

Migrations africaines et variations religieuses : les églises chrétiennes du Maroc et de Tunisie

Sophie BAVA*
Katia BOISSEVAIN**

RÉSUMÉ

En faisant dialoguer deux terrains de recherche conduits au Maroc et en Tunisie selon une démarche anthropologique, nous mettrons en lumière les questions que la migration africaine pose aujourd'hui aux institutions chrétiennes, catholique et protestante. Quelles reconfigurations religieuses la présence des migrants induit-elle ? D'un côté, les Églises « historiques » présentes dans les grandes villes, en tant qu'héritières des Églises officielles, ont augmenté le nombre de leurs fidèles et de leurs offices. De l'autre, les Églises pentecôtistes et charismatiques ont fait leur apparition dans les quartiers périphériques. Nous décrirons dans cet article, d'une part, les dynamiques nouvelles entre Églises catholique et protestante au Maroc et en Tunisie, et d'autre part, nous analyserons les manières différenciées dont les autorités ecclésiastiques des deux pays composent avec les orientations distinctes au sein du protestantisme entre les cultes historique et pentecôtiste. Notre hypothèse est que l'histoire des congrégations religieuses chrétiennes au Maghreb, implantées depuis le milieu du XIX^e siècle, continue d'influer sur les équilibres actuels.

MOTS-CLÉS : Autorité religieuse, christianisme, Église, Maroc, Tunisie

Les transformations religieuses liées aux migrations sont désormais bien documentées en sciences sociales et ce sur tous les continents. Souvent abordées sous l'angle des transformations rituelles, des normes et des valeurs¹, nous en proposons ici une approche différente. En faisant dialoguer deux terrains de recherche conduits au Maroc et en Tunisie selon une démarche anthropologique, nous mettrons en lumière les questions que la migration africaine pose aux institutions chrétiennes, catholique et protestante. Avant de comparer ces deux

* Anthropologue à l'IRD, Laboratoire population environnement développement (LPED), Aix-Marseille Université.

** Chargée de recherche au CNRS, Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC), Aix-Marseille Université.

1. Ces travaux étant trop nombreux pour être cités, nous nous limiterons à deux ouvrages et deux dossiers thématiques de revues : FANCELLO, Sandra ; MARY, André (sous la direction de), *Chrétiens africains en Europe. Prophétisme, pentecôtisme et politique des nations*, Paris : Éd. Karthala, 2010, 420 p. ; ROY, Olivier ; MARZOUKI, Nadia (eds), *Religious Conversion in the Mediterranean World*, London: Palgrave Macmillan, 2013, 193 p. ; BAVA, Sophie ; CAPONE, Stéphanie (coordonné par), "Migrations et transformations des paysages religieux" (dossier), *Autrepart*, n° 56, mars 2011, pp. 3-268 ; BAVA, Sophie ; BOISSEVAIN, Katia (coordonné par), "Routes migratoires africaines et dynamiques religieuses" (dossier), *L'Année du Maghreb*, n° 11, 2014, pp. 7-211.

situations, certains contrastes entre les deux pays doivent être rappelés. Tout d'abord, le nombre de migrants présents au Maroc et en Tunisie, tout comme l'histoire des relations entre ces deux pays et l'Afrique de l'Ouest et l'Europe influent sur leur politique migratoire. Ensuite, les histoires coloniales en général et l'histoire du christianisme en particulier pèsent différemment sur les constructions contemporaines. La conséquence de ces deux éléments est que la place des institutions chrétiennes se négocie et se réarticule aujourd'hui de manière différenciée dans ces deux pays.

Jusque dans les années 2000, en Tunisie et au Maroc, le christianisme, catholique ou protestant², était le résultat d'un maillage territorial élaboré pendant le protectorat, qui s'appuyait symboliquement sur des bribes d'histoire chrétienne³. À partir des indépendances, le nombre de fidèles a décliné et les lieux de culte se sont progressivement vidés. Dans les deux pays, la fréquentation des lieux de culte chrétiens s'est peu à peu étioyée, se réveillant timidement lors des grandes fêtes chrétiennes comme Noël et Pâques. C'est avec l'augmentation du nombre d'étudiants et de migrants originaires d'Afrique subsaharienne, dans les années 1990, que les églises se sont à nouveau remplies. Mais de quelles Églises s'agit-il ? Quelles reconfigurations religieuses la présence des migrants induit-elle ? D'un côté, les Églises « historiques » — catholique et protestante — présentes dans les centres villes de Tunis, Sousse ou Rabat, Casablanca et Fès, en tant qu'héritières des Églises officielles (c'est-à-dire implantées au Maroc et en Tunisie depuis le XIX^e siècle), ont augmenté le nombre de leurs fidèles et de leurs offices. De l'autre, les Églises pentecôtistes et charismatiques⁴, dites informelles⁵, sont apparues et se sont développées dans les quartiers périphériques. Cet afflux de chrétiens dans deux pays musulmans pose de manière évidente la question de la gestion du multi-confessionnalisme ainsi que son pendant inévitable, la liberté religieuse

2. Il existe peu d'églises orthodoxes. Voir KAZDAGHLI, Habib, "Les églises chrétiennes non catholiques et l'État tunisien depuis 1956", in : DELISLE, Philippe ; SPINDLER, Marc (sous la direction de), *Les relations Églises-État en situation post-coloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie, XIX^e-XX^e siècles*, Paris : Éd. Karthala, 2003, pp. 203-229.

