

Nouvelles perspectives en sciences sociales



Processus de subjectivation religieuse en Algérie contemporaine : dynamiques d'individualisation et de communautarisation du croire en contexte évangélique-pentecôtiste kabyle

Processes of Religious Subjectivation in Contemporary Algeria: Dynamics of Individualisation and Communitarisation of Belief in an Evangelical-Pentecostal Kabylian Context

Hamida Azouani-Rekkas

Volume 18, Number 1, November 2022

Sur le thème : « Le retour du religieux »

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1097498ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1097498ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Prise de parole

ISSN

1712-8307 (print)

1918-7475 (digital)

[Explore this journal](#)

Article abstract

The aim of this article is to explore the close interconnections between conversions to Pentecostalism in Kabylia and the logics of the subject's quest for empowerment, in a context of strong social and normative regulations. While the influence of evangelical movements and their global offensive on local groups has been widely exploited to account for conversions in Algeria, the aim here is to demonstrate that this reading grid is not sufficient to grasp the issues at stake in the emergence of a new ethic observed within a group driven by a need for self-care. We will try to focus the analysis on the process of individualization, a formulation that can be heuristic to analyse the religious not as an invariable entity, but as a social phenomenon with variable interpretations linked to space and time. In sum, this article allows us to see that, well beyond the change in representations and practices, the question of conversions provides a framework for analysing the agentivity of actors.

Cite this article

Azouani-Rekkas, H. (2022). Processus de subjectivation religieuse en Algérie contemporaine : dynamiques d'individualisation et de communautarisation du croire en contexte évangélique-pentecôtiste kabyle. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 18(1), 203–236. <https://doi.org/10.7202/1097498ar>

Tous droits réservés © Prise de parole, 2022

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Processus de subjectivation religieuse en Algérie contemporaine : dynamiques d'individualisation et de communautarisation du croire en contexte évangélique-pentecôtiste kabyle

HAMIDA AZOUANI-REKKAS

École des Hautes Études en Sciences Sociales,
Paris, France

Introduction

Nous suivons de près depuis quelques années un phénomène qui sans être nouveau dans le paysage religieux transnational, reconfiguré par émergence des *New Religious Movements* (NRM)¹, a pris de l'ampleur en Algérie à partir des années 2000. Le pentecôtisme s'y développe avec un grand dynamisme et une certaine effervescence dans un contexte national caractérisé par de multiples ruptures sur fond d'instabilité sociale, économique et politique. Avec l'avortement du processus électoral et l'annulation des élections législatives de 1991, la tentative de démocra-

¹ Par « Nouveaux mouvements religieux » les sociologues désignent une large variété de mouvements religieux contemporains types (les mouvements de renouveau spirituels au sein de la sphère protestante, les tendances ésotérique ou gnostique, les mouvements issus du soufisme et du salafisme). Par ailleurs, l'expression désigne certains mouvements minoritaires comme les Témoins de Jéhovah, la Kabbale ou encore les Mormons. Ce qui confère le caractère nouveau aux « NRM » qui naissent généralement de religions historiques, c'est leur autonomisation par rapport à l'institution traditionnelle.

tisation a précipité le pays dans une *décennie noire*² marquée par des violences tragiques et des déplacements de population. L'hypothèse de « l'effondrement de l'État » mise en avant par les dignitaires militaires a contribué à légitimer l'action entreprise par l'armée pour lutter contre la « guérilla islamiste³ ». La tentative de la « transition démocratique » a débouché sur une crise politique qualifiée par les observateurs de « guerre civile⁴ ». Les dynamiques politico-religieuses qui ont marqué cette période ont favorisé le développement de diverses formes d'expressions contestataires⁵. L'une des conséquences sociales des transformations politiques de ce pays est l'enracinement et la prospérité du fondamentalisme islamiste qui, à partir de la refonte du modèle islamique traditionnel, manifestait une opposition aux institutions de l'État. Mais, tandis que les acteurs fondamentalistes véhiculaient une vision dichotomique de la société, sur un autre

² La « *décennie noire* », « décennie du terrorisme », désigne les années du conflit qui a opposé l'Armée nationale populaire algérienne avec plusieurs groupes islamistes armés, notamment l'Armée Islamique du Salut (AIS) et le Groupe Islamique Armé (GIA), durant les années 1990. À l'issue de cette période, qualifiée par certains de guerre civile, les statistiques des victimes demeurent controversées. Dans un article intitulé « Algérie : les nouveaux défis », Luis Martinez rapporte les déclarations du général Abdelkader Maïza, alors « chef d'état-major de la 1re Région militaire, affirmant que 37 000 personnes ont été tuées lors de ce conflit (Luis Martinez, « Algérie : les nouveaux défis », Centre de recherches internationales, 2003, p. 3, <https://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/algerie-les-nouveaux-defis>). Dans un autre article, l'auteur avance le chiffre de 100 000 personnes tuées (Luis Martinez, « Algérie : les massacres de civils dans la guerre », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 8, n° 1, 2001, p. 43-58, <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2001-1-page-43.htm>).

³ Luis Martinez, *La guerre civile en Algérie. 1990-1998*, Paris, Karthala, coll. « Recherches internationales », 1998, p. 266.

⁴ Emmanuel Buisson-Fenet, « Une nouvelle “guerre sans nom” ? », *Vacarme*, vol. 2, n° 2, 1997, p. 36-38, <https://www.cairn.info/revue-vacarme-1997-2-page-36.htm>.

⁵ Les événements qui ont secoué l'Algérie en octobre 1988 ont abouti à la création de nombreuses associations et à la légalisation des partis politiques tels que le Front Islamique du Salut (FIS) créé en février 1989 et dirigé par Abassi Madani. À de nombreuses reprises, ce parti islamiste qui aspire à l'instauration d'une République islamique a fait une démonstration de force de son mouvement en organisant des rassemblements qui connaissent un franc succès dans les rues d'Alger.

terrain, une protestation beaucoup plus discrète s'organisait. Prenant à contre-pied le nouveau modèle de société initié par l'État et les mouvances islamiques, plusieurs convertis au christianisme évangélique entreprenaient de se structurer. Secrètement, de modestes maisons, qui font office d'églises, sont ainsi bâties essentiellement dans les villages de Kabylie et dans les localités de Tizi-Ouzou, commune réputée être un haut lieu des revendications identitaires et d'effervescence culturelle et politique⁶, ainsi que dans les régions de Béjaïa, de Constantine, Oran et à Alger. Depuis le début des années 1990, le protestantisme évangélique se développe ainsi et se construit progressivement au sein d'une société algérienne en pleine mutation. Aux marges de la société majoritaire⁷, parmi ces nouveaux groupes périphériques, souvent non reconnus dans le paysage religieux algérien, les Kabyles demeurent les plus fortement imprégnés des principes de la branche évangélique-pentecôtiste qui se focalise sur l'idée du « Réveil spirituel », vecteur d'une rhétorique remaniée autour d'une protestation à l'égard des institutions et des normes dominantes. Toutefois les fidèles font rarement allusion au Réveil, impulsé par des leaders charismatiques tels que Charles F. Parham, William J. Seymour, et Thomas B. Barratt ou encore Douglass Scott, idée qui avait gagné les États-Unis pour finir par se propager dans le monde. Le Réveil évoqué par les acteurs kabyles fonctionne comme un vecteur par lequel se manifeste la volonté de transformation, voire de réinvention à la fois individuelle et collective de leur vie. L'idée de Réveil qui jalonne les récits de conversion fonctionne avant tout comme une démarche de restructuration d'une réalité globale par un état de renaissance.

Plus globalement, dans plusieurs cas de conversions, les crises de sens, les situations de domination, la pauvreté ou l'insécurité apparaissent comme des éléments caractéristiques d'un argumentaire explicatif de premier choix pour énoncer le processus de

⁶ Salem Chaker, « La voie étroite : la revendication berbère entre culture et politique », *Algérie-Actualité*, n° 1280, 26 avril-2 mai, 1990.

