

.....

Introduction

◆ CHRÉTIENS DE CHINE

Depuis plus de trois décennies, les religions chrétiennes connaissent en Chine une vigueur sans précédent ; 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, réprimées ou tolérées, 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 laïque, dans la mesure où le gouvernement de la République populaire de Chine (RPC) est loin d'être religieusement neutre. 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 disparaître. Il est nourri par la ferveur des croyants, héritiers des traditions chrétiennes datant de l'époque pré-communiste (Aikman, 2003 ; Lambert, 2006 ; Xi, 2010). Il est aussi nourri par la ferveur des nouveaux convertis découvrant une foi exotique et moderne du fait de sa genèse occidentale, étrangère mais pas nécessairement étrange dans un paysage socioreligieux dynamique et cosmopolite (Cao, 2009 ; 2010).

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 dans ce pays, 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 restent jusqu'à ce jour minoritaires. La forme religieuse historiquement plus répandue et spécifique à la Chine, qualifiée parfois de « religion diffuse » (Yang C.K., 1961), est plutôt caractérisée par une dissémination d'éléments religieux issus de traditions diverses dans tous les aspects de la vie sociale et institutionnelle, 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 : 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 ; Stark et Liu, 2011 ; Pew Research Center, 2012). En dépit de leurs limites, elles montrent 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 : 97 ; Stark et Liu, 2011 : 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 réel 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 déclareraient une affiliation au bouddhisme (Grim, 2008 ; Vermander, 2009 : 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 de Chine (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 han, forme dominante du bouddhisme chinois (Sun, 2011 : 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 de Chine (中国道教协会, *zhonguo 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 : 34-35). Aux marges du taoïsme, les mouvements synchrétiques 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; Ownby, 2010). L'islam, rassemblant 2 % de la population (Stark et Liu, 2011 : 285) est principalement composé des minorités ethniques *ouïghour* et *hui*.

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 1 900 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 sanzi aiguo yundong*), dénombre officiellement 21 millions de protestants avec une progression sur la même période de plus de 30 % (Vermander, 2009). Un deuxième clivage spécifique à la Chine distingue les organisations chrétiennes officielles de celles que l'on qualifie de souterraines, se développant aux marges de la légalité (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 : 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 les frontières séparant le protestantisme d'État de la nébuleuse d'organisations, de réseaux et de croyants des vastes mouvements évangélique et 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 organisés, mais aussi de nombreuses Églises ou assemblées indépendantes refusant les étiquettes sectaires – elles sont alors *post-confessionnelles* – fondées sur la Bible et le charisme de dirigeants locaux animés du souffle de la vocation¹. Les « hérésies » hybridées d'éléments religieux chinois y sont nombreuses (Lambert, 2006 : 133) et témoignent de l'enracinement et de la réappropriation locale du christianisme, à l'instar de l'Église du Dieu tout-puissant (全能神教会, *Quanneng Shen Jiaohui*) honnie du gouvernement chinois comme de l'ensemble du monde chrétien (Pan, 2015). 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).

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

Ce dynamisme chrétien ne peut qu'intriguer l'observateur, tant il semble aller à rebours de certaines prénotions. La Chine, croit-on d'abord, ne serait pas véritablement religieuse au sens où un Occidental pourrait l'entendre. La pensée chrétienne, avec sa vérité absolue, son Dieu créateur, expiateur et révélé par des prophètes, serait incompatible avec une pensée chinoise, pragmatique, immanente et sapientielle (Ching et Küng, 1991 ; Gernet, 1982). Un mouvement de sécularisation ininterrompu depuis plus de cent ans fait ensuite songer que l'Homme chinois contemporain, éduqué, préoccupé par son émancipation individuelle et sa prospérité, se détournerait volontiers des pensées et pratiques superstitieuses et religieuses. Il est enfin étrange de songer qu'une religion toujours identifiée comme occidentale et historiquement associée au colonialisme (Young, 2012) trouve le chemin du succès dans un pays gouverné par un État autoritaire, athée et pratiquant toujours activement la répression religieuse.

