

## Laboratoire d'Excellence HASTEC

**Rapport d'activité final**  
Contrat Post-doctoral  
Année universitaire 2015-2016  
par  
**Fatiha KAOUES**

### Conversions évangéliques en Algérie

**Laboratoire de rattachement** : IMAF, Institut des Mondes Africains - UMR 8171

**Correspondant scientifique** : Tamari Tal

**Programme Collaboratif 2** : « Savoir scientifique, savoir religieux, savoir sociaux »

**Programme Collaboratif 3** : « Techniques du (faire) croire »

### Sommaire

Résumé du projet de recherche – Page 2  
Publications en rapport avec le projet de recherche – Page 3  
Autres publications – Page 3  
Activités en rapport avec le projet de recherche – Page 3  
Autres exposés, conférences et activité de recherche – Page 4  
Développement et résultats de la recherche – Page 5  
Bibliographie – Page 23

## **Résumé du projet de recherche :**

Depuis quelques années, l'Algérie est le théâtre d'un phénomène dynamique de conversions évangéliques. Dans ce pays à majorité musulmane, la constitution fait mention du droit à la liberté de conscience mais une loi adoptée en 2006 par le parlement algérien interdit le prosélytisme et la pratique d'autres cultes que l'islam, en dehors des édifices religieux autorisés. Cette loi ne saurait cependant être limitée à sa dimension prohibitive dans la mesure où elle ouvre paradoxalement la possibilité d'un cadre légal pour entourer la pratique chrétienne. Ce projet propose une étude des conversions au protestantisme évangélique dans ce pays, en portant la focale sur les transformations sociales que sous-tendent ces conversions, les obstacles et perspectives de ce développement. Un tel développement donne à voir des reconfigurations majeures dans l'ordre des représentations dont je me suis attachée à élucider les modalités d'engendrement et les enjeux politiques et sociaux.

## PUBLICATIONS

### *OUVRAGES*

De 2015 à aujourd'hui, j'ai publié un ouvrage collectif; un second est en cours de publication.

- *Prosélytisme, les religions à l'avant garde*. Editions CNRS Alpha, avril 2016 (co-dirigé avec Myriam Laakili)
- *Chrétiens évangéliques en terres d'islam, de la confrontation au dialogue ?*, CNRS éditions, à paraître, mai 2017.

### *ARTICLES*

J'ai rédigé trois articles dont l'un est en cours de publication:

- « Convertis évangéliques au péril d'un islam d'Etat en Algérie », **Critique Internationale**, à paraître (2017).
- « Pratiques religieuses dans le monde arabe », in Yannick Fer et Philippe Gonzalez, *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, collection « Enquêtes », 2016.
- « Convertis évangéliques face à l'État algérien, enjeux politiques d'une intégration complexe », in « **Politiques publiques religieuses en Europe et dans le Bassin méditerranéen** », Franck Frégosi (dir.), CNRS éditions, 2016.

### *ACTIVITES*

J'ai réalisé deux présentations lors de séminaires scientifiques et d'un colloque :

- Participation au colloque : « *Rituels en évolution : acteurs, interactions, objets, espaces, sanctuaires* » qui s'est tenue à Beyrouth **du 3 au 5 mars 2016**. Organisé par le CEDIFR (Centre d'études et d'interprétation du fait religieux Université Saint-Joseph/Beyrouth).
- Le **10 novembre 2016**, présentation au séminaire du Ced, Bordeaux « Convertis en Algérie, entre étrangeté et reconnaissance ».

- Le **7 décembre 2016**, présentation sur les conversions dans le cadre du séminaire du Cadis « Mobilités, des Nords aux Suds ».

J'ai participé à deux programmes de recherche dont l'un est en cours:

- **2015-2016** : Programmes en anthropologie sur la « Circulation des objets et signes culturels » Urmis (IRD) et Université Saint Joseph (Liban) financé par le Cnrs et CEDRE.
- **2016-2017** : « Migrants au Liban, modes de présence, et représentations croisées » (dirigé par Nicolas Puig pour l'Urmis). Ce programme analyse les processus de redéfinition des frontières sociales et les rapports de pouvoir mis en jeu par la migration des hommes et des croyances.

## **SEMINAIRES ET CONFERENCES**

En 2015, j'ai présenté deux cours en Anthropologie politique et religieuse du Moyen-Orient : dans le cadre du séminaire Anthropologie des religions dirigé par Eléonore Armanet, Université Aix-Marseille. Thèmes : Les nouveaux chrétiens en Algérie

A l'IEP d'Aix en Provence, cours de 4 heures, dans le cadre du séminaire Religions et relations internationales dirigé par Aude Signoles et Franck Frégosi destiné à des étudiants de master 2, thème general: Les Chrétiens d'Orient - usages politiques.

Le 9 décembre 2016, j'ai présenté une conférence à visée formatrice sur la laïcité et ses enjeux (avec Hicham Benaïssa), organisée par la Mairie d'Aubervilliers.

## Développement et résultats de la recherche

Mon terrain s'est déroulé à Tizi Ouzou en Kabylie au sein de l'église du plein évangile. Cela ne veut pas dire que ce développement se limite à la Kabylie loin de là, c'est simplement le lieu de mes premières investigations.

Un peu d'histoire :

Le protestantisme prend pied en Algérie, au début très timidement au moment de la conquête de l'Algérie en 1830. A cette époque, l'Algérie était peuplée de trois millions de personnes se répartissant dans un territoire immense; la Kabylie est donc le premier espace d'installation. On peut se demander pourquoi le choix de cette région. Cela s'explique en raison de croyances assez répandues au sein de la population française que les historiens ont appelé le « mythe kabyle ». Les différences au plan religieux ou de l'organisation sociale ne tenaient pas du mythe, mais ce qui est qualifié comme tel ce sont les jugements moraux et catégories attachées arbitrairement à ces différences qui étaient fantasmatisques. Ainsi que l'explique Patricia Lorcin<sup>1</sup>, « Au lieu de considérer les kabyles comme différents des Arabes ce qui était vrai le mythe kabyle consistait à juger qui leur étaient supérieurs», de manière à déduire « que les premiers étaient plus aptes à l'assimilation que les seconds.»

Pour expliquer un tel mythe, certains historiens<sup>2</sup> y ont vu là l'illustration de la très ancienne tactique de guerre consistant à «diviser pour mieux régner». Au début on peut penser que cette explication étant en partie vérifiée, mais elle s'avère insuffisante à l'analyse.

En Analysant les facteurs ayant contribué au surgissement de ce mythe, Patricia Lorcin relève l'importance majeure des enjeux militaires. l'expédition militaire en Algérie a été engagée au prétexte d'une virée punitive, et a été suivie de 27 années de conquête puis de 13 années de présence administrative. Les Français hésitèrent longtemps sur la nature qu'ils souhaitaient donner à leur présence en Algérie, entre colonisation limitée ou maximale; c'est l'arrivée de Bugeaud qui mit fin aux tergiversations en assurant la supériorité militaire de la France, en

---

<sup>1</sup> Patricia M.E Lorcin, *Kabyles, arabes, français: identités coloniales*, Presses Univ. Limoges, 2005.

<sup>2</sup> Sophie Bessis, *L'Occident et les autres : Histoire d'une suprématie*, la Découverte, 2003.

déployant des méthodes militaires agressives mais efficaces. Le concept d'occupation commença à faire son chemin. Le chef Abdel Kader vaincu, seule la Kabylie demeurait libre. Cela s'explique pour des raisons topographiques car c'est une région montagneuse pourvue de nombreuses grottes reliées entre elles. C'est ce qui explique aussi que pendant que la guerre d'indépendance cette région a été le lieu d'une lutte particulièrement âpre. Et c'est du reste ce qui explique aussi en partie qu'actuellement, il y ait en Kabylie encore une poche insurrectionnelle persistence de ces insurgés que l'on appelle « djihadistes » qui continuent à lutter contre l'Etat central.