⁷ Ici, l'emploi de « majoritaire » et « minoritaire » n'est pas entendu en terme numérique ou statistique, mais renvoie à des catégories sociales prises dans des rapports sociaux de pouvoir, de différence, d'inégalité et de domination.

conversion à l'évangélisme. Sans doute, la montée des groupes issus des nouveaux mouvements religieux participe au foisonnement de ces thèses fortement reprises dans la littérature consacrée à l'analyse des néo-pentecôtistes, mais aussi au « retour du religieux » dans la sphère publique des sociétés contemporaines. Outre la place accordée aux manifestations physiques et émotionnelles, les théories élaborées autour de nouvelles religiosités étudiées dans de nombreux contextes⁸ opèrent continuellement une conceptualisation parallèle entre les besoins spécifiques et les désirs individuels inassouvis avec les avatars produits par une situation sociale, économique, ou politique trouble. La conversion au christianisme évangélique est aussi appréhendée par les notions du libre choix et de l'engagement individuel, caractéristiques du pentecôtisme paraissant échapper au cadre institutionnel. En contexte occidental, la subjectivation et la privatisation du religieux ont été intrinsèquement liées à la désinstitutionalisation des croyances. Le religieux se révèle une question privée où les individus en viennent à déterminer leur propre système de valeurs en dehors des institutions religieuses. L'individualisme religieux moderne est recentré sur l'affirmation de soi et le refus d'être passif. Les réflexions se portent dès lors sur les dynamiques de la transmutation du religieux et les logiques d'individualisation du croire. En somme, la prolifération des nouveaux mouvements religieux a conduit le nouveau paradigme « activiste » à saisir le converti comme un sujet autonome, acteur actif et volontaire de

⁸ Voir Bernard Bouter, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines », 2002 ; François-Georges Dreyfus, « Religion et Politique en Afrique subsaharienne », *Géostratégiques*, n° 25, 2009, <https://www.academiedegeopolitiquedeparis.com/en/religion-et-politique-en-afrique-subsaharienne/> ; Françoise Dumas-Champion, « Pratiques religieuses plurielles à l'île de la Réunion », dans Abel Kouvouama et Dominique Cochart-Coste (dir.), *Modernités transversales. Citoyenneté, politique et religion*, Paris, Éditions Paari, coll. « Germod », 2003, p. 75-90 ; Jean-Claude Girondin, « Conversion et ethnicité parmi les protestants antillais en région parisienne », dans Sébastien Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre Ruptures et filiations*, Turnhout, Brépols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses », 2004, p. 147-165.

sa conversion. La sociologue britannique Grace Davie explique la dissociation entre croyance et appartenance par cette formule « *believing, without belonging* »⁹ (croire sans appartenir). De nombreux chercheurs insistent explicitement sur la dimension subjective de la conversion¹⁰. Dans cette perspective, l'importante littérature qui foisonne sur le religieux « fragmenté et individualisé » tend à le questionner sous l'angle de la redéfinition du rapport à soi. Elle s'applique à saisir la diversité des expériences de conversion en termes d'individuation du croire¹¹. Face à un environnement où la famille voire l'État constituent des vecteurs de la transmission religieuse, l'insistance portée sur le libre choix comme caractéristique de la foi manifeste la subjectivité et l'autonomie du converti qui ne serait sujet à une quelconque influence. Danièle Hervieu-Léger a montré que penser le « religieux, en modernité, ce n'est pas tant se savoir engendré que se vouloir engendré¹² ».

Le postulat de cet article est qu'au terme d'une évaluation objective de leurs attentes, les convertis au pentecôtisme en Kabylie se saisissent de nouveaux référents de la modernité religieuse pour dégager des espaces alternatifs d'expression individuelle et collective. La conversion répond à une volonté délibérée de recomposition des appartenances sociales¹³ et de la réalisation de soi¹⁴. Notre hypothèse principale veut qu'en se percevant comme socialisés dans un modèle s'articulant autour

⁹ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford, Cambridge, Blackwell Publishing, 1994.

¹⁰ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, London, Yale University Press, 1993.

¹¹ Voir notamment Leïla Babès, « Recompositions identitaires dans l'islam en France. La culture réinventée », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 92, 1995, p. 35-47 ; Annie Benveniste, *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan, coll. « Anthropologie critique », 2002 ; Nikola Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines », 1995.

¹² Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1993, p. 245.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Sébastien Tank-Storper, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Sociologie », 2007, p. 19.

des valeurs ne correspondant pas à leurs aspirations individuelles et collectives, certains Kabyles se réfugient dans le pentecôtisme pour matérialiser leur projet de reconstruction d'un univers de sens choisi et reconfiguré à l'aune de leurs nouvelles ressources religieuses. L'enjeu de cet article n'est pas d'analyser les causes objectives des conversions religieuses, mais de saisir le sens social qu'elles prennent dans un contexte de fortes contraintes normatives et structurelles qui régissent la vie des acteurs. Face aux antagonismes sociaux et aux injonctions institutionnelles, comment est envisagée la désaffiliation de l'islam par les convertis eux-mêmes ?

Si l'évangélisme se focalise sur le témoignage de la relation privilégiée entre l'individu et Jésus-Christ dans les sociétés dites sécularisées, quel rôle tend-il à jouer face aux individus socialisés dans un contexte musulman ? Comment peut-on se penser « *born again* » et naître de nouveau quand le changement de référents religieux s'apparente aux yeux de l'Autre à une menace pour l'ordre social établi¹⁵ ?

Le pentecôtisme nouvelle vague en Kabylie

Il est difficile de dater exactement l'émergence des groupes protestants autochtones émanant de Kabylie. Historiquement, les parcours singuliers des premiers évangéliques en Algérie font suite aux formes ultérieures d'implantation des mouvements venus des pays d'Europe (Belgique, Suisse, France) et des États-Unis. Il s'agit le plus souvent de missions clandestines bâties autour d'un groupe local qui prend le relais de la prédication pour constituer une communauté ancrée localement, mais qui demeure affiliée aux Églises-mères évangéliques pentecôtistes ou néo-pentecôtistes. Dans les années 1970, les protestants autochtones, méfiants et suspicieux, comptaient un nombre insignifiant¹⁶. Par ailleurs, le contexte postindépendance, marqué par le

¹⁵ Roger Bastide, « Les équilibres socio-religieux », *Revue internationale de sociologie*, n^{os} 3-4, 1937, p. 465-479.

¹⁶ Zohra Ait Abdelmalek, *Protestants en Algérie. Le protestantisme et son action missionnaire en Algérie aux XIX^e et XX^e siècles*, Lyon, Olivétan, 2004.

nationalisme ambiant, ne permit pas l'émergence d'une communauté chrétienne kabyle. En effet, comme le note, à juste titre, Mohand Tilmatine :

*L'indépendance algérienne a charrié avec elle la survivance et les représentations élaborées pendant l'époque coloniale par les nationalistes algériens de dernière heure, notamment les Oulémas, pour placer l'islam au cœur même d'un discours de légitimation, qui s'imposera rapidement comme pensée politique dominante de l'État post-indépendant*¹⁷.

Dès les années 1980, portés par une campagne d'évangélisation souterraine¹⁸, un certain nombre d'adeptes du christianisme évangélique forment de petites assemblées locales constituées majoritairement de jeunes étudiants poursuivant un cursus universitaire. Mais c'est à partir des années 2000¹⁹ que plusieurs convertis brisent le silence. Affirmant et assumant leur nouveau statut religieux, ils expriment leur désir de vivre leur foi chrétienne au grand jour. Les marqueurs de la croissance chrétienne, perceptibles aujourd'hui, et les nombreux mouvements connaissant une diffusion locale, proviennent de la recomposition du paysage religieux évangélique mondial²⁰. Issus « du pentecôtisme "nouvelle vague"²¹ », largement observé aux États-Unis, en Asie (Corée du

¹⁷ Mohand Tilmatine, « La communauté protestante en Kabylie face à la politique religieuse en Algérie : la voie étroite ? », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 22, 2020, <http://journals.openedition.org/cerri/3019>.

¹⁸ Abdelmalek, *op. cit.*

¹⁹ Voir Karima Dirèche, « Évangélisation en Algérie : débats sur la liberté de culte », *L'Année du Maghreb*, n° 5, 2009, p. 275-284, <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/596>, et Fatiha Kaouès, « Les convertis évangéliques face à l'islam d'État en Algérie », *Critique internationale*, n° 80, 2018, p. 135-154, <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2018-3-page-135.htm>.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Se référer à Valérie Aubourg, « L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme. Une expérience religieuse à l'île de la Réunion », thèse de doctorat, La Réunion, Université de la Réunion, 2011, p. 16, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00647148/document> ; André Corten, « Pentecôtisme et "néo-pentecôtisme" au Brésil », dans *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 163-183, https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1999_num_105_1_1083 ; et Émir Mahieddin, « Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du

Sud, Singapour, Hong Kong, Philippines) et dans les pays du Sud²², les nouveaux croyants, porteurs de pratiques religieuses synchrétiques et hybrides marquées par un prosélytisme mêlé de références culturelles, forment les petites Églises naissantes qualifiées par les médias locaux de « clandestines ». Dès lors, quantifier objectivement le nombre de convertis paraît une tâche malaisée. Les chiffres souvent invérifiables et idéologiquement biaisés varient selon les sources qui les fournissent. En l'absence de statistiques officielles²³, les autorités tendent tantôt à minimiser le nombre de conversions tantôt à l'estimer à la hausse pour évoquer la dangerosité du phénomène conversionnel. De leur côté, les acteurs religieux se félicitent du grand nombre de baptisés. En dépit d'une forme de retenue des représentants officiels de l'Église Protestante d'Algérie²⁴ pour ne pas froisser les autorités,

pentecôtisme en Suède contemporaine », thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Aix-Marseille Université, 2015.

²² Voir Jean-Pierre Bastian, « L'expansion contemporaine du pentecôtisme en Amérique latine : une lecture en termes de champ », *Caravelle*, n° 108, 2017, p. 51-63, <http://journals.openedition.org/caravelle/2256> ; André Corten et André Mary, « Introduction », dans André Corten, et André Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique /Amérique latine*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2000, p. 11-34 ; François Laplantine, « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », *Anthropologie et sociétés*, vol. 23, n° 2, 1999, p. 101-115, <https://doi.org/10.7202/015602ar>.

