



**HAL**  
open science

# La (re)territorialisation (discrète) des croyances africaines chrétiennes dans la métropole du Caire

Julie Picard

► **To cite this version:**

Julie Picard. La (re)territorialisation (discrète) des croyances africaines chrétiennes dans la métropole du Caire. *Territoire en mouvement. Revue de Géographie et d'Aménagement*, 2012, 13, pp.18 - 34. 10.4000/tem.1554 . hal-01736532

**HAL Id: hal-01736532**

**<https://hal.science/hal-01736532>**

Submitted on 17 Mar 2018

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

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

---

## La (re)territorialisation (discrète) des croyances africaines chrétiennes dans la métropole du Caire

*The (Discreet) (re)Territorialization of African Christian Beliefs in the  
Metropolitan Area of Cairo*

**Julie Picard**

---



**Édition électronique**

URL : <http://tem.revues.org/1554>

DOI : 10.4000/tem.1554

ISSN : 1950-5698

**Éditeur**

Université des Sciences et Technologies de  
Lille

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 mai 2012

Pagination : 18-34

ISSN : 1954-4863

**Référence électronique**

Julie Picard, « La (re)territorialisation (discrète) des croyances africaines chrétiennes dans la métropole du Caire », *Territoire en mouvement Revue de géographie et aménagement* [En ligne], 13 | 2012, mis en ligne le 01 mai 2014, consulté le 29 mars 2017. URL : <http://tem.revues.org/1554> ; DOI : 10.4000/tem.1554

---



Territoire en mouvement est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution 4.0 International.

# La (re)territorialisation (discrète) des croyances africaines chrétiennes dans la métropole du Caire.

**Julie PICARD**

Doctorante EHESS/LISST (UMR 5193), géographie et anthropologie  
Université de Toulouse - Le Mirail  
Maison de la Recherche  
5 allée Antonio-Machado  
31058 TOULOUSE Cedex 9  
julie.picard@ehess.fr.

## Résumé

Les recompositions contemporaines territoriales et religieuses liées à la chrétienté peuvent sembler difficiles à saisir dans un contexte à la fois migratoire, mobile et un environnement majoritairement arabo-musulman. Pourtant, qu'elles soient stimulées par les migrants subsahariens chrétiens eux-mêmes ou impulsées par les institutions religieuses en place, ces recompositions sont bel et bien réelles, multiples et complexes. L'ajustement des pratiques rituelles des migrants, dans l'espace et dans le temps, ainsi que l'adaptation des processus de territorialisation des institutions au contexte égyptien deviennent pertinentes pour illustrer les bouleversements et la flexibilisation que connaît l'univers chrétien dans son rapport aux individus et aux territoires. A partir de l'exemple de la métropole du Caire et en prenant en considération un panel d'échelles variées, du micro-local au transnational, cet article, tout en remettant en cause l'idée d'une déterritorialisation de la religion, tente de démontrer combien la diversification des mobilités humaines et le contexte grandissant de concurrence religieuse sont à prendre en compte pour analyser au mieux les évolutions existantes entre religions et territoires.

*Mots-clés* : chrétientés, territorialisations, lieux, mobilités, migrants, Afrique, Le Caire

## INTRODUCTION

Certaines tendances contemporaines économiques, sociales, politiques et technologiques ont pu laisser penser un temps à l'avènement prochain d'un monde désenchanté et sans territoires<sup>1</sup>. La mondialisation des migrations et les capacités démontrées des migrants à savoir construire leur identité à l'échelle transnationale, à être d'ici et de là-bas à la fois, ont remis en question les liens traditionnels existant entre identité et terre d'origine. Les hommes et les

## Abstract

Territorial and religious contemporary recompositions linked to christendom seem to be difficult to grasp in a migratory, mobile context and a predominantly arab-muslim environment. However, stimulated by sub-saharan and christian migrants or encouraged by local religious institutions, this recompositions are actual, multiple and complex. Adjustments of migrants' ritual practices, in space and time, as adaptation of institutions' process of territorialisation in egyptian context become relevant to illustrate upheavals and flexibility that christian world experience in his relations with individuals and territories. From the example of the metropolis of Cairo and taking into account a panel of various scales, from micro-local to transnational, this article, while challenging the idea of religion's deterritorialization, attempts to demonstrate how the diversification of human mobility and the context of increasing religious competition have to be taken into account to analyze at best trends existing between religions and territories.

*Keywords*: christendoms, territorialisations, places, mobilities, migrants, Africa, Cairo

croyances sont conjointement devenus plus mobiles et ces évolutions bouleversent l'ordre fixe des territoires religieux d'antan.

Au sein d'un intense « redéploiement géographique du fait religieux » (BERTRAND, 1999), le besoin d'ancrage ne semble paradoxalement jamais avoir totalement disparu. Il semble même s'accroître selon S. Abbruzzese (1999) dans un monde où tout « s'écroule dans l'incertitude des changements ». Pour R. Courcy (1999), la *proximité*, dans les préoccupations ecclésiales actuelles,

<sup>1</sup> Cf. BADIE B., 1995, *La fin des territoires – Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris : Fayard, 276 p. et GAUCHET M., *Le désenchantement du monde – Une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 303 p.

s'impose comme une « nécessité sociale » pour des individus vivant des « relations éclatées » et multipolarisées. Le local reste une échelle de référence et les individus comme les croyances religieuses restent bien ancrés dans des lieux (DEJEAN, 2008), y compris dans une situation migratoire ou de transit comme celle que vivent de nombreux Africains au Caire. Entre mobilité et ancrage, la question des territoires et des villes du nord du Sahara, retravaillés, restructurés, réappropriés récemment par les migrants subsahariens qui, depuis le début des années 1990, s'installent de plus en plus durablement dans ces espaces, a déjà été soulevée (BREDELOUP, PLIEZ, 2006), tout comme celle de l'adaptation des pratiques religieuses en migration (BAVA, 2003 et 2006). « Pour exister, il faut savoir s'enraciner dans un territoire [...] afin de le rendre 'sien' à mesure qu'il se pluralise dans des 'nous' » écrit N. Mézié dans son article portant sur les stratégies cartographiques des évangéliques (2008). La discipline géographique ne peut aujourd'hui faire l'économie d'études sur le religieux et ce sont plutôt les va-et-vient entre le local et le global qui permettront de mieux saisir la constitution des identités culturelles et culturelles contemporaines. Le lieu se doit d'ailleurs d'être abordé comme « une entité ouverte et connectée », « le point de rencontre de plusieurs réseaux » et comme un objet non délimité, aux identités multiples (DEJEAN, 2008 ; JESS, MASSEY, 1995). Les sens et les fonctionnalités des lieux<sup>2</sup> ont donc tendance à se multiplier, y compris au Caire.

Le cas du Caire<sup>3</sup> ne peut être tout à fait comparable aux situations de concurrence religieuse affichée dans les contextes urbains subsahariens (FANCELLO, 2007) ou occidentaux. La question

de la visibilité des chrétientés et des modalités de leur territorialisation se pose différemment dans un environnement majoritairement arabo-musulman où la loi islamique prévaut, où la liberté religieuse s'avère strictement contrôlée et où la sécularisation politique et sociale reste incomplète. L'impossibilité de coller des affiches ou de proclamer un discours véhiculant un message religieux chrétien dans l'espace public invite les communautés à revoir leurs moyens de communication et leurs techniques prosélytes et donc à passer par d'autres réseaux (bouche-à-oreille, réseaux d'ambassades africaines, NTIC...). Le vocabulaire de la « discrétion » et la dialectique « visibilité-invisibilité » religieuse paraissent donc pertinentes ici. Contrairement aux « croisades » organisées par certains missionnaires modernes, adoptant les techniques de l'« agressive prosélytisme » (FANCELLO, 2007 ; HACKETT, 2002) et mettant en scène leur visibilité dans l'espace public, le religieux n'investit pas au Caire l'espace urbain comme il pourrait le faire ailleurs. Les institutions religieuses qui s'ancrent sur les routes des migrants africains ne sont que des missionnaires « pour une minorité dans la minorité<sup>4</sup> ». Elles se voient accorder un rôle avant tout social, ou en tout cas, un rôle qui ne peut être que modéré et canalisé en termes de diffusion du message religieux.

Face aux mouvements migratoires et aux mutations d'implantation des fidèles chrétiens africains, les institutions religieuses doivent réviser non seulement leur positionnement idéologique face à la question des mobilités humaines<sup>5</sup> mais doivent également repenser leurs positions géographiques concrètes, leur fonctionnement en réseau transnational, pour répondre à une

<sup>2</sup> Le lieu géographique n'existe qu'à travers les projections et les pratiques des individus ou des groupes sociaux. Il est avant tout vécu, approprié, expérimenté, rêvé et donc constitutif d'identité.

<sup>3</sup> Cet article s'appuie sur des observations et une trentaine d'entretiens qualitatifs réalisés au Caire avec des migrants et des responsables religieux (africains et occidentaux). Ils ont été réalisés entre février et avril 2005 (dans le cadre de mon master 1) et entre octobre et décembre 2009 et mai et juillet 2010, dans le cadre de ma thèse de doctorat et du programme « Jeunes Chercheurs » financé par l'ANR MIGRELI (ANR-09-JCJC-0126-01) : *Instances religieuses et d'origines confessionnelles sur les routes de la migration africaine* (2009-2012), coordonné par Sophie BAVA, que je remercie ici.

