



**HAL**  
open science

## Corps et conversion au protestantisme évangélique au Maghreb : le lieu de l'intimité avec Jésus

Katia Boissevain

► **To cite this version:**

Katia Boissevain. Corps et conversion au protestantisme évangélique au Maghreb : le lieu de l'intimité avec Jésus. Corps, religion et diversité, 2019. hal-02428989

**HAL Id: hal-02428989**

**<https://hal.science/hal-02428989v1>**

Submitted on 6 Jan 2020

**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.

# Corps et conversion au protestantisme évangélique au Maghreb : le lieu de l'intimité avec Jésus

## 8

Katia **Boissevain**

Cet article vient prolonger une réflexion qui a pris naissance lors d'une recherche sur les migrations en provenance d'Afrique sub-saharienne vers le Maghreb et sur les transformations religieuses qui s'en sont suivies en Tunisie. Vivant à Tunis à cette période, j'ai assisté à la revivification soudaine des églises catholiques et protestantes de la ville, à la multiplication des cultes proposés, aux sorties d'églises désormais animées par des hommes et des femmes noirs en tenues colorées. Mon intérêt pour les transformations religieuses m'a rendue attentive aux ajustements opérés par des hommes de religion, prêtres et pasteurs, peu habitués à officier devant des fidèles africains (Boissevain 2014). La Tunisie accueille depuis la fin des années 1990 et plus encore depuis les années 2000 des migrants d'Afrique de l'Ouest, venus principalement étudier dans les universités privées du pays (Mazzella, 2009).

Mais c'est incontestablement avec l'arrivée des employés de la Banque Africaine de Développement (BAD) en 2004 que quelque chose se passa dans les églises du pays. La BAD, installée précédemment à Abidjan, a dû déménager vers le centre-ville de Tunis en 2004, lorsque la situation de guerre civile en Côte d'Ivoire

(commencée en 2002) connut une accélération soudaine. Un millier de cadres et de salariés arrivèrent en quelques mois accompagnés de leurs familles, avec des conséquences multiples sur le prix des logements, sur les infrastructures scolaires internationales, sur les commerces et les lieux de loisirs mais aussi sur les Églises chrétiennes de la ville.

Ce bouleversement de l'offre des rituels chrétiens et de leur structure en terre musulmane fut l'occasion de me rendre compte que les conversions de Tunisiens vers le christianisme existaient. En dépit de l'interdiction de prosélytisme, malgré un discours général sur la « réislamisation » de la société, des hommes et des femmes, souvent jeunes, s'étaient tournés vers le christianisme, dans sa forme protestante évangélique. La première hypothèse était que le boom des Églises pouvait avoir un effet attractif sur certains. De plus, la religiosité joyeuse et accueillante présentée par les Églises protestantes, combinée à l'attrait d'une religion qui établit un lien, au moins implicite, entre pratique religieuse sincère, individuation et réussite matérielle, a su motiver certains musulmans parfois très pratiquants, d'autre fois beaucoup moins, à franchir le pas, à braver l'interdit et l'opprobre, et à devenir chrétien.

Mon intention, en discutant avec des individus chrétiens convertis, antérieurement de tradition ou de pratique musulmane, était de comprendre les modifications intimes de leur rapport au monde, à la société et au pays, à la famille et au monde spirituel. Il s'agissait aussi d'étudier la plasticité institutionnelle de la Tunisie en matière de libertés religieuses et les effets juridiques qu'un multi-confessionnalisme accepté pourrait avoir sur une société majoritairement musulmane.

La Tunisie en tant que nation se vit comme un pays uniquement musulman. L'article premier de la Constitution déclare « Article 1 – La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain, l'Islam est sa religion, l'arabe sa langue et la République son régime ». Parallèlement, et en tension, le discours officiel de construction nationale se réfère sans cesse à la Tunisie comme « carrefour civilisationnel », invoque avec fierté les influences des différents peuples de l'Antiquité, Phéniciens, Puniques, Carthaginois (Gutron, 2010), et rappelle par ailleurs une cohabita-

tion heureuse et idéalisée, entre toutes les communautés vivant côte à côte dans les premiers temps de la Tunisie indépendante (musulmans, juifs, chrétiens, qu'ils soient Tunisiens, Français, Italiens, Maltais, ou Grecs ; voir par exemple le film de Ferid Boughedir *Un été à La Goulette*, 1996).

En dépit de ce discours englobant, œcuménique, le pays se perçoit et se présente comme musulman (Sebag, 1991), depuis l'indépendance en 1956 et plus encore avec le départ des Européens et des juifs tunisiens dans la décennie qui a suivi. Il y demeure une petite communauté juive, principalement à Tunis et à Djerba, qui constitue aujourd'hui une relique vivante qui attire un tourisme des racines, principalement en provenance de France, d'Israël voire des USA.

Jusqu'alors, je m'intéressais aux pratiques religieuses musulmanes d'habitants de la ville, qui rassemblent et articulent de manière souple des registres variés tels que le soufisme, le culte des saints, l'orthodoxie – notion définie elle-même de manières très diverses (Boissevain 2012). J'allais désormais, en changeant de quartiers, d'interlocuteurs et d'optique, tenter de comprendre la conversion de musulmans vers le protestantisme évangélique. Plus encore, je souhaitais saisir tout ce que ce changement impliquait en termes de place dans le monde, de rapport à l'histoire, à la nation, à la famille, à la géographie. Dans le cadre de cet article, je borderai mes observations aux questions ayant trait au corps des convertis dans l'apprentissage et la pratique de la nouvelle religion. Tout d'abord, je défendrai l'idée – en accord avec d'autres travaux sur les conversions religieuses – qu'ici aussi, en Tunisie lors de conversions vers le protestantisme évangélique, c'est d'abord par le corps que se construit et s'éprouve un nouveau rapport à l'expression et au sentiment religieux. Le champ est très large, puisqu'il s'agira de décrire ici les postures et mouvements du corps lors des différents rituels religieux, d'exposer les manières de s'adresser à Dieu, de chanter ses louanges et de ressentir sa présence, son « Esprit », ainsi que de souligner les changements dans les interactions entre coreligionnaires lors des rituels, notamment en ce qui concerne les questions liées au genre.