²³ Karima Dirèche-Slimani, « Dolorisme religieux et reconstructions identitaires. Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine », *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 5, 2009, p. 1137-1162, <https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-5-page-1137.htm>.

²⁴ L'Église Protestante d'Algérie (EPA) est à distinguer de l'Église Protestante Unie d'Algérie fondée au début de la colonisation et qui rassemblait les deux Églises réformée et luthérienne. Suivant les traces de la mission de l'Église catholique, les premières actions de l'Église Protestante Unie d'Algérie ciblaient les populations européennes. Elle disparut en tant qu'Église unie en 1908. Après l'indépendance, les fidèles protestants qui demeurèrent encore présents en Algérie requièrent leur droit à fonder leur Église qui sera fondée en 1972. Elle est reconnue juridiquement en 2011 sous son nom officiel de l'Association d'Église Protestante d'Algérie. Elle fédère aujourd'hui plusieurs Églises réformées, luthériennes et évangéliques qui malgré leurs divergences doctrinales se rattachent officiellement à l'EPA. Si l'Algérie compte un nombre non négligeable de pentecôtistes issus de conversions cachées, ces derniers ne se rattachent pas tous à l'EPA. L'Église aujourd'hui

les convertis non affiliés à cette institution présentent des chiffres amplifiés visant à attester du pouvoir de Jésus-Christ et à légitimer la constitution de leur nouvelle communauté. Néanmoins, si l'absence de statistiques officielles rend difficile l'évaluation de nombre de convertis, les chiffres avancés par l'EPA par le biais de son ancien président Mustapha Krim font état de quelques milliers en 2008 et finissent par atteindre les 30 000 en 2011. Dans son édition du 11 novembre 2011, le journal *El Watan* avait publié les chiffres émanant de l'État qui comptabilisait 70 000 chrétiens. Si le nombre de fidèles varie selon les sources, ces dernières témoignent toutes d'un accroissement constant²⁵.

Il convient de préciser que la mouvance évangélique actuelle se réclame de la conjonction de trois principes théologiques du protestantisme : le Salut²⁶ par la foi, l'autorité de la seule Écriture (Bible) et le sacerdoce universel des croyants. Elle réunit l'ensemble des dénominations et courants dont le principe directeur de la pratique religieuse repose sur la « nouvelle naissance » (« *born again*²⁷ »). Ainsi, les adeptes composant cette mouvance

dirigée par Salah-Eddine Chalah est membre de l'Alliance réformée mondiale et du Conseil méthodiste mondial.

²⁵ Cf. <https://www.elwatan.com/archives/dossier/mustapha-krim-pasteur-et-president-du-conseil-de-leglise-protestante-dalgerie-epa-21-02-2008> et Noël Boussaha, « Les chrétiens d'Algérie réclament l'abrogation de la loi de 2006 », *El Watan*, 11 novembre 2011, <https://www.elwatan.com/archives/aujourd'hui/les-chretiens-dalgerie-reclament-labrogation-de-la-loi-de-2006-11-11-2011>.

²⁶ Avec beaucoup d'autres chrétiens, les protestants évangéliques pensent que la communion originelle de l'être-humain avec Dieu a été rompue à cause du péché. L'œuvre d'expiation accomplie par Jésus-Christ à la Croix permet, selon eux, de restaurer cette relation, gage du Salut éternel.

²⁷ L'expression « *born again* » (« né de nouveau ») est entrée dans le langage courant. Elle désigne un aspect central de la culture protestante évangélique : la symbolique de la conversion. Appuyés sur une lecture de l'Évangile de Jean (l'entretien de Jésus avec Nicodème, au chapitre 3), les protestants évangéliques considèrent que la conversion à Jésus-Christ est assimilable à une nouvelle naissance. Les évangéliques utilisent parfois aussi l'expression « né d'en-haut ». Nous avons fait le choix de l'usage de l'expression « *born again* », car travaillées par les discours des prédicateurs étasuniens, les quelques assemblées évangéliques kabyles particulièrement politisées observées dans notre enquête partagent largement la sensibilité biblique des « *Born Again Christians* » qui considèrent « les prophéties bibliques comme des aperçus de réalités à venir ».

introduisent une doctrine qui transcende les lignages religieux en affirmant « qu'on ne naît pas chrétien, on le devient²⁸ ». En effet, les Églises pentecôtistes tirent de l'Évangile quatre principes qui fondent leur foi « Jésus sauve, baptise, guérit, revient ». Les pentecôtistes insistent sur la nouvelle naissance en opérant une distinction systématique entre les chrétiens « communs » et les chrétiens « vrais » nés de nouveau (« born again »), ces derniers – dont ils se disent faire partie – étant ceux qui ont fait l'expérience de la rencontre avec Dieu par le baptême du Saint-Esprit. Dans le pentecôtisme, l'individu est placé au centre de la foi.

L'authentification du christianisme passe d'abord par l'individu avant de s'attester dans une Église, celle-ci étant conçue comme une société de convertis. La liberté et la responsabilité personnelles constituent dès lors la source de toute conversion. Le baptême est un acte de foi émanant de la seule volonté du baptisé adulte. Cette nouvelle conception évangélique tranche avec celle des Églises protestantes traditionnelles (luthériennes, réformées et méthodistes) dont le baptême est perçu comme une « grâce de Dieu ».

Le Saint-Esprit en Algérie : éthique ou politique ?

En Algérie plus qu'ailleurs, dans un contexte plutôt contraignant, où le politique et l'islam sont étroitement imbriqués²⁹, la conversion apparaît comme un choix inédit qui prend socialement tout son sens. En effet, si le processus qui a véritablement amené les

²⁸ Cette déclaration est l'œuvre de Quintus Septimius Florens Tertullianus, fils d'un centurion de la cohorte proconsulaire. Né à Carthage vers 155 ou 160, il y reçut l'éducation du parfait rhéteur et acquit une érudition étendue, une connaissance égale du latin et du grec, des notions de médecine et de sciences naturelles, et surtout une solide culture juridique. Soudain, il tourna court et se convertit au christianisme. Il déclara alors : « Autrefois, nous insultions à la religion du Christ, comme vous le faites aujourd'hui. Nous avons été des vôtres ; car on ne naît pas chrétien : on le devient » (*Œuvres complètes de Tertullien*, tome 1, traduit en français par Antoine-Eugène Genoud, Paris, Louis Vivès, 1852, p. xi-xxvi).

²⁹ L'article 2 de la Constitution algérienne stipule que l'islam est la religion de l'État. L'article 9 défend aux institutions de se livrer aux pratiques incompatibles avec la morale islamique.

Kabyles à endosser le christianisme évangélique semble revêtir un caractère rationnellement indécidable³⁰, du fait des enjeux individuels et collectifs qui gravitent autour de la conversion religieuse, lorsque l'on tente de saisir les motivations de la conversion comme un acte individuel, on s'aperçoit que l'environnement social et culturel prend une part importante dans les parcours des acteurs et qu'il y a forcément différents éléments extra religieux, dessinant la trajectoire de convertis, à l'origine du déclenchement du processus.

L'analyse livrée ici aux lecteurs s'appuie sur des données empiriques recueillies en 2017 grâce à une série d'observations effectuées dans l'Église du Plein Évangile de Tizi-Ouzou³¹. Elle est aussi construite à partir de la restitution d'entretiens avec certains acteurs rencontrés dans ses « Églises-filles³² » lors de nos nombreux séjours en Kabylie.

Face à un nouvel univers particulièrement codé et dont nous découvrons les usages et les représentations, il convient de souligner que notre place dans les groupes observés a été, tout au long de l'enquête au sein des assemblées, tout sauf naturelle. Notre position dans l'interaction sociale se jouait à la fois dans la proximité, au moment des louanges dans les salles de prières, mais aussi dans la distance, la contrainte n'était jamais loin. En Algérie, comme dans le reste des pays du Maghreb³³, la dimension critique que revêtent les nouvelles allégeances religieuses prend

³⁰ Charles-Henry Cuin, « Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », *Social Compass*, 2012, vol. 59, n° 2, p. 221-238.

³¹ Tizi-Ouzou est une commune de la wilaya de Tizi-Ouzou dont elle est le chef-lieu. La ville est située à 100 km à l'est de la capitale Alger, à 125 km à l'ouest de Béjaïa et à 30 km au sud des côtes méditerranéennes. Avec 140 000 habitants recensés en 2008, Tizi-Ouzou est, en termes de population, la deuxième ville de Kabylie.

³² L'Église Protestante du Plein Évangile de Tizi-Ouzou (EPPETO) dénombre plusieurs « Églises-filles » dont l'Église de Bejaïa, l'Église d'Illoula, l'Église de Ouassif, l'Église de Boudjima et l'Église de Tigzirt.

³³ Katia Boissevain, « Des conversions au christianisme à Tunis. Vers quel protestantisme ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 28, n° 4, 2013, p. 47-62 ; Karima Dirèche-Slimani, *op. cit.*

une tournure passionnelle et répressive³⁴. Dans l'espace postindépendance, les tentatives d'affirmations de l'autonomie individuelle et d'appropriations collectives suscitent l'inquiétude et la désapprobation des autorités. Elles constituent un élément crucial du clivage de plus en plus prégnant entre l'État et les groupes tendant à se faire une place dans le paysage religieux national.

