

Chrétiens de Kabylie (1873-1954)

Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale

ISBN: 2-912946-77-8
© EDITIONS BOUCHENE, 2004.

Karima Direche-Slimani

**Chrétiens de Kabylie
(1873-1954)**

Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale

Ouvrage publié avec le concours du
Centre National du Livre et de
l'Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman
(IREMAM)

EDITIONS BOUCHENE

*À celui qui a rompu et à celui qui s'est tu
À Adrien-Idir et Adrien-Nafa
Aux tourments de l'un et au silence de l'autre*

Sommaire

INTRODUCTION	7
1. Introduction aux études et aux sources missionnaires: Approche méthodologique des conversions en pays musulmans à l'époque coloniale	13
2. La colonisation de la Kabylie: un terrain d'expérimentations	
Colonisation et évangélisation en Algérie	23
La fondation des Pères Blancs	26
Conditions historiques et sociologiques de la Kabylie à la fin du XIX ^e siècle	31
Pourquoi la Kabylie? Lavigerie et l'instrumentalisation politico-religieuse du mythe kabyle	33
Situation de l'Eglise catholique en Kabylie avant l'arrivée des Pères Blancs	37
L'installation des Pères Blancs. Géographie des postes missionnaires en Kabylie	42
Le missionnaire: l'homme de Dieu à l'épreuve de son terrain	45
3. Politique scolaire et pratiques caritatives: les actions missionnaires en Kabylie	
Dispensaires et pratiques thérapeutiques: guérir les maux du corps et sauver les âmes	53
Etat démographique et sanitaire de la Grande Kabylie dans la deuxième moitié du XIX ^e siècle	53
L'Hôpital Sainte-Eugénie	58
Ecoles missionnaires: miséreux et fils de notables. Orphelinats ou espaces scolaires?	61
Les internats, le séminaire de Saint-Laurent d'Olt	66
Organisation et contenu de l'enseignement missionnaire	68
4. Les conversions	73
Dérivés individuelles et conversions de la misère: analyse des registres de catholicité. Au cœur des conversions?	74
Les baptêmes <i>in articulo mortis</i> : sacrement ou témoignage de reconnaissance? Interrogations sur un phénomène d'une ampleur insoupçonnée	77
Le statut du converti en Kabylie: apostat, renégat ou <i>m'tourni</i> ? Une catégorie sociale mal définie	79
Pratiques chrétiennes et contexte traditionnel musulman	

Jeux de foi et effets de miroir	82
Les apostasies: jouer avec sa foi	83
Les pratiques matrimoniales	87
La circoncision	90
Textes et consignes. Les nouvelles orientations de l'apostolat missionnaire	92
5. La communauté chrétienne: identité et devenir	97
Un village chrétien: Le Hameau de la Providence ou le Ouarzen du bas. Un village, deux religions	97
Alliances matrimoniales et pratiques culturelles	
Analyse et interprétation des registres de catholicité (sacrements du baptême et du mariage)	103
Les convertis: ni Français, ni musulmans	112
La guerre d'Algérie: engagements et identité hybride	116
Conclusion	129
BIBLIOGRAPHIE	133

Introduction

Colonisation et action missionnaire, souvent conflictuelles mais indissociables, se sont conjuguées, dans le dernier tiers du XIX^e siècle, pour donner naissance à une communauté de Kabyles convertis au catholicisme.

L'existence de ces Kabyles chrétiens a longtemps été un phénomène mal perçu sinon occulté dans un contexte passionné et houleux de révolution algérienne et d'indépendance nationale. Ce groupe d'hommes et de femmes, certes limité, (quelques milliers tout au plus dans les années 1920) est demeuré jusqu'à ces dernières années, un groupe invisible, sans identité, *innommable*, perçu comme un avatar honteux d'une colonisation haïe.

Du côté français, leur présence est troublante sinon déstabilisante. Leur existence s'inscrit, en effet, dans la configuration des cas extrêmes, qui brouillent les catégories coloniales si bien établies, en rendant les frontières (culturelles et symboliques) extensibles et poreuses à souhait. Du côté algérien, l'incompréhension ou la distance condescendante envers les convertis marquent clairement une position de réserve teintée de ressentiment. Dans les deux cas, ce sont les sentiments d'indisposition et d'inconvenance qui marquent les perceptions des uns et des autres.

Les Kabyles chrétiens renvoient, aussi bien de la part des Algériens que des Français, à des réalités de métissage ou d'hybridation difficilement tolérables dans un univers colonial soigneusement cloisonné dans lequel tout dépassement de frontières est considéré, pour les uns, comme un acte inconsidéré sinon fou et pour les autres comme un signe de dégénérescence morale du projet colonial, et dans tous les cas comme un danger majeur.