Ensuite, je montrerai comment la relation d'intimité entre Jésus et le croyant, présentée par mes interlocuteurs comme inédite et radicalement opposée à la relation établie entre croyant et divinité en islam, constitue un discours construit sur la base de la mise en exergue de certains éléments parallèlement à une occultation de certaines pratiques sociales. Cette manière de présenter la réalité (et de la vivre) contribue à distinguer les deux religions en les opposant à partir d'une série de repères fondamentaux, dont la relation à Dieu. Pour se faire, le point de comparaison choisi n'est pas l'islam vécu – pourtant connu de tous –, mais une forme d'islam abstraite, stylisée et schématisée pour les besoins de la démonstration. Cependant, l'ethnographie, l'attention à divers éléments, permet de mettre en regard les discours et pratiques des nouveaux chrétiens avec ceux de croyants et croyantes musulman-e-s dans le cadre d'une relation avec les saints musulmans. Ce travail approfondi met au jour des modes de relations en réalité bien plus proches que celles communément exprimées.

## 5. Les conversions religieuses dans le monde arabe : approches croisées

À partir des années 2000, les travaux sur la progression du protestantisme évangélique dans le monde (Afrique<sup>6</sup>, Amérique latine – Boyer 2005) sous ses formes diverses se développent. Vers la fin des années 2010, les politistes, sociologues et anthropologues constatent qu'une progression est aussi à l'œuvre dans le monde arabe et des publications voient le jour sur cette question<sup>7</sup>, permettant de constituer un corpus relativement fourni et bien documenté.

6. La littérature sur le sujet est pléthorique ; voir par exemple les travaux d'A. Mary, S. Fancello, J.-P. Willaime.

7. O. Roy et N. Marzouki, 2013 ; K. Dirèche, 2011 ; M. Oukacha, 2013 ; M. Mohamed-Cherif, 2011 ; les articles de J. Picard, F. Kaouès, M. Zillinger dans S. Bava et K. Boissevain (dir.), « Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses », *L'Année du Maghreb* 2014.

En ce qui concerne la Tunisie, la nouvelle Constitution de 2014 affirme dans l'article 6 que « l'État garantit la liberté religieuse et la liberté de conscience ». Bien entendu, cette garantie constitutionnelle n'atténue pas l'opprobre sans appel que la plupart des Tunisiens jettent sur l'idée même d'un changement de religion. La Constitution ne modifie pas non plus l'idée bien partagée que choisir le christianisme est un acte qui s'apparente à une trahison profonde, envers la famille d'abord, mais aussi envers la Nation dans son ensemble.

Les dénominations chrétiennes ont une terminologie mouvante. Comme l'explique Christophe Pons dans l'introduction de son ouvrage sur l'implantation du protestantisme évangélique dans des régions dont les transformations religieuses ont été moins étudiées qu'en Afrique et en Amérique latine, le protestantisme évangélique, le pentecôtisme, le néo-évangélisme, les charismatiques recouvrent des réalités diverses, en termes de théologie, de pratiques, de rituels, voire de valeurs. Schématiquement, on peut dire que les protestants évangéliques se scindent en deux grandes tendances : les Églises historiques, certaines formées de longue date, qui se sont exportées à travers le monde avec les progressions coloniales et souvent en parallèle à l'Église catholique, et d'autres qui ont été réinventées et développées plus récemment, au début du XX<sup>e</sup> siècle et sont des réinventions prosélytes du pentecôtisme (Pons 2013,9).

Selon le *Pew Research Institute* (rapport de 2011), ces Églises chrétiennes rassembleraient 656 millions de croyants à travers le monde. Pour autant, les études sur ces protestants évangéliques dans le monde arabe nous enjoignent à rester mesurés quant aux déclarations de « succès planétaire et massif » de ce christianisme. En effet, au Maghreb et dans les pays arabes en général, les travaux signalent que les effectifs sont circonscrits et qu'il s'agit souvent de petites poches plus que de grands mouvements en liesse – à ma connaissance, pas de *mega-church* dans le monde arabe. En outre, plusieurs structures sont financées et entretenues par des apports extérieurs, vraisemblablement sans emprise locale pérenne. Cependant, le nombre des églises augmente et leur idéologie propose une nouvelle utopie aux croyants, qui mêle au message chrétien l'imagerie prospère d'un Occident

émancipateur. Les nouveaux adeptes de Jésus défendent, de manière articulée et argumentée, la liberté de choix, la vérité de l'être, les droits individuels et, en surplomb, la modernité.

Comment sont transmises ces valeurs ? Les médias chrétiens occupent une place de choix dans ce dispositif. Qu'il s'agisse de radios, chaînes de télévision satellitaires ou d'Internet, les nouveaux chrétiens ou les individus qui hésitent au seuil d'une nouvelle religion se tournent aisément vers les canaux d'informations qui les conforteront dans leur quête. Mais une fois la conversion entamée, le lieu où elle s'opère, le siège où se métabolisent les transformations du rapport au divin, demeure le corps du converti, à travers ses gestes, ses paroles et ses interactions codifiées. Pour aborder la question des bouleversements liés à la conversion religieuse, je choisis d'exposer trois entrées concernant la mobilisation du corps lors du culte chrétien.