Redoutant de se retrouver dénuées de leur pouvoir de contrôle social, opéré grâce à la mise en œuvre d'« une politique interventionniste en matière » religieuse³⁵, les autorités publiques mettent en œuvre des stratégies d'actions institutionnelles pour délégitimer la constitution d'une minorité religieuse dans le pays. C'est ainsi que la nouvelle politique qui se saisit de l'appareillage judiciaire³⁶ pour contrôler « la visibilité » du christianisme³⁷ débouche sur une méfiance systématique perceptible dans les attitudes des convertis. La remise en cause de l'emprise des institutions étatiques, de plus en plus pressante, accentue dès lors les tensions entre les convertis et les enquêteurs. Dès les premières observations, nous avons constaté que, quel que soit le cheminement par lequel les convertis kabyles viennent à la nouvelle religion, le discours livré par les protagonistes souligne l'ambiguïté des trajectoires des conversions inscrites dans des injonctions émanant d'un système normatif qui impose de se conformer aux normes dominantes.

³⁴ Mohand Tilmatine, *op. cit.*

³⁵ Stéphane Papi, « Le contrôle étatique de l'islam en Algérie : un héritage de l'époque coloniale », *L'Année du Maghreb*, n° 6, 2010, p. 496, <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/951>.

³⁶ La loi promulguée en 2006 par le Parlement (ordonnance N° 06-03) punit de cinq ans de prison et d'une amende de 500 000 à 1 000 000 de dinars (5 000 à 10 000 euros) tout individu suspecté de prosélytisme. L'article 7 de la loi de 2006 sur la régulation des cultes non musulmans stipule que « L'exercice collectif du culte a lieu exclusivement dans des édifices destinés à cet effet, ouverts au public et identifiables de l'extérieur » ; par ailleurs, l'article 8 précise que « les manifestations religieuses ont lieu dans des édifices, elles sont publiques et soumises à une déclaration préalable », https://www.axl.cefai.ulaval.ca/afrique/algerie_ordon-06-03-2006religions.htm.

³⁷ Karima Dirèche, *op. cit.*

L'Église du Plein Évangile de Tizi-Ouzou : espace religieux et dynamiques sociales

L'Église du Plein Évangile de Tizi-Ouzou, considérée comme la plus grande Église évangélique du pays, est établie dans un quartier peu animé au cœur de la Nouvelle-Ville de Tizi-Ouzou située à 900 m au sud de la ville. La villa anonyme très imposante, transformée en lieu de prières assidûment suivies par la communauté chrétienne locale, ne présente aucun signe religieux perceptible de l'extérieur. De couleur blanche et marron et de forme carrée, la bâtisse sert aussi de logement aux pasteurs et à leurs familles. Sa toiture ornée de tuiles plates de couleur rouge, rappelle celle de tous les pavillons et habitations modernes des villages kabyles. Afin d'assurer ses activités liturgiques et de mieux gérer la vie en communauté, les responsables ont aménagé un espace cuisine au rez-de-chaussée qui comporte aussi une crèche et une garderie pour les enfants des fidèles. Du côté opposé se trouve une salle dotée d'un système de surveillance placé en hauteur de la pièce témoignant des inquiétudes des membres de l'Église. L'usage de la vidéosurveillance vise à observer les mouvements suspects et à protéger les alentours notamment à la suite de la recrudescence des politiques de restriction judiciaire et après les tentatives d'intimidations et d'agressions commises par des groupes islamistes³⁸. En poursuivant le tour du propriétaire, on découvre l'esprit d'une organisation minutieuse. L'équipe a mis en place une série de moyens techniques notamment des ordinateurs servant à l'enregistrement et au montage des séances de prières qui seront par la suite relayées sur les nombreux canaux de diffusion dédiés à la prédication et au prosélytisme tous azimuts. En fournissant des ouvrages offrant l'accès au savoir, la bibliothèque aménagée par les fidèles constitue un support indispensable à la formation théologique et à l'enseignement

³⁸ Le 25 décembre 2010, un incendie avait partiellement détruit les locaux de l'Église *Tafat* située non loin de l'EPPETO laissant les fidèles sous le choc. L'inscription « *Allah Akbar* » portée sur les murs de l'édifice conduit les évangéliques à penser que l'incendie a été volontairement déclenché par un groupe islamiste.

religieux. Les deux niveaux de l'église peuvent accueillir plusieurs centaines de fidèles. Selon les déclarations du pasteur principal, Salah-Eddine Chalah, le temple rassemble entre 1 000 et 1 500 participants les samedis de grande affluence. La salle spacieuse rappelle les espaces de rassemblement de groupes pentecôtistes européens. Durant la pratique de la glossolalie³⁹, rien ne distingue les membres de cette Église du reste des fidèles pentecôtistes du monde. À l'abri des regards lors des chants et des louanges, la foule laisse libre cours à sa ferveur religieuse. Au-delà du cadre de culte, les adeptes, à tour de rôle, s'activent à sensibiliser les personnes présentes dans le temple, notamment les non chrétiennes. Ils s'affairent activement à la promotion des préceptes de l'Église pour attirer la sympathie des étrangers. Ceux qui se rendent aux réunions de prières sont appelés à témoigner de leur expérience personnelle, à louer Dieu et à lui rendre hommage. Si le culte n'est pas clandestin, les fidèles doivent pourtant se plier à l'injonction à la discrétion.

L'EPPEETO s'inscrit dans ce que Jean-Paul Willaime conçoit comme une nébuleuse, « un concept régulateur à travers lequel divers groupes expriment leur appartenance à un même monde religieux⁴⁰ ». Son fonctionnement nous renseigne sur les tentatives de régulation à l'échelle locale tout en entretenant des liens étroits et privilégiés avec des assemblées pentecôtistes supranationales. Dirigée par Salah-Eddine Chalah, elle est officiellement rattachée à l'Église Protestante d'Algérie.

À première vue, le fonctionnement de l'Église obéit à un modèle ecclésiastique simplifié. La structure fondamentale est régie par un conseil administratif, constitué d'un secrétaire, d'un trésorier en charge des offrandes, de la dime et globalement du

³⁹ La glossolalie désigne l'aptitude, dans le cadre du culte, à parler ou chanter (en prière) dans des langues inconnues. Cette pratique religieuse, évoquée dans certains passages de Nouveau Testament, constitue un signe de ralliement des pentecôtistes et de beaucoup de charismatiques, qui l'interprètent comme signe du « baptême par l'Esprit ».

⁴⁰ Jean-Paul Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », dans *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 14.

budget de l'Église et de quelques membres nodaux en charge de la gestion des affaires courantes de la communauté entreprise de manière plutôt collégiale. Les deux pasteurs Salah-Eddine Chalah et Tarik Berki, seuls détenteurs de responsabilités, exercent néanmoins leur autorité de fonction, en leur qualité de président et de vice-président de l'assemblée, sur le reste des disciples.

À en croire les déclarations d'un visiteur occasionnel rencontré lors d'un culte, en dépit de l'entente apparente entre l'ensemble des membres de la communauté, le fonctionnement interne de l'assemblée donne lieu à des rivalités entre les dépositaires du pouvoir ecclésiastique et certains fidèles :

Même si les deux pasteurs jouissent d'un vrai pouvoir charismatique, il faut qu'ils laissent un peu d'espace aux autres croyants. Il y a dans cette Église des personnes qui ont un grand bagage intellectuel et un vrai savoir théologique, elles doivent aussi être valorisées et écoutées ici comme à l'extérieur, affirme Massinissa, un jeune de 30 ans, originaire d'Azazga⁴¹.

Ces propos critiques à l'égard des pasteurs demeurent toutefois marginaux. Suivant le schéma classique du pentecôtisme, les fidèles se soumettent à l'autorité des pasteurs dont ils pensent que la nomination n'incombe pas aux croyants, mais à Dieu qui a guidé ses brebis pour élire leur guide. Le parcours de vie des pasteurs leur confère un charisme personnel suscitant le respect du groupe. Pourvus de dons spirituels tels que le pouvoir de guérison ou encore la glossolalie attestant de leur baptême dans le Saint-Esprit, ils gagnent une autorité personnelle reposant sur cette aura charismatique. Même si une certaine élévation sociale, conférée par un niveau d'études supérieures, préexistait à leur ministère pastoral, les fidèles s'accordent à reconnaître une origine divine à l'ascension des pasteurs. Pourtant, dès ses débuts, plutôt discrets, l'Église avait pour particularité de rassembler des personnes, en majorité des hommes, issues des milieux universitaires. Les pasteurs, encore plus que les simples fidèles, devaient être des personnes instruites dotées d'une grande capacité à dispenser un savoir portant sur la théologie évangélique. À entendre certains

⁴¹ La daïra d'Azazga est l'une des plus importantes circonscriptions administratives de la wilaya de Tizi-Ouzou. Elle est située à 30 km de cette dernière.

fidèles, les pasteurs sont quotidiennement inspirés par le Saint-Esprit pour opérer des choix éclairés dans la sélection des contenus théologiques et des orientations idéologiques de l'Église.