Le projet de conversion des Kabyles est à l'initiative de Charles de Lavigerie¹, évêque de Nancy nommé à l'archevêché d'Alger en 1867. Son séjour à Rome, comme auditeur de la Rote² l'introduit dans les arcanes du pouvoir et de la diplomatie politique de haut niveau et renforce sa formation et son expérience politiques. Sa nomination, à Alger, lui laisse entrevoir la

1. Charles Lavigerie (1825-1895), archevêque d'Alger et de Carthage, cardinal de l'Eglise romaine et conseiller du pape Léon XIII. Fondateur de la Congrégation des Missionnaires d'Afrique, il est l'initiateur d'une campagne anti-esclavagiste menée dans les pays du Sahel puis en Afrique centrale.

2. Tribunal ecclésiastique siégeant à Rome. Il y fut nommé par Napoléon III.

possibilité d'entreprendre un projet de conversion de grande ampleur; celle du continent africain tout entier. Selon lui, l'Algérie «n'est qu'une porte ouverte par la providence sur un continent barbare de deux cents millions d'âmes et que c'était là surtout qu'il fallait porter l'œuvre de l'apostolat catholique»¹. Dès sa nomination, il s'intéresse à la Kabylie qui retient toute son attention et mobilise une partie de son énergie. Sa position officielle ne lui permettant pas d'agir directement sur le terrain, il fonde la Société des Missionnaires d'Afrique, plus connue sous le nom de la Société des Pères Blancs². Ces derniers n'étaient pourtant pas les premiers religieux à s'installer en Kabylie. En effet, les missionnaires jésuites avaient déjà investi le terrain, dès la fin des années 1840, pour y implanter quelques postes mais sans réelle action concrète sur place. Ces Jésuites étaient présents pour encadrer les garnisons militaires et les quelques dizaines de civils qui s'étaient lancés dans l'aventure coloniale en Kabylie.

Lavigerie, dans son projet de christianiser la Kabylie, instrumentalisa toute l'imagerie coloniale qui alimenta abondamment le mythe kabyle de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Ce dernier accentuait particulièrement l'origine supposée européenne des Kabyles (germanique ou celte voire romaine) et un certain nombre de traits communs aux Européens qui aurait rendu leur assimilation réussie. Sa vision caricaturale de l'histoire religieuse de l'Afrique du Nord selon laquelle tous les Berbères auraient adhéré à la religion chrétienne à l'époque romaine laissait supposer, selon lui, tout un fond de traditions et de pratiques chrétiennes qui ne demandaient qu'à resurgir. Des travaux statistiques, publiés dans les années 1860 et qui firent longtemps autorité, viennent renforcer cette thèse³. On estimait que l'Algérie comptait 1 200 000 Berbères arabophones, 1 000 000 de Berbères berbérophones et 500 000 Arabes. Les Berbères étant le nombre et les Arabes la minorité.

Longtemps, la Kabylie a porté ses espoirs les plus grands car il s'agissait de montrer à la France, que «ces anciens chrétiens» montraient les dispositions les plus favorables à un retour au christianisme. La Kabylie a été considérée comme la région d'expérimentation prototypique de l'apostolat catholique. Et les conversions ont commencé quelques années à peine après la fondation du premier poste missionnaire à Taguemount Azouz en 1873 pour se poursuivre jusqu'en 1920. À partir de cette date, les familles chrétiennes sont solidement constituées, stabilisées et très peu de conversions nouvelles d'adultes se célèbrent.

Ce groupe de Kabyles chrétiens est marqué, dans sa temporalité, par un processus migratoire précoce. Dès les années 1920, et pour certaines au cours de la décennie précédente, les familles émigrent, dans un premier

1. Cité par le Père Cussac dans *Un géant de l'apostolat, le cardinal Lavigerie*, Librairie Missionnaire, 1940, Paris, page 29.

2. Nom attribué pour désigner la couleur blanche de l'uniforme des missionnaires.

3. A. Warnier, *L'Algérie devant l'empereur*, Challamel-Aîné, 1865.

temps à Alger et dans les grandes villes algériennes puis en Tunisie; et dans un second temps (années 1950-1960) vers la France. Il semblerait que, dès les premières conversions, cette émigration ait été inévitable. Instruits, diplômés, encadrés par les missionnaires, les Kabyles chrétiens ont très tôt formé une élite sociale et professionnelle¹. Une ascension sociale spectaculaire dans un cadre aussi pauvre et rural que celui de la société kabyle, mais également une déconnexion tout aussi rapide avec le milieu d'origine. La conversion ayant été probablement le facteur déterminant à leur émergence dans la société kabyle (car la réussite a été facilitée par un cadre scolaire missionnaire performant) mais également facteur d'exil et de déracinement. Jean Amrouche, le Kabyle chrétien le plus célèbre sans doute, a remarquablement montré la douleur de cet exil et le malaise identitaire ressenti surtout par les deux premières générations².