<sup>4</sup> Sur les 72,6 millions d'habitants comptabilisés par Eric DENIS (2008), Bernard HEYBERGER (2003) estime la minorité chrétienne entre 5 et 10 % de la population ; il recense entre 3,1 et 6 millions de coptes orthodoxes, 150 000 coptes catholiques et 20 900 coptes protestants. Bernard COYAULT (2003), lui, dénombre entre 300 et 400 000 coptes protestants en Égypte.

<sup>5</sup> De multiples réformes globales ont été fixées par l'Église (catholique notamment) au lendemain de la seconde Guerre mondiale, en direction des populations persécutées et marginalisées – où qu'elles soient – et notamment en direction des migrants. Le Concile Vatican II (1959) a marqué un tournant dans la réflexion des institutions sur leurs rapports au monde moderne mais de nombreux autres encycliques, conciles et axes réflexifs portent, depuis les années 1960, directement sur la question des migrants, de l'accueil de l'étranger, de l'inculturation, de la nécessaire ouverture œcuménique, etc.

demande nouvelle (BASTIAN, CHAMPION, ROUSSELET, 2001). Nous verrons comment le contexte du Caire, où une présence chrétienne diversifiée est déjà ancienne, paraît approprié pour analyser une des facettes des recompositions territoriales du religieux, à la fois impulsées « par le haut », du côté des institutions religieuses et ensuite du côté des migrants africains eux-mêmes. Pour ce faire, nous commencerons par revenir sur la diversité historique des Églises chrétiennes en Égypte, avant de s'attarder sur les moyens qu'elles ont mis en œuvre pour s'adapter progressivement, idéologiquement et géographiquement, à la cause des migrants. Enfin, nous verrons comment cela a favorisé les premiers signes discrets d'autonomisation des Églises africaines au Caire et étudierons les différentes formes de territorialisation urbaine et symbolique qui les caractérisent désormais.

## **1. LA RECONVERSION DES ÉGLISES DU CAIRE SOUS L'EFFET DES MIGRATIONS SUBSAHARIENNES**

### **1.1. Histoire de chrétientés importées en Égypte**

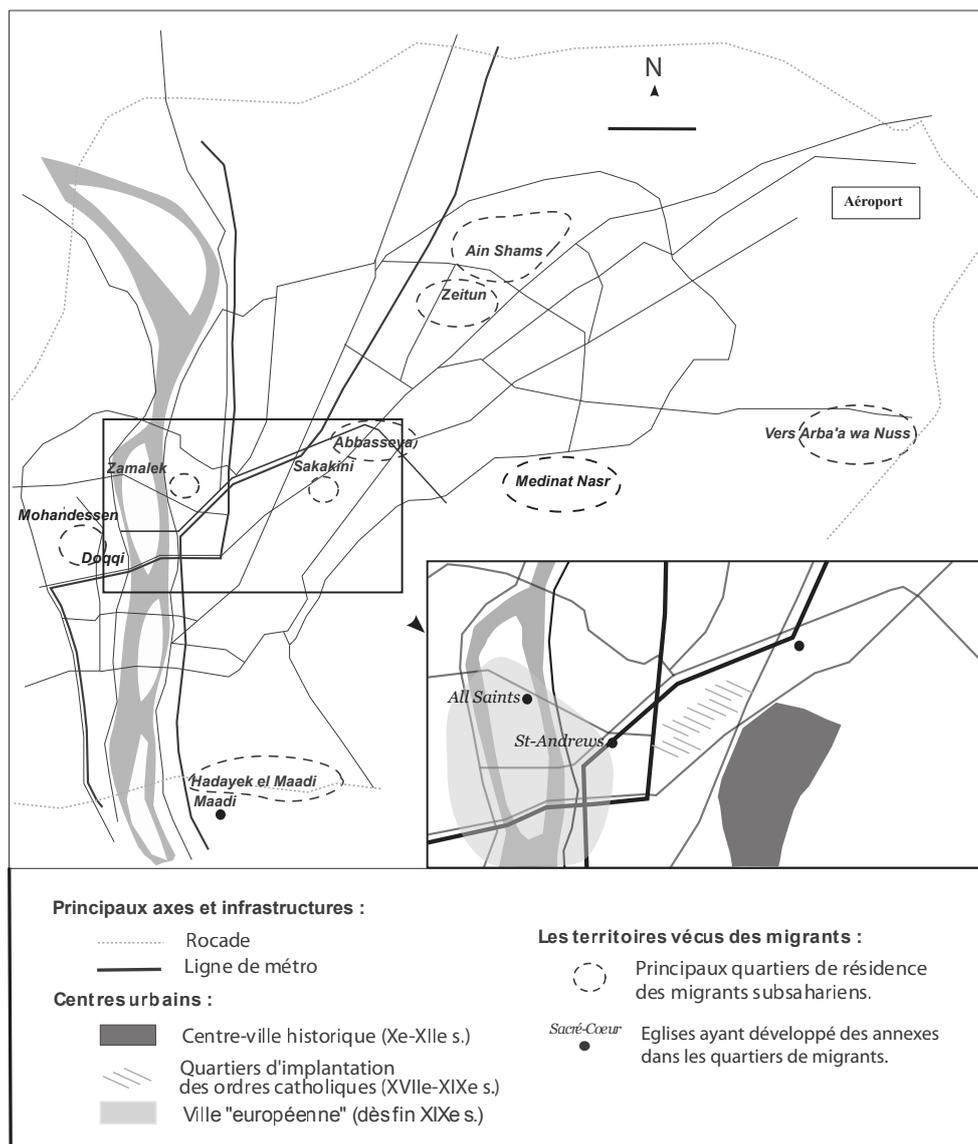
La présence copte est ancienne en Égypte (III<sup>e</sup>, IV<sup>e</sup> siècles) et a résisté à la domination arabomusulmane (VII<sup>e</sup> siècle), même si elle est aujourd'hui minoritaire au sein de la population. Les coptes orthodoxes ne sont pas les seuls chrétiens « autochtones » puisqu'il existe des coptes catholiques, des coptes dits évangéliques mais également des chrétiens de rites orientaux (maronites, melchites, chaldéens...). Dès le XVII<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement au XIX<sup>e</sup> siècle, d'autres communautés chrétiennes d'Occident sont venues bouleverser ce paysage religieux par le biais notamment de missionnaires (catholiques ou protestants) et d'ordres religieux ou mendiants (franciscains, dominicains, comboniens, jésuites...)<sup>6</sup>. Des lieux de culte chrétiens non-coptes sont édifiés à cette époque, en milieu rural comme en milieu urbain, parfois associés à des établissements scolaires ou des œuvres médicales. Les ordres mendiants catholiques s'installent en pre-

mier lieu dans les quartiers jouxtant la vieille ville du Caire (Mousky, el Daher, Faggala) (carte 1), l'étalement urbain de la ville étant encore relativement limité. Après le décès de Méhémet-Ali en 1849, une autre vague de construction d'édifices et d'établissement d'Églises non-coptes a lieu. En effet, le contexte géopolitique évolue progressivement au profit des intérêts occidentaux. La France et la Grande-Bretagne soutiennent financièrement et stratégiquement la construction du canal de Suez et deviennent les principaux actionnaires du projet face à un pays alors surendetté. Ingénieurs et ouvriers européens s'installent en Égypte à partir de la fin des années 1860 et importent leurs croyances sur place. À partir de 1882 (début de l'occupation militaire britannique), des lieux de cultes anglicans et épiscopaliens sont construits au Caire, près du centre-ville moderne (ou « ville européenne »)<sup>7</sup> (carte 1). Enfin, suite à la première et à la seconde Guerre Mondiale – dont l'Égypte a été l'un des théâtres – de nouveaux lieux de culte étrangers sont construits, au plus près des lieux de résidence des communautés occidentales (personnel diplomatique et militaire britannique, américain, australien, néo-zélandais, sud-africain...), en centre-ville mais également dans les récentes banlieues aisées du sud du Caire comme Maadi. Dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, la composition du public qui fréquentait ces églises non-coptes va largement évoluer conjointement aux fonctions mêmes qu'elles s'étaient vues accorder jusque là. Les bâtiments restent mais de profondes recompositions vont se faire en interne. En proclamant la nationalisation du canal de Suez, Gamal Abdel Nasser ordonne par la même occasion l'évacuation du pays par les occupants britanniques et français et déclenche un conflit armé entre Occidentaux, Israéliens et Égyptiens. En 1956, les États-Unis et l'ONU imposent l'arrêt du conflit et obtiennent le retrait des occupants du territoire égyptien. Les quartiers « européens » comme les lieux de culte qui leur étaient associés vont alors connaître de grandes restructurations et mutations intérieures.

<sup>6</sup> L'organisation territoriale de ces chrétientés importées reste assez complexe. Les congrégations catholiques dites « de droit pontifical » ont leur propre organisation territoriale et ne sont pas soumises à l'autorité d'un évêque ou limitées à l'aire d'un diocèse. Elles s'organisent généralement en larges « provinces » qui peuvent recouvrir un ou plusieurs pays (la province des Comboniens du Caire couvre par exemple l'Égypte et le Soudan dans leur ensemble).

<sup>7</sup> En 1882, la ville du Caire compte 374 000 habitants dont 18 289 étrangers, principalement d'origine européenne (RAYMOND, 2007 et CLERGET, 1934).

