 2000), elle symbolise la diffusion bien plus large d'un individualisme amoureux et familial peu compatible avec ce dernier.

De plus, l'accroissement de la participation des femmes à la vie économique, entamé dès les années 1920 et soutenue par l'idéologie égalitariste communiste contribuait aussi à dessiner de nouvelles trajectoires sociales incompatibles avec les modèles patriarcaux anciens. On peut aussi mettre au compte de la lutte contre l'autorité masculine et patriarcale locale la politique du *hukou* (户口). Ce « passeport intérieur » détermine les possibilités de travailler et de

voyager des individus en fonction de leur lieu de naissance. Or ce lieu de naissance est déterminé dans ce cas selon une logique matrilocale contraire à l'usage traditionnel (Angeloff, 2010). Dès 1973, Le gouvernement conduit une propagande promouvant les mariages tardifs, ainsi que l'espace et la réduction des naissances (Angeloff 2010 ; Bergère, 2000). Le durcissement de ce contrôle, jusqu'à l'interdiction pour les familles urbaines d'avoir plusieurs enfants, allait achever de bouleverser l'organisation familiale. L'accroissement subséquent de la mobilité économique engendrée par le développement industriel, puis accélérée par l'ouverture des marchés parachevait après les années 1980 le décolllement des individus du substrat familial coutumier. Dans ces conditions, la réalité générale de ce qu'est l'organisation familiale dans la population de Chine urbaine a subi d'importantes modifications au cours du dernier siècle. Toutefois, en dépit de ces mesures et de leurs effets évidents, des conceptions patriarcales traditionnelles continuent de cohabiter avec une idéologie d'indifférenciation égalitariste des rôles de genre ; le confucianisme fait un retour en force dans la vie intellectuelle et politique du pays (Ji, 2008). Assez paradoxalement, la montée du christianisme pourrait en être un des signes.

Le modèle familial que cherchent à reproduire les affiliés correspond alors à une vision à mi-chemin entre famille communautaire traditionnelle et famille nucléaire communiste révolutionnaire. D'abord, en phase avec la propagation de valeurs individualistes, le mariage et la famille sont perçus comme une affaire d'amour et de choix personnel : l'attention des acteurs est en premier lieu portée vers la constitution de familles nucléaires. Il s'agit de trouver le ou la bonne personne, sur la base d'un critère moral et affinitaire davantage que sur un critère patrimonial. Les mariages entre chrétiens constituent donc dans certain cas des mésalliances d'un point de vue traditionnel que nourrissent certains parents d'affiliés, parce qu'ils ne privilégient pas de stratégies matrimoniales de conservation ou d'accumulation du patrimoine présidant. Mais la quête du conjoint, si elle s'autonomise des attentes parentales traditionnelles, semble aussi se réaliser dans le renouement avec au moins trois éléments relatifs au modèle conservateur. Premièrement, l'objectif ultime de l'édification d'une relation de couple est manifestement celle d'avoir non-pas un, mais plusieurs enfants. Alors que la génération des chrétiens que nous étudions est dans une large mesure composée d'enfants uniques, nés après les années 1980, ils ambitionnent d'avoir une progéniture relativement nombreuse. Deuxièmement, les affiliés prêtent une attention accrue à renouer les liens avec leurs parents voire leurs ancêtres. Ils cherchent à impliquer leurs parents dans leur projet familio-religieux, notamment par les efforts faits en vue de les convertir, ou au contraire dans le fait de les consulter dans leurs choix matrimoniaux (car cela arrive aussi souvent).

Troisièmement, les acteurs manifestent la volonté de respecter les rôles traditionnels qui leurs sont assignés en fonction de leur sexe, tout en les adaptant. Chasteté, fidélité, soumission à l'autorité masculine sont promues, tout en étant aussi partiellement assouplies : l'âge du mariage n'a que peu d'importance, le haut niveau socio-professionnel d'une femme n'est plus considéré comme un handicap, le mari est loin d'être un pur dépositaire de l'autorité chargé de la santé économique de son foyer. Celui-ci est en effet incité à être un bon père et un bon époux, ce qui implique, on l'a vu, une possibilité de relativiser l'importance de la réussite économique, qui n'est alors pas le seul critère d'évaluation de réussite masculine et un investissement partiel de la sphère féminine.

En dépit d'une réactivation des normes de genre relevant d'un système conservateur patriarcal, la pratique chrétienne, inclut aussi un dépassement du patriarcat, proposant ainsi un modèle correspondant aux aspirations hybrides des acteurs. La doctrine chrétienne renforce à la fois le fait de faire de l'expérience amoureuse une affaire de famille et de faire de l'amour le fondement même de l'organisation familiale. Cette posture offre la possibilité de nombreuses adaptations. Il autorise en outre une révision partielle du statut coutumier de la femme et de l'homme, ainsi qu'une marge de manœuvre vis-à-vis de la mise en conformité avec les modèles traditionnels du père et de la mère. Le fait que le Christ biblique ait été tolérant envers des femmes et des hommes aux conditions, parcours et activités différentes justifie la tolérance envers ceux et celles du groupe dont le parcours est atypique du point de vue des normes traditionnelles. Selon la doctrine chrétienne en vigueur au sein des organisations, le Christ sauve parce qu'il permet à ceux qui le reconnaissent et s'efforcent de le suivre d'être pardonnés et acceptés malgré leurs imperfections. Par un parallèle qui s'établit entre l'autorité traditionnelle et l'autorité divine, le Christ permet à ceux qui s'efforcent de suivre les normes relevant de modèles traditionnels, notamment par leur réactivation symbolique dans la pratique collective, de bénéficier de la reconnaissance sociale par le groupe, même si leurs parcours comportent des écarts à cette norme. On peut donc faire des études et atteindre le même niveau éducatif et professionnel que son mari. On peut repousser l'âge de son mariage et on peut échouer plusieurs fois dans ses études avant de trouver sa voie, du moment que l'on loue le Seigneur et que l'on confesse ses péchés.

Puisque l'on a tenté d'établir un lien entre la famille religieuse chinoise et les Églises qui se développent actuellement, il nous faut aussi rappeler, comme on l'a vu dans le chapitre 3, que la Chine connaît une diversité de pratiques religieuses et donc aussi de modèles de pratiquants. Bien que la religion chinoise soit fondamentalement façonnée par l'ordre familial, le système religieux chinois offre aussi des possibilités de ne pas souscrire ou de contourner

les obligations familiales et religieuses. La vie monacale dans les temples Bouddhistes, ou l'entreprise d'une carrière de moine taoïste itinérant constituent des alternatives au fait de devenir un époux, une épouse, un père ou une mère. Et en dépit du fait que l'existence de tels modèles ait pu susciter à certaines époques une méfiance populaire (Goossaert, 2002 ; Durand-Dastès, 2002) pour le fait même que la vie monacale semble contredire ou menacer l'ordre familial, ceux-ci ont toujours fait partie du paysage religieux chinois. De même, la pratique chrétienne, au sein des Églises protestantes que nous avons observées notamment, offre des possibilités de carrières alternatives. La pratique chrétienne permet ainsi à ceux qui le souhaitent de ne pas se conformer aux modèles genrés et familiaux valorisés dans l'organisation en entamant une carrière missionnaire. L'investissement dans l'établissement de la communauté et dans la vie de la famille symbolique permet alors de compenser l'absence de création de foyer et de repousser indéfiniment la conformation au modèle assigné à son genre. GP, converti à Lyon à l'âge de 23 ans puis ayant migré à Bordeaux pour y suivre une formation dans la restauration, n'a pas choisi, contrairement à ses coreligionnaires, de fonder un foyer. Au lieu de cela, il a entrepris une courte formation théologique et voyage depuis à travers la France de communautés en communautés afin de prêcher, « édifier les saints » et louer le seigneur. Sa vie de famille *symbolique* est alors des plus riche et des plus active. On observe le même processus de compensation chez JF, divorcée, dont on a déjà évoqué le parcours, qui, sans mari, fait le choix de se consacrer pleinement à sa vocation religieuse en prenant soin de son petit troupeau shanghaien. Si ces carrières alternatives ne constituent pas la majorité des cas, elles témoignent aussi de la possibilité pour l'acteur de reporter la constitution de son propre foyer.

À ce titre, les acteurs perçoivent le groupe auquel ils sont affiliés comme empreint de liberté. À la question de savoir quelles sont les règles qui sont imposées aux acteurs, ou qui sont communes au groupe, la plupart des acteurs n'ont pu apporter de réponse précise, voire, ont nié l'absence de règles régissant la vie du groupe. Ceci ne signifie évidemment pas que ces normes sont absentes ou que les acteurs cherchent à les dissimuler, mais cela témoigne d'un rapport à la norme que l'acteur vit d'une manière différente dans le groupe chrétien, comparé à ses expériences passées. Car il semble à l'acteur que les normes auxquelles il adhère par l'affiliation au groupe ne sont pas imposées de l'extérieur, mais épousées, choisies individuellement et librement, parce qu'elles correspondent à ses aspirations profondes. D'une certaine manière, ce que l'on observe correspond assez bien à la dialectique des institutions religieuses mises au jour par Halbwachs ([1925] 1994). Selon ce dernier, les institutions religieuses seraient sans cesse en train d'évoluer par la tension qui s'opère entre

une volonté de maintien du dogme dans sa forme originelle, nécessaire à la préservation de l'institution et une volonté d'adaptation du dogme aux conditions de vie actuelles, nécessaire pour que celui-ci conserve sa capacité à faire sens aux yeux d'acteurs évoluant dans des conditions différentes de celles dans lesquelles le dogme a pris forme. En transposant cette logique à l'institution familiale chinoise, on observe que les convertis chrétiens travaillent à maintenir un idéal quasi-dogmatique par la sacralisation de valeurs familiales conservatrices et leur actualisation symbolique dans la vie communautaire, tout en l'adaptant à leurs conditions et aspirations actuelles.

Par ailleurs, c'est encore une fois dans l'observation de la fonction familiale de l'organisation religieuse que cette innovation traditionnelle est le mieux perceptible. En effet, tout en réactivant un modèle familial patriarcal, la famille communautaire symbolique ne réactive pas le système patrilocal mis à mal par les transformations sociopolitiques du XXe siècle. Au contraire, l'adhésion à l'organisation chrétienne constitue un pas de plus vers l'abandon de la logique patrilocale, nécessaire adaptation aux conditions de vies des nouvelles générations mobiles. Où qu'ils se situent géographiquement, les affiliés peuvent adhérer ou refonder sans difficulté une nouvelle famille communautaire de substitution, à même d'assurer sa fonction indépendamment des individualités qui la composent. La nouvelle famille chrétienne est donc à la fois conservatrice et déterritorialisée – ou re-territorialisable à souhait.

Conclusion de la troisième partie

L'offre religieuse chrétienne est séduisante pour les acteurs que nous avons observés, parce qu'elle est en cohérence avec leurs parcours et leurs aspirations. Certaines contingences situationnelles facilitent le choix des acteurs de faire un pas vers les organisations chrétiennes afin d'évaluer leurs formes, leurs contenus et leurs ressources potentielles. En premier lieu, les situations de bouleversement des repères familiers engendrés par les ruptures amoureuses ou les pressions familiales et professionnelles, tout comme l'éloignement géographique des contextes de socialisation et de sociabilité ordinaire facilitent sans aucun doute le fait d'envisager une nouvelle option religieuse. La détresse et la migration sont donc des facilitateurs du changement religieux qui dans certains cas se cumulent pour augmenter les chances que l'acteur envisage d'avoir recours à de nouvelles ressources religieuses. Mais il est important de préciser que la ressource religieuse qu'identifient les acteurs dans la ressource religieuse qu'ils évaluent dans ces conditions est, s'il l'on peut le formuler ainsi, cognitive autant que sociale. Ils sont séduits par des modèles moraux et sociaux qu'ils voient à l'œuvre dans une organisation religieuse, qui leurs semblent familiers, reposant sur un fondement *subjectivement* traditionnel, et désirables.

Les facteurs d'ouverture, rendant alors l'organisation chrétienne attrayante à leurs yeux sont étroitement liés au fait que ces dernières reproduisent symboliquement des familles communautaires, servant de base pour aider les individus à se construire en tant que sujet ; d'abord par leur intégration dans l'ordre familial symbolique reproduit à divers niveaux par l'organisation religieuse ; ensuite par les moyens et les encouragements fournis aux individus pour qu'ils constituent leurs propres familles nucléaires et améliorent leurs relations familiales, conçues à partir d'un modèle idéal et hybride.

Il faut donc admettre que les idées, les représentations et tout l'ordre symbolique chrétien seraient donc dotés d'une forte *transsubjectivité* (Bronner, 2007, p.13) sur le marché cognitif chinois contemporain : leur pouvoir de conviction y est relativement élevé parce que les acteurs y évoluant peuvent sans trop de difficulté s'approprier ces contenus à partir de leurs

propres conceptions du juste et du sensé²⁹. Premièrement, parce que la tendance à la déculturation du christianisme, notamment – mais pas exclusivement – évangélique (Roy, 2008), permet ensuite une inculturation de ce dernier, qui se retrouve façonné et adapté par les acteurs eux-mêmes pour mieux correspondre à leur contexte ou à leurs attentes (Ng, 2002). Deuxièmement, parce qu'intrinsèquement, les modèles moraux chrétiens sont relativement compatibles avec les modèles moraux conservateurs chinois. Troisièmement, parce que le christianisme tel qu'il se reconfigure en Chine apparaît comme opérant une synthèse commode du conservatisme familial et des aspirations individualistes que nourrissent des acteurs socialisés dans une société ouverte, mobile et toujours davantage tournée vers l'accomplissement personnel. Les acteurs s'engageant dans un processus d'affiliation aux organisations chrétiennes que nous avons étudiées semblent pour la plupart réaliser assez paradoxalement leur *subjectivation* par la réinscription de leur individualité dans un programme normatif communautaire et dans l'entreprise d'une réalisation communautaire : Ils se sentent devenir pleinement sujet à mesure qu'ils se trouvent intégrés dans une communauté familiale symbolique (l'organisation religieuse) et réelle (parenté et foyer) qu'ils ne subissent pas parce qu'ils participent consciemment à son élaboration.

Tout naturellement, ces constats interrogent la thèse bien connue de la religion comme tradition formulée par Hervieu-Léger. Selon celle-ci, « la religion est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constitué, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière. » (Hervieu-Léger, 1993 p.119). Il ne peut donc y avoir de religion sans que ne soit invoquée une tradition. L'attachement à une lignée de croyants dans la pratique et les représentations des chrétiens que nous avons observés est en effet central et même double : car en s'attachant à une lignée *élue* de croyants, transgressant au moins partiellement son héritage religieux, l'affilié s'attache ou se rattache à sa lignée familiale *héritée*. Et l'objectif ultime de l'acteur réside alors dans le fait de produire sa propre lignée, par le mariage et la procréation, héritière tant d'un patrimoine religieux purement chrétien nouvellement acquis, que d'un patrimoine culturel (et éventuellement religieux) propre à ses ancêtres réels. Les deux dimensions de la famille symbolique et de la parenté réelle apparaissent donc comme indissociables dans la construction idéologique et pratique de l'acteur.

²⁹ Menegon (2010) accorde déjà une place prépondérante à la transsubjectivité dans les raisons ayant permis au catholicisme de s'implanter dans le Fujian aux XVIIe et XVIIIe siècles. Selon, lui, le mécontentement latent des populations rurales vis-à-vis du confucianisme ainsi que la possibilité d'interpréter les contenus religieux chrétiens à l'aune de leurs propres expériences et de leurs propres catégories religieuses contribua largement à l'enracinement local du catholicisme.

IV- Au-delà de l'affiliation : devenir soi en devenant chrétien

Introduction de la quatrième partie

L'explication de l'attrait pour le christianisme pourrait s'arrêter ici et sans doute s'arrête-t-elle ici pour un certain nombre d'affiliés. Dans la plupart des cas pourtant, afin que cette subjectivation dans la communauté advienne, il faut davantage que la simple création d'un lien affinitaire dans un ordre fondé sur des valeurs apparaissant comme familières. Les organisations religieuses ne sont pas réductibles à des associations d'acteurs dotés de préférences forgées dans des contextes similaires et qui partageraient un même idéal. Si donc les groupes religieux chrétiens prennent l'apparence de familles communautaires ou de hordes de substitutions reproduisant un modèle familial relativement conservateur et si le lien entre organisation familiale et organisation religieuse constitue bien un trait historique chinois particulier, quelle importance revêt alors la dimension proprement religieuse et proprement chrétienne de ces organisations et des affiliations qui les font exister? Ces organisations religieuses visent expressément à *convertir* l'acteur, à le faire adhérer aux croyances justifiant son existence, ses rituels et ses normes morales. Elles initient ces derniers à des pratiques tout aussi spécifiquement religieuses. Ce mécanisme de conversion n'est pas illusoire, mais fait partie intégrante du processus de subjectivation que nous avons évoqué.

Nous consacrerons le chapitre 7 à l'analyse de ce processus de conversion. Nous verrons que l'acteur interagissant avec une organisation religieuse se trouve invité aussi à entamer un processus de conversion, conformément à un certain « programme » chrétien, visant à indifférencier conversion et affiliation. L'intensification des relations avec les membres du groupe implique alors un apprentissage normatif double. D'une part les acteurs y apprennent à se comporter comme des hommes et des femmes soumis aux normes d'un ordre familial patriarcal adapté¹, d'autre part ils y apprennent à adhérer à des croyances spécifiquement chrétiennes. Cet apprentissage produit chez l'acteur l'expérience d'un état de conscience radicalement distinct de l'ordinaire et l'interprétation de cette expérience comme étant le produit d'une force surnaturelle ou divine. Cette expérience peut être qualifiée d'expérience

¹ Ce que nous avons développé au cours du chapitre précédent.

sacrée² ou d'expérience religieuse. En conséquence de cette expérience et de l'acquisition de croyance qui y est associée, la légitimité des modèles sociaux et moraux mis en œuvre dans l'organisation ne reposent plus sur un fondement traditionnel, mais sur un fondement perçu comme divin. Dieu étant considéré comme supérieur à la tradition, la légitimité de l'institution s'en trouve renforcée. C'est par ce biais que l'acteur atteint le paroxysme de sa subjectivation, contribuant à l'élaboration d'une herméneutique du soi³ qui le conduit premièrement à s'approprier un modèle moral et normatif qu'il n'a pas élaboré mais qu'il a cependant librement choisi et contribue à concrétiser et deuxièmement à se positionner comme un individu autonome face à ses autres groupes sociaux d'appartenance.

Nous consacrerons le chapitre 8 à questionner la linéarité de ce que nous avons décrit jusque là. Nous y verrons qu'en dépit d'une forte homogénéité et reproductibilité du processus d'affiliation/conversion que nous avons dessiné au cours de cette Thèse, les parcours individuels font preuve d'une certaine variété. Les affiliations formelles ne sont en outre pas toujours le produit d'une conversion. Les conversions peuvent subsister en dépit de phases de déconfession. Et si les organisations chrétiennes tendent toutes à promouvoir leur message par le biais de leurs recrues, les histoires particulières des institutions, leur rapport à l'État ou encore leur configuration institutionnelle orientent les stratégies individuelles de promotion de l'identité chrétienne.

² Nous faisons ici référence à Durkheim ([1912] 2005) qui voyait l'essence du religieux comme résidant dans la distinction d'un ordre sacré et d'un ordre profane, distinction née de l'expérience par l'acteur d'une force sociale qu'il identifie comme le dépassant.

³ L'expression de Foucault est reprise par Mossière dans une étude portant sur des cas de conversion à l'Islam : « De façon constante, les parcours religieux (...) se composent autour des notions de réflexivité, d'authenticité et de piété qui, curieusement, se présentent comme des réponses que l'individu oppose aux menaces et à la vulnérabilité que la modernité fait peser sur son expérience d'être au monde. Parce qu'ils visent à un mode de compréhension et de transformation du soi, ils constituent ce que Michel Foucault [2001] appelle des « herméneutiques du soi ». » (Mossière, 2012 p.3)

Chapitre 7 : apprentissage sacré et expérience religieuse

En dépit de la transsubjectivité des contenus moraux chrétiens, le christianisme a souvent été considéré comme peu compatible avec la culture chinoise pour des raisons principalement philosophiques (Gernet, 1982), la pensée religieuse occidentale monothéiste et prophétique étant supposée complètement distincte de la pensée religieuse sapientielle asiatique (Ching et Kung, 1991). Dans cette perspective, les croyances spécifiques au christianisme, telles l'existence d'un Dieu trinitaire exclusif, la résurrection, le péché originel, la véracité de la Bible, réputées étrangères aux croyances religieuses ordinaires de la Chine, devraient rendre moins évidentes les adhésions chrétiennes. Sans doute les modifications sociales liées à l'entrée de la Chine dans la modernité modifient-elles le rapport des Chinois aux religions occidentales¹, expliquant partiellement pourquoi ce n'est pas le cas. Sans doute aussi, ces croyances culturellement étrangères ne présentent pas un obstacle aux affiliations parce qu'elles n'ont un rôle que très secondaire dans les motivations poussant l'acteur à intensifier ses interactions avec les membres de l'organisation religieuse jusqu'à désirer faire partie de celle-ci. Bien que l'on puisse considérer que le christianisme soit une religion relativement inhabituelle d'un point de vue chinois, le fondement de la légitimité des organisations chrétiennes, au début du processus d'affiliation, est de nature traditionnelle autant qu'instrumentale. Traditionnelle parce que les acteurs y sont séduits par des valeurs et des pratiques qui leur sont en partie familières et conformes à ce qu'ils considèrent déjà comme étant bon et désirable. Instrumentale parce que l'éthique chrétienne fondée sur ces valeurs et pratiques est perçue comme une ressource pour relever le défi de prendre en charge leur vie et leur carrière sociale. Les organisations religieuses savent effectivement mettre en avant leur légitimité instrumentale et leur capacité à répondre aux besoins individuels et sociaux des acteurs. Elles ne font toutefois pas reposer leur existence et leur activité sur un discours proposant la perpétuation d'un ordre traditionnel. Bien au contraire, leur discours est celui d'un changement, d'une transformation, d'une nouvelle naissance pour les acteurs qui y

¹ Voir à ce sujet la deuxième partie de cette thèse.

adhérent². Et cette nouvelle naissance est fondée sur l'acceptation de croyances propres à l'organisation religieuse et revêtant cette fois un caractère nouveau pour les affiliés. Une fois les modèles sociaux et les normes promues par les organisations reconnus et acceptés par les recrues potentielles, les croyances religieuses qui leur sont proposées permettent d'en modifier le sens, l'origine et la légitimité. Les normes patriarcales, par exemple, ne sont pas considérées au terme du processus de conversion comme un héritage historique, ni un moyen d'organiser la transmission d'un patrimoine, mais comme des éléments d'une économie divine permettant à l'individu de s'accomplir et de vivre une vie heureuse.

En affirmant cela, on ne s'éloigne guère de l'analyse classique du religieux dans la sociologie critique d'inspiration marxiste, attribuant la force du religieux à sa capacité de produire une vision extra-mondaine donnant du sens et légitimant l'ordre de la société (Marx, 1972). Seulement, ce point de vue conduit généralement à considérer que les croyances religieuses sont un vernis sous lequel se trament des processus sociaux tout à fait ordinaires relevant du maintien plus ou moins conscient de structures de pouvoir ou de lutte pour le renversement de ces dernières. Il en résulte d'une part que les portraits des croyants et de leurs activités tels qu'ils sont dépeints par les chercheurs peuvent laisser une impression de cynisme et de fausseté, en fait largement induite par le postulat de départ du chercheur³. D'autre part, le processus d'acquisition des croyances et donc, le processus de conversion à proprement parler est largement laissé de côté dans les analyses⁴.

Or, au-delà du fait que la familiarité et le conservatisme des modèles sociaux facilitent l'entreprise d'une affiliation, au-delà aussi du fait que l'acteur peut trouver un intérêt social émotionnel ou économique à se joindre à une organisation religieuse sans qu'intervienne

² La proposition selon laquelle l'adhésion au christianisme est le produit d'une forme de continuité culturelle s'est d'ailleurs souvent trouvée peu appréciée par les acteurs auxquels nous la soumettions. Nous avons notamment souvenir d'avoir une fois tenté d'expliquer à un acteur chrétien que les activités religieuses auxquelles il participait donnaient lieu à une véritable réactivation des formes d'autorité traditionnelles patriarcales. Ce point de vue fut réfuté au nom du fait que « toute chose devient nouvelle dans le Seigneur ». Voilà d'ailleurs un autre point de continuité intéressant : le christianisme permet de perpétuer une rhétorique d'éradication des « vieilleries » largement légitimée au cours du XXe siècle. Cette rhétorique réhabilite alors paradoxalement des formes sociales largement tributaires de la tradition.

³ L'approche économique postulant que les acteurs font des choix rationnels réduit avant toute analyse empirique le choix religieux à un choix de convenance effectué par un individu calculateur. Considérer le religieux sous l'angle du marché ou de la domination conduit nécessairement à faire des organisations religieuses soit des entreprises obnubilées par leur croissance, soit des processus de domination et de reproduction du pouvoir. Le problème de ces approches n'est pas qu'elles mettent au jour des mécanismes de domination, ou des logiques de croissance religieuse, ni même la rationalité instrumentale de l'acteur, mais plutôt qu'elles réduisent les phénomènes religieux à ces processus, soit à ce que les lunettes conceptuelles du chercheur lui ordonnent de voir *a priori*.

⁴ On l'a déjà mentionné, l'approche des conversions fondée sur le modèle dominant depuis les années 1970 (Lofland et Stark, 1965 ; Stark et Finke, 2000) laisse largement de côté les processus de conversion pour se concentrer sur les processus d'affiliation.

jamais la notion de croyance et au-delà du fait que les acteurs, comme les organisations religieuses, sont effectivement dotés de stratégies de survie, voire de domination, l'activité religieuse, au moins dans les cas que nous avons étudiés, vise aussi expressément à faire communier l'individu avec le divin, selon la conception que s'en fait l'organisation religieuse. Ceci, dans le cadre d'une analyse sociologique, ne peut être considéré comme annexe ou optionnel, si l'on considère que par la pratique religieuse, non seulement l'acteur apprend à devenir un homme ou une femme conforme à un certain modèle normatif, mais qu'il se voit aussi initié à des expériences que l'on nommera sacrées, au travers desquelles il prend conscience du divin, tel que le conçoit le groupe. C'est ici que se situe l'essence de la conversion, dont les conséquences sont cruciales sur le plan cognitif, puisque cette expérience permet l'adhésion et la perpétuation des croyances religieuses qui, d'une part, refondent la légitimité des normes sociales et des modèles idéaux de l'organisation religieuse et d'autre part, modifient le regard et la compréhension que l'acteur a de lui-même et du monde qui l'entoure⁵.

Pour parvenir à transmettre ses croyances, l'organisation religieuse soumet ses nouvelles recrues à un processus d'initiation reposant sur un nombre réduit de mécanismes et de situations conçues en chaque cas pour atteindre le même objectif : celui de conduire l'acteur à faire l'expérience d'un état cognitif nouveau, préférable et distinct de ce qu'il a connu antérieurement, tout en lui en fournissant une interprétation ainsi que les moyens de reproduire ou maintenir l'expérience de cet état. À cette fin, les organisations religieuses commencent par fournir à l'acteur un corpus de croyances positives (*e.g.* : un dieu unique a créé le monde et l'homme à son image, la Bible contient la parole de Dieu, la prière est un moyen de communiquer avec Dieu, Jésus-Christ expie les péchés du monde, etc.). Celles-ci jettent les bases d'une cosmologie et d'une ontologie fondées sur une théologie à partir de laquelle l'acteur est invité à penser la divinité, le monde et lui-même. Simultanément, l'acteur se voit proposer un corpus de croyances, cette fois normatives, sur la base desquelles sont forgées les prescriptions morales et religieuses du groupe. Elles définissent quels comportements sont bons, quels comportements sont à proscrire et quelles pratiques rituelles sont à adopter. (Un chrétien idéal est honnête, soumis à Dieu, humble, aimant, actif dans l'organisation religieuse, partageant l'évangile, priant souvent et avec ferveur, cultivé, maître de ses passions, etc.). Même s'il n'adhère pas au départ aux croyances positives nouvelles qui lui sont proposées, l'acteur est invité à contempler les fruits du respect des prescriptions normatives et religieuses : il voit autour de lui des acteurs y étant soumis et dont il juge

⁵ dessinant donc de nouvelles ressources pour l'action ou de nouvelles stratégies d'action.

positivement les comportements. Il est ensuite invité à se conformer aux corpus de prescriptions morales et rituelles de l'organisation. Celles-ci produisent une expérience que l'acteur est mis en situation d'interpréter comme résultant de sa pratique autant que d'une intervention divine. Constatant les effets produits par la pratique, il adhère, par conséquent, aux croyances positives qui lui étaient initialement soumises et qui deviennent alors le fondement de sa vision du monde, de soi dans le monde ainsi que la nouvelle source de la légitimité des pratiques auxquelles il adhère. Nous admettons alors avec Cuin que « les croyances religieuses ne seraient pas, pour l'essentiel, des principes cognitifs dont découleraient des conduites (comme dans les paradigmes de l'action rationnelle), mais, au contraire, des produits cognitifs générés par des conduites dans lesquelles les croyants trouvent des satisfactions plus ou moins importantes – le plus souvent des soutiens existentiels indispensables. » (Cuin, 2012a p.231).

7.1. Les pratiques religieuses : initiation à une subjectivation communautaire

Un élément important de l'expérience sacrée est l'échange. Pour reprendre les termes de Willaime (1998 p.123), le religieux peut être considéré comme « une communication symbolique régulière par rites et croyances se rapportant à un charisme fondateur⁶ et générant un lien social ». Reprenant une suggestion de Tarot, il considère que ce lien social est triplement constitué d'un lien longitudinal de la lignée, d'un lien horizontal entre frères de la lignée et d'un lien vertical faisant référence à l'altérité, c'est-à-dire à un lien entre le croyant et sa divinité. La capacité du religieux à faire tenir ensemble ces trois types de liens dépend de sa propension à produire et transmettre des croyances constituant un système symbolique à même de conférer une cohérence à ces trois liens. Les organisations chrétiennes que nous avons étudiées font ainsi reposer assez largement leur fonctionnement sur un corpus de croyances réalisant simplement cette triple union. En dépit d'une variété de crédos, il est possible de les simplifier ainsi : Dieu est le créateur et le père de l'humanité ; tous les hommes sont frères et issus de la postérité adamique ; tous les chrétiens actuels sont héritiers des premiers disciples et appelés comme eux à vivre selon la parole et à porter universellement le message chrétien. C'est ensuite dans le rituel que ce triple lien s'actualise, prend forme et devient donc réel, donnant une consistance autre que théorique aux croyances. Un rituel des plus courants et des plus importants du christianisme, la sainte-cène, représente

⁶ Charisme qu'il considère comme un « pouvoir prétendant se légitimer en référence à une quelconque forme d'entité invisible. » (Willaime, 1998 p.122).

symboliquement aux yeux du croyant le paroxysme de cette triple union. Que ce soit dans le catholicisme ou dans les formes de protestantisme et du mormonisme dont on a traité dans cette Thèse, le croyant qui participe au rituel du partage du repas saint est censé pouvoir faire, s'il engage un minimum ses sens et son esprit dans le rituel, l'expérience d'une unité avec son Dieu présenté à lui sous une forme à la fois symbolique et considérée comme réelle⁷, avec sa communauté (par la coprésence en un même lieu, le partage des chants, des paroles sacrées et même du silence) mais aussi avec toute la lignée des croyants qui l'ont précédé, (par l'immuabilité du rituel et la sollicitation directe d'une mémoire collective qu'il suscite, le repas sacré étant supposé être la reproduction d'un repas historique). Dès lors, celui qui prend les emblèmes du Christ dans une communauté chrétienne accomplit un geste qui a le potentiel de le mettre, au moins virtuellement, en situation d'échange, de communication et de lien avec les membres de la communauté, avec la divinité tutélaire de l'organisation et avec la lignée de ceux qui ont avant lui reproduit le même geste. Par l'activité rituelle, l'acteur n'interagit pas seulement avec d'autres acteurs humains et tangibles, mais il interagit aussi avec des contenus symboliques, ou en d'autres termes des croyances.

Le fait pour les nouveaux venus de faire « tout comme s'ils croyaient » contribue ainsi à les « faire croire » conformément à la prédiction de Pascal⁸. Cela ne signifie pourtant pas qu'il suffise en toute circonstance de plonger quelqu'un dans une situation d'accomplissement de rituel pour qu'il acquière automatiquement la foi⁹. Les entretiens que nous avons conduits prouveront que ce n'est pas le cas. C'est plutôt en général la combinaison de la participation à des activités religieuses complémentaires, incluant la participation au rituel mais aussi une activité cognitive d'interprétation individuelle et collective de ce qu'ils sont en train de vivre qui permet aux acteurs d'éprouver ce triple lien et donc d'adhérer à des croyances au cours d'un véritable processus initiatique.

Les principaux procédés de ce processus initiatique varient peu d'une organisation à l'autre et suivent trois voies principales régulièrement mentionnées dans les récits de conversion. Il s'agit premièrement de la participation à des réunions d'information et d'enseignement,

⁷ La réalité supposée de cette présence peut être considérée comme transsubstantiative ou consubstantiative lorsqu'elle est liée à l'hostie ou au pain utilisé lors du rituel, ou d'une autre nature telle la présence du Saint-Esprit, non dans le pain mais dans le lieu ou encore dans le cœur du croyant.

⁸ «C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement par là même, cela vous fera croire et vous abêtira.» Blaise Pascal, *Pensées*.

⁹ C'est cependant notre avis que quiconque participe à un rituel religieux quelconque avec un tant soit peu d'empathie et d'ouverture d'esprit pourra approcher ce que vivent et ressentent les croyants. La participation des acteurs au culte que l'on étudie est de ce point de vue une ressource précieuse pour l'observateur.

deuxièmement de la participation à l'accomplissement de rituels collectifs et troisièmement l'engagement individuel dans des pratiques dévotionnelles.

On trouverait assez logique que l'acteur accomplisse son initiation en se livrant aux activités susmentionnées dans l'ordre que nous venons d'établir, prenant d'abord connaissance de certains contenus religieux pour ensuite les expérimenter collectivement et les incorporer enfin dans un cadre plus intime. C'est dans cet ordre que nous allons maintenant les présenter. Il nous faut pourtant préciser que l'acteur ne fait pas forcément le chemin de son apprentissage selon cet ordre bien précis. Certains entament leur processus de conversion directement par la participation aux rituels collectifs, d'autres voient naître leur foi au cours d'une étude biblique individuelle, sans avoir encore rencontré d'Église pour y projeter et partager leur dévotion. Les modalités proposées par les organisations religieuses pour accompagner cette initiation lient de manières diverses ces trois voies d'acquisition de la foi. Si donc les distinguer permet d'en rendre compte de manière plus précise, il est aussi important de constater que dans la pratique, les trois voies s'entremêlent davantage qu'elles ne se succèdent.

7.1.1. Les réunions d'information et d'enseignement : initiation morale et familiarisation avec les croyances

Quelle que soit son organisation d'affiliation, la socialisation initiale au groupe religieux consiste à doter l'acteur des informations de bases nécessaires à comprendre le groupe et interagir avec ses membres, ce qui prend généralement la forme d'un *cours*. Ces cours sont distincts des réunions rituelles dominicales et font partie de l'offre de base de toute Église appartenant à la nébuleuse protestante. Les Églises officielles comme les groupes clandestins proposent en général au moins une séance d'étude par semaine. Celles-ci peuvent prendre diverses formes et utiliser des supports variés. Elles suivent généralement un programme préétabli propre à chaque organisation et sont façonnées pour correspondre au profil des membres des groupes. Au sein des Églises officielles, comme au sein des organisations clandestines, il existe un cours pour les débutants, visant l'acquisition des principes de base du christianisme en vue du baptême. Puis un cours pour ceux dont le niveau de connaissance est avancé. S'inspirant des organisations clandestines, les Églises officielles proposent aux jeunes adultes des réunions d'études au cours desquelles les participants se divisent en petit groupes, d'une dizaine de personnes, de composition fixe, favorisant ainsi l'échange et la cohésion. Certaines de ces réunions prennent la forme d'une transmission orale intergénérationnelle. C'est le cas dans les Églises-maisons dont le pasteur est un homme expérimenté et disposant d'un certain charisme. Il développe généralement une prédication

fondée sur des expériences personnelles, qu'il utilise pour illustrer et éclairer des passages de l'Écriture Sainte. D'autres prennent une forme relevant davantage de l'apprentissage scolaire que de la transmission de sagesse. Les participants au cours, ayant durant la semaine étudié certains passages d'écriture correspondant au programme se retrouvent afin d'échanger leur compréhension respective et se faire part de leurs questions. Ces cours sont généralement réalisés à l'aide d'un support : un manuel d'étude, un DVD contenant des séquences vidéo illustrant les histoires de la Bible ou exposant une interprétation du texte, ou encore, des supports en ligne proposant des programmes d'études complets que suivent les participants.

À côté des cours d'étude biblique, on trouve aussi toute une offre spécifique aux Églises-maisons, de réunions orientées vers l'étude d'œuvres que l'on pourrait qualifier d'apocryphes. Dans ce cas, ce sont moins des cours que des réunions d'échanges, réunissant généralement une poignée de participants ayant décidé d'étudier un ouvrage particulier de littérature chrétienne, généralement des essais de commentateurs chrétiens chinois ou américains. Ils sont l'occasion pour l'acteur de se forger une compréhension plus approfondie des principes et des croyances chrétiennes, dans l'échange et la discussion avec ses « frères » et « sœurs ». La durée et la fréquence de ces cours peuvent varier. La grande majorité des chrétiens que nous avons rencontrés fréquente assidûment ce type de réunions, une à deux fois par semaine.

Les enseignements qui sont prodigués lors de ces réunions fournissent à l'acteur des notions de base sur la nature de la divinité, du monde et des rapports entre l'homme et la divinité. Ils sont aussi orientés vers le développement d'une herméneutique des textes sacrés visant à dégager des applications pratiques de propos anciens et *a priori* souvent peu compréhensibles au jeune Chinois moderne. Ainsi, une étude à laquelle nous avons assistée concernait l'histoire vétérotestamentaire de Joseph, fils de Jacob, vendu par ses frères, mis en esclavage en Egypte, puis affranchi pour s'élever au rang d'administrateur du pays, sauvant le royaume et sa famille de la famine. Une telle histoire était perçue par certains, au départ, comme guère plus qu'une sordide histoire de trahison familiale, prenant place dans le passé mythique d'un autre peuple. Mais, mise en lumière par un habile pasteur maîtrisant son sujet, elle devint une mine de principes utilisables par les croyants tant dans la sphère familiale que professionnelle. Derrière le sordide se trouvait en fait l'évocation des bénéfices du labeur sérieux, de la prévoyance, de la fidélité à Dieu, à ses supérieurs et à son épouse, l'importance du pardon, par lequel l'acteur préserve l'unité familiale malgré les torts qui lui sont causés, mais aussi la capacité du dieu judéo-chrétien à protéger ses fidèles et à rendre heureuses les issues des temps de difficulté et de mise à l'épreuve. Les enseignements se veulent ainsi aussi

informatifs que normatifs, permettant à l'acteur de se forger une conception de Dieu, de ses rapports avec l'homme et des comportements qu'un fidèle doit adopter.

Les principes moraux prêchés dans l'organisation ne revêtent pas à proprement parler un caractère nouveau pour l'acteur. Bien que, pris un à un, les Dix commandements puissent présenter des divergences avec les conceptions morales ou religieuses chinoises traditionnelles (jour de sabbat, exclusivité de Dieu), ils correspondent dans les grandes lignes à des principes que l'acteur juge familiers : honnêteté, humilité, chasteté, maîtrise de soi, engagement, sacrifice, piété filiale, etc. Cependant, ils font l'objet, par ces réunions et ces programmes d'étude, d'un apprentissage, d'une discussion, d'une réflexion, tenant tant de la transmission intergénérationnelle, que de l'apprentissage scolaire et de la discussion ouverte entre pairs. Il semble alors à l'acteur qu'il peut les embrasser parce qu'il en perçoit l'utilité, plutôt que parce qu'il verrait ces principes imposés par la structure sociale. De plus, l'idéal que dessinent les croyants d'un chrétien vertueux, s'il correspond à une forme d'idéal presque confucéen, lettré et conservateur, est sans cesse mis en opposition avec les modèles de la société « profane », censée être faite d'acteurs motivés avant tout par la réussite économique, la prospérité matérielle, livrés à leurs appétits charnels et visant à s'affranchir de toute contrainte morale. Si les principes chrétiens ne sont pas totalement étrangers à la pensée des futurs convertis, la promotion de leur stricte application leur paraît relever de la nouveauté. C'est ce que révèle l'extrait suivant d'un entretien conduit avec une participante de R.O. ancienne manager d'une entreprise de cosmétique actuellement en transition professionnelle et récemment jointe à R.O :

[au départ], il y a des choses que je ne comprenais pas. Par exemple pourquoi il ne faut pas mentir. Aujourd'hui tout le monde ment et personne n'en a rien à faire de mentir. Alors la Bible nous dit pourquoi il ne faut pas. Il y a des bénédictions que Dieu donne si tu fais les bonnes choses, comme ça tu peux mener une bonne vie. Et parfois c'est difficile de faire les choses bien et de mener une vie juste. Mais, croire en Dieu et Jésus Christ, ça te permet d'avoir un standard, de ce qui est juste et ce qui n'est pas juste. Alors que chez les Bouddhistes, c'est vague. (...) Et les commandements disent qu'il ne faut pas de sexe avant le mariage. Avant, je trouvais ça ridicule. Je me disais : « tout le monde fait ça ». Pourquoi la Bible dit-elle ça ? » Donc j'étais curieuse du fait que la Bible insiste sur des choses que personne ne croit. Je me suis demandée pourquoi. Alors j'ai étudié ce sujet. Et finalement, je me suis rendue compte que c'était très bien comme ça et que les bénédictions du seigneur sont grandes pour ceux qui font ça. Je me suis rendue compte que c'était un changement.

La dernière phrase de cet extrait éclaire une fois de plus la vertu pratique des enseignements moraux qui sont transmis aux acteurs par le biais de l'apprentissage. Lorsque plus haut elle déclare : « Il y a des bénédictions que Dieu donne si tu fais les bonnes choses, comme ça tu

peux mener une bonne vie »¹⁰, on saisit la primauté de la dimension intramondaine du salut qui préside tant aux représentations des acteurs à propos du religieux qu'à la transmission des principes enseignés dans les Églises. Si les contenus éducatifs des études et les discussions qui les accompagnent peuvent aborder des questions véritablement théologiques à propos de la nature de la divinité, du salut et de l'au-delà, l'accent est aussi mis sur les bénéfiques pratiques de l'application de l'éthique biblique, à commencer par la présence et la bienveillance divines la paix ou l'harmonie relationnelle censées en découler. Les enseignements prodigués proposent à la recrue potentielle, dès le départ et en permanence, des principes pour gérer sa propre vie et faire l'expérience d'un changement concret pour plus de bonheur, de paix et de stabilité. Les futurs croyants sont ainsi frappés par le caractère « sensé » (有道理, *you daoli*) des enseignements religieux qu'ils reçoivent lors des cours auxquels ils assistent¹¹.

Dans la majorité des cas, les enseignements théologiques et moraux reçus lors des premiers contacts avec le groupe sont prodigués dans un contexte collectif. Ils permettent au futur converti, non seulement de se familiariser avec un discours, mais aussi de contempler, de manière simultanée, une communauté dont les acteurs professent goûter les fruits de leur pratique et dont les interactions dans l'espace religieux produisent une image idéale de l'application de ces principes¹². Les « frères et sœurs » plus expérimentés ont ainsi valeur d'exemple, et leurs témoignages sont des gages d'assurance de l'efficacité testée des produits moraux proposés. Les Églises-maisons comportent de ce point de vue un avantage sur les Églises officielles. Plongé dans une atmosphère familiale et chaleureuse, le futur croyant a, dès la première rencontre, l'occasion de faire l'expérience de la vie du groupe, de nouer des

¹⁰ Elle précisera plus tard dans l'entretien un tel bénéfice perçu, mettant en opposition ses relations amoureuses précédentes fondées sur le partage d'une intimité physique et sa relation actuelle construite comme une relation d'amitié qui se concrétisera dans le temps par le partage de l'intimité.

¹¹ Le mot *daoli* qu'ils emploient pour qualifier leur perception des enseignements reçus lors des premiers contacts avec le groupe renvoie à l'idée de raisonnable, fondé, sensé. Son emploi témoigne du caractère moral et pratique que les acteurs perçoivent dans les discours religieux. En employant le mot *daoli* pour qualifier le religieux, les acteurs procèdent à un basculement du religieux et de ses acteurs du pôle féminin et dévalorisé de l'irrationnel et du sentimental (*ganxing*) au pôle du rationnel, masculin et valorisé (*lixing*).

¹² Abel (2006) note ce même fait dans une étude d'une Église chinoise d'outre-mer : les nouveaux venus sont agréablement surpris par les modes d'interactions qu'ils observent entre chrétiens et qui leurs semblent traduire une haute valeur morale. Il ne nous semble cependant pas que cela signifie que les acteurs agiraient avec fausseté dans l'espace religieux afin de leurrer les nouvelles recrues. S'ils peuvent faire preuve d'auto-censure afin de se conformer aux attentes du groupes, les fidèles perçoivent aussi l'espace du cours comme un espace de questionnement ou peuvent être exprimés les doutes ou les faiblesses.

relations avec des acteurs déjà socialisés au groupe chrétien, contemplant et goûtant ainsi les fruits les plus concrets que produit la pratique¹³.