Il semble donc spontanément que l'histoire, la culture et la politique se liguent pour faire de la christianisation des Chinois(es) un véritable mystère à élucider. Ce mystère fait écho à d'autres semblables qui, en Europe ou ailleurs, suscitent aussi la perplexité : à l'âge de l'objectivité et de l'individualisme, pourquoi certains individus font-ils le choix d'un religieux « communautaire » et d'une croyance scientifiquement non vérifiable ? Qu'est-ce qui motive certains individus à la fibre croyante dans la poursuite d'une carrière religieuse atypique et parfois radicale ?

En ce qui concerne le christianisme en Chine, dont les modes d'adhésion varient de la simple adhésion verbale à l'engagement intégriste, les réponses déjà proposées ne sont jamais totalement invalides mais toujours incomplètes et souvent mono-causales, conférant à la dérégulation sociale, à l'instrumentalisation du religieux ou à l'endoctrinement des croyants le statut d'explication (Yang, 2005 ; 2011 ; Cao, 2009 ; 2011). Elles ne sont pas satisfaisantes car elles peinent à lier dans une même chaîne causale les facteurs historiques et culturels rendant possible le développement une offre religieuse, avec les facteurs sociologiques et psychosociologiques transformant cette possibilité en une réalité, traduite dans des parcours individuels. Elles ne tiennent pas non plus compte du fait que les acteurs ne peuvent que rarement être réduits à leurs dispositions culturelles, à leurs calculs rationnels, ou à ce que leurs émotions les poussent à faire ou ne pas faire. Ces derniers composent leurs identités et leurs trajectoires à partir de tous ces éléments et l'enjeu pour le chercheur est bien d'en comprendre la combinaison.

Si la vigueur sans précédent du christianisme chinois contemporain intrigue, c'est aussi que ce dernier présente des visages inédits, loin de l'image que l'on peut avoir des *rice Christians* (« chrétiens du riz ») du XIX^e siècle, paysans démunis se tournant vers les missionnaires afin d'obtenir des ressources sociales et institutionnelles qui leur faisaient défaut par ailleurs. À l'heure actuelle, à côté du christianisme des campagnes, se propage un christianisme porté par des acteurs jeunes et éduqués, employés des couches sociales 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* (« patrons chrétiens »), entrepreneurs-pasteurs des régions côtières de la Chine, se distinguant

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 du chrétien du riz campagnard et illettré, 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 couches de la société. Il suffit de se rendre dans quelques églises situées en zones urbaines pour s'en convaincre.

L'objectif de cet ouvrage est de contribuer à façonner cette nouvelle explication de la christianisation contemporaine d'une partie des Chinois : pourquoi et comment devient-on chrétien en Chine aujourd'hui ? L'enjeu d'une telle question n'est pas seulement descriptif ou scientifique dans la mesure où une compréhension plus fine de ces phénomènes permettra une orientation d'autant plus fine de leur prise en compte politique et sociale. Éviter les explications réductrices permettra d'éviter d'apporter à ce qui peut être perçu comme de la déviance religieuse des réponses politiques et sociétales coûteuses, inefficaces, voire contreproductives ou moralement inappropriées, allant du dénigrement des croyants à l'usage exclusif de la répression ou de la « rééducation » souvent violente. L'analyse des phénomènes de conversions chrétiennes en Chine autorise aussi la conduite d'une réflexion décentrée sur les phénomènes de retour du religieux, notamment dans ses formes atypiques ou radicales telles qu'on en observe à l'heure actuelle en Europe et dans le monde.

Sur la base de matériaux récoltés au sein de plusieurs Églises dans une grande mégalopole chinoise, nous nous efforcerons de montrer au fil des pages de cet ouvrage que les hommes et les femmes que nous avons rencontrés au cours de notre enquête deviennent chrétiens par le biais d'un processus *incrémental* au cours duquel ils reconnaissent, sacralisent, transcendent puis adaptent des modèles sociaux non spécifiquement chrétiens ni véritablement nouveaux du point de vue du contexte social et culturel dans lequel ils ont été socialisés. Autrement dit, leur conversion ne peut pas être réduite à un mouvement de rupture et ne peut être comprise sans une prise en compte de l'articulation de trois éléments essentiels : la continuité culturelle manifestée dans les pratiques religieuses et les préférences des acteurs, la transcendance expérimentée dans la conjonction des discours religieux et des expériences charismatiques individuelles et collectives, et la capacité des acteurs à prendre des décisions sur la base de jugements relativement rationnels et partiellement stratégiques.