3. Se référer à l'article de COYAULT, Bernard, "Christianity in Northern Africa", in: APAWO PHIRI, Isabel ; WERNER, Dietrich ; KAUNDA, Chammak ; OWINO, Kennedy (eds), *Anthology of African Christianity*, Oxford: Regnum Books, 2016, pp. 175-204.

4. Il s'agit d'Églises protestantes issues des mouvements pentecôtistes ou néo-évangéliques. Elles insistent notamment sur l'intimité avec Jésus. Elles se subdivisent en une myriade de dénominations à travers le monde.

5. Ces Églises ont pour la plupart été fondées par un petit groupe de migrants, sans autorisation ni édifice officiels. L'on parle parfois d'Églises « informelles » car elles ne sont pas implantées légalement comme les Églises historiques dites formelles. Elles sont également dénommées « Églises de transit » ou « Églises de migrants » en référence à la population qui fréquentent leurs lieux de culte. Ces derniers sont appelés « églises de maison » ou « églises d'appartement » car ce ne sont pas des bâtiments spécifiquement conçus pour le culte.

et le prosélytisme⁶. Ces deux questions s'invitent régulièrement dans les débats sociaux.

Cela étant, plutôt que de nous intéresser ici aux relations entre musulmans et nouveaux arrivants chrétiens, ou aux transformations législatives qui ont pour objectif de prendre acte de cette pluralité religieuse, nous décrirons dans cet article, d'une part, les dynamiques nouvelles entre Églises catholique et protestante au sein des deux pays, et d'autre part, nous analyserons les manières différenciées dont les autorités ecclésiastiques au Maroc et en Tunisie composent avec les orientations distinctes au sein du protestantisme entre les cultes historiques et les Églises pentecôtistes. Notre hypothèse est qu'au Maghreb, les institutions religieuses chrétiennes sont les héritières de traditions religieuses construites depuis le milieu du XIX^e siècle (avant les protectorats) dans des contextes politiques propre à chaque pays. Aussi, il est vraisemblable que les forces en présence à cette époque au sein de l'Église catholique d'une part et entre les Églises catholique et protestante d'autre part, continuent d'influer sur les équilibres actuels.

Par ailleurs, depuis le milieu du XIX^e siècle et tout au long du XX^e siècle, au Maroc comme en Tunisie, le catholicisme occupait un poids numérique et symbolique supérieur à celui du protestantisme. Aujourd'hui, c'est le protestantisme (toutes dénominations confondues) qui y compterait le plus grand nombre de fidèles⁷. En perdant sa place hégémonique — vécue comme naturelle — l'Église catholique a dû nécessairement opérer des réajustements importants afin de trouver un nouvel équilibre au sein du christianisme.

Nos observations ont été conduites principalement en milieu urbain, où se concentrent les espaces de culte. Dans les deux pays, des « confettis » chrétiens sont présents en milieu rural, témoins historiques d'un christianisme colonial, sous la forme de monastères peu investis par les Africains subsahariens, qui s'installent en ville en raison du bassin d'emploi plus important et de l'accessibilité des administrations centrales. D'un point de vue méthodologique, nous avons toutes deux conduit des terrains ethnographiques, de manière parallèle mais non liée, au Maroc et en Tunisie⁸. Si chaque enquête s'est déroulée sur

6. BAVA, Sophie, "Migrations africaines et christianismes au Maroc. De la théologie de la migration à la théologie de la pluralité religieuse", *Les cahiers d'outre-mer*, n° 274, 2016, pp. 259-288. BOISSEVAIN, Katia, "Le christianisme en Tunisie et au Maroc. Une évangélisation à deux vitesses", in : KAOUES, Fatiha ; LAAKILI, Myriam (sous la direction de), *Prosélytismes. Les nouvelles avant-gardes religieuses*, Paris : CNRS Éditions, 2016, pp. 119-140.

7. Il est toutefois difficile d'obtenir des chiffres fiables.

8. Engagées depuis de nombreuses années sur leurs terrains, les chercheuses ont coordonné et participé conjointement à deux programmes de recherches ANR.

plusieurs années, celle de nous deux travaillant sur le Maroc y était installée en continu, tandis que l'autre, qui étudiait la situation en Tunisie, a procédé à plusieurs séjours réguliers de courte durée. L'observation participante réalisée à l'institut Mowafaqa au Maroc, lors des cultes et réunions religieuses — ou non — dans les deux pays, ainsi que la réalisation d'entretiens informels avec des chrétiens, musulmans, migrants, prêtres, pasteurs, de diverses nationalités, constituent les outils méthodologiques principaux de nos travaux⁹.

Des communautés chrétiennes renouvelées

Migrations et réappropriations du christianisme au Maroc

Depuis les années 1990, le Maroc est devenu un pays de confluences migratoires¹⁰ alors que le nombre d'étrangers reste faible, environ 84 000 en 2014 sur une population de 37 millions d'habitants, dont 40 % viendrait d'Europe, 26,8 % d'Afrique subsaharienne, 13,3 % du Maghreb et 12,6 % du Moyen-Orient¹¹. De 2013 à 2015, puis de 2016 à 2018, deux vagues de régularisation ont été mises en œuvre, permettant à près de 50 000 personnes¹² d'obtenir un titre de séjour allant d'une à plusieurs années.