La communauté kabyle chrétienne, dispersée — dans sa très grande majorité de nos jours — en France, est certes un épiphénomène de l'histoire coloniale. Mais l'occultation qui l'a accompagnée et le silence pesant qui l'ont entourée ont contribué à alimenter des représentations fantasmagoriques sur l'histoire de la Kabylie, de part et d'autre de la Méditerranée. Surévaluée ou «oubliée», la réalité historique des chrétiens de Kabylie navigue dans une interface opaque qui jouxte deux mondes: d'une part, celui des colons, des missionnaires et de la France, d'autre part, celui d'une Algérie colonisée, complexe et mal connue. La conversion au christianisme puis la naturalisation française a rendu leur statut encore plus incertain³ et les a stigmatisés dans des représentations souvent infamantes.

L'identité des Kabyles chrétiens se refuse à toute catégorisation tranchée car à l'exception de quelques convertis qui ont opté de façon franche pour un mode de vie radicalement opposé à celui de leur milieu d'origine, l'écrasante majorité est attachée à sa région d'origine et à tout le code culturel qui la soutient. Les adhérences sont très fortes et l'exil est ressenti, souvent, comme un drame personnel et existentiel. Chrétiens mais profondément attachés à leur identité kabyle, leurs descendants continuent, aujourd'hui, à chercher leurs racines.

L'objectif de cet ouvrage est de reconstituer les étapes historiques et les modalités sociologiques qui ont permis la constitution de cette communauté. Croisant les éléments apportés par les archives missionnaires de la société des Pères Blancs, les archives de l'archevêché d'Alger et les témoignages (et

1. Sollicités par ailleurs, pour certains et plus tard, comme cadres du pouvoir par l'Algérie indépendante.

2. Jean Amrouche, *L'éternel Jughurta* et *Notes pour états d'âme du colonisé*, in *L'Arche*, février 1946.

3. Dans un rapport de police qui relatait les activités d'un groupe indépendantiste, on avait créé une catégorie informelle intitulée *musulmans chrétiens* pour désigner les Kabyles convertis ou issus de familles converties.

récits de vie) des descendants des convertis, il tente de comprendre la (ou les) réalité(s) identitaire(s) de ce christianisme kabyle. Dans les entretiens, c'est la deuxième génération de convertis qui est ciblée (1910-1920) et parfois encore en vie; celle qui a vécu en Kabylie et qui a connu les premiers départs vers les grandes villes tunisiennes et algériennes puis l'exil vers la France. Il donne la parole à 10 familles kabyles chrétiennes, témoins et produits d'une société traditionnelle violentée par la colonisation. Etres hybrides, souvent représentatifs d'une certaine réussite sociale et professionnelle mais condamnés à un «suicide social» en Algérie, les Kabyles chrétiens ont été, un moment donné, considérés par les missionnaires comme le noyau d'espoir d'une élite indigène francophile acquise aux valeurs de l'assimilation et qui auraient sans doute contribué, dans l'Algérie indépendante, à une identité nationale plurielle. Fruit au goût amer d'une conjonction historique (colonisation et évangélisation) Jean Amrouche en parlant de lui disait: «Je suis un hybride culturel. Les hybrides culturels sont des monstres. Des monstres très intéressants mais des monstres sans avenir. (...) Pourquoi? Parce que l'avenir va se faire à partir d'un passé qui va être ressaisi, récupéré et que nous ne savons pas ce que donnera la projection de ce passé dans l'avenir»¹.