Carte 1 : Articulation des territorialités chrétiennes et migrantes au Caire



## 1.2. De nouvelles chrétientés venues du Sud

Ces lieux de culte vont alors se retrouver quelque peu « abandonnés », désertés par la population initiale de fidèles. Cependant, dès le début des années 1970, l'Égypte s'ouvre à nouveau aux pays occidentaux, sous l'impulsion cette fois du président Anouar El-Sadate. La politique libérale d'ouverture (ou *Infitah*) qu'il entreprend, attire de nombreux investisseurs étrangers et fait de l'Égypte un nouveau pôle régional stratégique de la diplomatie. Diplomates, grands patrons et employés occidentaux reviennent alors s'installer dans la capitale. Mais ce sont surtout des vagues migratoires, toujours à partir des années 1970,

venues du sud du Sahara, qui vont entraîner les recompositions contemporaines du paysage religieux chrétien à l'intérieur de la ville. Déplacés, migrants forcés et réfugiés vont se succéder, originaires du Soudan et des pays de la Corne de l'Afrique, ayant transité généralement par Khartoum. En majorité chrétiens (orthodoxes, catholiques ou protestants) et à la recherche d'espaces plus sûrs, ils tentent d'obtenir le statut officiel de « réfugié » auprès des bureaux du Haut Commissariat aux Réfugiés (HCR) – établi au Caire depuis 1954<sup>8</sup> – ou de se faire aider par les nombreuses représentations diplomatiques africaines et ambassades implantées au Caire. Entre 1994

<sup>8</sup> Durant la seconde Guerre Mondiale, l'Égypte accueille des membres de plusieurs gouvernements européens en exil. Un camp entier de déplacés slovènes ayant eu besoin d'être réinstallés dans un autre pays a conduit à un accord en 1954, entre le HCR et l'Égypte afin de faciliter les conditions de vie des réfugiés européens. Ce n'est qu'en 1967 qu'un Protocole additionnel est adopté afin que la Convention de Genève puisse être appliquée à tous les réfugiés, y compris non-européens.

et 2005 par exemple, plus de la moitié des réfugiés soudanais statutaires en Égypte auraient été réinstallés (Etats-Unis, Canada, Australie...). Cependant, parallèlement au durcissement des politiques migratoires régionales et européennes et à la signature des accords de paix entre le gouvernement soudanais et le Mouvement Populaire de Libération du Soudan (SPLM), le HCR a révisé depuis 2004 ses politiques de réinstallation des réfugiés à partir de l'Égypte ; en réalité, des milliers de réfugiés, demandeurs d'asile et autres migrants forcés africains vivent au Caire depuis maintenant plusieurs années. Environ 30 000 personnes originaires d'Afrique seraient actuellement enregistrées auprès du HCR mais ces estimations sont loin de refléter la réalité de la présence globale africaine au Caire. Leurs conditions de vie quotidienne souvent difficiles, l'attente d'un retour au calme dans leur pays d'origine ou l'espoir secret d'être réinstallés contribuent au maintien chez ces migrants, d'une certaine mentalité de transit. Balançant entre la position de carrefour migratoire et celle d'impasse (BREDELOUP, PLIEZ, 2006), l'Égypte continue malgré tout d'attirer des migrants venus aujourd'hui de toute l'Afrique.

Les Églises du Caire n'ont pas tardé à déplacer leur centre d'intérêt en direction de ces populations en exil, souvent démunies<sup>9</sup>. Ces ajustements de position se traduisent en pratique par l'ouverture de nombreux services destinés exclusivement aux migrants et réfugiés. Services religieux d'abord, avec l'organisation de messes hebdomadaires dans la langue d'origine des migrants et en fonction de la demande, mais également des services sociaux que l'État, largement relayé par le HCR, les ONG et les Églises, ne prend pas en charge. F. Le Houérou qualifie ces églises caiotes de « polymorphes » et remarque que le matériel et le spirituel s'y trouvent « mêlés de manière inextricable » (2007). Sur le plan spatial, ce ne sont pas au départ les institutions ou les ordres religieux qui sont « venus » aux migrants. Les Églises, coptes ou occidentales, qui s'en sont préoccupés les premières étaient déjà

sur place. Il y a juste eu une sorte de « reconversion » fonctionnelle, un ajustement opportun à un nouveau public, supplémentaire ou « de substitution ». Distribution de nourriture, de vêtements, de soins, fondations de cliniques, d'écoles, activités de loisirs et créatives, collaborations avec le HCR et les ONG pour aider à la constitution de dossiers administratifs... sont les premiers services offerts aux réfugiés, chrétiens comme musulmans<sup>10</sup>. De façon plus informelle et interpersonnelle, les responsables religieux de ces institutions peuvent aider les migrants à s'insérer au cas par cas, en leur trouvant un logement décent ou en servant d'intermédiaire pour les aider à trouver un travail au sein de familles aisées, égyptiennes ou expatriées (employés de maison, jardiniers, baby-sitter, chauffeurs...).

De nombreux lieux de culte chrétiens du Caire, comme dans d'autres métropoles de transit (Istanbul, Beyrouth, Rabat, Tripoli...), se trouvent donc récemment réactivés sous l'impulsion de vagues migratoires venues du sud. Là où des chrétientés se déplacent, d'autres sont réactivées. Dans une logique de continuité, voire d'inertie spatiale, les lieux de culte chrétiens de référence restent plus ou moins les mêmes, centraux dans la ville et visibles par leur taille et leur architecture (même si en Égypte, la visibilité des lieux de culte musulmans reste largement dominante). C'est d'ailleurs à une échelle plus fine qu'il convient d'analyser les recompositions micro-territoriales qui ont lieu à l'intérieur des Églises ou dans les cours mêmes des Églises. En effet, avec l'arrivée des migrants africains, de nombreux aménagements dans l'enceinte des Églises du Caire ont dû être effectués.

### 1.3. Églises du Caire : de l'aménagement à l'appropriation

Afin de répondre à l'augmentation et à la diversification de la demande des migrants chrétiens, une réorganisation temporelle des services religieux a d'abord été pensée par les institutions d'accueil. Les messes en arabe, en anglais ou en français (pour les Églises d'origine occidentale)

<sup>9</sup> Concernant l'Ordre des missionnaires comboniens, l'assistance aux Soudanais s'inscrit davantage dans la continuité entre Khartoum et Le Caire puisque des services variés sont déjà proposés aux populations déplacées à l'intérieur du pays de départ.

<sup>10</sup> Les migrants musulmans fréquentent les lieux de culte égyptiens, les mosquées de quartier, et se mêlent le plus souvent à la population locale pour les activités culturelles ; il semble que les organisations caritatives musulmanes ou les mosquées se consacrent à la cause des réfugiés et des migrants restent encore peu visibles au Caire.

sont conservées mais au programme, sont venus se greffer des services en arabe soudanais, en *dinka*, en *bari* ou en *habesha*. A la *Maadi Community Church* (MCC) (église à tendance évangélique d'origine états-unienne), les Africains anglophones ont leur propre service le vendredi après-midi (*Africa Live*), juste avant le service des expatriés occidentaux anglophones. Le temps du lieu est donc divisé entre des communautés religieuses aux langues, aux nationalités et aux tendances religieuses tout à fait variées. Il n'est pas rare que certaines Églises se revendiquent d'ailleurs officiellement « interdénominationnelles et internationales ».

L'organisation matérielle de l'espace apparaît également comme une nécessité pour accueillir des groupes plus nombreux et développer l'ensemble des activités sociales vitales pour les migrants. Ici, on aménage des esplanades couvertes pour accueillir un nouveau groupe de fidèles (photo 1), ailleurs, on procède à des agrandissements en dur plus importants. Dans les cours de ces églises, de nouveaux bâtiments ou des préfabriqués sont érigés afin d'abriter une école (photo 2), une clinique ou un atelier d'artisanat d'art, que fréquentent aussi bien les migrants chrétiens que les migrants musulmans. A l'inverse des lieux de culte de l'islam sunnite majoritaire (petites ou grandes mosquées) du Caire, souvent ouverts et donnant sur la rue, rappelons que ces églises sont généralement circonscrites par un mur et fermées par un portail en dehors des heures de culte ou des activités pour les migrants, ce qui limite les possibilités d'aménagement. Dans le quartier de Sakakini, au nord-est du centre-ville (carte 1), l'école de l'Église combonienne du *Sacré-Cœur* accueille la journée, des enfants de réfugiés soudanais catholiques, protestants ou musulmans et, certains soirs de la semaine, des étudiants africains de la grande Université musulmane d'*Al-Azhar* y suivent des cours d'anglais ou d'informatique (photo 2). A *Saint-Andrews*, en centre-ville, les réfugiés irakiens chiites profitent de l'accès à des formations tandis que les Egyptiens, majoritairement sunnites,

les acceptent mal au sein de la société. En un même lieu de culte chrétien, les tendances sont à la multiplication des fonctionnalités, au partage des temporalités et au croisement subtil des différentes communautés religieuses. Les tensions relatives à ces nouvelles cohabitations culturelles et religieuses s'avèrent en réalité plus sensibles aux portes des églises qu'à l'intérieur même de celles-ci<sup>11</sup>. L'espace hospitalier est donc bien délimité au Caire pour les migrants. Ces lieux d'accueil, de refuge temporaire<sup>12</sup> et de socialisation étant au final peu nombreux dans la ville, les communautés migrantes doivent apprendre à partager le temps et l'espace de ces derniers, tout en réussissant à conserver leur identité culturelle et culturelle d'origine. Repérés dans l'espace urbain, fréquentés quotidiennement, devenus centraux dans les représentations mentales, ces « îlots urbains » deviennent de véritables espaces appropriés. Sur des strates religieuses coptes ou chrétiennes d'origine occidentale viennent se superposer d'autres religiosités, africaines celles-ci et généralement de tendance protestante évangélique mais également des fonctionnalités plus œcuméniques et sociales. C'est en partie à travers l'analyse de ces micro-territoires que l'on peut à la fois parler de concentration et de visibilité des migrants africains au Caire mais également, à une échelle plus large, de confinement et de discrétion dans la reterritorialisation de leurs croyances.