A cette époque, l'assimilation a été conduite uniquement sur le front économique, notamment avec l'assimilation des institutions (assimilation fiscale, des systèmes éducatif, judiciaire etc.). Par conséquent, le principe du « diviser pour mieux régner » est effectivement une méthode classique en situation de domination. Mais en fait, il semble que le pouvoir colonial ne pouvait se permettre de fomenter des troubles alors que son obsession durant ces décennies était de stabiliser et pacifier la colonie.

Par ailleurs, un aspect fondamental de ce mythe est l'imagerie répulsive charriée par l'islam, considéré largement comme un facteur d'arriération et de fanatisme. Le fait que l'émir Abdel Kader ait conduit son soulèvement armé contre l'occupant au nom de l'islam a accru encore cette image d'un islam offensif et belliqueux. L'historienne écrit : «L'islam demeurera donc la religion dont le fanatisme a peu évolué avec les années. Une image en somme aussi vivante au XIXe qu'au XIe ou au XIIIe siècle »<sup>3</sup> ; la résistance farouche qu'opposent les Kabyles à l'offensive française a paradoxalement conduit à forger d'eux l'image d'un peuple combattif et courageux. Cette image a circulé en dehors des cercles militaires et popularisée par des journaux comme la Revue des deux Mondes, elle a contribué à façonner le mythe kabyle construit en forme d'oppositions binaires. Au plan des représentations, les Kabyles étaient associés de façon inexacte et arbitraire à un peuple de la montagne, par opposition aux Arabes définis tout aussi arbitrairement comme un peuple des plaines et de nomades. Alors que Patricia Lorcin démontre qu'en réalité, sur le terrain, les colons n'arrivaient pas différencier les populations.

Quoi qu'il en soit, pendant les premières décennies d'occupation, l'exploration scientifique a joué un rôle important dans la fixation des stéréotypes parmi lesquels le mythe berbère. C'est qu'il fallait donner une légitimité scientifique à la colonisation de l'Algérie, dans le droit fil des

---

<sup>3</sup> Patricia M.E Lorcin, Kabyles, arabes, français: identités coloniales, , Presses Univ. Limoges, 2005, Introduction, op.cit.

idées de suprématie européenne alors en vogue. On était alors obsédé par la classification des populations et les critères raciaux avaient bonne presse. Par ailleurs, l'effort de connaissance n'était pas porté vers la connaissance profonde des peuples. Ainsi, P. Lorcin affirme que l'«l'attitude vis-à-vis de la théologie musulmane dépassa rarement le stade consistant à en déplorer le fanatisme.» De sorte que l'opinion de Tocqueville selon laquelle aucune religion n'était « plus nuisible à l'humain que l'islam » était largement répandue.<sup>4</sup>

Ainsi, le fait qu'ils demeuraient en bonne partie en région montagneuse a suffi à faire croire que les Kabyles étaient demeurés de très longue date épargnés des influences étrangères (comme la dissémination de l'islam). On se croyait alors confirmé dans ses opinions par la pratique du maraboutisme et de l'islam confrérique. Or, cela est trompeur : cette modalité particulière d'expression religieuse signifie non pas une moindre pénétration de l'islam mais simplement un recours privilégié à l'oralité, ce qui n'est guère pour surprendre de la part d'une population qui dans sa majorité n'a pas accès à l'instruction et donc à l'écrit.

S'agissant de la présence protestante en Algérie : ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas les colons français ou étrangers de religion protestante mais les protestants qui s'intéressaient à l'évangélisation des autochtones. La mission méthodiste française en Kabylie installe le premier poste missionnaire ; elle est présente entre 1885 et 1919. La Kabylie est une région montagneuse du nord de l'Algérie qui sert de lieu privilégié d'installation en raison de ce que nous avons évoqué précédemment à propos du « mythe kabyle », qui décrit le regard porté par les colonisateurs sur l'habitant colonisé de la Kabylie au XIXe siècle. Au nom de la mission méthodiste française en Kabylie ce sont pendant 34 ans, trois pasteurs méthodistes francophones qui se succèdent à la tête de cette mission, installée dans le village kabyle d'Il Maten, près d'El Kesseur, sur la Soummam, près du port de Bougie qui s'appelle aujourd'hui Bejaia.

La mission est fondée en 1885 par Thomas Hoccart, un Britannique. La station missionnaire comporte une école primaire, un catéchisme et une école de couture pour les femmes. Hoccart fait de tournées d'évangélisation parmi les tribus voisines d'Il Maten. Hoccart est cependant confronté aux difficultés socio-économiques majeures de la population kabyle : misère et maladies. Face aux famines récurrentes à la fin du XIXe siècle, le missionnaire distribue de l'orge aux plus démunis et propose quelques postes de travail rémunéré. À partir de 1896 apparaît un deuxième pasteur, Jean-Paul Cook, lui aussi d'origine britannique par son grand-

---

<sup>4</sup> op.cit

père. Il est resté seul jusqu'en 1899. Cook continue l'oeuvre commencée par Hoccart, mais se tourne très vite vers l'aumônerie de la Légion étrangère au Maroc. Et Émile Brès, le remplace en 1906. Brès met en place une manufacture locale. Son intention est de donner aux autochtones les moyens économiques de s'émanciper de leur famille pour pouvoir se convertir. Il est à Il Maten de 1906 à 1914. A la fin de la guerre de 1914-1918, l'état financier de l'Église méthodiste française est tellement préoccupant que la mission est cédée, avec son personnel, aux méthodistes épiscopaux américains.

Quelques mots sur l'action concrète menée par les protestants français en Algérie, notamment en Kabylie : La Kabylie est cette région montagneuse du nord de l'Algérie, bordée par la mer méditerranéenne, qui s'étend entre Alger et Constantine. La plus grande ville de toute la Kabylie est Bejaïa, suivie de Tizi Ouzou.

L'idée que la région était chrétienne avant d'être musulmane était très répandue. En fait, le christianisme s'est installé dans la zone romanisée le long de la côte méditerranéenne, dans les cités. Gilbert Meynier contredit cette version de l'histoire d'une Algérie toute chrétienne avant d'être islamisée. Il affirme « à l'époque d'Augustin (évêque d'Hippone, l'actuelle Annaba, né à Souk Ahras, l'antique Thabaste, en 354) avec 600 évêchés, l'Afrique du nord chrétienne était la région qui comptait la plus forte densité de sièges épiscopaux du monde romain ». Mais l'Empire romain d'Occident s'effondre dès 476, les Byzantins sont également vaincus par les Arabes qui atteignent l'océan Atlantique en 705 avant de dominer tout le Maghreb en 710 ». Le christianisme n'a certes pas totalement disparu mais pour Gilbert Meynier, « la chrétienté d'Algérie, qui portait assez fortement la marque de son existence citadine se réfugia entre les murs des cités qui, elles-mêmes, glissaient insensiblement du christianisme à l'islam. Ce glissement dut sans doute durer près de cinq siècles pour parvenir à son terme ». En d'autres termes, les régions montagneuses comme la Kabylie ou les Aurès étaient les moins christianisées. On pense même que cette région n'était pas du tout christianisée. Gilbert Meynier observe qu'en Algérie « il n'existe pas de trace du Christianisme comme on peut en voir en Égypte et en Orient : on en trouve pas trace dans l'administration arabe, pas davantage de traduction de la Bible en dialecte berbère (l'*Amazigh*) ». Quoi qu'il en soit, après la conquête du Maghreb par les Almohades venus du Maroc entre XIIe et XIIIe siècles le christianisme était pratiquement inexistant en Afrique du Nord. Karima Dirèche dément également l'idée que les régions berbères, aient été habitées par des populations chrétiennes depuis le IIe siècle, et précise que « les discours de légitimation et d'affirmation de la présence chrétienne sont validés



par la prééminence du modèle civilisationnel européen et par les lectures du racisme scientifique qui prévalaient à l'époque. »

De plus la conversion du Maghreb à l'islam a été facilitée par des caractéristiques anthropologiques communes que cette région partageait avec le Moyen Orient : l'existence d'un mode de vie tribale et nomade entre les arrivants et les populations berbères. De la sorte, on comprend que l'islam a pu s'acclimater plus facilement en Kabylie comme dans l'ensemble de l'Algérie ailleurs.