La conduite d'une vie harmonieuse et maîtrisée est donc associée à des préceptes moraux qui sont à leur tour associés à des croyances positives : le bonheur des chrétiens découle de l'application de préceptes moraux (et religieux, nous y viendrons dans un second temps) dictés par une supposée volonté divine. Donc, la divinité, telle que la perçoivent les chrétiens est la source du bonheur des chrétiens. Dès lors, l'acteur est soumis à une association entre croyances positives portées par le groupe et bénéfiques attestés de la pratique morale et religieuse. Bien évidemment cette association ne suffit pas à faire endosser par l'acteur les croyances positives du groupe, en l'existence de Dieu, en la filiation divine de l'homme, en la mission de Jésus-Christ ou en l'existence du Saint-Esprit. L'adhésion aux principes moraux sur la base des bénéfiques attestés dans la vie du groupe peut par ailleurs parfois suffire à provoquer l'affiliation des acteurs, qui perçoivent alors la conduite d'une vie chrétienne comme préférable à une vie fondée sur d'autres principes. La plupart du temps, elle ne constitue pourtant qu'une première étape dans le processus de conversion, encourageant l'acteur à faire un pas de plus dans l'expérience religieuse et l'acquisition en conséquence des croyances positives endossées par l'organisation.

7.1.2. Les rituels collectifs : porte d'entrée dans le sacré

Parallèlement aux cours qu'ils reçoivent, les acteurs sont très rapidement invités à prendre part à des activités relevant du rituel religieux collectif. Celles-ci, nous le verrons, sont tout à fait comparables aux pratiques chrétiennes que l'on peut trouver en dehors de Chine. Ces rituels sont pour ainsi dire « calibrés » pour produire une expérience particulière. Ils sont facilement réalisables et ne nécessitent qu'un minimum de matériel et de croyances préalables pour susciter chez l'acteur un sentiment particulier. La description suivante ne frappera donc pas le lecteur par son originalité mais s'avère nécessaire car elle met au jour les procédés simples par lesquels l'acteur est conduit à faire une expérience extraordinaire – au sens premier du mot – à même de générer des sensations et sentiments nouveaux, propices à faire naître la foi.

La prière et le chant sont les premières formes de rituel collectif auxquelles est confronté l'acteur, car elles ponctuent toutes les réunions auxquelles il assiste. Quelle que soit la réunion ou l'organisation observée, chaque rencontre est débutée par une séance de prière et de chant

¹³ Bien évidemment, nous ne suggérons pas ici que les chrétiens seraient effectivement plus vertueux que les autres, chose que nous ne pouvons pas mesurer par la présente enquête, mais plutôt que ceux-ci professent et mettent en avant les bienfaits qu'ils perçoivent avoir obtenus par la pratique du rigorisme moral.

dont la forme peut varier d'un groupe à l'autre. Prières et chants peuvent ne durer qu'une poignée de minutes, comme chez les mormons, ou occuper une part importante des réunions, comme chez les évangélistes d'Hosanna qui ponctuent leurs réunions par des séances de chants durant jusqu'à une demi-heure et des prières s'étalant aussi sur plusieurs dizaines de minutes. Prières et chants peuvent aussi faire l'objet exclusif d'une réunion. Chez Hosanna, la parole est, lors des prières, monopolisée par le pasteur, qui se déplace dans la salle et touche chaque participant de sa main à mesure qu'il débite des paroles de prière, au rythme des *amen* sonores que l'assemblée prononce, presque à l'unisson, entre chaque phrase ou proposition importante. La parole peut aussi se déplacer d'un membre à l'autre, au gré de l'inspiration de chacun, pour quelques phrases ou pour quelques minutes, toujours au rythme des *amen* et des *Seigneur Jésus !*. Au sein de R.O, un membre est désigné pour diriger la prière. Debout devant le groupe, il prie à voix haute, la tête baissée et l'assemblée lui répond par de vigoureux *amen*, tandis que l'organiste accompagne ses paroles, comme la bande-son accompagne une scène de cinéma, accentuant l'émotion. Dans tous les cas, les bras se lèvent dans l'assistance, les visages sont empreints de joie, ou au contraire, de pénitence. La ferveur monte graduellement jusqu'à ce que la pasteur, et d'autres dans l'assemblée versent des larmes.

Les prières collectives sont généralement marquées par le rythme et la répétition dans la forme, tandis que le contenu mêle supplications ferventes pour le groupe, pour le pays, pour les nations en guerre, pour que Dieu se manifeste aujourd'hui, confessions de la grandeur de Dieu et de la faiblesse de l'homme et louanges pour les grâces déversées sur chacun. Ce modèle est repris dans les Églises officielles, à la différence que l'assemblée est plus nombreuse et que le pasteur porte une soutane. Les mormons diffèrent beaucoup dans leur manière de prier collectivement : la prière est plus courte et protocolaire lorsqu'elle ponctue les réunions : une personne s'adresse à Dieu, prononce quelques phrases de remerciements à la divinité, demande à ce que l'Esprit soit déversé sur les membres ainsi que des bénédictions spécifiques et conclut par l'évocation du nom de Jésus-Christ, comme dans les autres Églises observées. Le chant est généralement utilisé comme prémisse ou corollaire de la prière. Chez l'ensemble des organisations protestantes que nous avons observées, il est généralement long et répétitif. Des mélodies simples et connues, reprises de chansons pop ou parfois communistes côtoient les mélodies protestantes traditionnelles. Les paroles sont simples et s'adressent sous une forme individuelle à la divinité sur le mode « tu me sauves/je t'adore », évoquent l'amour divin et le passage à l'état de lumière découlant de la rencontre avec Dieu. Les paroles sont généralement projetées sur un écran depuis un ordinateur portable et si

l'orgue est de mise dans les églises officielles, un synthétiseur, une guitare ou une bande préenregistrée accompagnent généralement l'assemblée. Le tout prend souvent les allures d'un pieu karaoké. Les mêmes couplets sont répétés plusieurs fois, le refrain repris à tue-tête, tant que le chef de chœur ne décide pas de mettre fin à l'exercice. À l'église officielle, les chœurs soutiennent l'assemblée ou interviennent seuls, puisant dans des recueils des cantiques souvent plus traditionnels, arrangés en polyphonies. Si la ferveur et l'enthousiasme des chants dans l'atmosphère familiale des Églises-maisons contribuent à faire vibrer les participants, les arrangements des chœurs des Églises protestantes, entonnés dans des bâtiments à la grandeur solennelle, sont appréciés de tous les protestants. Il n'est pas rare qu'ils constituent à eux seuls une raison suffisante pour laquelle les membres des Églises-maisons complètent leur pratique par la participation au culte officiel. Le chant tel que le pratiquent les mormons est ainsi proche de ce que l'on observe dans les églises officielles : un orgue ou un piano accompagnent des chants polyphoniques pour la plupart composés au XIXe siècle, certains étant des classiques du protestantisme, d'autres des pures compositions issues du mouvement pionnier mormon.

Les membres de l'Église Locale, s'adonnent quant à eux à une pratique appelée *lire-prier* (读祷, *dudao*), forme de récitation spécifique à leur organisation. Après avoir chanté de façon répétitive un cantique entêtant, l'assemblée lit un ensemble de versets du Nouveau Testament. Puis, chacun à son tour, les yeux fermés, scandé une phrase, une expression ou un verset entier tiré de l'Écriture, insistant sur un mot, laissant traîner sa voix sur la dernière syllabe. Selon la croyance en vigueur, l'Esprit est censé dicter les phrases que chacun doit dire. La séance est rythmée, aux phrases tirées des textes sacrés scandées répondent des *amen* et des *Seigneur Jésus !* (主耶稣, *zhu yesu*) ; chacun est amené à s'exprimer, individu devenant membre de ce tout constituant un corps cohérent. Les sessions de prières suivent le même principe. Après avoir chanté cinq à dix minutes de manière répétitive un cantique, chacun, à son tour, sans suivre d'ordre spécifique, loue le Seigneur. Chacun prononce sur un ton emphatique quelques phrases adressées à la divinité. Le thème de la louange est toujours le même. Il fait état de la grandeur et de la miséricorde ou de la sagesse divine et de la faiblesse de l'acteur, ainsi que de sa dépendance à l'égard de la divinité. Des expressions bibliques, ou tirées du cantique précédemment chanté sont utilisées pour garnir ces prières. Chaque phrase de la prière appelle une réponse de l'assemblée, sous la forme d'un *amen* collectif. L'exercice peut être comparé à une représentation musicale. Elle vise à susciter l'émotion particulière voulue, ici une émotion assimilable à la présence dans les corps et entre les corps de la divinité, que nous décrirons prudemment comme un mélange de libération de soi et d'extase

devant le sentiment d'une immensité toute puissante. Pour y parvenir, les acteurs et l'orchestre doivent être parfaitement accordés, attentifs les uns aux autres, et comme la prière contient une part d'improvisation, dans la mesure où aucun ordre n'est défini, ni aucune parole, chacun doit être prêt à intervenir et « sentir » le moment de son intervention. Le degré d'attention de chacun permet de jouer une partition qui aura l'air d'être naturelle et suscitera alors l'émotion recherchée¹⁴.

La prière et le chant marquent dans les rituels les frontières symboliques du sacré, d'autant plus qu'en l'absence de lieu exclusivement dédié au culte¹⁵, c'est par ce biais que les acteurs entrent dans l'espace sacré et le quittent, une fois le rituel accompli ou l'enseignement prodigué. A l'intérieur d'une même réunion, ils marquent le passage de paliers dans la communion avec le divin. Ceci est particulièrement visible dans l'accomplissement du rituel collectif considéré généralement comme le plus sacré, la prise des emblèmes du corps et du sang du Christ, (圣餐, *shengcan*). Un premier seuil sacré est franchi par les chants et prières marquant le début de la réunion. Puis, quelques enseignements sont donnés, quelques versets de la Bible échangés. On franchit ensuite le deuxième pallier. On chante à nouveau, de manière plus fervente, pour annoncer la prise à venir du repas sacré. Les bras se lèvent, les larmes coulent, le chant se fait prière. Puis vient la bénédiction. Le pain rompu, le vin prêt à être distribué, chacun se recueille. A l'ambiance sonore succède le silence de la communion : le plateau contenant le pain et la coupe sont distribués, chaque membre du groupe se trouvant alors uni par Dieu représenté par le repas.

Cette description semblera tout ce qu'il y a de plus banal pour le lecteur au fait du christianisme. Mais, pour le nouveau venu dans l'organisation chrétienne, la participation à de tels rituels offre une expérience nouvelle où les gestes et les sons produits par l'assemblée toute entière unie contribuent à créer une ambiance particulière, inédite et différente de tout ce qu'il peut avoir contemplé dans sa vie quotidienne¹⁶. Dans les Églises officielles, l'absence de

¹⁴ Mais comme les musiciens, les acteurs peuvent faire des fausses notes : balbutiement, prises de paroles simultanées, manque d'inspiration dans les paroles à prononcer, réticence d'un des membres à prendre part au rituel, etc. sont autant d'éléments qui peuvent aussi laisser le rituel dans une forme d'entre deux (Piette, 2003). Toutes les représentations ne se valent donc pas et tous les acteurs ne s'investissent pas au même degré dans le rituel. Il n'est ainsi pas rare, dans les églises-maisons, que des acteurs se détachent du groupe principal, restant au fond de la salle, près de la table à manger ou dans un espace attenant, ne participant que mollement ou pas du tout au rituel en cours. Les acteurs peuvent aussi effectuer des entrées et sorties en cours de rituel. Celles-ci sont généralement acceptées en début de rituel, mais entraînent gêne et désapprobation dès lors que l'on passe les seuils du sacré au cours des réunions.

¹⁵ En dehors des églises officielles, aucun autre groupe que nous avons étudié ne bénéficiait d'un lieu de culte proprement religieux.

¹⁶ Certains convertis ont été familiarisés avec les pratiques de la religion chinoise, qui, quoi que donnant lieu à des expériences religieuses particulières, possèdent un style et une tonalité différente.

la chaleur engendrée par la proximité avec les frères et sœurs de l'Église-maison est compensée par la grandeur du lieu et la majesté des chœurs. Les hauts plafonds, les voûtes, le son décuplé par l'amplification et par la masse des croyants de ces Églises toujours pleines, la qualité des chœurs polyphoniques fervents et bien arrangés, en habits de cérémonie tout comme le pasteur, font naître chez le croyant un sentiment que certains qualifient de *meihao* (美好) association de bien-être et d'excellence évoquant l'idée de la gloire divine, ou encore de *weida* (伟大), c'est-à-dire grandiose, puissant et majestueux. Quelle que soit la confession, l'atmosphère des réunions est particulière, propice à produire des émotions nouvelles. Tout est fait pour que l'acteur quitte ses sensations habituelles, pour entrer dans un état extraordinaire, c'est-à-dire sacré.

La dimension sensorielle des rituels collectifs est renforcée, dans les églises officielles comme dans les églises clandestines, lors des séances de baptême. Dans les églises officielles, on y voit défiler des dizaines de candidats au baptême. L'église est à cette occasion pleine et les chants fervents. Le pasteur, accompagné d'un orgue ou d'un orchestre pop, prononce des paroles de circonstance. La prière est accompagnée des harmonies de l'orgue ou du synthétiseur qui accentue la tonalité émotionnelle des paroles prononcées quelque peu théâtralement. Alors que la série des baptêmes commence, le chœur ou l'assemblée répète un refrain musical. Chaque prétendant au baptême prononce des paroles rituelles, puis se voit baptisé par aspersion. Quand il rejoint l'assistance, il est accueilli à bras ouverts, congratulé par tous, et les effusions de joie et d'amour que l'on observe suscitent l'émotion de ceux qui y participent. Les rituels collectifs, surtout dans les églises clandestines, sont conclus par une agape, un repas pris communautairement. Elle constitue bien souvent une partie intégrante du rituel et ancre l'idée de communion, prolonge le repas sacré qui fut l'objet du culte.

Tandis que les enseignements, comme on l'a vu conduisent l'acteur à associer les bénéfices de la pratique chrétienne aux prescriptions normatives en vigueur dans le groupe, et tandis que ce dernier suggère que ces prescriptions normatives ainsi que leurs résultats sont d'origine divine, le rituel collectif suggère à l'acteur la croyance que l'état spécifique qu'il va expérimenter est une manifestation divine. L'acteur qui s'implique dans le rituel acquiert au cours du rituel une forme de conscience altérée de soi et du monde qui l'entoure. Comme le décrivait Durkheim, il éprouve dans la répétition des gestes rituels une force qu'il sait ne pas émaner de lui-même, mais qu'il ne peut non plus attribuer au groupe : Il est alors enclin à admettre la possibilité que l'action rituelle collective engendre, comme annoncé par les religieux, la présence touchante, libératrice, de la divinité : le culte devient « la preuve expérimentale de ses croyances » (Durkheim, [1912] 2005 p.596).

Dans bien des cas, cette expérience est étroitement liée à la capacité du groupe à faire émerger un lien au sacré à partir d'un lien entre les acteurs¹⁷. En effet, après avoir prié, chanté et pénétré un à un les seuils du sacré, éprouvant une expérience sensorielle distincte de ce qui se situe au dehors, les acteurs se livrent à une activité d'échange pouvant être décrite comme le partage d'une intimité. Cette intimité éprouvée dans l'espace sacré fonde le lien des acteurs entre eux, permet au nouveau venu de découvrir et tisser un lien avec les autres acteurs qui ne sera pas simplement axiologique ou représentationnel, mais totalement « affectuel » (Weber, 1996) et à ce titre tout à fait particulier et distinct de ses autres relations affectuelles.

L'évocation d'une réunion dans une Église-maison à laquelle nous avons assisté en donne une claire illustration. Nous sommes vendredi soir et les frères et sœurs sont réunis dans la salle à manger de l'ancien du groupe. Après des bavardages orientés vers la maternité (trois femmes du groupe sont enceintes et discutent des poussettes qu'elles vont acheter), la réunion commence par une séance de prière, relativement courte et au cours de laquelle les gens continuent à arriver. L'épouse du responsable du groupe qui est aussi l'hôte de la réunion s'active en cuisine et apporte les plats et les couverts sur la table avec l'aide de quelques autres membres du groupe. Puis on mange. Une nouvelle venue est présente ce soir. Elle est une colocataire d'un membre de la communauté et n'est pas encore croyante. On fait connaissance avec elle. On fait aussi connaissance avec les parents d'un autre membre de la communauté, venus rendre visite depuis la Chine à leur fils dont l'épouse va bientôt enfanter. Ce dernier est cuisinier et n'a pas l'occasion de venir souvent aux réunions, mais il tenait à conduire ses parents à la réunion. Cette situation peut paraître paradoxale, d'autant que le père n'est pas chrétien et qu'il faut l'y trainer de force. Mais on sent dans cet effort pour se rendre ensemble au culte toute la prégnance de l'idéal familial dans les représentations religieuses. Après le repas, on se livre à nouveau à la prière. Cette prière est marquée par l'entre-deux dont parle Piette (2003) : certains prient avec ferveur, d'autres ne ferment pas les yeux, on débarrasse les couverts tandis que la prière a déjà commencé et certaines personnes vont et viennent, scandent des « *zhu yesu* » caractéristiques, mimant la ferveur avant de filer en cuisine, ou ailleurs, passer un coup de téléphone. D'autres pénètrent progressivement dans la ferveur et ayant commencés dans la distraction, finissent par s'adonner totalement à ce moment de prière. Le père non croyant du cuisinier quitte la salle. Puis vient le moment de l'étude biblique. Elle est aujourd'hui un peu machinale et l'on sent que le froid et la fatigue de la semaine pèsent sur les membres présents, y compris sur le responsable du groupe qui est

¹⁷ Tout comme le décrivait Durkheim : ce sont les sentiments collectifs qui projetés ensuite dans des symboles, produit les objets du sacré. (Durkheim, [1912] 2005).

chargé de conduire la réunion et enseigner ses ouailles. Après la lecture commune des chapitres du Nouveau Testament que tous devaient préparer pour la réunion, il s'efforce de distiller des enseignements sur un passage eschatologique de l'Évangile de Luc. Au bout d'un certain temps, une fois qu'il est arrivé au terme de la lecture de deux pages recto-verso de notes à commenter, il s'arrête. Il souffle et l'on voit manifestement que l'on entre dans une période de flottement. Comme si les gestes répétitifs échouaient aujourd'hui à mettre les acteurs dans l'état voulu. Puis l'ancien propose que l'on laisse de côté l'enseignement biblique, qui visiblement inspire peu l'assistance, pour témoigner. Comme il y a une nouvelle venue ce soir, il serait opportun que chacun partage avec elle l'histoire de la façon dont il a été « sauvé ». Tout le monde se livre à l'exercice et raconte l'histoire de sa conversion. C'est à chaque fois l'expérience d'une prise de conscience de l'amour de Dieu, dont l'élément récurrent est le lien avec une personne chrétienne, gentille, inspirante et qui a transmis quelque chose. Les appréhensions quant au caractère apparemment insensé de la croyance ou à la peur d'être embrigadé dans une « secte » sont parfois évoquées. Mais les sourires, la gentillesse des membres rassurent et enfin, vient une joie inexplicable qui pousse souvent aux larmes ou à la paix. Le côté répétitif des expériences témoigne du partage d'une connaissance commune, expérimentée par tous ceux qui ont à un moment ou à un autre été « touchés ». Cette connaissance commune devient un lien intime dans son partage. Car ceux qui sont réunis, lorsqu'ils livrent leurs récits de conversion, livrent une expérience des plus intimes et qui, lorsqu'ils la racontent, suscite à nouveau l'émotion évoquée. Le récit de conversion, loin d'être un geste mécanique, est le cadre d'expression de son intimité, de son individualité et du partage de cette individualité avec les autres présents, considérés comme des frères et sœurs. Ce partage de l'individualité devient le lien familial qui unit les acteurs entre eux, et fait partie intégrante de l'expérience religieuse. La nouvelle venue est aussi invitée à parler, sur le même mode que les autres. Elle explique alors qu'elle n'a pas connu l'expérience dont ils parlent. Elle ne sait pas s'il y a un dieu ou pas, elle ne croit pas être née de nouveau et à vrai dire, elle ne comprend pas bien de quoi il s'agit. Mais elle livre avec sincérité les raisons de sa présence : sa colocataire priait et lisait la Bible régulièrement. Or c'était, selon elle, une bonne personne. Mais une chose qui s'est avérée déterminante, c'est que cette colocataire priait pour elle et pour les défis qu'elle avait à relever. Cela la « touchait » vraiment... Le mot *gandong* (感动, touché, ému), récurrent dans les discours chrétiens apparaît enfin. La nouvelle venue parle avec les autres de ses émotions, de ses sentiments et donc de son intimité. Or son sentiment est bien un sentiment qui l'unit à un membre du groupe, en l'occurrence sa colocataire. Les *amen*, qui viennent sanctionner son récit l'invitent à étendre ce lien au-delà

de cette relation initiale. Elle finit par expliquer qu'elle ne sait pas si elle croit, mais elle est heureuse d'être avec les autres, pour partager le repas et profiter de cette ambiance. Une ambiance chinoise, familiale et intime, où l'individu peut exprimer ses sentiments¹⁸ et apprécier l'expression des sentiments des autres. Le lien affectif, intime, est créé et il ne faudra peut-être pas longtemps pour que la nouvelle venue éprouve l'expérience de Dieu, qui va ancrer son appartenance et lui faire adopter les croyances. Elle a trouvé, peut-être, une « famille ». Mais, là encore, le rituel collectif n'est à lui seul pas suffisant à produire une assurance par laquelle l'acteur en viendrait à endosser pleinement les croyances du groupe. Les rituels individuels constituent la dernière étape permettant d'y parvenir.

7.1.3. Les Rituels individuels

L'adhésion des acteurs aux croyances qui leur sont proposées ne pourrait être totale sans une initiation à des pratiques dévotionnelles nécessitant d'être conduites individuellement. Sans surprise, la prière et l'étude de textes sacrés constituent le fondement de ces pratiques religieuses individuelles dans toutes les organisations que nous avons observées. À travers elles, le croyant est invité à améliorer sa maîtrise des contenus symboliques de l'organisation des techniques de salut lui permettant d'éprouver par ses propres moyens le sacré ou la transcendance. L'initiation aux rituels individuels produit un double effet sur le croyant, achevant d'une part de l'intégrer dans l'organisation et lui permettant d'autre part de devenir un croyant autonome. En accomplissant les rituels individuels, l'acteur se met en conformité avec les prescriptions de l'organisation religieuse augmentant ainsi son degré de reconnaissance au sein de cette dernière. S'il étudie assidûment les textes sacrés, ou s'il prie et éprouve des émotions assimilables à une forme de transcendance lors de sa pratique dévotionnelle, il pourra en rendre compte lors des sessions de pratiques collectives. La vie collective des organisations religieuses regorge d'ailleurs de possibilités, voire d'invitations à démontrer sa « maturité » dans la foi et prouver que l'on vit véritablement une « vie chrétienne », selon l'expression fréquemment employée dans les organisations étudiées. La majeure partie des réunions proposées par toutes les organisations que nous avons étudiées donnent l'occasion aux membres de partager leur « témoignage », leurs « expériences », leurs « sentiments » et de voir ces derniers approuvés par les autres membres de l'organisation. Les échanges autour des textes bibliques sont aussi des moments où chacun évalue plus ou moins consciemment les autres membres de l'organisation et se soumet lui-même à cette évaluation.

¹⁸ Nous n'affirmons pas ici que les Églises sont nécessairement des lieux de libération de la parole. Nous montrons simplement que c'est de cette manière qu'ils apparaissent aux yeux des acteurs qui s'y joignent. Nous verrons au chapitre suivant que les organisations religieuses peuvent aussi devenir oppressantes dans certain cas.

La participation active aux discussions autour des textes sacrés, la récitation et l'utilisation de ces textes lors des sessions de prières collectives, tout comme l'évocation de ce qui est perçu par les croyants comme des expériences spirituelles personnelles permettent à ceux qui maîtrisent le mieux les contenus religieux de faire preuve de leur virtuosité religieuse et d'en retirer une forme de reconnaissance. Une telle virtuosité, le fait de faire preuve d'une forme d'aisance dans la manipulation des ressources symboliques au sein de l'organisation est largement facilitée par la maîtrise des rituels personnels : la lecture et l'étude assidue des textes sacrés ainsi que la pratique répétée de la prière permet à l'acteur d'avoir de la matière pour nourrir ses interactions dans l'organisation et augmenter cette reconnaissance. Ces pratiques individuelles marquent aussi une forme d'autonomisation du sacré, que l'acteur parvient à force de pratique à reproduire par ses propres moyens, hors du cadre des manifestations collectives. Et c'est justement cette forme d'autonomie vis-à-vis du sacré qui est l'objet de la reconnaissance collective. Ainsi par la pratique individuelle, l'acteur achève un processus de distinction dont la logique est bien connue des observateurs de l'activité collective (Bourdieu, 1979).

En général, les organisations religieuses que nous avons observées se défendent et défendent de porter des jugements de valeurs sur leurs membres à partir de critères relatifs à la maîtrise de capitaux objectivement mesurables. Il est généralement acquis que ni la richesse, ni l'éloquence, ni la maîtrise des écrits sacrés ne constituent des moyens de distinguer ou classer les membres d'une organisation spécifique. Il est certes vrai que, comme Cao (2011, p.126 *sq.*) a pu le montrer à propos des chrétiens de Wenzhou, certaines configurations du christianisme chinois sont structurées par des logiques de distinctions en fonctions de capitaux économiques et culturels. Notre expérience des organisations chrétiennes nous conduit par ailleurs à penser que ce processus de distinction par les capitaux économiques et culturels, au cœur de toute vie sociale n'est pas absent des organisations religieuses qui professent pourtant un idéal social dépourvu d'une telle logique.

Le mécanisme de distinction que nous évoquons ici repose sur la distribution et la maîtrise d'un type de capital bien particulier : le capital religieux. Si l'on en croit les acteurs des organisations religieuses que nous avons observées, la possession d'un tel capital est objectivement difficilement mesurable. Ces derniers expliquent en effet prêter de la valeur aux discours et attitude des individus sur la base d'une évaluation de nature charismatique ou émotionnelle : celui qui entend un frère ou une sœur prier ou qui la voit agir dans la communauté, pourra ressentir si cette personne est authentique, inspirée, vivant véritablement sa vie de chrétien. Si c'est le cas, elle recevra ou acceptera (接受, *jieshou*) son témoignage et

se sentira spirituellement nourrie au contact de la personne. À y regarder de près, les acteurs jouissant d'une pleine reconnaissance dans le groupe cultivent un capital religieux qui est certes difficilement mesurable, mais qui reste plus tangible que la manifestation spirituelle évoquée par les acteurs eux-mêmes : ils sont actifs dans l'organisation, connaissent les textes sacrés, émettent des commentaires lors des discussions en groupe et relatent des expériences spirituelles personnelles vécues en dehors des réunions de la communauté. À la différence des mécanismes de distinction reposant sur des capitaux économiques ou culturels, dans le cas présent, les capitaux religieux sont à disposition de tous les acteurs, de manière illimitée. Les organisations religieuses que nous avons étudiées visent de plus à doter chaque membre d'un maximum de ce type de capital. En ce sens, les organisations religieuses que nous avons étudiées tendent à donner à tous leurs membres des opportunités de distinction similaire, c'est-à-dire à créer une reconnaissance communautaire.

Mais tous les acteurs ne développent pas la même maîtrise des capitaux religieux. Leurs niveaux d'investissement et de pratiques, mais aussi les bénéfices qu'ils en tirent connaissent une grande variété à l'intérieur d'un groupe religieux. D'abord, tous n'assistent pas ni ne s'investissent dans la vie du groupe avec la même intensité. Ensuite, tous n'ont pas la même attitude vis-à-vis de la pratique individuelle, ni ne font un même usage des techniques de salut, ni ne voient se produire les mêmes effets. Nous revenons à présent sur ces principaux usages et effets. La pratique individuelle relative aux textes sacrés se fait sur trois modes que l'on peut faire émerger des discours recueillis : le mode de l'étude guidée, le mode de la lecture inspirée et le mode de l'artefact magique. La pratique de la prière individuelle connaît deux modes principaux : la récitation et l'improvisation. Ces pratiques individuelles produisent des effets variables, mais ont toute un même résultat à minima : elles produisent une expérience sacrée, c'est-à-dire une expérience suffisamment distincte des expériences ordinaires pour que l'acteur en vienne à lui attribuer une origine transcendante et une interprétation à l'aune des croyances proposées par l'organisation religieuse.

L'étude individuelle pose souvent problème aux croyants et se trouve dans un certain nombre de cas négligée par rapport aux autres aspects de la pratique¹⁹. Étudier d'obscurs textes traduits de l'hébreu et du grec constitue sans doute un défi pour un acteur ignorant de tout contexte historique ou culturel judéo-chrétien, comparable à celui que pourrait présenter l'étude des classiques taoïstes pour l'européen moyen²⁰. Un certain nombre d'acteurs

¹⁹ Dans 23 entretiens, les acteurs affirmaient n'étudier la Bible qu'occasionnellement. 19 affirmaient au contraire lire chaque jour les Écritures, même pour un temps très bref.

²⁰ Leur interprétation respective sont par ailleurs déjà des défis pour les exégètes érudits ne parvenant pas au cours de leurs carrières à épuiser la complexité et le mystère de ce type de textes.

interrogés avouent ne pas lire assidûment les écrits sacrés, invoquant l'obscurité des textes et le fait que cela nécessite un investissement en temps et en concentration trop important. Ils se contentent alors des cours collectifs pour tenter d'approfondir leur connaissance et leur compréhension de la foi nouvellement acquise. C'est la raison pour laquelle les organisations proposent des cours d'étude biblique réguliers incluant généralement des programmes d'études personnelles et des devoirs à faire hebdomadairement. Toutes les Églises protestantes, indépendantes ou officielles proposent des programmes d'étude biblique hebdomadaire suivant une trame linéaire et prônant une lecture intégrale du texte. L'Église SDJ cumule plusieurs programmes d'études linéaires et thématiques de ses textes sacrés, qui incluent, entre autre, la Bible et le Livre de Mormon. La Bible utilisée par les membres de l'Église Locale est agrémentée de nombreux commentaires censés éliminer toute ambiguïté quant au sens véritable du texte. Elle est largement utilisée dans l'étude personnelle autant que collective. Dans toutes les organisations, certains s'adonnent ainsi à une lecture individuelle guidée des textes sacrés. L'accent est alors généralement mis sur le fait de connaître le texte biblique (par la mémorisation de passages clés), d'en comprendre le contexte (par une contextualisation historique de profondeur et de pertinence variables) et d'en tirer des principes théologiques et moraux cohérents (à propos de l'origine, de la nature et de la destinée de l'homme ou de la divinité et de la définition du bien et du mal qui en découle). Si cette étude guidée du texte biblique est totalement négligée par certains acteurs, elle est poussée à un niveau de raffinement supérieur chez d'autres. Plusieurs membres de l'assemblée d'Apollos suivent ainsi un cursus de théologie à distance, dispensé par un institut basé en Californie. Dans ce cadre là, ils se forment aussi à l'hébreu et au grec ancien en vue de mieux comprendre les textes bibliques. Ils nourrissent une forme d'ambition exégétique complétant par ailleurs la dimension charismatique de leur pratique.

D'autres acteurs s'adonnent à une étude biblique sur le mode de la lecture inspirée. La lecture n'est plus alors faite selon une trame d'étude imposée et l'ambition est moins exégétique. La compréhension contextualisée du texte est moins importante que le fait de trouver dans le texte une signification subjective, une application à sa propre vie, à son propre contexte. Le texte devient alors le médium d'une communication divine personnalisée entre le lecteur et son dieu. L'étude vise alors à rechercher dans le texte la présence de Dieu, ce qui se traduit souvent par des « paroles » de réconfort, de conseil, qui permettent à l'acteur de goûter à une certaine forme de paix par la lecture. S. jeune mormon célibataire et trentenaire évoque ainsi sa pratique de la lecture divine :

Je lis les Écritures tous les jours. J'utilise mon crayon pour souligner certains passages et je ressens l'Esprit. C'est comme la prière. Je sens que quelqu'un me parle. Ça m'éclaire, ça m'inspire. Je lis quelques versets, je compare avec la version anglaise. Et parfois j'utilise le manuel de l'étudiant.

Clairement, le manuel d'étude occupe ici une place secondaire. L'étendue de l'étude est d'ailleurs relativement brève et le mode de lecture s'apparente à une forme de *lectio divina*, elle-même parente de pratiques médiumniques répandues en religion.

Bien entendu, tous les lecteurs ne choisissent pas entre ces deux modes de lecture et cumulent la pratique d'une étude guidée, orientée vers la maîtrise du contenu textuel, avec une lecture ouvrant vers une expérience sacrée. C'est le cas de cet autre pratiquant mormon qui déclare :

Je lis les Écritures aussi. J'ai lu tout le triptyque²¹ et l'histoire de Joseph Smith. Je lis un chapitre le matin et un chapitre le soir. Je lis beaucoup. Avant d'aller travailler et avant d'aller me coucher. Et je prie aussi, avant d'aller travailler et d'aller me coucher. Ça me permet de me sentir en paix et puis j'obtiens une meilleure compréhension des croyances et de l'Église.

Un troisième mode, plus rare, a pu être décelé dans les entretiens que nous avons conduits. Le texte sacré semble pour certains acteurs extrêmement important, mais son usage est alors concentré sur l'objet davantage que sur son contenu. La Bible semble alors comparable à un artefact magico-religieux possédant une vertu quasi-magnétique. R., pratiquante d'Hosanna souligne l'importance que prenait la Bible au début de sa conversion, importance qui n'était en rien liée au contenu du livre à proprement parler, qu'elle ne comprenait pas encore tout à fait :

La Bible était un bon outil pour moi : ça m'aidait à m'endormir vite. Je n'arrivais pas à dormir après ma rupture amoureuse difficile, alors parfois j'avais des insomnies qui duraient une semaine ! Mais la Bible, ça m'aidait à dormir très profondément. C'est intéressant parce que mon cousin m'a poussé à acheter une Bible et elle est toujours sous mon oreiller. C'était quelque chose de cher pour moi. Je ne pouvais plus vivre sans. Mais je ne comprenais pas toutes les histoires et tout le sens que ça avait. Mais je la lisais et je m'endormais. (...) Mais c'était très important pour moi. Et j'ai des collègues qui m'ont vu lire dans ma chambre. Et ils me posaient des questions. Mais je ne pouvais pas répondre parce que je ne savais pas complètement, je ne comprenais pas complètement de quoi il s'agissait. J'ai juste réalisé que j'avais besoin de la Bible ; J'en avais besoin, vraiment.

Plus encore que la lecture, la prière prend une place prépondérante dans le processus de conversion de l'acteur. Dès les premiers contacts avec l'organisation, l'acteur est incité à prier, afin d'éprouver au plus vite par ses propres moyens les sentiments et les sensations que l'organisation religieuse assimile à la présence divine. Ayant déjà participé, le plus souvent de

²¹ Canon mormon rassemblant diverses « traductions » et « révélations » produites par le prophète fondateur du mouvement.

manière passive, à la prière collective, l'acteur ne sait pas pour autant comment s'y prendre. On lui fournit alors un modèle simple, une trame ; dans le cas des mormons, ce modèle inclut une expression de début consistant en l'invocation de Dieu, une expression de conclusion et, entre les deux, une articulation entre remerciements et demandes. Chez les mormons comme chez les autres chrétiens observés, l'acteur est incité à improviser sa prière. Mais il est aussi possible d'avoir recours à des prières pré-écrites. Ceci constitue généralement un point de départ adéquat pour les débutants. Le *Notre Père* ou d'autres prières fixes sont citées comme ayant constitué des pratiques de prières initiales.

En dépit des cadres proposés par les organisations pour permettre à l'acteur de s'initier à la prière, elle constitue une étape souvent plus difficile à franchir que la simple participation à des pratiques collectives. En effet, mis en situation de pratique collective, l'acteur, pour peu que les pratiques rituelles ne lui paraissent pas trop étranges, ne peut que très difficilement échapper au flot d'émotions produit par l'assemblée. L'expérience s'apparente alors à celle que peut vivre un individu devant une fiction, lue ou vue. La force de l'émotion est capable de transmettre cette dernière, par empathie ou par suggestion chez le spectateur. La recrue potentielle est face à la pratique rituelle collective chrétienne tel un spectateur qui ne peut échapper à l'émotion de la fiction qui se déroule devant ses yeux. En revanche, plongé dans la solitude de sa chambre, sur le point de prier, il n'est plus simple spectateur. Il devient l'auteur du rituel qu'il s'apprête à accomplir. Tandis que participer à un rituel collectif n'engage pas nécessairement l'acteur au-delà des gestes qu'il effectue par mimétisme ou de l'attention qu'il porte à ce que les autres font, s'adresser à un être physiquement absent requiert de lui un investissement cognitif supplémentaire, puisqu'il nécessite de considérer comme une hypothèse probable le fait que l'être absent soit effectivement capable d'entendre ce que l'acteur lui dit. Et il ressort des entretiens que si la prière ne produit pas toujours les résultats les plus spectaculaires, elle est un moyen sûr de générer une expérience qui pourra ensuite conduire à l'endossement des croyances de l'organisation religieuse. Une convertie récemment baptisée relate ainsi son expérience :

La première fois que j'ai prié, c'était en mai. Et je ne savais pas comment prier. Et après que je revienne de l'église, je m'en souviens très clairement. C'était l'été. Je me suis mise à genoux. Et la seule chose que je savais c'est qu'il fallait commencer en s'adressant à Dieu et finir en disant « au nom de Jésus Christ, amen ». Ça a duré deux minutes, c'était une prière très simple, mais j'ai beaucoup transpiré. Après j'ai appris le Notre Père. J'ai trouvé ça sur internet. J'ai commencé à prier avec ça. Je ne priais pas de manière personnelle. Et après je suis allée... en fait, R.O m'a beaucoup aidé sur la prière ; parce qu'on a un livre pour apprendre comment prier. Et à l'église internationale aussi, ils ont des brochures pour apprendre à prier, prier pour les autres, puis pour nous, puis louer le Seigneur, ce genre de chose. Ils ont un DVD

américain pour t'enseigner à prier aussi. Donc pendant un mois, j'ai étudié comment prier. Et le plus important c'est de pratiquer tout seul. Donc maintenant je pratique toute seule. Le matin. Et le soir (avec un ami) au téléphone. Et parfois, avant ou après je prie toute seule dans ma chambre. Ça peut être très long. Quand je prie toute seule le soir, ça peut durer 45 minutes. Avec mon ami, environ un quart d'heure. Et le matin, une dizaine de minutes. Je prie aussi aux repas, c'est très court, là, peut-être une minute.

Loin d'être naturelle, la prière requiert une technique : livres et brochures, DVD sont diffusés auprès des croyants afin qu'ils parviennent à prier d'une manière efficace, c'est-à-dire d'une manière qui permette de vivre une expérience particulière, qui pousse l'acteur à un changement d'état. Cet extrait d'entretien rappelle aussi que le sens du mot *pratiquer* dans le cadre religieux revêt un caractère quelque peu différent de la connotation qu'il a lorsqu'il est employé par les sociologues : « pratiquer seul la prière » consiste en un exercice, un entraînement, comparable à la pratique d'un sport, d'un instrument de musique ou d'une autre discipline quelle qu'elle soit. Il faut développer la bonne attitude, répéter les gestes, prolonger les temps de prière, afin de produire les fruits désirés, à savoir la reproduction autonome d'une expérience spécifiquement religieuse ou sacrée.

7.2. De l'expérience d'un état sacré à l'acquisition de la foi

Les interactions et actions rituelles entraînent donc bien plus que la simple satisfaction d'être intégré au sein d'un groupe social doté d'une identité particulière. Elles font vivre à l'acteur des expériences d'un genre nouveau, produisant des sensations et des sentiments qu'il identifie comme n'appartenant pas à ceux qui constituent son expérience ordinaire. Elles lui permettent d'expérimenter un état sacré, au sens Durkheimien du terme, c'est-à-dire séparé et cognitivement distinct des états produits par l'activité ordinaire (Durkheim, [1912] 2005 p.49 *sq.*). Ceci n'a rien de surprenant, compte tenu de la propension des religions chrétiennes à mettre la transformation de l'acteur au cœur de leurs priorités. Ceci est d'autant plus vrai que les manifestations du christianisme que nous avons observées sont toutes issues, directement ou indirectement des mouvements protestants anglo-saxons du XIXe siècle, et sont marquées par l'idée de nouvelle naissance. C'est ainsi au niveau de l'expérience sensorielle et donc corporelle du rituel religieux que se situe une dimension du changement, dont l'idée est généralement au cœur de la notion de conversion. Qu'est-ce alors que cet état sacré, cette expérience religieuse que produisent les rituels ? Comment cette expérience engendre-t-elle l'acquisition de la foi, c'est-à-dire le fait d'endosser des croyances et de considérer leur objet comme avéré et agissant dans la vie de l'acteur ?

L'expérience initiale de l'état sacré découle d'une relative variété de facteurs, tant du point de vue des situations dans lesquelles elle se produit que de ses manifestations à proprement

parler. Les entretiens que nous avons conduits laissent voir quatre types principaux de ces manifestations. La première consiste en une expérience d'émotions et de sentiments inattendus au cours d'un rituel collectif. La seconde qui se combine parfois avec la première consiste en l'expérience d'une communication divine lors d'une prière ou d'une étude personnelle (voix, songe). La troisième consiste en une concordance d'évènements fortuits au travers desquels l'acteur perçoit une action divine. La quatrième consiste en l'expérience d'un calme et d'une paix intérieure au cours de l'étude ou de la prière individuelle.

En dépit de cette variété, ces expériences sacrées initiales sont comparables les unes aux autres parce qu'elles engendrent généralement un même effet, crucial dans le processus d'acquisition des croyances : il semble dans tous les cas à l'acteur qu'il éprouve dans la situation à laquelle il participe, des sensations physiques et des émotions inhabituelles et insolites. Tandis qu'il participe à la situation dans laquelle il prend place, l'acteur se trouve alors contemplatif de son état, interrogeant ce qu'il éprouve et qui appelle à une interprétation dont il lui semble qu'elle ne va pas de soi. Il faut aussi ajouter que ce qu'il éprouve, même lorsqu'il s'agit d'émotions fortes ou habituellement gênantes (telles que le fait de verser des larmes en public) lui semble ici revêtir un caractère positif²². À ces expériences sacrées au caractère insolite et déroutant, il faut ajouter un cinquième type d'expérience dont la nature diffère des autres. Dans certains cas, les acteurs évoquent une prise de conscience, non pas d'une réalité divine supérieure, mais d'une conviction que les enseignements ou les modèles prodigués à l'acteur dans le cadre de l'organisation religieuse constituent la voie qu'il doit suivre à titre individuel.

Le premier type d'expérience sacrée relaté se produit tandis que l'acteur participe ou accomplit un rituel. Il est alors de manière fortuite ou imprévue « touché » (*gandong*) par ce qu'il observe ou accomplit. Des larmes inexplicables mais sans tristesse²³, un bien être particulier ou une altération des sens et de la conscience sont les principaux effets relatés dans

²² Dans deux entretiens, les convertis ont fait état d'expériences collectives inhabituelles et surprenantes, mais ayant entraîné des sentiments négatifs et une véritable gêne. L'une d'elle concernait une imposition des mains collective accompagnée de prière et autres manifestations charismatiques, la seconde concernait un sermon donné par un pasteur américain dans une église-maison et impliquant le parler en langue, mais aussi le *shaking* et *rolling* propre à certaines Églises pentecôtistes. Dans les deux cas, les acteurs ont cessé de participer au culte de ces groupes suite à ces expériences négatives et se sont tournés vers d'autres organisations chrétiennes.

²³ Peu de travaux ont été conduits sur l'importance des larmes dans la société chinoise. L'expression fréquente des pleurs dans des mouvements religieux à l'époque contemporaine a été rapportée ailleurs, notamment dans l'étude de Huang (2003) portant sur un mouvement bouddhiste charismatique à Taiwan. Elle note à ce propos que la récurrence des pleurs rompt avec l'idée qu'il n'est pas bienséant de pleurer en public, mais aussi avec le fait que les larmes des adultes sont théoriquement réservées aux évènements rituels que sont les mariages et les décès et qu'ils expriment alors la tristesse liée à la séparation. Dans la tradition chinoise comme dans les cas que nous observons, les larmes restent liés à des rituels non dépourvus d'une dimension familiale. Il ne semble pas qu'elles y exercent pour autant la même fonction.

les entretiens. Cette expérience engendre une forme de surprise chez l'acteur qui se retrouve, en même temps qu'il est touché, contemplatif de son état. XM, auto-entrepreneur trentenaire originaire de Xi'an, ayant vécu une expérience simultanée avec son épouse dans une Église protestante lors d'un séjour à Taiwan raconte ainsi :

On est allé dans une église à Taizhong. Mais on ne connaissait rien de ce qui s'y passait. Et les gens là-bas parlaient un dialecte local. Et on ne comprenait rien. Mais on est allé assister à leurs réunions qui étaient en langue Tai. Mais ce qui est surprenant c'est que quand ils chantaient en Taiyu, j'ai pleuré. Je ne sais pas pourquoi, je ne comprenais pas, mais ça m'a fait pleurer. C'était l'œuvre du Saint-Esprit.