## **6. Incorporations d'une nouvelle pratique religieuse**

---

À Tunis, des pasteurs tunisiens célèbrent des cultes évangéliques à destination de fidèles tunisiens dans deux églises principales. L'Église réformée de Tunis (ERT), au centre-ville et l'église St Georges, une église anglicane située en bordure de Médina. Les fidèles occidentaux ou africains s'y réunissent également, mais à des horaires différents.

Par ailleurs, une nouvelle Église a ouvert ses portes en mai 2014, dans un bâtiment qui avait servi d'église au début du XX<sup>e</sup> siècle dans le quartier de la petite Sicile. Lors de son ouverture, des fidèles assez jeunes, récemment convertis, se regroupaient autour d'un pasteur américain et de son assistante tunisienne qui traduit son prêche et fait le lien entre les différents acteurs du culte. J'ai eu la chance d'assister à quelques-uns des premiers cultes célébrés entre ces murs. J'ai pu ainsi observer l'assurance vacillante des fidèles, les faux-pas, les moments de gêne provoqués par des usages ou des gestes encore mal connus en cours d'appropriation. J'ai écouté les mélodies approximatives des chants religieux entonnés timidement. Ces observations per-

mettent une comparaison entre ce culte tâtonnant et celui, installé et « routinisé » des deux autres églises que j'ai fréquentées, et donnent ainsi des indications sur le modelage des corps des nouveaux chrétiens. Ces apprentissages corporels fondent et présupposent la pratique et la croyance évangélique.

## 6.1. Prier debout et louer Dieu en chantant

Comme dans toutes les Églises chrétiennes du monde, les chrétiens tunisiens chantent. Comme dans la plupart des Églises évangéliques, les fidèles « dansent » également. J'écris « dansent » avec des guillemets puisqu'il ne s'agit pas de danse chorégraphiée, mais plutôt de mouvements de balancements, d'un pied sur l'autre, les paumes des mains ouvertes vers l'autel et placées au-dessus de la tête. La danse et les chants sont parfois accompagnés de battement de mains, d'impulsions de la tête, et plus rarement, de petits déhanchements. Très loin de la sobriété de la prière canonique musulmane, la musique et le chant occupent une place prépondérante lors des célébrations. La gestuelle participative de la recherche d'émotion, et le corps, debout face à l'autel et à l'écran, est désormais un corps qui s'autorise à danser, à se balancer, à sautiller sur place, à sourire et/ou à pleurer, mu et ému par Jésus. Ainsi, les nouveaux chrétiens à la recherche de la grâce s'autorisent des comportements physiques qui ne sauraient avoir cours à l'extérieur du cadre rituel.

Chantant les louanges de Jésus et les bonheurs de la rencontre avec le Saint-Esprit, les fidèles dans les deux églises principales (ERT et St Georges) s'appuient sur ces chants pour s'élever vers Dieu, se laissent porter vers des émotions allant de l'euphorie intense à la tristesse la plus profonde. Les paroles des chansons sont projetées en arabe dialectal sur un grand écran à droite de l'autel afin que chacun puisse suivre et participer aisément.



## 6.2. Prier en tunisien, le lieu d'une intimité religieuse

Indigéniser le message de Jésus est bien entendu le propre des Églises évangéliques partout dans le monde. Les entreprises de traduction de l'Évangile sont à la base de sa diffusion et les missionnaires insistent sur le fait que la Parole de Dieu doit prendre racine dans l'intimité linguistique de chacun pour qu'elle soit ainsi incorporée, au sens propre, par les nouveaux chrétiens. La bible du pasteur, sur laquelle il base son prêche du jour, comme celles que lisent les fidèles, sont imprimées en Égypte. Il existe pourtant, sur des sites Internet tels que *elmassihfitunis.com*, des traductions des Évangiles en tunisien mais elles ne sont pas éditées. Les différences entre l'arabe du Moyen-Orient et l'arabe maghrébin sont parfois soulignées et regrettées, hors église, mais elles sont dans l'ensemble minimisées.

Parfois, lors de séquences orales, on remarque quelques changements de registre de langue lorsque certaines phrases clés sont répétées en arabe classique, avec une intonation plus emphatique, une insistance sur certaines voyelles ou la vocalisation plus appuyée de l'arabe classique. Quelques mots de français peuvent également se glisser dans les prêches, presque par inadvertance, comme dans la vie quotidienne, mais la langue de communication entre les chrétiens et Jésus est la langue maternelle de tous les jours, le tunisien.

Lorsqu'il est question de la pratique religieuse, la question de la préférence de l'arabe tunisien sur l'arabe classique est très souvent évoquée lors des conversations avec les convertis. Mais cette préférence ne va pas sans difficulté. La construction de la langue tunisienne comme langue de culte se fait au prix d'un travail sur soi. Il ne s'agit donc pas d'une préférence spontanée, mais d'une réflexion construite. La langue arabe, qui est conçue et perçue comme la langue sacrée par les musulmans, revêt, par son rapport intrinsèque à l'islam, une dimension fondamentalement supérieure, transcendante, qu'il est difficile de faire disparaître par simple décision. Pour les Tunisiens convertis au protestantisme évangélique avec lesquels j'ai discuté de la question, si l'arabe est certes la langue de l'islam, elle est également « notre langue ».

