

JÉRÉMY JAMMES et PASCAL BOURDEAUX¹

.....

Introduction

L'Asie du Sud-Est résonne depuis des siècles comme une terre privilégiée du missionariat chrétien². Les cycles de répression et de tolérance ont alterné, au gré des époques, des gouvernements et des institutions catholiques ou protestantes, pour pénétrer de façons plus ou moins profondes les substrats religieux autochtones. Dans cet « angle de l'Asie » – pour reprendre l'expression modelée par le géographe Élisée Reclus (1883) et théorisée par le sociologue Paul Mus (1977) – une conception apostolique et romaine a très souvent dominé les questionnements religieux et pesé naturellement sur les historiographies de l'époque moderne et sur celle des empires coloniaux. L'antériorité, l'ampleur et la continuité de la vocation missionnaire émanant des grandes puissances européennes catholiques expliquent en grande partie cette position prépondérante. Surtout si on la compare avec l'évangélisation protestante, plus récente, mais surtout plus distante des pouvoirs temporels européens et asiatiques, éclatée en « Églises » et dénominations, éclectique dans ses pratiques pastorales et dans ses ancrages territoriaux. De fait, en dehors de la présence discrète et circonscrite d'un protestantisme de type luthéro-réformé au sein des administrations et sociétés coloniales, l'Asie du Sud-Est est restée jusqu'au début du xx^e siècle un espace faiblement investi par les sociétés évangéliques, *a fortiori* là où une présence catholique était bien établie³.

1. Cette introduction se fonde, d'un point de vue théorique, sur un essai d'anthropologie religieuse du christianisme en Asie du Sud-Est non publié de J. Jammes. Celui-ci s'est enrichi des apports socio-historiques de P. Bourdeaux et, plus généralement, des échanges constants entre les éditeurs tout au long de l'étude.

2. Ce projet collectif a obtenu un soutien financier de la Direction de la Prospective du ministère des Affaires étrangères et européennes qui a été majoritairement alloué à des recherches de terrain. Le manuscrit a été relu par l'Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine (Irasec) puis par des relecteurs extérieurs. Que tous trouvent ici la reconnaissance et la gratitude des éditeurs du présent ouvrage pour leurs soutiens, commentaires et conseils avisés.

3. Nous avons privilégié dans ce livre l'expression « protestantisme évangélique » ou « évangélisme » plutôt que « évangéliste » qui désigne spécifiquement en français (sous ses formes substantive et adjectivale) le prédicateur et non l'ensemble des croyants comme c'est le cas en anglais avec *evangelical*.

La problématique classique soulevée par cette présence chrétienne en Asie du Sud-Est – mais il en est de même en Afrique ou aux Amériques par exemple – est celle de l’implantation de cultes, catholiques et protestants, allogènes et de traditions essentiellement occidentales dans des sociétés façonnées par des modes de pensée et des systèmes religieux qui lui préexistaient. Il est question, autrement dit, de l’étude de longs processus d’interactions culturelles au cours desquels des identités religieuses, nouvelles et distinctes par nature, sont parvenues à s’ancrez dans un village, une région, un pays en ayant su instaurer des rapports inédits aux normes psychosociologiques et ontologiques, aux comportements rituels et symboliques qu’expriment indistinctement le culte des ancêtres, la morale confucéenne, les valeurs bouddhiques, l’ascèse taoïste, le système de castes hindouiste, la prégnance des cultes de possession, etc.

Par un souci de « déconstruire » ou de « casser l’effet par lequel le groupe se donne une apparence quasi naturelle » (Boltanski, 1982 : 56), il n’est pas inutile de rappeler que les Églises évangéliques actuelles ne sont pas uniquement apparues sous l’effet cumulé d’un prosélytisme conquérant et de contingences strictement contemporaines : si le contexte de mondialisation du religieux favorise leur développement actuel, elles reposent malgré tout sur un substrat protestant qui leur est antérieur. Aussi modeste soit-il, cet héritage lie viscéralement ce protestantisme asiatique au « Réveil » du XIX^e siècle et au rôle grandissant de l’aire de l’évangélisme anglo-saxon, en particulier américain (secondairement britannique et australien) qui culmine dans le processus de décolonisation avant que ne se superposent aujourd’hui de nouvelles dynamiques intra-asiatiques. C’est par exemple les cas, traités dans cet ouvrage, de la circulation de pasteurs anglo-saxons ou vietnamiens entre le Viêt Nam et le Cambodge, de pasteurs hongkongais en Thaïlande, de pasteurs coréens en Indonésie et au Cambodge. La liste de telles interactions mérite d’être constamment réactualisée.

De même, il est à noter que tout au long du XX^e siècle, les évangéliques américains, canadiens et anglais notamment, ont occulté une présence luthéro-réformée pourtant en action antérieurement en Inde, en Chine, en Indochine sous prétexte qu’elle pouvait être potentiellement concurrente dans la création de missions d’évangélisation, de groupes de jeunesse (YMCA) ou encore d’églises indigènes.

Certes, on trouve des fondements communs à l’ensemble du « protestantisme évangélique », dans cette constellation dont les historiens David Bebbington (1989) puis Sébastien Fath (2003) ont permis de clarifier les limites à l’aide de quatre critères que sont le « biblicisme » (culture biblique primordiale), le « crucicentrisme » (référence omniprésente au sacrifice du Christ), la conversion et le militantisme associatif. Du dernier critère découle une autre caractéristique d’ordre organisationnel, à savoir l’auto-régulation du monde protestant qui fait qu’en son sein des communautés ou des Églises ouvertes et inter-dénominationnelles restent volontairement à l’écart d’organisations protestantes (conseil oecuménique des Églises, fédérations des Églises luthériennes, Églises réformées, conseils

d'Églises protestantes, etc.). Les réalités protestantes évangéliques étudiées dans cet ouvrage collectif révèlent le large spectre de ce qu'est le protestantisme tout en spécifiant, à travers le cas de certaines chapelles baptistes, presbytériennes, pentecôtistes ou charismatiques sud-est asiatiques, une diversité intrinsèque et constamment évolutive. Les premières, héritières du piétisme des premiers missionnaires, continuent de privilégier les activités caritatives et l'éducation doctrinale, en s'en référant à l'héritage antique des petites sociétés d'assistance mutuelle primitives (Sabouret, 2009 : 8). Alors que dans les mouvances charismatiques pentecôtistes, l'insistance qui porte sur la conversion et les phénomènes miraculeux (Saint-Esprit, prophétie, glossolalie⁴) replace l'efficacité de l'agir divin au centre des préoccupations et manifestations religieuses.