Cette valorisation d'éléments d'éducation et l'attachement à l'instruction dans l'acquisition du pouvoir charismatique s'étendent progressivement aux fidèles ordinaires. Alors que l'assemblée était constituée de quelques étudiants pas spécifiquement formés au savoir théologique, les membres montrent aujourd'hui un engouement pour la lecture d'ouvrages chrétiens et la compréhension de la Bible. Parmi les membres, on fait le constat d'un nombre croissant de croyants dotés d'un niveau d'instruction élevé. En plus d'une part importante d'étudiants, on observe la présence de professeurs, de chefs d'entreprises et d'universitaires. À cette élévation du niveau d'études observée dans cette assemblée, s'ajoute une grande maîtrise des langues étrangères. Évoluant dans un environnement désormais propice aux échanges, les plus jeunes se distinguent par l'acquisition d'un mode de vie décontracté répondant aux normes d'une vie ouverte à d'autres cultures. Ils jouent du piano, chantent en anglais et prient en français.

Les femmes de leur côté œuvrent à façonner une nouvelle image de soi et de la communauté en s'initiant à la guitare, en formant des groupes de chants et en présentant un style religieux moderne. À l'instar des épouses des pasteurs, de nombreuses femmes converties mêlent pratiques religieuses et aspirations culturelles et individuelles. C'est le cas de Sabrina qui vit sa foi à travers la guitare. Elle traduit des louanges en anglais pour les délivrer en Kabyle. Originaire des Ouadhias⁴² Sabrina a découvert la foi chrétienne à l'âge de vingt ans en côtoyant une évangélique qui lui a prêché la Bonne Nouvelle à l'université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou. Cette jeune femme, désireuse de consacrer son avenir à Jésus-Christ, affiche l'ambition de moderniser l'approche prosélyte parmi les Kabyles, comme elle l'exprime dans cette déclaration : « *La musique est la langue des anges, pour*

⁴² La commune des Ouadhias, située à 35 km au sud de la ville de Tizi-Ouzou, abrite un nombre non négligeable de convertis kabyles.

toucher le cœur des gens, quoi de mieux que de louer le Seigneur guitare à la main. Ma voix et mon instrument musical sont mes seules armes pour prêcher l'amour de Dieu. Tous les chrétiens doivent procéder ainsi » (Sabrina, âgée de 22 ans lors de notre rencontre en 2017).

À l'évocation de sa conversion religieuse, la jeune étudiante enveloppe, en effet, sa trame narrative par des considérations d'émancipation des femmes disciples du Christ opérée, selon ses dires, grâce à l'adoption d'une nouvelle foi.

Toutefois, l'ensemble des convertis fréquentant l'EPPETO ne jouissent pas du même degré d'instruction et statut professionnel élevés. Nettement moins nombreux, certains se distinguent par leur manque d'interactions en dehors du groupe. C'est le cas de nombreuses mères de familles qui ne bénéficient pas d'un contexte favorable à l'éclosion d'une quelconque expression charismatique, elles demeurent sobres et discrètes. La conversion semble leur procurer uniquement une forme d'apaisement. Leur pratique de la nouvelle foi passe par l'observation de valeurs éthiques tournées exclusivement vers la lecture assidue de la Bible et l'érudition religieuse de manière moins ostensible.

L'Église pour court-circuiter l'école ?

La vie collective à l'EPPETO est axée sur de nombreuses activités animées par les membres de la communauté et auxquelles participent les adeptes ainsi que les membres de leurs familles. Tous les samedis, alors que les parents s'affairent à louer Dieu, un animateur chargé des mineurs dispense des cours religieux aux enfants présents. Si l'Église n'administre pas le baptême aux nouveau-nés, les multiples lectures bibliques et des cours religieux participent à l'initiation à la foi évangélique des enfants venus de nombreux villages kabyles. Répartis essentiellement en deux classes selon leur âge, les enfants suivent une formation faite d'enseignements prodigués sur la vie de Jésus-Christ, complétée par des activités théâtrales, des cours de dessin et l'apprentissage des louages à la gloire de Dieu. Selon les déclarations du pasteur,

la formation a deux objectifs : informatif et éducatif. L'école biblique doit fournir les notions de base aux enfants afin qu'ils puissent se familiariser avec les principes de la foi de leurs parents tout en contribuant à les émanciper de la tutelle d'une école en proie à une idéologie s'articulant autour de l'islam.

La formation religieuse à l'école publique axée uniquement sur l'éducation musulmane attire les critiques les plus acerbes des chrétiens qui voient dans leur Église une voie alternative à l'acquisition d'un savoir religieux évangélique. La mise en place de l'accompagnement des enfants est collectivement approuvée. En transformant le temple en un lieu de formation, la situation de marginalisation sociale se transforme en une occasion de se mettre à distance des formes d'autorité institutionnelle et de se mettre en quête de nouveaux repères qui puissent garantir la continuité des liens entre les adultes et leurs descendants.

Une Église « globale »

Inscrite dans un vaste réseau diversifié, cette Église qui prétend à une représentativité locale est par ailleurs portée par des mouvements projetés dans des espaces élargis et qui participent des dépassements de frontières étatiques. Simultanément, en dépit d'une organisation qui lui est propre, elle est rattachée, de façon informelle, à la Mission du Plein-Évangile-Porte Ouverte Chrétienne (MPE-POC) de France dont l'Église-mère est établie à Mulhouse. Soutenue par Samuel Peterschmitt, le pasteur principal de la Porte Ouverte Chrétienne de Mulhouse, elle trouve ses ressources financières, sa doctrine et sa politique organisationnelle dans cette Église-mère qui exerce sur elle une autorité hiérarchique. Laurent Amiotte-Suchet et Jean-Paul Willaime affirment que l'Église de Mulhouse a versé à l'assemblée évangélique de Tizi-Ouzou 250 000 francs en 2001⁴³.

⁴³

Jean-Paul Willaime et Laurent Amiotte-Suchet, *La pluie de l'Esprit. Étude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne*, « Mission du Plein Évangile. La Porte Ouverte Chrétienne », Paris, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, 2004, p. 32, <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00124902>.

La dépendance financière de l'Église du Plein Évangile de Tizi-Ouzou s'accompagne d'un impératif de croissance et d'expansion. Si l'on s'en tient cependant au discours de ses membres, cette assemblée affiche aujourd'hui davantage sa volonté d'un ancrage local en déléguant la gestion de ses biens matériels et financiers aux responsables kabyles :

On raconte ici et là que nous sommes téléguidés de l'étranger, mais la vérité est toute simple. Notre Église est tenue par les autochtones, nous sommes tous natifs des villages voisins et aucun étranger ne dirige notre assemblée. Les fidèles sont kabyles, les pasteurs aussi. Notre objectif est de servir Dieu sans attendre toujours une assistance des autres. Nous sommes devenus disciples du Christ par conviction et non par manipulation. Nous disposons de toutes les capacités requises pour annoncer la Bonne Nouvelle par nous même sans être guidés par personne. Notre seul guide est notre Seigneur Jésus-Christ. Amen ! (Aksel, étudiant, 29 ans, rencontré en 2017).

Cette déclaration d'Aksel, un jeune converti, originaire de Larbaâ Nath Irathen⁴⁴, rencontré en 2017, atteste d'une volonté de transfert du pouvoir de gestion entre les mains des locaux. Incontestablement, ce qui s'observe dans le processus de narration de la conversion est que le converti aspire à devenir un individu-acteur. Il se veut un acteur religieux s'assurant de son aptitude à s'affirmer en société sans besoin d'intermédiaire officiel ni de tutelle exogène. Le déploiement d'une nouvelle religiosité semble, ici, répondre à un besoin du souci de soi impliquant l'élaboration des stratégies qui tendent à répondre aux inspirations individuelles. De nombreux convertis rencontrés dans plusieurs villages ont adopté le pentecôtisme, parce que ce christianisme de conversion insiste sur l'engagement religieux personnel de chacun et sur la visibilité de conséquences concrètes de cet engagement dans la vie individuelle et sociale⁴⁵.

⁴⁴ Larbaâ Nath Irathen, appelée Fort-National par l'administration française durant la période coloniale, est une commune située dans les hauteurs de la Kabylie à 20 km de la wilaya de Tizi-Ouzou.

⁴⁵ Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2005, p. 2.

Le pentecôtisme : label de l'individualisation

Plusieurs témoignages, recueillis au gré de notre enquête, attestent de l'attrait porté à la dimension individualiste de la doctrine protestante. Le chrétien est un individu en connexion avec Dieu et doit donc être en état de transcendance par rapport au monde et aux institutions sociales. Il y a une égalité de tous devant l'amour du Christ, ce qui implique « l'émancipation de l'individu par une transcendance personnelle⁴⁶ ». La hiérarchisation sociale disparaît dans la spiritualité. En quête d'espérance, le « *born again* » kabyle qui se découvre une valeur de soi en tant qu'individu en rapport immédiat avec Dieu mobilise son nouveau statut religieux pour attester de l'accomplissement de son élévation spirituelle. En se démarquant des pratiques de l'ancien « univers religieux », les convertis aspirent de fait à transcender les contraintes sociales et à accomplir leur devoir dans le monde⁴⁷ selon l'imaginaire chrétien nouvellement acquis. Ils marquent ainsi une rupture symbolique avec la société environnante et travaillent à une nouvelle socialisation englobant des aspects doctrinaux et des questions sociopolitiques en accord avec leurs propres attentes pragmatiques.