Hédi, un homme de quarante-cinq ans converti depuis 2005, explique : « D'accord, c'est la langue de l'islam, mais plus encore, elle est en nous, c'est notre corps. Même si elle a été apprise à l'école, elle (l'arabe classique) a fait partie de notre vie depuis le début, depuis la naissance. À la naissance, on a été accueilli par des formules religieuses en arabe, on a baigné dedans toute notre vie, c'est comme le ventre de notre mère, ça nous a nourri ».

Ce rapport charnel à la langue doit être désappris, ou plutôt apprivoisé. Il est question dans les entretiens d'un détachement progressif, d'autant plus que la plupart des convertis avec lesquels j'ai été en contact – sans vouloir dire que c'est le cas de tous – sont d'anciens musulmans fervents, pratiquants et convaincus.

De plus, le rapport à la langue tunisienne est aussi retravaillé. Les nouveaux chrétiens doivent s'ingénier à épurer leur discours de l'usage de formules de langages à références religieuses, plus ou moins automatiques, qui émaillent la langue tunisienne. Des énoncés comme *Inch'Allah* ou *bi qodrat rabbi* (si Dieu le veut ou par la grâce de Dieu) tendent à disparaître. Ces éléments de langage, répétés à satiété dans le langage commun, sont présentés par les convertis comme une faiblesse intrinsèque à la religion musulmane : elles revêtent l'inconvénient de substituer sa responsabilité personnelle à la volonté divine. Aussi, s'ils ne nient pas le fait que Dieu a un dessein pour l'homme et qu'il est responsable – en dernier ressort – de son destin, ils refusent à l'homme la possibilité de se défausser sur Dieu pour des brouilles insignifiantes de la vie de tous les jours.

Par ailleurs, les repères de temps changent, et pour parler d'une occasion et la situer dans le temps, les nouveaux chrétiens éviteront de se baser sur le calendrier religieux habituellement utilisé avec ses bornes communes et facilement identifiables telles que le *ramadan*, l'*Aïd*, *ras el 'am* (nouvel an musulman) ou *Mouled* (anniversaire du prophète Mohammed), et ce, même lors de conversations avec des musulmans. De même, les temporalités que représentent les prières quotidiennes (avant le *maghreb* » par exemple – prière du coucher du soleil) semblent être soigneusement évitées.

En parallèle, la langue maternelle est re-symbolisée afin de revêtir dorénavant les traits d'une communication privilégiée avec le divin. La dimension de langue « naturelle » est dès lors comprise et présentée comme quelque chose de positif, voire de supérieur à celle qui a été assimilée à l'école, dans l'effort des règles de grammaire et de diction. Cette langue tunisienne, opposée à la langue scolaire, permet une communication directe, sans écran, sans voile ni barrière. Elle devient la parole du cœur, la langue « vraie », la seule finalement qui convienne pour s'adresser à Dieu puisque c'est la seule à même de transmettre toute la sincérité de la foi. Entre l'effort de l'étude et l'immédiateté de l'inspiration, c'est la simplicité qui est mise à l'honneur. Ainsi, la langue maternelle est investie d'une dimension idéologique positive et quasiment mystique. L'argument sous-jacent est que la forme influence nécessairement le fond, et que si les musulmans s'adressent à Dieu par des « formules toutes faites » (les prières canoniques en arabe classique), « nous, les chrétiens » avons une parole vraie, sincère, personnelle et ressentie.

Nous verrons que cette parole « vraie » doit également être apprise, et ce, peu importe la langue dans laquelle elle est énoncée.

### 6.3. Apprendre le témoignage chrétien

Une nouvelle Église a été ouverte en mai 2014. Ici, l'assistante du pasteur, plus jeune que lui mais plus âgée que la plupart des individus dans l'assistance, est vêtue d'un tailleur-pantalon foncé, d'une chemise blanche et de chaussures noires. Elle porte un long sautoir doré et ses cheveux, mi-longs et ondulés, sont lâchés sur ses épaules. Toute son apparence est rassurante et professionnelle. Elle tempère parfois l'enthousiasme du pasteur, notamment lorsqu'il s'adresse de manière très directe, ou trop directe, aux participants au culte. Elle reformule les questions de manière plus douce, moins frontale. Par exemple, tout le début du culte vise à individualiser les fidèles et à les faire parler de quelque chose de personnel. Le pasteur demande « qui a eu des problèmes cette semaine ? Qui a eu une semaine difficile ? ». Après une minute d'un silence gêné, alors qu'il n'obtient pas de réponse à sa ques-

tion, il répète, en haussant la voix : « Dites-moi quelque chose qui vous a touché cette semaine ! », la jeune femme vient à sa rescousse, et tente de faire parler quelqu'un en disant, doucement et en tunisien : « Ce n'est pas grave, même si c'est quelque chose de petit, qui ne vous semble pas important : ici, on peut tout dire ». La jeune femme, au-delà de ses compétences de traductrice simultanée, fait donc également office de « liant culturel » en s'adressant aux jeunes gens qui n'ont pas l'habitude de parler en public, notamment dans un cadre religieux dont les normes, les rythmes, les mouvements ne sont pas encore connus.

Il s'agit donc autant d'apprendre à prier et à chanter, que de savoir parler de manière chrétienne. La nouvelle relation à Jésus doit s'incarner et, en conséquence, l'apprentissage passe par un ensemble de processus physiques.