Aujourd'hui, le degré d'autonomisation des Églises locales par rapport aux Églises-mères basées aux États-Unis, en Europe ou en Asie (Philippines, Hong Kong, Singapour ou encore Corée du Sud) semble très variable. Dès qu'une communauté a les moyens de s'autofinancer, elle devient véritablement autocéphale et ne garde souvent qu'un lien administratif voire nominal avec les Églises dont elles sont issues. En conséquence, de nombreuses unions d'églises sud-est asiatiques ont forgé localement leur propre identité confessionnelle et préfèrent rester à l'écart, ici aussi, d'unions d'églises nationales ou transnationales. Elles ne tirent dès lors leurs ressources financières que des fidèles de la paroisse, en appliquant le principe missionnaire – partagé par de nombreuses sociétés évangéliques – de la triple autonomie (gouvernance, finance, expansion) des églises locales. De cette pollinisation évangélique découle irrémédiablement une mise en concurrence des groupes et des acteurs. Grâce à une telle dynamique, le protestantisme gagne certes en souplesse, en réactivité et en liberté d'action ; mais en contrepartie, il doit faire face à plus d'instabilité et d'incertitude existentielles. Parce qu'ils ne s'identifient à aucune institution centralisée, à l'inverse du catholicisme (Saint-Siège du Vatican, congrégations), les protestants de surcroît évangéliques sont nécessairement confrontés à une certaine « précarité », pour reprendre la terminologie et la problématique développées par le sociologue Jean-Paul Willaime (2005). Ce dernier a par ailleurs spécifié quatre modèles d'organisation qui permettent de replacer l'évangélisme, et sa diversité propre, dans l'univers religieux protestant :

4. Le pentecôtisme ou « mouvement de Pentecôte », apparu au début du xx^e siècle au Sud des États-Unis, doit son appellation à la place centrale qu'il accorde à la descente du Saint-Esprit sur les apôtres le jour de la Pentecôte (Actes 2). Cet événement biblique trouve son expression rituelle sous la forme du parler en langues (glossolalie), de la guérison et de la prophétie. Rappelons que si les Églises pentecôtistes relèvent du protestantisme évangélique, une partie importante du protestantisme évangélique se différencie nettement du pentecôtisme.

TABLEAU 1. Modèles d'organisation du protestantisme

Modèle institutionnel rituel	Modèle institutionnel idéologique	Modèle associatif idéologique	Modèle associatif charismatique
Églises catholiques Églises orthodoxes	Églises réformées Églises luthériennes	Églises baptistes Églises évangéliques	Églises pentecôtistes Megachurches
Église	Ecclesia	Congrégation dénominationnelle	Congrégation libre
Charisme de fonction	Charisme idéologique	Charisme idéologique	Charisme personnel
« Prêtre »	« Docteur »	« Docteur »	« Prophète »
Magistère institutionnel	Magistère idéologique	Magistère idéologique	Magistère charismatique
Institution sacrée « grâce institutionnelle »	Institution désacralisée et fonctionnelle	Organisation supra-locale et normative	Faible organisation supra-locale et personnalisation
Lieu de la vérité : l'institution	Lieu de la vérité : le message	lieu de la vérité : le message	lieu de la vérité : le leader
Personnage garant : l'évêque	Personnage garant : le théologien	Personnage garant : le théologien	Personnage garant : le prophète
Chef de l'organisation : l'évêque	Chef de l'organisation : le président	Chef de l'organisation : le théologien	Chef de l'organisation : le prophète
Identification des pouvoirs institutionnels et idéologiques	Séparation des pouvoirs institutionnels et idéologiques	Identification des pouvoirs organisationnels et idéologiques	Identification des pouvoirs idéologiques et personnels

Source : Jean-Paul Willaime (2005 : 24).

De telles tensions, quand elles ne proviennent pas de désaccords directement théologiques, peuvent bien entendu avoir des répercussions sur la norme religieuse. Dans un tel cas, c'est la porte ouverte à de possibles défiances, voire à des dérives sectaires, partant, à des situations de sortie du protestantisme. Lorsqu'on aborde, comme c'est le cas dans cet ouvrage, la dynamique protestante évangélique, il est donc important de considérer l'ensemble des forces soit conjointes, soit parallèles et parfois même contraires qui sont en présence. La médiatisation de ce phénomène mondialisé insiste trop souvent sur l'esprit de conquête ou de « croisade » évangélique sans les nuancer par l'existence de mouvements internes de ré-affiliations et parfois même de désaffiliations. Si les dynamiques existent bel et bien, c'est donc sur la nature du phénomène qu'il faut se pencher en prenant pour cela du recul face à la conjoncture, en engageant des études de cas très localisées, en analysant le phénomène de conversion de part et d'autre de l'échange pour finalement comprendre les transformations individuelles et collectives que ce dernier produit. En suivant l'approche méthodologique ainsi brossée, de nouvelles études engagées en Asie du Sud-Est doivent permettre de spécifier et d'isoler des particularismes socioculturels en fonction des terrains mais aussi et surtout de confirmer les tendances lourdes et les ressorts communs d'un évangélisme conquérant et désormais mondialisé.

Aborder le protestantisme évangélique revient à poser comme préalable à toute réflexion la question de la nature et du sens de la conversion. Cette notion reste cependant particulièrement ambiguë et difficile à cerner : quel crédit accorder en effet aux statistiques avancées par des missionnaires zélés ? Pour prendre un exemple parmi d'autres, alors que les prêtres, pasteurs et missionnaires ont eu tendance à extrapoler le succès de leur action évangélisatrice par un décompte précis de « convertis », les ethnologues étudiant en particulier les Montagnards de la péninsule indochinoise ont, eux, ignoré ou sous-évalué une christianisation pourtant perceptible dans le but de réifier leurs terrains en des isolats exotiques. Plusieurs études ont néanmoins démontré l'intérêt heuristique qu'il y avait à analyser les phénomènes de conversion et les « métamorphoses » (Robinne, 2007) – et non les disparitions – des organisations sociales traditionnelles au contact du christianisme. La conversion implique, dans sa performance et son discours théologique, une rupture salvatrice, une dichotomie manichéenne entre le Bien et le Mal, entre un avant et un après qui se vit au présent. Elle est porteuse de changements individuels, parfois collectifs et sociaux. Son analyse permet de pénétrer en profondeur les ambivalences classiques du pouvoir politique et religieux. D'où la nécessité de penser les populations sud-est asiatiques non pas en tant que sociétés « protégées » (les missionnaires parlent du « salut d'âmes aveugles » qui accèderaient enfin au témoignage évangélique) qui subirait l'intrusion missionnaire, mais qui, au contraire, interagissent aux bouleversements sociaux, politiques et culturels de grande envergure ainsi engendrés. De ce point de vue, l'action missionnaire est comparable aux procédés antérieurs des conquêtes coloniales, à ceux plus actuels d'entrée dans une économie de marché globalisée ou encore d'uniformisation des pratiques consuméristes et de modes de vie : elle exige une compréhension des contacts et des échanges non pas uniquement en termes de domination mais plutôt d'interaction.

Sur quels substrats socioculturels l'action et les discours des missionnaires évangéliques se sont-ils fixés et ont-ils eu prise ? Plus spécifiquement, quel sens ont donné et donnent les populations sud-est asiatiques (des plaines comme des montagnes, des villes comme des campagnes) à la conversion chrétienne ? Ces conversions sont-elles suivies massivement ? Selon quelles logiques de rassemblements (familial, clientéliste, théologique, etc.) ? De quelles revendications identitaires la conversion au christianisme est-elle porteuse ? Quels enjeux socio-économiques les sous-tendent ? Dans leur ensemble, les auteurs de cet ouvrage ont été attentifs à la dimension militante et à l'ensemble des phénomènes de récupération, voire d'instrumentalisation identitaire dont peut être porteuse cette présence chrétienne.