XM évoque ainsi la surprise qu'il éprouve à être ému lors du rituel auquel il assiste. On peut supposer que XM, s'il avait été pris de sanglots en d'autres circonstances, par exemple devant une scène de cinéma mélodramatique, devant la victoire de son équipe de foot préférée, ou retrouvant des parents ou des amis chers après une longue séparation n'aurait pas éprouvé de surprise particulière. Il aurait attribué l'origine de son sanglot à la qualité d'interprétation des acteurs, au talent du metteur en scène, à la relation affective ou encore à la force d'évocation de la scène. Mais lorsqu'il est pris de sanglots en écoutant les chants d'une réunion protestante, il ne peut dans un premier temps identifier la cause d'une réaction physique inhabituelle. L'étrangeté de son expérience, renforce alors l'attention qu'il porte à ce qu'il éprouve, accroissant l'intensité de l'expérience et suscitant le questionnement quant à l'origine d'une telle émotion. RH, chef d'entreprise quarantenaire, établi à Wenzhou, rencontré dans l'Église Hosanna, évoque une altération de ses sens, ressentie lors d'une visite à l'Église et souligne l'attention accrue à ses sensations physiques qu'elle entraîne :

En 2003, j'ai reçu le baptême. Et ce baptême c'était comme une nouvelle naissance. Pas littéralement, mais c'était quelque chose de nouveau. Mais en réalité je ne croyais pas encore vraiment à Dieu. Je n'ai reçu un témoignage qu'en 2004. C'est là que Dieu m'a sauvé, il est venu me chercher. J'ai commencé à faire l'expérience que Dieu existait. C'était merveilleux. Je ne croyais pas en ces choses. Je voyais des gens que Dieu touchait, ils pleuraient, mais moi, je me disais que ce n'était pas vrai. Mais j'ai eu cette expérience qui m'a fait comprendre qu'il y avait vraiment Dieu. (...) J'écoutais un pasteur prêcher. Et il parlait de la voie de l'amour. Et j'avais toujours pensé que toutes les religions parlaient d'amour. Même les athées, ils parlent d'amour. Mais ce jour là, ce frère a parlé d'amour et il m'a touché. Il m'a touché. Dans mon cœur il y a quelque chose qui s'est passé. Et je savais que Dieu (Shangdi) était amour. C'était un sentiment vraiment particulier et très concret. C'est comme si il y avait de l'électricité qui était passée à travers moi. Oui, comme une sensation d'électricité. Et le sommet de mon crâne avait une sensation particulière aussi. C'était vraiment le sentiment du Saint-Esprit. J'allais à l'Église avant toutes les semaines sans y croire. Mais à partir de ce moment là, j'allais adorer et chaque fois j'avais les larmes aux yeux. Donc il y avait un changement.

D'autres acteurs relatent des expériences s'apparentant à l'expression de pensées inhabituelles et dont ils peinent à s'attribuer l'origine. BJ, agent administratif d'une école de Shanghai et membre de la communauté d'Apollos décrit une voix, entendue alors qu'elle priait individuellement et dont il est difficile de dire si elle est identifiée comme un son physique, ou comme un message intérieur, syllabique et distinct de sa propre pensée. Ce qu'elle éprouve est, une fois de plus, insolite : elle ne peut catégoriser son expérience comme relevant de la même catégorie que ses expériences sensorielles habituelles :

Je ne savais pas ce qu'était la prière, mais ils m'ont dit de prier avant le repas, quand tu sors et quand tu rentres et quand tu vas te coucher. Donc avant ça, je n'avais qu'appris des choses, mais je n'avais pas de communication spirituelle avec Dieu. Et après, j'ai compris, j'ai prié et j'ai vu Dieu et il m'a parlé. (...) Un jour, j'étais seule, et j'ai posé tous mes problèmes devant Dieu. Et j'étais vraiment pas bien, et défaite, et il m'a répondu : « tu sais que je t'aime. » Et cette parole m'a donné une grande force et donc je n'avais plus peur et je savais qu'il me connaissait. (...) La première fois, je ne pouvais pas confirmer ce que j'avais entendu, mais après j'ai eu des expériences qui ont confirmé ce que j'avais entendu. Donc à cette époque, je n'osais pas prier, parce que je n'arrivais pas à discerner si c'était moi ou Dieu qui parlait, mais j'ai appris à discerner avec le temps, parce que je lisais plus la Bible et donc j'ai mûri. Et les autres ont été importants, parce qu'ils étaient des instructeurs pour moi. Parce que ce n'est pas une chose facile.

Pour le lecteur extérieur, il est aisé d'envisager que l'expérience de BJ relève de l'autosuggestion pure et simple, comme elle en fait elle-même l'hypothèse au départ. Toutefois, alors même qu'elle formule immédiatement cette hypothèse lorsque la « voix » se manifeste à elle, la reproduction de l'expérience la conduit à abandonner celle-ci, au profit d'une autre : celle d'une communication transcendante.

Certains font, plus rarement, le récit d'une prise de conscience liée à l'interprétation d'évènements extérieurs favorables et statistiquement improbables, tel GH, qui, adolescent a reçu sa « révélation » de l'existence divine alors qu'il assistait à un cours au lycée. Encore une fois son expérience est marquée par l'entre-deux. Elle fait intervenir un stimulus extérieur, une réaction émotionnelle et suscite un retour réflexif immédiat et un questionnement sur l'origine de ce qu'il éprouve.

Quand j'étais au lycée, j'avais 17 ans. J'avais des problèmes. Je ne sais plus ce qu'étaient les problèmes, mais c'était de gros problèmes, le plus gros que j'ai jamais rencontré. J'étais déprimé. J'avais lu des chapitres de la Bible déjà, mais je ne croyais pas en Dieu. Et un jour, j'étais très déprimé, et il pleuvait. Il y avait beaucoup de nuages. J'étais assis près d'une fenêtre dans la salle de classe. Le temps n'était pas très lumineux, il pleuvait, il y avait des nuages et mes sentiments étaient pires à cause de ça. Mais ce fut comme un miracle. Je ne pouvais plus supporter ces sentiments et je me disais : je ne peux plus le supporter. J'avais juste envie de crier : « je ne peux plus supporter ça ! » Et à ce moment-là, le nuage s'est ouvert et j'ai pu voir une éclaircie.

C'était une fine lumière entre deux nuages. La lumière du soleil est allée à travers ce creux dans les nuages. Et je ne...la lumière était sur moi. J'étais juste dans le rayon de lumière. Ce n'était pas sur mon collègue qui était juste à côté ni sur l'autre derrière. C'était moi qui étais dans la lumière. Donc j'ai pensé que c'était un miracle. C'était Dieu qui m'aidait à relever la tête. Même si c'était très simple, je crois que c'est Dieu qui m'encourageait. Donc à partir de ce moment, mon esprit a été réconforté et je me suis senti mieux. C'était la première fois que je croyais en l'existence de Dieu.

Le quatrième type de manifestations revêt un caractère moins spectaculaire, mais se trouve répandu. En fait, certains acteurs expliquent clairement n'avoir jamais rien ressenti de spectaculaire, mais avoir éprouvé lors de l'étude de textes sacrés ou lors de la prière une paix, un calme profond suffisamment insolite ou spécifique pour ouvrir la porte à une interprétation divine. D. Récent converti du groupe R.O explique son expérience :

Je prie aussi. Mais je n'ai jamais senti que Dieu me parlait. (...) Mais la prière m'aide à croire en Dieu. La prière m'aide à avoir le calme et la paix. Même si je suis très occupé et que je n'ai dormi que trois quatre heures (à cause de mes impératifs professionnels). Je ressens que ce sont des défis qui me sont donnés par Dieu.

Toutes ces expériences, par leur caractère insolite appellent un travail cognitif de l'acteur qui doit donner du sens à ce qu'il éprouve. Il cherche à produire des explication du phénomène qui le préoccupe ou à sélectionner parmi les explications disponibles sur le marché cognitif, celles qui lui semblent les plus satisfaisantes ; car la plupart du temps, lorsque la manifestation survient, elle est en premier une expérience de nature a-rationnelle (Lamine, 2010 p.111). En ce sens, il est possible d'en proposer diverses interprétations objectives, fait dont les acteurs sont généralement conscients (Boudon, 2001 p.14). Les effusions émotionnelles pourraient être ainsi attribuées à l'atmosphère chaleureuse des lieux de culte qui conduiraient à un relâchement des acteurs pénétrant dans un lieu où les interactions ne semblent plus régies par l'obligation sociale ou la nécessité de maintenir la face. Le simple hasard pourrait être une explication suffisante et rationnellement satisfaisante du fait que GH ait vu un rayon de soleil traverser les nuages et se poser sur lui tandis qu'il était assailli d'angoisses et de mélancolie. Ce dernier reconnaît lui-même que la simplicité de son expérience ne nécessite pas de faire appel à une interprétation transcendante. Lorsque un acteur « entend » des voix, l'hypothèse de l'autosuggestion se présente d'elle-même. Pourtant, dans tous les cas, l'acteur après une phase d'interrogation de durée variable, choisi d'interpréter ce qu'il a expérimenté comme le produit d'une interaction avec le divin. Chose plus frappante encore, son expérience sensorielle est aussi vécue comme une expérience cognitive : elle ne le convainc pas simplement qu'il est entré en contact d'une façon ou d'une autre avec une force surnaturelle, mais le convainc aussi qu'il a acquis au travers de cette

expérience, une connaissance. Dans bien des cas, l'acteur déclare ainsi « croire », ou « savoir » quelque chose suite à son expérience.

Dans quelques cas, le récit laisse entendre que l'attribution d'une origine divine à l'expérience vécue est quelque chose qui va de soi, comme si l'expérience physique comprenait réellement un contenu interactionnel ou cognitif indéniable. NF déclare ainsi :

La première fois que je suis allée à l'église j'ai entendu parler du baptême. La deuxième fois, il y avait un baptême et donc j'étais très touchée, j'ai pleuré et j'ai reçu l'amour de Dieu. Je n'avais pas spécialement de doutes. Je me suis juste rendue compte, j'ai réalisé que Dieu était là. C'était très simple. C'était il y a huit mois. C'était en mai 2010. (...) Et puis, je me suis rendue compte du fait que Dieu t'aime tout le temps, c'est ce que tu apprends.

Elle présente sa prise de conscience de l'amour de Dieu, lors d'une situation de rituel collectif, comme spontanée et mentionne même son absence de doute, sur l'instant, quant à la nature de son expérience. Mais la dernière phrase de la citation rappelle à quel point l'identification de l'origine divine de l'émotion reste tout de même liée à l'apprentissage qui est fait dans l'organisation religieuse. En fait, dans la plupart des cas, le travail interprétatif de l'expérience est indissociable de l'apprentissage individuel et collectif ayant lieu dans les organisations religieuses et comme le montre le discours de BJ, indissociable aussi de la communication avec les autres frères et sœurs de l'organisation.

Le choix de l'acteur d'interpréter l'expérience vécue comme résultant d'une action divine s'explique par plusieurs raisons. Premièrement, lorsqu'un individu entreprend d'interpréter ou d'expliquer un phénomène inhabituel, l'explication la plus objectivement rationnelle n'est pas toujours la plus intuitive ou allant de soi (Bronner, 2007). Admettre qu'une interprétation ne faisant intervenir aucun élément surnaturel ou invérifiable est objectivement plus rationnelle qu'une autre requiert sans doute déjà une forme de socialisation à la pensée scientifique. D'autres interprétations se présentent à l'individu reposant sur d'autres prémisses, incluant celui-ci : un phénomène perçu comme extraordinaire ne peut avoir pour cause qu'un autre phénomène extraordinaire. La nouvelle recrue a sans doute souvent conscience comme GH de la coexistence de ces interprétations reposant sur des prémisses différentes. Mais GH et les autres n'étant ni des rationalistes pur, ni à ce point, des fondamentalistes religieux, ces interprétations demeurent rationnellement indécidables (Cuin, 2012a p.223). C'est ici que l'apprentissage religieux, individuel et collectif intervient : la lecture des textes sacrés et le partage des expériences des autres (les fameux témoignages) cessent de faire apparaître l'expérience vécue par l'individu comme hasardeuse. L'accumulation des témoignages, venant de personnes jugées bonnes, rend l'hypothèse « surnaturelle » plausible aux yeux des

acteurs. Il est possible ensuite que l'acteur cède à un raisonnement quasi-pascalien (bien qu'il ne soit jamais posé comme tel) : soit l'expérience vécue n'est que l'effet mécanique d'un rituel et dans ce cas, l'acteur n'a rien gagné ; soit il s'agit bel et bien d'une intervention divine et dans ce cas, toutes les promesses de paix, de protection et de salut dans l'au-delà sont réelles et les perspectives deviennent alors alléchantes. Sans doute enfin se peut-il qu'une forme d'intégrité conduise les acteurs à endosser l'explication surnaturelle, notamment dans les cas où l'expérience semble contenir quelque chose de l'ordre de la connaissance (« j'ai senti que Dieu m'aimait » ; « j'ai entendu une voix », etc.). Dans ce cas, le raisonnement de l'individu pourrait être le suivant : X vit une expérience émotionnelle forte, comportant une dimension « transcendante », au sens où il semble à X que ce qu'il a vécu n'émane pas de lui ni d'aucune cause matérielle directement identifiable. Il semble même à X qu'il a perçu quelque chose de l'ordre d'une communication divine, telle que des gens de confiance lui ont dit qu'il allait en recevoir. Le doute est possible et X voit tout de suite les autres explications objectivement rationnelles à même d'expliquer le phénomène. Mais opter pour ces explications revient à nier ce que X a ressenti, ce qui revient pour X à nier son individualité au nom d'une rationalité qui lui est extérieure, puisqu'objective. Opter pour l'explication surnaturelle, c'est assumer son intuition subjective. Dans ce cas, le travail du groupe n'est pas juste de disposer l'acteur en amont à envisager que l'expérience qu'il va vivre sera une expérience transcendante, mais il est aussi de servir d'instance de reconnaissance de cette individualité.

On remarque que le degré d'intensité de l'expérience vécue varie grandement d'un individu à l'autre. On peut avancer au regard des récits que nous avons analysés, que les expériences évoquées accompagnant ou engendrant la prise de conscience de « l'amour de Dieu » sont plus intenses lorsque les acteurs connaissent des situations sociales critiques. Quelle que soit l'Église d'appartenance, on observe que ceux qui évoquent les expériences les plus fortes évoquent aussi les situations les plus « dramatiques » : pression constante des parents pour le mariage, perte du sens de l'existence et de la pratique professionnelle quotidienne, rupture amoureuse douloureuse, maladie et perte d'un proche. À l'inverse, ceux qui ne connaissent pas d'expérience charismatique forte, au-delà d'un appel mystérieux à se joindre au groupe, connaissent généralement une situation d'intégration sociale meilleure, ou tout au moins, n'évoquent pas de souffrance préalable à leur conversion compte tenu de leur situation sociale²⁴. Ils ne sont ni en rupture amoureuse, ni en rupture familiale, ils acceptent leurs

²⁴ Il est donc difficile ici de décider si ce sont les conditions objectives ou la sensibilité de l'acteur qui génèrent cette différence.

conditions professionnelles sans aucun souci. L'intensité de l'expérience d'un état sacré est proportionnelle à l'intensité des sentiments négatifs ou anxiogènes qui la précédaient : la joie que procure l'entrée dans l'état sacré est ainsi d'autant plus intense que les souffrances précédentes étaient fortes. Si l'on considère le fait que la souffrance précède l'expérience religieuse était de nature sociale, alors on peut admettre que l'apaisement et le soulagement correspondent effectivement à une forme de réintégration sociale. Tandis qu'il vivait dans sa vie ordinaire une sociabilité aliénante, il se met à éprouver dans la pratique religieuse qu'il découvre une sociabilité positive. Il lui semble qu'il franchit par la pratique religieuse une frontière séparant un monde de répression collective, d'un monde d'expression collective : il devient sujet dans une communauté de sujets, ce qui lui procure un sentiment de soulagement et d'apaisement.

Le cas de MP, converti en Utah, illustre ces cas où l'expérience sacrée n'est pas intense ou extraordinaire. Il a d'abord vécu une prise de conscience du fait que le mormonisme était la voie qu'il devait suivre. Alors qu'il était sceptique quant aux enseignements que lui prodiguaient les missionnaires, il a un jour su, sans forcément faire appel à une transcendance quelconque, que c'était là la voie qu'il devait suivre. Il voulait, subitement, devenir l'un des leurs. Son affiliation le conduit cependant à identifier dans sa vie des événements attribuables à une volonté divine :

(...)C'est difficile à partager. Par exemple, le fait que je sois arrivé là-bas (en Utah). C'est presque impossible pour moi d'atterrir là-bas. Mais ça c'est fait. J'ai eu mon visa très facilement. À l'ambassade des États-Unis à Pékin, il y a eu dame qui a parlé avec la personne chargée des visas, il est devenu très en colère, parce que la dame n'avait pas tous les papiers, rien pour montrer qu'elle voulait rentrer après avoir séjourné là-bas. Donc il n'était pas content. Et il m'a posé des questions : La première, « qu'est-ce que tu étudies ? » Ingénierie mécanique. « Quelle université ? » Utah State. « Est-ce que vous allez revenir ? » J'ai dit oui. Et il a dit, ok, pas de problème. J'avais rien de solide pour prouver que j'allais rentrer. Et pourtant, ça s'est passé très facilement.

Le discours de MP met en lumière un processus important dans l'acquisition des croyances. Au moment des faits qu'il relate, MP n'a pas encore entamé de processus d'affiliation. Il a certes connu des chrétiens par le passé, mais se considère lui-même alors comme non-croyant. Toutefois, lorsqu'il devient croyant, il est enclin à identifier une intervention divine dans plusieurs épisodes de sa vie passée (« il y a des histoires comme cela »). Ceci sous-entend que certains événements de sa vie l'ont marqué par leur caractère étrange et ambigu du point de vue de l'interprétation à leurs donner. Tout se passe donc comme si, avant même sa socialisation religieuse, MP était enclin à produire spontanément des hypothèses surnaturelles

quant à l'origine de certains événements dans sa vie, hypothèses incertaines mais présentes à son esprit et qui se trouvent devenir dominantes dans l'interprétation de son parcours du fait de leur caractère cumulatif et dès lors qu'il se voit fournir par une organisation religieuse un système de croyances donnant de la cohérence à l'ensemble de cette expérience²⁵.

Dans tous les cas, que l'expérience soit spectaculaire, véritablement insolite, relevant de la concordance d'événements appelant l'hypothèse d'une intervention divine, ou d'une paix intérieure spécifique, tous les acteurs font, en amont, pendant ou après leur processus d'affiliation formelle l'expérience d'un état sacré. Cet état sacré produit la conversion dans la mesure où c'est sur l'expérience de cet état que repose l'acquisition des croyances de l'organisation religieuse.

7.3. Distinguer les crédos des croyances qui importent

L'acteur acquiert donc de nouvelles croyances au travers de son expérience sacrée, ou consécutivement à celle-ci. Mais il n'adhère pas à toutes les croyances proposées par l'organisation religieuse et n'adhère pas à toutes les croyances de la même façon.

Toutes les organisations religieuses que nous avons étudiées proposent un corpus de croyances de bases constituant un crédo, supposé unifier la croyance de ses membres et déterminant implicitement les normes et les objectifs de l'organisation. Ce crédo, bien évidemment n'embrasse jamais la totalité de l'imaginaire et des représentations de l'organisation religieuse, mais tend à faciliter l'uniformisation de la pratique et de l'identité religieuse des membres de l'organisation. Le crédo est un élément crucial de l'organisation religieuse chrétienne, parce qu'il détermine les frontières identitaires du groupe. Lambert ([1999] 2006) a très bien illustré dans le cas du christianisme chinois à quel point les discussions autour de l'uniformisation du crédo pouvaient s'avérer déterminantes dans la construction du christianisme en tant que mouvement : les Églises protestantes de mouvance évangélique, d'origines diverses constituant une nébuleuse parviennent à trouver une certaine unité par l'adhésion à un crédo commun, déterminant ainsi des réseaux d'organisations se considérant mutuellement comme légitimes et orthodoxes et sachant identifier les organisations hétérodoxes avec lesquelles il ne faut rien avoir à faire, voire contre lesquelles il faut lutter. Le crédo détermine donc pour l'organisation une identité collective qui la distingue

²⁵ MP fait ici preuve d'une activité cognitive des plus normales, manifestant ce que Bronner nomme un biais cognitif dû à la négligence de la taille de l'échantillon (Bronner, 2007 p.602). En d'autres termes, les coïncidences lui paraissent plus difficilement imputables au hasard mathématique et il préférera une interprétation finaliste du phénomène.

des autres organisations religieuses. Il est donc politiquement essentiel, parce qu'il détermine les relations religieuses légitimes que les membres d'une organisation religieuse peuvent entretenir avec les membres d'une autre organisation religieuse.

Si en règle générale, les croyants adhèrent au crédo de leur organisation respective, il arrive bien souvent que certaines des croyances posent problème ou encore, qu'elles ne soient endossées que nominativement, pour des raisons de conformité identitaire, ou par inférence. Et c'est un corpus de croyance extrêmement réduit, relativement vague dans son contenu et pourtant très homogène d'un groupe à l'autre qui est au cœur des conversions. C'est ce qui ressort tant des réponses données à la question de savoir quelles étaient les croyances endossées par les acteurs, que de l'analyse des croyances mobilisées plus largement dans les discours recueillis lors de nos entretiens. Les formules utilisées pour les exprimer pouvaient varier, mais elles peuvent être simplifiées ainsi :

- Croyance en un Dieu créateur et protecteur régissant le monde par sa volonté.
- Croyance en Jésus-Christ qui sauve l'homme du péché auquel il est soumis.
- Croyance au paradis, à l'enfer et au jugement dernier.
- Croyance en l'importance de la famille.
- Croyance en la Bible comme parole divine assimilable à un guide pour orienter ses actions.

Dans ces croyances-là, il en est une qui est en règle générale fondatrice. C'est celle selon laquelle il existe un dieu ayant avec l'acteur une relation de parent à enfant et qui cumulerait les deux caractéristiques d'être tout-puissant et bienveillant. On observe tout de suite que cette croyance présente la particularité de contenir une relation. Elle n'est pas juste la croyance qu'il existe une force, ou un être supérieur à l'individu, mais elle est la croyance que cette force bienveillante est reliée à l'individu. Il est possible de faire l'hypothèse selon laquelle les acteurs adhèrent avant tout à des croyances qui les arrangent, qui correspondent à leurs représentations et leurs besoins. C'est sans doute partiellement vrai et l'on trouve dans les extraits d'entretiens que nous avons cités au cours de cette Thèse des éléments abondant en ce sens. Généralement cette utilité est morale et ce, à deux titres. Premièrement, les acteurs trouvent sans doute moralement rassurant l'idée de pouvoir s'en remettre à une force supérieure régissant leur vie, et constituant une ancre représentationnelle dans une société incertaine et mobile. Deuxièmement, complétant l'effet de soulagement moral immédiat lié à la croyance que tout répond à la volonté d'un être supérieur et bienveillant, les acteurs

adhérant à un modèle moral prescrit dans les organisations religieuses chrétiennes peuvent être enclins à donner du crédit à des croyances qui tenues pour vraies en augmenteraient la légitimité. Les propos de cette convertie de R.O, âgée d'environ 30 ans, célibataire et travaillant dans une ONG sont de ce point de vue instructifs :

Je crois que Dieu est notre créateur. Et c'est important parce que si dieu est notre créateur, nous ne descendons pas du singe. Nous ne sommes pas des animaux. Si tu crois que tu es comme n'importe quel autre animal, tu peux te comporter comme n'importe quel autre animal. Il y a des gens qui ont des partenaires multiples et ce genre de choses. Mais nous ne sommes pas des animaux.

Pourtant, les acteurs ne considèrent pas que Dieu les aime et veille sur eux comme une vérité, simplement parce qu'elle est utile à leurs yeux. Tout au plus l'utilité perçue favorise-t-elle le fait d'endosser cette croyance. Ils endossent plutôt cette croyance sur la base d'une expérience émotionnelle entraînant un changement cognitif. Ceci corrobore la proposition faite par Cuin (2012a p.231) selon laquelle les croyances religieuses seraient « des produits cognitifs générés par des conduites dans lesquelles les croyants trouvent des satisfactions plus ou moins importantes – le plus souvent des soutiens existentiels indispensables. »

Si l'on essaie donc à ce stade de reconstruire une chaîne de bonnes raisons conduisant à l'acquisition de cette croyance fondatrice de la conversion de l'individu, on obtient les étapes sommaires d'un processus incrémental (Bronner, 2007): a/ les acteurs jugent les principes moraux et les pratiques normatives de l'organisation religieuse comme acceptables voire désirables sur la base de ce qu'ils en observent, parce que ceux-ci sont cohérents avec les représentations et valeurs qu'ils portent déjà. b/ Comme ils jugent les pratiques normatives du groupe acceptables ou désirables, ils acceptent de se livrer à la pratique rituelle proposée. c/ Les pratiques religieuses produisent des effets à la fois insolites (inhabituels et difficilement explicables) et agréables pour l'acteur. Ces effets appellent diverses interprétations dont certaines sont matérialistes et d'autres surnaturelles d/ Les membres initiés de l'organisation religieuse fournissent à l'acteur une explication de l'effet de la pratique reposant sur les croyances surnaturelles de l'organisation religieuse. e/ Comme l'acteur est déjà convaincu de la valeur morale des membres de l'organisation et comme il juge positifs les effets immédiats des pratiques religieuses (paix, sensations agréables, etc.), il accepte sans peine l'explication surnaturelle qui lui est fournie.

Ce que l'acteur accepte en fait au départ, on l'a dit, c'est l'idée que ce qu'il vit est à la fois le produit et la confirmation de l'existence d'un Être divin bienveillant et dont la volonté gouverne la vie du croyant, voire l'univers entier. C'est ensuite principalement par inférence que les acteurs se dotent des autres croyances proposées par le groupe : La Bible est la parole

de Dieu, Jésus est le Sauveur du genre humain, tous vont ressusciter, les épreuves de cette vie sont des moyens de progression, Dieu ne tolère pas les injustices, Israël est une terre sainte, ou encore, les Chinois ont une mission de ré-évangélisation de l'Ouest à conduire. Toutefois, l'acteur n'accepte pas ces croyances religieuses additionnelles avec la même facilité qu'il a accepté sa croyance fondatrice. Le niveau d'adhésion des acteurs à ces croyances peut alors varier de manière importante d'un individu à l'autre et dans le temps. Selon une rationalité « théorique » (Boudon, 1992), l'acteur analyse les discours qui lui sont proposés, qu'il s'agisse de discours bibliques ou de raisonnements proposés par lui-même ou par d'autres membres de l'organisation. Il cherche alors à évaluer leur cohérence interne (*Est-ce que telle croyance est cohérente avec l'économie divine, telle que je la conçois jusqu'à présent. Est-ce que telle croyance accroît la cohérence de cette « économie divine » ?*). S'il juge la croyance « heuristique », il y adhère à un niveau proche de la croyance fondatrice. Si les discours sont peu convaincants et qu'il continue de juger que la croyance pose problème, il n'y adhèrera pas, ou y adhèrera non plus sur une base théorique, mais sur une base purement axiologique, c'est-à-dire en vertu d'un principe de fidélité à l'organisation religieuse qu'il juge digne de confiance, voire de fidélité à Dieu qu'il juge aussi digne de confiance et avec lequel il croit qu'il peut interagir. Le processus incrémental ne conduit donc pas toujours à plus de croyance. Il peut prendre fin et n'aspire pas l'acteur dans une irréversible logique de la foi. MP évoque ainsi ses croyances:

Dieu a créé l'univers. (...) Je ne suis pas sûr à 100% que Jésus soit le Christ, mais ce qu'il a fait est différent des autres humains. Ses enseignements étaient différents. Je ressens la paix quand j'écoute les dirigeants de l'Église. Mais je ne suis pas sûr à 100% qu'ils soient des prophètes. Je suis toujours sur le chemin.

On le voit, MP est toujours dans un processus en cours d'évaluation des croyances additionnelles à sa croyance fondatrice. On peut percevoir que dans son évaluation des croyances au moins deux critères entrent en jeu : leur capacité à s'imposer à lui sur une base charismatique (*je ressens la paix lorsque je les écoute les dirigeants de l'Église*) et leur cohérence vis-à-vis de l'économie divine (*Jésus est présenté comme un être à part des humains et ses enseignements m'apparaissent comme différents*). Toutefois, pour MP, au-delà de l'existence d'un être divin tout puissant et créateur, les autres croyances sont difficilement décidables.

Dans nos entretiens, nous avons systématiquement posé la question de savoir s'il y avait des choses qui étaient difficiles à accepter dans la doctrine de l'organisation. La réponse était largement la même pour tous : « il y a des choses que je ne comprends pas, mais on ne peut pas tout comprendre tout de suite et donc cela viendra avec le temps ». En général, ces choses

non comprises étaient tout de même endossées, par fidélité à l'organisation religieuse sans doute autant que par une volonté de ne pas mettre en doute ses propres croyances. Cette démarche ne traduit pas d'ailleurs une confiance aveugle mise dans l'institution, mais plutôt une reconnaissance par l'acteur de la limite de sa rationalité et du fait que la limite de sa rationalité ne doit pas nécessairement le conduire à remettre en question ce qu'il a par ailleurs accepté pour des raisons au moins relativement rationnelles.

Enfin, il est un autre type de croyances auxquelles adhèrent les individus présentant la particularité d'être légitimes dans l'organisation religieuse, mais présentant un caractère individuel. Il ne s'agit pas en effet de croyances collectives, mais de croyances très spécifiques relatives à la façon dont l'individu doit conduire sa vie. R. était anciennement employée dans une entreprise du secteur financier où elle gagnait bien sa vie. Elle a quitté son travail sur la base de divergences morales avec ses employeurs. Plutôt que de chercher un emploi dans un secteur correspondant à son niveau de salaire et ses compétences, elle a « ressenti » qu'elle devait travailler pour une ONG bien particulière. C'est en lisant la Bible, notamment les premiers chapitres de la genèse, qu'elle a acquis la certitude que Dieu voulait qu'elle travaille pour cette ONG. C'est donc sur la base d'une croyance religieuse très personnelle (*Dieu veut que je travaille pour cette ONG*) qu'elle a entrepris sa démarche d'embauche et accepté un poste bien moins payé que ce à quoi elle pourrait prétendre²⁶. Ce type de croyances est d'autant plus intéressant qu'elles ne se présentent pas toujours à l'acteur comme directement bénéfiques. C'est le cas de l'une des croyances de JM convertie au mormonisme lors d'un séjour à l'étranger :

Avant que j'aie là-bas, je connaissais mon mari. C'était mon petit-ami. Mais après avoir rencontré l'Église, on m'avait enseigné qu'il était préférable d'épouser un membre. Et j'ai prié pour savoir si c'était le bon. Et la réponse était non. Ce n'est pas le bon. C'était très dur. Et j'ai lutté et j'ai pensé : je peux le changer. Puis il a reçu son visa de résident permanent et donc il est venu me rejoindre. Il a reçu les enseignements des missionnaires, mais il n'y croyait pas beaucoup. Peut-être qu'il est très intelligent alors il n'a pas cru. Mais tu sais, l'Église chinoise, c'est comme ça : puisque les membres veulent que tu te maries avec un membre, ils l'ont poussé, poussé, poussé, en disant : si tu veux l'épouser, tu dois te faire baptiser, comme un gage que tu cherches vraiment son bonheur. Alors il a décidé de se faire baptiser. Mais il ne savait pas que c'était quelque chose de vraiment sacré, comme un contrat avec Dieu. Alors il s'est fait baptiser et après on s'est marié à l'église. Mais après, il m'avait obtenue, et donc il n'est plus venu à l'église. Et on vit avec mes beaux parents. Ils ne croient pas. Ils pensent que notre Église est une secte perverse. Je pense donc que c'est très dur... Ils m'aiment. Mais, ils pensent que l'Église, c'est mauvais. Alors

²⁶ Dans son cas, l'application dans sa vie ordinaire de ses croyances protestantes la conduit à faire de sa profession une vocation.

pour moi c'est dur. Mais je pense que le Seigneur est encore très bon. Parce que avant de me marier, il m'a dit de ne pas le faire. Mais il a aussi respecté mon choix.

Ces croyances spécifiques sont des produits de la foi. C'est aussi en elles que s'actualise l'affirmation Durkheimienne selon laquelle l'homme qui a la foi est un homme qui « peut » davantage. Dans les cas ci-dessus, ce « pouvoir » ne résulte pas seulement d'une croyance « générale » en la bienfaisance de Dieu », mais aussi d'une conscience d'être guidé à accomplir une action précise. Comme le montre l'exemple ci-dessus, ces croyances ne sont pas toujours respectées par le croyant en dépit de leur caractère très individuel et ne vont pas non plus toujours dans le sens de ce que l'acteur voudrait faire de lui-même. L'intérêt de mettre au jour de telles croyances réside en le fait qu'elles manifestent le caractère certain que les acteurs leurs prêtent parfois: car se plier à l'injonction « spirituelle » requiert dans certains cas un effort réel et le fait de se mettre dans une position incertaine voire inconfortable. Mais ne pas s'y plier, comme dans le cas de JM ne fait pas disparaître cette croyance. Au contraire, JM continue à croire des années après, qu'elle a désobéi à son dieu et qu'elle aurait du suivre cette « croyance ».

7.4. Subjectivation et vision du monde religio-centrée

C'est dans l'endossement de ces croyances sur la base de l'expérience religieuse que se produit un véritable changement d'ordre cognitif chez l'acteur intégrant le groupe religieux. Et l'on observe un effet immédiat de l'interprétation faite de l'expérience religieuse à partir des croyances portées par l'organisation religieuse. Premièrement, elle modifie au moins partiellement le programme de vérité de l'acteur²⁷, les axiomes à partir desquels ce dernier pense le monde, lui-même et son rapport à autrui. Deuxièmement, la légitimité de l'organisation religieuse se trouve elle-même modifiée et accrue, tout comme la légitimité des modèles sociaux qui en constituent la matrice.

L'acteur adopte dès lors une vision du monde que l'on peut considérer comme étant religio-centrée. Il effectue une sorte de rupture avec ce qui constituait pour lui le sens commun, qui se traduit dans les discours par un rejet de la *doxa* pseudo-évolutionniste et scientiste²⁸ qui prévalait auparavant, ainsi qu'une condamnation de certaines aspirations ou pratiques

²⁷ Nous reprenons ici l'expression de Veyne (1983) par laquelle il désigne les corpus de croyances ou d'axiomes que les acteurs tiennent pour universellement vrais.

²⁸ On peut effectivement parler d'une *doxa*, car la profession d'une croyance en la science et du fait que l'homme descende du singe n'est généralement pas acquise par les acteurs selon un procédé scientifique – et ne constitue pas un énoncé scientifique valide dans le cadre de la théorie de l'évolution. De plus, la conception de l'évolution que nourrit le commun des mortels est en général bien éloignée de sa conception scientifique. Voir Bronner (2007).

comportementales qui lui paraissent désormais dénuées de sens. À plusieurs reprises, nous avons entendu lors de nos entretiens mais aussi lors des réunions, la phrase semblant résumer aux yeux des acteurs la rupture avec ce sens commun d'origine scientifique : *nous ne descendons pas du singe*. Ceci ne signifie pas qu'il y ait systématiquement un rejet de la science, ni que les acteurs mettent fin aux pratiques qu'ils considèrent comme vides de sens. Le rejet, la prise de distance est alors plus symbolique que réelle : elle concerne le sens que l'acteur attribue aux pratiques sociales et à sa propre vie. Mais celles-ci deviennent subordonnées aux règles religieuses à partir desquelles le croyant s'efforce désormais d'organiser sa vie, ses aspirations et ses choix.

Cette prise de distance symbolique vis-à-vis du sens commun et des pratiques ordinaires peut être considérée comme une nouvelle étape franchie dans un processus de subjectivation. En endossant les croyances et les prescriptions de l'organisation religieuse sur la base de sa propre expérience religieuse, l'acteur s'autonomise, prend en charge son identité, sa destinée, et s'engage dans le développement d'une nouvelle herméneutique de soi : il se perçoit et se définit autrement, et à mesure qu'il réinvente ses croyances et ses pratiques, il réinvente aussi son rapport aux autres, comme le décrit NF :

Comme j'étais une débutante, j'étais satisfaite du cours, ça me convenait bien. Après, je me suis dit que j'allais prier toute seule. Et puis le frère, c'était un taiwanais il m'a expliqué comment prier. Et donc j'ai commencé à prier, aller à l'église avec K. pour ce cours et pour lire la bible. Ça c'était le début. Après, la conversion, je pense que ce n'est pas une chose très extraordinaire. Mais avant je n'avais pas de discipline personnelle, je faisais ce que les gens me disaient de faire. Au travail aussi. Et à la maison, ça n'allait pas trop bien. Parce que avant je n'étais pas à la maison, et là, j'avais dû retourner chez moi ; Et mon père il est toujours un peu sévère avec moi. Avant ça, je vivais toute seule, donc il n'y avait personne pour s'occuper de moi, et là à la maison les parents se soucient de moi, donc la relation n'était pas très bonne. Et puis, je me suis rendue compte du fait que Dieu t'aime tout le temps, c'est ce que tu apprends. Donc, je me suis rendue compte que je n'avais pas besoin de l'amour d'un mari, ni de mes parents, ni de plaire à tout le monde, puisque j'avais l'amour inconditionnel de Dieu. Je pense que pour moi, ça a été facile de recevoir et accepter l'amour de Dieu. C'est arrivé d'un coup ; Parce que j'en avais spécialement besoin. Je pense que cet aspect-là de mon état psychologique c'était le plus important.

On observe dans ce discours que la croyance active en l'existence d'une relation inconditionnelle liant l'acteur à un Être suprême permet à l'acteur de mettre à distance les contraintes sociales pesant sur lui. Il vit pour Dieu et non plus pour les autres. Il s'opère un transfert de dépendance, des formes d'autorités ordinaires (patron, marché de l'emploi, parents, etc.) L'acteur en se soumettant à ce qu'il identifie comme étant la force divine, se soustrait aux forces sociales qu'il ne pouvait maîtriser jusqu'à présent. Il se sent alors capable d'agir et investi d'une mission.

Ceci ne se traduit pas, dans les faits par une rupture avec ses précédents groupes d'appartenance. Au contraire, comme on avait pu constater que l'éloignement des réseaux sociaux d'origine pouvait contribuer à envisager une affiliation religieuse hétérodoxe, on constate que la conversion permet à l'acteur de gagner une forme nouvelle de reconnaissance au sein de ses groupes d'appartenance, notamment sa famille : « Le plus grand changement, c'est que j'espère que j'aurais ma propre famille et une famille qui sera remplie d'amour. Et j'espère que mes parents seront toujours en bonne santé, heureux avec la paix. Je n'ai pas d'autres aspirations. » (CY, R.O) Le processus est comparable à ce qui a pu être décrit par Décobert à propos de conversions au christianisme

« Le futur converti ne pouvait contrôler ses émotions, (...) il succombait à ses passions. (...) En revanche, le temps présent est celui de la domination de soi. Une domination de soi perçue comme autonomie, à l'inverse de l'hétéronomie passée. (...) Le 'flash', c'est-à-dire la découverte soudaine de la foi, (...) fait entrer le converti dans le monde de l'autonomie par intériorisation, acceptation, accessibilité de ce qui le règle – l'altérité du référent divin se dissout dans la reconnaissance pour soi d'une théonomie, laquelle supporte le retour à la conformité sociale. » (Décobert, 2001 p.70-71)

NF, tout en affirmant n'avoir plus besoin de l'amour d'un mari, ni de ses parents, est entrée dans une relation qu'elle considère comme « saine » avec un membre du groupe. Elle ne vise plus le mariage à tout prix, mais prend le temps de fonder une relation amoureuse durable et perçoit les principes et rituels chrétiens comme des ressources pour réguler et bâtir cette relation. Plus que jamais, elle envisage de se marier, d'élever des enfants et de renoncer à ses ambitions professionnelles. ZL, résume quant à lui, le changement opéré dans ses aspirations et la conduite de ses projets de cette manière :

Ça apporte la paix. Et puis je pense qu'en Chine, 80 % des gens préfèrent l'argent. Mais moi, ce n'est pas mon but. La famille c'est plus important. Le livre de mormon, et l'Église disent que le bonheur en famille c'est très important. Avant je pensais que gagner de l'argent c'était très important, parce que sans argent, tu ne peux rien faire. Mais maintenant je ne pense plus de la même façon. Le bonheur c'est être avec ses parents. Vivre ensemble enfants et parents. [Mon but est d']Organiser une famille, et puis vivre avec mes parents et tout le monde ensemble. J'ai acheté une maison à Shanghai, c'est très important pour les Chinois. Donc mon prochain but, c'est d'organiser une famille.

On en revient donc à ce que l'on constatait dans la troisième partie de cette Thèse. La famille revient au centre des préoccupations de l'acteur qui vise à fonder son propre foyer et à renforcer ses relations avec ses parents. Il révisé ses priorités et tandis qu'il adopte l'éthique protestante, se libère de « L'esprit du capitalisme », sans pour autant renoncer à respecter les impératifs matérialistes qui pèsent sur lui.

Comme on l'a vu, l'expérience religieuse est le point culminant du processus de conversion. Elle modifie le programme de vérité de l'acteur, modifiant alors sa perception de lui-même et du monde. En outre, l'expérience religieuse est le vecteur d'une légitimation nouvelle pour l'organisation religieuse et les modèles sur lesquels elle est fondée. Alors qu'elle reposait auparavant sur une légitimité de type traditionnel, elle se trouve maintenant jouir d'une légitimité divine du point de vue de l'acteur qui admet l'existence d'une divinité²⁹. Or, la légitimité divine, notamment parce qu'elle repose sur une expérience sensible que l'acteur peut faire individuellement, se hisse plus haut que la tradition³⁰. Le discours familial, les pratiques familiales et la morale confucéenne prônée dans les organisations religieuses se trouvent donc reposer sur un nouveau fondement, doté d'une légitimité plus grande aux yeux des convertis. L'acteur participe et s'implique activement dans la reproduction des conditions qui ont fait naître en lui l'expérience religieuse, la paix et le sentiment d'autonomie qui y est associé. Ceci fait apparaître alors un fait important : le processus de subjectivation qui naît dans l'existence d'un rapport critique de l'acteur aux institutions et aux contraintes sociales que celles-ci font peser sur lui trouve son accomplissement, non dans une atomisation individuelle, mais dans l'élection d'une nouvelle communauté comportant son lot de règles, de croyances ainsi que les moyens de leur intégration, à laquelle l'acteur se soumet volontairement, parce qu'il lui semble qu'il peut se les approprier. Tandis qu'il se soumet donc à l'ordre religieux, il se réapproprie les modèles familiaux traditionnels, pour les réinventer au cours de sa propre expérience.

²⁹ Nous adoptons en effet une posture proche du théisme méthodologique prôné par Piette (1999 p.24), considérant qu' « il n'y a aucune raison de tronquer le fait religieux de ses interactants "invisibles", en tant qu'ils sont jugés importants par les acteurs eux-mêmes » et proche aussi de celle de Willaime (2003 p.258) qui y ajoute l'importance de « préciser que l'on se situe dans le cadre d'un agnosticisme épistémologique ».

³⁰ Hervieu-Léger (1993; 2003) considère que le mode de croire est un mode parmi d'autres dont la spécificité réside en le « type de légitimation apporté à l'acte de croire. » Elle fait l'hypothèse « qu'il n'y a pas de religion sans que soit invoqué, à l'appui de l'acte de croire (de façon qui puisse être explicite, semi explicite ou entièrement implicite) l'autorité d'une tradition. » Ce que nous affirmons ici corrobore cette hypothèse tout en la dépassant : Si l'autorité de la tradition peut être évoquée, c'est bien une autorité spécifiquement divine reposant sur une expérience subjective, faite avec les sens, qui est ici invoquée pour légitimer le croire.

Chapitre 8. Variations et distinction : gérer sa carrière et son identité chrétienne

Tandis que nous prônions en introduction de cette thèse une distinction conceptuelle entre affiliation et conversion, c'est plutôt un couplage fort entre les deux que nous observons empiriquement dans le cadre de notre enquête. En même temps qu'ils entament un processus d'affiliation, les acteurs entament aussi un processus de conversions, convergeant idéalement vers un baptême symbolisant à la fois l'entrée formelle dans l'organisation et l'acquisition des croyances qui y sont prêchées. Toutes les situations rencontrées ne correspondent cependant pas totalement à la situation idéale ainsi décrite. Dans les cas que nous avons étudié, il n'est nullement automatique qu'un processus d'affiliation entrepris débouche sur une affiliation formelle, ni sur une conversion à proprement parler. Il n'est nullement automatique non plus que toutes les conversions soient aussi totales que celles que nous avons généralement décrites, ni qu'elles soient couplées d'une affiliation formelle. De nombreux parcours ne présentent pas une pleine linéarité. Parce que les acteurs sont des individus, dotés de raison et capable de calculs, ayant connu des parcours différents, leur carrière religieuse est aussi faite d'écarts au modèle idéal, de tâtonnements, d'hésitations, d'affiliations échouées, d'évolutions et de négociations des croyances et des pratiques qu'ils endossent.