Lors d'un culte du dimanche matin, en plus des quelques Tunisiens présents, du pasteur américain, d'un entrepreneur américain responsable de la rénovation du bâtiment, d'une visiteuse marocaine et de moi-même, il y avait un Algérien parmi nous, invité par le pasteur à témoigner de la situation de l'Église en Kabylie, sa région d'origine, et de son parcours individuel. À l'occasion de ce récit de sa vie, du témoignage qui visait à nous faire comprendre comment sa vie avait changée grâce à Dieu, j'ai pu assister à une opération de mise en conformité de son discours. Comment parler en public en tant que chrétien ?

Ce travail, pourtant très visible, passe inaperçu aux yeux des concernés. Le rythme de la scansion et la répétition des phrases par le pasteur semble opérer une mise en condition vers un état de réceptivité à Dieu. Ici, contrairement à ce qui se passe à l'ERT, le culte ne se déroule pas uniquement en tunisien. Le pasteur parle anglais, certains fidèles ont également un petit bagage anglophone – dont l'Algérien pris à témoin. L'assistante traduit néanmoins en tunisien pour le reste de l'assistance.

L'un des présents, M., est invité par le pasteur à venir prendre la parole afin de nous raconter son parcours. Un diaporama sur sa vie a été monté et est diffusé en même temps qu'il nous parle. Tout ce qui suit se fait dans un entre-deux linguistique, que je tente ici de restituer.

M. vit à Monastir où il anime une Église de maison, mais vient de la région de Tizi-Ouzou, ville de Kabylie en Algérie. Sa femme est tunisienne. Nous la voyons sur les photographies projetées, souriante, entourée de leur fils aîné et portant son nouveau bébé dans ses bras. Leurs noms nous sont transmis, nous apprenons la date de naissance de l'enfant, le pasteur américain souligne la grâce de Dieu et à quel point ce foyer est béni. Puis, on nous présente des photos de Tizi-Ouzou, pendant que M. décrit les premiers temps, les chrétiens qui se réunissent dans la forêt, craintifs et persécutés, les appels à Dieu, le fait qu'il les a entendus et qu'ils sont aujourd'hui « plus de 1000 » dans sa localité. Une vidéo de « *Algeria for Mission* » est diffusée, puis la parole lui est rendue dans un anglais un peu hésitant, que je traduis ici en français.

M. : « I., de Sousse, est venu me voir en Algérie » ; le pasteur le coupe, lui pose la main sur l'épaule et le reprend « *God brought I. from Sousse to Algeria* ». M. reprend son récit. « Oui, Dieu m'a amené I. jusqu'en Algérie. Et puis, j'étais bien à Tizi-Ouzou, mais j'ai voulu revenir à Tunis ».

Pasteur : « *You heard the call of God, telling you to come to Tunis* »,

M. : « Oui, c'est ça. Il y avait une grande tension en moi, j'étais tiraillé entre l'Algérie et la Tunisie, je ne savais plus. J'étais à la frontière et j'ai demandé à Dieu "Pardonne moi Dieu, mais montre-moi où je dois aller. Pardonne-moi" ».

Pasteur : "God brought you to the border". M. « Oui, Dieu m'a amené à la frontière ».

M. : « Et puis je me suis marié ». Pasteur "God wanted you stable". M. « Oui, Dieu a fait que je me suis marié ». Ma femme a vu le « *revival* » en Algérie et les miracles. Dieu l'a travaillée comme une olive. Ma femme a trouvé sa liberté avec Dieu ».

Cet extrait d'une séquence plus longue montre la manière dont le pasteur reformule chacune des propositions de M. en mettant Dieu comme acteur principal, auteur de toute action et

intention. Bien que M. se conforme au credo chrétien en livrant une part de son intimité et en se mettant « à nu » devant ses frères et sœurs chrétiens au sujet de ses doutes et ses tourments, l'exercice n'est pas parfaitement exécuté dans la mesure où le sujet des phrases est trop souvent « je », plutôt que « Dieu ». Le pasteur, gentiment mais avec fermeté grâce à sa main sur l'épaule de son « élève », répète en modifiant chacune des phrases de M. dans l'attente que celui-ci les dise à nouveau, dans leur forme aboutie. Emporté par son récit, M., le pasteur algérien, reprend à son compte certaines des phrases et en laisse passer d'autres. Qu'importe. L'effet escompté est atteint car les voix se sont mêlées et celle du pasteur américain, plus forte et plus assurée, a fait résonner le nom de Dieu maintes fois, et plus souvent que M. ne l'aurait fait s'il avait été seul à conduire son témoignage, pourtant personnel, donnant ainsi le sentiment que son destin ne pouvait être autre.

Les grands rites de passages, tels les baptêmes (Boissevain, 2014b), les mariages et les funérailles, sont d'autres occasions qui mettent le corps à l'épreuve dans la mesure où ils impliquent une modification importante des nouveaux gestes et proposent une nouvelle symbolique.