◆ DÉFINIR LA CONVERSION : ROMPRE AVEC LA RUPTURE ET LA CONTRAINTE

Puisque nous nous livrons à une sociologie des conversions, il convient de définir ce que nous entendons par là. Dans son acception courante, la notion de conversion religieuse contient trois idées associées au modèle chrétien néotestamentaire de la conversion de l'apôtre Paul. Premièrement, la notion de conversion contient l'idée d'un changement radical et définitif d'orientation et d'identité, une transformation de la conception de soi et du monde. Lorsque les écailles tombent

des yeux de *Saul* le persécuteur de chrétiens, il voit le monde sous un jour nouveau et devient *Paul*, un nouvel homme qui participera dès lors à la fondation d'une société nouvelle ; cela constitue une idée maîtresse de l'entreprise chrétienne, alors idéologiquement orientée vers le changement social. 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 terrassé par la force divine si l'on s'en réfère au mythe paulinien. En outre, la conversion en tant que processus de transformation, ne fait intervenir que peu, ou seulement *a posteriori*, la réflexion du croyant. Ce dernier 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 vois². » Le changement est aussi inexplicable qu'irrésistible, imposé par une force supérieure, contraignant physiquement et émotionnellement l'acteur. À ces deux idées maîtresses caractérisant l'idéal de la conversion, il faut ajouter le constat pragmatique fait par nombre de croyants de tout temps : la conversion, quoique vécue comme une prise de conscience radicale et soudaine, est aussi un apprentissage inscrit dans la durée. On prête ainsi à l'apôtre évangéliste 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 foi³. »

Notre approche consiste à prendre de la distance avec les deux premières idées que nous venons d'évoquer pour privilégier en quelque sorte la troisième, davantage processuelle. Sans nier la possibilité d'un « basculement cognitif » au cours du processus, il est important de 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. Nous chercherons 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 les expliquer. Nous opérons donc une transition vers une conception de la conversion comme processus de choix individuel socialement et temporellement inscrit dans la continuité de la carrière de l'acteur.

Nous proposons de penser la conversion comme un composé de trois types de processus⁴. Le premier, le *processus d'affiliation* est celui par lequel un acteur entre en contact avec le groupe, apprend à interagir avec ses membres et décide finalement de s'y joindre. Il culmine avec cette décision et sa conséquence, soit l'acte de reconnaissance mutuelle établi entre le groupe et l'acteur, souvent par le biais d'un rituel. Ce processus se mue en *processus de désaffiliation* lorsque l'acteur se détache de son appartenance formelle au groupe et met fin à cette reconnaissance mutuelle. Le second, le *processus de conversion*, consiste dans l'acquisition par

2. Paroles tirées de l'Évangile selon saint Jean, chap. 9, v. 25, La « Bible de Jérusalem », Paris, Cerf, 1961.

3. Deuxième épître à Timothée, chap. 4, v. 7, La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1961.

4. Nous revisitions ici les catégories employées par Gooren (2010) pour penser la conversion.

l'acteur de nouvelles croyances religieuses. Il culmine avec l'acquisition de la *foi*, comprise dans une acception d'inspiration durkheimienne comme la conviction obtenue par le croyant que ces nouvelles croyances religieuses constituent une réalité influençant directement ses actions, son devenir, ainsi qu'éventuellement celui de son environnement (Durkheim, 2005 : 595). Évidemment, la conversion comprise comme acquisition de la foi, n'est pas forcément un processus radical ni advenant une bonne fois pour toutes. De nombreuses croyances religieuses et non religieuses antérieures peuvent subsister après l'expérience de la conversion et toutes les croyances religieuses proposées par son organisation d'affiliation ne sont pas systématiquement acceptées par le converti. 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. Il peut aussi engager un processus de déconversion dans la mesure où certaines croyances, voire la foi elle-même, peuvent être abandonnées ou perdues. Le troisième, le *processus de confession*, est celui par lequel un acteur s'implique dans la vie d'une organisation religieuse spécifique et intensifie son activité religieuse. Il peut se muer en *processus de déconfession* lorsque l'acteur se distancie de ces dernières.