Au Maroc, cette situation a fait naître une scène religieuse chrétienne totalement singulière, proche des réalités migratoires, tant dans l'organisation des cultes que dans le cheminement théologique¹³ des cadres religieux ainsi que des fidèles. Les églises sont désormais jeunes (80 % des fidèles ont moins de 30 ans), multiculturelles, multiethniques et multidénominationnelles. Ces formes de christianisme importées par

9. Nous avons choisi de ne pas comparer nos terrains avec la situation des chrétiens en Algérie (migrants ou convertis), et ce malgré les nombreux travaux de qualité qui y sont conduits, faute de place. Voir à ce sujet SAADIA Oissila, *L'Algérie catholique XIX^e-XXI^e siècles*, Paris : CNRS Éditions, 2018, 320 p. ; DIRECHE-SLIMANI, Karima, *Chrétiens de Kabylie, 1873-1964. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris : Éd. Bouchène, 2004, 156 p. ; DIRECHE-SLIMANI, Karima, "Dolorisme religieux et reconstructions identitaires. Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine", *Annales. Histories, Sciences sociales*, n° 5, 2009, pp. 1137-1162.

10. ALIOUA, Mehdi, "Les migrants subsahariens au Maroc sur la route de l'Europe : de l'altérité au cosmopolitisme ?", in : BAVA, Sophie (sous la direction de), *Dieu, les migrants et l'Afrique*, Paris : Éd. L'Harmattan, 2018, pp. 225-241.

11. HAUT COMMISSAIRE AU PLAN, *Les étrangers au Maroc*, Royaume du Maroc, 2015.

12. Le bilan de la première campagne faisait apparaître que les Sénégalais arrivaient en tête des nationalités concernées (6 600, soit 24,45 %). Venaient ensuite les Syriens (5 250, soit 19,21 %), les Nigériens (2 380, soit 8,71 %), les Ivoiriens (2 281, soit 8,35 %), les Camerounais (1 410, soit 8,91 %), les Guinéens (1 408, soit 4,98 %), les Maliens 1 119, soit 4,09 %) ainsi que des nationalités européennes.

13. BAVA, Sophie, "Prédications et réalités migratoires. Les réponses théologiques aux migrations africaines au Maroc", in : MAZZELLA, Sylvie ; PERRIN, Delphine (sous la direction de), *Frontières, sociétés et droit en mouvement*, Bruxelles : Éd. Bruylant, 2019, pp. 111-128.

les migrants ont été perçues par les responsables des Églises historiques chrétiennes, à la fois comme une « bénédiction », car elles réinstallaient le christianisme au Maroc, et comme un « risque », car elles pouvaient, si elles étaient trop prosélytes, trop charismatiques, faire exploser un milieu chrétien déjà fragilisé par l'expulsion de missionnaires en 2010¹⁴.

Outre les églises officielles, on dénombre une trentaine d'églises de maison à Rabat¹⁵, sans compter celles de Casablanca, encore plus nombreuses. Des églises charismatiques, fragiles, naissent ou disparaissent, tandis que d'autres se transnationalisent avec le départ de leurs pasteurs en Europe. Le nombre de leurs fidèles chute régulièrement, notamment au printemps et en été lorsque les migrants tentent l'aventure, la *boza*, vers l'Europe. Ces églises mouvantes assurent cependant l'accompagnement spirituel et matériel nécessaire dans un quotidien où l'attente, sans travail ni argent, est la principale activité. Il est possible d'y prier, d'y trouver du travail, du réconfort ou une formation et d'y reconstruire une sociabilité qui, sans papiers, fait souvent défaut.

Pour les protestants réunis au sein de l'Église évangélique au Maroc (EEAM), qui existe depuis plus d'un siècle, la migration africaine est perçue comme le début d'une nouvelle histoire, qui redonne un sens à l'existence même de l'Église au Maroc. Poussée par cette situation stimulante, où de nombreuses dénominations protestantes entrent en concurrence, elle a dû poursuivre une réflexion théologique pour offrir une théologie plus contextuelle, adaptée aux situations rencontrées par les fidèles, aboutissant parfois à une « théologie de la migration » qui mobilise autant les parcours d'exil des figures bibliques que les politiques migratoires et les récits de migrants¹⁶. Le nouveau projet religieux de cette Église consiste à réinstaller le christianisme au Maroc en s'appuyant également sur les catholiques, dans une vision d'un christianisme résolument plus africain. Pour cela, il a été nécessaire de former un encadrement religieux au sein d'un nouvel institut œcuménique créé par les Églises protestante et catholique en 2012, l'institut Al Mowafaqa qui introduit depuis 2016 à la Formation des responsables d'églises de maison (FOREM), un samedi par mois.

14. Plus d'une centaine de pasteurs et un prêtre ont été expulsés du Maroc suite à une première affaire mettant en cause « 16 éducateurs chrétiens qui exerçaient dans un orphelinat, the village of Hope (le village de l'espérance) à Aïn Leuh dans le moyen Atlas et accusés de prosélytisme auprès des enfants recueillis », comme le rappelle l'historienne DIRECHE-SLIMANI, Karima, "Néo-évangélistes au Maroc. Quelles réalités ?", *L'Année marocaine*, vol. 41, 2011, pp. 25-47.

15. COYAULT, Bernard, "L'africanisation de l'Église évangélique au Maroc : revitalisation d'une institution religieuse et dynamiques d'individualisation", *L'Année du Maghreb*, n° 11, 2014, pp. 81-103.