## **2. DISPERSION DES MIGRANTS ET REDÉPLOIEMENT STRATÉGIQUE DES ÉGLISES DU CAIRE**

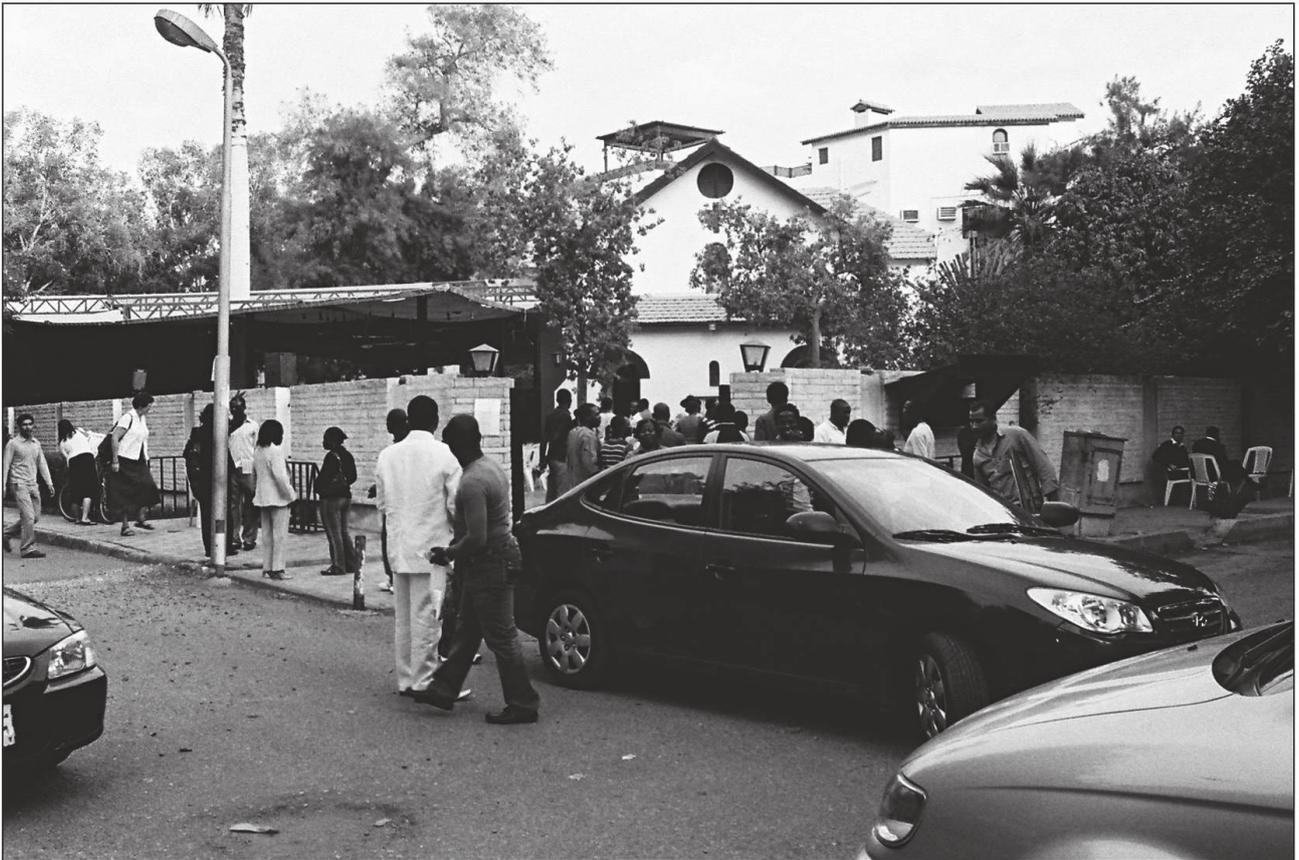
### **2.1. Dispersion religieuse et résidentielle des migrants**

On pourrait ainsi croire à un besoin assouvi et à un réel ancrage de ces communautés transnationales, en quête de repères identitaires et territoriaux. Cependant, on assiste à une dispersion des migrants et à une multiplication des centres socioreligieux de référence, en particulier en ce qui concerne les migrants ne relevant pas du HCR, se retrouvant seuls dans leurs démarches

<sup>11</sup> Si certains migrants se sentent défavorisés par rapport aux familles soudanaises vers qui l'aide est plus généralement orientée, c'est souvent dans leurs relations à la population égyptienne que les migrants évoquent le plus de difficultés. Par exemple, des camions de police sont envoyés pour réguler l'entrée et la sortie de certaines messes africaines importantes, ou bien des plaintes du voisinage peuvent être exprimées en rapport au volume sonore des musiques et des chants africains lorsque les cérémonies se déroulent à l'extérieur des bâtiments cultuels.

<sup>12</sup> Pour certains, elles représentent le seul lieu urbain où « l'on peut se débarrasser de son illégalité » et aident ainsi à la reconstruction identitaire (KOSER AKCAPAR, 2007).

Photo 1 : Sortie de messe africaine à Maadi (esplanade couverte à gauche de l'Eglise)



Source : MCC, Le Caire, novembre 2009 - J. Picard

Photo 2 : Cour et école de l'Eglise du Sacré-Coeur



Source : Sakakini, Le Caire, mai 2010 - J. Picard.

de recherche d'assistance. De nombreux auteurs et sociologues des religions ont déjà noté la grande capacité des fidèles contemporains à « sélectionner leurs croyances », se traduisant par une mobilité à la fois « territoriale et symbolique des appartenances. On choisit ce à quoi on croit [...] ; on choisit également les lieux et les groupes au sein desquels on fait l'expérience, individuelle ou collective, du croire » (GARELLI, 1999). D. Ley (2008), à propos des « églises immigrantes » de Vancouver, utilise le terme de « hub » urbain, de pôle redistributeur de services. En effet, les migrants n'hésitent pas à se déplacer et à fréquenter plusieurs de ces Églises, à « piocher » dans les services variés qu'elles proposent. L'attachement traditionnel, symbolique et territorial, à un lieu de culte unique est ici *court-circuité* par la (nécessaire) transformation des églises en centres socioreligieux polyvalents et complémentaires et par la multiplication des appartenances territoriales et religieuses des migrants. Comme l'a observé R. L. Nasser à Marseille, les migrants sont capables (ou contraints ?) d'un « dépassement de la référence confessionnelle d'origine » (NASSER, 2008) et n'hésitent pas à circuler entre les lieux de culte. Ceci, sans parler des quelques cas de conversions stratégiques des migrants (au pentecôtisme ou à la religion copte notamment) relevés dans des quartiers périphériques et défavorisés du Caire tel Arba'a wa Nuss, liées notamment à des politiques d'aide matérielle et spirituelle hyperconcurrentielles menées par les Églises (LE HOUEROU, 2008). L'ancrage et la stabilisation géographique des migrants africains au Caire par le biais des Églises et de leur politique d'accueil et d'assistance, ne sont donc ni systématiques ni forcément durables. Bien que l'idée d'une hypermobilité géographique et spirituelle des migrants soit à pondérer, on retrouve ici quelque peu les logiques analogues des croyants dits de l'ultramodernité, dont la religiosité peut s'exercer dans des lieux éphémères, provisoires et où la présence divine est avant tout revendiquée comme « intérieure » et non localisée entre quatre murs fixes... (WILLAIME, 1999a).

A cette juxtaposition de lieux socio-religieux de référence, doit s'ajouter une dispersion résidentielle croissante et une diversification des profils

migratoires depuis les années 1990 et le début des années 2000. Les migrants fuyant le Soudan et la Corne de l'Afrique ne sont plus les seuls à vouloir rejoindre le Caire et ses présumées opportunités. Aujourd'hui, ils viennent d'Afrique de l'ouest et du centre, ils sont diplomates, salariés, étudiants, sportifs de haut niveau, migrants politiques ou aventuriers (BREDELOUP, 2008). Ils sont des femmes et des hommes, arrivés souvent seuls, âgés de moins de 30 ans pour la plupart. Il n'existe pas au Caire de quartiers urbains strictement *africains* mais certains d'entre eux concentrent aujourd'hui de nombreux migrants (Hadayek el Maadi, Arba'a wa nus, Zeitoun, Ain Shams...) (carte 1)<sup>13</sup>. L'exode rural, la polarisation de la population vers la capitale et l'augmentation des prix du foncier qu'a connu l'agglomération du Caire depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, sont à l'origine d'un étalement urbain relativement brutal et de la formation de nombreux quartiers périphériques populaires, spontanés, mais à l'intérieur desquels il reste encore difficile de déceler une quelconque homogénéité sociale (DEBOULET, EL KADI, 2000 ; DENIS, 1995). Les migrants subsahariens participent intégralement aujourd'hui à la complexification continue de cette mosaïque urbaine. Selon leurs statuts juridiques, sociaux et économiques et des stratégies propres (BAVA, PLIEZ, 2009), les migrants africains vont chercher à s'implanter là où les prix des loyers sont les moins élevés ou bien près de leur communauté (famille, proches, migrants de même nationalité...) ou encore près de leur lieu de travail ; parfois, près de leur lieu de prière. Tandis que les familles de diplomates s'implantent dans le quartier de Mohandessen, près des ambassades africaines, les aventuriers trouvent un logement peu onéreux, en colocation, dans le quartier d'Hadayek el Maadi, en banlieue sud et les plus démunis (Soudanais du Darfour récemment immigrés, originaires de régions rurales, peu alphabétisés) se retrouvent relégués dans le quartier « spontané » d'Arba'a wa Nuss, en périphérie est du Caire, à proximité de la rocade. Là où désormais des migrants subsahariens, démunis ou exprimant certains besoins se trouvent, les Églises n'hésitent pas à se déplacer, facilitant ainsi la multiplication et la dispersion urbaine des lieux de reterritorialisation des croyances africaines (carte 1).