Ces trois processus sont 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, parce qu'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, parce que 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. En outre, il n'est pas nécessaire que l'acteur atteigne toujours les points culminants de chaque processus (l'affiliation officielle, la foi et l'engagement missionnaire). Enfin, asynchroniques, parce qu'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 qu'ils soient toujours indépendants dans les faits. L'intensification de l'activité produit sans doute de la foi et la foi peut conduire à une affiliation formelle. Mais, dans la mesure où il est difficile de préétablir la nature de ces influences réciproques, il convient de les maintenir conceptuellement séparés. Cette distinction conceptuelle permet aussi d'en étendre l'usage 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 de schémas préconçus.

◆ BORDEAUX – SHANGHAI : ENQUÊTE SUR LE CHRISTIANISME CHINOIS

Quiconque prend pour objet d'étude un phénomène ayant trait à la société chinoise se trouve confronté à un problème de taille. Outre le fait que le pays se distingue par un nombre de ressortissants largement plus important que la grande majorité de tous les autres, cette aire géographique unifiée par la domination politique et culturelle d'un groupe ethnique (les Hans) connaît une diversité politique, ethnique, culturelle et socioéconomique, qui interdit de la penser comme une entité harmonieuse et pleinement cohérente.

Cette diversité représente pour le chercheur en sciences sociales à la fois un défi et une opportunité. Un défi, parce que l'on n'observe en fin de compte jamais que des variantes de cette vaste entité que l'on nomme « Chine », dont l'unité est sans doute aussi diffuse que sa religion. Une opportunité, parce que cette diversité est source d'enrichissement de la connaissance et du savoir. Dans le contexte contemporain, qui voit la plus grande partie de cette Chine placée sous l'égide d'un État autoritaire, la diversité des conditions politiques offre aussi des marges de manœuvre au chercheur en sciences sociales. Lorsque nous avons commencé notre recherche, il était impensable de demander une quelconque autorisation de conduire une enquête en Chine continentale du fait de la sensibilité du sujet traité. Afin d'avoir quelques garanties de conduire une telle enquête jusqu'à son terme, deux options raisonnables s'offraient donc à nous. La première était de se résigner à n'étudier que des convertis chrétiens expatriés ou émigrés, placés de ce fait hors du champ de contrôle de Pékin. La seconde consistait à identifier une zone du pays où les conditions politiques locales permettraient un accès au terrain peu risqué, aux seuls frais de ne pas évoquer trop ouvertement les vraies raisons de notre présence (en prétextant un séjour linguistique, par exemple). Nous n'avons pas tranché entre les deux options et avons donc conduit notre enquête d'abord à Bordeaux, où nous avons observé et interrogé divers acteurs chrétiens venant de Chine, 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 ont été partiellement déterminées par des facteurs politiques ou stratégiques.

Il ne faut pas en conclure que ce choix partiellement contraint n'était pas pertinent. Les nombreuses églises et cathédrales disséminées dans la ville de Shanghai témoignent d'un passé missionnaire dont l'héritage est bien vivant. Sans trop d'efforts, l'observateur qui parcourt la ville pourra y croiser des personnes d'âge mûr célébrant la messe au petit matin, des choristes travaillant leur répertoire dans les édifices protestants, des jeunes adultes se rendant aux divers ateliers d'étude proposés dans les églises officielles ou bien dans les églises-maisons, des services de baptêmes collectifs réunissant 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. La ferveur des chrétiens de Shanghai

ne se borne ni aux murs des églises ni aux limites du septième jour de la semaine. Certes, toute cette activité peut demeurer 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 confessions et courants couvrant 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 et postchrétiens, etc. 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 société.

Le christianisme shanghaien est 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, monopolisant l'étiquette « chrétienne » (en Chine, l'équivalent du terme « christianisme » ne désigne pas le catholicisme), condamnant l'hérésie des mouvements chrétiens marginaux et, plus encore, l'idolâtrie et la corruption prêtée aux religions chinoises traditionnelles. 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 officielles. 19 des personnes que nous avons interrogées déclaraient ainsi 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'Association patriotique.