#### 6.4. Le culte chrétien, de nouvelles interactions entre hommes et femmes

Lorsque les musulmans et musulmanes se rendent à la mosquée pour prier, ils pénètrent le lieu par des entrées séparées et se recueillent dans des salles spécialement attribuées ou dans des espaces distincts d'une même salle. La séparation peut être matérialisée par un rideau ou une palissade en bois tandis que parfois il s'agit simplement d'une ligne à ne pas franchir, les hommes s'installant à l'avant, près de l'imam et du *mihrab*, tandis que les femmes se regroupent derrière eux. Les femmes pratiquantes prient moins souvent dans les mosquées que les hommes et restent volontiers chez elles, dans le confort de leur chambre ou de leur salon (Niloofer, 2015). À l'inverse, en tant que chrétiens, hommes et femmes se rendent de concert dans les églises, les couples et familles se préparent ensemble pour parcourir le trajet

qui les mènera de chez eux à l'édifice. Une fois sur le parvis, ils entrent côte à côte et s'installent sur les bancs disposés face à l'autel. Outre les familles, un certain nombre de célibataires fréquentent également l'église et prennent place de manière aléatoire sur les bancs, en fonction de l'affluence, de leur retard éventuel et des places restées vacantes. C'est là que le travail du pasteur est remarquable. Si, par hasard ou par habitude une séparation entre hommes et femmes voit le jour de part et d'autre de l'allée centrale, j'ai pu constater que, lors de cultes où l'affluence est moindre, le pasteur viendra discrètement tirer les fidèles par la manche et les entraîner en les guidant par l'épaule afin de « mélanger » les hommes et les femmes sur les bancs, avant le début du prêche. À ma connaissance, modifier ainsi la répartition des sexes au sein du dispositif du culte s'opère sans qu'un quelconque discours l'accompagne. On entend simplement « viens plutôt te mettre ici » ; « et toi, viens t'installer là » ; ou encore « viens plus près, tu es loin ».

Le travail discret du pasteur, à ce moment, est de constituer un auditoire dans lequel hommes et femmes seront en prière côte à côte, prêts à partager l'émotion qui ne manquera pas de se dégager lors des prières, des chants et des danses. Par ce processus, il semble participer à la construction d'un sentiment de communauté qui souhaite dépasser l'appartenance de genre pour englober les croyants dans une « famille chrétienne ».

Autre élément allant dans le même sens, les interactions tactiles avec les coreligionnaires sont encouragées. Lors des prières et louanges, il est possible qu'on se tienne la main, où qu'une main se pose sur l'épaule ou le dos de son voisin pour signifier la proximité des êtres devant Dieu. Dans ce cadre, même entre hommes et femmes, il n'y a pas lieu de ressentir de gêne face à l'autre, qui est à ce moment son frère ou sa sœur en Christ.

## 7. Les continuités et similitudes comme impensées

---

À trop insister sur les écarts, les changements, les différences lors d'un passage de la religion musulmane au protestantisme

évangélique, on risque de surjouer les contrastes et les ruptures en oubliant les continuités et similitudes. J'ai écrit plus haut que les éléments de l'ancienne religion mis en avant par les convertis sont d'une certaine manière schématisés. Par exemple, lorsqu'il est question de la langue de communication religieuse, les nouveaux chrétiens insistent sur le côté « impersonnel » de la prière musulmane, nécessairement figée et énoncée en arabe classique. C'est oublier – ou plutôt omettre – que l'islam fait aussi place à la langue maternelle, notamment dans les interactions informelles entre le croyant et Dieu (lorsque celui-ci lui adresse une prière personnelle, *du'a* et non *salât*). De plus, lors des visites aux personnages saints, tous les échanges se passent en tunisien.

Lors d'une visite récente à Sidi Bou Saïd (décembre 2016), un groupe de trois jeunes femmes venues sont guidées par les recommandations suivantes « récitez le Coran sur le saint et puis demandez vos vœux à Dieu. À Dieu directement, pas au saint ». Cette simple phrase mériterait un long développement sur l'importance contemporaine de souligner la différence entre Dieu et ses saints, et sur les craintes de représailles avec lesquelles vivent désormais les lieux dédiés aux saints musulmans<sup>8</sup>, mais ce n'est pas le lieu. Nous pouvons cependant souligner que si la récitation « du Coran » (en fait, de la *fatiha*, sourate d'ouverture du Coran) est en effet en arabe classique, les « vœux » adressés à Dieu le sont en tunisien. Une large part de la communication entre les croyants et Dieu a donc bien lieu en tunisien, langue maternelle, langue du cœur lorsqu'on est en contexte chrétien, et plus prosaïquement, langue banale, populaire, intime en contexte musulman.

La question de la séparation entre hommes et femmes peut également être nuancée si on prend en compte les pratiques religieuses aux sanctuaires saints plutôt que celles en cours dans les mosquées. Si les femmes y sont souvent plus nombreuses, elles viennent souvent en compagnie d'un ou de plusieurs hommes. À l'intérieur des lieux dédiés aux saints, certains espaces se prêtent à un degré de mixité, comme autour du catafalque du

---

8. En 2012 et 2013, plusieurs saints, dont Sidi Bou Saïd, ont été victimes d'incendies criminels attribués à des individus « islamistes ».



saint. Au moment où les fidèles se recueillent près du saint et formulent leurs demandes, les hommes et femmes sont côte à côte, brièvement mais sans que cette proximité ne semble gêner quiconque.

Contrairement à l'opinion d'un pasteur tunisien avec lequel j'avais brièvement abordé la question, avant de me faire poliment rabrouer, des parallèles existent entre la relation à Jésus et celle aux saints musulmans. Bien entendu, il n'y a pas de comparaison possible entre la transgression ultime d'une conversion religieuse et l'affiliation à un saint. Mais ces choix religieux autorisent un discours de rupture avec une partie du corps social.

Un premier parallèle se trouve dans le mode d'entrée en contact avec Jésus ou le saint musulman. Dans un cas comme dans l'autre, celui-ci s'opère sous la forme valorisante de l'élection. Dans les deux cas, Jésus ou le personnage saint a choisi un individu et l'a ramené à lui. Bien sûr les affiliations familiales sont monnaie courante dans le cadre du culte des saints, mais une relation plus intense entre un individu et un saint prend souvent naissance lors d'un ou plusieurs rêves. De la même manière, beaucoup de convertis au christianisme m'ont conté leur premier contact avec Jésus dans le cadre d'un songe.