Tout au long de ce travail, nous analyserons les rapports très étroits qui existent entre le mythe kabyle et le christianisme en Kabylie. Il s'agit, bien entendu d'aborder le christianisme contemporain; celui qui a été exporté avec la colonisation et projeté en région berbère. Le christianisme antique de l'Afrique du Nord n'a rien à voir avec celui que nous aborderons ici. Et il n'y a aucune relation entre les conversions déclarées de la fin du XIX^e siècle suite à l'action missionnaire et celles du II^e et III^e siècle après Jésus-Christ, consécutives à la romanisation et la christianisation. Par contre, ce christianisme missionnaire développe des adhérences très étroites avec l'idéologie du mythe kabyle. Il en est à la fois le produit et, réciproquement, il a contribué à l'alimenter. Il est important de souligner cette étroite corrélation, car elle est à l'origine des représentations les plus délirantes et les plus déréglées sur les convertis et sur l'histoire de la Kabylie, en général. On ne peut pas comprendre cette histoire des conversions sans prendre en considération la trame sous-jacente du mythe que les missionnaires se sont appropriés pour en faire la grille de lecture et d'analyse de la société kabyle.

1. Jean Amrouche, *L'éternel Jughurta*, page 134.

Introduction aux sources et aux études missionnaires. Approche méthodologique des conversions en pays musulman à l'époque coloniale

Entreprendre une histoire sociale de la conversion dans un contexte colonial, c'est également affronter les catégorisations, les non-dits, les identités mal ou indéfinies et /ou mal vécues et les stigmatisations. Comme nous l'avons déjà dit, les chrétiens de Kabylie ont été relégués dans le silence ou dans le registre de l'épiphénomène historique. Pas une seule fois, ils n'ont fait l'objet d'un travail de recherche dans un champ disciplinaire constitué. Leur faible importance démographique a souvent servi d'argument pour justifier ce non-intérêt. Pourtant, à y regarder de plus près, l'étude de la conversion en milieu berbère soulève tous les fantasmes et les nœuds névrotiques d'une histoire coloniale. Les rapports à une société, à une région, à une histoire du Maghreb en ressortent exacerbés, altérés dans des projections d'assimilation, de domination et de soumission.

Dans un idéal colonial et chrétien, partagé par quelques-uns seulement, la Kabylie devient le pendant fantasmé d'une France sublimée. Les Kabyles chrétiens apparaissent, ainsi, comme les assimilés idéaux. Idéaux par la conversion, la naturalisation et l'accès à la culture française passée par le filtre de l'évangélisation. Des Français idéaux, en quelque sorte, mais que leur indigénat protège des bouleversements que la société française a eu à connaître dans ce dernier tiers du XIX^e siècle. Le Kabyle, bon chrétien comme il y aurait eu le bon sauvage authentique au XVIII^e siècle. Un bon chrétien qu'il faut préserver de toutes les attitudes impies, mécréantes voire athées que la Troisième République charrie avec elle. C'est tout un imaginaire de l'évangélisation mais également de la colonisation épuré de toutes les altérations supposées que cette fin de siècle impose. Une fin de siècle ressentie comme une période de rupture des équilibres traditionnels où les repères proposés par l'Eglise catholique se diluent ou sont entièrement remis en cause¹. Celle-ci étant accusée d'être en complet décalage avec les mutations sociales et politiques nées de l'industrialisation et du développement du mouvement républicain, mais surtout d'être mise au ban des pensées comme le scientisme, l'évolutionnisme, le marxisme qui révolutionnent les approches théoriques du monde.

1. D'ailleurs, dans ce contexte de mutations, Lavigerie publie trois textes dans lesquels il développe son point de vue sur les questions du matérialisme en 1876, de l'athéisme contemporain en 1877 et du socialisme athée en 1879 suite à la deuxième encyclique de Léon XIII.

En tant que région berbère, avec tous les particularismes culturels et linguistiques qui s’y rattachent, la Kabylie a eu à subir les assauts d’une politique fantasmée d’assimilation avec pour unique argumentaire l’arsenal du mythe berbère. Un outillage idéologique élaboré de bric et de broc ou les connaissances scientifiques côtoient les éléments les plus irrationnels et où les idéaux généreux fusionnent avec les approches les plus racistes. Si aberrant qu’il soit, le mythe berbère a connu des applications directes en Kabylie avec des réussites plus ou moins heureuses. Les missionnaires ne sont pas les seuls dépositaires de ce prêt à penser ; tout l’esprit colonial en est imprégné. Si les autorités coloniales militaires et administratives, par pragmatisme politique, ont souvent adopté une position de réserve, les congrégations religieuses ont intégré le principe d’une évangélisation, sur une vaste échelle, en milieu berbère. On touche là à l’idée largement suggérée ou sous-entendue que les Berbères, convertis, il y a de cela des siècles, à l’islam par la force ou l’intérêt, n’opposeraient qu’une faible résistance à une autre conversion. Dans le discours missionnaire, la Kabylie est abordée comme un univers d’islamisés et non de musulmans et toute la différence et l’intérêt sont là. Et même si, militaires, administrateurs civils et missionnaires constatent des attitudes de ferveur religieuse voire de fanatisme et de sectarisme, on les mettra souvent sur le compte de l’ignorance et de l’archaïsme de la société kabyle.