Nous revenons donc dans ce chapitre sur ces écarts ainsi que sur la complexité des parcours des convertis, afin de mieux saisir comment ce que nous avons décrit jusque là s'inscrit bel et bien dans une approche des conversions en terme de carrière (Gooren, 2010), mais d'une carrière non linéaire, au sein de laquelle conversion, affiliation et confession se croisent, se confondent parfois mais se dissocient aussi. La corrélation entre affiliation et conversion, censée, dans l'idéal, culminer avec le baptême, n'est pas évidente. Endosser les croyances et les pratiques prônées dans le groupe peut dans bien des cas constituer un défi. L'affiliation à un groupe religieux n'advient jamais une bonne fois pour toute et les convertis peuvent toujours être simultanément décrits comme des pèlerins (Hervieu-Léger, 1999). Enfin, les acteurs, lorsqu'ils s'affilient et se convertissent à une organisation religieuse, continuent d'être pris dans des systèmes d'interaction plus vastes, les reliant, eux et les organisations religieuses auxquelles ils appartiennent, au reste du monde. Il leur faut donc négocier leur

identité religieuse nouvelle et leurs pratiques, ce qu'ils ne font pas tous de la même façon. Derrière l'apparente uniformité des mécanismes d'affiliation et de conversion apparaît une diversité de parcours.

8.1 Ecart et variations

8.1.1. Affiliation et conversion : un couplage qui ne va pas de soi

Dans les organisations religieuses chrétiennes, les baptêmes tiennent une place importante. Ils marquent théoriquement l'ultime étape du processus d'affiliation et du processus de conversion, symbolisant l'intégration de l'acteur dans l'organisation religieuse et ce qui est censé aller de pair avec cette intégration pratique, à savoir, l'acquisition par l'acteur de la foi, l'adhésion non seulement aux pratiques et aux normes comportementales, mais surtout, aux croyances qui fondent l'existence de l'organisation religieuse¹.

D'une organisation religieuse à l'autre, les pratiques relatives au baptême peuvent varier, mais relèvent pourtant d'un même modèle général. Toutes les Églises mettent en place un programme de formation pour les débutants. Ils consistent en un certain nombre de leçons, que le croyant doit recevoir pour espérer ensuite candidater au baptême. Dans les Églises officielles, la formation dure de deux mois à un an. Au terme de la formation, le candidat passe un test, contenant des questions relatives à sa connaissance générale de la doctrine chrétienne et des questions relatives à sa conviction personnelle. Les Églises indépendantes procèdent généralement de façon moins formelle, dans la mesure où le soin est laissé au pasteur de déterminer les critères requis pour accepter un membre dans sa congrégation. C'est généralement un entretien avec le pasteur ou dirigeant de l'organisation qui permettra à celui-ci d'évaluer la demande de baptême du candidat. Les Églises protestantes que nous avons étudiées possédaient aussi la caractéristique commune de considérer que le baptême doit être le résultat d'une démarche individuelle et spontanée de la part du candidat. Sans doute cela est-il le résultat de l'incorporation d'une vision politique anti-prosélyte, empêchant les clercs religieux d'enjoindre spontanément les acteurs au baptême. L'Église SDJ est régie par la même loi que les Églises officielles et a, de ce fait, incorporé aussi ce principe. Toute personne souhaitant se faire baptiser doit prendre l'initiative d'en émettre le souhait et de se renseigner sur la démarche à suivre, au contraire de ce qui constitue la norme mormone en la matière dans le reste du monde, où les nouveaux venus sont très vite invités à recevoir le baptême. Elle suivra alors un certain nombre de leçons et, de même que dans les Églises

¹ Une seule personne dans notre échantillon n'avait pas encore reçu le baptême, mais prévoyait de le faire sous peu.

protestantes, sera soumise à un entretien afin de déterminer si le candidat est prêt pour le baptême. Comme dans le reste du monde, l'entretien d'évaluation du candidat comprend un certain nombre de questions fixes portant sur son niveau orthodoxie (endosse-t-il les croyances de l'organisation ?) et son niveau d'orthopraxie (respecte-t-il les prescriptions de l'organisation ?). Dans tous les cas, la qualification pour le baptême, telle qu'elle est définie et instituée par les organisations religieuses, comprend donc l'acquisition d'un corpus de connaissance de base, l'adhésion verbale aux croyances du groupe et une mise en conformité avec les prescriptions normatives, censées garantir le fait que les croyances ne sont pas simplement endossées verbalement. En d'autres termes, les organisations religieuses prévoient que le baptême marquant l'entrée officielle dans la vie chrétienne, comme la conclusion d'un processus d'affiliation ayant entraîné une conversion. Cependant, comme dans toute organisation, les parcours individuels laissent apparaître un écart à la règle. Nombre des croyants des Églises que nous avons étudiées n'ont pas reçu le baptême en Chine et l'on donc fait sur sollicitation directe d'autres croyants. La raison ayant déterminé le baptême ne fut alors pas toujours l'endossement des croyances du groupe par suite d'une expérience religieuse. Il résulte alors de telles situations une affiliation non corrélée avec la conversion à proprement parler. LK, actuellement pratiquante dans l'Église Hosanna raconte l'expérience de son affiliation et de son baptême sans substrat de croyance forte :

En fait, c'est aux États-Unis que j'ai commencé à croire en Dieu. En 2001, j'étais à Canton et j'ai eu une opportunité de partir trois ans à l'étranger pour suivre une formation avancée d'infirmière. Mais dès qu'on est arrivé aux États-Unis, il y a eu des problèmes. Parce qu'on était dans un programme jumelé avec Harvard, mais lorsqu'on est arrivé sur place on s'est aperçu que l'école en Chine à qui on avait payé les frais d'inscription n'avait pas payé en retour l'université aux États-Unis. Alors c'était une épreuve très dure. On était huit dans ce cas-là. On était partis ensemble et on s'est retrouvé dans la même situation. Alors là-bas ils nous ont proposé de retourner en Chine gratuitement, mais on a pas accepté, parce qu'on avait payé pour notre formation. Un des professeurs là-bas était taiwanais, il nous a emmené à l'église. Il voulait nous aider, on voyait qu'il était un homme bien. Et on sentait qu'il voulait vraiment nous aider. Donc c'est grâce à lui qu'on a trouvé le Seigneur. (...) À cette époque, je n'avais pas moyen de sortir de ma situation difficile. Et puis j'ai trouvé que l'église apportait un peu de paix. Alors on a décidé d'y aller ensemble. Les gens à l'église étaient vraiment polis et gentils. Donc je trouvais que c'était bien d'y aller. Je ne comprenais pas du tout le contenu de leurs croyances. Ce qu'il y avait vraiment dans tout ça. Mais je voyais que leur qualité était très bonne. (...) Je ne comprenais pas grand-chose à part les trucs très basiques. Je n'aimais pas assister aux cours sur la Bible. Mais il y avait un missionnaire qui nous emmenait chez lui toutes les semaines pour manger et chanter des cantiques. Il m'a demandé si je voulais me faire baptiser, mais j'ai dit non. Et puis il m'a redemandé plus tard et là j'ai accepté. En fait aux États-Unis, c'est plus facile de se faire baptiser. Il suffit d'en exprimer le désir et tu peux te faire baptiser. Ensuite tu as une formation de deux heures et tu peux te faire baptiser. (...) Donc on est arrivé en 2001, en août, et en

2002, en mai, il y avait déjà quatre collègues sur huit qui étaient baptisés. Cette expérience était donc très bien. Mais après être rentrée en Chine, je n'allais pas à l'église...disons qu'à Pékin on ne menait pas la même vie de chrétien : à Pékin, tu faisais un peu ce que tu voulais !

Quoique LK évoque quelque paix ressentie à l'église, il est clair que son affiliation, conformément à ce que nous avons avancé dans la troisième partie de cette Thèse, est avant tout le résultat d'une identification positive de modèles moraux dans les communautés chrétiennes. Sans doute la communauté ecclésiale est apparue pour elle comme une ressource en situation de crise et lorsque la crise était terminée, le recours à la ressource religieuse se faisait moins pressant. Son affiliation formelle, sans véritable conversion a rapidement débouchée sur une déconfession, c'est-à-dire un arrêt de sa pratique chrétienne lors de son retour en Chine. Pourtant, lors d'un séjour ultérieur à Singapour, elle se trouve à collaborer avec des chrétiens dans le cadre professionnel. Elle connaît alors une expérience sacrée, telle que nous l'avons décrite dans le chapitre précédent : elle est convaincue que c'est Dieu qui l'a conduite à Singapour pour travailler avec des chrétiens. Pour autant, elle n'augmente que peu son niveau de confession. Elle estime difficile de s'intégrer dans le groupe religieux que fréquentent ses collègues à Singapour. Une fois de retour à Shanghai, elle se met en quête d'une organisation religieuse qui lui corresponde et devient pratiquante assidue dans l'Église Hosanna. Le processus de conversion de LK fait donc intervenir tous les facteurs que nous avons évoqués au cours de cette Thèse, mais illustre le fait que l'enchaînement de ces éléments peut être un processus long et non-linéaire. C'est aussi le cas de XM, rencontrée au sein d'Hosanna et dont le parcours fut chaotique :

C'était il y a treize ans. À cette époque, j'étudiais et je faisais un petit boulot. Mon manager était chrétien. (...) Et il m'a dit que les chrétiens croyaient qu'on était tous pécheurs et qu'après la mort, on pouvait être sauvé. Il m'a demandé si je voulais croire. J'ai dit oui. Je n'avais pas de sentiments spéciaux. Il y avait une chapelle dans mon village alors on y est allé. Ce n'était pas vraiment paisible, ni réconfortant. Mais j'y suis allée. Je n'étais pas très enthousiaste et un peu gênée, même. (...) Mais quand on chantait des cantiques j'étais très émue. J'ai assisté ensuite à l'église pendant deux ans. Et au bout de deux ans je me suis faite baptiser. C'était pour Pâques. Il y avait un service de baptême. Il y a eu un petit test au cours duquel le prêtre posait des questions. Mais je n'avais jamais lu la Bible. J'allais à l'église parce que j'aimais beaucoup les cantiques mais c'était tout. Donc le reste, je ne comprenais pas. Même après deux ans. Et quand je priais, c'était très simple. J'ai dit : « Dieu, si tu veux que je sois choisie alors aide moi à passer ce test. » Mais je ne comprenais rien aux questions. J'avais peur. Et le pasteur m'a soufflé les réponses en fait. Il a été indulgent. Mais personne ne m'avait dit qu'après le baptême il fallait continuer à venir. Alors une fois que j'ai été baptisée, je ne suis plus jamais allée à l'église...je croyais que c'était fini ! Que j'avais acheté le ticket pour le paradis ! Et puis pendant sept ans je ne suis pas allée à l'église.

(...) En 2007, j'ai ouvert une entreprise de commerce international. J'avais un compagnon et il avait une maîtresse. Et je ne voulais pas qu'il ait une maîtresse. Alors, comme il avait des problèmes au niveau de ses sentiments, il a ouvert le gaz et il s'est suicidé. J'ai arrêté mon commerce, je me suis faite virer de mon appartement. Et je n'avais plus rien. Mais je ne savais pas que c'était le plan de Dieu. Avant je pensais que je pouvais m'en sortir par moi-même quoi qu'il arrive, mais là, je n'avais vraiment plus rien. C'était dur. Le plus dur c'était que je voulais retourner à la maison, mais je n'avais même pas assez d'argent pour acheter billet pour retourner chez mes parents. Heureusement, j'ai un ami chrétien taiwanais qui m'a donné de l'argent pour rentrer chez moi. Mais c'est dur de rentrer à la maison sur un échec comme ça. J'ai quand-même accepté. Je me suis dit : je vais rentrer à la maison et être une bonne fille, aider à la maison et puis voilà. Je pensais que j'étais une bonne fille. Mais en fait je souffrais beaucoup. Et je me suis rendue compte que c'était ma faute tout ça aussi. Parce que je n'avais pas servi mon mari comme j'aurais dû. Je me suis rendue compte que j'avais beaucoup de torts. Je suis orgueilleuse et je ne respecte pas les gens, je n'avais pas respecté mon mari. Et je suis devenue très dépressive. C'est là que je me suis mise à prier. Et j'ai senti quelque chose. Je pense que c'était le sentiment du Saint-Esprit. Et j'ai senti qu'il fallait que je vienne à Shanghai. J'ai cru que j'allais devenir folle. Je ne connaissais rien à Shanghai, je n'y avais pas d'amis, pas d'argent, rien.

(...) Après, je priais et je ressentais toujours qu'il fallait aller à Shanghai. Ça a duré trois mois. Je n'avais plus rien je n'avais plus du tout d'argent. Et ma famille n'avait pas assez d'argent pour me permettre de trouver un logement non plus ! Et j'ai senti que c'était Dieu qui me disait de faire ça. Donc j'ai prié et j'ai dit : « ok, je vais écouter tes paroles, mais il faut que tu me donnes à manger, et de l'argent pour pouvoir vivre ! » Et puis en août, j'ai eu des nouvelles d'un ami qui devait être à Taïwan, mais qui n'y était finalement pas allé : il était à Shanghai pour travailler. Il avait une grande maison, une voiture et tout ce qu'il fallait. Donc j'ai pu aller chez lui. J'ai vécu chez lui trois mois et j'ai pu trouver un travail. Au bout d'une semaine j'avais un travail. C'était le travail de Dieu. Ensuite. J'ai trouvé cette Église Hosanna. C'était en 2008. Mais une fois que j'ai trouvé ce travail, j'ai un peu oublié Dieu à nouveau. Je ne l'ai pas remercié. Et j'allais à l'église, mais je n'avais pas vraiment une vie chrétienne. J'étais comme un enfant à qui il arrive plein de problèmes mais qui ne se rend pas compte qu'il doit changer pour aller mieux. J'étais très orgueilleuse et égoïste. Quand tout va bien dans ta vie, tu deviens orgueilleux. Je suis ce genre de personne. Et je suis fainéante aussi. Mais Dieu m'aime.

Là encore, le fait que l'affiliation formelle précède la conversion, ne change rien au processus décrit dans les chapitres précédents. Et pour XM, lorsque le double besoin moral se fait sentir (besoin de soulagement et besoin d'une règle de vie conforme à un modèle conservateur) elle a recours à la ressource chrétienne et connaît une expérience sacrée qui ancre sa foi et permet sa subjectivation.

Il est aussi frappant de constater que dans bien des cas, l'acteur n'évoque pas du tout son baptême dans le processus d'affiliation et de conversion. Celui-ci semble être un passage obligé, une formalité mais n'occupe pas forcément une place centrale dans le processus de conversion ni même dans le processus d'affiliation.

8.1.2. Déconfession : passer de l'autre côté du miroir

Ceci met aussi en évidence le fait qu'il existe à côté de l'expérience de la conversion, du basculement initial par lequel l'acteur endosse de nouvelles pratiques et de nouvelles croyances, un temps long de la conversion, qui se fait dans la durée. C'est la deuxième dimension du modèle de conversion augustinien (Décobert, 2001). L'idée d'un temps long de la conversion, inclut l'idée d'une carrière, dont l'affiliation et la conversion initiale ne seraient que des étapes. Or la progression de cette carrière ne se fait pas non plus de manière uniforme, et il n'est certainement pas automatique que les affiliations initiales conduisent à davantage de conviction et d'engagement dans les organisations religieuses. La nature de notre échantillon ne nous permet pas une étude en profondeur de ce type de phénomènes, dans la mesure où il est difficile d'entrer en contact avec les acteurs moins engagés ou désaffiliés d'une organisation religieuse par le biais de celle-ci. Nous avons cependant eu l'occasion de recueillir plusieurs récits de désaffiliation et de déconfession que nous relatons ici². Ces cas présentaient un trait particulier : il s'agissait de désaffiliations ou de déconfessions sans déconversion. Les acteurs continuaient d'adhérer aux croyances qu'ils avaient acquises. Ces cas de convertis désaffiliés permettent d'éclairer l'essence de la conversion.

CY, dont on a déjà évoqué le parcours, convertie au christianisme avec ses parents à l'adolescence, menait une vie religieuse militante très active lorsqu'elle était étudiante dans une grande université de Shanghai. Cependant, au bout de quelques années, elle a fini par éprouver une lassitude qui l'a conduite à cesser la plupart de son activité religieuse au sein des organisations qu'elle fréquentait, une fois son cursus universitaire achevé :

[Après l'université,] j'étais très occupée par mon travail. J'étais très fatiguée. Et petit à petit, je me suis éloignée des réunions familiales d'étude de la Bible. Et puis quand j'étais à l'université, c'était facile de s'impliquer dans un groupe. Mais maintenant, j'habite au nord-est de Shanghai et c'était dur de trouver un groupe là où j'habite. J'ai essayé plusieurs groupes en ville, mais après 3 ou 4 mois, je me sentais très fatigué. J'ai essayé dur, mais après le travail, aller aux réunions, puis rentrer à la maison vers minuit...le rythme était trop dur.

² La désaffiliation, si elle n'est comprise que comme le fait de quitter une organisation religieuse spécifique est en fait extrêmement fréquente. En effet, compte tenu de la dimension nébuleuse et post-dénominationalle du protestantisme évangélique chinois, il n'est pas rare que les acteurs cessent de fréquenter un groupe et s'affilient à un autre, à l'intérieur de la nébuleuse. Lorsque de tels phénomènes sont motivés par des raisons pratiques (proximité géographique, agencement de l'emploi du temps, rapprochements affectifs), nous avons décidé de ne pas les considérer comme des désaffiliations à proprement parler. Ces phénomènes de mobilité à l'intérieur de la nébuleuse chrétienne mériteraient pourtant de faire l'objet d'une étude à part entière, tant ils constituent un trait caractéristique du protestantisme évangélique chinois urbain.

(...) Et puis un autre facteur a joué aussi... Quand j'étais à l'université, j'ai essayé de participer à beaucoup d'activités. Et puis tout à coup je me suis sentie fatiguée...j'éprouvais de la pression...je ressentais beaucoup de pression en fait. Et je me sentais coupable, parce que je voyais des gens très passionnés, mais moi je n'étais pas si passionnée. Et petit à petit, j'ai perdu ma passion, sans savoir pourquoi. Parfois, quand on priait, je pleurais et j'étais touchée. Mais je voyais les gens lever les mains au ciel et être très fervents. Je ressentais beaucoup de pression parce que je ne comprenais pas pourquoi je ne ressentais pas la même chose, pourquoi je ne pouvais pas agir comme les autres chrétiens. Je le voulais du plus profond de mon cœur, mais je n'y arrivais pas.

Et puis j'ai ressenti de nombreuses fois que je n'étais pas aussi bonne que les autres chrétiens. C'était un gros fardeau pour moi. Et je me suis dit : 'ok, je vais me concentrer sur ma relation entre moi et Dieu et pas sur le fait de le montrer aux autres'. J'ai donc décidé d'arrêter de faire les choses pour satisfaire ma dirigeante de groupe, pour lui montrer que je grandissais.

Donc j'ai décidé d'aller à l'église officielle, à Pudong avec mes parents. (...) Il y a eu une longue période où je suis allée à l'église avec mes parents. Mais j'ai dû faire face au fait que je n'avais plus personne avec qui parler de Dieu. Et c'était dur pour ma famille aussi d'exprimer leurs sentiments à propos de Dieu. Peut-être que parce qu'on est trop proche, on ne veut pas partager nos sentiments intimes à propos de Dieu. En fait je me sentais seule. J'allais à l'église, mes amis m'invitaient à aller dans des groupes, mais pas de manière régulière.

Et puis récemment, je me suis sentie trop seule, alors j'ai décidé de retourner à l'église. Je pense que je suis assez mûre et ces sentiments ne m'embêteront plus. Donc je retourne dans un groupe où je peux parler plus et échanger plus avec d'autres chrétiens. (...) Je ne suis plus soucieuse de comment les gens me regardent.

Une autre chose aussi c'est que je suis toujours célibataire donc je pensais que ce serait quelque chose de naturel de rencontrer quelqu'un, tomber amoureuse et me marier. Mais maintenant je trouve que c'est difficile d'être à l'extérieur, seule et de devoir trouver quelqu'un. Donc c'est pour ça que je retourne à l'église. Parce que c'est plus dur de trouver un chrétien à Shanghai si tu ne vas pas à l'église. Donc, depuis deux mois, je vais à R.O.

Le récit de CY fait donc état d'abord d'une désaffiliation aux groupes qu'elle fréquentait initialement. Sa décision ne plus se rendre dans les églises-maisons pour pratiquer dans l'Église officielle avec ses parents relève d'un choix qui n'est pas motivé que par les raisons pratiques qu'elle évoque d'abord, mais par une réelle volonté de modifier la nature de liens qui l'attachait aux organisations qu'elle fréquentait auparavant. Mais sa pratique dans l'Église officielle est une pratique minimale et peu satisfaisante. Bien que n'abandonnant pas sa foi chrétienne, elle cesse la plupart de ses activités et se trouve donc dans un état de déconfession, pour un temps.

Après une période d'investissement intense dans la pratique chrétienne, CY déchantée, car elle ne parvient plus à reproduire par sa pratique les bénéfices qu'elle y percevait initialement.

Elle ne parvient plus à reproduire l'expérience religieuse que nous décrivions comme essentielle à la conversion, elle ne regarde plus non plus ses coreligionnaires avec le même regard naïf de jeune convertie. Son expérience confessionnelle évoque un « passage de l'autre côté du miroir » semblable à ceux décelés dans d'autres types de parcours initiatiques, notamment relatifs à l'apprentissage professionnel (Hughes, 1958). Ce passage de l'autre côté du miroir s'apparente à un véritable désenchantement de l'activité religieuse. Au lieu d'éprouver la paix supposée divine, CY ressent une forte pression s'exercer sur elle. Alors que la conversion permet à l'acteur de devenir sujet, acteur de sa propre vie, embrassant volontairement le système normatif de l'organisation religieuse et se soustrayant à la pression sociale subie antérieurement, CY voit sa pratique l'enfermer à nouveau dans un système coercitif. Ce qui autrefois la libérait, semble alors l'étouffer. Elle se rabat alors sur sa famille d'origine, autre espace au sein duquel la pratique chrétienne est supposée produire des bénéfices, notamment par l'amélioration des relations époux-épouse et parents-enfants. Mais là encore, elle déchant :

Ma mère est dominante dans ma famille. Et mon père et moi, on est un peu...on en veut pas partager les choses avec ma mère parce qu'elle a une forte volonté et des opinions très arrêtées. Parfois elle dit des choses comme : « on éteint la télé tout de suite et on prie ! » Et mon père et moi on est gêné, alors on fait des choses contre sa volonté. On lit la Bible ensemble parfois. C'est un peu une routine. Mais on essaie d'éviter de partager nos sentiments. Je n'aime pas prier avec eux. J'ignore pourquoi.

La pratique religieuse, censée renforcer la cohésion familiale se trouve devenir un vecteur de tension, plutôt que d'unité. Toutefois, CY conserve l'idéal familial qui l'a autrefois faite adhérer au christianisme et ne remet pas en doute sa foi, ni ses croyances. Il est frappant d'ailleurs de constater que CY, dont les sentiments de culpabilité la conduisent à cesser ses pratiques au sein des églises-maisons, continue jusqu'au moment de l'entretien à penser que l'inefficacité de sa pratique relève de sa conduite personnelle et non, par exemple, d'une possible défaillance de l'organisation religieuse. Les raisons de son retour à la pratique collective sont d'ailleurs significatives. D'une part, la solitude qu'elle évoque témoigne de la conscience qu'à CY de l'impossibilité de vivre sa foi sans un groupe d'affiliation. L'efficacité du religieux, elle le sent bien, repose en grande partie sur la pratique collective. D'autre part, elle vise à fonder son propre foyer et envisage son partenaire comme nécessairement chrétien, montrant aussi de ce point de vue la perception qu'elle peut avoir des organisations chrétiennes comme outils de reproduction familiale. Les raisons pour lesquelles CY cesse son activité religieuse, puis les raisons de son retour à la pratique confirment donc nos analyses quant à la centralité de la dimension familiale de la pratique, corrélée à la production d'une expérience religieuse particulière.

On retrouve chez ZL, affilié à l'Église SDJ lors d'un passage en France, un semblable phénomène de « passage de l'autre côté du miroir », suivi d'une réduction de son activité religieuse lorsqu'il retourne à Shanghai, sans pour autant qu'il abandonne la plupart de ses croyances positives et normatives. Ce ne sont cependant pas les mêmes raisons qui l'y conduisent.

En fait, des changements ont eu lieu. Quand je suis rentré, j'allais toutes les semaines à l'église. Et puis, il s'est passé des choses dans la vie qui font que je n'y vais plus aussi régulièrement. Mais je continue de suivre les préceptes. Par exemple, pas de cigarette ni d'alcool, toutes ces mauvaises choses. Je suis toujours ces règles avec rigueur. Mais je ne vais pas toutes les semaines à l'église. Parce que, par exemple, à Shanghai, les Chinois et les Européens, ils sont séparés. C'est un peu bizarre. En France c'est mixte et je ne sais pas pourquoi en Chine c'est pas pareil. Donc je ne viens pas. (...) Ensuite, il y a beaucoup de membres chinois qui travaillent pour une même entreprise. C'est un système de vente de produits³. Et c'est comme ça qu'ils sont devenus membres. Même s'ils ne deviennent pas membre à 100% pour ça, ils font du commerce ensemble et après ils se font baptiser. Je trouve que ce n'est pas tout à fait sincère. Ce n'est pas tout à fait une raison valable pour joindre l'Église.

De même que CY ne se retrouvait plus dans une pratique chrétienne qu'elle ne parvenait plus à vivre de manière authentique, ZL ne reconnaît plus et ne se reconnaît plus dans l'organisation et la communauté religieuse à laquelle il est affilié. L'importance que prend l'activité économique au sein de sa communauté, selon lui⁴, entre notamment en contradiction avec ce que l'on a déjà décrit, à savoir, la subordination de l'activité économique à l'activité religieuse. Sans doute ZL perçoit-il une collusion entre organisation religieuse et économique qui signifie aussi à ses yeux la disparition de ce qui faisait la spécificité et l'authenticité d'une organisation fondée avant tout sur un idéal religieux et familial. La séparation politiquement imposée des étrangers et des locaux contribue aussi à dénaturer son lien à l'organisation religieuse.

Ces cas témoignent du fait que l'acteur ne se contente pas de se soumettre à l'ordre et aux normes des organisations religieuses auxquelles il s'affilie. Il a identifié dans la pratique des ressources utiles et a tout à fait conscience des conditions par lesquelles son expérience religieuse, positive et bénéfique, est produite et reproduite. L'évaluation de la qualité rituelle (son efficacité à produire une authentique expérience religieuse), sociale (son efficacité à produire des liens familiaux symboliques et réels) et morale (sa conformité aux principes du

³ SR Company (le nom a été changé) est une entreprise américaine de distribution de produits cosmétiques et parapharmaceutiques fonctionnant selon un système pyramidal.

⁴ Nous n'avons pu vérifier ce qu'il avance quand à l'engagement d'une majorité de membres SDJ dans une activité économique similaire. Seul ZL l'a mentionné et une seule convertie interrogée s'avérait collaborer avec cette entreprise.

juste et du bon intégrés par l'acteur) des organisations et de leurs membres, conduit l'acteur à procéder à des ajustements dans sa pratique, lorsque cela est nécessaire.

FH, dont la visite initiale d'une Église protestante officielle l'avait en fin de compte conduit à s'affilier à une église-maison, a par la suite abandonné son groupe d'affiliation initiale, suite à des changements d'ordre rituels intervenus au sein de l'organisation :

Il s'est passé quelque chose. Je ne sais pas quand exactement...au début de 2009, ils ont invité deux prêtres des USA et ils ont donné... ils sont venu le dimanche...Et moi, je n'étais pas là ce jour là, mais mes amis m'ont dit ce qu'il s'est passé. Les deux prêtres, ils pleuraient et après ils riaient, durant toute la réunion. C'était vraiment différent. Ils pleuraient et riaient et après pleuraient encore (...) Les Églises-maisons ici, c'est très calme. On chante, on prie, personne ne saute, ne crie, ne tremble... Donc, 90% des gens n'ont pas accepté/compris cette manière d'adorer. Donc l'Église s'est divisée. (...)Et moi, je ne pouvais pas accepter ça non plus. [Les pasteurs américains] sont restés plusieurs mois. Mes amis m'ont dit que leur comportement était vraiment bizarre. Et donc à partir de ce moment là, je suis rarement allé à l'église-maison, je suis retourné à l'église officielle. Mais j'avais rencontré mon épouse à l'église-maison. (...) Et après l'incident, elle non plus n'est plus allée à l'église-maison. C'est important d'avoir un bon prêtre. Si tu as des prêtres comme ces deux-là, les gens vont s'arrêter. La majorité ne peut pas accepter ce genre de comportement.

FH n'est pas le seul cas que nous avons rencontré à avoir ajusté sa pratique après avoir fait l'expérience, ou avoir approché de plus près, un mode de pratique évangélique de tendance pentecôtiste évoquant la transe et connaissant pourtant par ailleurs un certain succès en Chine. Les pratiques de possession ne sont pas étrangères à la religion chinoise de sorte que l'on peut aisément voir une continuité culturelle aussi entre pratiques pentecôtistes et pratiques religieuses chinoises. La questions alors soulevée est celle de savoir pourquoi certains chinois s'en satisfont alors que d'autres éprouvent à leur approche un certain malaise. La raison tient sans doute à la conception que se fait l'acteur de ce que constitue une pratique religieuse acceptable, en amont de sa rencontre avec les formes de religion chrétienne. R. est ainsi passé par plusieurs assemblées avant d'en trouver une lui correspondant, après que son assemblée d'affiliation initiale ait été fermée par la police à l'approche des Jeux Olympiques de 2008 :

J'ai voulu aller à l'Église officielle. Mais j'ai un ami qui travaille pour la police. Et il m'a dit qu'il y a un système de contrôle dans toutes les églises. Il m'a dit : « je sais que tu es chrétienne. Il y a des systèmes de contrôle dans chaque église. » Mon ami m'a dit qu'il valait mieux ne pas y assister. (...)J'ai essayé de trouver un groupe en utilisant des réseaux sociaux via internet. Et j'ai trouvé une assemblée en centre-ville. Mais je n'aimais pas les gens là-bas. Je ne me sentais pas faire partie de leur groupe. Ce n'est pas bien de mal parler des autres. Mais les organisateurs, ils étaient donneurs de leçon. Donc si tu disais quelque chose un peu librement, ou si tu faisais tes propres commentaires qui ne sont pas vraiment religieux, ils étaient durs avec toi. Si j'étais en retard de dix minutes, ils me disaient devant tout le monde : « la

prochaine fois que quelqu'un est en retard il faut qu'il y ait une punition. » Ça te fait te sentir mal à l'aise. Je sais que ce n'est pas bien d'être en retard, mais ce n'était pas une bonne chose de le dire comme ça. Ce n'est pas ce que je cherchais. Ils étaient des gens un peu vieux aussi. On était une douzaine dans ce groupe.

Et j'ai donc arrêté d'aller à ces réunions. Et puis j'ai prié. Et après un certain temps, je me sentais coupable de ne pas aller à l'église et de ne pas avoir de réunions avec les autres chrétiens. Donc j'ai dit à Dieu : « s'il te plaît, aide-moi à trouver une assemblée près de ma maison. » J'ai demandé à Dieu de m'aider à trouver une assemblée près de ma maison pour ne pas avoir à voyager dans Shanghai. Et un matin je sortais mon chien et j'ai rencontré des gens de l'âge de ma mère et ils chantaient ensemble. Ils chantaient des cantiques. J'ai entendu ça et je leur ai parlé. Je leur ai demandé s'ils avaient des rassemblements ; et une femme a dit : tu ne peux pas passer du temps avec nous, tu es trop jeune, il faut que tu passe du temps avec ma fille. Et elle m'a donné le numéro de sa fille. J'ai donc trouvé une congrégation chinoise, à dix minutes de ma maison. Mais ils étaient très versés dans les dons de l'esprit : ils parlaient en langue, mais ils apprenaient à faire ça dans une école, ce n'était pas spontané ! Alors je me suis dit que ce n'était pas bien et je n'y suis pas retournée. Un jour j'y suis allée et j'avais très mal au ventre ; Et ils ont voulu me guérir. Ils se sont mis autour de moi et ils ont posé les mains sur ma tête et ils ont parlé en langue. J'avis très peur. Et après ça, je n'y suis pas retournée ; et ma douleur n'est pas partie. Je ne sais pas pourquoi mais je me sentais vraiment pas à l'aise du tout. Et puis finalement j'ai prié encore et j'ai trouvé R.O. J'étais dans un taxi ; C'était les vacances de mai cette année. J'apprenais le violoncelle. Et c'était un dimanche. Ils ne se réunissent pas souvent le dimanche. Mais c'était les vacances. J'étais dans un taxi avec mon violoncelle et j'ai prié dans le taxi. Je voulais trouver un groupe auquel assister. Et après, j'ai un de mes amis, c'est bizarre, un ami non chrétien m'a invité dans un café ; Et dans le café j'ai vu un groupe qui avait une discussion. Et j'avais deviné qu'ils parlaient de la Bible. J'y suis allé et je suis repassée plusieurs fois. Et le garçon m'a demandé : est-ce que vous voulez commander quelque chose ? Et puis finalement N. m'a demandé si je voulais m'asseoir et parler avec eux ? J'ai eu un peu la pression et je leur ai demandé : est-ce que vous êtes chrétiens ? Et ils m'ont dit « oui, et là on lit un livre ». C'était un livre sur la vie chrétienne. Un livre pour les nouveaux convertis. Et j'ai découvert que leurs réunions étaient à dix minutes de ma maison.

Au début, j'ai vu qu'ils avaient tous l'air heureux. Je ne les connaissais pas mais il y avait une gloire sur leur visage. Et puis j'avais une bonne relation avec Dieu à cette époque. Je priais tous les jours, j'avais trouvé un nouveau travail de manière miraculeuse. Et la manière dont ils parlaient la manière dont ils partageaient. C'était très vivant. Ils partageaient tout, et ils n'étaient pas stricts non plus...donc c'était différent de ce que j'avais vu avant. Il y a des gens qui te donnent l'impression que tu les connais depuis longtemps. Ils avaient tous des expériences fabuleuses dans la vie de chrétien. Je pouvais m'ouvrir et partager avec eux sans peur, sans avoir peur d'être jugée. Je ne me sentais pas désolée pour mon passé.

Ces parcours-ci sont d'autant plus intéressants qu'ils donnent à voir la réalité des affiliations chrétiennes non-abouties. Si dans leurs cas précis, ils ont fini par connaître une expérience spirituelle ou une situation personnelle ancrant leur foi, il est certain que nombre de croyants ne vont pas jusqu'à cette étape dans le processus : ils entrent en contact avec un groupe chrétien, y restent un temps puis le quittent et ce, indéfiniment.

8.1.3. Croire et pratiquer : un défi

D'une manière générale, on observe donc que ces trois processus que sont l'intégration dans une organisation chrétienne, l'acquisition des croyances et la mise en conformité avec les pratiques de l'organisation respectent une logique générale fortement homogène dans tout notre échantillon, tout en n'allant jamais de soi. Il ne suffit donc pas de mettre les acteurs en situation de crise ou d'éloignement, de leur faire rencontrer une organisation chrétienne et de les faire passer par le processus d'initiation décrit au chapitre précédent pour qu'ils se transforment en chrétiens exemplaires. Les acteurs passant par ces processus mobilisent les ressources mises à leurs dispositions et fabriquent leurs identités par un véritable travail. Loin d'être socialisés passivement, ils analysent les ressources mises à leurs dispositions et se construisent à partir de ces ressources, en utilisant les marges de manœuvres mises à leur disposition. C'est le cas de la mère de WY. Elle participe régulièrement et activement au culte. Mais elle préfère s'affairer à préparer les repas, plutôt que de prier ou d'exhorter les autres membres au repentir. Quoique se revendiquant chrétienne, elle n'est pas comme les autres transportée par la foi. Il est difficile de dire si son cas est la manifestation d'un échec des rituels à produire sur elle les effets escomptés ou si c'est le produit d'une réticence de sa part à pleinement « jouer le jeu » du rituel pour en voir se produire les bénéfices. Mais son cas démontre cependant que l'adhésion aux croyances fondamentales du groupe, parce qu'elle n'est pas la raison initiale de l'intensification des interactions avec les membres du groupe, peut aussi rencontrer des obstacles. Adhérer à toutes les croyances demeure un défi et en dépit d'une bonne volonté affichée ou d'une adhésion professée verbalement, certaines peuvent leur poser problème. Ainsi, si l'approbation des modèles sacrés dans la famille religieuse est unanime, la conformation aux normes découlant des modèles n'est pas toujours totale. Et si une certaine continuité culturelle rend possible l'affiliation, adopter un style de vie chrétien, nécessite des changements et des adaptations partielles. La continuité des carrières par l'affiliation se manifeste donc aussi au travers des défis que représente pour l'affilié le fait d'effectuer ces changements pour se conformer aux modèles du groupe. Nombre d'affiliés évoquent ainsi avoir des difficultés à se conformer totalement à la pratique de l'honnêteté. Alors qu'ils perçoivent l'abstinence de tout mensonge comme un signe distinguant un chrétien d'une personne ordinaire, ils éprouvent des difficultés à se conformer pleinement à la norme pourtant approuvée, évoquant la banalité du mensonge dans les pratiques sociales ordinaires. L'abstinence sexuelle en dehors des liens du mariage est une autre pratique considérée par beaucoup comme difficile à suivre, alors qu'elle est considérée comme un indicateur d'une vraie vie de chrétien. Plus généralement, les croyances fondamentales

peuvent poser problème. Les acteurs doivent aussi faire face à un certain nombre de contradictions, de dissonances cognitives induites par l'adoption des croyances chrétiennes. L'anecdote suivante illustre un tel phénomène :

Il y a des choses au début, je me disais : « comment est-ce possible ? » Mais après, tu penses à la manière de la Bible. Par exemple, on se demande parfois pourquoi Dieu, s'il nous aime, laisse-t-il de mauvaises choses se passer. Une fois, une amie m'a posé la question après que je l'ai emmenée à l'église. Et je ne savais pas comment répondre parce que je ne suis pas une bonne missionnaire. Mais je me dis que... il y a des choses que l'on ne comprend pas mais pourtant il faut croire et être confiant sur un certain nombre de points basiques. Autrement ce n'est pas de la croyance. Alors je lui ait dit... en fait elle m'a dit : « il y a des innocents qui meurent et des coupables qui vivent. C'est pas injuste ça ? » Je ne savais vraiment pas comment lui répondre. Simplement ma manière de penser et sa manière de penser sont radicalement différentes. J'ai une amie dont la mère est morte et elle a prié pour elle, mais elle est morte quand même. Elle ne comprenait pas pourquoi Dieu laissait mourir une si bonne personne. Je me suis dit : « Dieu n'a jamais dit qu'il allait guérir toutes les personnes malades. Il a dit qu'il sauverait nos âmes. Les chrétiens croient que tout le monde va mourir ! » Mais elle ne pouvait pas accepter ça.

XM, aujourd'hui pratiquante au sein d'Hosanna, alors qu'elle discutait avec une amie non-chrétienne, a fait face à la classique question : « si Dieu existe, pourquoi est-ce que les innocents meurent et les coupables vivent ? ». Ne trouvant pas de réponse satisfaisante, elle reste silencieuse et embarrassée. C'est que la question se pose pour elle aussi. La question met en évidence une contradiction supposée entre un principe de justice, que l'on pourrait qualifier d'intramondaine, et un principe de justice extra-mondaine. Selon le dernier, la justice s'accomplit invariablement, mais pas forcément dans cette vie. Pour le premier celui qui a le pouvoir d'exercer la justice doit le faire sans délai. L'hésitation de XM, pourtant sincèrement croyante, traduit donc sa propre perception, principalement intramondaine du salut religieux. Sa perplexité quant à l'absence d'une rétribution divine immédiate des actes individuels atteste donc sans doute, de ce que l'on pourrait considérer comme un atavisme d'une perception chinoise du religieux marquée par la conception de dieu tutélaires, censés assurer avant tout et de manière contractuelle la protection ici-bas des fidèles. Toutefois, le conflit entre une perception intramondaine et extramondaine des bénéfices religieux dépasse largement le cadre chinois, et sans doute la difficulté à pleinement accepter l'extra mondanité de la justice divine se pose à de nombreux autres croyants de toutes origines et de toutes confessions. La présence d'un tel conflit chez un membre de notre échantillon illustre tout de même l'absence d'une incorporation univoque et totale des préceptes religieux par les fidèles. De tels constats nous conduisent à considérer qu'il existe sans doute des degrés différents de conversion. Tous les convertis ne sont pas convertis au même degré, et il existe donc des affiliations non précédées de conversion, comme il existe des conversion *a minima*.

8.2. Tension et distinction : adapter son identité et légitimer sa pratique

Sur le plan cognitif, l'héritage religieux familial facilite le fait d'envisager l'offre chrétienne. Mais sur le plan des relations sociales concrètes, l'attitude des parents des convertis n'est pas uniformément marquée par une pleine tolérance envers les choix religieux de leurs enfants, ce qui va dans le sens d'une crise des pratiques collectives. Tandis que certains parents, frères, sœurs ou époux font preuve de tolérance au point d'adhérer eux-mêmes à la religion nouvelle, d'autres s'y montrent farouchement opposés. NY, affiliée à l'Église d'Apollos, doit faire face à la réticence de ses parents. À l'annonce de sa conversion, son père, d'obédience communiste a brûlé la Bible, menacé de la déshériter et détruit certains objets chrétiens qui étaient, pour une raison inconnue, en sa possession⁵. Pourtant, bien que les relations avec ses parents soient tendues, c'est par l'entremise d'une amie de sa mère que NY et cette dernière s'étaient rendues pour la première fois dans une église catholique, ouvrant la voie pour que NY entreprenne sa carrière chrétienne. JM, trentenaire mormone, doit faire face à l'hostilité de ses beaux-parents envers ses pratiques religieuses, tandis que son mari, qui s'était fait baptiser dans la même église pour obtenir le consentement d'un mariage, fait preuve d'une certaine réticence à la voir s'investir dans sa communauté. Les raisons des réticences parentales peuvent tenir au refus d'un changement de tradition qui est vécu comme une trahison et inquiétude à propos des hommages qui doivent leur être rendus post-mortem. Elles peuvent aussi tenir du refus de certains principes menaçant d'amenuiser la capacité de la progéniture à faire fructifier un capital familial et maintenir les positions sociales acquises : la relativisation de la carrière professionnelle, le paiement de la dîme, la tentation d'un mariage exogame, ou le risque d'une mésalliance.

Comme nous considérons la conversion comme un processus dynamique et continu et comme la présente Thèse s'est focalisée principalement sur les premières étapes de ces processus chez un nombre limité d'acteurs, il convient d'en évoquer certaines conséquences visibles. Le prolongement immédiat de l'affiliation et de la conversion réside possiblement dans une modification des habitudes de l'acteur. Au-delà de l'aspect symbolique, ses relations sociales, mais aussi ses manières d'agir et d'interagir en dehors de la sphère chrétienne sont susceptibles d'être modifiées par l'acquisition de nouvelles normes comportementales, ainsi que par l'intégration dans son système d'interaction habituelles de nouvelles activités sociales et éventuellement l'abandon de certaines autres. Ces modifications sont donc le résultat de la

⁵ Peut-être était-ce des reliques d'un héritage religieux chrétien ; le contenu de l'entretien ne permet pas d'en juger.

combinaison de deux facteurs. Le premier tient à la nature et à la position dans le champ social de l'organisation religieuse à laquelle l'acteur est affilié. La seconde tient à la capacité stratégique de l'acteur. Celui-ci peut, en fonction de calculs qui sont les siens déterminer à quel degré il va s'accorder aux modèles religieux prônés par son organisation religieuse d'adhésion et surtout, à quel degré il va laisser sa nouvelle identité religieuse influencer ses interactions à l'extérieur de la sphère religieuse.

En ce qui concerne le premier facteur, il faut pour comprendre l'importance de la position de l'organisation religieuse dans le champ religieux sur le développement d'identités chrétiennes spécifiques, rappeler un mécanisme inhérents au développement des organisations religieuses, mis au jour dans la sociologie classique webérienne et formalisé dans la théorie de Stark et Finke. Dans la tradition webérienne, les organisations religieuses, nommées *groupements hiérocratiques*, peuvent être situées et identifiées à l'aide de deux idéaltypes, qui sont respectivement l'*Église* et la *secte*. Les principales différences entre l'Église et la secte tiennent premièrement à la nature de leur organisation religieuse et deuxièmement au rapport que l'organisation religieuse entretient avec son environnement. L'Église est une organisation bureaucratifiée, distinguant clairement le clergé des laïcs et fortement intégrée dans son environnement social, tandis que la secte est une organisation communautaire, sans grande différence entre clergé et laïcs, mais peu intégrée, ou fortement distincte de son environnement social. Dans le réel, les groupes religieux se situent toujours quelque part entre ces deux idéaltypes, qui peuvent être considérés comme les deux pôles d'un même continuum (Weber, 1996). Après Weber, Troeltsch ([1912] 1992) et plus tard Johnson (1963) ont suggéré que la distinction entre secte et Église concernait principalement le degré de rejet ou d'acceptation de l'environnement socio-culturel par le groupe religieux. Stark et Finke ont ensuite formalisé cette hypothèse, proposant que « tout groupe religieux peut être situé sur un axe de tension entre le groupe et son environnement socioculturel », la notion de tension référant au degré de distinction, séparation et antagonisme entre le groupe et le monde extérieur » (Stark et Finke, 2000 p.143). Ils suggèrent aussi que le fait de porter cette tension à un niveau optimal augmenterait la pérennité et la durabilité d'un groupe religieux. Bien que cette tension ne se réfère explicitement qu'au degré d'intégration d'un groupe religieux dans son environnement socioculturel, la même notion peut être étendue à l'autre caractéristique principale de la distinction entre secte et Église, relative à la nature de l'organisation religieuse. Le continuum séparant alors la secte bureaucratifiée et la secte communautaire mesurerait le degré d'institutionnalisation des groupes religieux.