Par conséquent, contrairement à ce que pensaient les missionnaires et leurs compatriotes, l'islam était une religion fermement ancrée au Maghreb. Le christianisme finalement peut reprendre pied dans le pays, à partir de juillet 1830, date à laquelle le corps expéditionnaire français, débarqué à Sidi-Ferruch prend d'assaut la ville d'Alger. Dans les clauses de la reddition, les vaincus négocient que « l'exercice de la religion musulmane restera libre ». Les occupants espéraient ainsi faciliter la pacification du pays. En fait, la conquête définitive qu'on appelle pacification s'est faite dans une extrême violence, village par village. Du fait de sa topographie montagneuse et de l'existence de nombreuses grottes qui permettent aux rebelles de résister, la Kabylie est la dernière région d'Algérie à tomber, en 1857, soit 27 ans après le début de la conquête. C'est sans doute aussi cette résistance farouche qui justifie une certaine admiration de la part des militaires et explique la permanence du mythe kabyle qui a donné à croire, faussement, que la région avait sans doute aussi dû résister à l'islamisation.

### Les Kabyles

Quand les missionnaires arrivent en Kabylie, dans les années 1880, ils trouvent une région qui, à l'exemple du pays tout entier opposent un refus massif à l'ordre colonial. Daniel Rivet a décrit dans des pages étonnantes, l'atmosphère étrange qui régnait alors, entre deux populations, les colons et les autochtones qui se croisaient sans jamais se rencontrer ou presque.<sup>5</sup> L'islam fournit aux Maghrébins un code et langage qui informent un ensemble de pratiques sociales, de vivre en commun, et une manière spécifique de voir le monde. L'islam est ce qui fait lien entre les individus.

Les Kabyles, comme les autres Maghrébins, se sentent membres de l'*Umma*, la communauté des croyants, un concept que l'historien rapproche de la conviction chrétienne de l'*Église*

---

<sup>5</sup> RIVET Daniel, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Hachette, 2002.

*universelle* : Rivet écrit à ce sujet : « L'islam maghrébin, sunnite et de rite malékite, est travaillé par un idéal unitaire qui fait se fondre le croyant, particulariste, dans l'universel musulman » Un autre point commun tient dans la croyance messianique en un *prince juste et éclairé*, le *Mahdi*. Cette attente alimente toute une tradition orale qui imprègne la société toute entière, et révèle le refus profond de l'ordre colonial. Rivet ajoute : « En surface l'Algérie indigène se tait. En profondeur, une culture du refus du *roumi* bouillonne. Elle se projette dans des contes où l'étranger, assimilé à un ogre terrifiant, finit toujours par être terrassé. Elle s'ancre dans l'attente du maître de l'heure (le *Mahdi*), qui rétablira l'*ordo mundi* bouleversé par l'irruption du chrétien ».

Les missionnaires sont aussi confrontés aux conséquences catastrophiques de la conquête qui fait peu de cas de l'économie traditionnelle qui assurait la survie des Algériens. Finalement, la déstructuration du système traditionnel d'entraide dans la production agricole, ajoutée à des conditions climatiques difficiles est la cause de la ruine des *fellah*, les paysans, et provoque des famines à répétition qui déciment des populations entières. Les Kabyles que découvrent les missionnaires méthodistes en 1885 sont très affaiblis par cette pauvreté endémique et des épidémies répétées, mais aussi désemparés par la dissolution de leur ordre social. Cependant, leur rejet viscéral du colonisateur semble plus forte que tout : « ces frustrations extrêmes sont tempérée par l'attente messianique du *Mehdi*, qui permettra à l'islam de triompher du christianisme apportant avec lui la victoire finale de l'islam sur le colon chrétien ».

En tout état de cause, ce qui si les représentations réciproques des Algériens et des colons tenait d'une peur réciproque ; Les Français en Algérie avaient l'angoisse permanente d'une révolte générale des musulmans qui, fort de leur nombre, les jetteraient à la mer. De la même façon, les Algériens nourrissaient une crainte viscérale de la perte de soi, de son identité. C'est ce qui explique que pendant des décennies, la plupart d'entre eux refuseront de scolariser leurs enfants dans des écoles françaises, religieuses ou laïques, préférant l'ignorance à l'assimilation.

C'est la raison pour laquelle les écoles franco-arabes n'ont jamais pu opérer massivement. Un exemple encore plus flagrant sur cet état d'esprit peut être mobilisé : Les *indigènes* acceptaient volontiers de bénéficier de l'offre médicale mais jamais de se faire vacciner. Une sorte de crainte à la fois ontologique et superstitieuse les poussaient à ce refus parce qu'ils craignaient que le *roumi* ne leur inocule quelque substance dans leur organisme qui les fasse changer profondément, éventuellement en devenant chrétien. Même les machines modernes qui ont été introduites à cette époque et qui auraient été fort utiles dans l'agriculture étaient rejetées :

maintenir les méthodes de travail traditionnelles, c'est éviter la perte de soi, c'est sauvegarder aussi son intégrité, son authenticité. Rivet encore une fois décrit ce front de refus massif face à l'ordre colonial ; « Les musulmans se réfugient dans un exil intérieur que les observateurs superficiels assimilent à l'inertie d'un peuple qui ne croit pas au progrès et imputent au fatalisme oriental. »

### La mission Rolland

Au tournant du siècle, une autre mission protestante s'est installée en Algérie à la suite de ces pionniers. Émile Rolland un ouvrier originaire de Montbéliard, se rend en Kabylie avec le soutien de la *North Africa Mission*. Deux ans après, en 1904, Rolland acquiert le presbytère de Tizi-Ouzou où il fonde la mission en mars 1908. Émile Rolland passe son temps en tournées d'évangélisation, et son épouse femme Emma visite les femmes autochtones. La mission va connaître une longévité remarquable puisqu'elle existera jusqu'en 1977.

Faisons un petit retour en arrière pour évoquer l'action concrète de la mission méthodiste française : c'est la seule mission française présente en Kabylie en 1894, au moment où la Société des Missions Évangéliques de Paris cesse toute activité. Étonnamment, il semble que l'Église méthodiste française et la SMEP n'ont jamais tenté de travailler ensemble en Algérie. Il est intéressant de comparer leurs actions respectives. Bien qu'elles soient toutes deux françaises, l'Église Méthodiste de France, est le fruit d'une mission des méthodistes d'Outre-Manche en France et en Algérie française, alors que la SMEP, « franco française » est partie évangéliser les populations des régions africaines placées sous domination britannique.

Thomas Hocart est restée plus d'un an à Bougie, de 1886 à 1888. Par la suite, le missionnaire a commencé son travail d'évangélisation mais il s'est retrouvé d'emblée en butte au problème de la langue. Il s'est mis alors à apprendre l'arabe et le kabyle. Souvent, les missionnaires maîtrisaient mieux la langue qu'un bon nombre d'administrateurs coloniaux. Pour Thomas Hocart, il était indispensable de maîtriser la langue mais aussi la culture locale pour pouvoir fonder des écoles pour permettre aux futurs convertis anciennement musulmans d'accéder aux Écritures dans leurs langues maternelles. Thomas Hocart constate que la seule école pour filles de Kabylie et même d'Algérie se trouve à Bougie. Les autres écoles autochtones sont des écoles islamiques réservées aux garçons.

Hocart et son épouse proposent une école pour quelques garçons kabyles de 12 à 14 ans pour leur apprendre à lire et à écrire en français. Les cours sont bien sûr l'occasion d'une

évangélisation. Aux jeunes musulmans, les missionnaires apprennent à chanter des cantiques et à réciter par coeur des petites histoires bibliques.