Le christianisme qui se développe à Shanghai est aussi inscrit dans des dynamiques religieuses transnationales et les parcours des convertis en témoignent. De nombreux croyants rencontrés à Shanghai ont été convertis lors de voyages à l'étranger, la migration étant un facteur facilitant la conversion, qui constitue elle-même une forme de migration symbolique. Leurs parcours religieux coïncident

donc souvent avec des parcours migratoires, quelle que soit la distance parcourue. Certains vivent ainsi une situation de migration à Shanghai, dont ils ne sont pas originaires, tandis que d'autres ont connu et connaîtront encore la mobilité internationale. Les villes universitaires de France et de nombreux autres pays sont des étapes possibles dans ces parcours migratoires. C'est d'ailleurs à Bordeaux que nous avons rencontré une partie des convertis interrogés. Leurs discours et leurs parcours manifestaient une importante homogénéité avec ceux des croyants rencontrés à Shanghai, d'où certains étaient originaires et où d'autres se rendront peut-être dans le futur, au gré des opportunités professionnelles, participant au passage à la vie religieuse locale.

La diversité des formes de christianisme chinois que nous avons observée n'empêche pas de les considérer comme participant d'un seul objet. Au plan théologique d'abord, en dépit de divergences parfois profondes, les mouvements que l'on peut qualifier de chrétiens ont pour socle commun la Bible, quelle qu'en soit la version, et un attachement particulier à la figure de Jésus-Christ ressuscité. Au plan historique ensuite, catholicisme, protestantisme, mormonisme ou encore certains millénarismes locaux peuvent tous être regroupés dans une même généalogie et font eux-mêmes explicitement référence à cette généalogie chrétienne. Au plan sociologique enfin, 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. Ces similarités dépassent d'ailleurs sans doute les frontières chrétiennes et pourraient être trouvées dans d'autres endroits du paysage religieux de Chine contemporaine.

Diversité et unité du christianisme justifient notre travail de recherche mais en dessinent aussi les limites. Même lorsque l'on réduit le champ d'investigation du christianisme chinois à un territoire tel que celui de Shanghai, grande métropole littorale au contexte et à l'histoire particuliers, l'ampleur des phénomènes à étudier reste telle qu'il est difficile d'en appréhender toutes les variations. Nous avons donc dû procéder à une sélection.

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 de ce point de vue. 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.

Nous avons eu recours aux réseaux interpersonnels pour rencontrer des chrétiens. Au départ, certaines de nos connaissances, chrétiennes ou non, nous présentaient l'une de leurs connaissances qui nous présentaient à leur tour d'autres chrétiens. Les premiers contacts au sein de chaque Église nous servaient ensuite de

guide, nous introduisant au sein de leurs réunions et auprès d'autres membres de l'organisation. Une fois introduit, nous avons le plus souvent la liberté de proposer un entretien à qui nous le voulions. Mais l'usage de ces primo-intermédiaires, ouvertement chrétiens et connus comme tel en dehors du réseau religieux, s'est avéré dans tous les cas plus productif pour obtenir des rendez-vous.

Nous avons ainsi conduit des entretiens semi-directifs avec 50 femmes et 23 hommes affiliés à des groupes religieux chrétiens, principalement dans la ville de Shanghai entre 2010 et 2012, mais aussi à Bordeaux (9 entretiens). L'âge de la plupart des personnes interrogées était situé entre 20 et 40 ans, mais quelques entretiens ont été réalisés avec des personnes plus âgées, ce qui permet tout de même d'élargir les résultats de nos analyses. La forte présence de femmes dans l'échantillon traduit la réalité du terrain : toutes les organisations que nous avons contactées et observées étaient composées aux deux tiers environ de femmes. Pour expliquer cette forte féminisation qui dépasse largement le champ du christianisme chinois, les acteurs évoquaient un *a priori* négatif général des hommes qui considéreraient plus volontiers le religieux comme une affaire irrationnelle, émotionnelle et par conséquent, une affaire de femmes. Les récits de conversions de certains hommes accréditent l'idée d'un *a priori* négatif masculin sur le religieux et les églises.

La présence dans notre échantillon de quelques ressortissants de Taïwan (12/73) aux côtés des ressortissants de la RPC est un autre indice du caractère transfrontalier des dynamiques religieuses locales. Elle traduit d'une part l'intensification des échanges économiques entre la Chine et le reste du monde, exacerbée dans une ville comme Shanghai, mais aussi une forme d'engagement de certains chrétiens taïwanais dans une forme de reconquête du continent par le biais de l'évangélisation. L'uniformité des parcours de conversion observée entre Chinois du continent et de Taïwan et leur mélange dans des espaces de pratiques religieuses communes dévoile aussi une capacité de certaines entreprises chrétiennes à estomper les différences ethniques et culturelles proprement chinoises, au profit de l'émergence d'une identité chrétienne *han* transnationale.