Cette approche évangélisatrice et colonisatrice aura des conséquences à long terme sur l’histoire religieuse et politique de la Kabylie. Elle pèsera de tout son poids (notamment pour la période de la lutte indépendantiste et post-indépendante de l’Algérie) comme une source insidieuse de méfiance sur les Kabyles qui auront à justifier de leur islamité et de leur résistance à l’action missionnaire. Alors que celle-ci n’a concerné qu’une poignée d’entre eux.

Quant aux Kabyles qui se sont convertis, ils n’ont plus qu’à assumer. Taos Amrouche, fille d’une convertie l’exprime simplement : « Et yemma (il s’agit de sa mère, Fadhma Amrouche) ne répondait pas. Pouvait-elle déclarer que tout suivrait inexorablement son cours ? Que le christianisme nous avait arrachés à notre terre pour nous jeter dans l’aventure ? Pouvait-elle avouer à l’aïeule qu’à tout prendre, mieux valait souffrir de la solitude en exil, que se sentir exilé dans son propre pays ? Endurer l’incompréhension des étrangers passe, mais endurer celle de ses frères, quoi de plus cruel ?¹ » La pratique du silence et de l’autocensure des convertis eux-mêmes est suffisamment explicite du sentiment de l’embarras et de l’inconfort de leur histoire.

Pourtant, la conversion en pays musulman n’est pas quelque chose d’exceptionnel. Elle se constate d’ailleurs dans les deux sens :

1. Marguerite Taos Amrouche, *Rue des tambourins*, La Table Ronde, Paris, 1960, page 31.

chrétien/musulman et musulman/chrétien; même si ce deuxième cas de figure est beaucoup moins fréquent. L'espace méditerranéen est un espace particulièrement privilégié d'études et d'analyse des identités religieuses et culturelles tant les frontières ont été changeantes et les critères d'appartenance, à tel ou tel groupe, ont été fluctuants. Depuis le début de son histoire, la religion musulmane a montré de grandes capacités à intégrer de nouveaux venus issus de conversions diverses. Contrairement au judaïsme et au christianisme, les conditions d'adhésion à l'islam sont simples et accessibles et les cas de conversion sont nombreux; du Moyen Âge à la période contemporaine. Ce phénomène fréquent a suscité de nombreux travaux¹ et l'émergence de grandes personnalités retenues par l'histoire². L'empire ottoman, d'Istanbul à la Régence d'Alger, a tiré par ailleurs un grand profit des conversions à l'Islam. Qu'ils soient commerçants, voyageurs, captifs, forçats évadés, les renégats arrivent avec des compétences techniques, intellectuelles, militaires réinjectées dans la société ottomane. Et celle-ci offre parfois pour certains d'entre eux, et en échange de leurs services, des fonctions importantes dans l'armée ou l'administration³.

Mais il est également vrai que les cas de conversion à une autre religion que l'islam sont rarissimes et expliquent l'absence d'intérêt ou l'indifférence totale aux quelques milliers de cas de conversion au christianisme qui ont parcouru le Maghreb, notamment à la période coloniale⁴. Les conversions de l'islam au christianisme, qui ont retenu l'attention des chercheurs sont surtout celles extraites de l'exemple indonésien où deux à trois millions d'indonésiens ont adhéré au christianisme entre 1965 et 1970. Ce phénomène de grande ampleur qui a eu lieu dans un contexte politique de guerre froide et suite au grand massacre de plusieurs dizaines de milliers de communistes à la fin de l'année 1965 méritait d'être étudié et analysé; par sa temporalité très contemporaine et par ses spécificités politiques. L'exemple pakistanais, moins dramatique mais cependant réellement problématique, posait également, aux chercheurs, la question de la minorité confessionnelle et de la gestion de la pluralité religieuse dans un pays musulman et fondamentaliste.

1. Audisio G., 1996, Bennassar B. et L., 1989, Demonceaux P., 1983, Veinstein G., 1996.

2. On pense aux conversions spectaculaires du pasteur Adam Neuser, originaire de Heidelberg au XVI^e siècle et du prêtre espagnol Turmeda au XIV^e siècle, à celles du vénitien Hassan Pacha dans la Régence d'Alger, d'Isabelle Eberhart...