C'est en 1888 qu'est implantée la mission méthodiste en Kabylie, à Il Maten. Elle se compose au départ du couple Hocart puis d'une institutrice. Pour financer son poste de mission, Thomas Hocart lance un appel aux dons dans le magazine *L'Évangéliste* ; il demande des crayons, des cahiers pour l'école, mais aussi des étoffes, et du matériel de couture pour les jeunes filles kabyles. En effet, la mission propose un atelier de couture pour les filles.

L'école ouvre officiellement ses portes en 1889. Dès le début de leur mission à Il Maten, les missionnaires accueillent des personnes malades, en nombre de plus en plus important. Thomas Hocart effectue, dès le printemps 1890, des tournées d'évangélisation dans les villages environnants. C'est une activité d'autant plus complexe que, contrairement à la langue arabe, il existe un grand nombre de dialectes kabyles. Le missionnaire décide de sélectionner celui qui lui semble le plus représentatif, parlé par les Kabyles de la tribu de la région de Fort National. L'entreprise de traduction du Nouveau Testament en langue kabyle est un travail de très longue haleine qui réclame des années. Le missionnaire obtient le soutien de la Société Biblique Britannique pour l'impression des bibles.

En dépit de ses efforts continus, la mission était confrontée à diverses oppositions et toutes ne venaient pas des autochtones, loin s'en faut. Une autre évolution tenait dans des mutations sociales propres à la France. La République se laïcisait en effet de plus en plus. En vertu d'une loi du 28 mars 1882, l'école publique devait désormais prendre en charge l'enseignement primaire, et la loi d'octobre 1886 organise à son tour le remplacement progressif du personnel religieux, exerçant dans les établissements publics, par des enseignants laïques. Les protestants voyaient plutôt cette évolution d'un bon œil, mais ils pouvaient pâtir eux-mêmes de préjugés anti religieux d'administrateurs coloniaux, aggravé en quelque sorte par leurs liens avec la Grande Bretagne. Effectivement, à cette époque, la mission protestante souffrait de ses liens avec la Grande Bretagne. Hocart du fait de ses origines britanniques était directement attaqué et subissait une campagne médiatique aux accents xénophobes. Effectivement, à cette époque de rivalité entre grandes puissances, la Grande-Bretagne apparaissait de plus en plus aux yeux des Français comme une menace et même un obstacle à l'expansion coloniale de la France dans les pays du Tiers monde. Certains journaux prenaient donc directement pour cibles les

protestants présents en Algérie. Jean Baubérot et Valentine Zuber ont rédigé un ouvrage qui analyse en détail ce sujet<sup>6</sup>.

Les églises protestantes en France mettent en place ce qu'on a appelé des *Kabylias* ; ce sont des sortes de sociétés composées de jeunes femmes intéressées à la mission, chaque société nommée *Kabylia* est dirigée par une responsable qui pilote et anime un groupe de jeunes femmes : elles organisent des réunions de prières, de coutures et des Collectes de fonds. La première *Kabylia* voit le jour à Caveyrac en janvier 1899, et se réunit tous les jeudis. C'est l'épouse du missionnaire Cook, Marguerite qui la dirige. Ces sociétés s'inspirent d'une organisation similaire mise en place par la SMEP, les *Zambéziás*. Elles ont été mises en place par Alfred Bertrand pour soutenir matériellement la mission protestante dans la région du Zambèze, en Afrique noire.

Pour autant, le poste de mission est l'objet de critiques de la part de ses soutiens en France qui avaient nourri des espoirs de conversions en grand nombre. Par exemple, *l'Évangéliste* consacre un numéro spécial sur la mission en Kabylie le 1er novembre 1895, Il est précisé que les missionnaires reçoivent plus de cent malades par jour, deux jours par semaine, sans résultat tangible. Le journal cite la réaction découragée d'un membre de l'église française qui s'est exclamé : « Toujours pas de conversion ! Vous ne faites donc rien ! »

L'auteur de l'article observe que de nombreux écoliers ont purement et simplement arrêté de fréquenter l'école de la mission pour rejoindre une école coranique qui venait d'ouvrir ses portes dans le village voisin de Takhelicht.

La conclusion du dossier est amère puisqu'il considère que plus d'une décennie de réunions de couture, les catéchismes, de cultes de distributions d'orge, n'aurait abouti à aucune conversion. Il précise avec amertume « Il faut qu'un musulman soit malade pour accepter de venir au culte ». Effectivement, en 1899, le poste de mission d'Il Maten n'enregistrait aucune conversion. Les missionnaires commençaient à se rendre compte qu'ils évoluaient auprès de villageois kabyles à l'identité musulmane bien assise. Une population brisée par la colonisation et les vagues de répression sanglante, comme celle qui a suivi une grande révolte en 1871. Ces personnes n'auraient jamais renoncé à se dresser contre la politique de colonisation et de spoliation de leurs terres. Les Kabyles auraient, à l'exemple des autres Algériens, choisi de s'accommoder de la présence protestante en faisant un usage instrumental de leur poste missionnaire. D'une certaine manière, ces populations, colons et autochtones, musulmans et chrétiens se seraient croisés et côtoyés sans jamais se rencontrer réellement, en s'ignorant autant que possible. En

---

<sup>6</sup> Jean Baubérot, Valentine Zuber, *Une haine oubliée. L'antiprotestantisme avant le « pacte laïque » (1870 – 1905)*, Paris, Albin Michel, 2000.

Algérie, la conquête qui était censée rendre possible l'évangélisation était en réalité le plus grand empêchement à sa réalisation. L'évangélisation était considérée comme le bras spirituel d'une entreprise de domination totale. Or, l'islam était le seul critère identificatoire à opposer aux dominants. Les missionnaires étaient parfois gagnés par un sentiment de blocage, de stagnation, de paralysie. Ils avaient le sentiment d'engager des efforts phénoménaux, en vain.

Au début du XXe siècle aussi, et particulièrement en mars 1908, la mission méthodiste d'Il Maten n'est pas la seule mission protestante française en Algérie. C'est à cette date que la mission Rolland, du nom de son fondateur est fondée dans ce pays. Effectivement, Émile Rolland achète le 4 janvier de la même année le presbytère de l'Église réformée à Tizi Ouzou et y installe son poste de mission. Émile Rolland est un ouvrier devenu missionnaire. Rolland s'installe en Kabylie avec son épouse Emma, et ses trois enfants dont l'un des fils, Alfred, le secondera dans ses activités. Petit à petit la mission Rolland s'étend en Grande Kabylie, du fait de son engagement évangélique très déterminé. L'ancien presbytère est rebaptisé *La Consolation* et accueille *des* jeunes filles rejetées par leur milieu familial, pour diverses raisons. A la mort d'Emile Rolland le 23 novembre 1934, Alfred reprend la direction du poste missionnaire. La mission maintient ses activités pendant la seconde guerre mondiale et même pendant la guerre d'indépendance algérienne, jusqu'à ce qu'un *arrêté* du préfet (*Wali*) de Tizi Ouzou prononce sa dissolution le 22 juillet 1976.