La mutation des croyances et des représentations religieuses est distincte mais complémentaire du problème de la formation et de l'enseignement des doctrines religieuses. Il devient nécessaire de s'appuyer sur une analyse ethno-historique qui ne réduise pas l'étude du christianisme à ses formes canoniques ou abstraites, mais qui porte une attention aux différents modes de fonctionnement dénominationnel (évangéliques et pentecôtistes dans le cadre de cet ouvrage), aux processus diffé-

renciés d'assimilation et de rejet. À ce titre, est récemment apparu un nouveau courant historique consacré spécifiquement au pentecôtisme asiatique (Anderson et Tang, 2005). Alan Anderson est l'un des auteurs les plus prolifiques à mener une telle réflexion sur le phénomène à l'aide d'une grille d'analyse qui dissocie ses dimensions providentielle (témoignages des premiers missionnaires ou convertis), historique (insertion des phénomènes actuels dans le *continuum* du « second Réveil »), « multiethnique » (*multiracial* dans le cas spécifique du pentecôtisme américain) et fonctionnelle (histoire sociale). Il s'agit là d'une première avancée notable qui fait appel à la critique historique sans déconsidérer les discours et les croyances. Elle doit cependant se prolonger par une inversion de perspective qui ne pose pas comme prérequis le missionnaire et sa volonté de conversion à l'origine du phénomène mais qui analyse de conserve la réceptivité et les raisons de cette réceptivité au niveau local. De là découle finalement l'apport de la micro-histoire et de son croisement avec l'observation de terrain socio-anthropologique mentionnée pour étudier l'évangélisme en tant qu'idéologie, dynamique conversionniste mais aussi comme mode de gouvernance à tendances pédagogique ou prophétique que les trajectoires individuelles d'acteurs locaux et des pasteurs indigènes peuvent révéler.

Les mises en perspective de R. Redfield, R. Linton et M.-J. Herskovits (1936), de R. Bastide (1968) et, plus récemment, d'A. Droogers (1989) et d'A. Mary (1999) rendent envisageable un tel décryptage de l'activité missionnaire chrétienne et des phénomènes d'interpénétration idéologique, religieuse et culturelle d'un univers de sens à un autre. Il est dès lors difficile de faire le partage entre substrats locaux et apports extérieurs dans un tel processus de sociogenèse et de conversion, tant les uns et les autres s'entremêlent pour formuler une pratique et une doctrine originales. En cela, cet ouvrage se tient à distance des débats anglo-saxons sur la conversion (Fisher, 1985 ; Comaroff, 1985 ; Hefner, 1993), notamment de ceux provoqués par les travaux de l'africaniste Robin Horton.

Selon ce dernier, les facteurs « fondamentaux » de la conversion des populations indigènes ne proviennent pas des « influences externes (islam, christianisme) mais bien des valeurs et de la pensée préexistantes, ainsi que de la matrice socio-économique préexistante » (Horton, 1975 : 221). Autrement dit, la bonne réceptivité au christianisme serait principalement due à l'évolution de « la cosmologie traditionnelle » laquelle s'adapterait aux « caractéristiques de la situation moderne » induite par l'activité des missionnaires (Horton, 1971 : 103). Le christianisme s'en trouve alors à être réduit à la fonction de « catalyseur, stimulateur et accélérateur de changements qui étaient de toute façon “dans l'air du temps” » (*op. cit.*, 104).

Une telle approche de la conversion donne aux populations locales et évangélisées (ou islamisées pour respecter le terrain de R. Horton) le rôle d'acteurs du changement religieux et non celui d'agents passifs ou de victimes du processus en cours. Mais si cette conception est louable, le modèle de R. Horton minimise par trop les facteurs politiques qui déterminent aussi l'acte de conversion. Il relativise, entre autres, les effets du christianisme (en tant que discours et pratiques) sur les réinterprétations de cosmologies préexistantes ; de même, il ne perçoit pas les

relations de cause à effet pouvant exister entre l'apparition du christianisme et les mutations du pouvoir local qui ont fait précisément du christianisme le principal agent provocateur ou bénéficiaire des crises identitaires et d'autorité de sociétés traditionnelles ou sans État (Comaroff, 1985). Dans le présent ouvrage, les approches du protestantisme sud-est asiatique s'inscrivent toutes à leur manière dans la lignée de travaux socio-historiques qui considèrent les réseaux chrétiens contemporains, le travail missionnaire et la conversion comme autant de pratiques innovantes contribuant à la transformation de divers champs, social, politique et économique.

Dans les faits, la conversion se révèle polymorphe. L'ouvrage de R. W. Hefner (1993), par exemple, a montré toute la variété de la « phénoménologie de conversion » au christianisme en divers contextes culturels et historiques. Celle-ci ne doit pas seulement être envisagée en termes de changement exclusif d'affiliation religieuse et d'apostasie mais s'inscrire également dans une réflexion identitaire, morale et politique. En premier lieu, la conversion implique une nouvelle définition de Soi, un nouveau rapport au monde, autrement dit « l'acceptation d'une nouvelle sorte d'autorité morale et d'une identité sociale reconceptualisée » (Hefner, 1993 : 17). L'angle d'approche de la conversion partagé ici met en évidence une compréhension plurielle du christianisme pratiqué, reçu et vécu avant de s'intéresser à la nouvelle offre religieuse du protestantisme évangélique. C'est ainsi tout le processus d'individualisation, ou d'« individualisme communautaire » qui se dévoile progressivement à travers ces nombreux cas de conversions qui sont autant de propositions, d'attentes ou de réponses exprimées par des hommes et des femmes aux destins si divers.

Les activités de prosélytisme et les phénomènes de conversion donnent corps à de nouvelles synthèses endogènes et à des réinterprétations locales du phénomène chrétien. En ce sens, l'implantation et l'institutionnalisation du protestantisme évangélique doivent être aussi appréhendées comme des formes d'adaptation (reformulations, réinterprétations ou réaffirmations) de doctrines et de pratiques religieuses occidentales qui exigent par ailleurs que les États récepteurs d'Asie du Sud-Est instaurent des modes de régulation spécifiques.

L'incorporation de nouvelles formes évangéliques de culte dans un panthéon local préexistant et la « construction collective d'une relation personnelle à Jésus » (Pons, 2013) sont des réponses classiques, comme l'ont prouvé des études ethnologiques menées aussi bien en Afrique (Ikenga-Metuh, 1987; Comaroff, 1991; Bayart, 1993; Fancello, 2006), qu'en Asie orientale (Choi Syn-duk, 1986; Hunter et Chan, 1993; Jordan, 1993; Bays, 2012), en Amérique latine (Aubrée, 1986/1991; Corten, 1995) en Océanie (Barker, 1992; Fer, 2005). Si des recherches ont été abondamment menées notamment en Afrique ou en Amérique latine, l'Asie du Sud-Est demeure encore en grande partie une *terra incognita* (Willaime, 2010; Bourdeaux *et al.*, 2012). Les données recueillies dans cet ouvrage confirment pourtant bel et bien que la présence protestante évangélique donne lieu à des phénomènes comparables mais en gardant des spécificités fortes provenant, comme ailleurs, des substrats socio-religieux locaux qui méritent toute notre attention.