16. BAVA, Sophie, "'Vous n'êtes pas là par hasard'. La fabrication d'une théologie de la migration au Maroc", *Afrique(s) en Mouvement*, n° 1, janvier 2019, pp. 32-41.

Cette nouvelle concurrence entre une multitude d'Églises protestantes est également évoquée par les représentants de l'Église catholique au Maroc. Elle stimule et accompagne leur volonté d'œcuménisme, non pas, comme le rappelle Daniel Nourrissat¹⁷, un « œcuménisme de réparation » à l'image de l'Europe, lié à l'histoire violente des relations entre protestants et catholiques depuis la Réforme, ni un « œcuménisme de combat » comme en Afrique, mais un œcuménisme de la fraternité. Au Maroc, nous dit-il, « *L'Église, par la volonté de Liautey, n'est pas du tout prosélyte. Il avait interdit aux Sœurs blanches [le pendant féminin des Pères blancs] de venir au Maroc et ce sont les Franciscaines, sœurs de Marie, qui y ont été appelées* ». À partir de l'indépendance, le nombre de fidèles décline, les lieux de culte se vident progressivement et les Églises, désormais uniquement tolérées, poursuivent leur cheminement théologique en s'ouvrant davantage vers la religion musulmane, cheminement inspiré par les Pères Foucauld et Peyriguère et par les missionnaires franciscains au Maroc¹⁸. Cette théologie du vivre ensemble et du dialogue avec les musulmans est amorcée à partir du monastère de Toumliline, construit par les frères dominicains en 1952, et accompagnée par les frères franciscains et les sœurs missionnaires de Marie qui sont au service des populations locales en leur apportant soins, enseignement et accompagnement social. Jacques Levrat, un des personnages clefs de ce courant communément nommé Dialogue des religions au Maroc, est un des fondateurs du Groupe de recherche islamo-chrétien (GRIC) en 1977 et du centre de recherche et de documentation sur les religions La Source, à Rabat, qui deviendra en 2012 le siège de l'institut Al Mowafaqa. Aujourd'hui, l'Église catholique s'adapte encore puisqu'elle est à 95 % composée de fidèles jeunes et africains. Les cultes rassemblent des centaines de fidèles, des groupes de chorale très actifs se sont constitués entre les paroisses et la vie sociale de l'Église a repris de la vigueur.

Des parcours religieux en migration à la naissance d'un projet religieux chrétien œcuménique

Miora A., originaire de Madagascar et membre de la FJKM¹⁹, est arrivée au Maroc en 2005 comme étudiante. Après l'obtention de son diplôme, elle a travaillé comme cadre supérieur dans la finance dans plusieurs sociétés marocaines. Perdue dans une vie qui ne lui ressem-

17. Entretien réalisé avec Daniel Nourrissat, alors vicaire général du diocèse de Rabat, Casablanca, 2017.

18. DELAVELLE, Stéphane, *Franciscains au Maroc, huit siècles de rencontres*, Marseille : Éd. Chemins de dialogue, 2019, 179 p.

19. La FJKM, ou Église de Jésus-Christ à Madagascar, est la plus importante église chrétienne du pays. C'est une Église protestante comptant environ 11 millions de membres.

blait pas, elle décide de se former à l'institut Al Mowafaqa afin d'être plus proche de ses convictions. Elle est aujourd'hui pasteur en charge du service diaconal au Centre d'entraide internationale de l'EEAM. Elle poursuit également un master par correspondance à la faculté protestante de l'Université de Strasbourg. Lors d'un entretien, elle raconte : « À l'époque [à Agadir], j'étais la seule à rester à l'EEAM²⁰, car les autres avaient peur d'être colonisés par les expatriés blancs. La majorité des jeunes venaient des églises de réveil africaines et en face il y avait des Européens âgés qui venaient des églises réformées historiques »²¹. Accompagnée par le pasteur Jean-Luc Blanc, responsable de l'EEAM, et le missionnaire David Brown, ils feront tout pour ne pas séparer les cultes entre les populations d'origines différentes dans l'église d'Agadir, en organisant des rencontres, des séminaires bibliques ainsi que les premières formations d'été théologiques de l'EEAM.

Quelques années plus tard, le pasteur Samuel Amedro, président de l'EEAM, contactera les autorités de l'Église catholique pour leur proposer de créer un lieu œcuménique de formation théologique. Ce projet aboutira en 2012 à la création de l'institut théologique à Rabat une formation à deux voix entre catholiques et protestants, que le Pape François qualifiera en 2019 de « signe prophétique »²². Le pasteur Samuel Amedro et d'autres membres actifs de l'EEAM, dont des migrants, travaillent pour réinscrire les récits qui circulent au sein des églises de maison, dans un discours plus cadré, moins guerrier et plus bienveillant, mais surtout un grand récit répondant au projet religieux des Églises au Maroc. « Vous n'êtes pas là par hasard » dira-t-il aux migrants, ou encore « le Maroc est aussi notre terre ». Ces phrases et les références bibliques mobilisées lors des prêches sonnent comme un espoir et donnent les armes et la force nécessaires aux migrants pour avancer dans leur projet migratoire. Cette « théologie de la migration » est une ressource à la fois pour les migrants et pour les acteurs religieux qui s'en servent pour construire la place de l'Église au Maroc.

20. En 2004, l'EEAM connaît un schisme interne lors duquel une grande partie de ses membres, majoritairement des étudiants subsahariens, décident de quitter l'Église pour rejoindre ou fonder des églises de maison. Agadir n'a pas été épargnée et aujourd'hui encore certains protestants européens ont du mal à participer à un culte trop éloigné de leurs habitudes.