<sup>13</sup> Voir aussi : TERRIEN M., 2006, *Les réfugiés soudanais au Caire. Etude d'un quartier : Maadi*, mémoire de fin d'études, sous la direction de LONGUENESSE E., IEP de Lyon, 96 p.

## 2.2. Quand les Églises vont aux migrants

Depuis les années 1990, a lieu une sorte d'ajustement spatial des institutions religieuses en fonction des implantations résidentielles des migrants africains et ainsi, un glissement du marché de la concurrence religieuse vers des quartiers plus périphériques. Entre Églises et migrants, l'articulation entre différentes territorialités s'est lentement construite et, y compris à l'échelle locale, les Églises semblent participer à la structuration de communautés spirituelles dispersées au Caire (PLIEZ, 2005). Avec l'augmentation des effectifs, la diversification des profils et des besoins et la dispersion urbaine des migrants, les institutions religieuses ont dû s'adapter, spirituellement, matériellement et spatialement. Par conséquent, la distanciation espace résidentiel/espace religieux a tendance à s'affaiblir. Les déplacements intra-urbains des migrants se retrouvent moins contraints ou en tout cas, de plus courte distance pour certains.

Dans le quartier informel d'Arba'a wa Nuss, c'est à la demande des Soudanais qu'une « paroisse » a été installée dans le quartier. Une interdiction de prier en dehors des lieux officiels de prière ayant été déclarée par les autorités égyptiennes, les activités religieuses ont été déplacées au plus près, soit à une quarantaine de minutes à pied, au sein de la cathédrale copte catholique de Medinat Nasr (Nasr City). Les stratégies d'expansion territoriale et de proximité avec les migrants semblent quelque peu varier selon s'il s'agit d'une institution copte, catholique ou protestante. Cependant, la tendance générale est à l'ouverture de succursales, d'annexes ou de pôles secondaires dans les quartiers de concentration de migrants. Nous sommes donc en présence d'un redéploiement ponctuel, d'un maillage réticulaire sélectif de la ville par les institutions religieuses afin de répondre à une demande de services ciblés, de proximité. A l'image de ce qu'a pu noter C. Audebert (2002) à propos du fait religieux dans l'organisation spatiale de la communauté haïtienne de Miami, la logique d'implantation d'Églises a suivi, avec un certain décalage temporel, l'expansion ou la dispersion résidentielle des migrants africains. Chez les catholiques, ce quadrillage paraît plus organisé et réfléchi. Il se fait toujours à partir d'un centre qui conserve

une certaine autorité. Par exemple, la congrégation combonienne du Caire est divisée en plusieurs paroisses. Historiquement implantés en centre-ville (fin XIX<sup>e</sup> s.) puis à Sakakini (début des années 1980), les Comboniens ont entrepris, dans les années 1990, l'ouverture de trois centres pour réfugiés soudanais à Zeitun (banlieue nord-est du Caire), Maadi et Arba'a wa Nuss. Le centre d'Arba'a wa Nuss a été placé sous la direction de l'ordre des Trinitaires et tente de fonctionner aujourd'hui en autonomie, même s'il reste rattaché officiellement à la paroisse du *Sacré-Cœur*. Sur le même modèle, la cathédrale anglicane *All Saints* située à Zamalek a ouvert des cliniques à Arba'a wa Nuss et des écoles à Maadi. L'Église luthérienne *Saint-Andrews*, elle, est en train de développer un vaste programme d'éducation et de loisirs ouvert à tous les jeunes Soudanais par le biais de quatre centres sociaux implantés à Abbasseya, Ain Shams, Hadayek el Maadi et Arba'a wa Nuss. Nous reviendrons ci-après sur la question des stratégies de redéploiement des Églises protestantes mais nous pouvons d'ores et déjà affirmer qu'une tendance volontaire à la « cellularisation », c'est-à-dire à un maillage plus décentralisé, plus libre et autonome est encouragée par ces Églises, davantage que chez les catholiques.

A propos des services et des sacrements religieux, un même prêtre peut être amené à en remplacer un autre, à circuler entre des paroisses et des Églises de la ville, même si la dénomination religieuse diffère quelque peu de la sienne, pour répondre au mieux à la demande. Ce « roulement » est une manière de se rendre au plus près, symboliquement et physiquement, des migrants. Les responsables comboniens de la paroisse du *Sacré-Cœur* se rendent chacun leur tour et chaque semaine à la cathédrale copte catholique proche d'Arba'a wa Nuss pour célébrer le culte des Soudanais. En outre, il arrive que le Pasteur soudanais qui exerce officiellement dans une église copte évangélique de Manshiyet el Sadr se déplace jusqu'à la cathédrale anglicane *All Saints* pour célébrer un mariage ou une fête religieuse soudanaise. L'ancrage territorial traditionnel unique semble, de la même manière que pour les fidèles, non pas s'amenuiser mais se complexifier, se démultiplier. Ceci est particulièrement flagrant lorsqu'un prêtre est proche d'une communauté

de migrants, parle la même langue, voire, fait partie intégrante de cette communauté. Il se déplace alors plus volontiers auprès d'elle, dispersée à l'intérieur de la métropole. On voit ici apparaître en creux, un autre point qui illustre les processus d'adaptation des institutions chrétiennes au monde qui les entoure et leur volonté de travailler avec les populations dites « locales », en l'occurrence migrantes.

### 2.3. Une « africanisation » des institutions chrétiennes du Caire ?

Dans le cas du Caire, il est difficile de dire si les logiques contemporaines de recrutement des migrants et réfugiés africains (en tant que responsables religieux ou non) dans les Églises correspondent à une intention de développement, à une stratégie prosélyte ou bien si cela se fait dans le souci de répondre au mieux aux besoins propres des communautés africaines. Malgré tout, on note bel et bien une tendance à l'« africanisation » de certaines branches d'Églises chrétiennes (hors Églises coptes) au Caire. Il s'agit de constater l'augmentation des effectifs de fidèles et de missionnaires africains, exilés ou envoyés dans un pays d'Afrique du Nord. Il s'agit en outre de tenter de confronter ces éléments factuels à d'éventuelles stratégies d'identification, d'insertion et de migration développées par des Africains émigrés, en quête de repères, qui s'appuient en grande partie sur le domaine du religieux.

Il existe trois formes de développement, susceptibles de mener à cette « africanisation » : l'embauche de réfugiés ou de migrants au sein des Églises pour des tâches non religieuses, la convocation de prêtres ou de pasteurs africains en tant que responsables hiérarchiques venus de l'extérieur, la formation sur place des migrants aux métiers de prêtres ou de pasteurs ; soit une sorte d'africanisation « en interne » (BAVA, PICARD, 2010). Tout d'abord, les Églises n'hésitent pas à embaucher des migrants, à exploiter et valoriser leurs compétences professionnelles lorsque cela est possible (médecins, enseignants, musiciens...). D'autres s'improvisent traducteurs-interprètes, gardiens ou « hommes à tout faire » au sein des équipes religieuses, en

échange d'une rémunération. Par ailleurs, on note que plusieurs prêtres ou pasteurs d'origine africaine se retrouvent à la tête d'un groupe ou d'une institution religieuse au Caire. Le Père S., d'origine kenyane, a pris la tête de la paroisse du *Sacré-Cœur* depuis 2004, suite au départ à la retraite de l'ancien responsable italien. Le pasteur D., lui, est ivoirien. Il est en charge depuis bientôt deux ans de l'*Église Évangélique du Caire (EEC)*. Cette communauté regroupe des Africains francophones mais également des Français et des Suisses. Il est le premier pasteur d'origine africaine établi à ce poste. Il existe donc bien de nouveaux réseaux migratoires *sud-sud* qui se dessinent entre l'Égypte, reconnue comme foyer de résidence de migrants et de réfugiés africains et d'autres pays subsahariens, qu'empruntent désormais de nombreux responsables religieux ou missionnaires africains. Une pluralisation des origines nationales et culturelles des missionnaires en Égypte est donc en cours et des éléments constitutifs du christianisme africain sont en voie d'insertion en terre égyptienne. Il ne s'agit pas tout à fait de la perspective de la « mission inversée » (*ad intra*) telle qu'elle est analysée en Europe bien que ce phénomène sociologique d'africanisation du personnel religieux témoigne d'une manière générale de la crise des missions extérieures et des vocations religieuses en Europe et en Occident (PRUDHOMME, 2001<sup>14</sup>). Il s'agit plutôt ici de répondre au mieux, plus ou moins spontanément, à une demande spécifique venant des migrants africains localisés en un lieu précis. Le fait que cette demande émerge en Égypte rend l'annonce de l'Évangile plus délicate, plus discrète.

Concernant l'« africanisation en interne » ou la formation théologique de migrants en Égypte, il nous a paru plus pertinent de se positionner du point de vue de ces derniers. Si la demande de formation religieuse ne semble pouvoir émerger sans l'offre, la découverte de vocations religieuses parmi les migrants répond généralement à des attentes, des besoins et des cheminements personnels stratégiques, parfois indispensables pour attribuer du sens à leur présence en Égypte.