Plus que dans d'autres pays en voie de développement, les prêches et la rhétorique évangélique en Asie du Sud-Est cultivent les thèmes majeurs de la « responsabilisation » (*empowerment*), de la théologie de la prospérité, de la réussite socioprofessionnelle et familiale en pouvant se référer à des vrais modèles de réussite économique locaux. Un certain pragmatisme économique peut ainsi susciter la conversion et l'engagement régulier auprès d'une communauté évangélique dans l'espoir de voir son niveau de vie s'améliorer. Cette configuration théologique produit un cercle vertueux de légitimation qui engendre des témoignages, des récits d'exemplarité et qui fonde sa propre logique.

Le protestantisme évangélique étant une religion de conversion, le fidèle est en effet convié à raconter son histoire pour valider son entrée dans la communauté. C'est alors la place de l'oralité dans les cultures asiatiques qui se pose. Pour nombre de personnes en situation d'exclusion ou de précarité sociale – à l'instar des Montagnards du Viêt Nam, du Cambodge ou de Birmanie – prendre la parole, exprimer son individualité devant un public mixte et intergénérationnel, expliquer un cheminement, une conversion soudaine ou l'abandon de pratiques ancestrales, sont des expériences essentielles, uniques, qui ne vont pas toujours de soi. Témoignage personnel, grâce collective et effusion partagée du Saint-Esprit s'entremêlent malgré tout dans les prises de parole de fidèles pleinement acteurs d'une situation psychologique, sociologique et identitaire propre dans laquelle l'émotion et la sincérité du « vécu » priment sur les démonstrations rhétoriques et argumentatives.

Un tel processus d'individualisation se retranscrit bien sûr dans les récits de conversion. Ces derniers reposent sur une « performance de la foi », parfaitement traduite dans la performance du « je », dans l'affirmation et la confirmation d'un récit basé sur un miracle personnel, ainsi que dans le vécu d'une nouvelle conduite individuelle, une orthopraxie re-normée et re-moralisée par rapport au substrat culturel antérieur à la conversion. Une des conséquences méthodologiques de cette primauté du cheminement individuel de conversion ou de soutien communautaire à la conversion est, du point de vue du chercheur, l'importance des analyses biographique et prosopographique. Il est en effet fondamental de recueillir des récits et des observations détaillées de terrain qui permettent de comprendre comment s'opèrent les processus de rationalisation de l'expérience individuelle, de relative mise à distance des valeurs traditionnelles, de reconfiguration culturelle qui s'effectue dans des codes culturels locaux. Parce qu'elle introduit une rupture ontologique, la conversion au catholicisme ou au protestantisme évangélique induit de fortes dynamiques de recomposition du lien social. Les individus sont intégrés dans des groupes associatifs qui reformulent les projets existentiels et qui forgent de nouvelles sociabilités. Ces dynamiques ne peuvent faire l'économie d'une étude des filiations (imaginaires et réelles) et des réseaux transnationaux des fidèles chrétiens, dont les conséquences apparaissent au niveau local dans une grande variété d'effets.

Étudier l'apparition et l'insertion des groupes et des mouvements chrétiens dans la région est une première nécessité pour comprendre le prosélytisme chrétien et le phénomène de la conversion dans toute leur sédimentation historique. Mais

on ne saurait concevoir l'évangélisation chrétienne, tant dans sa programmation que dans sa pratique et son usage social, uniquement sous l'angle *etic*. Parole doit être donnée, même pour étudier les rapports des Églises à l'État, aux missionnaires, aux convertis, aux fidèles afin qu'ils nous éclairent de leurs représentations, de leurs modes d'action, de leur vécu dans la foi⁵. En dépit des fortes disparités, penser dans leur globalité les rapports du Sud-Est asiatique au christianisme incite par conséquent à inverser le regard pour mieux comprendre la dimension *emic* de cette présence chrétienne, ses degrés de réceptivité, ses logiques, les initiatives locales qu'elle suscite. Une démarche ethnographique – l'observation participante en particulier – permet à l'enquêteur de dépasser la seule vision des missionnaires ou de l'État pour, au contraire, rendre compte des motivations mais aussi de toutes les contradictions individuelles ou collectives nichées au cœur des communautés étudiées. En cela, le terrain ethnographique est primordial pour appréhender intimement l'évangélisation chrétienne et ce phénomène de conversion. Qui plus est, une telle démarche subalterniste entend rendre la parole à des communautés de croyants qui jusque-là en étaient privées, puisque la connaissance du christianisme en Asie du Sud-Est est trop souvent dépendante des institutions souveraines. Jouer sur les échelles d'analyse de la terre de mission chrétienne réinscrit cette dernière dans ses rapports plus larges à l'État-nation considéré et à ses catégories conceptuelles d'appréhension du fait religieux, en général, et du protestantisme en particulier.

La fabrique et l'usage du concept de *minorité religieuse* sont d'autant plus éclairants ici qu'ils traversent l'ensemble des contributions de cet ouvrage. Dans les sociétés démocratiques occidentales contemporaines, le terme de *minorité* sert en effet à qualifier, voire à disqualifier et à ostraciser, divers phénomènes et groupes sociopolitiques de nature émancipatrice, revendicative ou protestataire. Ceux-ci peuvent reprendre à leur compte cette étiquette en activant un droit à la différence, à la liberté individuelle et peut-être plus encore à l'égalité citoyenne. Dans les sociétés qui ne connaissent pas de telles revendications modernes (ou postmodernes), ce terme fait naturellement référence à celui de « majorité » qui lui est consubstantiel, partant à une certaine conception unificatrice de la nation qui repose très souvent sur une définition ethnocentrique du « peuple ». Dans une telle configuration, le peuple « majoritaire » démographiquement parlant, se pense souverain. Et la notion de « minorité » renvoie dès lors aux « évidences » essentialistes des nations multiethniques – ainsi que multiconfessionnelles – d'Asie du Sud-Est. La pluralité ethnique y est non seulement reconnue depuis longtemps mais elle a, non sans débats, cherché à s'établir scientifiquement grâce à l'accumulation des observations ethnologiques et à une définition toujours plus précise de critères soi-disant « ethnolinguistiques ». Dans les pays socialistes, les conceptions développées ont aussi été tributaires des thèses sur les « nationalités », reconnaissant sur un espace

5. Cette approche provient d'ailleurs de la volonté partagée par de nombreux chercheurs de fonder un savoir scientifique qui soit non seulement ancré dans les réalités sociales et culturelles de l'aire concernée, mais surtout produit à partir de données et de concepts élaborés sur place par ou avec des chercheurs sud-est asiatiques (HERYANTO, 2002 ; REID, 2003 ; SEARS, 2007).

défini, la nation, la présence d'ethnies, de cultures matérielles et de spécificités linguistiques. Les catégories créées parfois artificiellement ont ainsi figé des modes de référencement ethnique et linguistique qui ne se retrouvent plus aujourd'hui dans les réalités (mais l'ont-ils été dans le passé?) et qui ne tiennent pas compte des évolutions sociales. Ces conceptions fixistes ont été fortement critiquées par les ethnologues tout au long de ces dernières décennies (Laliberté, 2011).