Un aspect paraît intéressant et qui témoigne de la compréhension progressive des missionnaires de leur terrain musulman. Dans un *Rapport* de la mission méthodiste, qui paraît dans *l'Évangéliste* du 23 octobre 1908 les missionnaires explicitent leurs inquiétudes à propos du ramadan : il semble qu'ils analysent cette période comme un moment clé qui révèle la profondeur de l'engagement des nouveaux convertis. Effectivement, les missionnaires semblent unanimement considérer le ramadan comme un aspect fondamental de l'islam et de la vie sociale des musulmans kabyles. Il s'agit d'un jeûne rituel qui rythme la communauté et façonne le vivre ensemble musulman. Il dispose donc d'une dimension éminemment affective. Aux yeux des missionnaires, qui témoignent de leur expérience, la rupture du ramadan désigne symboliquement la dissolution des liens familiaux et des fidélités tribales. Forts de ces observations, les missionnaires considèrent le ramadan comme un véritable moment révélateur du succès ou de l'insuccès de leur évangélisation. A la veille de la Première guerre mondiale, le fondateur de la mission Thomas Hoccart revient en Kabylie, onze ans après son départ et constate une évolution dans les relations entre les Kabyles et les missionnaires : il semble qu'au

fil des décennies, un climat de confiance s'est installé ; la population s'est acclimatée à la présence protestante et les Kabyles semblent avoir développé un certain respect pour le poste missionnaire face au sérieux et à la constance de l'engagement social des missionnaires. Pour Hoccart, c'est un facteur de nature à favoriser les conversions. Le roumi n'est plus, semble-t-il, l'autre absolu.

Cependant, le déclenchement de la guerre aboutit à diminuer notablement les ressources financières de la mission. En novembre 1914, Thomas Hocart consacre un article dans l'Évangéliste intitulé de façon révélatrice « Notre détresse » où il fait état de la diminution drastique des revenus de la mission. Par contre, certains des autochtones, même s'ils perdent leur travail à la mission gagnent un revenu dans le sens où, nombre d'entre eux ont envoyé des hommes combattre et reçoivent une allocation en retour prévue pour toutes les familles mobilisées, y compris autochtones. Finalement, la mission méthodiste française en Kabylie ne parvient pas à surmonter ses difficultés financières. Elle est reprise par la mission méthodiste épiscopaliennne américaine. Effectivement, l'Église méthodiste épiscopale prend la charge de la station d'Il Maten en 1919. Mais, en 1923, c'est de nouveau une crise mondiale majeure qui étend ses effets au plan mondial, y compris en Amérique du Nord. En Kabylie, tous les projets missionnaires prennent fin brutalement.

Si l'on fait le bilan de ces missions : la mission méthodiste française en Kabylie, qui était de dimension modeste est demeurée rattachée longtemps à la grande entreprise de la WMMS (Société Missionnaire Méthodiste Wesleyenne). Thomas Hocart ne s'est jamais intéressé à soutenir l'œuvre coloniale, soucieux surtout de mener à bien son œuvre missionnaire. Même s'il a fait l'objet de tant de soupçons liés à ses origines anglaises, il n'a jamais agi non plus à l'encontre de l'œuvre coloniale. Il n'a pas seulement pâti des obstacles délibérément mis sur son chemin par l'administration française. Il s'est heurté aussi à une population kabyle qui, à l'exemple de tout le peuple algérien a fait front commun de façon silencieuse mais massive pour s'opposer à l'ordre colonial. Finalement, on peut dire que le colonialisme a été le plus grand soutien involontaire au maintien de l'islam et à l'attachement viscéral des kabyles à un ordre culturel qui se voulait immuable. Hoccart a dû se concentrer sur l'évangélisation sociale et à l'œuvre médicale parce qu'il n'avait tout simplement pas le choix de faire autrement. Lorsqu'il part en 1893, il est amer et épuisé par d'incessants efforts, sans aucun résultat apparent. En réalité, on se rend compte avec le recul qu'il a posé les fondements d'une mission qui s'est par la suite développée et étendue. Il a aussi gagné le respect d'un nombre important d'Algériens du fait de son investissement personnel et sa détermination dans l'effort. Jean-Paul

Cook qui l'a remplacé avait l'avantage d'être Français, bien qu'il portait le nom de son grand père britannique ; il a continué cependant à subir la méfiance des autorités coloniales qui s'étaient acharnées contre Thomas Hoccart. Mais il bénéficiait outre sa nationalité qui le protégeait d'accusations de trahison à la patrie, de sa connaissance approfondie de l'Algérie. Cook a poursuivi sur le chemin tracé par Hoccart. Comme son prédécesseur et à l'exemple de ses contemporains, il portait un regard sans concession sur l'islam qu'il voyait comme une idéologie abêtissante et rétrograde dont il fallait débarrasser les hommes, grâce à la conversion au christianisme protestant, pour les conduire au progrès et à une civilisation éclairée. A cet égard, les protestants défendent alors des conceptions classiques de l'apologétique chrétienne teintée d'islamophobie : Mahomet serait un faux prophète et un usurpateur. Une telle conception est aussi abondamment défendue par Emile Brès, qui considère comme un devoir d'éclairer les Kabyles en les aidant à se défaire du joug de l'islam.

C'est dans cette optique que Brès a développé le concept *d'évangélisation* par le travail, en fondant une structure artisanale et industrielle pour faciliter l'autonomie financière des Kabyles convertis et les soustraire complètement de leur environnement musulman. Ces promesses de travail attirent de nombreux autochtones sans qu'il soit possible de savoir s'il s'agit d'une démarche intéressée ou sincère. Brès s'oppose sur ce plan à Jean-Paul Cook. Et c'est ce conflit, s'ajoutant aux difficultés financières qui précipitent la fin de la direction française de ce poste missionnaire passé sous le contrôle de la mission méthodiste américaine.

Son premier pasteur d'origine kabyle s'appelle Saïd Flici et est ordonné en 1920.

Intéressons-nous à présent à l'époque contemporaine : l'Église protestante d'Algérie qui est une dénomination chrétienne algérienne a été fondée en 1972 par l'union de plusieurs petites églises réformées dans le pays. Elle est membre de l'Alliance réformée mondiale mais aussi liée à l'Église méthodiste unie.

Après l'indépendance de l'Algérie, les protestants sont demeurés extrêmement prudents et discrets dans un contexte de nationalisme exacerbé. Les années 1990 sont celles de la guerre civile qui correspond aussi à une mise entre parenthèses de l'activité évangélisatrice directe. C'est bien après, au début des années 2000, alors que la décennie noire du terrorisme était achevée qu'on se confronte à un développement vraiment affirmé du protestantisme évangélique dans le pays.

Tizi Ouzou se situe à 100 km d'Alger. Il faut distinguer Tizi Ouzou, la ville même qui rassemble 150 000 habitants et Tizi Ouzou, la wilaya, une région qui comporte 67 communes pour une population totale de 1 million 200 000 habitants.



Aujourd'hui, le christianisme connaît un essor fulgurant. L'église du Plein évangile est un grand bâtiment sur 3 étages qui se situe en plein centre-ville. Il dispose aussi de 200 membres et peut recevoir un millier de fidèles lors de certains événements ou fêtes comme Noël ou le Nouvel an. L'église a été fondée en 1997. Ses cultes sont dirigés par une équipe de 2 pasteurs principaux : le pasteur Tarek et le pasteur Salah. Tizi Ouzou compte à elle seule 20 communautés sur les 39 éparpillées sur une douzaine de wilayas du pays. Salah était biologiste et Tarek professeur de mathématiques. Les cultes se font les mardi et samedi. Il y a quelques années, ils avaient lieu les vendredi et dimanche. Lorsque je demande à un pasteur pourquoi un tel changement, il m'explique qu'il a été décidé que cela ne se ferait pas le vendredi, car c'est le jour de la prière musulmane. Cette réponse m'a étonnée. En réalité, il semble que certains musulmans n'ont pas révélé leur conversion et continuent pendant quelque temps d'assister au culte musulman.