<sup>14</sup> In BASTIAN, CHAMPION, ROUSSELET, 2001.

### 3. CROIRE EN MIGRATION : LA RELIGION COMME RESSOURCE CONCRÈTE ET SYMBOLIQUE

#### 3.1. Vers l'autonomisation d'Églises africaines (à tendance pentecôtiste)

Si les institutions traditionnelles servent toujours de lieux de rassemblement, le « dédoublement » du groupe apparaît désormais comme nécessaire pour une majorité de migrants. L'« autre » Église (ou les « autres » dans certains cas), généralement essentiellement africaine, dirigée par les Africains eux-mêmes, rassemble un plus petit nombre de personnes, et ce, par affinités ethniques (services en *lingala*, en *zande*), nationales (Églises soudanaises, congolaises, camerounaises) ou socio-économiques (Églises de diplomates ou d'expatriés, Églises de demandeurs d'asile et de réfugiés). Lorsque la langue n'est pas le critère unificateur, des migrants s'improvisent interprètes et traduisent simultanément les sermons. En migration, l'Église ne peut, par définition, être tout à fait celle d'origine et, d'une manière générale, les compétences religieuses des migrants, l'adaptation des pratiques ou la mobilisation des ressources religieuses en migration ont déjà été observées chez d'autres communautés religieuses migrantes (BAVA, 2006 et 2003). A l'image des migrants sénégalais mourides, les Subsahariens chrétiens savent recréer dans les lieux d'immigration ou de transit leurs espaces religieux « ressources » par le bas (BAVA, 2006), indépendamment ou presque des Églises historiques. On profite donc au Caire de l'offre locale qui facilite souvent l'insertion sociale, professionnelle et territoriale et ouvre à des réseaux sociaux plus larges mais on réinvente également ses propres appartenances socio-religieuses, locales (SWYNGEDOUW, 1997), entre condition de migrant et attachement transnational à ses origines (ce qui explique en partie non seulement l'attractivité exercée par les groupes protestants à tendance pentecôtiste mais aussi la découverte de vocations religieuses par les migrants en terre égyptienne). En référence aux figures du croyant « pèlerin » et du « converti » (HERVIEU-LEGER, 1999), nous pouvons établir un parallèle entre les stratégies de « choix » d'appartenances religieuses, plus individualistes, qui

s'inventent de part et d'autre de la Méditerranée. Les migrants subsahariens semblent ainsi vouloir/pouvoir se détacher des institutions chrétiennes traditionnelles et/ou occidentales pour recréer l'« entre-soi » qui leur manque. C. Audibert (2002) a également remarqué en Floride cette complémentarité existant entre la fréquentation de grandes institutions d'accueil d'une part (catholiques souvent) et, d'autre part, celle de plus petites structures (néo-protestantes) où les stratégies de proximité priment et où les migrants sont les mieux à même de recréer un climat, un environnement qui leur apparaît familier. L'immigration comme les milieux urbains et défavorisés constituent un terreau favorable à l'épanouissement des Églises pentecôtistes (MOTTIER, 2008). La facilité d'accès de ces Églises, leurs capacités à s'adapter au contexte dans lequel elles naissent et aux fidèles qu'elles accueillent, exercent un pouvoir d'attraction sur les migrants. Elles leur offrent la possibilité d'un « Dieu de proximité » (WILLAIME, 1999b) et celle de dépasser une condition humaine initialement subie. Les Églises locales étant dépourvues d'autorité centrale, une fois converti, chaque fidèle est considéré comme un évangéliste potentiel. Notons en outre que ces nouvelles Églises à tendance protestante ne sont pas des branches d'Églises transnationales renommées telles les *Assemblées de Dieu*<sup>15</sup> ou l'*Église du Christianisme Céleste*. Les Africains, qui ne comptaient pas rester en Égypte, réinventent parfois *a posteriori* les liens transnationaux de leurs Églises et créent de toute pièce de nouveaux groupes une fois installés en Égypte. L'uniformisation religieuse et culturelle prétendument liée à la mondialisation est donc loin d'être achevée et l'on voit bien encore ici le rôle joué par le contexte local dans la naissance de nouvelles Églises.

M. est Ghanéenne et vit au Caire depuis 2003. Elle fréquente deux Églises depuis 2006 : l'une est la grande Église à tendance évangélique, dirigée par des États-Uniens de la banlieue sud du Caire. Elle s'y rend chaque semaine pour assister à la messe « Africa Live » en anglais, qui rassemble chaque semaine une centaine de personnes. Un pasteur camerounais et le pasteur américain ont l'habitude d'y intervenir. Mais

<sup>15</sup> Les *Assemblées de Dieu* sont présentes en Égypte mais ce sont des Égyptiens qui se trouvent essentiellement à leur tête et les services se font uniquement en arabe.

elle fréquente également quotidiennement une de ces *babies-church*<sup>16</sup> en voie d'autonomisation, initiée par le même pasteur camerounais. La structure ne rassemble en moyenne qu'une vingtaine de personnes. S'y mêlent des Ghanéens, des Nigériens, des Soudanais et des Congolais, chacun est libre d'aller prêcher au micro et il n'est pas rare que l'on y évoque ses sentiments de captivité, que l'on prie à haute voix pour les réfugiés et les droits des migrants en Égypte. Lorsqu'on lui demande pourquoi elle fréquente les deux cultes, M. répond avoir « besoin » des deux : « j'aime me rendre aux deux ; je connais bien le pasteur camerounais alors j'ai décidé de le suivre. Et puis, c'est un peu pareil »<sup>17</sup>. J., lui, est congolais de République Démocratique du Congo (RDC). Arrivé en 2002, il a rapidement rejoint *La Révélation*, un groupe de prière créé à la fin des années 1980 par d'autres migrants congolais. Pendant plusieurs années, le groupe a existé et a pu bénéficier de lieux de rassemblement grâce à la protection et à la tutelle de l'*Église Évangélique du Caire (EEC)*, anciennement fondée par la communauté protestante occidentale vivant en Égypte. Depuis le début des années 2000, du fait de l'augmentation des effectifs du groupe mais également à cause de nombreux sujets de discorde avec le pasteur suisse de l'*EEC* et de l'arrivée d'un pasteur congolais très zélé, le groupe de prière est devenu une Église à part entière et autonome. J. fait partie des pasteurs officiels de cette nouvelle Église puisqu'il a suivi une formation biblique et théologique de 2005 à 2008 dans un centre (non-officiel) spécialisé au Caire. L'ancrage autonome d'Églises proprement africaines nécessite donc du temps et des ressources spécifiques mais le processus est bien en cours en Égypte et particulièrement au Caire.

### 3.2. Les moyens de l'autonomisation religieuse : de la découverte des vocations à la négociation de lieux

Le panorama chrétien du Caire se complexifie davantage sous l'effet des créations religieuses réalisées par ces migrants en quête de repères. Dans l'espace, cela se traduit par un « éparpillement » des groupes religieux et une structuration en réseaux religieux multipolaires, propre aux

tendances pentecôtistes globales. Dans l'espace public, les moyens de communication par affichage ou tracts sont prohibés, ce qui contraint les Églises africaines à trouver et expérimenter d'autres moyens, moins visibles, pour se faire connaître. On ne prend donc possession de territoires religieux au Caire que de manière limitée. Pour exister, même discrètement au Caire, pour se voir accorder un certain crédit par les chrétiens Égyptiens et les autres migrants – fidèles potentiels – les leaders religieux africains disposent néanmoins de plusieurs moyens.

Ils sont nombreux à être partis de leur pays d'origine en quittant par la même occasion un milieu traditionnel familial catholique. Certains se retrouvent en Égypte à suivre des formations bibliques pour devenir des leaders officiels de petits groupes évangéliques ; d'autres, des formations théologiques plus approfondies pour obtenir le statut de pasteur. A la différence des instituts de formation catholiques, ces centres évangéliques ont été créés après l'arrivée des migrants africains et ces derniers n'ont généralement suivi aucune formation théologique avant leur arrivée en Égypte. Une politique plus décentralisée et moins strictement hiérarchisée que chez les catholiques entraîne une dispersion et une liberté d'action des pasteurs nouvellement ordonnés ou migrants-pasteurs (BAVA, PICARD, 2010). Pour le directeur états-unien de MCC, où a été inauguré un centre de formation au début des années 2000, le fait que ces pasteurs créent des Églises indépendantes ailleurs par la suite ne constitue pas un problème en soi, bien au contraire : « notre idée, c'est d'être comme un organisme vivant ; si nous nous reproduisons, nous faisons de nouveaux enfants. Ils grandissent et deviennent indépendants »<sup>18</sup>. D'autres migrants, suite à des visions prophétiques, des miracles ou des révélations divines, s'autoproclament littéralement pasteurs et décident de créer *ex nihilo* leur propre Église. Pour ceux-ci, donner du sens à la découverte de leur vocation religieuse paraît simple : Dieu les a « appelés » ou bien « rattrapés » en Égypte et il est de leur devoir de missionnaires néophytes de répandre la Bonne Parole autour d'eux. Certains s'appuient même sur des passages de la Bible (Isaïe, 19) et sur le récit de la

<sup>16</sup> Terme employé par les fidèles de MCC.

<sup>17</sup> Entretien avec M., Le Caire, octobre 2009.