La conversion comme choix religieux, forme d'autonomisation, peut être mise en regard avec celle présentée par certains musulmans qui revendiquent un lien à un saint (ou à une sainte) particulier. Bien qu'il ne s'agisse pas de conversions en tant que telles, l'adhésion à une *tariqa* (voie soufie) ou le choix d'une *zâwiya* (sanctuaire), en tant que groupe de dévotion particulier, implique un certain nombre de rites propres et donc des marques de distinction. De plus, si le lien à la confrérie, par le biais d'un saint(e), trouve souvent sa source dans une relation familiale qui dépasse et détermine l'individu, il peut parfois naître d'un rapport particulier, propre à l'individu, telle qu'une élection par rêve, apparition ou trouble de santé. Ce second cas provoque généralement la désapprobation plus ou moins marquée de l'entourage familial qui rechigne à accepter les nouvelles relations – mystiques et sociales – d'une fille ou d'une épouse. En comparant le lien tissé avec Jésus à la relation construite à une sainte musulmane du XIII<sup>e</sup> siècle telle que Sayyda Mannûbiya,

dont j'ai étudié le culte, des similitudes émergent. « Elle m'aide », « elle me protège », « elle comprend et ne juge pas » sont des phrases souvent entendues, comparables aux discours tenus sur la mansuétude de Jésus ou sur la force d'action qu'il assure.

Nous pouvons aussi établir un rapprochement entre le vocabulaire et les pratiques mises en œuvre pour présentifier Jésus, et celles observables lorsqu'il s'agit de parler des saints musulmans dans le culte des saints/soufisme. Contre l'avis et les discours des principaux intéressés, occupés à confirmer des différences irréciliables entre les deux religions, il me semble qu'un parallèle peut être tracé entre les deux systèmes de relation aux figures divines intermédiaires, dans les manières de décrire la relation à Jésus chez les chrétiens et aux figures saintes chez les musulmans adeptes de confréries.

Voici deux exemples choisis afin d'illustrer ceci : Nabih, 35 ans, mariée, mère de trois enfants, convertie au christianisme depuis deux ans lors de notre rencontre (entretien en 2011) : « Depuis que j'ai ouvert mon cœur à Jésus, je ne suis plus seule. Je me sens plus forte et je sais que je suis aimée parce que je suis l'enfant de Dieu, même si des fois je fais des erreurs. Tu sais, nous sommes tous les enfants de Dieu et c'est pour cela que Jésus nous aime autant. On ne peut jamais ressentir autant d'amour pour nos parents que pour nos enfants. Il nous aime sans condition. Cet amour me rend forte et je sais que je suis protégée. Je peux tout affronter ».

Sabeh, 38 ans (en 2000), mère de trois enfants, adepte du culte de Sayyda Mannûbiya : « Comment te dire ? Je suis *bint Sayyda* (fille de Sayyda), c'est comme ça. Elle m'aime et elle m'a choisie. Du coup, je sais que je suis protégée (*tahmi*). Elle m'aide beaucoup, quand il y a un problème, elle trouve une solution très vite. C'est normal, elle aime tous ses enfants. Toutes les femmes que tu vois ici à la *zâwiya*, si elles sont sincères, Sayyda les aime et les aide. Même si, par exemple, elles ont fait quelque chose qui n'est pas très bien, qui est *haram* mais qu'elles ne l'ont pas vraiment fait exprès, la sainte ne juge pas, elle. Elle reconnaît la sincérité, l'intention pure (*niya*), il n'y a pas de condition ».

Trois points de comparaison peuvent être dégagés de ces deux extraits d'entretien : l'amour sans condition, le statut assumé

de pécheur qui n'exclut pas de la protection (de Dieu dans le premier cas, de la sainte dans le second), et la direction du « flux d'amour » qui va du haut vers le bas, de l'entité surnaturelle vers le croyant. De plus, cet amour inconditionnel s'exprime dans les deux cas par un vocabulaire de filiation, qui intègre l'idée que quoi que l'on fasse, un parent aime toujours ses enfants.

À l'inverse du discours officiel chrétien qui, une fois encore, tend à opposer les pratiques de ses fidèles à celles des pratiques musulmanes de la société locale, on constate que la reconnaissance précise de son individualité par une puissance supérieure, le fait que cette individualité se matérialise dans une relation personnelle entre Jésus/la sainte et le croyant, qui prend place dans une biographie de manière singulière (il/elle m'a choisi-e), augmente et intensifie l'impression d'être acteur de sa propre vie, quitte à affronter la réprobation de certains membres de son entourage, voire de la société entière.

En conclusion, nous pouvons dire qu'interroger la place du corps dans la conversion équivaut à poser la question de l'apprentissage d'une nouvelle religion. Nous avons vu dans cet article que la modification la plus importante s'opère dans la manière dont le corps entre en communication avec Dieu. Le corps en prière chrétienne se distingue radicalement du corps en prière musulmane. Il est désormais debout, face à l'autel à la croix et au pasteur, face aussi à l'écran sur lequel les chants sont projetés. Il chante plus ou moins fort, lève les mains vers le ciel, ferme les yeux et se balance, à la recherche d'une émotion religieuse transformative.