Les entretiens duraient entre 45 et 150 minutes. Ayant laissé le choix du moment et des lieux de l'entretien aux acteurs, la plupart se sont déroulés dans des lieux publics et à des heures d'affluence. Ces entretiens ont été complétés de nombreuses discussions informelles avec différents membres des groupes dans lesquels nous nous rendions, parfois aussi avec des proches de convertis. Nous avons aussi réalisé des séances d'observation régulières, à l'occasion d'activités religieuses ou profanes conduites par les membres des organisations étudiées. C'est bel et bien le croisement des données issues des entretiens avec les données issues des observations qui nous a permis d'élaborer les analyses présentées dans cet ouvrage.

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 religieuse principale	Total	Homme	Femme
Église SDJ (mormons)	19	7	12
Église-maison TO (protestants)	16	5	11
Église-maison Hosanna (protestants)	10	3	7
Église-maison Cephass (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
Dieu tout-puissant	2	0	2
TOTAL	73	23	50

TABLEAU 1. – Affiliation principale et sexe des interviewés.

L'enquête a commencé à Bordeaux, au sein d'un groupe chrétien composé d'une quinzaine d'étudiants formant une petite communauté dont certains « frères » et certaines « sœurs » partageaient les mêmes logements, qui leur servaient aussi de lieux de culte. L'organisation appartient au mouvement dit des églises locales (地方教会, *difang jiaohui*) fondé par deux prédicateurs 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 Taïwan puis en Californie, suivant le parcours migratoire de son deuxième fondateur. C'est aujourd'hui un mouvement mondial affirmant compter plusieurs millions de fidèles. L'organisation suit le modèle des Églises-maisons et prône une théologie trinitaire, millénariste et post-confessionnelle. Proche de la mouvance évangélique par son attachement au texte biblique, le mouvement s'en éloigne aussi par une prétention à l'authenticité exclusive, un fort attachement à la traduction et aux abondants commentaires du texte biblique laissés par ses fondateurs, et certaines pratiques rituelles spécifiques sur lesquelles nous reviendrons. Après avoir rencontré les membres de « l'Église à Bordeaux », nous avons tenté de mobiliser ce réseau pour entrer en contact avec « l'Église à Shanghai ». Mais la situation délicate de ces « frères et sœurs de Shanghai », soucieux de rester discrets quant à leurs activités religieuses, nous a interdit d'aller plus loin dans cette tentative. Il est aussi possible que l'échec des membres de Bordeaux dans leurs efforts pour nous convertir ait entraîné de leur part une réticence à s'impliquer davantage dans notre démarche de recherche. Ces derniers attendaient en effet 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 d'abord une proche connaissance travaillant dans un cabinet dentaire international qui nous a présenté un premier contact : une assistante dentaire, trentenaire, originaire du centre de la Chine, ayant migré à Shanghai pour y travailler, fréquentant régulièrement avec son époux une église protestante appartenant au Mouvement patriotique des trois autonomies. Plus

tard, d'autres connaissances faites à Shanghai nous ont servi d'entremetteurs avec d'autres pratiquants de l'Église patriotique, nous permettant ainsi de conduire plus d'entretiens et d'observations lors de diverses réunions.

Nous avons ensuite rencontré un jeune couple dans un restaurant d'un quartier de la ville dédié à la consommation de la nouvelle classe moyenne supérieure, manifestant des signes ostensibles d'engagement religieux (ils priaient avant d'entamer leur repas). Cette rencontre nous a conduit à participer au culte d'un groupe chrétien indépendant, que nous désignerons par le sigle TO⁵. 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 découverte, 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 installés à Shanghai, en était venue à proposer une offre de service religieux complète : culte dominical, réunions d'étude et de prière, activités récréatives et culturelles, conseils personnalisés, administration du baptême. Lorsque nous sommes entré en contact avec TO, ses membres n'étaient plus qu'à moitié composés de Taïwanais, l'autre moitié étant des Chinois du continent issus des réseaux d'interconnaissance. Le groupe s'est scindé en deux cellules attachées à l'organisation-mère au cours de notre enquête. L'un des pratiquants de TO, 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 (Taïwanais, continentaux, Chinois des États-Unis).