Le Seigneur m'a appelé pour le servir ici-bas. Nous sommes les semeurs de la paix sur terre. Tout converti doit faire preuve du don de soi pour attester de sa bonne foi. Nous devons servir d'exemple pour convaincre les autres de la véracité du message de Jésus-Christ, mais notre mission s'arrête là. La décision de croire ou ne pas croire, comme nous l'a enseignée notre Seigneur, doit découler d'un choix personnel (Youcef, 55 ans, père de famille, rencontré dans une Église-fille en 2017).

Ces affirmations de Youcef, un homme âgé de 55 ans converti en 1991, visent à attester d'un engagement volontaire dans la société afin de confirmer un rôle entièrement actif. Cela contribue à confirmer une posture dégagée de toutes contraintes sociales. Dans un contexte de profondes incertitudes, à l'instar de Youcef, de nouveaux convertis parviennent à argumenter leur

⁴⁶ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991, p. 45.

⁴⁷ Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 10.

conversion par des récits qui tournent autour de la réalisation personnelle. Inscrit désormais dans un contexte d'un marché de la foi diversifié où il puise sa propre croyance, l'individu se dissocie d'un « univers clos de certitudes » pour accéder à un univers béant où chacun puise ce qui lui convient selon ses aspirations et ses besoins. Dans son ouvrage *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Frédéric Lenoir reprend Edgar Morin selon qui « l'astrologie est une croyance clignotante⁴⁸ ». Le signal s'allume ou s'éteint selon les périodes et les événements de la vie des individus. Le bricolage individualisé⁴⁹ se manifeste dans le droit de chacun de chercher un sens à son existence dans un impératif d'être soi. Le choix personnel prime sur l'héritage religieux :

Je suis trop attaché à cette liberté que m'offre mon Seigneur d'être toujours avec Lui et Lui avec moi. Contrairement à mon passé de musulman, j'ai accepté le Christ dans ma vie par choix. C'est une quête spirituelle personnelle. J'ai décidé de donner ma vie à mon Seigneur par amour. C'est une expérience intime, entre Dieu et moi. Si vous n'avez pas vécu cette expérience bouleversante, vous ne pouvez pas comprendre ce que je vous raconte (Idir, 43 ans, artisan, converti en 1997).

Même si l'accent est mis sur le besoin spirituel, le passage d'Idir de l'islam à l'évangélisme semble moins d'ordre théologique. La raison première soulevée dans son récit montre un désir d'émancipation d'une religion perçue comme inadéquate avec les nouvelles aspirations personnelles. Il est question d'adhérer à un nouveau groupe et choisir un modèle spirituel, mais il s'agit surtout d'exprimer la volonté de se défaire de l'ancien cadre socioreligieux. À plusieurs égards, la mutation religieuse requiert le libre choix de l'individu et la rupture avec l'héritage traditionnel :

Dans les sociétés musulmanes, tu nais, tu vis et tu meurs musulman. La religion est reçue dans le berceau. Personne ne te demande ton avis. Ce n'est pas ce que j'appelle connaître Dieu. La conviction personnelle n'a aucune importance. Ce n'est pas ma conception du rapport que doit avoir l'Homme

⁴⁸ Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2009.

⁴⁹ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, coll. « Essais », 1999, p. 99.

avec son créateur. Nous, en tant qu'évangéliques, nous refusons le baptême des enfants. Le baptême, c'est d'abord accepter Jésus-Christ comme Sauveur et le proclamer haut et fort sans la moindre contrainte. C'est un choix personnel et une conviction profonde. Cette liberté d'adhésion est la plus belle preuve de l'authenticité de la sincérité du croyant (Sofia, étudiante, 30 ans rencontrée à Michelet en 2017).

Les « *born again* » kabyles se veulent affranchis des injonctions sociales, une découverte de soi qui se confond avec la libération des entraves de la vie et des contraintes normatives astreignantes. Leur nouvelle vie est réaménagée autour des valeurs chrétiennes et de la désaffiliation des représentations de l'islam, symbole de la société englobante où l'individu ne dispose pas, selon leur point de vue, de marge de manœuvre personnelle. À regarder de plus près, on constate dans la rhétorique des convertis kabyles aspirant à un nouveau mode de socialisation par le biais du religieux que ce qui les caractérise « ce n'est pas l'individualisme religieux comme tel ; c'est l'absorption de celui-ci dans l'individualisme moderne⁵⁰ ».

Façonner un système de sens par la prise de distance vis-à-vis des injonctions sociales s'inscrit dans la nécessité de la valorisation de son autonomie à l'égard de la société majoritaire. La construction de son statut et la recherche de la béatitude ne surviennent plus par l'identification aux institutions politiques ou religieuses. Ainsi, en même temps que l'expérience de la conversion est conduite par des facteurs sociaux, économiques et politiques établissant une charge plus ou moins visible pour la faire manifester, elle est constamment vécue en termes d'expérience explicitement individuelle. L'expérience évangélique des convertis traduit la participation active à leur destin religieux. Cela relève d'une décision personnelle qui répond aux aspirations individualisées qui seront par la suite mutualisées. En effet, inscrite dans un marché mondialisé fortement concurrentiel, la nouvelle offre religieuse s'adapte aux besoins des individus, acteurs de leur propre histoire. La conversion se conçoit somme toute comme un choix intime par le croyant qui « en construisant désormais

⁵⁰ *Ibid.*, p. 162.

sa propre histoire de vie, par bricolages successifs, à coups de compromis, de créations hybrides⁵¹ » met en récit son autonomie et affirme de fait sa réalisation authentique comme acteur sujet.

Malgré la grande tentation d'apporter une attention au rôle que jouent les liens sociaux dans le basculement religieux, les parcours de nos enquêtés se situent dans une approche très éloignée des explications déterministes qui voient dans les relations sociales les causes du choix religieux. À l'encontre des théories déterministes attestant que les rapports sociaux déterminent à eux seuls les conversions, il est judicieux de ne pas occulter l'action individuelle en tenant compte du caractère décisionnel et rationnel de l'adhésion religieuse. Même si les déterminismes sociaux conditionnent parfois les trajectoires religieuses, les origines des conversions demeurent multifactorielles. Si les conversions prennent naissance dans un contexte qui influence certains acteurs et contribue à façonner leur conduite, les convertis insistent sur la responsabilité personnelle de prendre en charge leur vie spirituelle et sociale. On l'aura compris, la récurrence des affirmations d'autonomie décisionnelle exprime l'envie de se penser en acteurs actifs et de se construire en tant qu'individus. Or, l'intensification des liens entre les convertis et les membres de leurs groupes interroge sur cette individualisation atypique.

La dimension communautaire de l'individualisme kabyle

Les situations politiques, religieuses, culturelles et économiques des convertis constituent autant de facteurs qui peuvent motiver les conversions qui semblent revêtir plusieurs formes. Si le prosélytisme des assemblées et des acteurs évangéliques mobilise des outils spécifiques pour annoncer la Bonne Nouvelle, les conversions induites par ce seul facteur restent marginales. De ce fait, l'échappement de la foi religieuse au-dehors des institutions s'imbrique avec la valorisation du choix intime du rapport à

⁵¹ Alain Marie, « Individualisation : entre communauté et société, l'avènement du sujet », dans Alain Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 1997, p. 411.

Dieu. Toutefois, l'aspiration à l'autonomie qui peut accompagner la quête spirituelle et religieuse peut-elle être uniquement saisie comme un impératif pour se constituer comme sujet autonome, dans la mesure où l'individu entend s'octroyer ses propres valeurs? On l'aura remarqué, même s'il est parfaitement structuré autour d'un choix intime, le recours au religieux ne traduit pas le processus d'individuation qui consiste à revendiquer des singularités spécifiquement individuelles. Les récits de convertis ne témoignent pas exclusivement d'une quête de bonheur et d'un désir de «devenir soi-même» ou de «devenir ce que l'on est»: il est question d'être maître de son destin et de prôner la liberté de choisir son culte, son statut religieux et ses identités multiples. En effet, les motifs qui ressortent des récits de certains convertis inscrivent la conversion dans un processus assez subtil conduisant à inscrire l'identité religieuse dans la matrice de l'identité ethnique. Ce faisant, les acteurs opèrent une relecture des représentations historiques du groupe communautaire en se référant à la fois au capital symbolique et aux schèmes culturels et identitaires berbères. Inscrits dans une dynamique qui les lie à leur groupe et à leur environnement culturel et parce qu'ils cherchent à s'engager et à accomplir des œuvres et des actions dans le monde, les convertis kabyles sont loin d'être en quête de ressources en vue de satisfaire uniquement leurs besoins personnels. Avec l'opposition à l'influence des institutions officielles (religieuses et étatiques), la recomposition du champ du croire se révèle aujourd'hui en phase avec l'adoption des «croyances utilitaires» adaptées aux individus selon les attentes des uns et des autres. Alors, le converti kabyle qui dans son engagement religieux conteste publiquement les obligations rituelles telles que le jeûne du mois de Ramadan et met l'accent sur la liberté d'interprétation des Écritures et du choix de la foi personnelle demeure-t-il un «solitaire»?