L'autre transformation de taille se situe dans le rapport à la langue. Le nouveau chrétien s'adresse à Dieu grâce au dialecte tunisien, langue maternelle qui est resymbolisée en langue du cœur, conçue comme la plus pure, ce qui détrône l'arabe classique de sa place de langue sacrée par excellence. Enfin, les interactions entre hommes-femmes lors des cultes ne sont plus de l'ordre de l'évitement ou de la modestie qui distingue et hiérarchise les espaces. Elles s'organisent au contraire dans un discours d'égalité accolé à celui de modernité, où hommes et femmes prient et communient conjointement dans l'amour de Dieu. La

proximité physique des hommes et des femmes est encouragée, dans un refus d'une sexualisation des relations.

Changer de religion équivaut donc à désapprendre une partie de soi tout en incorporant de nouvelles normes. Célébrer Dieu et l'Esprit-Saint à travers la personne de Jésus, debout à côté d'une personne de l'autre sexe en chantant des louanges d'amour en tunisien implique un bouleversement profond dans la manière dont le corps est engagé avec la divinité.

Pourtant, il faut avoir conscience que ces éléments sont tout à fait présents dans certaines pratiques musulmanes, notamment les visites aux saints, où là aussi la communication avec le personnage saint, voire Dieu, se fait en tunisien, où les chants sont en tunisiens et où la séparation entre hommes et femmes est bien moins catégorique que lors des prières canoniques à la mosquée. Tous ces éléments sont passés sous silence, niés, en vertu d'une construction de la différence radicale.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bava S. Boissevain K. (dir.), 2014, « Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses », *L'Année du Maghreb*.
- Boissevain K., 2012, « L'islam au-delà des catégories », *Cahiers d'études africaines*, 206/207.
- Boissevain K., 2013, « Devenir Chrétien évangélique en Tunisie. Quelques aspects d'une conversion en pays musulman à la veille de la révolution », in Pons C. (dir.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, coll. a.
- Boissevain K., 2014 (a), « Migrer et réveiller les Églises. Diversification des cultes chrétiens en Tunisie », in « Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses, quels enjeux sociaux ? », *L'Année du Maghreb*, 11, Paris, CNRS Éditions, pp. 105-121.
- Boissevain K., 2014 (b), « Le baptême adulte de chrétiens tunisiens. Rituel public d'un engagement privé », *Cahiers d'Études du Religieux – Études interdisciplinaires*, Montpellier.
- Boissevain K. et Le Pape L., 2014, « Introduction : Les conversions religieuses en Méditerranée : dynamiques entre engagement

- personnel et cadres institutionnels », in *Cahiers d'Études du Religieux – Études interdisciplinaires*, Montpellier, MSH.
- Boyer V., mis en ligne le 14 février 2005, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne].
- Coyault B., 2014, « L'africanisation de l'Église évangélique au Maroc : revitalisation d'une institution religieuse et dynamiques d'individualisation » in Bava S. et Boissevain K., « Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses », *L'Année du Maghreb*, 11, vol. 2.
- Direche K., 2011, « Coloniser et évangéliser en Kabylie : les dessous d'un mythe » in *L'islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions ISSMM / Kathala.
- Fancello S., 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- Fancello S. et Mary A. (eds.), 2010, *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala.
- Gutron C., 2010, *L'archéologie en Tunisie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). Jeux généalogiques sur l'Antiquité*, Paris, Karthala.
- Haeri N., 2015, « La *Salat* et son langage : prier hors de la mosquée », in Achour-Kallel M. (dir.), *Le social par le langage : la parole au quotidien*, Paris, IRMC-Karthala, coll. Hommes et Sociétés.
- Haeri N. et Miller C., 2008, « Pourquoi un numéro consacré à la question du rapport entre langues, religion et modernité dans l'espace musulman ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 124.
- Kaoues F., 2014, « Réfugiés et migrants dans les églises protestantes évangéliques libanaises : recompositions identitaires et enjeux sociaux » in Bava S. et Boissevain K., « Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses », *L'Année du Maghreb*, 11, vol. 2.
- Mazzella S. (dir.), 2009, *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre Nord et Sud*, Paris, Karthala.
- Mohamed-Cherif M., 2011, « La conversion ou l'apostasie entre le système juridique musulman et les lois constitutionnelles dans l'Algérie indépendante », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, Numéro spécial.

- Obadia L., 2009, « Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie », *Langage et société*, 130, pp. 83-101.
- Oukacha M., 2013, « La protection juridique des non musulmans en Algérie. Une application limitée » in Saadia O. (dir.), « D'une croyance à l'autre. Le cas de l'islam », *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 28.
- Picard J., 2014, « Routes africaines vers Le Caire et dynamiques chrétiennes plurielles » in Bava S. et Boissevain K., « Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses », *L'Année du Maghreb*, 11, vol. 2.
- Pons C., (dir.), 2013, *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, coll. a.
- Roy O. et Marzouki N., 2013, *Religious conversion in the Mediterranean World*, Palgrave, Macmillan, 2013.
- Urvoy D., 2008, *Abécédaire du christianisme et de l'islam*, Versailles, Éditions de Paris.
- Urvoy M-T., 2004, « L'ambiguïté du thème de l'amour dans le soufisme » in Delcambre A.-M., Bosshard J. et alii, *Enquêtes sur l'islam*, Paris, pp. 222-247.
- Willaime J-P., 1999, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 105, 1, pp. 5-28.
- Zillinger M., 2014, « *Christian Modernizations. Circulating Media Practices of the Mission along the Nile / Modernisations chrétiennes. Pratiques circulantes des media le long du Nil* » in Bava S. et Boissevain K., « Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses », *L'Année du Maghreb*, n° 11, vol. 2.