3. Bennassar B. et L., *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Perrin, Paris, 1989.

4. Néanmoins, quelques ouvrages sur la question existent: J.M. Gaudeul, *Appelés par le Christ, ils viennent de l'Islam*, Editions du Cerf, 1991, Paris, Muhammad Rasjidi, «The role of christian mission; the indonesian experience» in *International Review of mission*, n° 26, 1976, A.T Willis Jr, *Indonesian Revival, Why two million came to the Christ*, Carey Library, Pasadena, Etats-Unis, 1977, Aldeeb Abu-Sahlieh, «Liberté religieuse et apostasie dans l'islam», in *Praxis juridique et religion*, 1986.

Finalement les exemples des quelques milliers de conversions présents dans d'autres régions du monde musulman apparaissent insignifiants et sans importance.

Alors pourquoi cet impensé si lourd lorsqu'il s'agit d'aborder l'histoire des conversions en Kabylie? Et pourquoi ces outrances d'interprétation qui oscillent entre la négation radicale de la conversion et les chiffres délirants du nombre de convertis?

L'interaction entre christianisme et colonisation est, sans aucun doute, à la source de ces malentendus et de ces incompréhensions. Comment percevoir les convertis? Doublement colonisés par la christianisation et donc doublement stigmatisés en devenant la marge de la marge? Ou alors optant pour la conversion, ils se rangent du côté des dominants et par là même font preuve d'infidélité? Franchir les frontières, accélérer un processus d'intégration voire d'assimilation à un modèle dominant (en l'occurrence, le modèle français et colonial) mais ce même processus les fait entrer dans un autre constitué d'exclusion et de stigmatisation. De la même façon, comment présenter et comprendre toutes les stratégies qui accompagnent la conversion? L'intérêt matériel, les compromis, les transactions, les accommodements, les vraies fausses adhésions au christianisme?

De quelle façon, la conversion a-t-elle déplacé la frontière culturelle et identitaire des Kabyles chrétiens? Dans quel autre univers les a-t-elle plongés? On pourrait supposer que cet acte les a privés de leurs liens familiaux et sociaux et de leur identité traditionnelle mais la réalité renvoie à autre chose. Car les convertis demeurent insérés dans un maillage familial et social très serré; un maillage d'adhérences puissantes constituées par les alliances matrimoniales, les solidarités lignagères et le sentiment d'appartenance à la tribu qui forment l'identité de l'individu et cela, malgré l'abandon de la foi d'origine.

Mais la conversion associée par la suite à la naturalisation suppose un double reniement: celle de la religion d'origine et celle de son appartenance *nationale*¹. Ce double reniement fait qu'un seul terme désigne le converti et le naturalisé: *m'tourni*²; même si les deux états ne sont d'ailleurs pas toujours conjugués³. Ce terme, au sens péjoratif très fort, ne laisse aucune ambiguïté quant à la qualification de ceux qui ont adopté l'un ou l'autre état et *a fortiori* de ceux qui conjuguent les deux. Ce terme qui équivaut à celui de renégat est assimilé implicitement à celui de traître. Revendiquer, dans ce cas, un positionnement de neutralité et d'anonymat relève d'une acrobatie de haute voltige.

1. Même si ce terme utilisé en situation de domination coloniale n'est pas vraiment pertinent. On l'entend comme l'attachement à l'identité et l'histoire d'un territoire.

2. Arabisation du verbe tourner; littéralement, «celui qui a tourné».

3. Si on constate que dans la très grande majorité des cas, la conversion s'accompagne de la naturalisation, des milliers de naturalisés ne sont pas forcément des convertis.

Au cœur de l'indignité qui les frappe, les convertis tentent, quand ils le peuvent, d'être conformes au message évangélique colonial qui fait d'eux des passeurs de frontières et des messagers universels. Leur stigmatisme devient alors un emblème. Ou alors, plus rarement, ils tentent de reconnaître qu'ils sont le produit d'une manipulation idéologique liée à un contexte colonial spécifique. Dans la majorité des cas, ils se taisent et se replient dans un silence désenchanté.

Leur stigmatisation se durcit lorsque les réalités historiques les malmènent par des représentations dévalorisantes liées aux conditions de leur conversion (la misère, la maladie, l'éclatement de la société kabyle après 1871...) et surtout à la guerre d'Algérie. Celle-ci, et les engagements qu'elle suppose, cristallise toutes les ambiguïtés et les indéterminations projetées sur les convertis. À l'exception de quelques uns qui se sont ouvertement déclarés pour le combat indépendantiste, la grande majorité d'entre eux a adopté une position de réserve et de prudence. L'année 1954 fait éclater le *modus vivendi* dans lequel ils avaient trouvé, à peu près, des formes d'accommodement et un certain anonymat dans les villes où ils étaient installés; car elle exigeait d'eux, et encore plus que pour les autres, des prises de position sans appel. Car comment peut-on continuer à s'affirmer Algérien lorsqu'on est chrétien et naturalisé français? La guerre d'Algérie révèle tous les paradoxes et toutes les incompatibilités liés à un statut condamné et blâmé.