21. Entretien réalisé avec Miora A. en juin 2018 à Rabat.

22. « [...] Je considère aussi comme un signe prophétique la création de l'Institut œcuménique Al Mowafaqa, à Rabat en 2012, par une initiative catholique et protestante au Maroc, Institut qui veut contribuer à promouvoir l'œcuménisme ainsi que le dialogue avec la culture et avec l'Islam. Cette louable initiative traduit le souci et la volonté des chrétiens vivant dans ce pays de construire des ponts pour manifester et servir la fraternité humaine. Ce sont tous des parcours qui arrêteront l'instrumentalisation des religions pour inciter à la haine, à la violence, à l'extrémisme et au fanatisme aveugle et mettront fin à l'utilisation du nom de Dieu pour justifier des actes d'homicide, d'exil, de terrorisme et d'oppression [...] », discours du Pape François, 30 mars 2019, Rabat.

De plus, ce discours jouit d'un certain écho auprès d'une partie de la société civile, sensible aux droits des migrants et à la liberté religieuse.

Le parcours religieux de Miora A. reflète les temps de sa migration. Promise à une carrière dans la finance, elle a bifurqué en observant les luttes au sein de l'EEAM entre des églises divisées, séparées entre origines sociales et couleurs de peau. Elle a souhaité participer à la création d'une Église réunie. Lors d'un prêche à l'EEAM à l'occasion de la journée internationale des migrants²³, elle insistera sur le rôle de l'Église auprès des migrants en se référant aux textes non comme métaphores mais comme modèles, notamment à travers l'énoncé des figures de l'Église dispensatrices d'aide et de la charité. Elle y évoquera la migration comme « lieu » théologique, comme un investissement nécessaire auprès des plus démunis qui donne l'occasion de parler de Dieu, à travers l'évangile de Mathieu et la figure du bon samaritain : « *Voyez-vous, le Maroc est au cœur du phénomène migratoire. Nous qui sommes une Église implantée en terre d'islam, nous ne pouvons pas ne pas être concernés par ce phénomène. En tant qu'Église de Jésus-Christ nous sommes appelés à être une auberge, un lieu de vie, d'accueil, de guérison, de compassion, de redressement de l'homme courbé en un homme restauré en vue de témoigner de notre foi pour le rayonnement de l'Évangile dans cette terre d'Islam* ». Elle terminera ainsi : « *La migration est une chance pour nous Église du Maroc de dire au monde que si les hommes ont décidé de fermer les frontières, en disciple de Jésus-Christ, nous chrétiens de l'EEAM décidons d'ouvrir nos bras pour accueillir, aimer nos frères et sœurs les plus vulnérables* ».

Miora A. représente une Église multidénominationnelle qui s'installe et prend position dans le débat public au Maroc, notamment sur la question des migrations. D'ailleurs, la récente visite du Pape François au Maroc, en mars 2019, a exacerbé ces questions car les Églises, catholique comme protestante, se sont faites les avocates des migrants dans leur combat pour un accueil digne, dans le respect des politiques migratoires marocaine et européenne. Les Églises tentent de défendre la place du christianisme au Maroc en promouvant le statut religieux des migrants comme un droit humain qui pourrait s'étendre à tous sans remettre véritablement en cause une politique migratoire sécuritaire prônée par l'organisation internationale pour les migrations (OIM).

Le Pape a répondu à l'invitation du roi Mohammed VI pour sceller une vision religieuse et politique commune : accompagner la nouvelle présence du christianisme au Maroc et construire un projet politique commun autour d'une religion « du juste milieu » musulmane et chré-

23. Le thème de la journée était « Les défis de l'intégration des migrants au Maroc ».

tienne soudée contre l'extrémisme violent. Le discours du Pape²⁴ et celui du roi ont légitimé la présence des Églises chrétiennes comme bienfaitrices pour les migrants mais aussi comme régulatrices contre les migrations « clandestines » et contre les violences religieuses. Dans un pays qui refuse la liberté religieuse pour ses citoyens, le roi, en tant que « commandeur des croyants », s'est fixé l'objectif d'être le chef de la diplomatie religieuse sur la scène africaine, ce qui, paradoxalement, ouvre la voie à de nouveaux débats sur la diversité religieuse car elle rappelle aux Marocains l'urgence d'accueillir la religion de l'Autre, dans un effet miroir de la situation des Marocains musulmans en Europe.

Le Maroc ne reconnaît pas le droit à la liberté religieuse, contrairement à la Tunisie que nous allons aborder dans la partie suivante. Cependant, étant donné que le royaume est dirigé par le « commandeur des croyants », de « tous les croyants », comme le roi l'a précisé en janvier 2016 à Marrakech lors du sommet sur les minorités religieuses organisé à l'initiative du Maroc²⁵, ceci permet aux religions non musulmanes d'occuper une place légitime dans la géographie politique de l'État marocain.