Selon un processus sociologique construit dans les années 1950 mais réactivé et ouvrant récemment vers une approche juridique de la question, la notion de « minorité » renvoie également à la diversité des pratiques religieuses, à la coexistence de nombreuses pratiques religieuses souvent constitutives des identités locales, notamment ethniques, bref à la reconnaissance d'un pluralisme religieux. La naissance des « minorités religieuses » au sens moderne semble cependant puiser à d'autres sources. Les débuts de la christianisation de l'Asie en général ont en effet marqué une évolution irréversible des paysages religieux en structurant durablement des communautés dont le culte se voulait exclusif et en multipliant les conversions de masse. Les termes péjoratifs qui ont qualifié les nouveaux convertis et les nouveaux villages catholiques sont révélateurs du sentiment d'intrusion d'une religion étrangère et, inversement, de l'existence de premières communautés vivant aux marges des sociétés traditionnelles (pour le cas vietnamien, voir par exemple Trương Bá Cấn, 2008). L'intensification de l'évangélisation en contexte colonial a renforcé l'idée que l'occidentalisation qui était imposée à la population était une domination à la fois politique et religieuse. Si bien que les conversions de masse du début du xx^e siècle ont fait prendre conscience du risque de voir le catholicisme devenir une minorité de plus en plus agissante et de finir par s'imposer, selon les situations, comme religion principale ou religion d'État.

Plus récemment, le xx^e siècle a connu, en Asie comme ailleurs, la percée de groupes religieux dont les discours et le mode d'action ont mis les citoyens des sociétés considérées et leurs dirigeants face à de nouveaux défis. Ces « nouveaux mouvements religieux », généralement de traditions religieuses asiatiques mais parmi lesquels on compte aussi des groupes para-bibliques et des mouvances charismatiques et pentecôtistes, ont prôné chacun à leur manière une rénovation des pratiques et une rationalisation des dogmes pour mieux s'adapter au monde moderne ou, à l'inverse, réagir sous des formes littéralistes ou mystiques au scientisme et au culte du progrès. Modernité et sécularisation ont ainsi mis l'individu face à des nouveaux choix : rester dans une lignée religieuse, rompre en conscience avec cet héritage mais aussi, et là réside la nouveauté, se désaffilier pour s'inscrire dans une nouvelle lignée par affinité. Toutes ces productions religieuses de la modernité ont rendu plus complexes la pluralité religieuse et le processus de reconnaissance juridique de telles minorités religieuses dans chacun des pays de la région.

Ceci étant dit, comment s'y retrouver dans cet archipel complexe de réseaux chrétiens internationaux peu ou prou œcuméniques, de micro-communautés indépendantes, autogérées et strictement centrées sur des églises de maison? Dans des contextes culturels précis, comment analyser le monde protestant, ses courants fondamentalistes et pentecôtistes, ses organisations de type « para-

église » ou « humanitaire », tout en questionnant leurs rôles dans les mutations socio-économiques du Sud-Est asiatique ? D'ailleurs, certains terrains seraient-ils plus résistants que d'autres à ces formes d'individualisation et, si tel est le cas, quels seraient les ressorts d'une telle résistance ? Les « valeurs asiatiques » glorifiant depuis des décennies l'expansion économique de certains États du continent montreraient-elles par exemple une proximité théorique ou doctrinale avec un certain message évangélique ? À l'inverse, constituent-elles un corpus contredisant le message protestant et allant à l'encontre de l'individualisation ? Agent du changement social, la théologie chrétienne – celle du protestantisme évangélique dans le cadre de cet ouvrage – a peu à peu pénétré les sociétés urbaines et rurales aussi bien que les fronts pionniers et les zones de marge des États pluriethniques d'Asie du Sud-Est. Comme dans d'autres parties du globe, les nouvelles formes de prosélytisme religieux, les logiques de réseau, les modes d'acculturation, voire les contenus millénaristes véhiculés par les mouvements charismatiques sont autant de contrepouvoirs en puissance que de défis lancés aux sociétés de la région et à leurs États.

Depuis quelques années cependant, les mutations contemporaines du christianisme se sont grandement accélérées en Asie du Sud-Est. Le protestantisme évangélique apparaît aussi foisonnant et dynamique que méconnu. Il existe en effet pas ou peu d'informations fiables sur les églises luthéro-réformées, baptistes, presbytériennes, pentecôtistes, sur le phénomène des méga-églises, autrement dit sur la composition effective du protestantisme évangélique en Asie du Sud-Est. Alors que des groupes non dénominationnels totalement indépendants abondent depuis une décennie sur le terrain socio-ethnographique, les données accessibles ne permettent pas d'évaluer leurs effets réels sur les sociétés locales et sur leurs mutations internes. De ce point de vue, le décalage est grand entre les discours idéologiques et les analyses objectives.

D'une façon générale, une mise en parallèle du catholicisme et du protestantisme est, de plus, souhaitable pour révéler la divergence des modes de conversion, de transmission, de diffusion et de réception du message chrétien, ou encore ceux concernant les processus d'institutionnalisation et les réactions à la mondialisation. Un tel exercice, qui a commencé à faire l'objet d'une étude collective dans quelques pays du Sud (Cannell, 2006), permettrait à terme de replacer historiquement et culturellement ces missions chrétiennes dans le cadre des empires coloniaux, dans celui des États-nation, puis dans la relation spécifique que ces États entretiennent avec leurs marges. De telles réflexions dépassent naturellement les propos de cet ouvrage qui souhaite cependant contribuer au débat général en apportant un premier regard panoramique sur la dynamique des églises évangéliques en Asie du Sud-Est que l'on qualifie parfois à juste titre de conquérante.

.....

En ouverture de la première partie, « Évangéliser l'angle de l'Asie : de la représentation à la mission », qui place les projets missionnaires au cœur de la réflexion, Laurence Muhlheim aborde la question des dynamiques missionnaires protestantes contemporaines en confrontant les modèles occidentaux classiques à des mouve-

ments asiatiques et chinois qu'elle a pu observer. Si les stratégies élaborées subsequmment au Congrès de Lausanne I (1974) pour universaliser l'évangélisation ont été fort bien exposées par les théoriciens des missions protestantes, leur mise en adéquation avec des organisations asiatiques largement méconnues restait à faire. Alors que la christianisation du « Sud » est aujourd'hui un fait établi et que l'idée d'une mission globale s'est largement imposée (*holistic* ou *integral mission*), les représentations et les modélisations venues du Sud réclament toujours de notre part une attention spécifique. L. Muhlheim, en proposant cette mise en résonance avec les stratégies asiatiques récentes, perçoit un changement du paradigme missionnaire anglo-saxon originel. Un concept clé – qui parcourt soit explicitement soit en filigrane chacun des chapitres de cet ouvrage – guide tout particulièrement sa réflexion, celui de la « Fenêtre 10/40⁶ ». Ce projet missionnaire de grande envergure vise toutes les populations sises entre les 10° et 40° de latitude Nord et s'applique donc à l'ensemble de la Chine continentale où l'église protestante a progressé de façon spectaculaire ces vingt dernières années en développant une missiologie du martyr dans le but de conquérir de nouveaux territoires religieux le long des très anciennes Routes de la Soie.