En Algérie, la majorité des Algériens se réclament de l'islam (à 98,5%) qui est aussi la religion d'État. La constitution algérienne fait mention du droit à la liberté de conscience. Cependant, le pays a adopté une loi qui a beaucoup inquiété les chrétiens en Algérie ; c'est la loi adoptée du 20 mars 2006 votée par le parlement algérien qui interdit le prosélytisme et la pratique d'autres cultes que l'islam, en dehors des édifices religieux dûment autorisés. En conséquence, le gouvernement algérien a ordonné, en mars 2008, la fermeture d'une dizaine de chapelles en Kabylie. Pourtant, on ne peut limiter cette loi à sa dimension prohibitive comme le font généralement les médias dans leur compte rendu. Effectivement, cette loi a une portée évidemment limitative et elle a inquiété à juste titre les protestants. Mais en même temps, elle régule aussi le culte protestantisme qui sort ainsi de la clandestinité, ce qui me semble très important. En effet, elle ouvre la possibilité d'un cadre légal pour entourer la pratique chrétienne. Les protestants établis dans le pays l'ont bien compris. Ainsi, l'Église protestante d'Algérie (EPA) emmenée par son ancien président Mustapha Krim (remplacé depuis par Mahmoud Haddad) a multiplié les initiatives auprès du Ministère des Affaires Religieuses pour tenter d'officialiser la présence protestante en Algérie. L'EPA a obtenu satisfaction en 2011 et s'est vu attribuer un « certificat de conformité » qui officialise son existence et celles des 27 communautés protestantes qui lui sont rattachées. De fait, la situation des chrétiens d'Algérie s'avère complexe : leur statut demeure certes précaire, ils ont néanmoins le droit d'exister en tant qu'ils sont chrétiens.

J'expose ici quelques arguments qui ressortent d'entretiens et de l'analyse de la littérature prosélytique.

J'ai rencontré Nadia, une convertie, rejetée par sa famille après avoir épousé un chrétien. Elle me confie : «Ici, j'ai trouvé une vraie famille, la tolérance, le respect, l'affection, tout ce qu'une famille doit apporter»

L'absence de liens familiaux, gravement délités par la conversion est douloureusement ressentie. De sorte que l'adhésion à une nouvelle communauté de foi revêt une grande densité émotionnelle au point de constituer peut-être une « famille de substitution». D'une certaine façon, les liens noués par la foi commune remplace les liens organiques de la parenté.

Dans mes entretiens, j'ai été étonnée de voir resurgir le mythe kabyle. Lorsque je l'interroge sur le culte chrétien kabyle intégrant des chants traditionnels, une convertie répond «c'est vrai que ça surprend certaines personnes. Mais c'est parce que les gens ne savent pas que le christianisme fait aussi partie de nos traditions, je veux dire de celles de nos ancêtres. Quand on pense «Afrique du Nord», les gens pensent tout de suite «islam», mais en se renseignant un peu sur l'histoire, on se rend compte que nos ancêtres étaient chrétiens, bien avant l'islam!» La permanence de ce discours n'a rien de surprenant car les missionnaires chrétiens agissant dans cette région depuis une dizaine d'années reproduisent volontiers ces croyances. Mais finalement ce propos contribue à amoindrir la rupture ; effectivement, en reconstruisant cette historicité, il n'est plus question de trahir son patrimoine puisque, on renoue avec un passé simplement occulté.

Comme l'a démontré la sociologue Chantal Saint-Blancat<sup>7</sup>, la transmission du croire implique l'inscription dans une filiation. De cette façon, la construction identitaire du croyant est conditionnée par une continuité temporelle, c'est-à-dire l'inscription dans cette filiation ; c'est sans doute dans ce cadre d'analyse que l'on peut situer la résurgence du mythe d'une Kabylie voire d'un Maghreb tout entier chrétien dans l'antiquité et dont l'islam n'aurait constitué qu'un court passage. On échappe ainsi à l'accusation de trahison de ses origines.

Comme j'ai pu le constater aussi au Moyen Orient, la plupart de ces convertis étaient déjà croyants, mais je n'ai eu aucun exemple d'une personne se revendiquant de l'athéisme. Pour cette raison, on peut faire sans doute référence à ce que Roland Campiche appelle « la

---

<sup>7</sup> Chantal Saint-Blancat, « La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora », *Social Compass*, 2004.

contamination cognitive » qui est ici opérante, c'est-à-dire que ces croyants ne se déterminent pas plus aujourd'hui qu'hier, en dehors du domaine religieux. Mais en dehors de ce fait, ils tendent à minimiser leur appartenance passée à l'islam. Lilia me dit « je faisais le ramadan comme ça, parce qu'il fallait le faire ». et quand il lui arrivait d'aller à la mosquée « je devais accompagner ma famille, je n'avais pas le choix ». Ces personnes étaient musulmanes au plan strictement culturel ; elles observaient des traditions dont le sens les dépassait ; une observance qui tenait moins d'une foi véritable que d'un témoignage de loyauté identitaire destinée à ses proches.

Lémia évoque sa situation de femmes, la possibilité de choisir la personne avec qui on se marie. Elle oppose à ce schéma le mariage plus ou moins arrangé des familles algériennes. elles pose ainsi un acte d'autonomie et affirme son individualité C'est un aspect qui me semble intéressant à observer parce qu'il est vrai que dans le temple protestant, homme et femmes ne sont pas séparés ; de plus, les femmes semblent plus libres dans leur habillement ; cependant il faut observer cela avec précaution parce que, à bien y regarder, le discours évangélique semble prendre peu de distance vis-à-vis d'une lecture assez conventionnelle voire traditionnelle du partage des rôles au sein de la société. Finalement c'est une conception des genres différentialiste qui n'est pas tellement différente de la vision de la femme défendue par la société dominante. Mais c'est un aspect qu'il me faudra approfondir.

Assia me parle d'une vision qu'elle a eue, celle de Jésus, qu'elle appelle par son nom musulman, Issa. Ici, on voit le rôle ambigu de l'islam dans la conversion : la figure de Jésus, Issa dans le Coran, y fait paradoxalement office de liant, permettant le passage d'une religion à l'autre. A l'exception du culte, les convertis algériens n'appellent pas Jésus Yassou' mais Issa, son nom musulman, « sidna issa » le seigneur Jésus. Si la jeune femme est convaincue par le caractère exceptionnel de la figure du Christ, c'est qu'elle était déjà informée par l'islam de sa grandeur et de ses dons miraculeux. En quelque sorte, le double statut du Coran est profondément ambivalent : il atteste de la fausseté de l'islam et justifie le retrait du converti ; mais en même temps, il sert aussi à conforter le converti dans sa foi nouvelle du fait des éléments qu'il partage avec la Bible.

La plupart de ces jeunes individus me disent que la religion était très déjà présente dans leur société d'origine. Mais cette religiosité contrastait avec le caractère conflictuel de leur environnement social. Meriem me dit que même dans sa famille, la religion est très présente. Mais elle estime que cette religiosité est contredite par l'attitude de ses parents et frères et sœurs,

sans cesse en conflit. Certains aussi évoquent la guerre civile qui a entraîné le pays dans une vague de violences terribles, du fait de l'instrumentalisation de la religion. Mais l'explication varie selon les personnes que j'interroge et les moments. On me dit parfois que c'est là le visage de l'islam véritable, et à d'autres moments qu'il s'agit d'une instrumentalisation hypocrite de la religion à des fins de pouvoir.

En tout état de cause, il se crée une impression de discordance entre une culture religieuse islamique qui valorise la solidarité et la réalité de la société algérienne marquée par un fort degré de conflictualité interpersonnel. Sans parler de la corruption généralisée qui caractérise le système social et politique algérien, à tous les niveaux. Si bien que cette société de la corruption contredit l'idée d'une égalité entre les citoyens. Or, dans la doxa évangélique, tous les croyants étant frères et fils de Dieu, cela oppose un idéal de justice et de fraternité.

Au sein des l'église, les convertis prennent plaisir, au contraire du culte musulman particulièrement grave et sobre, à l'atmosphère chaleureuse, solidaire et positive qui ressort de la vie collective en contexte évangélique. Le *khobar sarr*, la « bonne nouvelle », confère un supplément d'âme, d'éthique à leur existence.