De l'enthousiasme au pragmatisme en Tunisie

Plus encore que le Maroc, la Tunisie continue de se vivre comme un pays d'émigration et non d'immigration²⁶. En Tunisie, les étrangers représenteraient 58 000 personnes, ce chiffre incluant les Européens, les réfugiés syriens et les ressortissants subsahariens²⁷. À l'inverse de ce qui se passe au Maroc, la présence d'Africains subsahariens n'est pas vécue comme l'occasion de resserrer des liens politiques avec l'Afrique. La préoccupation de l'État tunisien porte plutôt sur la sécurisation de ses frontières (avec la Libye au Sud et l'Algérie à l'Ouest), qu'elle perçoit

24. LAMBERTS, Sophie, "Liberté religieuse et droit des migrants : le plaidoyer des évêques avant la visite du pape" [En ligne], *Telquel.ma*, 5 mars 2019, https://telquel.ma/2019/03/05/liberte-religieuse-et-droit-des-migrants-le-plaidoyer-des-vevques-avant-la-vi-site-du-pape_1630495.

25. Ce forum réunissant plus de 300 dignitaires religieux, dont des représentants de religions minoritaires, a travaillé autour de la volonté de reprendre la charte de Médine « *afin d'affirmer dans leur déclaration finale, avec des mots plus contemporains et suivant la loi islamique, les droits des minorités religieuses vivant dans des pays musulmans* » ; leur objectif était de « *contrer la philosophie radicale en lui opposant la vraie tradition musulmane de protection des minorités religieuses* ». Voir BAYO, Ibrahima, "Forum sur les minorités religieuses : Marrakech, capitale de la tolérance" [En ligne], *yabiladi.com*, 22 janvier 2016, <https://www.yabiladi.com/articles/details/41805/forum-minorites-religieuses-marrakech-capitale.html>.

26. Comme le montre Camille Cassarini dans ce même dossier thématique, la question migratoire y est principalement adressée par le prisme des *harragas* plutôt que par celui de l'immigration en provenance d'Afrique subsaharienne.

27. BOBIN, Frédéric, "La Tunisie face aux pressions de l'Europe sur le dossier migratoire", *Le Monde*, 1^{er} septembre 2018.

comme des lieux de passage qui pourraient mettre en danger la sécurité intérieure, menacée, soit par des combattants djihadistes soit par des migrants à la recherche d'un eldorado maghrébin ou européen.

Réactualiser l'encadrement religieux chrétien

En Tunisie, la migration africaine est principalement le fait d'étudiants, majoritairement masculins, avec des statuts administratifs et des situations financières très différentes les unes des autres²⁸. Ceux qui restent après leurs études peuvent se retrouver dans des situations de précarité profonde. Aux deux grandes catégories que sont les étudiants et les anciens étudiants, s'ajoute celle des migrants illégaux et des travailleurs africains de Libye qui ont cherché refuge dans les pays voisins après la chute du colonel Kadhafi en 2011. A l'autre extrémité de l'échelle sociale, se situent les expatriés subsahariens, incarnés par la figure du fonctionnaire international travaillant à la Banque africaine de développement (BAD), dont le siège a été installé à Tunis de 2003 à 2014 à la suite de la guerre civile en Côte d'Ivoire. La plupart d'entre eux sont chrétiens, originaires de Côte d'Ivoire, du Ghana, du Nigeria et du Cameroun. Beaucoup de ces migrants privilégiés sont attachés à une pratique religieuse hebdomadaire, et des aménagements ont été rapidement conduits dans les églises de la ville afin d'accueillir les nouveaux fidèles.

Dans un article très instructif sur les migrants subsahariens en Tunisie, Mustapha Nasraoui souligne un régime défavorable à l'emploi des étrangers, souvent sans papiers, et des conditions de travail difficiles²⁹. S'il mentionne les difficultés psychologiques liées à l'absence de soutien familial et communautaire, l'auteur n'adresse pas le recours au religieux comme source d'apaisement dans un quotidien difficile. Or, les églises sont remplies chaque semaine d'individus en quête de soutien et de réconfort.

Contrairement au Maroc, où des changements institutionnels profonds ont été accomplis, principalement, comme nous l'avons vu précédemment, par la création d'un institut théologique de formation chrétienne, les aménagements en Tunisie demeurent plus prosaïques. Il s'est principalement agi d'accommoder des déséquilibres en matière de fréquentations et de pallier un manque de personnel religieux. Dès 2004, les prêtres et pasteurs ont sollicité leurs hiérarchies afin d'obtenir du personnel supplémentaire.

28. MAZZELLA, Sylvie (sous la direction de), *La mondialisation étudiante. Le Maghreb entre Nord et Sud*, Paris : Éd. Karthala, 2009, 401 p.

29. NASRAOUI, Mustapha, "Les travailleurs migrants subsahariens en Tunisie face aux restrictions législatives sur l'emploi des étrangers", *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 33, n° 4, 2017, pp. 159-178.

Cette augmentation du nombre de fidèles et de clercs a abouti à une offre plus importante d'offices religieux, qui s'est rapidement heurtée au manque d'espace. Pour des raisons historiques, les lieux dédiés au culte catholique sont plus nombreux et plus spacieux que les édifices protestants. Aussi, étant donné que la communauté protestante est aujourd'hui plus importante, certaines églises³⁰ proposent plusieurs cultes le même jour, à des horaires différents, louent des salles de fêtes, voire délocalisent leurs cultes dans des bâtiments catholiques prêtés pour l'occasion. Mais au problème du nombre, s'est rapidement ajouté celui du style liturgique, car certains catholiques et protestants ne retrouvaient plus leurs marques dans les messes et cultes tel qu'ils étaient désormais célébrés.