Pierre-Henry de Bruyn se concentre quant à lui sur les nouvelles dynamiques missionnaires intra-asiatiques. En croisant des ressources électroniques et des entretiens réalisés à Hong Kong et en Thaïlande, l'auteur retrace le parcours de missionnaires évangéliques hongkongais en Thaïlande avant de les replacer dans un mouvement beaucoup plus large de prosélytisme chrétien chinois. Tout en limitant volontairement l'étude à une seule organisation missionnaire évangélique (à l'arborescence particulièrement complexe), l'auteur s'intéresse aux missionnaires centrés sur le monde chinois et ses communautés. Il analyse ainsi les évangéliques hongkongais présents en Thaïlande et spécifiquement déployés dans un environnement cosmopolite et ouvert sur le monde. L'analyse de P.-H. de Bruyn se focalise enfin sur ce champ missionnaire thaï à travers une lignée particulière pour démontrer les interactions et les intérêts partagés entre le missionnaire et son institution d'accueil.

En prolongement de cette contribution et en conclusion de cette première partie, nous avons souhaité mettre à disposition un document interne, de portée historique, émanant d'un des principaux agents de diffusion du protestantisme évangélique, à savoir un rapport de mission du Summer Institute of Linguistics (SIL) en Asie du Sud-Est continentale rédigé par deux de ses missionnaires, Kenneth Gregerson et Kenneth Smith. Comme le rappelle Jérémy Jammes en guise de préambule à cette annexe, le travail de cet institut s'est toujours situé à la croisée des chemins de l'évangélisation et de la recherche académique, ce qui a souvent mis le chercheur dans l'embarras pour objectiver les données fournies par le SIL (cartes, statistiques ethnographiques, dictionnaires linguistiques et méthodes de langues, etc.). Car si ses membres n'ont jamais caché leur but premier de traduire

6. Chapitres de L. Muhlheim, P.-H. de Bruyn et J. Jammes précédant le rapport d'activités du Summer Institute of Linguistics.

la Bible dans toutes les langues existantes, ils ont à cet effet produit des études ethnographiques, sociologiques et linguistiques jusqu'alors inexistantes en suivant leurs propres méthodes d'observation-participante et d'enquête lexicale. Présent aux États-Unis dès 1942, le SIL s'est tout d'abord développé aux Philippines⁷ (1953) puis au Viêt Nam d'où l'institut a rayonné et produit l'essentiel de ses publications en Asie du Sud-Est pendant deux décennies. Cette « expérience vietnamienne » servit ensuite de tremplin pour évangéliser d'autres pays dès que le contexte politique le permit (Cambodge, Thaïlande, Indonésie, Inde, Népal, etc.). Ce rapport d'activités qui concerne une œuvre que nous proposons de qualifier de « biblico-linguistique » vient éclairer tout particulièrement l'étude de J. Jammes en ce qu'il concerne les hauts plateaux du centre de la péninsule indochinoise. Il illustre parfaitement le fait que « le déploiement des traductions du texte biblique en langues vernaculaires est plus qu'un indice de la diversification rayonnante des protestantismes, il en est le vecteur » (Leplay, 2005 : 78).

La deuxième partie, consacrée au « protestantisme évangélique aux marges des États », rassemble les contributions de plusieurs ethnologues. Carine Jaquet réfléchit ainsi aux nationalismes ethniques et aux stratégies politiques de l'évangélisation en contexte bouddhique et pluriethnique birman. La religion joue en effet un rôle fondamental dans la définition de l'identité birmane contemporaine. Depuis l'indépendance du pays en 1948, les gouvernements successifs se sont efforcés de forger un sentiment d'appartenance commune et d'unir des dizaines de groupes ethniques en s'appuyant sur deux piliers : l'armée et le bouddhisme. Cette tentative d'uniformisation religieuse qui tend à édifier une nation bouddhiste provoque des réactions hostiles de la part de populations et de groupes minoritaires qui considèrent leur propre religion comme un élément inaliénable de leur identité. En dépit de ce contexte peu favorable, les Églises évangéliques sont parvenues à convertir un nombre croissant de fidèles dans des milieux sociaux variés. En marge du pouvoir central, cette présence protestante est la résultante d'efforts missionnaires étrangers et d'une appropriation récente de discours religieux exogènes par les populations locales. Pour étudier les dimensions sociales et politiques du phénomène évangélique birman, l'auteur s'appuie sur des recherches de terrain conduites à Rangoun (aussi appelée Yangon) et dans l'État Kachin. Les églises évangéliques sont analysées dans leurs complexités et diversité actuelles à travers les études de cas de la Convention baptiste Kachin et de l'Église pentecôtiste Chin. C. Jaquet met enfin en exergue la place de l'évangélisme dans la définition identitaire de certains groupes ethniques et sa portée politique comme le prouvent les tentatives d'infiltration de diverses couches sociales *via* des œuvres caritatives et éducatives.

Pour aborder certaines réalités protestantes au Viêt Nam, Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes ont adopté une analyse croisant les disciplines de l'histoire et de l'ethnologie. Leur contribution s'est concentrée sur une région spécifique et sur une

7. Rappelons ici qu'un promoteur essentiel de l'activité missionnaire protestante en Asie du Sud-Est est la société de radiodiffusion Far East Broadcasting Company. Établie dès 1948 à Manille, elle a émis ses programmes en plus de 40 langues différentes. Le service South-East Asia Radio Voice, faisait de même, toujours depuis les Philippines.

zone où la multiplication des églises de maisons et où les phénomènes de conversion sont les plus rapides, celle des hauts plateaux du centre Viêt Nam. Complexe dans sa composition ethnique et longtemps située à la marge de l'Empire vietnamien, cette région a été particulièrement affectée par les conflits armés (guerre d'Indochine, guerre du Viêt Nam). Elle vit depuis une dizaine d'années des mutations économiques qui remettent en cause les grands équilibres socioculturels et tout un écosystème régional. La conversion massive de populations montagnardes au protestantisme évangélique semble être une réponse, certes parmi d'autres, à ces bouleversements mais qui peut se montrer le cas échéant bien plus revendicative. Leur démarche consiste à repartir aux bases même d'une évangélisation qui débute au milieu des années 1920 pour comprendre le travail de maillage territorial, l'œuvre de traduction de la Bible en langues locales, les défis religieux directement issus de la réunification du pays et finalement les directives spécifiques prises à partir du milieu des années 1990 et jusqu'à tout récemment pour réguler la question des minorités protestantes qui vient se superposer, ici comme ailleurs, à celle des minorités ethniques.