Dans son récit d'une vie de difficultés, Saadia évoque sans cesse le martyr de Jésus comme pour faire apparaître par contraste son quotidien moins oppressant. Comparée au martyr de Jésus, cette épreuve est en effet des plus faciles. Toutes nos souffrances sont somme toute, aisées à relativiser comparées à celles endurées par Jésus pour sauver les hommes. Cette leçon est un encouragement à la détermination dans l'effort et au courage.

Une chose m'a frappée : je rencontre Karim marié à une protestante évangélique italienne dont il a fait connaissance sur Internet. Il porte une croix au cou. Il me dit que ses parents ne le rejettent pas bien qu'ils désapprouvent sa conversion. Il me présente à sa sœur Saïda qui elle aussi est convertie. A un moment de notre discussion, cette dernière me demande un service. Son mari musulman doit venir à sa rencontre dans un café de Tizi Ouzou où on se retrouve toutes les deux à l'issue du culte. Elle me demande de lui servir d'alibi en prétendant qu'on est parties toutes les deux faire du shipping. Quand je m'étonne du fait que son frère Karim puisse faire état de sa conversion ouvertement et pas elle, elle admet que pour une femme, la conversion est beaucoup moins aisée à faire accepter. On voit bien là que la respectabilité de la

famille échoit bien davantage aux femmes et que le contrôle social se fait plus sévère les concernant.

### *Le poids de l'islam*

Mais de façon originale, sa quête ne s'est pas faite contre l'islam ; Les difficultés économiques, ajoutées à l'incertitude de l'avenir ont fait naître chez la jeune femme un vif sentiment d'insécurité affective. Le discours évangélique, très axé sur le Dieu amour l'a fortement ébranlée. Mais elle a été touchée par le discours de l'amour gratuit, une parole qui a eu un retentissement d'autant plus fort qu'il s'agissait de propos qu'elle avait attendu en vain dans son cercle familial.

### *Un aspect central qui intervient dans les récits de conversion porte sur le besoin de certitude*

L'incertitude existentielle est le lot commun de nombreux algériens soumis à une situation économique très difficile. Si l'islam n'offre apparemment pas de sentiment de certitude à propos du salut, le protestantisme évangélique insiste au contraire sur ce point. Être *born again*, c'est être sauvé. C'est là un argument de réassurance que certains convertis accueillent favorablement.

Alors qu'aux yeux des convertis anciennement musulmans, répandue selon laquelle l'islam serait la religion du « mektoub », où tout serait écrit de toute éternité, le converti oppose la certitude du salut offerte par le christ sauveur, ajoutée au sentiment de liberté de l'homme qui se sait sauvé de toute éternité, et n'est plus maintenu dans la crainte d'une possible perte. La sécurité psychologique conférée par la certitude du salut est au cœur de la décision de conversion au protestantisme évangélique. Le protestantisme évangélique devient ainsi la solution à une succession de ruptures et de souffrances accumulées ou de frustrations subies.

Le caractère effusif, aux manifestations affectives très marquées du protestantisme évangélique, notamment dans la mouvance pentecôtiste, joue ici sans doute un rôle attractif important. Les témoignages qui ouvrent ou concluent chaque culte permettent aux convertis de témoigner de leurs difficultés ; ces confidences s'expérimentent comme un sas de décompression, plus encore, une véritable thérapie. Dans cette perspective, la conversion au christianisme se fait réparatrice. Le converti trouve un moyen de positiver son expérience

passée en la transformant en ressource pour soutenir à son tour d'autres compatriotes « victimes » potentielles de la société nourrie par l'islam. Le cercle familial se recompose autour d'une famille chrétienne est le lieu d'un nouveau départ, d'une nouvelle vie. La conversion est l'acte fort qui consacre la rupture filiale et l'entrée dans une nouvelle ère existentielle.

Dans les entretiens, les récits sont volontiers dramatiques et déclinent un schéma binaire qui oppose un monde de violence, d'injustice et d'insincérité à un monde où règne la justice, l'amour et une admirable tolérance.

Les travers -réels- dont l'islam dans sa version intégriste- sont abondamment illustrés. Ce qui sans doute est familier à des Algériens qui sont encore traumatisés par une décennie de guerre civile qui s'est achevé au début des années 2000 seulement. Ici, l'ambiguïté demeure sur le regard porté sur l'islam. Ces récits font un usage très nombreux de situations faisant appel au merveilleux à l'extraordinaire. Ils figurent des changements d'états spectaculaires, Il me semble que cette pratique du témoignage se prête bien à un pan de la culture algérien, qui valorise l'expression dramatisée des sentiments. Ce que Karima Dirèche appelle le « dolorisme ».

Pour conclure, je dirais que le développement du protestantisme évangélique en Algérie est une réalité sociale particulièrement dynamique. Il témoigne de changements profonds dans la société algérienne et de la volonté des populations de se déprendre de catégories normatives qui seraient imposées d'en haut. Le protestantisme en Algérie est encore un sujet sensible mais dont l'avenir augure d'évolutions majeures dans tout le pays. Effectivement, c'est un développement qui questionne l'identité individuelle et collective, , met en jeu ce qui fait lien entre les individus à partir du moment où l'identité musulmane jusque-là englobante est remise en question.

## BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie :

Lahouari Addi, mars 2006, « Les partis politiques en Algérie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, p. 111-112.

Sami Aldeeb Abu-Sahlieh, 2008, *Religion et droit dans les pays arabes*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux.

Bertrand Badie, 1989, « L'analyse des partis politiques en monde musulman : la crise des paradigmes universels », in Yves Meny, *Idéologies, partis et groupes sociaux*, Paris, Presses de la FNSP.

Georges Balandier, 1981, *Sens et puissance*, Puf, p. 121.

Jean-François Bayart, Stephen Ellis et Béatrice Hibou, 1997, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Éditions Complexe.

Howard S. Becker, 1985 (1963), *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.

Saïd Belguidoum, De l'anomie à l'islamisme : exacerbation des tensions sociales en Algérie, Avis de Recherches - irm sud Revue de l'institut de recherches marxistes sud. 1994, p.7-12

Mohamed Benkheira Hocine, 1985. « Ivrognerie, religiosité et sport dans une ville algérienne (Oran), 1962-1983 in *Archives de sciences sociales des religions*, N. 59/1, p. 131-151.

Chérif Bennadji, 2009, « Révision de la Constitution : vers une présidence à vie pour Abdelaziz Bouteflika ? », *L'Année du Maghreb*, V, p. 225-261.

Katia Boissevain, 2013, « Devenir chrétien évangélique en Tunisie. Quelques aspects d'une conversion en pays musulman à la veille de la révolution (2009-2010) », in Christophe Pons (dir.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*, CNRS Éditions, Paris, p.147-187.

Bernard Botiveau, 2004, « Le droit islamique réinventé ? Les accélérations interprétatives », in

Hamit Bozarslan, 2005, *Cent mots pour dire la violence dans le monde musulman*, Maisonneuve & Larose.

Chas Critcher, 2003 *Moral Panics*, Oxford, Oxford University Press

Franck Frégosi (dir), *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg.

Omar Carlier, 1986, *La production sociale de l'image de soi. Note sur la crise berbériste de 1949. Les Nouveaux Enjeux culturels au Maghreb*, Paris, CNRS, p. 347-371.

Olivier Carré, 1993, *L'islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, A. Colin.