Premièrement, le degré d'intégration d'un groupe religieux et son degré d'institutionnalisation ne sont pas nécessairement corrélés. Un groupe pourrait potentiellement être très institutionnalisé mais connaître un fort degré de séparation ou d'antagonisme avec son environnement culturel. Deuxièmement, la tension entre la dimension ecclésiale et la dimension sectaire d'un groupe religieux peut varier dans le temps. Un petit groupe religieux sans doctrine précise, dirigée par un prophète révolutionnaire vivant selon un mode de vie distinct et devant faire face à la désapprobation, peut devenir une organisation bureaucratique et intégrée au point de se confondre avec la société environnante. L'évolution du christianisme ou de l'islam est de ce point de vue exemplaire et l'on peut même supposer que c'est là une dynamique principale des groupes religieux que de tendre à se rapprocher au fil du temps du pôle de l'Église. Troisièmement, la tension change selon le point de vue que l'on invoque. Quelqu'un qui est né dans un groupe religieux spécifique n'aura évidemment pas la même relation au groupe religieux qu'un converti ou qu'un *outsider*. En outre, un groupe religieux peut connaître un niveau de tension différent d'un lieu à l'autre, notamment à l'âge de la globalisation. Il pourra être un groupe accepté dans un espace donné et une minorité persécutée ailleurs. Quatrièmement, le degré de tension est très largement le résultat des stratégies développées par les organisations religieuses elles-mêmes, en fonction de leurs objectifs, de leur histoire, mais aussi des évolutions de la société environnante. Le cas du mormonisme est de ce point de vue exemplaire. Tandis que ce groupe minoritaire et persécuté a entamé au début du XXe siècle un mouvement de transformation l'ayant conduit vers une forme de "normalisation", accroissant son institutionnalisation et sa légitimité dans les sociétés occidentales, des schismes ont aussi vu le jour au sein du mouvement, dont certains ont accru le degré de distinction les séparant d'une société de plus en plus plurielle et cosmopolite : ils forment des microgroupes communautaires refusant les compromis avec la société.

Les groupes religieux que nous avons étudiés connaissent ainsi une diversité de niveau de tension avec l'environnement socioculturel chinois dans lequel ils évoluent. Notre premier chapitre a consisté à montrer que les évolutions socioéconomiques du XXe siècle ont contribué à abaisser le niveau de tension, d'antagonisme entre la société chinoise et les groupes religieux chrétiens. On observe une continuité culturelle ou une commensurabilité de l'environnement chinois avec l'offre religieuse chrétienne, ainsi que les niveaux de conversion forts et témoignant de la grande transsubjectivité des idées chrétiennes en contexte chinois. Cependant, tous les groupes chrétiens ne nourrissent pas exactement les mêmes projets, ni n'émergent de mouvements unifiés et les acteurs porteurs des projets chrétiens ne

sont pas tous porteurs des mêmes histoires. Tous ces facteurs paramètrent la stratégie des organisations religieuses qui décident dans le contexte chinois de la place qu'elles vont occuper dans le champ religieux. Chaque groupe décide donc d'une position qu'il peut faire évoluer, déterminant ainsi son degré d'institutionnalisation, mais aussi son degré de conformité aux règles édictées par l'État, ainsi que le style de vie que ses membres doivent développer, impliquant un antagonisme plus ou moins grand avec la société environnante. De ce point de vue, tous les groupes chrétiens ne sont pas porteurs d'une même identité, d'un même modèle idéal d'acteur religieux, intégré dans l'organisation religieuse et pris dans un rapport spécifique à l'environnement non-religieux.

Ceci nous conduit au deuxième facteur déterminant les identités religieuses, mentionné en début de sous-chapitre. En effet, alors que les organisations religieuses, prises dans leur ensemble, déterminent leur modèle d'acteur idéal et donc, le niveau de tension entre ses caractéristiques de sectes et ses caractéristiques d'Église, les acteurs, sur le plan individuel, font aussi preuve de stratégie et déterminent à quel point ils souhaitent entrer en conformité ou en tension avec le modèle prôné par leur groupe d'appartenance. Il résulte de ceci que chaque acteur, prenant en compte tous les paramètres évoqués, détermine donc aussi son identité chrétienne dans son rapport au monde non chrétien, à mesure qu'il avance dans son processus de conversion. Nous allons maintenant tenter une esquisse des différentes nuances pouvant apparaître dans les identités chrétiennes, résultant des stratégies individuelles paramétrées par les contextes, projets et histoires de chaque organisation spécifique.

8.2.1. Églises Hosanna et R.O: Une tension optimale ?

Hosanna et RO diffèrent par leurs projets religieux. Hosanna est une branche d'un mouvement de taille restreinte, ayant pris origine à Taiwan, visant à établir en Chine continentale des Églises-maisons en vue d'évangéliser la Chine. En revanche, R.O existe au départ comme projet de rassemblement d'acteurs taiwanais déjà porteurs d'une foi et d'une identité chrétienne. Tandis qu'Hosanna se pense dès l'origine comme une organisation évangélisatrice, R.O est au départ un groupe de soutien mutuel. Ce n'est qu'avec le temps que R.O va naturellement se transformer en mouvement évangéliste, allant jusqu'à administrer des baptêmes. Du point de vue de l'institutionnalisation, alors qu'Hosanna participe à la reproduction d'un modèle déjà existant, R.O fait évoluer sa structure vers celle d'un mouvement charismatique hiérarchisé et organisé, comportant des branches, dotées d'une histoire et d'une origine commune, partageant un même modèle uniformisé d'organisation religieuse. Les deux organisations sont des Églises-maisons, rejetant le modèle de l'Église bureaucratifiée, mais ne reposant pourtant pas uniquement sur le charisme de leurs fondateurs

ou de leurs dirigeants. À mesure qu'elles se développent, les organisations R.O et Hosanna se systématisent. Loin encore de constituer des Églises bureaucratismées, elles sortent pourtant progressivement d'un modèle sectaire.

Comme elles sont des Églises-maisons, R.O et Hosanna prônent l'ignorance mutuelle avec les autorités politiques. R.O est issu d'un mouvement qui, fut un temps, avait décidé de légaliser son existence en se joignant à l'Église Internationale de Shanghai. Mais devant les contraintes que cela impliquait, l'organisation a fini par opter pour la clandestinité. Hosanna est une organisation qui a dès l'abord opté pour une existence clandestine, considérant que c'était la seule possibilité de mener à bien un projet religieux ouvertement contraire à la politique en vigueur en Chine. Les deux organisations connaissent donc un niveau de tension avec l'environnement politique qui n'est pas négligeable. Le réseau dont est issu le groupe R.O a fait l'objet de contrôles policiers et les réunions ont à plusieurs reprises été interrompues par les autorités. Hosanna n'a en revanche jusqu'à présent jamais été inquiétée par les autorités et en dépit de l'illégalité des activités des deux groupes et des descentes de police évoquées, aucun n'ont fait l'objet à ce jour d'une réelle répression et peuvent, grâce à leur absence de statut exercer leur activité sans être inquiétés, tant qu'ils respectent les règles tacites : discrétion et limitation de la taille des rassemblements. Leur degré de tension est intermédiaire, du point de vue du rapport aux institutions dominantes.

La tension des deux organisations dans l'espace de l'offre religieuse est aussi comparable. Les deux groupes, qui tendent donc à se constituer comme des Églises-maisons appartenant à des réseaux identifiés et donc inscrits dans une certaine tradition connaissent aussi une certaine porosité avec d'autres réseaux protestants évangéliques. Ils s'insèrent donc dans la nébuleuse protestante, faite de rencontres et de coopération entre les réseaux d'Églises, reconnaissant la validité du baptême de toute personne issue de cette nébuleuse protestante. Quoiqu'il n'existe aucune coopération institutionnelle entre ces Églises et l'Association patriotique des trois autonomies, les deux organisations tolèrent la pratique de leurs membres au sein des Églises officielles. En revanche, la frontière est plus nette avec les organisations religieuses non-protestantes. Hosanna condamne fermement les organisations religieuses traditionnelles chinoises, souvent rassemblées sous la dénomination simplificatrice de « bouddhisme », considérées comme corrompues par l'argent et constituant des cultes idolâtres, proscrits par l'Ancien Testament. L'islam et le catholicisme sont considérés comme des religions distinctes, mais n'occupent qu'une place très secondaire dans les représentations collectives, à l'inverse des religions chinoises qui constituent l'anti-modèle religieux à partir duquel l'organisation envisage sa propre nature. La position de R.O est proche de celle d'Hosanna,

mais on n'observe pas la même véhémence envers le « bouddhisme », qui, quoique constituant aussi un anti-modèle, n'est pas au cœur des discours et des préoccupations de l'organisation.

Au niveau des discours, R.O comme Hosanna mettent en avant la distinction de leurs modes de vie. Le chrétien idéal est dans les deux organisations un être vertueux, chaste, honnête, au service d'autrui, tandis que la société autour est supposée corrompue par l'argent et les désirs égoïstes. Mais cette distinction est aussi accompagnée d'un discours d'ouverture : le chrétien s'il n'est pas du monde, doit être dans le monde. Il existe au sein des deux organisations des pratiques distinctives spécifiques, telles que le refus de l'ivrognerie, l'abstinence de la consommation de tabac et de drogue ou du travail dominical (pour ce dernier, lorsque c'est envisageable). L'endogamie est fortement encouragée dans les deux organisations, ce qui constitue une marque importante de séparation du reste de la société. Pourtant, les eux groupes sont loin de prôner un modèle autarcique et tout en condamnant la quête de la richesse comme une fin en soi, veillent aussi à l'intégration économique et familiale des acteurs.

Tandis que le statut d'organisation clandestine pourrait faire penser que ces Églises connaissent un fort niveau d'antagonisme avec l'environnement culturel, on aperçoit que les modèle qu'elles prône combinent un rejet rhétorique d'une société considérée comme fondée sur des principes contraires à l'idéal divin, avec une promotion de l'intégration sociale et familiale au sein de l'organisation religieuse, comme à l'extérieur.

Il semble que Hosanna, comme R.O prône pour ses acteurs un modèle ayant intégré le principe selon lequel une tension optimale permet la pérennité du groupe. Les acteurs de ces organisations peuvent ainsi mobiliser leurs caractéristiques religieuses pour générer à leur avantage un processus de distinction sociale, où leur spécificité chrétienne se mue en bénéfice. Ils multiplient les signes d'appartenance à la religion chrétienne et font valoir leur identité chrétienne. Les membres portent des signes ostensibles d'appartenance religieuse, arborent les symboles chrétiens en pendentifs, lisent ouvertement la Bible au bureau ou dans les transports en commun. Ils négocient avec leur patron la liberté de leurs dimanches au nom de leur pratique religieuse. Ils participent en tant que groupe à des œuvres de charité, ou organisent des concerts afin de se faire connaître.

Or la conséquence d'une telle mise en scène de leurs caractéristiques chrétiennes réside dans l'accroissement de leur reconnaissance sociale, de leur légitimité au travail et dans la vie quotidienne. Plusieurs acteurs témoignent de l'augmentation des attentes envers eux lorsqu'ils

annoncent qu'ils sont chrétiens. Il est notamment attendu d'eux qu'ils soient dévoués et prêts à travailler plus, les chrétiens étant réputés pour être engagés de manière désintéressée dans leurs activités.

Pourquoi les caractéristiques chrétiennes permettent-elles à ces acteurs d'obtenir une telle plus-value sociale ? Sans doute est-ce parce que depuis les années 1980, les chrétiens sont parvenus à se forger une image de respectabilité, conduisant les acteurs extérieurs à associer à l'idée de christianisme des représentations et des pratiques jugées compatibles et bénéfiques à la société dans son ensemble. Néanmoins, cette reconnaissance n'est pas non plus absolue et certains acteurs doivent faire face à l'hostilité de leurs proches lorsqu'ils annoncent leur conversion. Cette reconnaissance est sans doute plus importante à Shanghai et dans les zones de la Chine ayant connu dans l'histoire récente davantage d'interactions avec des entités chrétiennes. C'est ce que laissait entendre un converti expliquant que le fait de dévoiler son identité chrétienne ne posait pas de problème à Shanghai mais risquait de le faire passer pour un fou ou un idiot à Xi'An, d'où il était originaire.

8.2.2. Église SDJ : minimisation de la tension

L'Église de Jésus-Christ des Saints des derniers jours, Église mormone majoritaire, du fait qu'elle est une organisation fortement bureaucratisée dirigée depuis les États-Unis, connaît naturellement un niveau de tension fort avec les institutions politiques chinoises. En effet, nul groupe dirigé depuis l'étranger ne peut légalement s'implanter en Chine, en vertu des lois religieuses en vigueur. Cependant, contrairement à nombre d'autres organisations religieuses, ses dirigeants n'ont pas opté pour une stratégie d'implantation clandestine. Au contraire, l'Église SDJ vise à obtenir un statut légal afin de conduire ses activités religieuses en Chine, en dépit de l'antagonisme naturel existant entre son organisation et le marché religieux chinois. Cette volonté de reconnaissance s'est traduite par la conduite d'une activité diplomatique impliquant les plus hauts dignitaires mormons, ainsi que des officiers chinois de haut rang, depuis les années 1980⁶. En plus de négociations avec les autorités chinoises, l'Église SDJ mène aussi une politique de séduction des élites chinoises impliquant l'investissement dans des œuvres de développement social par le biais de la branche caritative de l'organisation, la multiplication des échanges académiques entre l'université mormone, la BYU, et des universités chinoises, l'envoi en Chine de professeurs d'anglais dont la mission, outre le fait d'enseigner l'anglais, consiste à promouvoir leur style de vie, à défaut de pouvoir

⁶ Il semble qu'à l'heure actuelle, parmi les organisations religieuses étrangères, seuls les dirigeants de l'Église SDJ, ceux de l'organisation Bahai'i et ceux de l'organisation Yiguandao aient opté pour une stratégie de dialogue avec le gouvernement. Elles le font cependant selon des modes opératoires différents. Voir Palmer (2012) et Billioud (2011).

ouvertement partager leurs croyances. De nombreuses troupes musicales des diverses universités d'Utah se rendent régulièrement en Chine afin de promouvoir par leur performance la bonne image du mouvement, tout en profitant des déplacements pour développer des relations avec les acteurs locaux. Parallèlement, à défaut de pouvoir conduire ses actions de prosélytisme habituelles sur le sol chinois, l'Église SDJ forme ses missionnaires à la langue mandarine à travers le monde entier afin de convertir des ressortissants chinois en déplacement étudiant ou professionnels qui, de retour en Chine pourront former des congrégations locales. Car s'il est interdit à un groupe étranger de s'implanter sur le sol chinois ou de diriger des congrégations religieuses locales, les chinois jouissent d'une certaine liberté religieuse, censée garantir le libre exercice de leur foi, dans la mesure où celle-ci ne contrevient pas à l'ordre public. Les efforts de l'Église SDJ ont finalement conduit Pékin à autoriser l'organisation à exercer son activité sur son sol, avec de nombreuses restrictions et sans pour autant que cette dernière ne puisse jouir d'un quelconque statut officiel (Vendassi, 2014).

Depuis le début des années 1980, l'Église SDJ opte donc pour une conformation aux normes religieuses édictées par le gouvernement Chinois, visant ainsi à réduire son niveau de tension avec les institutions politiques, au prix de nombreux sacrifices : pas de prosélytisme habituel sur le sol chinois, pas de possibilité d'ouvrir officiellement des congrégations ni d'acheter une quelconque propriété religieuse, limitation du matériel de diffusion et surtout, soumission constante au contrôle de l'État. Tandis que les Églises optant pour le marché noir tout en prenant des risques jouissent de certaines marches de manœuvres quant à l'exercice de leurs activités religieuses, l'Église SDJ, en visant à entrer sur le marché rouge par la conformation aux règles étatiques, se trouve, en même temps qu'elle gagne en reconnaissance institutionnelle, sujette à de fortes limitations quant à son activité religieuse. Les raisons à l'adoption d'une telle stratégie sont nombreuses. Elles résultent de la structure du mouvement, qui, fortement bureaucraté et prônant une forte orthodoxie doctrinale et rituelle, ne peut se permettre de pénétrer le pays par le marché noir, sans courir le risque de voir se former des schismes ou de perdre le contrôle sur ses branches locales. Elles résultent aussi de l'histoire du mouvement mormon. Celui-ci, au départ fortement sectaire et communautaire, avec des membres adoptant un style de vie spécifique et en antagonisme avec le reste de la société américaine de l'époque, fut rapidement contraint à une certaine normalisation par l'État américain. Il en résulta des effets positifs pour le mouvement, qui pouvait dès lors se développer et s'implanter dans la société américaine et mondiale au-delà de limites de son territoire d'origine. Nul doute que les effets positifs de cette expérience de normalisation face

aux institutions politiques aux États-Unis pèse dans la stratégie actuelle du mouvement en Chine. Il reste que la Chine n'est pas l'Amérique et que devenir une organisation religieuse reconnue ne prend pas la même signification ni n'entraîne les mêmes conséquences pratiques dans un pays fondé sur la reconnaissance de la liberté religieuse – même si cette reconnaissance n'est ni absolue ni égalitaire – et dans un pays dont la politique religieuse vise elle-même la limitation, l'instrumentalisation, voire la disparition du religieux.

Par ailleurs, L'Église SDJ connaît un degré d'antagonisme avec l'environnement religieux non-négligeable. La doctrine mormone peut être considérée comme une doctrine chrétienne atypique et non-œcuménique. En conséquence, elle ne connaît aucun lien religieux avec la nébuleuse protestante, occupant alors une position isolée dans le paysage religieux. Paradoxalement, le discours de l'organisation et de ses membres est plutôt bienveillant envers les autres mouvements religieux, et, en Chine, on n'observe pas chez les mormons la même véhémence envers le bouddhisme et les religions chinoises que ce que l'on peut observer dans les Églises protestantes.

Tandis que l'Église SDJ connaît un degré de distinction fort au sein de la sphère religieuse et tandis qu'elle s'efforce d'abaisser son niveau de tension vis-à-vis des institutions politiques chinoises, les croyances mormones semblent connaître un niveau de transsubjectivité comparable à ce que l'on observe dans le reste des mouvements chrétiens. Comme les autres, l'Église SDJ met l'accent sur la famille, les valeurs conservatrices, tout en présentant un aspect moderne aux yeux des chinois, exotique, par son américanité et son image d'Église visant à développer la prospérité sociale. L'Église SDJ est par ailleurs dotée d'un véritable culte des ancêtres, qui, quoique très différent dans sa forme de celui que l'on observe en Chine, offre la possibilité d'une réinterprétation de pratiques traditionnelles pour les affiliés chinois potentiels.

Pourtant, cette forte transsubjectivité potentielle des idées mormones en terrain chinois, dont on observe les effets par les nombreuses conversions chinoises à l'extérieur de la Chine, ne permet pas aux mormons de Chine de jouir d'une véritable reconnaissance, ni d'un degré de distinction aussi optimal que celui que l'on observe dans les Églises clandestines précédemment décrites. En effet, la combinaison d'une mise en conformité avec les règles religieuses édictées par Pékin, destinées à limiter la liberté de l'institution avec l'isolement de tout réseau religieux étendu, contribue à développer une forme de *stigmatisme mormon*. Une partie de l'échantillon mormon que nous avons interrogé présente ainsi des discours bien différents de ce que l'on observe dans les Églises protestantes quant à la gestion de leur identité religieuse. Ces convertis, quoiqu'ayant connu un processus de conversion similaire à

tous les autres chrétiens, nourrissent le sentiment que leur identité et leur pratique religieuse peut poser problème dans leur environnement social. Ayant intégré l'exigence de discrétion prônée par les dirigeants religieux, conscients que leur activité religieuse est soumise à la surveillance et au contrôle des autorités, placés dans une position qui leur offre les inconvénients du marché rouge sans leur en offrir les avantages, ils tendent à voir leur propre appartenance religieuse comme anormale et illégitime. En conséquence, là où les chrétiens évangéliques étalent ostensiblement leur appartenance religieuse et tandis que l'Église SDJ lance des campagnes de publicité à travers le monde pour se faire connaître du grand public, les mormons chinois tendent à minimiser les signes de leur appartenance religieuse. En dehors de leurs parents et de leurs amis proches, ils ne font pas part de leurs croyances et cultivent moins qu'ailleurs l'homogamie religieuse, pourtant essentielle au salut dans la doctrine mormone⁷.

Un certain nombre de mormons présentent tout de même une attitude de plus grande ouverture quant à leur identité religieuse. Il s'agit d'acteurs jouissant par ailleurs d'un prestige plus important, généralement associé à leur réussite professionnelle. Dominants dans un champ, ayant acquis la respectabilité par leurs efforts personnels, ils sont en position de divulguer et faire valoir leur distinction religieuse, sans craindre d'être stigmatisés ou inquiétés pour celle-ci.

Les deux profils mormons que nous avons observés ne sont pas antagonistes. Ils relèvent d'une même logique, mais varient simplement en fonction du degré de reconnaissance acquis individuellement par les convertis indépendamment de leur identité religieuse. Tandis que la stratégie des protestants des Églises clandestines vise à mobiliser leur identité chrétienne pour obtenir de la reconnaissance et une distinction positive, les mormons optent généralement pour la stratégie inverse. Compte tenu de la position de leur organisation dans le champ religieux, ils pensent devoir d'abord obtenir une légitimité individuelle dans les champs dans lesquels ils évoluent pour ensuite prêter à leur identité religieuse la même légitimité dont ils jouissent par ailleurs. Le résultat immédiat d'une telle stratégie est une forme d'édulcoration de l'identité mormone que développent ces acteurs.

⁷ Le mariage dans un temple mormon constitue une condition pour accéder au stade ultime du salut et ne peut être contracté qu'entre deux personnes de foi mormone activement engagées dans l'organisation religieuse. Les convertis motivés ont alors tendance à privilégier les unions avec des partenaires déjà convertis, ou à convertir leurs partenaires. Ce pourrait ne pas être le cas en Chine.

8.2.3. Église d'Apollos et l'Église Locale : une tension maintenue forte

L'Église d'Apollos connaît une situation et une stratégie institutionnelle complètement distincte de celle des autres organisations religieuses évoquées jusqu'à présent. Tandis que, contrairement aux autres, elle est une Église plus autochtone, fondée sur le territoire administré par Pékin, avec à sa tête un pasteur local autoproclamé, son degré de tension à l'environnement socioculturel est, à certains égards, bien plus fort.

L'organisation est tout d'abord clandestine. Elle l'est par choix stratégique autant que par conviction religieuse. Tandis qu'Hosanna et R.O considéraient toutes deux la clandestinité comme un moyen de parvenir à leurs fins d'évangélisation, l'Église d'Apollos rejette avec véhémence toute forme d'organisation religieuse qui renverrait à la définition officielle de la religion prônée par le gouvernement. Sans être en opposition frontale avec le gouvernement, elle tient à l'heure actuelle une position potentiellement contestataire, du fait de son antagonisme envers la société ordinaire. L'Église d'Apollos vise en effet tendanciellement la sortie du reste de la société, au profit d'une intégration complète dans l'organisation communautaire, que seule la nécessité pragmatique empêche.

Discrets, investis dans l'étude biblique, actifs dans le prosélytisme à couvert, les membres d'Apollos tendent à devenir une communauté religieuse à part entière. La relativisation de la carrière professionnelle au profit de la carrière religieuse et familiale que l'on observe dans tous les groupes étudiés est présente dans l'Église d'Apollos à un degré semble-t-il plus important. Loin d'établir une tension optimale ou de viser à minimiser la tension avec le reste de l'environnement, l'Église d'Apollos tend à augmenter significativement son niveau de tension avec l'environnement. Et les diverses descentes de police ayant conduit le groupe à se dissoudre puis à se reformer n'a pas conduit à une atténuation des ambitions du groupe à mener à bien son projet religieux. De ce point de vue, les membres d'Apollos suivent une logique différente des autres chrétiens rencontrés. Ils ne cherchent en effet ni à atténuer, ni à augmenter leur niveau de tension, en vue d'obtenir une quelconque reconnaissance sociale. Ils décident plutôt de ne pas se préoccuper de la reconnaissance dont il pourrait jouir de la part d'acteurs ou d'institutions dont ils réfutent les modèles. Ils espèrent cependant toujours attirer à eux des élus, qu'ils recrutent alors parmi les étudiants les moins intégrés par ailleurs des campus de Shanghai, ceux pour qui l'adhésion à une organisation sectaire sera peu coûteuse et hautement bénéfique.

La tension est aussi maintenue forte pour l'Église Locale. Celle-ci n'entretient pas avec le reste de la nébuleuse protestante un rapport pleinement apaisé. En réfutant les dénominations,

en ayant recours à une traduction spécifique de la Bible et en ne se fondant que sur les enseignements de leaders spirituels inscrits dans la lignée de Watchman Nee, L'Église Locale fait augmenter son niveau de tension avec le reste des organisations religieuses. Condamnant par ailleurs les agissements du gouvernement communiste, ses dirigeants ont refusé de se soumettre à l'autorité de l'État, ce qui a conduit l'organisation à se développer clandestinement en Chine, ce qui a aussi conduit son fondateur à mourir en martyr et son successeur à fuir vers Taiwan puis les Etats-Unis. Contrairement à d'autres organisations chrétiennes dont on a parlé, l'Église Locale est donc en Chine doublement hétérodoxe : non-reconnue par les autres chrétiens, elle est aussi l'objet de potentielles persécution du fait de son passé d'insubordination, mais aussi des liens existant entre cette organisation et une secte en étant issue, appelée *Huhanpai* (呼喊派, secte des crieurs ou *Shouters*). Les membres de l'Église locale présentent des profils variés, mais semblent généralement enclins à partager et afficher leur foi. N'ayant cependant pas pu les observer en Chine en raison justement des circonstances politiques, nous ne pouvons à l'heure actuelle conduire plus loin notre analyse les concernant.

Ces tensions et ces stratégies que nous avons décrites permettent ainsi de saisir qu'au-delà d'un processus d'affiliation et de conversion reposant sur des mécanismes et des raisons individuelles similaires d'un groupe à l'autre, les identités religieuses produites au cours du processus de conversion varient d'une organisation religieuse à l'autre, en fonction des projets et des caractéristiques propres à chaque groupe religieux. Les cas de R.O et de l'Église SDJ illustrent en outre aussi le fait que la tension d'un groupe n'est pas simplement assignée par les institutions politiques ni définie une bonne fois pour toute. Il est possible, pour chaque organisation religieuse d'ajuster son niveau de tension afin d'assurer sa pérennité. R.O voit ainsi sa stratégie évoluer au fil du temps en fonction de sa propre progression numérique, en fonction aussi des retours d'expérience d'autres organisations de son réseau et en fonction de la lecture qu'ils font de l'évolution de l'attitude des autorités envers les manifestations religieuses. Son dirigeant résume ainsi l'évolution de la stratégie de R.O et les options et limitations auxquelles ils doivent faire face :

Au départ on allait à l'Église internationale anglophone, pendant un an à peu près et puis on est devenu plus impliqué avec le ministère mandarin taiwanais. Donc on a graduellement basculé vers le mandarin. Et notre groupe est non enregistré, presque comme une Église-maison. C'est un groupe appartenant au réseau HS. HS est un cluster de chinois d'outre-mer chrétiens vivant à Shanghai. Ils ont différents groupes dans la ville, certains à Pudong et d'autres à Puxi. Et ils se divisent en différents

districts, à cause de la nature un peu souterraine non enregistrée. Ce n'est pas comme l'Église internationale qui a un bâtiment qui lui est propre et des autorisations. Mais le culte se compose de service de centaine de gens qui viennent de différents groupes et se réunissent le dimanche matin pour adorer ; En ce sens on est un peu comme l'Église internationale, mais on doit être plus mobile. Pour plaisanter, on s'appelle « China Mobile », parce que chaque semaine, on tourne sur différents emplacements.

(...) [Concernant R.O] à l'heure actuelle, on parle avec des gens et on essaie d'évaluer les options pour ne plus être souterrains. Ça fait partie du processus. On parle à différentes personnes des différentes routes et on verra laquelle marche pour nous. On a le désir d'être enregistré. Mais il y a des gens qui ont peur qu'après l'enregistrement on ait des règles à suivre...mais moi je pense que le dialogue ouvert est plus sain, sur la base de notre expérience, ayant été dans l'Église internationale. Il y a de gens qui pensent qu'il est préférable de travailler avec les autorités. Et on voit que leur Église grandit et s'ouvre de plus en plus. Donc on réfléchit à ça.

(...) Comme on est taiwanais, il faudrait qu'on passe par ce bureau des relations avec Taiwan. On est en train de voir. On a aussi beaucoup d'amis proches dans L'Église internationale. On pourrait se faire enregistrer comme l'un de leurs ministères. Parce qu'ils sont déjà enregistrés. La plupart de leur ministère est en anglais; Mais on utiliserait le mandarin comme langue principale, ce qui justifierait notre existence. Donc c'est une autre voie qu'on explore pour légaliser notre situation. Mais le problème c'est qu'on devrait alors séparer les taiwanais et les locaux. C'est une condition actuelle qu'il faudrait qu'on respecte. Ils les redirigeraient vers l'Église protestante officielle existante. On n'a vu aucun précédent de ce genre de situation. Mais on a des gens proches du Bureau des affaires religieuses. J'ai un ami de Hong Kong qui est ancien dans l'Église internationale et il sent que le gouvernement s'ouvre plus et peut-être qu'il va y avoir plus de dialogue entre l'Église patriotique et les Églises-maisons.

Tous les groupes ne décident cependant pas d'accepter de moduler leur tension, comme en atteste le cas de l'Église d'Apollos, qui en dépit de la répression qu'elle a subie, ne revient pas sur son modèle religieux. Nous n'avons pu esquisser ici qu'une ébauche de la diversité des carrières religieuses au sein même du christianisme Chinois. Mais nos observations suffisent à identifier l'importance des contextes religieux spécifiques, des genèses des organisations religieuses, ainsi que des parcours individuels dans la fabrication des identités chrétiennes résultant immédiatement des processus d'affiliation et de conversion. Ainsi, en dépit d'une grande homogénéité des processus conduisant à adopter la foi chrétienne, en dépit aussi de l'aspect secondaire que prennent les croyances propres à chaque organisation dans le processus de conversion, le rapport des acteurs à l'institution religieuse à laquelle ils sont affiliés contribue à déterminer leur identité religieuse, de sorte que tous les chrétiens de Chine constituent sur un plan sociologique une réalité homogène, mais produisent une pluralité d'identités distinctes.

Conclusion de la quatrième partie

La conversion, ni automatique ni imposée par la structure sociale, résulte des choix individuels effectués par un acteur présentant certaines dispositions latentes. L'acteur se trouve dans des contextes spécifiques face à des ressources qu'il peut essayer, utiliser, combiner et éventuellement, adopter. Ce dernier opte pour une organisation religieuse et des pratiques associées plutôt qu'une autre, sélectionne sa famille symbolique en fonction de ce qu'il pense être conforme au juste, au bon et à l'utile, retarde le moment de sa décision d'adhérer s'il estime qu'il lui faut plus de temps ou cherche au contraire à hâter son adhésion formelle, en dépit des contraintes initiatiques en vigueur au sein de l'organisation. Sans doute dans certains cas ne va-t-il pas non plus au bout de sa démarche et dans d'autres, abandonne-t-il, après un temps, la pratique ou la foi.

Dans tous les cas que nous avons étudiés, ce choix est facilité par la perception d'une synthèse possible entre les aspirations divergentes des acteurs. Devenir chrétien, c'est ainsi être moderne et culturellement ouvert, tout en ne trahissant pas les systèmes de valeurs hérités des familles. Mais devenir chrétien, c'est aussi se distinguer, pour devenir soi, reconnu comme individu intégré dans le groupe. Les organisations religieuses proposent un système normatif clair à même de résoudre les dilemmes découlant de la transition chinoise. Le premier dilemme est celui du succès : comment atteindre le succès et l'intégration, lorsque réussir sa carrière professionnelle et économique nécessite de s'affranchir des modèles et systèmes familiaux qui par ailleurs continuent d'assurer l'intégration et la reconnaissance des acteurs ? Le second, qui lui est intimement lié est celui de la reconnaissance individuelle : comment devenir un individu autonome et reconnu quand ceci implique d'une part l'éloignement de la sphère familiale et d'autre part la pression constante d'être seul à assurer sa survie dans un monde hautement concurrentiel ? La réponse proposée repose sur le processus de conversion : devenir chrétien c'est s'assurer l'intégration dans une structure respectant les codes de la famille, c'est trouver un groupe de pairs au sein duquel il existe un consensus normatif sur les modalités de la reconnaissance individuelle : la famille en premier, le succès professionnel ensuite. La question est alors tranchée : la reconnaissance des acteurs ne dépend plus d'un succès économique individuel et incertain, mais de l'acceptation de représentations idéales, de

croyances et de comportement qui y sont liés. Mais devenir chrétien, ce n'est pas simplement s'intégrer anonymement dans un système normatif tout puissant. Car l'essence de la conversion repose sur une expérience hautement individuelle : lorsque la divinité s'incarne dans l'acteur, celui-ci se trouve reconnu en tant qu'individu par une instance supérieure à toute autre. Et cette reconnaissance individuelle justifie aussi tout le système normatif et l'organisation sociale qui la fait advenir. Par l'expérience religieuse, l'acteur en vient à tenir pour vrai le fait qu'il existe aux yeux d'un être supérieur à tout autre, forme de reconnaissance individuelle ultime, indépendante de son statut matrimonial ou économique. Mais par l'expérience religieuse, l'acteur en vient aussi à tenir pour vrai la supériorité du système familial dans lequel advient l'expérience religieuse.

La force du religieux ne réside alors pas uniquement dans la nature traditionnelle de la légitimité sous-jacente aux croyances positives et normatives portées par l'organisation religieuse. Elle réside aussi très largement dans l'expérience religieuse-même. L'expérience religieuse transcende la tradition, pour un acteur ayant vécu une expérience de nature religieuse, sacrée et distincte de tout autre état de conscience qu'il a pu connaître.

Durkheim disait en substance que celui qui a la foi n'est pas tant un homme qui sait plus qu'un homme qui peut plus. Les deux aspects demeurent pourtant liés : l'acteur peut plus, parce qu'il croit savoir plus, en vertu de l'expérience religieuse qu'il a vécue et qui s'impose à lui comme une expérience du divin. Par cette expérience du divin, l'acteur s'érige donc au-dessus des institutions, au-dessus de la tradition, au-dessus aussi des impératifs sociaux inhérents à un monde qui change : il peut en conserver ce qu'il y juge bon et il peut aussi en adapter les éléments qui ne lui conviennent pas. Il ne procède pas à ces sélections et ajustements en toute autonomie. Il collabore avec les autres acteurs de son cercle familial réel et symbolique pour se fabriquer une identité dans le cadre imposé par l'organisation à laquelle il adhère.

Conclusion générale : conversions et changement social

La christianisation partielle et progressive de la Chine peut être trop rapidement perçue comme le produit de l'ouverture économique de la Chine depuis les années 1980. Certes, les modifications des marchés économiques, idéologiques et culturels chinois depuis cette date ont contribué à faire émerger une offre religieuse chrétienne à même de satisfaire une demande de biens symboliques en augmentation. Mais la dynamique chrétienne en Chine trouve son origine et ses ressorts sans doute bien en amont de la fin du XXe siècle, dans la succession des mutations sociales et politiques ayant transformé l'empire chinois déclinant et assailli de toute part en une puissance mondiale étendant son *soft power* sur le reste du monde. L'intégration des religions chrétiennes dans le paysage religieux, la prolifération des organisations chrétiennes, ainsi que les affiliations et conversions correspondantes ne sont donc pas en rupture, mais au contraire en pleine cohérence avec les mutations graduelles du pays autant qu'avec les parcours individuels des acteurs. Ceci ne signifie évidemment pas que la christianisation de la Chine soit une conséquence logique et nécessaire de l'histoire chinoise, mais plutôt que cette dernière rend possible la progression du christianisme au même titre que d'autres phénomènes sociaux actuels. De même, les parcours individuels des acteurs ainsi que leurs dispositions culturelles ne « condamnent » pas les acteurs que nous avons étudiés à devenir des chrétiens. Leur conjugaison permet seulement aux acteurs de reconnaître dans l'option chrétienne qui se présente à eux à un moment donné, une ressource adéquate pour produire une communauté de sens, de valeurs et de normes, pouvant leur servir de base solide afin de se construire en tant que sujet. En tant que ressources de cette subjectivation, les organisations, les croyances et les pratiques chrétiennes ne peuvent être considérées comme de pures émanations d'une destruction culturelle, ni comme la simple manifestation d'une standardisation religieuse sous-entendant le triomphe des sociétés occidentales – ou de la société étatsunienne – à imposer au monde leurs codes culturels. À bien des égards, les conversions chrétiennes semblent être un type de réponse parmi d'autres à la menace de rupture pesant sur des parcours individuels entrepris dans une société dont le substrat culturel fut effectivement bouleversé tout au long des siècles passés. Elles sont à ce

titre les produits de choix d'individus s'efforçant de se construire en tant que tels à partir de leurs héritages pluriels et parfois hétérogènes. Elles sont un mode de réinvention et d'adaptation de la tradition comparable à celui que l'on observe dans les diverses revitalisations des religions plus traditionnelles de la Chine.

Un ensemble de facteurs contextuels rendent le fait possible. D'abord, la redéfinition du religieux et les stades successifs de sa régulation par le politique au cours du XXe siècle ont rendu l'offre chrétienne légitime et résistante. Ensuite, les héritages familiaux des acteurs, ainsi que leur socialisation dans une société autorisant davantage que par le passé les flux idéologiques, économiques et humains entrants et sortants, contribue à faire d'eux des individus cosmopolites, aspirant à la liberté, à l'éducation, à la prospérité, autant qu'à la jouissance d'une vie familiale riche et harmonieuse. De plus, les tensions expérimentées dans la vie quotidienne, notamment celles relatives à la réalisation de ces aspirations parfois contradictoires, ainsi que la simple mise à distance des repères sociaux ordinaires au cours de séjours migratoires étudiants ou professionnels conduit les acteurs à envisager de nouvelles façon de penser et d'agir, y compris en terme de pratiques et de croyances religieuses. Ces facteurs contextuels permettent aux acteurs que nous avons étudiés de faire un choix qui ne va pas de soi : embrasser une forme ou une autre de foi chrétienne. Il faut alors souligner que le choix, s'il paraît atypique, n'est pas forcément déviant. L'acteur se posant en sujet libre de choisir, de se choisir et de se définir comme tel, ne brave pas toute norme sociale afin de réaliser ses aspirations. Il devient plutôt sujet par la mise à distance réflexive de normes et de contraintes sociales qu'il lui semble parfois subir. Mais une fois son être autonome affirmé, il lui devient possible de se soumettre à nouveau à un ordre social librement embrassé et qu'il ne subit alors plus. Il lui paraît même au contraire qu'il peut se construire, s'élever et progresser justement par la soumission aux normes qu'il embrasse de plein gré.

Ce nouvel ordre social choisi, contenu dans l'idéal exprimé dans les croyances et les pratiques religieuses, se trouve ainsi innovant par certains aspects, mais largement conservateur par d'autres – parce que l'acteur effectue ses jugements et ses choix subjectifs à partir de représentations et de valeurs qui lui ont été transmises et qui continuent de définir l'environnement dans lequel il évolue. La dimension conservatrice des pratiques religieuses qu'il découvre au contact de l'organisation chrétienne joue un rôle prépondérant dans l'exploration du christianisme et dans le processus d'affiliation et de conversion. La conversion et l'idée de repentir qui y est associée dans le cas chrétien prennent effectivement la forme d'un retour. Retour à un Dieu et retour au modèle familial inévitablement associé à l'idée d'un père tout puissant. En devenant chrétien, les acteurs redeviennent donc des fils et

des filles, des pères et des mères, des époux et des épouses, des individus intégrés dans un système familial qui ne leur est en rien étranger ou nouveau. Mais le retour n'est pas une marche-arrière et les convertis ne se contentent donc pas de réinvestir par leur conversion l'espace de la tradition. Ils modifient cette dernière, afin qu'elle soit adaptée à leur condition contemporaine d'individus mobiles et cosmopolites. Dans les cas que nous avons observés, la forme religieuse chrétienne, ses représentations symboliques alliant ouverture au monde et respect de la morale, ainsi que sa doctrine prônant le développement d'une certaine authenticité des rapports sociaux permet cette réinvention sans rupture. Ce qui permet enfin de faire de ce retour à la tradition une réinvention adaptée que les acteurs vivent comme une progression effectivement innovante (le patriarcat des chrétiens de Chine contemporaine entretient un lien de filiation avec le patriarcat traditionnel sans pour autant y être assimilable), c'est l'expérience religieuse sur laquelle il repose. Par l'initiation religieuse et l'endossement des croyances religieuses spécifiques à l'organisation à laquelle elle conduit, l'organisation fournit à l'acteur le moyen de doter ses pratiques, y compris les plus conservatrices, d'une légitimité nouvelle qui n'est pas réductible à sa légitimité traditionnelle. La légitimité du nouveau mode de vie de l'acteur est en effet divine et sa spécificité réside dans le fait qu'elle ne repose pas sur un ordre établi accepté et naturalisé, mais sur l'interprétation de l'expérience religieuse comme une manifestation d'un dieu confirmant à sa créature son existence et sa bienveillance. Dès lors, les règles régissant la vie religieuse ainsi que la vie ordinaire du croyant ne sont plus simplement endossées par affinité élective, mais parce que l'individu croit avoir individuellement appris de Dieu lui-même le bien fondé de ces dernières.

Des conversions comme les autres ?

Le processus de conversion que nous avons décrit a été élaboré à partir d'un échantillon relativement réduit d'observations récoltées dans le cadre d'une enquête qualitative. Nous nous devons donc d'être très prudent quant à la généralisation de ce que nous avons observé, et il convient de questionner la mesure dans laquelle les mêmes facteurs et processus pourraient conduire d'autres acteurs sociologiquement proches à embrasser d'autres croyances et organisations religieuses, ou d'autres acteurs dont les profils seraient moins similaires à embrasser les mêmes croyances. Quoique ce ne soit pas l'objet de cette Thèse que de conduire une telle comparaison, nous pouvons néanmoins proposer des pistes pour y réfléchir.

Pour commencer, il nous faut rappeler que ce processus que nous avons décrit se démarque des interprétations réduisant les conversions des chinois en R.P.C., à Taïwan ou aux États-Unis à des stratégies d'augmentation du capital, du prestige, ou encore à des pures production du marché économique (Cao, 2009 ; 2011 ; Chao, 2006 ; Yang, 2005). Il corrobore cependant les affirmations selon lesquelles l'investissement dans les organisations chrétiennes est lié avec l'invention d'une morale aussi conservatrice qu'innovante dans un contexte d'exposition à de nouveaux contenus culturels, de transformation de la culture traditionnelle et de persistance de l'attachement à certaines valeurs confucéennes (Yang, 1998 ; 1999 ; Hall, 2006 ; Abel, 2006). Cao (2005) avait mis au jour un processus de *re-authorisation* par lequel les Églises protestantes et les pasteurs se substituaient aux parents dans l'éducation et la soumission des adolescents à une autorité tandis que les structures familiales étaient malmenées au cours du processus migratoire des Chinois de New-York¹. La dimension proprement religieuse de l'affiliation y était cependant occultée. Une étude portant sur les conversions de femmes taiwanaises au bouddhisme et au christianisme dans un contexte migratoire (Chen, 2005), davantage focalisée sur l'expérience des acteurs, s'efforçait de montrer que la conversion correspondait dans ces cas-là à un processus de fabrication d'une identité indépendante et autonomisée des obligations familiales ainsi qu'un espace de renégociation de son genre. Proche de ce que nous affirmons, Chen y montrait que la légitimité divine permettait à ces femmes de dépasser la tradition, en leur donnant la force de refuser de se soumettre aux contraintes familiales pesant sur elles (Chen, 2005 p.345). Mais elle y précisait aussi que ces femmes converties se dessinaient des espaces d'indépendance, jamais toutefois au prix de faire peser une menace sur leurs familles nucléaires (Chen, 2005 p.352). Nous pensons donc qu'en dépit des apparences les faits empiriques rapportés par Chen corroborent ce que nous observons dans notre propre population d'étude : que la conversion est effectivement un processus de *subjectivation* par lequel l'acteur s'émancipe des contraintes sociales qui pèsent sur lui. Mais cette subjectivation ne le conduit pas à abandonner des modèles sociaux qu'il considère par ailleurs comme bons : il négocie les modèles traditionnels pour mieux se les approprier, sans s'en débarrasser pour autant. Il s'investit même dans une famille symbolique en vue d'y puiser des ressources utiles à la fabrication ou au renforcement de ses liens familiaux réels.