L'histoire de l'action missionnaire en Kabylie et celle de la conversion au catholicisme ne peuvent être abordées sans ces éclairages multiples. Elles renvoient à de nombreux paramètres qui, conjugués à l'analyse historique, proposent une interprétation dense et complexe de ces faits. Car les représentations idéologisées, et passionnelles, les projections fantasmées et l'absence de distance critique stigmatisent cette histoire en la rendant insensée et inaccessible.

La documentation de cette histoire de conversion est riche du côté missionnaire. Les informations sont nombreuses, les archives abondantes¹ et l'écrit est dominant. Du côté des convertis, la parole est rare et l'écrit quasi-inexistant, l'information est ainsi fragmentaire et partielle. Pour ceux qui connaissent l'Algérie et qui y ont vécu, chacun peut prétendre avoir connu un converti, parfois sa famille, plus rarement son histoire. Cette discrétion se retrouve dans les entretiens où la parole est parfois hésitante, les souvenirs rarement valorisés. Le ton qui y domine est souvent modéré, parfois politiquement correct, notamment chez les hommes. La distance chronologique prend le pas sur l'émotion et les souvenirs bruts. La parole est souvent pesée, les sentiments estompés voire gommés. Dans les entretiens

1. Le témoignage le plus explicite et le plus intime est celui de Fadhma Amrouche, *Histoire de ma vie*, Maspero, 1968.

menés avec des femmes, la tonalité est quelque peu différente ; l'univers qu'elles retracent est plus prosaïque, les difficultés visibles et l'émotion est souvent présente. Lorsque les couples ont été interviewés séparément, les propos que j'ai eu à recueillir, s'ils se regroupent sur des thématiques communes (le mariage, les naissances, les départs, certaines difficultés) s'opposent sur les détails, les anecdotes et les souvenirs.

Ces sources orales ont posé des difficultés méthodologiques redoutables. Entre laisser la parole libre, sans questions codifiées et mener un entretien avec un questionnaire directif, les résultats se sont révélées souvent peu gratifiants. Dans la majeure partie des entretiens, apparaît l'extrême difficulté d'aborder la conversion proprement dite. Car l'aborder directement est trop souvent ressenti comme une agression voire un jugement. Ne pas l'évoquer autorise souvent les interviewés à la court-circuiter dans leur discours. Entre la banalisation de la conversion évoquée rapidement au détour d'un récit et l'occultation de celle-ci, les non-dits deviennent la logique récurrente de la trame narrative. L'introversion des convertis et de leurs descendants directs accentue la stigmatisation de leur statut et de leur histoire. Nous verrons à quel point les modalités si particulières de la conversion des premiers Kabyles chrétiens pèsent lourdement sur leur mémoire et orientent leur silence.

Alors chercher dans la parole et dans le témoignage ce qui relève de la réalité historique devient une démarche malaisée, délicate et souvent ingrate ; une intrusion dans un univers soigneusement préservé et calfeutré où les mots recouvrent souvent autre chose.

Les archives missionnaires ne présentent pas cette difficulté. Concentrées à Rome, à la maison généralice des Missionnaires d'Afrique et à l'archevêché d'Alger, elles sont importantes par la période chronologique qu'elles couvrent et pour toutes les régions d'Algérie qu'elles décrivent. Les archives présentées qui vont suivre sont celles qui ont été consultées dans leur totalité et qui ont permis l'élaboration de ce travail.

Les registres de catholicité ou *liber status animarum* sont l'équivalent d'un registre paroissial. Ce sont des registres composés de fiches familiales où sont mentionnés les noms des conjoints, des parents respectifs, les dates et lieux de naissance¹, les dates de baptême et de confirmation, les modes de mariage², le nombre d'enfants avec les détails concernant leur scolarité, leur formation ou leurs alliances matrimoniales. D'autres remarques plus générales se rajoutent aux indications strictement démographiques. Les missionnaires notaient toutes les informations, quand elles leur étaient

1. Les lieux de naissance sont très souvent indiqués contrairement aux dates de naissance des premiers convertis qui n'apparaissent qu'épisodiquement sauf pour les enfants de convertis.