- Manuels Castells, 2001, *L'Ère de l'information*. Vol. 1, *La Société en réseaux*, Paris, Fayard.
- Kamel Chachoua, 2001, *L'islam kabyle, religion, État et société en Algérie, suivi de l'Épître (Rissala) d'Ibnou Zakri (Alger, 1903) Mufti de la Grande Mosquée d'Alger*, Maisonneuve & Larose, Paris.
- CRITCHER Chas., 2003, *Moral Panics*, Oxford, Oxford University Press.
- CRITCHER C., 2006, *Critical Readings : Moral Panics and the Media*, Maidenhead, Open University Press.
- Dampierre (E. de), 1954, « Thèmes pour l'étude du scandale », *Annales ESC*, IX (3), cité par Damien de Blic, Cyril Lemieux, 2005/3, « Le scandale comme épreuve. Éléments de sociologie pragmatique », *Politix* (n° 71 ), p. 9-38.
- Karima** Dirèche, 2011, « Mondialisation des espaces néo-évangéliques au Maghreb », *Méditerranée*, 116. <http://mediterranee.revues.org/5390>
- Karima Dirèche, 2009, « Évangélisation en Algérie : débats sur la liberté de culte », *L'Année du Maghreb*, V, p. 275-284.
- Karima Direche, 2004, *Chrétiens de Kabylie, 1873-1954. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Bouchène, Paris.
- Yves Déloye (a), 1994a, « État, nation et identité nationale. Pour une Clarification. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994.
- Yves Déloye (b) , 1994b, *École et citoyenneté*, Paris, Presses de la FNSP.
- Karl Deutsch , 1966, *Nationalism and Social Communication, An Inquiry into the Foundations of Nationality*, 2e éd., Cambridge, MIT Press.
- Hichem Djaït, 1989, *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard.
- Jean-François Dortier, 2001, « Individu : du je triomphant au moi éclaté », *Sciences humaines*, hors-série n°34.
- Dris-Aït Hamadouche Louisa, « L'Algérie face au « printemps arabe » : l'équilibre par la neutralisation des contestations. », *Confluences Méditerranée* 2/2012 (N°81) , p. 55-67
- Sébastien **Fath. Fath**, S., *Les ... Un christianisme de conversion*, Turnhout, Brepols, 2004.
- Franck Frégosi, 1995, « Les rapports entre l'islam et l'État en Algérie et en Tunisie : de leur revalorisation à leur contestation », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Tome n° 24.
- Franck Frégosi, 1994, *Une sécularisation problématique, La discussion contemporaine sur le rapport État-religion (Algérie-Tunisie)*  
[http://aan.mms.h.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1994-33\\_31.pdf](http://aan.mms.h.univ-aix.fr/Pdf/AAN-1994-33_31.pdf)
- Franck Fregosi, 1992, « Islam et État en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'État », in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, N°65, p. 61-76.
- Alain Garrigou, 1992, « Le boss, la machine et le scandale- La chute de la maison Médecin », in *Politix* (17), Paris.



Abdelhafidh Ghersallah, Mai 2012, « Le chiisme en Algérie : de la conversion politique à la naissance d'une communauté religieuse », *Cahier de l'Institut Religioscope*, Numéro 8.

Max Gluckman, June 1963, « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, IV (3), p.307-316.

Antonio Gramsci, 1959, *Œuvres choisies*, Paris, Editions Sociales.

Mohamed Harbi, 1980, « Le FLN, mirage ou réalités », *Jeune Afrique*, p. 59-67.

Mohamed Harbi, 1997, *L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens*, Paris, Editions Arcantères.

Albert O. Hirschman, 1995 (1970), trad. fr. 1972, rééd. Fayard, coll. « L'espace du politique ».

Fatiha Kaouès, 2015, « Pratiques religieuses dans le monde arabe : le cas des femmes libanaises », in Yannick Fer et Philippe Gonzalez, *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Labor et Fides, collection « Enquêtes ».

Fatiha Kaouès, 2013, « Développement du protestantisme évangélique au Moyen-Orient du XIXe siècle à nos jours et évolution des relations islamo-chrétiennes », *Thèse de doctorat*, Ephe-Sorbonne, Paris.

Mohamed Kerrou, 2002, « Le mezwâr ou le censeur des mœurs au Maghreb », in *Public et privé en Islam : Espaces, autorités et libertés*, Rabat, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain.

Nedjma Abdelfattah Lalmi, 2004, « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (3), 175, p. 507-531.

Bronislaw Malinowski, 1926, *Crime and Custom in Savage Society*, New York, Humanities Press, p. 77-80.

Damien de Blic, Cyril Lemieux, 2005/3, « Le scandale comme épreuve. Éléments de sociologie pragmatique », *Politix* (n° 71 ), p. 9-38.

Luis Martinez Pluralisme religieux et pluralisme politique en Algérie après la guerre civile  
[http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/Le\\_pluralisme\\_religieux\\_en\\_Algerie.pdf](http://archives.cerium.ca/IMG/pdf/Le_pluralisme_religieux_en_Algerie.pdf)

Mathieu Lilian, 1/2005, « Repères pour une sociologie des croisades morales. », *Déviance et Société* (Vol. 29) , p. 3-12

Nadia Marzouki, 2012, « Conversion as Statelessness: A Study of Contemporary Algerian Conversions to Evangelical Christianity », *Middle East Law and Governance* 4 (2012) 69–105

James McDougall, avril 2002, « « Soi-même » comme un « autre ». Les histoires coloniales d'Ahmad Tawfiq al Madanî (1899-1983) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*  
<http://remmm.revues.org/228>

Gilbert Meynier, 2007, *L'Algérie des origines. De la préhistoire à l'avènement de l'islam*, Paris, La Découverte.

Gilbert Meynier, 2009, « Le passage du christianisme à l'islam en Afrique du Nord VIIe - XIIIe siècle », in Dominique Borne, Benoit Falaize (dir.), *Religions et colonisation, Afrique - Asie - Océanie - Amériques, XVIe - XXe siècles*, Paris, Les Éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières.  
Gilles Meynier, *Le poids du passé sur l'Algérie d'aujourd'hui* <http://cle.ens-lyon.fr/arabe/le-poids-du-passe-sur-l-algerie-d-aujourd-hui-21494.kjsp>.

Hubert Michel, 1966, « Les institutions politiques de la République Algérienne » in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°1, p. 135-159.

Fatima Nabila Moussaoui, 2015/1, « Le trabendo ou la mondialisation par la marge », *Politique africaine, L'Algérie aux marges de l'État* (N° 137), p. 117-128.

M. Offerlé, 1998, *Sociologie des groupes d'intérêt*, Paris, Montchrestien, p. 122-123.

Stéphane Papi, 2010, « Le contrôle étatique de l'islam en Algérie : un héritage de l'époque coloniale », *L'Année du Maghreb*, VI, p.491-503.

Olivier Roy, 2002, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil.

Husam Tammam, 2010, « Le salafisme, une voie pour dépasser le postmodernisme Étude de cas : la chaîne de télévision salafiste an-Nâs » in Olfa Lamoum, *Les Cahiers de l'IFPO, N°5, Médias et islamisme*, Presses de l'IFPO, p. 27-43.

Thompson (J. B.), 2000, *Political Scandal. Power and Visibility in the Media Age*, Cambridge, Polity Press,

Articles de presse :

<http://www.liberation.fr/actualite/monde/311786.FR.php>.

Le Figaro <http://www.lefigaro.fr/international/2008/05/21/01003-20080521ARTFIG00017-une-offensive-antichretienneen-algerie.php>

Le point <http://www.lepoint.fr/actualites-monde/algerie- quatre-convertis-condamnes-a-la-prison-avec-sursis-deux/924/0/250204>

RFI « Ces Kabyles qui préfèrent le christianisme » [http://www.rfi.fr/actufr/articles/017/article\\_7972.asp](http://www.rfi.fr/actufr/articles/017/article_7972.asp)

*L'Expression*, 17 mars 2008

*La Dépêche de Kabylie*, 29 mai 2011

Jeune Afrique, 08 octobre 2014.

Le Monde, 31 janvier 2012.

Afrik.com, 21 novembre 2012.

El Watan, 6 Octobre 2008.

El Watan, 26 juillet 2004.

El Watan, 21 février 2008

Al Khabar, 2 juin 2008

El Watan le 17 septembre 2014

Al Khabar, 29 novembre 2015. <http://www.elkhabar.com/press/article/95411/>

BENSÂAD, Ali, "Harraga/ Hagarra: le binôme du désastre". *El Watan*. Publié le 16/03/2008.