Analyser la conversion en train de se faire dans le processus d'individualisation en contexte évangélique kabyle fait émerger inévitablement la question de l'intégration de l'individu issu du processus de conversion dans une communauté croyante. La

nouvelle logique d'identification des acteurs religieux kabyles pousse les convertis à croire en l'importance de la solidarité et du réaménagement global des relations intracommunautaires selon les nouvelles affinités culturelles et rituelles. En professant être libérés des contraintes sociales, les acteurs admettent en même temps la puissance de leurs liens communautaires qui tendent à renforcer la cohésion du groupe. L'individualisation, qui dissout les identités culturelles héritées, produit ainsi, comme son envers, la constitution, l'activation et même l'invention de « petites » identités communautaires « compensatrices ».

De plus, si pour certains la revendication d'une autonomie est nettement assumée, d'autres font face à une réelle incapacité de vivre la quête spirituelle indépendamment des communautés auxquelles ils adhèrent délibérément. La conversion à l'évangélisme, écrit Sébastien Fath, est « toujours présentée et valorisée en tant qu'expérience personnelle, singulière, la conversion ne se réduit pourtant pas, loin s'en faut, à une aventure individuelle⁵² ».

Même si les conversions présentent une forme d'individualisation du croire, à l'opposé, elles attestent d'une forte nécessité et d'un tangible désir d'interdépendance communautaire. Les convertis, après avoir fait un choix expressément personnel de leur foi, manifestent le besoin d'adhérer à un groupe où ils seront reconnus par les membres qui partagent leurs nouvelles aspirations. La condition du converti se vit ainsi comme un vrai paradoxe. Avec la logique de privatisation de l'accès aux biens symboliques, l'individu refuse de se soumettre à la transmission institutionnelle de son identité religieuse. Toutefois, plus les croyances circulent, plus elles semblent favoriser un volontarisme communautaire. Les discours véhiculés évoquent une volonté d'intégration dans une communauté qui fonctionnerait davantage comme un refuge d'adoption et un espace privilégié de prise en charge individuelle et collective. Par le travail de consolidation des liens, les acteurs retrouvent un environnement réconfortant et solidaire qui transforme l'entre soi en une expérience mutualisée. Dans leur

⁵² Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 2005, p. 40.

nouvel univers, introduits dans un groupe par choix, de nombreux convertis se disent réconfortés et apaisés. Ils retrouvent ainsi une communauté qu'ils désignent comme chaleureuse et accueillante : « *Après ma conversion, ma famille m'a tourné le dos [...] c'est le prix à payer pour suivre le Seigneur. Gloire à Dieu, qui ne m'a pas laissée seule. Tous les membres de l'Église forment aujourd'hui ma nouvelle famille* » (Kayssa, institutrice, 38 ans, rencontrée en 2017).

Face au doute engendré par la redéfinition du statut religieux et le brouillage des rapports sociaux, les nouveaux liens créés contribuent à octroyer des repères et à procurer un sentiment de partage et d'appartenance à « la communauté imaginée⁵³ ». Des soutiens psychologiques et financiers et une aide morale sont prodigués entre convertis. Christian Smith, à propos des nouveaux groupes religieux, explique que « les gens n'ont pas besoin, pour maintenir leur croyance religieuse, de cosmos sacrés macroenglobants. Ils ont seulement besoin de "parapluies sacrés", c'est-à-dire de petits mondes portables, accessibles, relationnels – des groupes religieux de référence – sous lesquels leurs croyances peuvent faire complètement sens⁵⁴ ».

La conversion des Kabyles révèle ce paradoxe de la modernité religieuse. Selon le parcours de certains acteurs « l'individualisme est d'une part tout-puissant et de l'autre, perpétuellement et irrémédiablement hanté par son contraire⁵⁵ ». En effet, à bien des égards, si les conversions peuvent présenter une forme d'individualisation du croire, elles certifient, en parallèle, d'une forte nécessité et d'un tangible désir d'interdépendance communautaire. Par l'inscription dans la nouvelle affiliation religieuse, les convertis vont ainsi tenter d'échapper au poids de la stigmatisation, combattre la pression sociale et retrouver la confiance en soi.

⁵³ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 2006, p. 20.

⁵⁴ Christian Smith, *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 106, cité par Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁵ Louis Dumont, *op. cit.*, p. 30.

En plein processus de réaffiliation, tout en affirmant une subjectivation et une autonomisation sociale, l'acteur s'inscrit dans un nouveau groupe qui le soumet à de fortes régulations normatives et des réaménagements sociaux qui questionnent sa capacité à l'adhésion aux pratiques collectives. L'individualisme contemporain s'accompagne souvent du « désir de se retrouver entre soi, avec [les] êtres partageant les mêmes préoccupations immédiates et circonscrites. Narcissisme collectif : on se rassemble parce qu'on est semblable, parce qu'on est sensibilisé directement par les mêmes objectifs existentiels⁵⁶ ».

Face au déficit de confiance vis-à-vis des institutions traditionnelles telles que l'État, la famille et l'école, ces nouvelles structurations communautaires vont favoriser l'intégration du converti aux « groupes de volontaires ». Afin d'éviter la démoralisation et des comportements déviants des néophytes qui peuvent rencontrer des difficultés de composer un statut et d'orientation sur le plan individuel, l'organisation communautaire conduit à généraliser une solidarité qui encourage le passage du passé au présent. Le trait commun à tous nos enquêtés est synthétisé par Kamel, l'un des adaptes les plus assidus de l'EPPETO : « *Le sens de la foi pour nous en tant que chrétiens, c'est que chacun ait une relation intime avec Dieu, mais dans une communion collective* ».

Figures types de « l'ultramodernité⁵⁷ », les fidèles évangéliques kabyles font ainsi preuve d'un « individualisme communau-

⁵⁶ Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais », 1983, p. 21.

⁵⁷ Nous reprenons ici l'approche de Jean-Paul Willaime qui écrit : « Dans notre terminologie, si la modernité, c'est le mouvement porté par les certitudes modernistes, c'est-à-dire une modernité conquérante ayant démythologisé les traditions au nom du futur, l'ultramodernité, c'est le mouvement plus les incertitudes de la modernité désenchantée, c'est-à-dire une modernité aboutie ayant démythologisé aussi bien les traditions que les utopies. C'est précisément cette évolution de la certitude moderniste à l'incertitude ultramoderne qui apparaît caractéristique de l'état présent de la modernité. L'ultramodernité, c'est toujours la modernité, mais la modernité désenchantée, problématisée, auto-relativisée. Une modernité qui subit le contrecoup de la réflexivité systématique qu'elle a enclenchée en se démythologisant elle-même » (Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme, op. cit.*, p. 112).

taire⁵⁸ » au sens où l'inspiration individuelle de chacun doit nécessairement passer par une validation collective du croire de la communauté émotionnelle. Paradoxalement, même si certains récits recueillis évoquent des figures qui aspirent à l'émancipation vis-à-vis des assignations sociales et des appartenances exclusives, dans leur vie quotidienne, un certain nombre d'acteurs observés sont contraints de s'inscrire dans des ensembles communautaires multiples. En même temps que l'individu crée sa propre histoire, il fait face aux interdépendances grandissantes débouchant sur de multiples alternatives d'identification sociales et communautaires :

Le pentecôtisme est moderne en légitimant la rupture avec les coutumes traditionnelles, il est postmoderne par sa capacité à gérer les fractures sociales et culturelles de la modernité, il est prémoderne en réenchantant le monde [...]. [Mais il est également] une culture religieuse du présent, son émotion n'est pas celle de l'utopie, mais celle de l'efficacité immédiate de l'agir divin [...]. [En ce sens, il est] ultramoderne⁵⁹.

La conversion personnelle se confond avec les attentes du groupe où se jouent l'attention réciproque et la validation mutuelle. Plus que l'engagement spirituel et la réaffirmation de la croyance, c'est la recherche de stabilité et la confirmation de leur certitude qui permettent d'affronter les doutes inhérents à la conversion. Source de légitimation de la nouvelle expérience religieuse, la validation mutuelle contribue à justifier les parcours individuels. Le fait que les convertis interagissent avec des personnes prises dans un même processus de confirmation d'authenticité facilite grandement l'uniformisation de systèmes de sens et l'inscription de chacun dans une cohésion collective. Les interrelations entre les acteurs partageant les mêmes attachements confortent les déclarations individuelles qui tendent à inscrire

⁵⁸ Jean-Paul Willaime, « Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique », dans Sébastien Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre Ruptures et filiations*, Turnhout, Brépols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses », 2004, p. 172.

⁵⁹ Jean-Paul Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *op. cit.*, p. 24.

l'expérience personnelle dans la certitude d'un engagement irréprochable. Ce qui ressort des trajectoires des conversions, c'est que la manifestation de l'intersubjectivité qui implique des actions dans les multiples domaines de la vie quotidienne consolide le besoin d'appartenance aux groupes religieux et aux assemblées croyantes dans lesquelles les membres se racontent et récitent leurs expériences. Ainsi, les expériences subjectives se façonnent collectivement et la validation individuelle de la démarche croyante est nécessairement soumise aux modalités de la « validation communautaire du croire⁶⁰ ».