Quelques points de similitude lient aussi nos conclusions avec ce qui a pu être observé dans le cadre d'organisations non-chrétiennes fleurissant dans le monde Chinois aujourd'hui. Il a

¹ Ce qui va dans le sens de nombreuses études portant sur les migrants asiatiques aux Etats-Unis affirmant que la migration est aussi l'occasion d'un renforcement de l'autorité patriarcale par le biais du religieux. Pour un panorama de ces études, voir Chen (2005).

notamment été mis au jour la manière dont les organisations bouddhistes, relevant de la sphère des religions traditionnelles de la Chine, semblent en quelque sorte faire le chemin inverse de celui que nous avons décrit dans le cadre des organisations chrétiennes : déjà fortement dotées en légitimité traditionnelle, elles ont eu tendance à se réinventer afin de s'inscrire dans la modernité et proposer une offre religieuse à même de toucher les jeunes générations urbaines éduquées et cosmopolites, en se saisissant des nouvelles technologies et en proposant des formes de participation adaptées aux besoins contemporains (Ji, 2011). D'autres travaux montrent qu'il en va de même à Taïwan, où les organisations taoïstes et bouddhistes ont su se montrer attractives aux yeux des nouvelles classes moyennes en proposant un culte éthique, orienté vers le développement personnel et la réussite intramondaine, sans pour autant avoir délaissé toute dimension spirituelle ou mystique (Madsen, 2008). Ces travaux, laissant transparaître l'importance d'une quête de subjectivité dans la démarche des croyants, ne mettent cependant pas l'accent sur la dimension familiale et communautaire de la pratique et ne vont pas dans le sens d'une relativisation de la réussite matérielle au profit de la réussite familiale et religieuse comme nous avons pu le constater dans notre recherche. Dans une autre recherche portant sur les convertis à un nouveau mouvement religieux appelé *Heqi* à Taiwan, Pazderic (2004) apporte des éléments empiriques faisant apparaître une connexion étroite entre recours à la pratique religio-spirituelle, découverte de soi et réinsertion symbolique dans un ordre familial. Même s'il a recours aux concepts de la psychanalyse pour rendre compte des discours et des pratiques des acteurs de l'organisation qu'il étudie, ses descriptions font écho à ceux que nous avons récoltés : on y lit la souffrance d'acteurs dont les relations familiales sont parfois chaotiques et qui retrouvent un semblant de paix dans une pratique spirituelle où les relations avec le maître spirituel, mais aussi les relations entre pratiquants, permettent à l'acteur de rejouer son rôle d'enfant, de frère ou de sœur dans un processus de guérison et de reprise de son « vrai soi » (*recovery of true self*) qui comprend dans une large mesure le fait pour les acteurs d'épouser à nouveau une vision idéale de leur propre famille. L'offre de *Heqi* semble cependant se borner à proposer des techniques de guérisons, rendant la comparaison avec notre analyse de processus de conversion limitée. L'étude du mouvement *Yiguandao* (Billioud, 2011) tend à éclairer aussi par certains aspects la centralité du thème du conservatisme famille et de l'éducation dans le projet religieux des adhérents. Le mouvement, qui compte aujourd'hui de nombreux adeptes en Chine et des millions d'adeptes dans le monde propose ainsi une doctrine transcendant la tradition – et transcendant à vrai dire toutes les traditions. Sa doctrine et sa pratique mettent l'accent sur le développement personnel par l'apprentissage des classiques confucéens et des

stras bouddhiques. L'organisation attire par là-même des acteurs friands d'éducation et de développement personnel tout en leur proposant une lecture du monde et de soi dans le monde par laquelle ce dernier peut donner du sens à son existence. Elle met l'accent dans son projet salvateur sur l'impératif de convertir des familles. En outre, la description de Billioud fait apparaître que les pratiquants ont recours à l'organisation dans le cadre du développement de leur projet familial, notamment par l'usage des ressources religieuses pour doter leurs enfants d'une éducation dans les textes classiques. Certes, on n'ira pas jusqu'à dire que *Yiguandao* et *house churches* proposent exactement la même offre religieuse. Mais il est intéressant de constater qu'éducation et projet familial y tiennent une place charnière dans un système théologique.

Tous ces travaux, portant largement sur une classe moyenne Han transnationalisée montrent donc qu'au travers de la diversité des parcours et des ressources religieuses, les conversions lient ensemble un certain nombre d'éléments récurrents, selon des modalités différentes et sans doutes adaptées aux spécificités des parcours individuels et familiaux ainsi que des représentations de chacun. On compte parmi ces éléments récurrents, l'autonomisation du sujet dans le cadre d'un projet familial plus large, la quête de ressources éducatives, la fabrication d'un nouveau lien à la tradition dans le cadre d'une expérience religieuse régénérative.

On sait enfin, plus largement, que la quête de développement personnel dans des organisations religieuses proposant une forme d'éthique associée à une dimension spirituelle est un élément retrouvé bien au-delà de la Chine, dans les dynamiques religieuses globales. De plus, du point de vue de la sociologie des conversions, il n'est pas original de constater que les individus évoquent comme motif de leur conversion le fait qu'ils aient trouvé une famille (Hervieu-Léger, 1999), bien que cette affirmation soit souvent simplement rapportée sans que l'on questionne ce que cela signifie – si ce n'est qu'elle rend compte d'une affinité élective. Cette centralité du thème familial, ou communautaire, soulève néanmoins un paradoxe important : celui de l'expression par l'acteur de sa subjectivité dans l'acte de conversion qui pourtant le lie plus fortement qu'auparavant à une communauté. Dans sa recherche portant sur la « fabrication communautaire de l'individu » dans l'organisation mormone en France et aux États-Unis, Trigeaud (2013) avait mis au jour le fait qu'il était possible pour une organisation religieuse et ses acteurs de pousser à son paroxysme une logique individualiste sans renoncer à une pratique dont les ressorts seraient « hyper-traditionnels ». C'est aussi ce que font apparaître les conversions que nous avons étudiées : que l'acteur se sent sujet non pas lorsqu'il devient libéré de toute contrainte et qu'il gagne une

indépendance complète de tout autre acteur, norme ou institution, mais plutôt lorsqu'il lui semble réaliser ses aspirations profondes. Or la communauté, spécialement la communauté religieuse embrassée de plein choix et fondée sur une légitimité que l'on a qualifiée de « divine » s'avère être une ressource performante pour conduire l'acteur à cette réalisation.

Tout cela ne signifie évidemment pas que devenir chrétien soit nécessaire pour devenir sujet en Chine à l'époque contemporaine, mais simplement que, pour les acteurs dont on a évoqué les parcours, les diverses options chrétiennes qu'ils ont testées se sont avérées selon leur propre jugement des options plus bénéfiques que celles qu'ils avaient envisagé jusqu'alors. D'autres acteurs, dans les mêmes circonstances feraient sans doute des choix différents et trouveraient d'autres moyens pour satisfaire leur soif de sens, de bien-être, de vivre-ensemble ou de spiritualité. Tout cela ne signifie pas non plus que les acteurs voient toujours les promesses d'une subjectivation heureuse se réaliser comme ils le croyaient à l'aube de leur affiliation. La carrière religieuse, tout comme la carrière sociale, reste constituée d'étapes toujours à venir et il est certain que tous les affiliés ne le resteront pas, que certains quitteront les murs des foyers symboliques qu'ils avaient un temps élus.

Conversions et changement social

Qu'ils y passent ou qu'ils y restent, les affiliés et convertis des organisations chrétiennes voient sans doute leurs parcours sociaux autant que leur vie quotidienne objectivement affectés par leur choix religieux. Maintenant que nous avons mis au jour quelques ressorts de la croissance chrétienne parmi les habitants des grandes zones urbanisées et dynamiques de la Chine, il devient nécessaire de se pencher sérieusement sur la façon dont le christianisme ainsi produit peut affecter la société chinoise. Car, quoique toujours minoritaires et en dépit des désaffiliations certaines mais qui n'empêchent pas la normalisation de l'offre chrétienne dans le paysage chinois, les mouvements chrétiens et para-chrétiens continuent de croître dans toute la Chine, à la fois dans les zones urbaines et dans les zones rurales. Notre Thèse ne peut directement fournir que très peu d'éclairage au sujet de l'impact social du christianisme et il conviendrait de mettre en place de nouveaux protocoles d'enquête, plus larges, ayant cette visée explicite. Notre travail peut cependant nourrir la réflexion quant à l'impact du christianisme en Chine.

On y voit en effet que les réseaux chrétiens qui se forment proposent à l'acteur un ensemble de ressources permettant à ce dernier d'optimiser sa prise en charge dans un monde en transition et en constante expansion. Ils constituent des communautés transnationales liées

entre elles par des liens potentiels ou réels plus ou moins resserrés, dont les organisations sont dotées de succursales dans le monde entier. Ces communautés sont capables de fournir comme on l'a vu des moyens efficaces pour que les individus se constituent en tant que sujets partageant avec d'autres une même éthique, une même conviction *a minima* et surtout le sentiment d'une allégeance forte à cette communauté religieuse ainsi que d'une confiance en un être tout puissant ; allégeance et confiance desquelles découle une relativisation des injonctions émanant d'autres systèmes institutionnels (notamment des marchés économiques). L'organisation religieuse propose ainsi un cadre favorable pour que le sujet puisse éclore en tant que tel, mais elle ne se contente pas d'être une pourvoyeuse de biens symboliques : elle constitue la structure d'une communauté potentiellement agissante. Or si l'on adhère avec Durkheim à l'idée selon laquelle l'homme qui a la foi est un homme qui « peut davantage », on peut se demander ce que cette collectivité d'hommes et de femmes partageant une même foi est en mesure de faire. Il est difficile d'en juger. Pour ce que l'on en observe, les chrétiens ne représentent pas aujourd'hui en Chine de véritable menace politique, tout au moins sur le plan institutionnel. En dépit du caractère souterrain d'une bonne partie du christianisme chinois, il se dégage des propos chrétiens un fort légitimisme : aucun chrétien n'appelle aujourd'hui à la révolution, en dehors de quelques groupes para-chrétiens ouvertement révolutionnaires mais faisant l'objet d'une condamnation consensuelle associant pour une fois les religieux et le gouvernement. Même les organisations chrétiennes qui sont aujourd'hui en conflit avec le gouvernement ne visent pas une transformation institutionnelle du pouvoir, mais simplement la garantie pour eux d'exercer leurs droits. Tandis que certains en Occident voudraient sans doute associer christianisme fleurissant et rêve de démocratie, il semble plutôt que les chrétiens de Chine en appellent simplement à davantage de vertu chez les classes dominantes.

Les chrétiens de Chine deviennent une menace non pas pour l'ordre institutionnel chinois, mais pour ceux qui occupent dans la bureaucratie les rôles de pouvoir si l'on considère qu'ils sont de plus en plus nombreux et qu'en leur sein se dégage une fraction d'individus entreprenants, éduqués, économiquement actifs et relativement prospères qui petit à petit accroissent leur influence au sein de la société chinoise, se rapprochant graduellement des sphères de pouvoir. Si certains activistes chrétiens font aujourd'hui l'objet de répression et si les cas de l'Église Shouwang ou d'autres (Églises de Nanle ou de Wenzhou récemment réprimées) occupent tout l'espace médiatique attribué au christianisme en Chine, cela permet sans doute à toute la partie cachée de l'iceberg chrétien d'œuvrer dans l'ombre, accroissant sa respectabilité et diffusant son idéologie par tous les moyens disponibles en évitant

soigneusement l'exposition médiatique ou la constitution d'une société civile dans l'espace public.

En 2005, Chan (2005, p 108 *sq.*) proposait quatre scénarios possibles d'évolution de la situation religieuse en Chine, selon la tournure qu'allaient prendre au cours des années suivantes la transition sociale et la politique gouvernementale de répression. Une transition favorable à la population assurant à un plus grand nombre la prospérité économique associée à la conduite d'une politique répressive conduirait selon lui au modèle victimaire : les organisations religieuses ne seraient pas en position de continuer à proposer une offre de service adéquate et subiraient la répression du gouvernement, usant de la corruption pour survivre. Une transition défavorable associée au maintien d'une politique répressive accroissant l'insatisfaction du plus grand nombre ferait des organisations religieuses des forces révolutionnaires combattant contre le gouvernement. Une transition défavorable accompagnée de la fin de la répression religieuse augmenterait la compétition entre les organisations religieuses qui deviendraient alors de puissantes organisations philanthropiques palliant la faillite partielle de l'État. Enfin, une transition favorable accompagnée d'un assouplissement religieux ferait de la Chine la nouvelle plateforme mondiale de diffusion religieuse, du fait de la profusion des ressources qui y seraient à disposition.

Il est à l'heure actuelle toujours difficile de dire lequel de ces scénarios est en train de s'imposer, tant on peut trouver simultanément des éléments allant dans le sens des quatre. Certaines organisations religieuses négocient toujours leur survie tandis que d'autres se rebellent contre le gouvernement. En même temps, on voit aujourd'hui la Chine commencer à devenir une plateforme d'exportation religieuse, tandis que le rôle philanthropique des religions s'affirme toujours davantage dans un contexte où le gouvernement parvient à piloter la croissance nationale tout en modulant son niveau de répression selon les cas et la conjoncture. Toutefois et en dépit d'habiles manœuvres, l'État chinois semble aujourd'hui comme tout autre État-nation proche d'entrer dans une phase de crise de légitimité : les inégalités sociales augmentent tandis qu'augmentent aussi les aspirations de tous les acteurs. L'insatisfaction ainsi créée, propice aux révoltes (Davies, 1962), est augmentée par une corruption dont on peine à croire que les gouvernants parviendront à se débarrasser. Tandis que la Chine se projette dans le monde, elle parvient mal à maîtriser son intégrité territoriale, comme en témoignent les conflits constants à l'ouest du pays autant que le niveau alarmant de pollution des ressources naturelles, qui met en danger la santé de la population à un degré que cette dernière ne pourra bientôt plus tolérer. Ces éléments créent potentiellement l'opportunité pour que l'on assiste dans un futur proche en Chine à une « revanche de(s) Dieu(x) » (Kepel,

1991). Si tel était le cas et si donc la société chinoise contenue dans les frontières de l'État, devenue trop complexe pour fonctionner, en venait à « s'effondrer »², il est possible que les organisations religieuses transnationales, loin de n'être que des entreprises disséminant des miettes de religions à des acteurs atomisés, activent pleinement leur propension à créer de la cohérence idéologique et de la cohésion sociale, pour prendre la relève d'un État-nation défaillant et redéfinir les groupements humains fonctionnels lorsque les institutions déclinantes auraient terminé leur course.

² Selon le modèle prédictif, aussi classique que discuté, de Tainter (1990).

BIBLIOGRAPHIE

- ABEL A., 2006, « Favor Fishing and Punch-Bowl Christians: Ritual and Conversion in a Chinese Protestant Church. », *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 161 - 178.
- AIKMAN D., 2003, *Jesus in Beijing: How Christianity is Changing the Global Balance of Power*, Washington, DC., Regnery Publishing, 344 p.
- AN X., 2000, « Wenhua jidutu shi shenme ren? (Que sont les chrétiens culturels?) », *Shijie zongjiao wenhua*, 1.
- ANGELOFF T., 2010, *Histoire de la société chinoise*, Paris, La Découverte, 128 p.
- BAINBRIDGE W.S., 1992, « The Sociology of Conversion », dans MATONY H.N., SOUTHARD M. (dirs.), *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham, AL, Religion Education Press, p. 178-191.
- BALAZS É., 1968, *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 332 p.
- BARKER E., 1984, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?*, Oxford, NY, Blackwell Publishing.
- BAYS, D.H. (dir.), 1999, *Christianity in China: from the Eighteenth Century to the Present*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- BAYS D., 2003, « Chinese Protestant Christianity Today », *The China Quarterly*, 174, p. 488 - 504.
- BAYS D.H., 2012, *A New History of Christianity in China*, Chichester, Wiley-Blackwell, 218 p.
- BECKER H.S., [1963], 1985, *Outsiders. études de sociologie de la déviance*, New York, Métailié, 230 p.
- BELL D.A., 2008, « La guerre, la paix et le soft power chinois », *Diogenes*, 1, 221, p. 36-57.
- BERGER, P.L. (dir.), 2001, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
- BERGER P., LUCKMANN T., [1966], 2012, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 328 p.
- BERGERE M.-C., 2005, « Le développement urbain de Shanghai, un « remake » ? », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 85, 1, p. 45-60.
- BERGERE M.-C., 2013, *Chine: Le nouveau capitalisme d'État*, Paris, Fayard, 310 p.
- BERGERE M.-C., [1987], 2000, *La République Populaire de Chine de 1949 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 331 p.
- BILLIoud S., 2011, « Le rôle de l'éducation dans le projet salvateur du Yiguandao », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 211-234.
- BILLIoud S., THORAVAL J., 2009, « Lijiao, le retour en Chine continentale des cérémonies en l'honneur de Confucius », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 87-107.
- BOETIE E. DE L., [1549], 2006, *Le discours de la servitude volontaire ou le contr'un*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 82 p.
- BOUDON, R. (dir.), 1992, *Traité de Sociologie*, Paris, PUF, 380 p.
- BOUDON R., 2001, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année sociologique*, 51, 1, p. 9-50.
- BOUDON R., 2010, « La rationalité ordinaire : colonne vertébrale des sciences sociales », *L'Année sociologique*, Vol. 60, 1, p. 19-40.
- BOUDON R., 2012, *Croire et savoir: Penser le politique, le moral et le religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 319 p.
- BOURDIEU P., 1979, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Seuil, 672 p.
- BRETON R., 1993, « Peut-on chiffrer et localiser les religions en Chine? », *Social Compass*, 40, 2, p. 261 - 270.

- BRITSCH R.L., 1995, « The Current Legal Status of Christianity in China », *BYU Law Review*, 1995, 2, p. 347-399.
- BRITSCH R.L., 1998, *From the East: the History of the Latter-day Saints in Asia*, Salt Lake City, UT, Deseret Book, 631 p.
- BRONNER G., 2001, « Fanatisme, croyances axiologiques extrêmes et rationalité », *L'Année sociologique*, 51, 1, p. 137-160.
- BRONNER G., 2007, « La résistance au darwinisme: croyances et raisonnements », *Revue française de sociologie*, 48, 3, p. 587-607.
- BRONNER G., 2009, *La pensée extrême: comment des gens ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Denoël, 348 p.
- CAILLE, A. (dir.), 2003, « Qu'est-ce que le religieux? », *Revue du MAUSS*, 22, 2, p. 5-30.
- CAO N., 2005, « The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth: An Ethnography of Segmented Assimilation. », *Sociology of Religion*, 66, 2, p. 183 - 200.
- CAO N., 2007, « Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State: An Ethnographic Account of Church-State Relations in China's Economic Transition. », *Sociology of Religion*, 68, 1, p. 45 - 66.
- CAO N., 2009, « Améliorer le niveau des croyants. La notion de suzhi et la production d'un protestantisme d'élite », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 56-69.
- CAO N., 2011, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*, Stanford, CA, Stanford University Press, 234 p.
- CAPDEVILLE-ZENG C., 2012, *Le théâtre dans l'espace du peuple, une enquête de terrain en Chine*, Paris, Les Indes Savantes.
- CASANOVA J., 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, ILL, University of Chicago Press, 340 p.
- CHAN K.-K., 2004, « China's Socioeconomic Changes and the Implications for the Religion-State Dynamic in China. », *BYU Law Review*, 2004, 2, p. 325 - 356.
- CHAN K.-K., 2005, « Religion in China in the Twenty-first Century: Some Scenarios », *Religion, State & Society*, 33, 2, p. 87-119.
- CHAN K.-K., CARLSON E.R., 2005, *Religious Freedom in China: Policy, Administration, and Regulation. A Research Handbook*, Santa Barbara, CA, Institute for the Study of American Religion, 89 p.
- CHAO H.-K., 2006, « Conversion to Protestantism Among Urban Immigrants in Taiwan. », *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 193 - 204.
- CHARLES C., 2011, « Des mormons et des chiffres: statistiques et conversions dans l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours », *Cahiers de l'Institut Religioscope*, 5, p. www.religioscope.org/cahiers/05.pdf.
- CHAU A.Y., 2011, *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, Oxon, Routledge, 246 p.
- CHEN C., 2005, « A Self of One's Own: Taiwanese Immigrant Women and Religious Conversion », *Gender and Society*, 19, 3, p. 336-357.
- CHEN C., 1997, « Wenhua jidutu xianxiang de zonglan yu fansi (Apperçu et réflexion à propos du phénomène des chrétiens culturels) », *Wenhua*, p. 6-44.
- CHEN C., HUANG T., 2004, « The Emergence of a New Type of Christians in China Today », *Review of Religious Research*, 46, 2, p. 183 - 200.
- CHEN N., 2012, « guonei jidutu guixin yanjiu shuping (bilan des recherches sur les conversions au christianisme en Chine) », *zongjiaoxue yanjiu (Recherches en sciences religieuses)*, 3.
- CHING J., KÜNG H., 1991, *Christianisme et religion chinoise*, Paris, Le Seuil, 324 p.
- COHEN P.A., 1997, *History in three keys: the Boxers as Event, Experience and Myth*, New York, NY, Columbia University Press, 422 p.

- COUSIN O., RUI S., 2011, « La méthode de l'intervention sociologique », *Revue française de science politique*, 61, 3, p. 513-532.
- CUIN C.-H., 2005, « Le paradigme 'cognitif' : quelques observations et une suggestion », *Revue française de sociologie*, 46, 3, p. 559-572.
- CUIN C.-H., 2012a, « Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », *Social Compass*, 59, 2, p. 221-238.
- CUIN C.-H., 2012b, « Une théorie sociologique de l'existence de Dieu ? Le statut du divin chez Durkheim. », XIXe congrès de l'AISLF, Rabat, juillet 2012.
- DAIBER K.-F., 2004, « Les associations des cinq religions officiellement reconnues en République populaire de Chine. », *Social Compass*, 51, 2, p. 255 - 271.
- DECHAUX J.-H., 2011, « Agir en situation : effets de disposition et effets de cadrage », *Revue française de sociologie*, 51, 4, p. 720-746.
- DECOBERT C., 2001, « Conversion, tradition, institution », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, p. 67-90.
- DIAMANT N.J., 2000, *Revolutionizing the Family: Politics, Love, and Divorce in Urban and Rural China, 1949-1968*, Berkeley, CA, University of California Press, 440 p.
- DOBBELAERE K., 2002, *Secularization: An Analysis at Three Levels. Gods, Humans and Religion*, New York, NY, Peter Lang, 222 p.
- DOBBELAERE K., 2009, « China Challenges Secularization Theory », *Social Compass*, 56, 3, p. 362-370.
- DRAKE F.S., 1962, « Nestorian Crosses and Nestorian Christians in China under the Mongols », *Journal of the Royal Asiatic Society, Hong Kong Branch*, 2, p. 11-25.
- DUBET F., 1994, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 273 p.
- DUFOIX S., 2003, *Les diasporas*, Paris, PUF, 128 p.
- DUNCH R.T., 2001a, *Fuzhou Protestants and the Making of Modern China, 1857-1927*, New Haven and London, Yale University Press, 293 p.
- DUNCH R.T., 2001b, « Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing », dans UHALLEY S., WU X. (dirs.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, New York, East gate Book, p. 195-216.
- DUNCH R.T., 2008, « Christianity and "Adaptation to Socialism" », dans MAYFAR MEI-HUI YANG (dir.), *Chinese Religiosities. Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley, CA, University of California Press, p. 155-179.
- DURAND-DASTES V., 2002, « Désirés, raillés, corrigés : les bonzes dévoyés dans le roman en langue vulgaire du XVIe au XVIIIe siècle », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, 24, p. 95-112.
- DURKHEIM E., [1897], 2013, *Le suicide: étude de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 516 p.
- DURKHEIM E., [1907], 2002, *Cours sur les origines de la vie religieuse*, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales, 50 p.
- DURKHEIM É., [1912], 2005, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 645 p.
- DUTOURNIER G., 2011, « Les 'écoles familiales' en Chine continentale et à Taiwan : triple regard sur un traditionalisme éducatif », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 172-210.
- EHRENBERG A., 2010, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 448 p.
- ETIEMBLE R., 1973, *Les Jésuites en Chine : La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Gallimard, 297 p.
- EVANS G., NORTHMORE-BALL K., 2012, « The Limits of Secularization? The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51, 4, p. 795-808.

- FABRE P.-A., 1999, « Présentation. Conversions religieuses : Histoires et récits », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54, 4, p. 805-812.
- FAIRBANKS J.K., GOLDMAN M., [1992], 2010, *Histoire de la Chine, des origines à nos jours*, Paris, Tallandier, 750 p.
- FAN L., 2003, « Popular Religion in Contemporary China. », *Social Compass*, 50, 4, p. 449 - 457.
- FAULCONER J., 2006, « Why a Mormon Won't Drink a Coffee but Might Have a Coke: the Atheological Character of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints », *Element*, 2, 2.
- FISCHER G., 2011, « In the Footsteps of the Tourists: Buddhist Revival at Museum/temple Sites in Beijing », *Social Compass*, 58, 4, p. 511-524.
- FOUCAULT M., 2001, *L'hérméneutique du sujet, cours au collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard, 546 p.
- FUSTEL DE COULANGES N.D., [1864], 1996, *La Cité antique*, Paris, Flammarion, 493 p.
- GAN C., 2011, « Entre connaissance et croyance : Kang Youwei et le destin moderne du confucianisme », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 115-142.
- GAO H., 2012, « De la périphérie au centre : la participation de la Chine aux négociations OMC », *Perspectives Chinoises*, 2012, 1, p. 61-68.
- GAUCHET M., 2005, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 457 p.
- GERNET J., 1982, *Chine et christianisme: action et réaction*, Paris, Gallimard, 354 p.
- GODELIER M., 2007, *Au fondement des sociétés humaines*, Essais, Paris (Champs), 330 p.
- GOOREN H., 2010, *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York, NY, Palgrave Macmillan, 204 p.
- GOOSSAERT V., 2000, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Albin Michel, Paris (science des religions), 206 p.
- GOOSSAERT, V. (dir.), 2002, « L'antielicéisme en Chine. », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, 24, p. 184.
- GOOSSAERT V., 2003, « Le destin de la religion chinoise au 20^{ème} siècle. (French). », *Social Compass*, 50, 4, p. 429 - 440.
- GOOSSAERT V., 2004, « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène*, 205, 1, p. 11-21.
- GOOSSAERT V., 2011, « Détruire les temples pour construire les écoles : reconstitution d'un objet historique », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 35-51.
- GOOSSAERT V., FANG L., 2009, « Temples et taoïstes en Chine urbaine depuis 1980 », *Perspectives Chinoises*, octobre-décembre, 2009/4, p. 34 - 43.
- GOOSSAERT V., PALMER D.A., 2011, *The Religious Question in Modern China*, Chicago, ILL, University of Chicago Press, 478 p.
- GRANET M., [1922], 2003, *La religion des Chinois*, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales.
- GRIM B., 2008, « Religion in China on the Eve of the 2008 Olympics », *The Pew Forum on Religion & Public Life*.
- GRIM B., 2009, « Pentecostalism's Growth in Religiously Restricted Environments. », *Society*, 46, 6, p. 484 - 495.
- HALBWACHS M., [1925], 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 374 p.
- HALL B., 2006, « Social and Cultural Contexts in Conversion to Christianity Among Chinese American College Students. », *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 131 - 147.
- HERVIEU-LEGER D., 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 280 p.
- HERVIEU-LEGER D., 2001, « The Twofold Limit of the Notion of Secularization », dans *Peter Berger and the Study of Religion*, New York, Routledge, p. pp. 112-25.
- HERVIEU-LEGER D., 1999, *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 289 p.

- HERVIEU-LEGER D., 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 222 p.
- HERVIEU-LEGER D., 2003, « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, 22, 2, p. 144-158.
- HSU C.-Y., 2001, « Chinese Encounters with Other Civilizations. », *International Sociology*, 16, 3, p. 438-454.
- HUANG C.J., 2003, « Weeping in a Taiwanese Buddhist Charismatic Movement », *Ethnology*, 42, 1, p. 73-86.
- HUGHES E., 1958, *Men and their Work*, Toronto, Collier-Macmillan, 184 p.
- HUNTER A., CHAN K.-K., 1993, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge, Cambridge University Press, 317 p.
- HUREAU S., 2002, « L'apparition de thèmes anticléricaux dans la polémique anti-bouddhique médiévale », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, 24, p. 17-29.
- IDIER, N. (dir.), 2010, *Shanghai histoire, promenades, anthologie & dictionnaire*, Paris, R. Laffont, 1464 p.
- JAMES W., [1916], 2005, *La volonté de croire*, Paris, Seuil, 320 p.
- Ji Z., 2006, « Non-institutional Religious Re-composition among the Chinese Youth. », *Social Compass*, 53, 4, p. 535 - 549.
- Ji Z., 2007, « Mémoire reconstituée : les stratégies mnémoniques dans la reconstruction d'un monastère bouddhique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 122, 1, p. 145-164.
- Ji Z., 2008a, « Eduquer par la musique De l'«Initiation des enfants à la musique classique» à la «culture de soi» confucéenne des étudiants », *Perspectives chinoises*, 2008/3, p. 118-129.
- Ji Z., 2008b, « Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and Its Paradoxes », dans YANG M.M.-H. (dir.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley, University of California Press, p. 233-260.
- Ji Z., 2011a, « Religion, jeunesse et modernité: Le camp d'été, nouvelle pratique rituelle du Bouddhisme Chinois », *Social Compass*, 58, 4, p. 525-539.
- Ji Z., 2011b, « Introduction : le jiao recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 5-34.
- Ji Z., « Tianxia, retour en force d'un concept oublié » - La Vie des idées, <http://www.laviedesidees.fr/Tianxia-retour-en-force-d-un.html>
- JOHNSON B., 1963, « On Church and Sect », *American Sociological Review*, 28, 4, p. 539-549.
- JURA J., 2009, « Changes in Women's Social Status and Eating-related Interactions in Metropolitan China », *Polish Sociological Review*, 167, 3, p. 415.
- KALIR B., 2009, « Finding Jesus in the Holy Land and Taking Him to China: Chinese Temporary Migrant Workers in Israel Converting to Evangelical Christianity », *Sociology of Religion*, 70, 2, p. 130-156.
- KATZ P.R., 2009, « Ritual? What ritual? Secularisation in the study of Chinese Legal History, From Colonial Encounters To Modern Scholarship », *Social Compass*, 56, 3, p. 328-344.
- KEPEL, G. (dir.), 1993, *Les politiques de Dieu*, Seuil, 326 p.
- KEPEL G., 2003, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, France, Seuil, 282 p.
- KISSINGER H., ARENDT H., 2003, « Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion », *Revue du MAUSS*, 2, 22, p. 45-50.
- KNOBLAUCH H., 2008, « Spirituality and Popular Religion in Europe », *Social Compass*, 55, 2, p. 140-153.
- KUNG L.-Y., 2010, « The Emergence of Exchange Politics in China and its Implications for Church-State Relations. », *Religion, State & Society*, 38, 1, p. 9 - 28.
- LAAMANN L., 2002, « Anti-Christian Agitation as an Example of Late Imperial Anticlericalism », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, 24, p. 47-64.

- LAHIRE B., 1998, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 271 p.
- LALIBERTE A., 2009, « Entre désécularisation et resacralisation: Bouddhistes Laïcs, temples et organisations philanthropiques en Chine », *Social Compass*, 56, 3, p. 345-351.
- LAMBERT T., [1999], 2006, *China's Christian millions*, London, Monarch Books.
- LAMBERT Y., 2004, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, Vol. 45, 2, p. 307-338.
- LAMINE A., 2010, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, Vol. 60, 1, p. 93-114.
- LEE J.T.-H., 2005, « Watchman Nee and the Little Flock Movement in Maoist China », *Church History*, 74, 1, p. 68-96.
- LEUNG B., 2005, « China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity », *The China Quarterly*, 2005, 184, p. 894-913.
- LI X., 2010, *Xinyang dan bu rentong : dangdai zhongguo xinyang de shehuixue quanshi (Croire sans s'identifier : l'interprétation sociologique des croyances spirituelles en Chine contemporaine)*, Social Science Academic Press, Pékin, Social Science Academic Press.
- LI, C., 2008, « Migrations villes-campagnes et mobilité sociale », dans *Rocca, Jean-Louis (dir.), La société chinoise vue par ses sociologues*, Les presses de SciencesPo, Paris.
- LIN-LIU J., 2005, « At Chinese Universities, Whispers of Jesus », *Chronicle of Higher Education*, 10, p. 40.
- LOFLAND J., STARK R., 1965, « Becoming a World-savior: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. », *American Sociological Review*, 30, 6, p. 862-875.
- MADELRIEUX S., 2012, « La conversion sans la religion », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, 3.
- MADSEN R., 2003, « Catholic Revival During the Reform Era », *China Quarterly*, 2003, 174, p. 468.
- MADSEN R., 2008, « Religious Renaissance and Taiwan's Modern Middle Class », dans YANG M.M.-H. (dir.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. p.295-322.
- MADSEN R., 2010, « Back to the Future: Pre-modern Religious Policy in Post-Secular China »,.
- MARX K., 1972, *Sur la religion*, Paris, Éd. Sociales.
- MASSON M., 2011, « Christianisme et culture en Chine aujourd'hui », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 18, 2, p. 89-103.
- MEAD G.H., [1934], 1947, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, ILL, The university of Chicago press.
- MELTON J.G., 2011, « Brainwashing and the Cults: the Rise and Fall of a Theory », *CESNUR 2010 International Conference*, Danshui, Taiwan.
- MENEGON E., 2010, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China.*, Harvard-Yenching Institute, Cambridge, MA, Harvard-Yenching Institute, 450 p.
- MERLE A., 2007, « De la reconstruction de la discipline à l'interrogation sur la transition : la sociologie chinoise à l'épreuve du temps », *Cahiers internationaux de sociologie*, 122, 1, p. 31-52.
- MICHEL P., 2006, « L'église et le catholicisme polonais à l'épreuve du pluralisme », *Pouvoirs*, n° 118, 3, p. 89-100.
- MOSSIERE G., 2012, « Être et « vouloir être » », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, 3.
- NG K.H., 2002, « Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity. », *Sociology of Religion*, 63, 2, p. 195 - 214.
- NOTAR B.E., 2008, « Producing Cosmopolitanism at the Borderlands: Lonely Planetters and "Local" Cosmopolitans in Southwest China », *Anthropological Quarterly*, 81, 3, p. 615-650.

- OVERMEYER, D.L. (dir.), 2003, *Religion in China Today*, Cambridge University Press (The China Quarterly. Special Issue), 248 p.
- OWNBY D., 2003, « A History for Falun Gong: Popular Religion and the Chinese State Since the Ming Dynasty », *Nova Religio*, 2, 6, p. 223-43.
- PALMER D.A., 2009, « Les danwei religieuses L'institutionnalisation de la religion en Chine populaire », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 19-33.
- PALMER D.A., 2003, « Le qigong et la tradition sectaire chinoise. », *Social Compass*, 50, 4, p. 471 - 480.
- PALMER D.A., 2008, « Les mutations du discours sur les sectes en Chine moderne », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53, 144, p. 31 - 50.
- PALMER D.A., 2012, « From "Congregations" to "Small Group Community Building" », *Chinese Sociological Review*, 45, 2, p. 78-98.
- PAPE L. LE, 2009, « « Tout change, mais rien ne change ». Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », dans GROSSETTI M., BESSIN M., BIDART C. (dirs.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'évènement*, Paris, La Découverte, p. 212-223.
- PAZDERIC N., 2004, « Recovering True Selves in the Electro-Spiritual Field of Universal Love », *Cultural Anthropology*, 19, 2, p. 196-225.
- PIETTE A., 1999, *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Editions Métailié, 276 p.
- PIETTE A., 2003, *Le fait religieux: une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 113 p.
- RIGAL-CELLARD B., 2012, *La religion des Mormons*, Paris, Editions Albin Michel, 350 p.
- ROCCA J.-L. (DIR. .), 2008, *La Société Chinoise vue par ses Sociologues*, Paris, Sciences Po. Les presses, 315 p.
- ROY O., 2008, *La Sainte Ignorance: Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 382 p.
- SANJUAN T., 2007, « Approcher les dynamiques régionales en Chine », *Hérodote*, n° 125, 2, p. 157-185.
- SCHIPPER K., 2008, *La religion de la Chine. La tradition vivante*, Paris, Fayard, 472 p.
- SIMMEL G., [1906], 1998, *La religion*, Paris, Circée.
- SIMMEL G., [1908], 1999, *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SMELSER N.J., 1965, *Theory of collective behavior*, New York, Free Press, 436 p.
- SPENCE J., 1996, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York, NY, Norton & Compagny.
- SPOORENBERG T., 2005, « Systèmes familiaux et reproduction en Asie: regard sur la Chine et le Japon préindustriels », *Cahiers québécois de démographie*, 34, 1, p. 77-115.
- STARK R., 2005, *The rise of Mormonism*, NEILSON R.L. (dir.), New York, NY, Columbia Univ Pr, 173 p.
- STARK R., FINKE R., 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, 362 p.
- STARK R., LIU E.Y., 2011, « The Religious Awakening in China », *Review of Religious Research*, 52, 3, p. 282-289.
- SUN L., 2008, « Sociologie de la transition et nouvelles perspectives théoriques », dans LAURENCE ROULLEAU-BERGER (dir.), *La nouvelle sociologie chinoise*, Paris, CNRS, p. 500.
- SUN Y., 2011, « The Chinese Buddhist Ecology In Post-Mao China; Contours, Types and Dynamics », *Social Compass*, 58, 4, p. 498-510.
- SZONYI M., 2009, « Secularization Theories and the Study of Chinese Religions », *Social Compass*, 56, 3, p. 312.
- TAINTER J., 1990, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, 108 p.
- TANK-STORPER S., 2012, « Réfléchir les conversions », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, 3.

- THOMAS W.I., ZNANIECKI F., 1920, *The Polish Peasant in Europe and America.*, Boston, R. Badger, 345 p.
- TODD E., 1983, *La troisième planète: Structures familiales et systèmes idéologiques*, Paris, Seuil.
- TODD E., 2011, *L'origine des systèmes familiaux. Tome 1 : L'Eurasie.*, Paris, Gallimard, 747 p.
- TONG J., 2010, « Caesarean Delivery: the Regulations on Religious Affairs in China, March 2005. », *Religion, State & Society*, 38, 4, p. 379 - 399.
- TONG XIN, 2008, « Travailler dans les multinationales étrangères », dans ROCCA J.-L. (dir.), *La société chinoise vue par ses sociologues*, Paris, Sciences Po. Les presses, p. 161-186.
- TOURAINÉ A., 1978, *La Voix et le regard*, Seuil, 320 p.
- TRIGEAUD S.-H., 2013, *Devenir mormon. La fabrique communautaire de l'individu*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 365 p.
- TROELTSCH E., [1912], 1992, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Westminster John Knox Press, 452 p.
- TSZ-SHUN LAM J., 2004, « The Emergence of Scholars Studying Christianity in Mainland China. », *Religion, State & Society*, 32, 2, p. 177 - 186.
- VALA C.T., O'BRIEN K.J., 2007, « Attraction without Networks: Recruiting Strangers to Unregistered Protestantism in China », *Mobilization*, 12, 1, p. 79 - 94.
- VENDASSI P., 2008, *La religion au-delà de la tradition: les chinois convertis au christianisme, Mémoire de Master*, Université de Bordeaux.
- VENDASSI P., 2012, « la conversion comme outil de recomposition des normes de genre dans une Église chinoise de Bordeaux », dans ALESSANDRIN A. (dir.), *Aux frontières du genre*, Paris, L'harmattan.
- VENDASSI P., 2014, « Le mormonisme et l'État chinois. Devenir une Église officielle en République populaire de Chine? », *Perspectives chinoises*, 2014, 1, p. 47-54.
- VERMANDER B., 2009, « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 4-17.
- VERMANDER B., 2010, *L'empire sans milieu, essai sur la sortie de la religion en Chine*, Paris, Desclée de Brouwer, 214 p.
- VEYNE P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 164 p.
- WEBER M., [1905], 2006, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi de les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket.
- WEBER M., PASSERON J.-C., 1996, *Sociologie des religions*, GROSSEIN J.-P. (dir.), Paris, France, Gallimard, 545 p.
- WILLAIME J.-P., 1998, *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France, 128 p.
- WILLAIME J.-P., 2003, « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, 22, 2, p. 248-269.
- WILLAIME J.-P., 2005, *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF, 128 p.
- WILLAIME, J.-P., FATH, S. (dirs.), 2011, *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXIème siècle*, Genève, Labo et fides, 483 p.
- XI L., 2008, « A messianic deliverance for post-dynastic China: The Launch of the True Jesus Church in the early Twentieth century », *Modern China*, 34, 4, p. 407-441.
- YANG C.K., 1961, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California Press, 492 p.
- YANG F., 2000, « Chinese Gospel Church: The Sinicization of Christianity », *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*, p. 89-107.
- YANG F., 1998, « Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts. », *Sociology of Religion*, 59, 3, p. 237.

- YANG F., 1999, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 238 p.
- YANG F., 2002, « Chinese Christian Transnationalism: Diverse Networks of a Houston Church. », p. 129 - 148.
- YANG F., 2005, « Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China. », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 4, p. 423 - 441.
- YANG F., 2006, « the Red, Black and Gray Markets of Religion in China », *Sociological Quarterly*, 47, 1, p. 93 - 122.
- YANG F., 2009, « Religion in China under Communism: A Shortage Economy Explanation », *Journal of Church & State*.
- YANG F., 2011, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule: Survival and Revival under Communist Rule*, Oxford University Press, 265 p.
- YANG F., TAMNEY J.B., 2005, *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Brill, 272 p.
- YANG F., TAMNEY J.B., 2006, « Exploring Mass Conversion to Christianity Among the Chinese: An Introduction. », *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 125 - 129.
- YAO X., BADHAM P., 2007, *Religious Experience in Contemporary China*, University of Wales Press, 306 p.
- YAO X., ZHAO Y., 2010, *Chinese Religion: A Contextual Approach*, London, Continuum, 246 p.
- YING F.-T., 2006, « New Wine in Old Wineskins: An Appraisal of Religious Legislation in China and the Regulations on Religious Affairs of 2005. », *Religion, State & Society*, 34, 4, p. 347 - 373.
- YU S., 2007, « Aperçu transculturel des trois rencontres Europe-Chine », *Revue du MAUSS*, 30, 2, p. 417-437.
- ZALIO P.-P., 2009, « Les sciences sociales à l'épreuve du terrain chinois », *Terrains & travaux*, 16, 2, p. 3-9.
- ZHANG G., ZHAN H.J., 2006, « Becoming a Minority and Christian: Explaining Chinese Immigrant Elders' Christian Involvement. », *Conference Papers – American Sociological Association*.
- ZHANG N., 2006, « Gender Role Egalitarian Attitudes among Chinese College Students », *Sex Roles*, 55, 7, p. 545-553.
- ZHOU X., 2008, « La classe moyenne chinoise: réalité ou illusion? », dans *La société chinoise vue par ses sociologues*, Les presses de sciences po, Paris, Jean-Louis Rocca, p. 141-160.
- ZHUO X., 2000, « Discussions on Cultural Christians in China », dans *China and Christianity: Burdened past, hopeful future*, E. Sharpe, Armonk, NY, p. 283-300.
- « Google Books Link »,.

Rapports

- OCDE, 2011, « Education at a Glance. Country Note: China », <http://www.oecd.org/education/skills-beyond-school/48677215.pdf>.
- PEW RESEARCH CENTER ON RELIGION AND PUBLIC LIFE, 2013a, « Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population », *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*. Accessed October 12 2013 <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>.
- PEW RESEARCH CENTER ON RELIGION AND PUBLIC LIFE, 2013b, « The Global Religious Landscape », *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*. Accessed October 12. <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>.

Articles de presse

GOLDEN D., 2011, « Chinese Atheists Lured to Find Jesus at U.S. Christian Schools », *BusinessWeek: undefined*, 21 décembre 2011. <http://www.businessweek.com/news/2011-12-21/chinese-atheists-lured-to-find-jesus-at-u-s-christian-schools.html>.
CHINA DAILY, 2013, « Brides Become expansive in China », *China Daily*, 5 juin 2013. http://www.chinadaily.com.cn/china/2013-06/05/content_16570329.htm.

BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE

Ouvrages généraux

- BECKER H.S., [1963], 1985, *Outsiders. études de sociologie de la déviance*, New York, Métailié, 230 p.
- BERGER P., LUCKMANN T., [1966], 2012, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, 328 p.
- BOETIE E. DE L., [1549], 2006, *Le discours de la servitude volontaire ou le contr'un*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 82 p.
- BOUDON, R. (dir.), 1992, *Traité de Sociologie*, Paris, PUF, 380 p.
- BOUDON R., 2010, « La rationalité ordinaire : colonne vertébrale des sciences sociales », *L'Année sociologique*, Vol. 60, 1, p. 19-40.
- BOURDIEU P., 1979, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Seuil, 672 p.
- COUSIN O., RUI S., 2011, « La méthode de l'intervention sociologique », *Revue française de science politique*, 61, 3, p. 513-532.
- DECHAUX J.-H., 2011, « Agir en situation : effets de disposition et effets de cadrage », *Revue française de sociologie*, 51, 4, p. 720-746.
- DUBET F., 1994, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 273 p.
- DUFOIX S., 2003, *Les diasporas*, Paris, PUF, 128 p.
- DURKHEIM E., [1897], 2013, *Le suicide: étude de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 516 p.
- EHRENBERG A., 2010, *La société du malaise*, Paris, Odile Jacob, 448 p.
- EVANS G., NORTHMORE-BALL K., 2012, « The Limits of Secularization? The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51, 4, p. 795-808.
- FOUCAULT M., 2001, *L'hérméneutique du sujet, cours au collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard, 546 p.
- GODELIER M., 2007, *Au fondement des sociétés humaines, Essais*, Paris (Champs), 330 p.
- HALBWACHS M., [1925], 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 374 p.
- HUGHES E., 1958, *Men and their Work*, Toronto, Collier-Macmillan, 184 p.
- LAHIRE B., 1998, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 271 p.
- MEAD G.H., [1934], 1947, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, ILL, The University of Chicago Press.
- SIMMEL G., [1908], 1999, *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SMELSER N.J., 1965, *Theory of Collective Behavior*, New York, Free Press, 436 p.
- SPENCE J., 1996, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York, NY, Norton & Compagny.
- TAINTER J., 1990, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, 108 p.
- THOMAS W.I., ZNANIECKI F., 1920, *The Polish Peasant in Europe and America.*, Boston, R. Badger, 345 p.
- TODD E., 1983, *La troisième planète: Structures familiales et systèmes idéologiques*, Paris, Seuil.
- TODD E., 2011, *L'origine des systèmes familiaux. Tome 1 : L'Eurasie*, Paris, Gallimard, 747 p.
- TOURAIN A., 1978, *La Voix et le regard*, Paris, Seuil, 320 p.
- WEBER M., 2003, *Economie et Société*, Agora, Paris, 416 p.
- WEBER M., [1905], 2006, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi de les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket.

Sociologie du religieux et des croyances

- BAINBRIDGE W.S., 1992, « The Sociology of Conversion », dans MATONY H.N., SOUTHARD M. (dirs.), *Handbook of religious Conversion*, Birmingham, AL, Religion Education Press, p. 178-191.
- BARKER E., 1984, *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?*, Oxford, NY, Blackwell Publishing Limited.
- BERGER, P.L. (dir.), 2001, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard.
- BOUDON R., 2001, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année sociologique*, 51, 1, p. 9-50.
- BOUDON R., 2012, *Croire et savoir: Penser le politique, le moral et le religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 319 p.
- BRONNER G., 2001, « Fanatisme, croyances axiologiques extrêmes et rationalité », *L'Année sociologique*, 51, 1, p. 137-160.
- BRONNER G., 2007, « La résistance au darwinisme: croyances et raisonnements », *Revue française de sociologie*, 48, 3, p. 587-607.
- BRONNER G., 2009, *La pensée extrême: comment des gens ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Denoël, 348 p.
- CAILLE, A. (dir.), 2003, « Qu'est-ce que le religieux? », *Revue du MAUSS*, 22, 2, p. 5-30.
- CASANOVA J., 1994, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, ILL, University of Chicago Press, 340 p.
- CHARLES C., 2011, « Des mormons et des chiffres: statistiques et conversions dans l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours », *Cahiers de l'Institut Religioscope*, 5, p. www.religioscope.org/cahiers/05.pdf.
- CUIN C.-H., 2005, « Le paradigme « cognitif » : quelques observations et une suggestion », *Revue française de sociologie*, 46, 3, p. 559-572.
- CUIN C.-H., 2012a, « Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », *Social Compass*, 59, 2, p. 221-238.
- CUIN C.-H., 2012b, « Une théorie sociologique de l'existence de Dieu ? Le statut du divin chez Durkheim. », XIXe congrès de l' AISLF, Rabat, juillet 2012.
- DECOBERT C., 2001, « Conversion, tradition, institution », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, p. 67-90.
- DOBBELAERE K., 2002, *Secularization: An Analysis at Three Levels. Gods, Humans and Religion*, New York, NY, Peter Lang, 222 p.
- DURKHEIM É., [1907], 2002, *Cours sur les origines de la vie religieuse*, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales, 50 p.
- DURKHEIM É., [1912], 2005, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 645 p.
- FABRE P.-A., 1999, « Présentation. Conversions religieuses : Histoires et récits », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54, 4, p. 805-812.
- FAULCONER J., 2006, « Why a Mormon Won't Drink a Coffee bu Might Have a Coke: the Atheological Character of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints », *Element*, 2, 2.
- FROESE P., 2004, « After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World », *Sociology of Religion*, 65, 1, p. 57-75.
- FUSTEL DE COULANGES N.D., [1864], 1996, *La Cité antique*, Paris, Flammarion, 493 p.
- GAUCHET M., 2005, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 457 p.
- GOOREN H., 2010, *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*, New York, NY, Palgrave Macmillan, 204 p.
- HERVIEU-LEGER D., 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 280 p.

- HERVIEU-LEGER D., 2001, « The Twofold Limit of the Notion of Secularization », dans *Peter Berger and the Study of Religion*, New York, Routledge, p. pp. 112-25.
- HERVIEU-LEGER D., 1999, *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 289 p.
- HERVIEU-LEGER D., 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 222 p.
- HERVIEU-LEGER D., 2003, « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, 22, 2, p. 144-158.
- JAMES W., [1916], 2005, *La volonté de croire*, Paris, Seuil, 320 p.
- JOHNSON B., 1963, « On Church and Sect », *American Sociological Review*, 28, 4, p. 539-549.
- KEPEL, G. (dir.), 1993, *Les politiques de Dieu*, Seuil, 326 p.
- KEPEL G., 2003, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, France, Seuil, 282 p.
- KISSINGER H., ARENDT H., 2003, « Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion », *Revue du MAUSS*, 2, 22, p. 45-50.
- KNOBLAUCH H., 2008, « Spirituality and Popular Religion in Europe », *Social Compass*, 55, 2, p. 140-153.
- LAMBERT Y., 2004, « Des changements dans l'évolution religieuse de l'Europe et de la Russie », *Revue française de sociologie*, Vol. 45, 2, p. 307-338.
- LAMINE A.-S., 2010, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, Vol. 60, 1, p. 93-114.
- LI X., 2010, *Xinyang dan bu rentong : dangdai zhongguo xinyang de shehuixue quanshi (Croire sans s'identifier : l'interprétation sociologique des croyances spirituelles en Chine contemporaine)*, Social Science Academic Press, Pékin, Social Science Academic Press.
- LOFLAND J., STARK R., 1965, « Becoming a World-savior: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. », *American Sociological Review*, 30, 6, p. 862-875.
- MADRELIEUX S., 2012, « La conversion sans la religion », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, 3.
- MARX K., 1972, *Sur la religion*, Paris, Éd. Sociales.
- MELTON J.G., 2011, « Brainwashing and the Cults: the Rise and Fall of a Theory », *CESNUR 2010 International Conference*, Danshui, Taiwan.
- MICHEL P., 2006, « L'Église et le catholicisme polonais à l'épreuve du pluralisme », *Pouvoirs*, n° 118, 3, p. 89-100.
- MOSSIERE G., 2012, « Être et « vouloir être » », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, 3.
- PAPE L. LE, 2009, « « Tout change, mais rien ne change ». Les conversions religieuses sont-elles des bifurcations ? », dans GROSSETTI M., BESSIN M., BIDART C. (dirs.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'évènement*, Paris, La Découverte, p. 212-223.
- PEW RESEARCH CENTER ON RELIGION AND PUBLIC LIFE, « Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population », *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*.
- PEW RESEARCH CENTER ON RELIGION AND PUBLIC LIFE, « The Global Religious Landscape », *Pew Research Center's Religion & Public Life Project*.
- PIETTE A., 1999, *La religion de près: l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Editions Métailié, 276 p.
- PIETTE A., 2003, *Le fait religieux: une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 113 p.
- RIGAL-CELLARD B., 2012, *La religion des mormons*, Paris, Editions Albin Michel, 350 p.
- ROY O., 2008, *La Sainte Ignorance: Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 382 p.
- SIMMEL G., [1906], 1998, *La religion*, Paris, Circée.

- STARK R., 2005, *The Rise of Mormonism*, NEILSON R.L. (dir.), New York, NY, Columbia Univ Pr, 173 p.
- STARK R., FINKE R., 2000, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, 362 p.
- TANK-STORPER S., 2012, « Réfléchir les conversions », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, 3.
- TRIGEAUD S.-H., 2013, *Devenir Mormon. La fabrique communautaire de l'individu*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 365 p.
- TROELTSCH E., [1912], 1992, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Westminster John Knox Press, 452 p.
- VEYNE P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 164 p.
- WEBER M., PASSERON J.-C., 1996, *Sociologie des religions*, GROSSEIN J.-P. (dir.), Paris, France, Gallimard, 545 p.
- WILLAIME J.P., 1998, *Sociologie des religions*, Paris, Presses universitaires de France, 128 p.
- WILLAIME J.-P., 2003, « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, 22, 2, p. 248-269.
- WILLAIME J.-P., 2005, *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF, 128 p.
- WILLAIME, J.-P., FATH, S. (dirs.), 2011, *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXIème siècle*, Genève, Labor et fides, 483 p.

Histoire et sociologie de la Chine

- ANGELOFF T., 2010, *Histoire de la société chinoise*, Paris, La Découverte, 128 p.
- BALAZS É., 1968, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, 332 p.
- BELL D.A., 2008, « La guerre, la paix et le soft power chinois », *Diogène*, 1, 221, p. 36-57.
- BERGERE M.-C., 2005, « Le développement urbain de Shanghai, un « remake » ? », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 85, 1, p. 45-60.
- BERGERE M.-C., 2013, *Chine: Le nouveau capitalisme d'État*, Paris, Fayard, 310 p.
- BERGERE M.-C., [1987], 2000, *La République populaire de Chine de 1949 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 331 p.
- DIAMANT N.J., 2000, *Revolutionizing the family: politics, love, and divorce in urban and rural China, 1949-1968*, Berkeley, CA, University of California Press, 440 p.
- FAIRBANKS J.K., GOLDMAN M., [1992], 2010, *Histoire de la Chine, des origines à nos jours*, Paris, Tallandier, 750 p.
- GAO H., 2012, « De la périphérie au centre : la participation de la Chine aux négociations OMC », *Perspectives Chinoises*, 2012, 1, p. 61-68.
- HSU C.-Y., 2001, « Chinese Encounters with Other Civilizations. », *International Sociology*, 16, 3, p. 438-454.
- IDIER, N. (dir.), 2010, *Shanghai histoire, promenades, anthologie & dictionnaire*, Paris, R. Laffont, 1464 p.
- JURA J., 2009, « Changes in Women's Social Status and Eating-related Interactions in Metropolitan China », *Polish Sociological Review*, 167, 3, p. 415.
- LI, C., 2008, « migrations villes-campagnes et mobilité sociale », dans *Rocca, Jean-Louis (dir.), La société chinoise vue par ses sociologues*, Les presses de SciencesPo, Paris.
- MERLE A., 2007, « De la reconstruction de la discipline à l'interrogation sur la transition : la sociologie chinoise à l'épreuve du temps », *Cahiers internationaux de sociologie*, 122, 1, p. 31-52.
- NOTAR B.E., 2008, « Producing Cosmopolitanism at the Borderlands: Lonely Planetters and "Local" Cosmopolitans in Southwest China », *Anthropological Quarterly*, 81, 3, p. 615-650.

- ROCCA J.-L. (DIR.), 2008, *La Société Chinoise vue par ses Sociologues*, Paris, Sciences Po. Les presses, 315 p.
- SANJUAN T., 2007, « Approcher les dynamiques régionales en Chine », *Hérodote*, n° 125, 2, p. 157-185.
- SPOORENBERG T., 2005, « Systèmes familiaux et reproduction en Asie: regard sur la Chine et le Japon préindustriels », *Cahiers québécois de démographie*, 34, 1, p. 77-115.
- SUN L., 2008, « Sociologie de la transition et nouvelles perspectives théoriques », dans ROULLEAU-BERGER L. (dir.), *La nouvelle sociologie chinoise*, Paris, CNRS, p. 500.
- TONG X., 2008, « Travailler dans les multinationales étrangères », dans ROCCA J.-L. (dir.), *La société chinoise vue par ses sociologues*, Paris, Sciences Po. Les presses, p. 161-186.
- YU S., 2007, « Aperçu transculturel des trois rencontres Europe-Chine », *Revue du MAUSS*, 30, 2, p. 417-437.
- ZALIO P.-P., 2009, « Les sciences sociales à l'épreuve du terrain chinois », *Terrains & travaux*, 16, 2, p. 3-9.
- ZHANG N., 2006, « Gender Role Egalitarian Attitudes among Chinese College Students », *Sex Roles*, 55, 7, p. 545-553.
- ZHANG Y., 2001, « Orient-extrême : les réinterprétations en Chine des théories postcoloniales », *Revue de littérature comparée*, n° 297, 1, p. 133-149.
- ZHOU X., 2008, « La classe moyenne chinoise: réalité ou illusion? », dans *La société chinoise vue par ses sociologues*, Les presses de sciences po, Paris, Jean-Louis Rocca, p. 141-160.

Sociologie et histoire du Christianisme en monde Chinois

- ABEL A., 2006, « Favor Fishing and Punch-Bowl Christians: Ritual and Conversion in a Chinese Protestant Church. », *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 161 - 178.
- AIKMAN D., 2003, *Jesus in Beijing: How Christianity is Changing the Global Balance of Power*, Washington, DC., Regnery Publishing, 344 p.
- AN X., 2000, « Wenhua jidutu shi shenme ren? (que sont les chrétiens culturels?) », *Shijie zongjiao wenhua*, 1.
- BAYS, D.H. (dir.), 1999, *Christianity in China: from the Eighteenth Century to the Present*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- BAYS D., 2003, « Chinese Protestant Christianity Today », *The China Quarterly*, 174, p. 488 - 504.
- BAYS D.H., 2012, *A New History of Christianity in China*, Chichester, Wiley-Blackwell, 218 p.
- BRITSCH R.L., 1995, « The Current Legal Status of Christianity in China », *BYU Law Review*, 1995, 2, p. 347-399.
- BRITSCH R.L., 1998, *From the East: the History of the Latter-day Saints in Asia*, Salt Lake City, UT, Deseret Book, 631 p.
- CAO N., 2005, « The Church as a Surrogate Family for Working Class Immigrant Chinese Youth: An Ethnography of Segmented Assimilation. », *Sociology of Religion*, 66, 2, p. 183 - 200.
- CAO N., 2007, « Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State: An Ethnographic Account of Church-State Relations in China's Economic Transition. », *Sociology of Religion*, 68, 1, p. 45 - 66.
- CAO N., 2009, « Améliorer le niveau des croyants. La notion de suzhi et la production d'un protestantisme d'élite », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 56-69.
- CAO N., 2011, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*, Stanford, CA, Stanford University Press, 234 p.
- CHAO H.-K., 2006, « Conversion to Protestantism Among Urban Immigrants in Taiwan. », *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 193 - 204.

- CHEN C., 2005, « A Self of One's Own: Taiwanese Immigrant Women and Religious Conversion », *Gender and Society*, 19, 3, p. 336-357.
- CHEN C., 1997, « Wenhua jidutu xianxiang de zonglan yu fansi (Apperçu et réflexion à propos du phénomène des chrétiens culturels) », *Wenhua*, p. 6-44.
- CHEN C., HUANG T., 2004, « The Emergence of a New Type of Christians in China Today », *Review of Religious Research*, 46, 2, p. 183 - 200.
- CHEN N., 2012, « Guonei jidutu guixin yanjiu shuping (bilan des recherches sur les conversions au christianisme en Chine) », *zongjiaoxue yanjiu (Recherches en sciences religieuses)*, 3.
- CHING J., KÜNG H., 1991, *Christianisme et religion chinoise*, Paris, Le Seuil, 324 p.
- DRAKE F.S., 1962, « Nestorian Crosses and Nestorian Christians in China under the Mongols », *Journal of the Royal Asiatic Society, Hong Kong Branch*, 2, p. 11-25.
- DUNCH R.T., 2001a, *Fuzhou protestants and the making of modern China, 1857-1927*, New Haven and London, Yale University Press, 293 p.
- DUNCH R.T., 2001b, « Protestant Christianity in China today: Fragile, fragmented, flourishing », dans UHALLEY S., WU X. (dirs.), *China and Christianity: Burdened past, Hopeful Future*, New York, East gate Book, p. 195-216.
- DUNCH R.T., 2008, « Christianity and "Adaptation to Socialism" », dans MAYFAR MEI-HUI YANG (dir.), *Chinese Religiosities. Afflictions of modernity and State Formation*, Berkeley, CA, University of California Press, p. 155-179.
- ETIEMBLE R., 1973, *Les Jésuites en Chine : La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Gallimard, 297 p.
- GERNET J., 1982, *Chine et christianisme: action et réaction*, Paris, Gallimard, 354 p.
- GOLDEN D., 2011, « Chinese Atheists Lured to Find Jesus at U.S. Christian Schools », *BusinessWeek: undefined*, 21 décembre 2011.
- GRIM B., 2009, « Pentecostalism's Growth in Religiously Restricted Environments. », *Society*, 46, 6, p. 484 - 495.
- HALL B., 2006, « Social and Cultural Contexts in Conversion to Christianity Among Chinese American College Students. », *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 131 - 147.
- HUNTER A., CHAN K.-K., 1993, *Protestantism in Contemporary China*, Cambridge, Cambridge University Press, 317 p.
- KALIR B., 2009, « Finding Jesus in the Holy Land and Taking Him to China: Chinese Temporary Migrant Workers in Israel Converting to Evangelical Christianity », *Sociology of Religion*, 70, 2, p. 130-156.
- KUNG L.-Y., 2010, « The Emergence of Exchange Politics in China and its Implications for Church-State Relations. », *Religion, State & Society*, 38, 1, p. 9 - 28.
- LAAMANN L., 2002, « Anti-Christian Agitation as an Example of Late Imperial Anticlericalism », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, 24, p. 47-64.
- LAMBERT T., [1999], 2006, *China's Christian millions*, London, Monarch Books.
- LEE J.T.-H., 2005, « Watchman Nee and the Little Flock Movement in Maoist China », *Church History*, 74, 1, p. 68-96.
- LIN-LIU J., 2005, « At Chinese universities, whispers of Jesus », *Chronicle of Higher Education*, 10, p. 40.
- MADSEN R., 2003, « Catholic Revival During the Reform Era », *China Quarterly*, 2003, 174, p. 468.
- MASSON M., 2011, « Christianisme et culture en Chine aujourd'hui », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 18, 2, p. 89-103.
- MENEGON E., 2010, *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China.*, Harvard-Yenching Institute, Cambridge, MA, Harvard-Yenching Institute, 450 p.

- NG K.H., 2002, « Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity. », *Sociology of Religion*, 63, 2, p. 195 - 214.
- TSZ-SHUN LAM J., 2004, « The emergence of scholars studying christianity in mainland China. », *Religion, State & Society*, 32, 2, p. 177 - 186.
- VENDASSI P., 2008, *La religion au-delà de la tradition: les chinois convertis au christianisme, Mémoire de Master*, Université de Bordeaux.
- VENDASSI P., 2012, « la conversion comme outil de recomposition des normes de genre dans une église chinoise de Bordeaux », dans ALESSANDRIN A. (dir.), *Aux frontières du genre*, Paris, L'harmattan.
- VENDASSI P., 2014, « Le mormonisme et l'État chinois. Devenir une Église officielle en République populaire de Chine? », *Perspectives chinoises*, 2014, 1, p. 47-54.
- XI L., 2008, « A messianic deliverance for post-dynastic China: The Launch of the True Jesus Church in the early Twentieth century », *Modern China*, 34, 4, p. 407-441.
- YANG F., 2000, « Chinese Gospel Church: The Sinicization of Christianity », *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*, p. 89-107.
- YANG F., 1998, « Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts. », *Sociology of Religion*, 59, 3, p. 237.
- YANG F., 1999, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 238 p.
- YANG F., 2002, « Chinese Christian Transnationalism: Diverse Networks of a Houston Church. », p. 129 - 148.
- YANG F., 2005, « Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China. », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 4, p. 423 - 441.
- YANG F., TAMNEY J.B., 2006, « Exploring Mass Conversion to Christianity Among the Chinese: An Introduction. », *Sociology of Religion*, 67, 2, p. 125 - 129.
- ZHANG G., ZHAN H.J., 2006, « Becoming a Minority and Christian: Explaining Chinese Immigrant Elders' Christian Involvement. », *Conference Papers – American Sociological Association*.
- ZHUO X., 2000, « Discussions on cultural christians in China », dans *China and Christianity: Burdened past, hopeful future*, E. Sharpe, Armonk, NY, p. 283-300.

Religieux et religions en Chine

- BILLIoud S., 2011, « Le rôle de l'éducation dans le projet salvateur du Yiguandao », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 211-234.
- BILLIoud S., THORAVAL J., 2009, « Lijiao, le retour en Chine continentale des cérémonies en l'honneur de Confucius », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 87-107.
- BRETON R., 1993, « Peut-on chiffrer et localiser les religions en Chine? », *Social Compass*, 40, 2, p. 261 - 270.
- CAPDEVILLE-ZENG C., 2012, *Le théâtre dans l'espace du peuple, une enquête de terrain en Chine*, Paris, Les Indes Savantes.
- CHAN K.-K., 2004, « China's Socioeconomic Changes and the Implications for the Religion-State Dynamic in China. », *BYU Law Review*, 2004, 2, p. 325 - 356.
- CHAN K.-K., 2005, « Religion in China in the Twenty-first Century: Some Scenarios », *Religion, State & Society*, 33, 2, p. 87-119.
- CHAN K.-K., CARLSON E.R., 2005, *Religious Freedom in China: Policy, Administration, and Regulation. A Research Handbook*, Santa Barbara, CA, Institute for the Study of American Religion, 89 p.
- CHAU A.Y., 2011, *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, Oxon, Routledge, 246 p.

- COHEN P.A., 1997, *History in three keys: the Boxers as Event, Experience and myth*, New York, NY, Columbia University Press, 422 p.
- DAIBER K.-F., 2004, « Les associations des cinq religions officiellement reconnues en République populaire de Chine. », *Social Compass*, 51, 2, p. 255 - 271.
- DOBBELAERE K., 2009, « China Challenges Secularization Theory », *Social Compass*, 56, 3, p. 362-370.
- DURAND-DASTES V., 2002, « Désirés, raillés, corrigés : les bonzes dévoyés dans le roman en langue vulgaire du XVIe au XVIIIe siècle », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, 24, p. 95-112.
- DUTOURNIER G., 2011, « Les « écoles familiales » en Chine continentale et à Taiwan : triple regard sur un traditionalisme éducatif », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 172-210.
- FAN L., 2003, « Popular Religion in Contemporary China. », *Social Compass*, 50, 4, p. 449 - 457.
- FISCHER G., 2011, « In the Footsteps of the tourists: Buddhist Revival at Museum/temple sites in Beijing », *Social Compass*, 58, 4, p. 511-524.
- GAN C., 2011, « Entre connaissance et croyance : Kang Youwei et le destin moderne du confucianisme », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 115-142.
- GOOSSAERT V., 2000, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie des communautés*, Albin Michel, Paris (science des religions), 206 p.
- GOOSSAERT, V. (dir.), 2002, « L'antycléricalisme en Chine. », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, 24, p. 184.
- GOOSSAERT V., 2003, « Le destin de la religion chinoise au 20ème siècle. (French). », *Social Compass*, 50, 4, p. 429 - 440.
- GOOSSAERT V., 2004, « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène*, 205, 1, p. 11-21.
- GOOSSAERT V., 2011, « Détruire les temples pour construire les écoles : reconstitution d'un objet historique », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 35-51.
- GOOSSAERT V., LING F., 2009, « Temples et taoïstes en Chine urbaine depuis 1980 », *Perspectives Chinoises, octobre-décembre*, 2009/4, p. 34 - 43.
- GOOSSAERT V., PALMER D.A., 2011, *The Religious Question in Modern China*, Chicago, ILL, University of Chicago Press, 478 p.
- GRANET M., [1922], 2003, *La religion des Chinois*, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales.
- GRIM B., 2008, « Religion in China on the Eve of the 2008 Olympics », *The Pew Forum on Religion & Public Life*.
- HUANG C.J., 2003, « Weeping in a Taiwanese Buddhist Charismatic Movement », *Ethnology*, 42, 1, p. 73-86.
- HUREAU S., 2002, « L'apparition de thèmes anticléricaux dans la polémique anti-bouddhique médiévale », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, 24, p. 17-29.
- Ji Z., 2011a, « Religion, jeunesse et modernité: Le camp d'été, nouvelle pratique rituelle du Bouddhisme Chinois », *Social Compass*, 58, 4, p. 525-539.
- Ji Z., 2006, « Non-institutional Religious Re-composition among the Chinese Youth. », *Social Compass*, 53, 4, p. 535 - 549.
- Ji Z., 2007, « Mémoire reconstituée : les stratégies mnémoniques dans la reconstruction d'un monastère bouddhique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 122, 1, p. 145-164.
- Ji Z., 2008a, « Eduquer par la musique De l'«Initiation des enfants à la musique classique» à la «culture de soi» confucéenne des étudiants », *Perspectives chinoises*, 2008/3, p. 118-129.
- Ji Z., 2008b, « Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and Its Paradoxes », dans YANG M.M.-H. (dir.), *Chinese Religiosities:*

- Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley, University of California Press, p. 233-260.
- Ji Z., 2011b, « Introduction : le jiao recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 33, 1, p. 5-34.
- Ji Z., « Tianxia, retour en force d'un concept oublié - La Vie des idées », <http://www.laviedesidees.fr/Tianxia-retour-en-force-d-un.html>
- KATZ P.R., 2009, « Ritual? What ritual? Secularisation in the Study of Chinese Legal History, From Colonial Encounters To Modern Scholarship », *Social Compass*, 56, 3, p. 328-344.
- LALIBERTE A., 2009, « Entre désécularisation et resacralisation: Bouddhistes Laïcs, temples et organisations philanthropiques en Chine », *Social Compass*, 56, 3, p. 345-351.
- LEUNG B., 2005, « China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity », *The China Quarterly*, 2005, 184, p. 894-913.
- LI X., 2010, *Xinyang dan bu rentong : dangdai zhongguo xinyang de shehuixue quanshi (Croire sans s'identifier : l'interprétation sociologique des croyances spirituelles en Chine contemporaine)*, Social Science Academic Press, Pékin, Social Science Academic Press.
- MADSEN R., 2008, « Religious Renaissance and Taiwan Modern Middle Class », dans YANG M.M.-H. (dir.), *Chinese Religiosities. Afflictions of modernity and State Formation*, Los Angeles, CA, University of California Press, p. 295-322.
- MADSEN R., 2008, « Religious Renaissance and Taiwan's Modern Middle Class », dans YANG M.M.-H. (dir.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. p.295-322.
- MADSEN R., 2010, « Back to the Future: Pre-modern Religious Policy in Post-Secular China »,.
- OVERMEYER, D.L. (dir.), 2003, *Religion in China Today*, Cambridge University Press (The China Quarterly. Special Issue), 248 p.
- OWNBY D., 2003, « A History for Falun Gong: Popular Religion and the Chinese State Since the Ming Dynasty », *Nova Religio*, 2, 6, p. 223-43.
- PALMER D.A., 2009, « Les danwei religieuses L'institutionnalisation de la religion en Chine populaire », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 19-33.
- PALMER D.A., 2003, « Le qigong et la tradition sectaire chinoise. », *Social Compass*, 50, 4, p. 471 - 480.
- PALMER D.A., 2008, « Les mutations du discours sur les sectes en Chine moderne », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 53, 144, p. 31 - 50.
- PALMER D.A., 2012, « From "Congregations" to "Small Group Community Building" », *Chinese Sociological Review*, 45, 2, p. 78-98.
- PAZDERIC N., 2004, « Recovering True Selves in the Electro-Spiritual Field of Universal Love », *Cultural Anthropology*, 19, 2, p. 196-225.
- SCHIPPER K., 2008, *La religion de la Chine. La tradition vivante*, Paris, Fayard, 472 p.
- SPENCE J., 1996, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*, New York, NY, Norton & Compagny.
- STARK R., LIU E.Y., 2011, « The Religious Awakening in China », *Review of Religious Research*, 52, 3, p. 282-289.
- SUN Y., 2011, « The Chinese Buddhist Ecology In Post-Mao China; Contours, Types and Dynamics », *Social Compass*, 58, 4, p. 498-510.
- SZONYI M., 2009, « Secularization Theories and the Study of Chinese Religions », *Social Compass*, 56, 3, p. 312.
- TONG J., 2010, « Caesarean Delivery: the Regulations on Religious Affairs in China, March 2005. », *Religion, State & Society*, 38, 4, p. 379 - 399.
- VALA C.T., O'BRIEN K.J., 2007, « Attraction without Networks: Recruiting Strangers to Unregistered Protestantism in China », *Mobilization*, 12, 1, p. 79 - 94.

- VERMANDER B., 2009, « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine », *Perspectives Chinoises*, 2009, 4, p. 4-17.
- VERMANDER B., 2010, *L'empire sans milieu, essai sur la sortie de la religion en Chine*, Paris, Desclée de Brouwer, 214 p.
- YANG C.K., 1961, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California Press, 492 p.
- YANG F., 2006, « the Red, Black and Gray Markets of Religion in China », *Sociological Quarterly*, 47, 1, p. 93 - 122.
- YANG F., 2009, « Religion in China under Communism: A Shortage Economy Explanation », *Journal of Church & State*.
- YANG F., 2011, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule: Survival and Revival under Communist Rule*, Oxford University Press, 265 p.
- YANG F., TAMNEY J.B., 2005, *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Brill, 272 p.
- YAO X., BADHAM P., 2007, *Religious Experience in Contemporary China*, University of Wales Press, 306 p.
- YAO X., ZHAO Y., 2010, *Chinese Religion: A Contextual Approach*, London, Continuum, 246 p.
- YING F.-T., 2006, « New Wine in old Wineskins: An Appraisal of Religious Legislation in China and the Regulations on Religious Affairs of 2005. », *Religion, State & Society*, 34, 4, p. 347 - 373.

ANNEXES

A. Sur le catholicisme chinois

Le catholicisme est sans nul doute le grand absent de notre enquête, dans la mesure où il ne nous a pas été possible de conduire des entretiens avec des convertis catholiques en nombre suffisant pour présenter des résultats significatifs. Nous avons toutefois pu conduire un entretien avec une convertie, dont l'enregistrement s'est avéré inutilisable, un second avec un prêtre catholique affilié à l'Église officielle. Nous avons pu aussi participer à diverses manifestations catholiques lors de notre séjour à Shanghai. Nous livrons donc ici certains de ces matériaux récoltés dans la mesure où ils donnent à voir un catholicisme shanghaien dans ce qu'il a de vital, de multiple mais aussi d'ambigu : entre allégeance au Pape et allégeance au parti, entre orthodoxie romaine et hybridation populaire. Quelques centaines d'années après la querelle des rites, le catholicisme chinois n'a pas encore réglé toutes les questions relatives à sa double intégration dans le catholicisme global et dans le système politico-religieux chinois. Ses manifestations actuelles prouvent pourtant qu'il est pleinement enraciné dans le paysage religieux chinois.

Le premier extrait de texte présenté ci-après relate l'observation d'une messe se déroulant dans l'église D'un quartier populaire de Shanghai près du quartier du jardin Yu. Il donne à voir la dévotion d'une génération de catholique âgée et qui semble avoir conservé sa foi au cours du siècle. Il donne aussi à voir les spécificités d'un catholicisme chinois hybride et influencé par la religion chinoise, ainsi que l'héritage des Jésuites dont le point de vue sur la querelle des rites a fini par triompher, semble-t-il.

Le second extrait relate une autre observation effectuée dans le quartier historiquement catholique de Xujiahui, vitrine du catholicisme chinois à Shanghai. La participation à la Messe de Minuit dans la cathédrale Saint-Ignace et ce fut l'occasion de mesurer l'engouement pour la religion catholique, son faste, mais aussi son message de paix et d'amour. Engouement d'ailleurs double, mêlant la ferveur des convertis, pieux et religieux, et l'excitation populaire pour une religion exotique, portée par un extraordinaire Marketing autour des fêtes de Noël.

Le troisième extrait est tiré de notre entretien réalisé avec un prêtre actif dans la bureaucratie du diocèse de Shanghai, travaillant pour le Diocèse de Shanghai. Il met en lumière trois éléments au moins permettant de saisir la trajectoire du catholicisme en Chine à l'époque contemporaine. Premièrement l'histoire du père T. met en lumière l'héritage catholique, sa résistance à l'oppression et l'œuvre de celles et ceux qui en ont assuré la survie dans la deuxième moitié du XXe siècle. Son histoire et ses commentaires mettent aussi en lumière l'absence d'une véritable opposition entre l'Église officielle et l'Église souterraine et le fait que ni l'une ni l'autre n'évoluent dans l'ignorance mutuelle, ni dans l'ignorance du Saint-Siège. Elles sont prises dans des jeux de pouvoir et des luttes pour une foi dont les uns veulent préserver l'authenticité et le dynamisme et que les autres veulent contrôler et instrumentaliser à des fins politiques. Du même coup, l'entretien met aussi en lumière les nombreux défis que doit relever le catholicisme en Chine et qui sont liés tant à la nature des nouvelles conversions au catholicisme qu'aux conditions d'encadrement et d'éducation des nouvelles populations catholiques de Chine.

1- Messe dans une église d'un quartier populaire

Il est sept heures du matin dans une petite église d'un quartier populaire du centre historique de Shanghai. L'entrée du bâtiment de taille modeste en cours de rénovation est difficile à localiser depuis la rue, située derrière les façades des maisons à un étage qui s'étendent tout le long du trottoir. Les murs sont colorés et ornés de tableaux de facture récente. Le chemin de croix composé de portraits à l'huile de Jésus, cadrés sur le visage, rendant compte d'une succession d'expressions aux différents moments de la passion attire l'attention. Ce resserrement sur ce seul visage de Jésus, au détriment des classiques compositions en plan large, où figurent les sujets et motifs classiques de la vie de Jésus nous font penser que l'évangélisation de la foi, davantage focalisée sur la relation personnelle entre l'individu et son sauveur est ici aussi à l'œuvre. Certains autres tableaux abordent des christs blonds et de très larges carrures rappelant certaines représentations chrétiennes nord-américaines. D'autres, composant le retable sont d'une facture plus classique.

Ce seront pourtant les seules traces d'une modernisation de la foi visibles dans cette église. Dix minutes avant le début de la messe, une petite quarantaine de personnes sont présentes, dont la plupart sont des femmes âgées de plus de cinquante ans. Un groupe de femmes psalmodie sans arrêt. Elles chantent des mélodies polyphoniques dont je ne saisis pas les paroles. Le bourdonnement incessant de leurs voix ne ressemble pas du tout aux prestations des chœurs entendus habituellement dans les églises respectant les canons occidentaux. Avant la messe, le prêtre vient me saluer, puis s'en retourne vers la sacristie. La messe commence alors et le prêtre, portant par dessus son aube un voile huméral de couleur verte arborant l'emblème JHS inscrit dans une croix, se rend à l'autel aux ornements assortis. Il célèbre la messe en tournant le dos à l'assemblée, rappelant ainsi que l'Église Catholique de Chine, ayant subi les réformes communistes, n'a en revanche pas subi les réformes de Vatican II. Après les premières phases de la messe, un diacre vient aider le prêtre à préparer le sacrement. Lorsque le prêtre prononce les paroles liturgiques, puis lorsque l'hostie est distribuée, le bourdonnement s'interrompt, pour reprendre ensuite jusqu'à la fin de la cérémonie. L'hostie est distribuée, puis le vin. Après avoir rangé les instruments liturgiques dans le tabernacle, le prêtre disparaît dans la sacristie. Il réapparaît rapidement flanqué d'un thuriféraire et d'un naviculaire. Ils traversent la nef, répandant leur fumée, suivis de toute l'assemblée pour se rendre au fond de l'église à gauche près de l'entrée. Là, dans une petite chapelle, sont réunies aux pieds d'une piéta les photos des défunts de la communauté. Le prêtre prononce quelques paroles puis asperge l'eau bénite et diffuse la fumée d'encens dans la chapelle. Il s'en retourne une nouvelle fois à la sacristie, laissant chaque personne de l'assemblée, à la file, venir se prosterner trois fois devant la piéta et les images des anciens tandis que les psalmodies bourdonnantes continuent. Tous ceux qui se courbent devant la chapelle saluent de la même façon le reste de la cohorte de ceux qui attendent et qui, à leur tour rendent ce salut. Lorsque tous sont passés, les psalmodies s'arrêtent, mettant fin à la cérémonie.

2-Messe de minuit à Xujiahui

La cathédrale ne suffit pas à contenir le flot des personnes qui se rendent à cette messe de Noël. Les portes restent donc ouvertes et les gens se massent jusque sur le parvis ou essaient de s'engouffrer dans les portes latérales donnant sur le transept. Des milliers de personnes sont là. La messe et tout ce qu'il y a de plus traditionnel, avec un chœur qui entonne des *kyrie* et tout le reste. L'évêque, très âgé, offre un sermon durant une vingtaine de minute. L'un de ses auxiliaires priera ensuite, avant qu'un prêtre français n'offre à son tour une courte prière pour le Pape. Il est intéressant de voir un prêtre français participer à l'office dans la mesure où il est habituellement interdit aux prêtres étrangers de célébrer la messe pour une assemblée chinoise. Derrière l'autel, les colonnes sont parées d'étendards rouges brodés de dorures,

arborant des portraits du Christ surmontés de l'emblème JHS, omniprésent dans les églises de Chine et qui ne manque pas de rappeler, tout comme le nom de la cathédrale, l'influence historique des jésuites dans l'édification du catholicisme chinois. Au moment de la communion, toute une foule se presse dans l'allée centrale pour recevoir les emblèmes du Christ, dans un brouhaha peu commun, mais qui ne parvient pas à couvrir les voix des chœurs qui, de part et d'autre de l'autel entonnent des cantiques. Une dizaine de diacres répartis dans l'église aident à la distribution des hosties. On me dit que tous les gens présents ne sont pas des catholiques et que la messe de minuit attire aussi de nombreux curieux. Et j'imagine volontiers qu'une part des groupes de jeunes adultes qui contribuent à remplir la cathédrale sont comme le mien, venus pour des raisons ne relevant pas exclusivement de la foi. Le faste de l'église et la beauté des chœurs seraient une raison suffisante de venir pour quiconque voudrait faire de sa soirée de Noël une soirée mémorable. Sans doute aussi certains esprits superstitieux voient-là l'occasion de s'attirer les bonnes grâces d'une divinité comme une autre. Une réelle ferveur se dégage néanmoins de cette foule qui se presse pour recevoir la communion. Petit à petit, l'église se vide de ceux qui ont assisté à cet office. Mais déjà de nouvelles personnes viennent investir les espaces tout juste libérés, afin d'assister au prochain office, programmé une demi-heure plus tard. Une dizaine de messes seront célébrées dans la cathédrale Saint-Ignace entre le 24 et le 25 décembre. Tout autour, les centres commerciaux de plusieurs étages et les restaurants sont noirs de monde. Ils ne désempliront pas jusque tard dans la soirée.

3- Extraits d'entretien avec le père T.

Le père T. a fait son séminaire en France. Il remplit certaines tâches dans l'administration du diocèse de Shanghai. Nous le rencontrons dans les locaux du Diocèse pour un entretien portant sur son parcours autant que sur la situation du catholicisme à Shanghai et en Chine. L'entretien est court et le père T. semble avoir accepté de me rencontrer par courtoisie, mais ne souhaite visiblement pas s'étendre. Nous restons environ 45 minutes ensemble, le temps pour moi de survoler quelques sujets sans entrer dans trop de détails. On aurait aimé relancer davantage le père T sur de nombreux points, notamment son parcours personnel mais aussi sur les relations informelles entre Église officielle et Église souterraine.

Je suis né dans une famille catholique, Donc baptisé quelques jours après ma naissance. C'était au milieu de la révolution culturelle. Mais il n'y avait plus d'église, plus de prêtres, mais la foi...on pratiquait la foi dans la famille. On récitait la prière tous les jours. C'était caché, mais on continuait de transmettre cette foi dans la famille. Depuis l'ouverture de la Chine, on a construit des églises avec la permission du gouvernement. On a commencé à pratiquer la foi ouvertement...à partir de ce moment-là les parents parlaient de la vie de prêtre et m'ont proposé dans l'avenir de devenir prêtre. Finalement, j'ai pris cette décision. Après mes études secondaires, je suis entré au séminaire. Mais on peut dire que j'ai découvert vraiment la vie d'un prêtre au séminaire. Qu'est-ce que ça veut dire ? Que fait un prêtre ?...quelle est la signification de cette vie pour les autres. C'est au séminaire que j'ai découvert ce que signifie vraiment être prêtre. J'ai aimé cela, j'ai eu envie de continuer cette vie de prêtre. Je suis resté et j'ai continué mes études. Ça fait presque treize ans que j'ai été ordonné prêtre. J'ai enseigné au séminaire pendant huit ans. Et ça fait cinq ans que je suis ici.

(...) Au séminaire, j'ai eu des expériences personnelles et j'ai découvert le sens de la foi chrétienne et ma foi, à travers l'expérience personnelle. Pendant les vacances on allait enseigner le catéchisme aux enfants. À travers ces enfants, j'ai commencé à relire mon histoire d'enfance...et je me suis dit...enfin je n'avais pas eu une enfance heureuse, ce n'était pas une réussite. Et devant ces enfants, je me suis dit : qu'est-ce que je peux faire pour eux ?

Ne puis-je pas les aider à grandir ? À éviter les malheurs que j'ai eus pendant mon enfance ? Donc avec ma foi, à ce moment-là, j'ai réfléchi et je me suis dit : c'est ce pourquoi je dois m'engager toute ma vie. Aider les enfants à grandir...et puis aider les parents à savoir éduquer leurs enfants. Parce qu'au séminaire j'ai découvert que les parents chinois, même s'ils aiment beaucoup leurs enfants, ils ne savent pas exprimer cet amour à leurs enfants. Au séminaire, j'ai découvert un autre visage de mes parents. J'avais plutôt l'image d'un père sévère et en correspondant avec mes parents, mon père m'a écrit une fois un début de lettre, ou il a écrit : « mon fils bien aimé ». A partir de ces quelques mots, j'ai découvert un autre visage de mon père. Il m'aimait beaucoup, mais ne savait pas comment transmettre cet amour. C'est le début de ma vocation. (...)

Comment se passent les relations entre les catholiques d'ici et d'ailleurs ?

Pour les Églises catholiques, que ce soit en France ou en Chine, on est des Églises sœurs. L'Église a des difficultés. Si les autres Églises peuvent nous aider...c'est des Églises sœurs. A la réouverture de la Chine, l'étranger a essayé de nous contacter, et inversement, essayant d'établir des relations...Mais chaque Église reste indépendante. L'Église en Chine, c'est l'Église de Chine. Dans chaque diocèse, l'évêque décide. L'Église de France ne peut pas imposer sa loi. Les Églises sont sœurs. Chaque évêque est autonome dans son diocèse. Comme en France. Chaque Diocèse en France est comme ça. Après il y a la relation au gouvernement, c'est autre chose. Mais les Églises restent les mêmes dans leurs relations entre elles.

Il y a toujours deux Églises en Chine ?

Il n'y a qu'une Église. Il y a une division. L'Église est en deux communautés et chacun fait ce qu'il peut de son côté.

Et il y a des liens entre les deux églises ?

Il y a des liens. En privé. Par exemple il y a des membres des deux communautés qui viennent à la messe dans la communauté soi-disant officielle, enfin, reconnue par le gouvernement. Entre le clergé, on n'a pas beaucoup...mais il y a des liens aussi. C'est plus des liens personnels. Il y a aussi des liens au niveau diocésain.

C'est-à-dire que les gens de l'Église officielle rencontrent le clergé clandestin ?

Il y a des liens aussi.

Est-ce que c'est plus cordial à Shanghai qu'ailleurs ?

Il n'y a pas...comment dire...il n'y a pas...de vrai problème...enfin, c'est plutôt...enfin, la plupart d'entre nous, on est des catholiques. On est séparé pour des raisons politiques, mais au niveau de la foi il n'y a pas de différences.

(...) Est-ce qu'il y a des différences entre l'Église ici et en France ? Au niveau de la pratique, de la culture religieuse, des croyants...

Il n'y a pas de différences majeures. On a la même foi. Dans la pratique, on ne peut pas dire que l'Église de Chine pratique la foi avec un visage plutôt chinois. Même je pense que parfois l'Église en Chine pratique la foi avec un visage plus occidental que l'occident. C'est même à la limite un peu comme du passé. Les Chinois pratiquent la foi comme les français la pratiquaient autrefois. Parce que l'Église de Chine a reconnu une rupture d'une trentaine d'années. On a un retard, mais on essaie de rétablir la situation nouvelle. Mais au fond je pense qu'on a la même foi. Il n'y a pas beaucoup de différence.

Combien y a-t-il de catholiques à Shanghai ?

90 prêtres pour 150 000 fidèles.

Et comment vous fonctionnez avec le gouvernement ? Vous êtes dirigés de près, ou bien vous avez une certaine autonomie religieuse ?