<sup>18</sup> Entretien avec le pasteur S., MCC, Le Caire, novembre 2009.

captivité du peuple hébreu en Égypte pour inter-préter leur présence sur cette terre qui ne peut, selon eux, en aucun cas relever du pur hasard<sup>19</sup>. Une fois leur vocation découverte, la situation de transit prolongé apparaît comme plus facile à comprendre, à accepter et une certaine fonction sociale auprès de leurs « frères » africains est ainsi enclenchée. Matériellement parlant, créer son Église peut apporter des avantages d'ordre financier et une certaine reconnaissance socio-juridique. Chaque pasteur d'une Église à tendance pentecôtiste reçoit théoriquement la *dîme*, soit 1/10<sup>ème</sup> du salaire de chaque fidèle. L'argent sert notamment à payer les locaux où se déroulent les cultes puisque les conditions restent très strictes concernant la construction de nouvelles églises. Le footballeur et néo-pasteur camerounais H. a, depuis deux ans, entamé des démarches pour la reconnaissance officielle locale et transnationale de son Église. Il a choisi stratégiquement de donner à son Église le nom que son Église porte au Cameroun : *Le Christ de la Nouvelle Alliance*. Via un avocat égyptien protestant, des négociations sont en cours sur place afin d'être enregistré auprès de l'*Evangelical Fellowship in Egypt*, association qui regroupe toutes les congrégations de tendance protestante implantées en Égypte. Par ailleurs, le groupe camerounais exilé a sollicité *a posteriori* l'Église-mère de Yaoundé afin d'être reconnu officiellement comme une « Église-fille », une annexe religieuse qui vivrait de réseaux transnationaux efficaces<sup>20</sup>. Nous sommes donc bien au cœur d'un processus de diffusion spatiale d'une religion par le biais des migrants, qui, dans le but d'une reconnaissance sociale, réactivent des réseaux locaux et transnationaux à la fois officiels et officieux.

Être reconnu implique également l'idée d'être un minimum visible dans le paysage urbain et donc de disposer de lieux d'accueil et de réunion pour leur Église. L'impossibilité de faire construire une nouvelle église au Caire va conduire les migrants africains à « s'arranger » avec l'espace urbain pré-existant et à négocier avec différents acteurs, des lieux ayant une fonction religieuse préalable ou non. Certes, les grandes Églises d'origine occi-

dentale acceptent de mettre à disposition leurs locaux pour différentes messes africaines. L'intérieur de l'église mais également le parvis et la cour sont investis temporairement par la communauté de migrants (photo 1). Dans des quartiers plus calmes et plus aérés comme Maadi, on en profite pour vendre quelques objets sur le trottoir à la sortie du culte (glaces artisanales, épices, sacs tricotés, produits de beauté et de coiffure, cassettes et CD de musique africaine...). Néanmoins, disposer de son propre lieu de prière lorsque l'on est à la tête de son Église est une aspiration qui revient régulièrement dans les discours des migrants et des leaders. De nouvelles évolutions dans le processus d'identification sociale et religieuse émergent dès lors qu'une Église africaine trouve son lieu et l'investit. Comme les *dahiras*<sup>21</sup> mourides réussissent à « faire territoire », qu'ils soient localisés à Dakar, à Niamey ou au Caire, la négociation de lieux par les jeunes Églises africaines dans le monde arabe témoigne de l'inscription dans l'espace de ces communautés chrétiennes et donc de leur processus de stabilisation dans les sociétés d'accueil (HALBWACHS M. cité par BAVA, 2006). Un des pasteurs congolais rencontrés au Caire dit être conscient que « sans les églises étrangères [sous-entendues africaines], il n'y aurait pas grand monde dans les églises égyptiennes aujourd'hui » ; il ajoute avec un certain regret qu'il est « obligé de se réfugier derrière les Églises existantes »<sup>22</sup> et qu'il reste difficile de vivre sa chrétienté au Caire, avec l'idée sous-jacente que l'on est limité à la fois dans l'espace et dans le temps. De mêmes bâtiments-églises de la ville se retrouvent donc partagés entre plusieurs Églises autonomes. Les jours de la semaine, les horaires sont négociés souvent directement avec le responsable local. Lors de son passage, on personnalise le lieu avec des décorations, des fleurs, des banderoles, des affiches, de la musique – correspondant à « l'esprit » et aux origines de son groupe – que l'on retire à la fin du culte. La *Maadi Evangelical Church*, une église égyptienne évangélique de la banlieue sud du Caire, est par exemple aujourd'hui partagée entre un groupe égyptien, un groupe coréen et deux

<sup>19</sup> Des baptêmes d'adultes sont également régulièrement célébrés sur les bords du Nil.

<sup>20</sup> Une autre « Église-fille » existe à Genève, ce qui a encouragé les migrants camerounais à activer leurs démarches.

<sup>21</sup> Association religieuse et culturelle.

<sup>22</sup> Entretien avec J.P., Le Caire, décembre 2009.

groupes africains. Nous pouvons par conséquent conclure d'une réelle *revitalisation* des lieux chrétiens au Caire par la présence des migrants. Les chants animés des Églises évangéliques africaines pallient le silence des cloches traditionnelles et se répandent dans les rues connexes, même s'ils finissent généralement par être recouverts par les appels des muezzins et les haut-parleurs des mosquées voisines. Notons tout de même que les Églises égyptiennes acceptant de partager leurs bâtiments sont plus souvent des Églises à tendance protestante évangélique que des Églises de rite traditionnel copte orthodoxe ou catholique et qu'elles sont, entre autres raisons, choisies pour leur accessibilité géographique (proximité d'une station de métro). Dans les périphéries urbaines plus défavorisées, ces Églises louent des locaux à des coptes évangéliques qui ressemblent davantage à des appartements (segmentation par étage) qu'à des églises à proprement parler (photo 3). Sans véritablement se superposer ou se mélanger, les croyants évangéliques de différentes origines (nationalité, langue...), semblent

se rejoindre en de mêmes espaces à l'échelle locale. Ces frottements culturels avec la population copte égyptienne demeurent futiles et, mise à part la récupération de quelques symboles coptes urbains par les Africains (l'Église Abu Serga dans le quartier du Vieux Caire où aurait trouvé refuge la Sainte Famille, l'Église de la Sainte Vierge à Maadi, au niveau de laquelle une Bible ouverte au Livre d'Isaïe aurait été retrouvée flottant sur les eaux du Nil...), les migrants ne participent pas aux rituels coptes et ne partagent pas leurs traditions.

Ces territoires religieux urbains n'étant pas toujours accessibles par tous, géographiquement ou financièrement, d'autres lieux non-religieux, publics ou privés, vont être utilisés, toujours de manière temporaire, par des groupes africains. Une salle des fêtes égyptienne peut se transformer en école soudanaise le matin et en église camerounaise l'après-midi. Un simple appartement peut également accueillir à tour de rôle des réunions, des enfants et une « église de maison ». Nous parlerons dans ce cas d'Églises « sans lieux »,

Photo 3 : Eglise nigériane *The Redeemed Christian Church of God*



Source : Ain Shams, Le Caire, juin 2010 - J. Picard.

difficilement repérables, ne regroupant que de faibles effectifs, confrontées à la peur du voisinage et au désarroi de ne pouvoir prier « comme au pays ». Cependant, elles participent tout autant à la christianisation temporaire de micro-espaces urbains au Caire. Au-delà des espaces religieux locaux pratiqués, investis, négociés et partagés par les migrants subsahariens, d'autres espaces, imaginés, rêvés, transnationaux et déterritorialisés, deviennent empreints de religion par le biais des migrants présents en Égypte.

### 3.3. Une géographie sacrée de l'espace migratoire

A propos des croyances immigrées, la capacité des migrants à « vivre ici et croire là-bas » n'est plus à démontrer. La faible reconnaissance juridique et politique des migrants en Égypte pousse ces derniers à trouver des voies d'identification, au sein de communautés transnationales plus larges, religieuses ou non. On est généralement Africain et chrétien avant d'être Soudanais ou Congolais, catholique ou protestant. Les liens avec l'Église ou la communauté religieuse ne sont pas toujours maintenus contrairement aux communautés dites diasporiques puisque l'on ne retrouve pas forcément sur place son Église d'origine, que l'on peut changer de dénomination en cours de route et, surtout, que l'on ne compte pas s'installer définitivement. Cependant, la migration étend sans conteste la cartographie religieuse des individus et des groupes. Les croyances religieuses, permettant d'enclencher des mécanismes d'espérance<sup>23</sup>, font de l'espace migratoire passé, présent et futur, l'espace de tous les possibles. L'anthropologue T. Fouquet (2007), à partir de la jeunesse dakaroise, a très bien démontré de quelles manières la représentation de soi-même dans un ailleurs rêvé et désiré, même relevant de la pure intentionnalité, participait à une certaine mise en confiance. Dans son désir d'ailleurs, le migrant ou futur migrant demeure un sujet moral qui a le choix et qui ne subit pas sa condition. Nous pouvons également évoquer ici le concept d'*ethnoscape*, développé par A. Appadurai (2001) et qui symbolise cet espace imaginaire et confortable à l'intérieur duquel les groupes mobiles se représentent et se repèrent.