Majoritairement composée de Khmers bouddhistes, la société cambodgienne contemporaine, quant à elle, fait face dans son ensemble à une inévitable diversification de son paysage religieux. Avec plus d'un tiers de sa population vivant au-dessous du seuil de pauvreté, le Cambodge est une cible privilégiée des églises pentecôtistes et de leur théologie du salut. Dans le cadre de ce chapitre, Jérémie Jammes analyse les limites à la fois conjoncturelles et structurelles du mode de pénétration de l'Église quadrangulaire (*Foursquare Church*) au Ratanakiri, une province composée aux 2/3 de minorités ethniques pratiquant divers idiomes. Étudier les formes du prosélytisme et les trajectoires de conversion au pentecôtisme en les confrontant aux modes traditionnels de socialisation permet de mettre au jour le processus d'individualisation et l'adoption de nouvelles pratiques translinguistiques (*translingual practices*). Comme le montre J. Jammes, de tels phénomènes s'appuient explicitement sur d'anciennes revendications ethnonationalistes qui réveillent parfois des conflits interethniques transnationaux dont on perçoit les crispations identitaires dans les rituels, la littérature orale ou encore dans la réactivation de mythes à forte capacité de mobilisation sociale et politique (système Potao des Jorai par exemple). Les récits de conversion et la redéfinition de l'engagement politique des populations ethniques de cette région (trans)frontalière constituent en quelque sorte un fil d'Ariane pour appréhender de façon nuancée la présence chrétienne aux marges des États cambodgien et vietnamien. L'objectif de l'auteur est justement de décrypter les transpositions locales d'une offre protestante située dans un « marché du croire » et mobilisable sur le plan politique. C'est en cela que les discours des missionnaires ouvrent comme partout la perspective d'un espace politico-religieux *en devenir*. Cette approche contribue également à l'étude plus large de la conversion en Asie du Sud-Est, dont le succès est à nuancer et à mettre en relations étroites avec les facteurs économiques (projets de développement ou éducatifs régionaux par exemple).

La sociologue Hui-yeon Kim se propose quant à elle d'examiner l'action missionnaire des Églises protestantes coréennes en Asie du Sud-Est, plus particulièrement l'Église pentecôtiste du Plein Évangile. Elle analyse en particulier les stratégies qui y sont éprouvées par les missionnaires coréens. Ces derniers ont élaboré en effet une rhétorique qui insiste sur la similitude des trajectoires politiques récentes de la Corée du Sud et de la plupart des pays d'Asie du Sud-Est, à savoir l'enchaînement traumatisant de la colonisation, de la guerre civile et de la pauvreté dans laquelle nombre se trouvent encore. L'expansion économique et le rayonnement culturel actuels de la Corée ne pourraient mieux justifier, selon eux, la théologie de la prospérité dont ils usent dans leur prosélytisme. En examinant simultanément la réception de leur action sur les terres de mission et l'impact de cette dernière sur l'Église-mère en Corée du Sud, l'auteure cherche à comprendre la finalité réelle de l'implantation de ces églises. En illustrant les nouvelles stratégies intra-asiatiques en cours, ce chapitre met en balance le caractère transnational de cette Église-mère ou, plus largement, le caractère « panasiatique » d'une missiologie protestante coréenne qui pourrait par conséquent se rapprocher des efforts entrepris ces dernières années par le gouvernement sud-coréen pour promouvoir le « *Nation Branding* ».

Singapour, Hong Kong, Taiwan, la Chine populaire, l'Indonésie et la Malaisie enregistrent parmi les plus fortes expansions du pentecôtisme et des églises charismatiques au monde. Dans ces pays qui abritent de puissantes diasporas chinoises, les nouveaux croyants proviennent majoritairement d'une classe moyenne en pleine ascension sociale et des classes urbaines. En conséquence, l'Asie est le second continent en nombre de pentecôtistes charismatiques répertoriés : entre 1970 et 2000, le nombre de croyants a bondi de 10 à 135 millions de fidèles. Il était nécessaire qu'un chapitre portât sur ce phénomène. Dans sa recherche, Juliette Koning se penche sur un des pays où la croissance du christianisme charismatique est la plus remarquable : l'Indonésie. Son étude se concentre notamment sur les groupes chinois qui ont répondu massivement et favorablement à l'offre pentecôtiste. L'auteur analyse des parcours de vie et des parcours professionnels en mettant en relief l'interaction du religieux, de l'économique et de l'identitaire, dans son acception ethnique.

Dans une troisième partie, « Le protestantisme évangélique face aux modernités d'Asie du Sud-Est », nous restons en Indonésie avec Chang-Yau Hoon qui étudie la dimension institutionnelle des mouvements évangéliques pentecôtistes et charismatiques et la réceptivité des classes moyennes urbanisées. Ce phénomène rend la majorité musulmane dubitative car elle y perçoit une menace sur le plan éthique, très certainement économique et potentiellement politique. L'auteur montre l'étroite marge de manœuvre des églises protestantes qui cherchent à concilier l'évangélisation (pour accomplir le « Grand Envoi ») et le multiculturalisme (pour coexister pacifiquement dans le respect de la différence). Il s'agit alors d'examiner comment les chrétiens indonésiens vivent dans l'altérité multiculturelle et se situent dans la pluralité chrétienne. Dépasant la perception musulmane classique d'un groupe qui serait monolithique et homogène, C.-Y. Hoon apporte un nouveau regard sur les chrétiens indonésiens en soulignant la diversité et les dynamiques propres à chaque groupe.

Singapour construit, développe et vend, en Asie du Sud-Est et au-delà, un modèle d'hyper-modernité. Deux chapitres se penchent sur l'expansion phénoménale des conversions protestantes au sein et depuis la cité-État. L'étude des femmes, épouses de pasteurs, de missionnaires ou missionnaires elles-mêmes, est un domaine trop peu étudié, pour ne pas dire un angle mort, des recherches sur le protestantisme évangélique. Elle semble particulièrement prometteuse pour comprendre la dynamique interne des groupes ethniques christianisés et la transmission religieuse au sein des communautés de base. À cet égard, Gwendoline et Yannick Fer invitent à regarder de près le rôle actif du personnel féminin dans le fonctionnement d'une méga-église. Les femmes se présentent en effet comme des médiatrices particulièrement actives pour favoriser les échanges entre fidèles, ceci dans l'environnement sociologique et politique propre à Singapour et dans le cadre du modèle holistique de la méga-église.

Rhétorique et techniques commerciales se sont infiltrées dans de nombreux domaines non commerciaux de la vie sociale, domaine religieux compris. La contribution de Jeaney Yip et Susan Ainsworth examine les implications de cette évolution dans les pratiques et la communication des églises chrétiennes évangéliques. À travers, l'étude de deux méga-églises implantées à Singapour, elles montrent comment le « marketing » incite au remodelage conceptuel de la religion par lequel les organisations religieuses cherchent à imposer leur propre « marque de fabrique » en proposant des offres diversifiées. Si le marché permet aux organisations religieuses de se développer, ces deux études de cas révèlent également comment celui-ci bouleverse fondamentalement la signification et la pratique de la religion⁸.