Partager les lieux de culte chrétiens : un jeu d'inclusion/exclusion

À l'inverse de ce que nous avons observé au Maroc, les pasteurs protestants n'ont pas tenté, en Tunisie, de faire converger les discours entre les églises historiques et les églises de maison. Au sein des églises de maison se déploie une forme de protestantisme proche du pentecôtisme évangélique, dont le discours religieux porte en partie sur l'attente, la patience, la force du faible, mais aussi sur la diffusion vigoureuse de la parole de Dieu et sur le combat contre les turpitudes et les fausses religions. Les valeurs qui y sont prônées sont celles d'une religion en expansion, amenée à se répandre, dont le prosélytisme et le partage de la bonne nouvelle forment les pièces maîtresses. Dans ce contexte, les fidèles, qui se désignent souvent comme les « soldats de Jésus », doivent porter la bonne parole et inciter à la conversion, alors qu'ils se trouvent, rappelons-le, dans un pays où (comme au Maroc, mais de manière moins sévère) le prosélytisme est interdit et puni. Ces églises pentecôtistes sont exclusivement fréquentées par des fidèles subsahariens, à l'exception de quelques convertis tunisiens³¹. À l'opposé de ces discours, les migrants africains qui choisissent de se réunir lors du culte le dimanche à l'église du centre-ville de Tunis (à l'église réformée ou à l'église Saint-Georges) ou dans une des églises historiques de la banlieue nord de cette ville, le font dans un contexte de relative mixité sociale et nationale, puisqu'un quart des fidèles sont des Européens ou des Américains. Ici, aucun signe de prosélytisme ne peut être détecté.

Tout au long de notre phase d'observation, nous avons été témoins de l'éclatement d'assemblées de fidèles, causé par des divergences de style de pratique. En 2006, après quelques mois de cohabitation timide

30. Les édifices protestants ne sont pas appelés temples en Tunisie.

31. Nous avons d'ailleurs constaté que des individus — qu'ils soient subsahariens ou tunisiens convertis — dont les propos ont été considérés comme trop prosélytes ou le style de dévotion trop expressif ont été « orientés » vers ces églises « charismatiques ».

avec les réformés, les croyants plus charismatiques décident de créer leur propre Église. Ces derniers se sentaient en effet engoncés dans une pratique trop sage, tandis que beaucoup de protestants réformés se disaient « mal à l'aise » face aux expressions extatiques, comme les trances de certains membres de l'Agape Fellowship ou de l'Église rédemptrice des champions, ou lorsqu'ils étaient confrontés à des croyants qui « parlent en langue »³².

Nous avons constaté qu'un travail important est mené au Maroc en vue d'un rapprochement entre églises officielles et églises de maison. En Tunisie, les églises de maison pentecôtistes sont si peu nombreuses que les pasteurs protestants *mainstream* (qu'ils soient Européens ou Africains subsahariens) cherchent à s'en démarquer. Il s'agit ici de les maintenir à l'écart physiquement et symboliquement, en les désignant plus ou moins directement comme responsables des conversions de quelques centaines de Tunisiens musulmans. Ainsi, en qualifiant ces églises de « charismatiques » et en leur reprochant de ne pas avoir intégré l'interdiction de prosélytisme (commune au Maroc et à la Tunisie), l'Église protestante historique se désolidarise d'une théologie qu'elle affirme trop éloignée de la sienne. En Tunisie, les cadres religieux protestants réformés se démarquent des pentecôtistes en arrimant leur positionnement à la trajectoire historique de l'Église Réformée et en confirmant à nouveau l'interdiction de prosélytisme à laquelle ils sont soumis. De fait, si des accusations de prosélytisme étaient formulées, elles ne le seraient plus à l'encontre de l'Église protestante dans sa globalité, mais contre des églises migrantes particulières, dont l'Église historique tient à se dissocier. D'ailleurs, lors de la séparation entre l'Église protestante historique et l'Église rédemptrice des champions (pentecôtiste) en 2008, les fidèles nigériens, ivoiriens et ghanéens ont quitté l'église du centre de Tunis et ont loué une villa pour y célébrer le culte. Nous avons fréquenté dans ce nouveau lieu des convertis tunisiens, présents comme des preuves vivantes — et présentés comme tel — de la vigueur de cette Église pentecôtiste, en passe de rechristianiser le Maghreb. Au-delà du style du culte, c'est donc bien le rapport au prosélytisme qui constitue la différence indépassable.

Comment expliquer ces deux attitudes diamétralement opposées entre le Maroc et la Tunisie ? Il nous semble qu'une différence majeure permet de comprendre cette mise à distance volontariste des églises de maison. En Tunisie, si le christianisme local de conversion est autorisé, les pasteurs étrangers doivent s'en tenir éloigné à tout prix. Or, à Tunis, les protestants de l'Église Réformée partagent le bâtiment,

32. Le « parler en langue » ou « glossolalie » est le fait de parler, lors de prières, dans une langue inconnue de tous mais qui est le signe d'une communication avec le divin.

depuis 1999, avec des Tunisiens convertis au christianisme. Malgré des horaires et des jours de culte différents, une proximité existe entre pasteurs américains et/ou rwandais et pasteurs et diacres tunisiens, des échanges variés se tissent (matériels, paroles, conseils) et des sympathies se nouent inévitablement. Les pasteurs étrangers entretiennent de bonnes relations avec les convertis mais ne peuvent s'en montrer trop proches, sous peine de s'exposer à des accusations de prosélytisme. Il s'agit là d'un exercice périlleux, d'où le sentiment que nous ont décrit certains pasteurs de vivre un numéro d'équilibriste.