Déjà, il y a le Bureau des affaires religieuses, pour toutes les religions, par rapport à il y a trente ans, on a pas mal de libertés dans les affaires de l'Église. Mais pour le gouvernement chinois, les catholiques sont libres de faire des activités dans l'Église. Mais même dans l'Église ils ne sont pas libres de penser...ou de dire n'importe quoi. On ne peut pas critiquer le gouvernement, en dehors, on ne peut pas faire des activités en dehors de l'église...donc on a des libertés, mais quand même assez limitées. C'est une vérité qu'on ne peut pas nier. On essaie d'avoir plus de liberté, mais...il n'y a pas beaucoup de changements...

(...) Du côté catholique, normalement, c'est l'évêque, puis les prêtres qui ont une relation directe avec le gouvernement. Mais chez les protestants, c'est chaque communauté qui a des relations...et puis souvent c'est à travers l'association patriotique. Alors que pour les catholiques il y a une relation directe entre le gouvernement et l'Église sans cette association patriotique...enfin, il y a cette association patriotique, mais elle est à côté. Elle n'est pas entre le gouvernement et l'Église. Alors que chez les protestants, c'est l'association qui gouverne l'ensemble.

Mais pas pour les catholiques.

Chez les catholiques, c'est l'évêque. L'association veut entrer dans les affaires du diocèse, mais c'est l'évêque qui dirige.

Donc il y a un rapport de force entre l'Église et l'association ?

Oui, on peut dire.

L'association essaie de mettre la pression pour s'imposer plus.

Oui, si un prêtre n'est pas assez conscient ou n'est pas assez solide si l'on peut dire...

Et qu'est-ce qui fait la solidité d'un prêtre ?

D'abord il y a la conscience de sa foi catholique, mais aussi la solidité personnelle et parfois ça joue aussi. Si une personne a des capacités...

Cette association patriotique, ce sont des catholiques qui sont dedans ?

C'est une association créée au milieu de l'Église catholique. Mais elle est devenue de plus en plus une association du gouvernement pour dominer l'Église. Il y a très très peu qui ne sont pas croyants, mais la plupart sont des catholiques.

Et quelle direction essaie de prendre l'association patriotique ? Quels sont les points de conflits....

Maintenant c'est plus sur...comment dire, l'administration d'un diocèse ou d'une paroisse. Au niveau diocésain, sur le déploiement ou la nomination d'un prêtre. Une grande partie c'est aussi le financement de l'Église. Ils veulent mettre la main dans la situation financière de l'Église, souvent à leur profit. Dans l'administration, c'est là que c'est le plus....bon au niveau de la foi aussi...dans la relation avec le Vatican, on est du côté de l'Église, du côté du Pape, mais pour l'association, c'est plutôt la propagande du gouvernement.

Récemment, il y a eu des persécutions ou des pressions ?

A Shanghai, non. L'association existe mais est à côté. Elle ne peut pas intervenir. Donc on interagit directement avec le gouvernement.

Et vous avez des subventions de l'État ?

Non. Nous n'avons pas de subventions de l'État. C'est le diocèse qui finance. On vend un peu des livres, mais c'est le diocèse de Shanghai qui finance.

Et quelles sont les ressources de revenus du Diocèse.

Les dons des fidèles et puis des bâtiments à l'extérieur et tout ça.

Est-ce qu'il y a beaucoup de convertis ?

On ne peut pas dire beaucoup, mis il y a en a quand même. Chaque année il y a mille à deux mille baptême. Presque mille adultes chaque année.

Et les baptisés restent à l'Église ensuite ?

Les jeunes augmentent de plus en plus. Donc il y en a qui reviennent plus, ou rarement, mais il y en a aussi qui restent. Parce que la formation avant le baptême n'est pas assez complète ni assez solide. Ça dure trois mois à six mois. Donc c'est une formation plutôt intellectuelle. Donc ce n'est pas suffisant. On a conscience de ce problème, et on essaie après le baptême de poursuivre la formation. Et on essaie d'intégrer ces croyants dans la communauté. Je ne sais pas si c'est partout pareil, mais nous a Shanghai on a conscience qu'on doit améliorer la formation des convertis.

Et quelle formation doivent-ils suivre ?

On a des enseignements résumés...du catéchisme catholique. C'est un peu ça.

Quand je demande aux protestants qu'est-ce qui les convertit, je me rends compte que le poids de la doctrine n'est pas important par rapport au poids de la vie religieuse. Les gens se sentent intégrés aimés, on leur parle à nouveau de la famille...Je n'ai pas encore interrogé de catholiques...

Je suis d'accord avec ce que vous dites. Beaucoup de gens se convertissent parce que c'est une communauté qui attire les gens. Pas tout le monde fait beaucoup d'études et c'est la doctrine qui les attire. Mais quand même je pense que l'Église... ce n'est pas juste un lieu où on sent un peu de chaleur. C'est la Foi qui donne la chaleur. C'est la relation avec quelqu'un qui donne la chaleur. Si on veut juste un peu de chaleur, on peut le faire ailleurs, aussi. Le communisme aussi sait créer des espaces où on ressent de la chaleur. Il y a de gens qui sont attirés par cette chaleur, c'est vrai. Il y a aussi des gens qui ont des problèmes et qui cherchent des solutions dans la communauté. Mais chez les catholiques, c'est très varié. Mais c'est pour ça qu'il faut une formation pour que les gens comprennent ce que signifie être catholique. La formation est aussi une période d'apprentissage, pour connaître ce que signifie cette foi. Il y a aussi des gens qui viennent parce que leurs amis leurs proposent de venir...c'est différent.

(...) Comment se passent les relations entre le clergé et les fidèles ?

Pour le clergé plutôt âgé, ils entretiennent très peu de relation avec les croyants. En dehors de l'Église, il y a très peu de relation. Et chez les jeunes clergés c'est encore comme ça. Mais les jeunes prêtres, on sent qu'on doit aller vers les gens. Pas simplement dans l'église pendant les sacrements. En dehors des sacrements, on a aussi des moments, des petits groupes de prière et d'étude. On commence à avoir des échanges dans ce petit groupe, alors que dans le sacrement c'est le clergé qui parle tout seul. Maintenant, les prêtres participent un peu aussi aux activités, pas seulement des activités religieuses. Par exemple, on peut jouer au basket-ball avec des croyants, on peut partager un repas ensemble. C'est un bon moyen de développer des relations avec les fidèles.

Dans la vie des paroisses et la manière dont les catholiques perçoivent leur foi, est-ce qu'il y a une évolution ?

Il y a une grande évolution. Quand j'étais petit, quand les prêtres sont sortis de prison, on a commencé à construire des églises. Tout le monde avait plein d'espoir, L'église était le centre d'une communauté. Les prêtres avaient beaucoup de respect. Maintenant, les fidèles...on va à l'église, les gens critiquent plus...c'est aussi de jeunes prêtres, un jeune clergé...La conscience de soi, c'est ça le changement. Autrefois, on n'osait pas critiquer le clergé. Maintenant on critique beaucoup. Parfois même trop. Parce que ils croient qu'ils connaissent bien l'Église. Mais en fait ils ne connaissent pas beaucoup. Ils ne comprennent pas forcément. L'ancienne génération, ils croyaient. Maintenant, ils critiquent plus. Avant on respectait les commandements. Maintenant les jeunes, nouveaux baptisés, ils sont baptisés, mais ils ne suivent pas tout à fait les enseignements de l'Église. Il n'y a pas de morale. C'est différent d'autrefois.

(...)

Quand on lit les médias, on parle souvent de la question de la nomination des évêques. Ici à Shanghai qu'en est-il ?

Les trois évêques sont reconnus par Rome.

Et comment se passe le processus de nomination ?

Le clergé élit son évêque. Puis c'est la conférence des évêques de Chine qui reconnaît cette élection. Ça c'est du côté du gouvernement chinois. L'Église n'est pas d'accord avec cette démarche. On n'est pas d'accord avec ça. Dans des situations précises, les deux côtés se mettent d'accord sur un candidat...

Qu'est-ce que vous pensez des cas où les évêques ne sont pas élus par le Vatican. Il y a une différence de légitimité ?

Bien sûr. Dans le droit canon, ce n'est pas les prêtres qui élisent l'évêque. Donc c'est clair. Sur le droit canon, c'est le pape qui nomme un évêque.

Si à Shanghai les évêques n'étaient pas reconnus par le Pape, qu'est-ce que ça changerait ?

Il ne pourrait pas être évêque à Shanghai. Sans consentement de Rome, il ne peut pas être évêque de Shanghai. Il ne peut pas.

Pourquoi ?

Parce que s'il n'a pas le consentement de Rome, il ne peut pas être l'évêque de Shanghai. Même si le gouvernement le veut, les prêtres et les fidèles ne veulent pas que ce soit quelqu'un comme ça qui les gouverne. (...) Alors il est l'évêque. Mais personne ne l'écoute. Il est l'évêque de lui-même et du gouvernement. Mais personne ne l'écoute. (...) C'est comme ça dans le diocèse de Hangzhou. Il y a un évêque comme ça et personne ne l'écoute.

Combien il y a de paroisses ici ?

Cent cinquante églises, et cinquante paroisses. Pas tous les dimanches dans toutes les églises.

Il y a un lien entre adhésion religieuse et tradition. Comment l'Église trouve sa place dans la tradition locale ?

L'Église catholique en Chine, je pense...par rapport au protestantisme, nous sommes une Église étrangère. Dans la pratique, la coutume, les usages très occidentaux...C'est un des problèmes dans la relation Pékin-Rome. Mais dans la pratique, même chez les fidèles, au fond, ils sont beaucoup influencés par les superstitions de la société chinoise. Par exemple, ils préfèrent voir des miracles, etc. Dans la pratique, il y a ... au fond ça reste encore chinois. On

croit à la superstition...par exemple, la foi pour certain chrétien, ils espèrent que ça apporte la prospérité dans ce monde, ils pensent que ça va changer leur vie pour une vie meilleure, etc.

Ils vont à l'Église comme on va dans un temple bouddhiste ?

Oui. Pour demander des choses simplement.

Et il y a des syncrétismes ?

Non. C'est la chance de l'Église catholique si on peut dire, elle se distingue bien des autres religions. Il y a des gens qui mettent tout ensemble. Beaucoup de français font ça par exemple...Il disent que toutes les religions sont les mêmes...En Chine ça existe aussi. Mais c'est très peu de gens comme ça chez les catholiques. Si on nous demande, on sait en quoi on croit. Dans la pratique c'est autre chose, mais si on nous demande, on sait en quoi on croit.

Qu'est-ce que vous pensez de l'image de l'Église catholique de Chine dans le monde ?

Je pense d'abord, qu'en dehors de la Chine, on simplifie souvent les choses. C'est une chose assez complexe. Mais chaque diocèse, chaque région est différente. Au niveau de la relation avec le gouvernement, de l'administration d'un diocèse... C'est pas pareil. Il ne faut pas trop simplifier les choses. Bon certains disent que l'église de Chine, c'est un bon exemple pour l'église en dehors de Chine... C'est vrai, qu'il y a beaucoup de gens qui souffrent pour cette fois, mais ils ne connaissent pas les vrais problèmes de l'Église de Chine. L'Église de Chine on est assez jeune. Il y a plus de 60 ans, les missionnaires sont partis et ont laissé les chinois pour faire vivre cette Église. Elle est donc jeune et faible... Ce n'est pas une Église comme en France, où il y avait aussi dans l'histoire des difficultés, mais il y a une racine profonde. En Chine, les catholiques sont peu nombreux...autrefois, c'était les missionnaires qui dirigeaient cette Église. Maintenant c'est les chinois. Les générations précédentes n'avaient que peu d'expérience. Maintenant les jeunes générations, on a encore moins d'expérience. Nous même nous ne sommes pas si bien formé. Donc c'est ça le problème de l'Église. A l'extérieur ils ne voient pas très bien ça. Soit ils disent que l'église est un modèle...C'est vrai, mais il y a beaucoup de problèmes.

La formation, c'est le défi de l'église ici ? Par quel moyen ça peut changer ?

Il faut du temps...C'est pas facile. À Rome, il faut des efforts, pour améliorer la formation. Il n'y a pas encore de moyens très unis, ou de moyens très efficaces... Ici par exemple, la maison d'édition, c'est aussi une manière de mettre des instruments, pour améliorer la formation....Bien sûr il y a la formation, le séminaire mais après le séminaire, dans les diocèses, on a aussi essayé de continuer la formation, mais le problème c'est qu'on manque de très bon formateurs, de qualité. Parce que en Chine déjà, ça manque de gens d'expérience.

(...) C'est une Église...très jeune, avec des difficultés à l'intérieur, des problèmes extérieurs avec le gouvernement et l'ensemble de la relation Chine-Vatican, donc l'Église de Chine est aussi devant cette société qui change sans cesse, et doit s'adapter au changement... Donc, on va...le problème de la nomination des évêques n'est pas le plus important. On espère qu'il se règle et on peut prier pour ça, mais il y a d'autres choses qu'on doit faire. Il y a beaucoup de gens qui ont soif de quelque chose, on doit essayer de leur donner quelque chose...

B. Sur le mouvement *Dongfang Shandian*.

Ce texte est extrait d'une communication que nous avons donnée lors du colloque international annuel du CESNUR à El Jadida, au Maroc, intitulée: "Chinese Christianity: the local, the global and the Eastern Lightning cult. Nous essayons d'y questionner dans quelle mesure cette forme hybridée de christianisme (voire de post-christianisme) peut être comparé à d'autres mouvements religieux tels que le mormonisme, caractérisé par un ancrage profond dans une culture locale et une capacité à se projeter dans une société mondialisée.

Eastern Lightning, or the Church of The True Almighty God.

Eastern Lightning holds a very specific position in the Chinese religious market. Underground, unorthodox in its doctrine, and hostile to the government, it is labeled as *evil cult* and is reported to rank n°2 on the *evil cults* list of the government, right after Falungong. It is also considered a satanic cult in the Christian sphere inside and outside of China. The sect achieves the challenge of being doubly heterodox, and of making the Church - aboveground and underground - and the State agree about a religious policy: eradication of the movement.

I will now argue that Eastern Lightning could be to China what Mormonism is to America: a new, contemporary religion, reinventing Christianity and rooting it in a specific territory and culture while projecting itself and its adherent in a globalized world. Eastern lightning, despite its double heterodoxy may be considered an authentically Chinese reinterpretation of Christianity, just as Mormonism Americanized Christianity before globalizing itself.

Jesus finally came to China

Eastern Lightning started around 1990 in rural China when the wider house-church movement was already flourishing. Its alleged founder was a former member of a Christian sect known as *the Shouters*, an offshoot of the autochthonous Little Flock mentioned in the previous section. After separating from the Shouters for unknown disagreements, he claimed that Jesus returned in China under the form of a peasant woman in Henan province, accomplishing a New Testament prophecy (Mat. 24:27) comparing the second coming to a lightning coming from the East. This peasant woman claims therefore to be the new incarnation of God, who came back on earth "*as a thief*" to prepare the establishment of His/Her kingdom on Earth, judge mankind and destroy the wicked. Interestingly, this alleged second coming of Christ continues a long and rich millenarian tradition in Christianity, while breaking up with traditional understanding of divinity by creating a truly Chinese Jesus.

Eastern Lightning Theology is based on a both traditional and specific reading of Christian mythical history. After Adam and Eve left the Garden of Eden, God manifested itself to men under the form of Jehovah, to reveal himself, his law and the related notion of sin. This first age is referred to as "the Age of Law" or the age of the knowledge of sin (*zhizui*). Then God manifested himself unto men again, under the form of Jesus-Christ, to teach people repentance and atone for the sins of mankind. This age of atonement (*shuzui*) is usually referred to as "The Age of Grace". The main difference between Eastern Lightning

interpretation of the New Testament and usual Christian conception reside in the belief that Jesus was not resurrected after his death, and the impossibility for men to be saved by following Christ only. Following Christ's teaching is only one step on the way toward salvation. God then inaugurated the third age by reincarnating as a peasant woman in China. His name is no more Jehovah nor Jesus-Christ, but the True Almighty God (*Zhen Quanneng Shen*). This age for a new work (*xin gongzuo*) is referred to as the "Age of the Kingdom". Members of the group use a common agrarian parable to explain these three ages: first God prepared the soil, then he planted the seed, and he is now harvesting, and sorting the wheat from the Chaff. Those who don't accept this new work of the True Almighty God are condemned to be cast in Hell and suffer atrociously¹, while the followers will live forever on a paradisiacal Earth.

While the distinction of history in three stages following the pattern: law, grace and judgment, is not that far from other biblical understandings, Eastern Lightning introduces some typically Chinese elements to it. It mainly replaces the western concept of resurrection by the eastern concept of reincarnation. Indeed, Jesus did not resurrect after his death on the cross, but reincarnated himself in present times, and men are more or less doing the same. Those who have been faithful to the prophets and to Jesus Christ are now reincarnated in followers of Eastern Lightning. Those who never listened to the divine message in former times are reincarnated in less favorable situations, and will hardly change in the present time. This belief, as one can see, is a loose adaptation of the Buddhist idea of *karma* and *samsara* or reincarnation cycles. Those improving their karma in former lives are benefitting from a better present situation. Those who acted badly in former lives will eventually see their situation worsening.

Then, the belief that Jesus came back as a woman also introduces in Christianity the idea that a male god can become a female goddess, which is not an innovation from the point of view of Chinese religion, while it also brings into Christianity notions related to Taoism and the complementary opposition of the masculine Yang with the feminine Yin. Goddesses also often enjoy in China great popular recognition, as it is the case for Guanyin and Mazu, while major deities such as Amitofo sometimes take feminine attributes in popular representation.

Looking at the basics of Eastern Lightning, we see an agrarian Christian sect, divinizing an individual of very low social status (an uneducated, rural woman), inventing a new Christology adapted to local culture, and having Jesus set foot on a territory otherwise unknown of traditional Christian mythic history. From this perspective, the movement can be compared to other prophetic movements, especially Mormonism, who accomplished a similar revolution on the American soil, with the young uneducated farmer Joseph Smith receiving the visit of God himself and Jesus-Christ, and developing a very unorthodox understanding of God's nature (God the father having a body, and being a perfected man).

The rooting of Christianity in the Chinese soil and culture not only provides believers with a religious specific identity in China, but it also gives them a function, a role to fulfill in Christian history, in China, and in the actual modern and globalized society.

New scriptures and new revelations

Another point of rupture between traditional Christianity and Eastern Lightning resides in its stance on the Bible and revelations from God. According to their teachings, the Bible, once inspired to lead humans on the path to salvation, is now accomplished with the second coming of Jesus as the True Almighty God. It therefore became useless to follow its teachings, since

¹ Members are using booklets containing very graphical depictions of the torments that will be afflicted on the wicked, raising the specter of medieval art treating the same topic.

God herself can speak and reveal her will to mankind. The first revelation of “this Age” took the form of a book written at the first person, in 1991, exposing to men the new doctrine, and the description of the work to be done in coming times – destroying the wicked and the red dragon, i.e. China current government, and establishing the Kingdom.

This marks an important step into creating a Christian religion of a Chinese kind. For not only Jesus came back to China, making the middle empire enter the mythical map of Christianity, but God now also speaks Chinese and reveal his will to the whole world in the mandarin language. Symbolically, Mandarin (simplified) becomes the vehicle for the word of God, just as English became the vehicle for the word of God when Joseph Smith translated the Book of Mormon in the first half of the nineteenth century, before receiving and diffusing many other revelations. Two differences are nevertheless important to underline. While the Book of Mormon provided a mythical history of the American continent, with narrative of ancient American civilizations and prophets, the new book of the Almighty God does not the same thing for China. It mainly consists in declarations of God explaining its plan, and dictating its norms, which is probably more comparable to Mormons Doctrine and Covenant Book, containing Joseph Smith revelations for his contemporary era. Also, the Book of Mormon did not pretend to make the Bible invalid, and Mormons still believe in, and make use of both the Old and the New Testament. On the contrary, since God is currently speaking to men, the Bible becomes useless in the eyes of Eastern Lightning followers, unless it is to convince newcomers that abandoning the Bible is actually biblical.

This leads to another important characteristic shared by Eastern Lightning and Mormonism, which is often considered, for the latter, as a reason for its ability to grow. The Almighty God who came back on earth has not just revealed one Book. She is frequently speaking, and publishing new printed materials explaining her will. This has led observers to notice a fluctuation in beliefs and positions of the group. Same fluctuations has been observed and widely discussed in the case of Mormonism, which justifies these by the belief in continuous revelations related to the constant presence of prophets at the head of the Church since the time of Joseph Smith.

This principle of continuous revelation has lead to some normative adaptations in the course of Mormon history. If SDJ mainline Mormons are nowadays strictly sticking to traditional moral values, they are well know for their early adaptation of matrimonial norms, especially through the establishment of polygamy, consequence of a divine revelation allegedly given to Joseph Smith². The same kind of adaptation can be observed in Eastern Lightning. One point of criticism made against the group resides in a supposed sexual permissiveness between the members. More specifically, leaders of the groups are accused to take advantage of their leading position and charisma to obtain sexual favors from followers. Moreover, they are often accused of using sexual seduction to lure Christians into the sect. Although we lack information about the usual sexual conducts in the groups, it would be useful to investigate the possible evolution of sexual norm and the justifications behind, to eventually identify specific adaptations and the influence of revelation in them.

Organization and methods

Understanding early Mormonism, its organization first as a utopian community, then as an autonomous society opposed to, and contending with the US government and then as an integrated religion within the globalized world is only possible in the light of its wider religious, social and cultural context. Observing Eastern Lightning in the light of Chinese recent religious and social context might also be useful to understand its organization and

² The practice has afterward been ended by the same mean, according to Mormon beliefs.

mode of operation. And in fact, the organization and the mode of operation of the movement may reflect Chinese religious and political recent history. As we will briefly see, the movement can be understood as a house-church applying communist party revolutionary methods to maintain cohesion and gain influence.

Aiming at the establishment of the Kingdom of God, the movement can be classified as utopian. But part of the utopia implies the fall of Chinese current government identified as the “red dragon” in the Book of Revelations. As a consequence, the group is considered by the government as an *evil cult* and logically adopted a house-church type of organization. In fact, it was functioning as a house-church movement even before it was labeled *evil cult*, and its founder was himself a member of a house-church, as mentioned earlier. Members are gathered in small congregations, or cell groups, composed of ten to twenty members, who gather at each other’s homes. Unlike some house-churches however, the movement adopts a pyramidal strict hierarchy, which ties each cell-group to the top of the movements, and local leaders are appointed to supervise districts, composed of geographically close cell-groups. Unlike other house-churches also, it appears that no group can spontaneously open when a members feels prompted to do so, and despite the fact that members of different cell-groups seldom meet together in order to not jeopardize other groups, cohesion is maintained by obedience to hierarchy. It appears that the top hierarchy is able to diffuse publications and religious materials to its cell-groups, such as books, leaflets or videos, which supposes a high level of organization. According to believers, members are required to meet at least three times a week to pray, discuss the teachings and sing hymns, not necessarily in formal meetings including every members of the cell group.

Apart from its heretical teachings, Eastern Lightning is the target of criticism and inspires fear to other Christians for its alleged quite extreme conversion methods. While other Christians usually try to convert people regardless of their faith, Eastern Lightning main target for conversion are members of other Christian churches, both official and underground³. A way to give meaning to this is to consider that Eastern Lightning is itself an offshoot of Christianity, and that its teachings may be very hard to grasp for non-Christians without a small background in the Bible. Indeed, Explaining that Jesus-Christ came back on the Earth for the third time might be an uneasy task when addressing people who ignored his two former manifestations to mankind. According to reports from other churches, Eastern Lightning is using deceiving and violent method including spying, abductions, beating and brainwashing sessions, as well as bribery, sexual seduction and blackmailing in order to turn Christians into Eastern Lightning members. Such cases have been reported and emphasized in the beginning of last decade, culminating with the abduction of thirty House church leaders, the crippling of a Christian sister who tried to escape and at least two alleged murders⁴. It is very difficult to assess with certainty the level of dangerousness of the group, given the fact that one can always suspect phenomena’s of demonization of heretical groups by orthodox ones. However, taken seriously, these radical methods of conversions could be interpreted as another impact of the context on the creation of a culturally rooted Christianity. Detention, beating, forced confessions are common methods used by revolutionary movements, and have been widely applied during the Chinese last revolution, with Red Guards using any possible mean of propaganda, and imposing their dogma to counter-revolutionary rightist who were found resisting or questioning the dominant ideology. These methods are part of the recent history of China, inscribed in collective representations, and it would not be hard to consider that another utopian group believing to be holding the truth and claiming the right to political

³ Some materials of the groups have been reported to discourage targeting members of the TSPM, however, and based on our observations, it seems that the advice is not followed.

⁴ For testimonies of converts who escaped the group, see Paul Hathaway’s report: « When Christians which they were in prison :an examination of the Eastern Lightning Cult in China »

power, would consider using them to achieve its goal. In Fact, the proximity between communist propaganda methods and Eastern Lightning violent conversion methods has been noticed by some Chinese Christians who came to believe that Eastern Lightning was a creation from the government developed to fight against underground churches. This would however seem inconsistent with the targeting of TSMP churches that as been observed, as well as with the reality of the fear that Eastern Lightning members have to be discovered, and with the fact that Eastern Lightning members have recently entered in open conflict with the state in at least three provinces as reported in the Chinese news⁵.

However, and even if the group may have authoritarian tendency, which seems here to be the case, it seems hardly possible for a group to grow only by means of violent conversions and it is possible to believe that, just like any revolutionary party, violent methods are mainly applied to resistant people. The most current way to convert seems to be by first infiltrating a Christian group, and once confidence has been gained, beginning to introduce the specific teachings of Eastern Lightning. The strategy seems to be working well, and cases of what we could call mass conversions have been reported, though they cannot be fully verified. According to reports, house-church leaders themselves are considering Eastern Lightning as a threat to their activity because of its capacity to “deceive” members out of the church and into the cult. The ability of the sect to grow and convert people should probably be sought in its ability to convince newcomers, by proposing a doctrine and a religious life that matches their social and cultural representations.

Conclusion: toward a new Chinese Christian religion?

In order to end the comparison, we may remind here that at its beginnings, Mormonism has been considered a threat to social stability and other churches, due to its condemnation of other creeds as wrong and devilish, its dream to establish an utopian kingdom of God that would over-power other political forces, and its non-conformity regarding social and religious practices within the group. Reactions from both State authorities and local populations led at first to confrontations, and then to a gradual normalization of Mormon practices and integration into wider society. Scandalous practices have been abandoned, and doctrines have evolved to allow a better integration to the point where Mormonism has been able to become a very distinct and worldwide religion.

Eastern Lightning, though appearing as more extreme in its strategies to grow, seems to meet some success in China and is already trying to expand its activities at least in North America and maybe in Europe. It seems to have gained confidence to the point where its members have been reported to directly confront state authority in violent face to face. This will undoubtedly lead to a reinforcement of State repression of the movement, as recent reports show⁶. This could have two consequences, if we exclude the possibility that Chinese government will be able to effectively destroy the movement. On one hand, it will contribute to reinforce the identity of the group, members feeling a deep sense of commitment and differentiation toward a surrounding hostile society. On the other hand, it will eventually force the group to reduce its tension with surrounding society, in order to improve its reputation, while trying to internationalize itself. If the movement is able to overcome the many challenges imposed by its social environment and by its own structure, aspirations and methods, it could become a new Chinese Christian religion, and eventually a credible worldwide religion. Further observations of the group may be useful to make our understanding of it more precise, which

⁵ 陕西全能神邪教宣扬与党决战, 14/12/2012, <http://news.qq.com/a/20121214/000100.htm>

⁶ See Reuters Report: <http://wrmn.org/articles/38750/>

would contribute also to a better understanding of the dynamics of localization and globalization at work in Chinese Christianity and, more widely, in Chinese religion.

Bibliography:

Abel A., (2006), Favor Fishing and Punch-Bowl Christian: Ritual and Conversions in a Chinese Protestant Church, *Sociology of Religion*, 67 (2)

Aikman D. (2006), *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China And Changing the Global Balance of Power*, Regnery Publishing

Cao N. (2011), *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power and Place in Contemporary Wenzhou*, Stanford University Press, Stanford.

Forney M. (2001), *Jesus is Back, and She's Chinese*, Time Magazine, Mon. Nov. 5.

<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,181681,00.html>

Golden, D. (2011) Chinese Atheists Lured to Find Jesus at U.S. Christian Schools, Bloomberg Business Week, *Dec 20*. <http://www.businessweek.com/news/2011-12-21/chinese-atheists-lured-to-find-jesus-at-u-s-christian-schools.html>

Lambert T. (1999) *China's Christian Million*, Monarch Books, Oxford.

Zhang L. (2007), Changement social et mouvements sociaux, in. Merle A. et Zhang L. « La Chine en transition : regards sociologiques », *Cahiers internationaux de sociologie*, 7-30, Puf

Yang F. (2005) Lost in the market, saved at Mcdonald's : conversion to Christianity in urban china, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (4)

Vendassi P.(2008), *La religion au-delà de la tradition : les Chinois convertis au christianisme*, Mémoire de Master de sociologie, Université Bordeaux Segalen

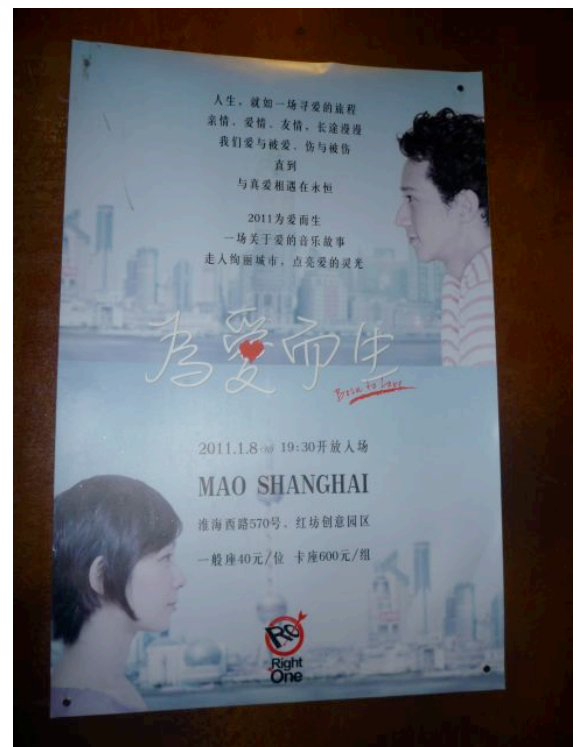
C. Religion et ferveur religieuse à Shanghai : quelques images



1. Tombe chrétienne dans la région Rurale de Qiandaohu.
2. Église Muen au cœur de Shanghai.
3. Jeunes mariés se faisant photographier devant une cathédrale à Pékin.

Quelques aperçus de l'intégration du christianisme dans le paysage Chinois.

4. Affiche de concert du nouvel an organisé par R.O. dans une salle de concert rock bien connue.
5. Concert de R.O avec projection multimédia





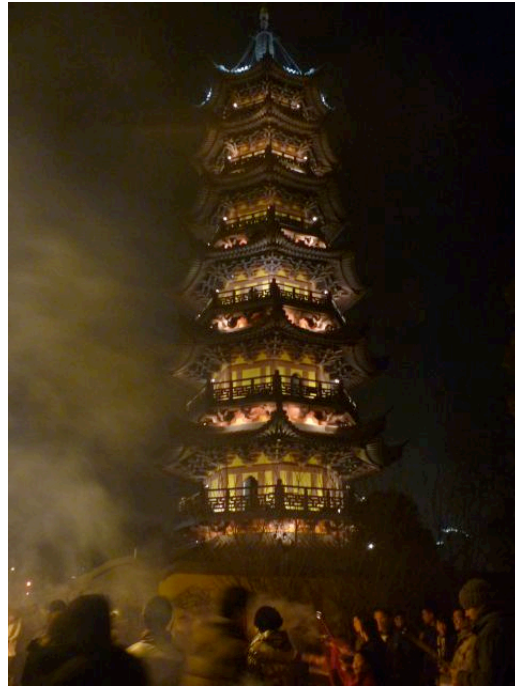
1. Karaoké pop-chrétien pour une messe de Noël dans l'église Muen.
2. Sœurs allumant des cierges dans l'église Muen.
3. Assemblée des croyants pour une messe de Noël dans l'église Muen.

Festivités de Noël dans les églises officielles à Shanghai



4. Cathédrale St. Ignace dans le quartier de Xujiahui.
5. La foule se presse pour assister à la messe de Noël à St. Ignace.
6. La foule se rue dans les travées pour recevoir l'Hostie le soir de Noël.





*1. Pratiques dévotionnelles devant le temple Longhua pour le passage à la nouvelle année.
2. Pagode du temple Longhua lors du passage à la nouvelle année.*



Festivités du Nouvel An Chinois dans les temples bouddhistes à Shanghai.



3.4.5 Les gens viennent en masse au temple du Bouddha de Jade le jour du Nouvel An.



1. Temple de Jingan au cœur du quartier d'affaires du même nom à Shanghai.
2. Une femme se prosterne dans le temple Jingan.



Scènes de dévotion ordinaire dans les temples et les églises de Shanghai.

4. Croyants attendant le début de la messe matinale dans une église de quartier.
5. Le prêtre célébrant la messe dos à l'assemblée
6. L'assemblée se prosterne devant la pietà et les portraits des défunts à la fin de la messe.



TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|------------|
| REMERCIEMENTS..... | 3 |
| INTRODUCTION | 5 |
| I- PREAMBULES A UNE SOCIOLOGIE DES CONVERSIONS CHINOISES AUX RELIGIONS CHRETIENNES..... | 13 |
| INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE..... | 15 |
| CHAPITRE 1. LA CONVERSION, PROCESSUS ET CONSEQUENCE D'UN CHOIX ATYPIQUE..... | 17 |
| 1.1. ROMPRE AVEC LA RUPTURE, ROMPRE AVEC LA CONTRAINTE | 18 |
| 1.2. LES TROIS PROCESSUS POSSIBLES DE LA CARRIERE RELIGIEUSE | 23 |
| 1.3. UNE CARRIERE RELIGIEUSE FAITE DE CHOIX COHERENTS..... | 28 |
| 1.4. DES CHOIX COHERENTS A LA LUMIERE DU CONTEXTE | 31 |
| 1.5. UNE SOCIOLOGIE DES CONVERSIONS CHINOISES AUX RELIGIONS CHRETIENNES | 33 |
| CHAPITRE 2. DE BORDEAUX A SHANGHAI, ENQUETE SUR LE CHRISTIANISME CHINOIS | 43 |
| 2.1. RACONTER UN DEVENIR CHRETIEN..... | 44 |
| 2.2. OBSERVER DES DEVENIRS CHRETIENS..... | 47 |
| 2.3. RELEVER LES DEFIS DU TERRAIN CHINOIS | 48 |
| 2.3.1. <i>Le défi linguistique : barrière ou opportunité ?</i> | 48 |
| 2.3.2. <i>Croyance, conversion, religion : des catégories pertinentes ?</i> | 50 |
| 2.3.3. <i>Défis géopolitiques et autres limites du terrain</i> | 52 |
| CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE | 65 |
| II- AUX ORIGINES DE LA CONVERSION : CONTEXTE ET DISPOSITIONS..... | 67 |
| INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE | 69 |
| CHAPITRE 3. LA LENTE LEGITIMATION INSTITUTIONNELLE DU CHRISTIANISME EN CHINE POPULAIRE..... | 73 |
| 3.1. UNE GESTION POLITIQUE DU RELIGIEUX FAVORABLE A L'ESSOR DU CHRISTIANISME | 75 |
| 3.1.1. <i>Oligopole et hégémonie sacrale néo-impériale.</i> | 77 |
| 3.1.2. <i>L'héritage chrétien de l'ère républicaine</i> | 86 |
| 3.1.3. <i>Vers un assouplissement de la gestion du religieux.</i> | 89 |
| 3.2. L'EFFET PARADOXAL DU CONTROLE RELIGIEUX | 93 |
| 3.2.1. <i>Une régulation différenciée et inégale</i> | 94 |
| 3.2.2. <i>Comment le contrôle stimule l'essor chrétien</i> | 97 |
| 3.3. DES CHRISTIANISMES CHINOIS « GLOCALISES » ET PLURIELS..... | 105 |
| 3.3.1. <i>Dynamiques transnationales du christianisme chinois</i> | 107 |
| 3.3.2. <i>Diversité des stratégies de développement</i> | 111 |
| a. L'Église Hosanna..... | 111 |
| b. L'Église d'Apollos..... | 113 |
| c. L'Église R.O..... | 114 |
| d. L'Église SDJ | 116 |
| 3.3.3. <i>Une reculturation hybride des modes d'adhésion</i> | 118 |
| CHAPITRE 4. DES ACTEURS DISPOSES A DEVENIR CHRETIENS..... | 123 |
| 4.1. LES ASPIRATIONS COSMOPOLITES DES ACTEURS | 124 |
| 4.1.1. <i>Christianisme et ouverture culturelle</i> | 130 |
| 4.1.2. <i>Christianisme, culture de soi et culture chinoise</i> | 137 |
| 4.2. DES CARRIERES SOCIALES PROPICES A LA SUBJECTIVATION | 143 |
| 4.3. L'ORIGINE FAMILIALE DES ASPIRATIONS RELIGIEUSES..... | 151 |
| 4.3.1. <i>Une remise en question de l'athéisme militant</i> | 152 |
| 4.3.2. <i>La religion chinoise comme point de départ</i> | 154 |
| 4.3.3. <i>Un héritage chrétien</i> | 160 |
| CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE | 165 |
| III- RECONNAITRE SA FAMILLE : CONTINUTE CULTURELLE ET FAMILIALE AU CŒUR DU PROCESSUS D'AFFILIATION | 167 |
| INTRODUCTION DE LA TROISIEME PARTIE | 169 |

| | |
|--|------------|
| CHAPITRE 5 : LES CONTEXTES DECISIFS DES AFFILIATIONS | 173 |
| 5.1. LE ROLE DES RELATIONS INTERPERSONNELLES DANS L’AFFILIATION | 173 |
| 5.2. DES SITUATIONS DE BOULEVERSEMENT PROPICES A L’AFFILIATION | 178 |
| 5.2.1. <i>Un contexte de crise affective</i> | 182 |
| 5.2.2. <i>Un contexte d’éloignement géographique</i> | 185 |
| 5.2.3. <i>Crise et éloignement : les signes d’une quête de soi-même</i> | 188 |
| 5.3. L’UTILITE PREMIERE DE LA RESSOURCE RELIGIEUSE CONTENUE DANS DES REPRESENTATIONS | 191 |
| 5.4. DES REPRESENTATIONS FAMILIALES A L’ORIGINE DE L’ELECTION | 197 |
| CHAPITRE 6. SACRALISATION ET REPRODUCTION DE L’ORDRE FAMILIAL | 205 |
| 6.1. LA FAMILLE : POINT DE CONVERGENCE DU CHRISTIANISME ET DE LA RELIGION CHINOISE | 205 |
| 6.2. FAMILLE DE SUBSTITUTION OU FAMILLE SYMBOLIQUE ? | 209 |
| 6.2.1. <i>R.O, l’Église Locale, l’Église d’Apollos : reproduction de l’école philosophique</i> | 216 |
| 6.2.2. <i>Hosanna : Une famille d’apparence matriarcale</i> | 220 |
| 6.2.3. <i>L’Église SDJ : une véritable horde de substitution?</i> | 221 |
| 6.2.4. <i>L’Église des trois autonomies: un contre exemple ?</i> | 223 |
| 6.3. L’ORGANISATION CHRETIENNE COMME RESSOURCE POUR PRODUIRE DE LA FAMILLE | 225 |
| 6.3.1. <i>Une morale au service des familles</i> | 226 |
| 6.3.2. <i>La famille avant tout</i> | 232 |
| 6.3.3. <i>Reproduire quelle famille ?</i> | 237 |
| CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE | 243 |
| IV- AU-DELA DE L’AFFILIATION : DEVENIR SOI EN DEVENANT CHRETIEN | 245 |
| INTRODUCTION DE LA QUATRIEME PARTIE | 247 |
| CHAPITRE 7 : APPRENTISSAGE SACRE ET EXPERIENCE RELIGIEUSE | 249 |
| 7.1. LES PRATIQUES RELIGIEUSES : INITIATION A UNE SUBJECTIVATION COMMUNAUTAIRE | 252 |
| 7.1.1. <i>Les réunions d’information et d’enseignement : initiation morale et familiarisation avec les croyances</i> | 254 |
| 7.1.2. <i>Les rituels collectifs : porte d’entrée dans le sacré</i> | 258 |
| 7.1.3. <i>Les Rituels individuels</i> | 265 |
| 7.2. DE L’EXPERIENCE D’UN ETAT SACRE A L’ACQUISITION DE LA FOI | 271 |
| 7.3. DISTINGUER LES CREDOS DES CROYANCES QUI IMPORTENT | 279 |
| 7.4. SUBJECTIVATION ET VISION DU MONDE RELIGIO-CENTREE | 284 |
| CHAPITRE 8. VARIATIONS ET DISTINCTION : GERER SA CARRIERE ET SON IDENTITE CHRETIENNE | 289 |
| 8.1 ECARTS ET VARIATIONS | 290 |
| 8.1.1. <i>Affiliation et conversion : un couplage qui ne va pas de soi</i> | 290 |
| 8.1.2. <i>Déconfession : passer de l’autre côté du miroir</i> | 294 |
| 8.1.3. <i>Croire et pratiquer : un défi</i> | 300 |
| 8.2. TENSION ET DISTINCTION : ADAPTER SON IDENTITE ET LEGITIMER SA PRATIQUE | 302 |
| 8.2.1. <i>Églises Hosanna et R.O: Une tension optimale ?</i> | 305 |
| 8.2.2. <i>Église SDJ : minimisation de la tension</i> | 308 |
| 8.2.3. <i>Église d’Apollos et l’Église Locale : une tension maintenue forte</i> | 312 |
| CONCLUSION DE LA QUATRIEME PARTIE | 315 |
| CONCLUSION GENERALE : CONVERSIONS ET CHANGEMENT SOCIAL | 317 |
| BIBLIOGRAPHIE | 327 |
| BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE | 337 |
| ANNEXES | 347 |
| A. SUR LE CATHOLICISME CHINOIS | 349 |
| B. SUR LE MOUVEMENT <i>DONGFANG SHANDIAN</i> | 357 |
| C. RELIGION ET FERVEUR RELIGIEUSE A SHANGHAI : QUELQUES IMAGES | 363 |
| TABLE DES MATIÈRES | 367 |

Devenir chrétien lorsque l'on est Chinois : les fonctions sociales de la conversion religieuse.

Cette Thèse propose d'expliquer le succès du christianisme au sein de populations urbaines de Chine en analysant les processus d'affiliation-conversion, non comme des ruptures radicales mais comme des résultats d'évaluations et de choix relativement rationnels et contextualisés. Y sont examinés les évolutions institutionnelles, les dispositions culturelles, les facteurs conjoncturels, ainsi le processus d'initiation religieuse conduisant certains Chinois à adhérer à des croyances et des organisations chrétiennes, à partir d'entretiens et d'observations conduits principalement dans diverses organisations chrétiennes à Shanghai. Rappelant la graduelle légitimation socio-politique d'une offre chrétienne diversifiée en Chine depuis plus d'un siècle, Cette thèse montre d'abord que l'adhésion des acteurs à des représentations et aspirations cosmopolites ainsi que l'expérience d'une mobilité géographique et professionnelle rendent possible les affiliations. Celles-ci résultent ensuite de l'identification dans une organisation religieuse de ressources orientées vers le développement personnel et familial dans une structure innovante et moralement conservatrice. La conversion repose enfin sur l'expérience vécue par les acteurs au cours de l'initiation religieuse, dotant l'organisation et ses croyances d'une nouvelle légitimité, divine de leur point de vue, et par laquelle ils achèvent une subjectivation communautaire. L'homogénéité constatée des processus d'affiliation-conversion ne doit cependant pas masquer la diversité des identités et stratégies adoptées par les organisations et les acteurs pour accroître leurs marges de manœuvres et leur reconnaissance sociale.

Mots-clés : Religion, conversion, affiliation, Chine, christianisme, protestantisme, Églises de maison, mormonisme, rationalité ordinaire, expérience religieuse, famille, continuité culturelle, subjectivation, croyance.

Chinese becoming Christians: the Social Functions of Religious Conversion

This dissertation offers to explain the growth and success of Christianity among urban populations in China, by analyzing affiliations and conversions as the results of relatively rational and contextualized choices. Institutional evolutions, cultural dispositions, situational contingencies and the process of religious initiation leading to the endorsement of Christian beliefs and organizations are examined mostly from interviews and observations conducted in diverse Christian organizations in Shanghai. Reminding of the gradual socio-political legitimation of Christianity since more than a century, this dissertation firstly shows that affiliations are made possible because of individual's adhesion to cosmopolitan representations and aspirations, as well as their experience of geographical and social mobility. Affiliations are then resulting from the identification of resources for personal and family development within an innovating as well as morally conservative religious organization. Conversion finally results from the individual experiment of a religious initiation, through which both the organization and its beliefs gain a new kind of legitimacy, appearing as divine in the eyes of the convert, and through which converts are achieving a community-centered subjectivation. Despite strong homogeneity, affiliation-conversion processes lead to great diversity of identities and strategies put up by organizations and individuals struggling to increase their range of motion and social recognition.

Keywords: Religion, conversion, affiliation, China, christianity, house churches, mormonism, rationality, religious experience, family, cultural continuity, subjectivation, belief.