Tout d'abord, nous l'avons évoqué, les migrants subsahariens d'Égypte s'essaient à une re-symbolisation de l'espace dans lequel ils se trouvent : leur présence en Égypte n'est pas un hasard puisque Jésus a lui-même dû s'exiler et transiter par ce pays. On s'appuie sur *Le Livre* pour re-sacraliser cet espace d'accueil temporaire. « Certains quittent même l'Europe et l'Asie pour se retrouver ici. Une force attire ici, c'est biblique. Une prophétie est en train de s'accomplir »<sup>24</sup>, explique le Camerounais H., sa bible ouverte au Livre d'Isaïe, chapitre 19. Pour C., un jeune congolais, « il ne faut pas voir l'Égypte sur le plan physique. Il faut voir l'Égypte sur le plan spirituel. L'Égypte est vaste et tout est possible ». Une fois en Égypte, il devient important voire incontournable de visiter des lieux saints tels le Mont Sinaï et le monastère Sainte-Catherine malgré les contrôles policiers plus fréquents dans cette région. Les croyances religieuses permettent probablement aussi de réviser les parcours migratoires futurs : Israël est devenu une des nouvelles destinations des migrants africains depuis cinq ans environ. La fermeture croissante de la frontière israélo-égyptienne depuis la fin des années 2000, les nombreux cas d'arrestations et les morts dans le Sinaï prouvent qu'il est loin de s'agir d'une nouvelle terre promise (ANTEBY-YEMINI, 2008). Enfin, à la suite de la découverte de vocations religieuses, les migrants en cours de formation se considèrent généralement comme des évangélistes, des *bergers*, et leur mission devient dès lors universelle. Les croyances religieuses permettent de penser la continuité d'une migration jusqu'alors stoppée. Ces migrants-missionnaires, qu'ils reviennent un jour dans leur pays ou qu'ils quittent l'Égypte, projettent en général de fonder une autre Église là où ils iront, qui garderait le nom de l'Église fondée au Caire ou non. Les inscriptions territoriales des religions africaines en Égypte se trouvant limitées dans l'espace, des stratégies d'ancrage symbolique (DESILETS, 2008) y sont de plus en plus expérimentées.

## CONCLUSION

Le mouvement semble donc caractériser le religieux dans le monde contemporain sans faire disparaître ses besoins d'ancrage. L'Égypte et Le Caire

<sup>23</sup> Voir aussi DESROCHE H., 1973, *Sociologie de l'espérance*, Paris : Calmann-Lévy, 253 p.

<sup>24</sup> Entretien avec H., Le Caire, décembre 2009.

témoignent de ces recompositions depuis l'arrivée de multiples flux migratoires venant du sud du Sahara et depuis la diversification des chrétiens qui en découle. Malgré une installation qui n'est jugée que temporaire, les implantations et les signes d'une reterritorialisation discrète des croyances africaines chrétiennes se manifestent localement. Dans une logique de continuité chrétienne, les grandes institutions coptes ou d'origine occidentale ont participé et participent encore à ce phénomène à travers leur rôle premier d'accueil et d'assistance. Si les réfugiés se dirigeaient initialement vers leur Église de référence, ce sont aujourd'hui les institutions qui tentent de s'adapter à la dispersion spatiale et religieuse des migrants en quête de repères et d'opportunités variées. Des responsables religieux africains intègrent progressivement ces réseaux institutionnels afin de répondre au mieux à une demande et à des besoins proprement africains. Cela participe donc à une « africanisation » de certaines branches chrétiennes et engendre également de nouveaux flux migratoires qui entrecroisent à la fois les réseaux institutionnels et ceux

des migrants subsahariens. L'autonomisation progressive d'Églises africaines (évangéliques) sur le sol égyptien, résulte de la multiplication de l'offre socio-religieuse, de la découverte de vocations religieuses et parfois du contournement des institutions centrales en place. S'appropriier son lieu, par le prisme des pratiques et des croyances religieuses, devient un gage de reconnaissance et d'existence des migrants africains chrétiens au Caire. Si ces phénomènes sont contraints de s'adapter à un territoire strictement organisé et à un espace public d'expression limité, ils participent indéniablement, à différentes échelles, à la diversification des dynamiques socio-spatiales urbaines ainsi qu'à une redynamisation multifonctionnelle et à la revitalisation religieuse de plusieurs lieux, chrétiens ou non, de la ville. Loin de s'uniformiser ou de se déterritorialiser, l'univers religieux moderne mérite également d'être observé à l'aune de ses évolutions discrètes, dans des contextes variés ; il pourra ainsi nous révéler au mieux la diversité des compétences, individuelles et collectives, religieuses et territoriales, des individus et des migrants en particulier.

## Bibliographie

- ABBRUZZESE S., 1999, « Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière », *ASSR* n° 107, pp. 5-19.
- ANTEBY-YEMINI L., 2008, « Migrations africaines et nouveaux enjeux de la frontière israélo-égyptienne », *Cultures et Conflits* n° 72, pp. 76-99.
- APPADURAI A., 2001, *Après le colonialisme – Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris : Payot, 322 p.
- AUDEBERT C., 2002, « Le fait religieux dans l'insertion et l'organisation spatiale de la communauté haïtienne de Miami », *Géographie et Cultures* n° 43, pp. 107-127.
- BAVA S., PICARD J., 2010, « Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire », *Autrepart* n° 56, pp. 153-170.
- BAVA S., PLIEZ O., 2009, « Itinéraires d'élites musulmanes africaines au Caire – D'Al-Azhar à l'économie de bazar », *Afrique Contemporaine* n° 231, pp. 187-207.
- BAVA S., 2005, « Variation autour de trois sites mourides dans la migration », *Autrepart* n° 36, pp. 105-122.
- BAVA S., 2003, « De la 'baraka aux affaires' : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *REMI* vol. 19, n° 2, pp. 69-84.
- BASTIAN J.P., CHAMPION F., ROUSSELET K. (dir.), 2001, *La Globalisation du religieux*, Paris : L'Harmattan, 282 p.
- BERTRAND J.R., MULLER C. (s. dir.), 1999, *Religions et Territoires*, Paris : L'Harmattan, 304 p.
- BREDELOUP S., 2008, « L'aventurier, une figure de la migration africaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 125, pp. 281-306.
- BREDELOUP S., PLIEZ O., 2005, « Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart* n° 36, pp. 3-20.
- CLERGET M., 1934, *Le Caire, Etude de géographie urbaine et d'histoire économique*, Le Caire : Imprimerie Schindler, tomes I et II.
- COURCY R., 1999, « La paroisse et la modernité – Lieu fondateur et arguments actualisés », *ASSR* n° 107, pp. 21-39.
- COYAULT B., 2003, « Protestantism in Egypt today (part 1) », *Connections - Resourcing ecumenism and mission* vol. 7, issue 1, pp. 5-7.
- DEBOULET A., EL KADI G., 2000, « Le Caire », in DUREAU F. et al., *Métropoles en mouvement – Une comparaison internationale*, Paris : IRD et Anthropos/Economica, pp. 525-537.

- DEJEAN F., 2008, « L'évangélisme et le pentecôtisme : des mouvements religieux au cœur de la mondialisation », *Géographie et cultures* n° 68, pp. 43-61.
- DENIS E., 1995, « Le Caire : aspects sociaux de l'étalement urbain - Entre spécialisation et mixité », *Revue Égypte-Monde arabe* n° 23, pp.77-130.
- DENIS E., 2008, « Demographic Surprises Foreshadow Change in Neoliberal Egypt », *Middle East Report & Information Project*, Washington, n° 246, pp. 32-37.
- DESILETS C., 2008, « La conquête de terres saintes en Amazonie péruvienne », *ASSR* n° 141, pp.75-92.
- FANCELLO S., 2007, « Les défis du pentecôtisme en pays musulman », *Journal des Africanistes* n° 77-1, pp. 30-54.
- FOUQUET T., 2007, « Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité : une dialectique actuelle du proche et du lointain », *Autrepart* n° 41, pp. 83-97.
- GARELLI F., 1999, « Choix des appartenances et mobilité territoriales des croyants en Italie », *ASSR* n° 107, pp. 41-53.
- HACKETT R. I. J., 2002, « Discours de diabolisation en Afrique et ailleurs », *Diogène* n° 199-3, pp. 71-91.
- HERVIEU-LEGER D., 1999, *Le pèlerin et le converti - La religion en mouvement*, Paris : Flammarion, 291 p.
- HEYBERGER B. (dir), 2003, *Chrétiens du monde arabe, un archipel en terre d'Islam*, Paris : Autrement, 272 p.
- KOSER AKCAPAR S., 2007, « What's God got to do with it? The role of religion in the international dynamics of migrants' networks in Turkey », *REMMM* n° 119/120, pp. 81-100.
- LE HOUEROU F., 2007, « Le Christ s'est-il arrêté à Quatre et demi ? », *REMMM* n° 119-120, pp. 59-80.
- LEY D., 2008, « The immigrant church as an urban service hub », *Urban Studies* n° 45 (10), pp. 2057-2074.
- NASSER R. L., 2008, « Libanais à Marseille, migrations et comportements religieux », *Cahiers de la Méditerranée* vol. 76, pp. 179-191.
- PLIEZ O., 2005, « The Church, a link of the territories of the African diasporas in Cairo ? », *Kolor*, vol. 5, n° 1, pp. 75-82.
- RAYMOND A., 2007, *Cairo, City of History*, The American University in Cairo Press, 436 p.
- SWYNGEDOUWE E., 1997, « Neither global nor local: 'Glocalization' and the politics of scale », in K. Cox (dir), *Spaces of globalization. reasserting the power of the local*, New York : Guildford Press, pp. 137-166.
- WILLAIME J.P., 1999a, « De l'inscription territoriale du religieux à sa prise en charge individuelle et subjective : les mutations du religieux chrétien en occident », *ASSR* n° 107, pp. 139-145.
- WILLAIME J.P., 1999b, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *ASSR* n° 105, pp. 5-28.