Cette étude collective s'intéresse donc aux spécificités d'institutions et de mouvances protestantes de l'Asie du Sud-Est en partant de sources vernaculaires et d'enquêtes de terrain pour replacer une vitalité religieuse ainsi décrite dans les tendances lourdes d'un phénomène véritablement mondial. Les auteurs ont été attentifs aux stratégies développées par les missionnaires, aux réceptivités des populations locales, aux réactions des États. Toutes les contributions présentes dans cet ouvrage sont riches en données historiques, sociologiques et ethnographiques de première main. À la lecture de l'ensemble se dégagent quelques convergences qui mériteraient très certainement d'être prolongées, approfondies, comparées. Sans être toujours formulées très clairement par les protagonistes, il ressort ainsi de l'analyse des diverses communautés une série de « stratégies de distinction » qui visent, à travers l'exégèse, le rite ou l'expression d'un ethos, à forger un style de vie spécifique, produit d'un statut social (Bourdieu, 1980 : 239-240). Dans le prolongement de Max Weber (1996), plusieurs chapitres abordent explicitement le rapport du protestantisme évangélique, et plus particulièrement le pentecôtisme, avec l'économie libérale. La théologie de la prospérité peut en effet apparaître comme un nouvel ethos et s'appliquer indistinctement dans le cas de pays vivant une période de décollage économique (Cambodge, Laos, Birmanie), de transition (Viêt Nam,

8. Sur ce thème prometteur, voir l'ouvrage à paraître de J. KONING et G. NJOTO-FEILLARD (2016).

Timor Leste), de croissance (Philippines, Indonésie, Malaisie, Thaïlande) ou de prospérité économique (Singapour).

La symbolique du culte (liturgie protestante peu ou prou charismatiques, musique sacrée, iconographie religieuse), peu analysée mais bien présente sur chaque terrain ethnographique, offre là aussi de nouvelles perspectives d'analyse. Les matériaux recueillis par les auteurs révèlent tout l'intérêt qu'il y a d'analyser les jeux de (re)composition des rites dominicaux, « saisonniers » ou des rites de passage en raison de leur grande perméabilité et des réinterprétations formelles qu'ils suscitent. Une anthropologie de la mort peut constituer enfin un angle prometteur pour appréhender l'impact de la christianisation et la formation d'un « ordre moral chrétien » distinct des non-convertis.

La mobilité des hommes, des idées et des modes de vie, la multiplication des moyens de communication internationaux ou encore l'industrialisation continue dans les contrées les plus reculées sont la marque de la mondialisation. De sorte que toute société étudiée en Asie du Sud-Est ne peut plus l'être en tant que « société close » mais bel et bien en tant qu'élément intégrant le village planétaire ou l'« œcoumène global » (Hannerz, 1992). Ses effets se ressentent donc sur toute activité missionnaire contemporaine et incitent à étudier les réseaux créés par ces nouveaux modes de communication en restant au plus près de l'expérience *globalisée* et *globalisante* de ces milliers de fidèles. Le protestantisme évangélique offre une « naissance dans une autre vie », présentée comme une promesse de salut, une alternative attrayante, une culture de compromis aux autorités locales (Keyes, 1996) qui viennent finalement interroger à nouveaux frais les théories de la sécularisation et de la désécularisation dans cette région du monde.

Dans une postface comparative, nous avons invité des spécialistes étudiant l'évangélisme dans d'autres parties du monde (S. Fath, M. Aubrée et J.-P. Willaime). Les premières impressions qu'ils partagent se révèlent très stimulantes pour essayer de mieux appréhender l'interpénétration de l'évangélisme et des cultures locales et nationales (modes d'institutionnalité, conversions, contextualisation du message biblique). Les innovations prises sur des terrains éloignés des polarités originelles du christianisme sont autant d'aspects qui permettent d'étudier les développements contemporains et les répercussions sociopolitiques de l'évangélisation mondialisée. L'étude de nouveaux terrains doit permettre de poursuivre la réactualisation des approches systémiques et le renouveau de la missiologie chrétienne en prenant mieux en compte les interactions qui s'opèrent aujourd'hui entre enjeux locaux et dynamiques globales, entre stratégies missionnaires et intégration nationale.

En comparant de la sorte l'Asie du Sud-Est avec d'autres continents d'émergence (Europe puis États-Unis) et d'expansion de l'évangélisme (Amérique du Sud et Afrique), c'est la validité du modèle centre/périphérie par lequel les chercheurs abordent généralement les espaces missionnaires qui est tout simplement posée. Dans le cadre du pentecôtisme et des églises charismatiques, ceci semble d'autant plus nécessaire que le centre de gravité s'est depuis quelques années déplacé d'Occident vers l'Afrique et l'Asie. Ses leaders ne proviennent plus majoritairement d'Europe ou d'Amérique du Nord pour évangéliser le reste du monde; ils

viennent aujourd'hui du Brésil, du Nigéria ou de Corée du Sud, évangélisent sur tous les terrains propices à leurs actions, y compris dans les grandes métropoles d'Occident, en utilisant de nouveaux codes culturels et religieux. Preuve s'il en était de la réelle indigénisation de ces églises évangéliques mais aussi de leur véritable esprit d'expansion mondiale.

Le chercheur a tout à gagner à suivre les déplacements des acteurs et des courants religieux, à prendre en compte une mobilité des pratiques et des symboles religieux. Cette thématique de la mobilité implique également d'interroger la question des espaces identitaires déterritorialisés et des déplacements de l'imaginaire religieux (Lemieux *et al.*, 1993 ; Mary, 2000a ; Meintel, 2003). Dans ce contexte de « sociétés évangéliques ouvertes », il deviendra également inévitable, en prolongement de cet ouvrage, de réfléchir à la place que tient désormais cet espace sud-est asiatique dans la missiologie protestante à proprement parler.

Les transformations contemporaines et la globalisation du religieux ont été l'objet de plusieurs publications récentes auxquelles se réfère cet ouvrage (Bastian, 2001 ; Poewe, 1994). Certes, la mondialisation est un processus très ancien. Il reste que la mobilité des personnes et la diffusion des symboles exhibent aujourd'hui des formes inédites et s'opèrent à un rythme sans précédent. J. Clifford (1997) développe l'idée selon laquelle les différentes cultures de la planète seraient sujettes à un phénomène de mobilité généralisée (*traveling cultures*). La transnationalisation des chrétiens évangéliques pourrait bien révéler ces subtilités et complexités socio-historiques.

Les sciences sociales et humaines cherchent constamment à éprouver la pertinence de leurs cadres conceptuels en décentrant leurs points de vue. Au-delà des données locales qu'elle apporte pour une meilleure connaissance de l'aire culturelle considérée, cette étude du protestantisme évangélique en Asie du Sud-Est contribuera aussi, nous l'espérons, à une meilleure appréhension d'un phénomène mondialisé particulièrement multiforme et dynamique.

CARTE 1 : L'Asie du Sud-Est