Conclusion

Au sein de la société algérienne, l'apparition des courants évangéliques et pentecôtistes dans l'arène nationale ne s'est pas faite sans heurts. Dans le contexte kabyle local, la conversion religieuse suppose à la fois une redéfinition des attentes individuelles et des renégociations collectives des régulations normatives et institutionnelles inhérentes au système sociopolitique algérien, parfois contraignant et hermétique à toute altérité. En effet, en tentant d'expliquer le sens que procurent les acteurs à leur changement religieux, l'étude des postures individuelles des convertis kabyles révèle un processus graduel, et non pas un événement isolé. La conversion en tant que processus d'individualisation n'est pas toujours un événement soudain et irrationnel, elle vient tout autant répondre à la conscience de soi et à la volonté d'une transformation inscrite dans la durée. Elle s'inscrit dans un contexte influencé par des facteurs contextuels, situationnels et relationnels. Lorsque l'individu est soumis à des tensions et des frustrations continues, vouloir résoudre ses problèmes tout en se percevant comme acteur autonome traduit sa prédisposition au changement du système symbolique et de l'ordre social. L'expérience de conversion, parce qu'elle manifeste la subjectivité

⁶⁰ Danièle Hervieu-Léger, « La lignée croyante en question », dans Philippe Dujardin, Patrick Garcia et Bénédicte Goussault (dir.), *Transmettre aujourd'hui. Retour vers le futur, Espaces Temps*, n^{os} 74-75, 2000, p. 17-30, https://www.persee.fr/doc/espat_0339-3267_2000_num_74_1_4084.

à l'œuvre aussi bien qu'elle traduit le choix individuel, constitue à la fois une caractéristique et un vecteur des dynamiques d'individualisation et de communautarisation du croire chez les Kabyles. Toutefois, les données du terrain étudié révèlent que les conversions et les expériences d'individuation opérées par le référent religieux ne reposent pas uniquement sur le processus de la privatisation du croire, mais renvoient aussi à la volonté d'affirmation du statut choisi. La réappropriation des schèmes chrétiens témoigne d'une construction d'un soi subjectivé tout en conférant aux acteurs un moyen de structurer leurs revendications sociales et d'étayer leurs protestations collectives en vue d'une pleine reconnaissance dans la société.

Bibliographie

- Abdelmalek, Zohra Ait, *Protestants en Algérie. Le protestantisme et son action missionnaire en Algérie aux XIX^e et XX^e siècles*, Lyon, Olivétan, 2004.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 2006.
- Aubourg, Valérie, « L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme. Une expérience religieuse à l'île de la Réunion », thèse de doctorat, La Réunion, Université de la Réunion, 2011, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00647148/document>.
- Babès, Leïla, « Recompositions identitaires dans l'islam en France. La culture réinventée », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 92, 1995, p. 35-47.
- Bastian, Jean-Pierre, « L'expansion contemporaine du pentecôtisme en Amérique latine : une lecture en termes de champ », *Caravelle*, n° 108, 2017, p. 51-63, <http://journals.openedition.org/caravelle/2256>.
- Bastide, Roger, « Les équilibres socio-religieux », *Revue internationale de sociologie*, n°s 3-4, 1937, p. 465-479.
- Benveniste, Annie, *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan, coll. « Anthropologie critique », 2002.
- Boissevain, Katia, « Des conversions au christianisme à Tunis. Vers quel protestantisme ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 28, n° 4, 2013, p. 47-62.
- Boussaha, Noël, « Les chrétiens d'Algérie réclament l'abrogation de la loi de 2006 », *El Watan*, 11 novembre 2011, <https://www.elwatan.com/archives/aujourd'hui/les-chretiens-dalgerie-reclament-labrogation-de-la-loi-de-2006-11-11-2011>.
- Boutter, Bernard, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?* Paris, L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines », 2002.
- Buisson-Fenet, Emmanuel, « Une nouvelle "guerre sans nom" ? », *Vacarme*, vol. 2, n° 2, 1997, p. 36-38, <https://www.cairn.info/revue-vacarme-1997-2-page-36.htm>.
- Chaker, Salem, « La voie étroite : la revendication berbère entre culture et politique », *Algérie-Actualité*, n° 1280, 26 avril-2 mai, 1990.
- Corten, André, « Pentecôtisme et "néo-pentecôtisme" au Brésil », dans *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 163-183, https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1999_num_105_1_1083.

- Corten, André et André Mary, « Introduction », dans André Corten, et André Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2000, p. 11-34.
- Cuin, Charles-Henry, « Les croyances religieuses sont-elles des croyances comme les autres ? », *Social Compass*, 2012, vol. 59, n° 2, p. 221-238.
- Davie, Grace, *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford, Cambridge, Blackwell Publishing, 1994.
- Dirèche, Karima, « Évangélisation en Algérie : débats sur la liberté de culte », *L'Année du Maghreb*, n° 5, 2009, p. 275-284, <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/596>.
- Dirèche-Slimani, Karima, « Dolorisme religieux et reconstructions identitaires. Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine », *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 5, 2009, p. 1137-1162, <https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-5-page-1137.htm>.
- Dreyfus, François-Georges, « Religion et Politique en Afrique subsaharienne », *Géostratégiques*, n° 25, 2009, <https://www.academiedegeopolitiqueparis.com/en/religion-et-politique-en-afrique-subsaaharienne/>.
- Dumas-Champion, Françoise, « Pratiques religieuses plurielles à l'île de la Réunion », dans Abel Kouvouama et Dominique Cochart-Coste (dir.), *Modernités transversales. Citoyenneté, politique et religion*, Paris, Éditions Paari, coll. « Germod », 2003, p. 75-90.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1991.
- Fath, Sébastien, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 2005.
- Girondin, Jean-Claude, « Conversion et ethnicité parmi les protestants antillais en région parisienne », dans Sébastien Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre Ruptures et filiations*, Turnhout, Brépols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses », 2004, p. 147-165.
- Hervieu-Léger, Danièle, « La lignée croyante en question », dans Philippe Dujardin, Patrick Garcia et Bénédicte Goussault (dir.), *Transmettre aujourd'hui. Retour vers le futur, Espaces Temps*, n°s 74-75, 2000, p. 17-30, https://www.persee.fr/doc/espaspat_0339-3267_2000_num_74_1_4084.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, coll. « Essais », 1999.
- Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1993.

- Kaouès, Fatiha, « Les convertis évangéliques face à l'islam d'État en Algérie », *Critique internationale*, n° 80, 2018, p. 135-154, <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2018-3-page-135.htm>.
- Laplantine, François, « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », *Anthropologie et sociétés*, vol. 23, n° 2, 1999, p. 101-115, <https://doi.org/10.7202/015602ar>.
- Lenoir, Frédéric, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2009.
- Lipovetsky, Gilles, *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais », 1983.
- Mahieddin, Émir, « Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède contemporaine », thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Aix-Marseille Université, 2015.
- Marie, Alain, « Individualisation : entre communauté et société, l'avènement du sujet », dans Alain Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 1997, p. 407-436.
- Martinez, Luis, « Algérie : les massacres de civils dans la guerre », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 8, n° 1, 2001, p. 43-58, <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2001-1-page-43.htm>.
- Martinez, Luis, « Algérie : les nouveaux défis », Centre de recherches internationales, 2003, p. 1-18, <https://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/algerie-les-nouveaux-defis>.
- Martinez, Luis, *La guerre civile en Algérie. 1990-1998*, Paris, Karthala, coll. « Recherches internationales », 1998.
- Œuvres complètes de Tertullien*, tome 1, traduit en français par Antoine-Eugène Genoud, Paris, Louis Vivès, 1852, p. xi-xxvi.
- Papi, Stéphane, « Le contrôle étatique de l'islam en Algérie : un héritage de l'époque coloniale », *L'Année du Maghreb*, n° 6, 2010, p. 491-503, <https://journals.openedition.org/anneemaghreb/951>.
- Rambo, Lewis R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven, London, Yale University Press, 1993.
- Smith, Christian, *American Evangelicalism. Embattled and Thriving*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- Tank-Storper, Sébastien, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Sociologie », 2007.
- Tietze, Nikola, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines », 1995.

- Tilmatine, Mohand, « La communauté protestante en Kabylie face à la politique religieuse en Algérie : la voie étroite ? », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 22, 2020, <http://journals.openedition.org/cerri/3019>.
- Willaime, Jean-Paul, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », dans *Le Pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion*, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 5-28.
- Willaime, Jean-Paul, « Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique », dans Sébastien Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre Ruptures et filiations*, Turnhout, Brépols, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses », 2004, p. 167-178.
- Willaime, Jean-Paul, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2005.
- Willaime, Jean-Paul et Laurent Amiotte-Suchet, *La pluie de l'Esprit. Étude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne*, « Mission du Plein Évangile. La Porte Ouverte Chrétienne », Paris, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, 2004, <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00124902>.