Avant notre séjour à Shanghai, nous étions 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, dont la situation particulière (ni officiellement reconnue ni clandestine) était pourtant digne d'intérêt (Vendassi, 2014). En passant par le biais des mormons d'outre-mer résidant à Shanghai (américains pour la plupart), nous sommes toutefois parvenu à rencontrer un informateur de la branche chinoise qui nous a présenté par la suite dans un cadre privé plusieurs de ses coreligionnaires, originaires de diverses provinces et appartenant à la communauté mormone de Shanghai. La présence du mormonisme dans une étude sur le christianisme pourrait surprendre. Néanmoins, si l'on écarte les critères de distinctions érigés par les religieux 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 chrétien. En outre, la foi mormone, bien que non œcuménique et à bien des égards déviante de la norme de la majorité des chrétiens qui se définissent comme tels 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

5. Le groupe fait indistinctement usage d'un sigle anglophone et d'une appellation équivalente chinoise faisant référence à la vérité et à la justice attribuées à Jésus-Christ.

d'*évangélisation* (Rigal-Cellard, 2012). De plus, sociologiquement parlant, le mormonisme combine des caractéristiques structurelles similaires au catholicisme (car fondées sur les mêmes prémisses théologiques) 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.

Parallèlement à ces rencontres, un membre de TO nous a présenté une amie avec laquelle il fréquentait occasionnellement une assemblée presbytérienne. Cette dernière participait aussi assidûment au culte d'une autre Église-maison, fondée par un jeune ingénieur originaire de Chine continentale, ayant renoncé à sa carrière professionnelle pour se consacrer à la prédication, après avoir 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 : Céphas⁶.

Nous sommes aussi entré en contact avec une autre Église-maison, que nous appellerons Hosanna, par le biais d'une étudiante non chrétienne rencontrée 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 récemment 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 était toujours en liaison avec le pasteur de la maison mère, ainsi qu'avec les dirigeants des trois rejets continentaux. Elle occupait respectivement une position de disciple et une position de maître.

Au gré des rencontres, nous avons aussi eu l'occasion de conduire des entretiens avec des pratiquants de l'Église catholique, de l'Église du Dieu tout-puissant, et des Témoins de Jéhovah. Ces derniers ont constitué d'importantes sources de réflexion bien que nous n'ayons pu conduire nos investigations plus avant au sein de ces organisations, chose qui, nous l'espérons, pourra être faite lorsque les conditions seront favorables. Les logiques de conversion saisies au travers de seulement quelques membres de ces organisations ne différaient pas de ce que nous observions par ailleurs.

S'il ne nous a pas été difficile d'établir les contacts initiaux avec certains croyants, notre accès et notre intégration a pu varier d'une Église à l'autre. TO a grandement ouvert ses portes, les convertis ont répondu à nos sollicitations sans trop de réticences, et il nous a été possible d'assister à tous types de réunions et manifestations (concerts d'évangélisation, étude biblique, partage de la Sainte Cène). Cette ouverture à notre démarche d'enquête correspondait à une attitude générale d'ouverture au monde extérieur, de décontraction et d'expression décomplexée de l'identité religieuse. La situation politique de TO, illégale mais affiliée à un réseau d'hommes d'affaires chrétiens influents implantés à Shanghai, ainsi

6. Céphas étant un autre nom donné à l'apôtre Pierre.

que l'origine taïwanaise de son dirigeant fondateur, d'une partie des membres du groupe et du réseau d'affiliation ont sans doute contribué à cette ouverture.

L'église Hosanna s'est montrée aussi accueillante que l'église TO en ce qui concerne la participation aux réunions, mais ses membres ont été dans l'ensemble plus difficiles à rencontrer pour des entretiens individuels. Notre position d'étranger et de chercheur a sans doute été une source de méfiance ou d'intimidation pour un certain nombre de personnes, tandis qu'elle suscitait l'intérêt d'un certain nombre d'autres. Au contraire, tandis que les portes de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours nous sont restées fermées, par respect des engagements pris par les dirigeants de cette Église envers les autorités chinoises, nous avons pu rencontrer autant de membres de l'Église SDJ que de membres de l'Église TO, y compris des personnes impliquées dans la direction locale du mouvement. Il a été difficile de maintenir un contact prolongé avec l'Église de Cephass, dont les pressions passées subies de la part des autorités (en dépit de la taille réduite et du peu de ressource du groupe) les contraignaient 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 RPC. Il nous a été enfin difficile de trouver des catholiques consentant aux entretiens que nous voulions conduire. Ceci explique la quasi-absence du catholicisme dans nos analyses. Nous espérons que des recherches futures permettront d'y remédier.