Nous avons également observé ces tensions à un autre niveau : au vu du nombre croissant de protestants en Tunisie, les fidèles, de plus en plus à l'étroit dans les quelques édifices protestants, ont dû trouver des solutions alternatives. Fraternellement, les catholiques ont mis à leur disposition certains de leurs espaces de culte. Cependant, les invitations n'ont pas été formulées envers « tous les protestants ». Seuls les protestants *mainstream* ont été conviés. Les pentecôtistes, pourtant souvent loués pour leur « enthousiasme », demeurent, au fond, considérés comme des fidèles agités, charismatiques et prosélytes. Ils sont, à ce titre, maintenus à bonne distance des lieux de culte traditionnels.

Que peut nous apprendre la comparaison entre la situation marocaine et la situation tunisienne ? Est-ce qu'entre les deux pays, l'échelle transforme la menace et la gestion du risque encouru ? Est-ce que le plus grand nombre de migrants chrétiens d'origine subsaharienne au Maroc oblige les institutions chrétiennes à trouver des solutions collaboratives, tandis que les Tunisiens, confrontés à un nombre moins important d'églises de maison peuvent les maintenir à l'écart sans accomplir ce travail théologique ? À cette théorie du nombre, nous souhaitons suggérer une deuxième raison, plus structurelle, qui pourrait contribuer à expliquer les équilibres singuliers des christianismes dans chaque pays. Il s'agit des spécificités des ordres religieux présents au XIX^e siècle dans chacun des pays³³.

Conclusion : entre Maroc et Tunisie, un christianisme aux chemins différenciés

En Tunisie et au Maroc, les autorités religieuses chrétiennes sont les héritières de traditions religieuses qui se sont construites avant les protectorats, depuis le milieu du XIX^e siècle. Il est vraisemblable qu'en

33. SOUMILLE, Pierre, "L'église catholique et l'État tunisien après l'indépendance : le 'modus vivendi' du 9 juillet 1964", in : DELISLE, Philippe ; SPINDLER, Marc (sous la direction de), *Les relations Églises-État en situation post-coloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie, XIX^e-XX^e siècles*, op. cit., pp. 155-202.

dépôt des développements récents et de l'idéal œcuménique et de dialogue interconfessionnel qui s'impose dans les milieux chrétiens, les rapports de force en présence à cette époque lointaine continuent d'influer sur les équilibres actuels. Au Maroc, avant le protectorat, les chrétiens étaient principalement des Franciscains, tandis que la Tunisie accueillait surtout des Pères blancs. La différence de congrégations religieuses catholiques présentes au Maroc et en Tunisie, ainsi que les missions protestantes françaises et anglo-américaines des deux côtés, ont modelé des relations différentes entre les communautés. Selon Jamaâ Baïda et Vincent Feroldi³⁴ c'est parce qu'en Tunisie les Pères blancs étaient plus prosélytes que les Franciscains envers les musulmans qu'ils étaient directement en compétition avec les protestants (eux-mêmes plus prosélytes). À l'inverse, au Maroc, les Franciscains avaient intégré très tôt le fait qu'ils devaient vivre « aux côtés » des musulmans sans chercher à les convertir. C'est ainsi que la coopération entre catholiques et protestants et les possibilités de rapprochement s'en trouvèrent facilitées au Maroc tandis qu'en Tunisie, la compétition passée a laissé des traces, encore agissantes.

Ainsi, nous constatons que les institutions religieuses reconduisent en partie les structures héritées en même temps qu'elles les transforment. Ceci contribue à expliquer les différences ici décrites entre le Maroc et la Tunisie. Si tel n'était pas le cas, nous pourrions imaginer que ces deux pays se seraient concertés afin de rapprocher les discours des « églises de maison » de ceux des « églises historiques ». Ils auraient ainsi œuvré de concert pour construire un christianisme africain unifié au Maghreb. Nos observations montrent que l'inverse est en cours : si au Maroc l'Église chrétienne travaille à rapprocher toutes ses expressions (au sein des Églises protestantes, et entre catholiques et protestants (ce qui n'a pas toujours été le cas), en Tunisie l'Église chrétienne, elle, insiste sur les écarts, les différents styles de cultes, discours, pratiques entre « églises historiques » et « église de maison », permettant ainsi de ne pas être considérée comme responsable des conversions de Tunisiens.

Comme nous l'avons montré, dans les deux pays les Églises catholique et protestante ont été amenées à collaborer de manière plus étroite que par le passé face à l'afflux de fidèles provenant de pays africains, même si les projets qui découlent de ces collaborations se distinguent et ne sont ni de même envergure, ni de même nature. En conséquence, cet article a démontré que la migration subsaharienne

34. BAÏDA, Jamaâ ; FEROLDI, Vincent, *Présence chrétienne au Maroc, XIX^e-XX^e siècles*, Rabat : Éditions Bouregreg, 2005, 230 p.

vers le Maroc et la Tunisie, et les transformations du paysage religieux qu'elle induit, s'articulent de manière contrastée. En effet, nous assistons au Maroc à un travail théologique approfondi, visant à resserrer les liens et les divers pans du christianisme, tandis qu'en Tunisie, à l'inverse, si un rapprochement de circonstance existe bien entre les catholiques et les protestants pour des questions logistiques, nous constatons en revanche l'affirmation des différences entre les églises historiques et les églises pentecôtistes.