◆ STRUCTURE DE L'OUVRAGE

Le premier chapitre de l'ouvrage expose les *facteurs d'ouverture* structurels et contextuels rendant possible la conception et l'expression du religieux en général et des options religieuses chrétiennes en particulier en Chine à l'époque contemporaine. Ceux-ci relèvent autant du changement que de la continuité culturelle et historique. Ils tiennent autant à la progressive légitimation de conceptions religieuses occidentales au cours du xx^e siècle, qu'au maintien d'un relatif pluralisme historique du marché religieux chinois et d'une implication traditionnellement forte de l'État dans la gestion et le contrôle de l'activité religieuse. En ce sens, l'intensification des flux économiques et culturels entre la Chine et le reste du monde depuis les années 1980 constitue non le facteur principal de la croissance chrétienne actuelle, mais plutôt une étape importante d'un processus d'ouverture inscrit dans l'histoire et la culture chinoise.

Le deuxième chapitre analyse les *conditions prédisposant* à l'affiliation et à la conversion (Lofland et Stark, 1965). Il s'agit de 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. On compte parmi celles-ci le cosmopolitisme des représentations, des aspirations et des expériences des jeunes générations chinoises. On voit s'y dessiner le rôle essentiel de la conjonction de modèles sociaux exogènes et endogènes dans la possibilité d'une affiliation religieuse chrétienne : 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 latente. On voit aussi s'y dessiner le rôle de l'entreprise d'une subjectivation qui sur le plan religieux se fait tout autant contre les héritages religieux des acteurs qu'à partir de ces derniers, autorisant ainsi les choix religieux innovants.

Le troisième chapitre quitte le niveau macrosociologique pour observer les *contingences situationnelles* (Lofland et Stark, 1965), rouages essentiels des processus d'affiliation conduisant les futurs convertis à interagir avec des agents d'organisations religieuses chrétiennes. Leur analyse met en lumière le fait 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 facilitant les affiliations, tout comme les situations de crise et d'éloignement géographique. Mais la capacité de jugement des acteurs est aussi sans cesse mobilisée dans le processus de sorte que le lien entre intégration sociale ou communauté et affiliation religieuse n'est pas un lien de nécessité.

Le quatrième chapitre aborde les *facteurs de réceptivité*, soit les caractéristiques de l'offre qui contribuent à rendre l'organisation religieuse séduisante aux yeux de l'acteur, permettant qu'il envisage d'en devenir un membre à part entière. Ces facteurs de réceptivité sont d'abord étroitement liés au fait 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. 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.

Le cinquième chapitre aborde le processus d'acquisition de la foi au cours d'une initiation religieuse revêtant au moins deux dimensions essentielles. D'une part, les acteurs apprennent au cours de leur initiation à se comporter comme des hommes et des femmes soumis aux normes d'un ordre familial patriarcal adapté. D'autre part, ils y apprennent à adhérer à des croyances spécifiquement chrétiennes. Cette initiation produit chez l'acteur l'expérience « charismatique » d'un état de conscience radicalement distinct de l'ordinaire et interprétée comme la manifestation d'une force surnaturelle ou divine. Ceci permet, d'une part, la relégitimation de l'organisation religieuse sur un fondement transcendant et, d'autre part, l'achèvement pour le converti de sa subjectivation à partir de cette expérience transcendante et dans le cadre de la communauté religieuse.

Le sixième et dernier chapitre aborde la complexité des parcours des convertis au cours desquels 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 religieuses constitue souvent un défi. L'affiliation n'advient jamais une bonne fois pour toutes et les convertis demeurent des pèlerins potentiels (Hervieu-

Léger, 1999). Enfin, les convertis continuent d'être pris dans des systèmes d'interaction plus vastes les reliant au reste du monde. Il leur faut donc négocier leurs identité et pratiques religieuses nouvelles, ce qu'ils ne font pas tous de la même façon. Derrière l'apparente uniformité des mécanismes d'affiliation et de conversion, se dessine une diversité de parcours et de stratégies qui, à leur tour, nourrissent la réalité complexe du christianisme chinois.