2. Apparaissent souvent les mentions de mariage *légitime*, c'est-à-dire catholique devant le prêtre et *illégitime* ou *dans l'infidélité* ou encore en concubinage pour désigner les unions établies sur le mode traditionnel musulman.

accessibles, concernant l'histoire de la famille: les déménagements, les changements de profession du père, les mariages et les décès de parents ou d'enfants avec souvent la mention des causes de la mort. Ces registres dont la tenue et l'intérêt diffèrent d'une paroisse à une autre¹ tiennent également la liste des aspirants catéchumènes, des baptêmes célébrés et des noms des familles converties au christianisme. C'est donc une matière de travail d'une rare importance et d'une richesse anthropologique exceptionnelle qui permet à l'observateur de saisir dans toute sa complexité le phénomène de la conversion en terre musulmane. Les registres de baptêmes sont le complément obligatoire mais surtout officiel des registres de catholicité; ils devaient être tenus très soigneusement de façon à pouvoir être présentés à l'autorité diocésaine quand elle en faisait la demande².

Les registres de baptêmes *in articulo mortis* sont les catalogues de baptêmes d'enfants ou d'adultes à l'article de la mort. Ils enregistrent l'âge des malades, les causes de leur décès, leur nom de baptême et leur nom de naissance et parfois les lieux de résidence et les tribus dont ils sont originaires. Ces registres proposent un tableau saisissant de l'état sanitaire et médical de la population kabyle et une lecture socio-démographique d'une période qui s'étend de 1873 à 1945. Le chercheur ne peut qu'être dérouté devant l'importance quantitative de ces baptêmes. Car il s'agit de milliers d'actes concernant des individus musulmans issus de familles non converties. Il s'agit donc d'interpréter les sens de cette pratique aussi bien du côté des missionnaires que du côté des familles kabyles.

Les diaires sont les rapports quotidiens obligatoirement rédigés par les missionnaires rendant compte, au jour le jour, de leurs activités et des occupations de la mission. Ces rapports fourmillent de détails, d'anecdotes et d'éléments d'informations à la fois sur la vie des missionnaires mais surtout sur l'univers des individus et des familles qui gravitent autour de la mission. C'est le compte-rendu du détail le plus anodin (les tuiles du toit de la chapelle sont tombées dans la nuit suite à un violent orage) à l'incident plus dramatique (une épidémie de typhus) qui redonne à la réalité sociale et historique sa sensibilité et son intensité. Nous avons là tout un monde à reconstituer, avec ses spécificités, son quotidien, ses querelles et ses difficultés. Au-delà du regard posé et des jugements prononcés par les religieux, c'est la réalité sociale et économique de la Kabylie de l'extrême fin du XIX^e siècle et du siècle naissant qui se révèle à nous dans toute sa complexité et sa densité. Nous pouvons retrouver ainsi, dans ces diaires, des pans entiers de l'existence de certains individus ou de familles qui permettent d'évoquer des réalités historiques et sociales très concrètes.

1. Ainsi les registres de catholicité de la paroisse des Ouadhias dite «Notre-dame des Sept Douleurs» sont plus riches en informations et plus réguliers dans le temps que ceux tenus dans les paroisses des Ath-Yenni ou des Ath-Menguellet.

2. L'ensemble des actes de baptême est aujourd'hui conservé à l'archevêché d'Alger.

Les cahiers de visites et les cahiers de conseils sont rédigés par les supérieurs hiérarchiques en visite d'inspection dans les postes missionnaires. Ces documents nous permettent de saisir la vision et les enjeux de l'action missionnaire par la hiérarchie de la congrégation. Ces cahiers rappellent très fréquemment les instructions de Lavigerie et soulignent systématiquement les manquements à la règle de la communauté, les dysfonctionnements, les problèmes de comptabilité. Les supérieurs encouragent ou admonestent, verbalisent, en quelque sorte, par le biais du cahier toutes les défaillances à la discipline missionnaire. L'activité des Pères Blancs demeure étroitement surveillée par une hiérarchie très soucieuse de la stricte observance des règles de la congrégation. Les visites d'inspection, très régulières, étaient à l'affût des moindres dysfonctionnements mais surtout permettaient de vérifier si les instructions de Lavigerie étaient respectées. Le cahier de visite est un véritable procès-verbal tenu par le supérieur. La lecture de ces cahiers permet de mesurer un écart qui ne cessera de se creuser entre les missionnaires confrontés à un terrain difficile et âpre et une hiérarchie qui ne cesse de les pousser à des résultats en matière de scolarisation et d'évangélisation¹.

Les chroniques trimestrielles (de 1878 à 1903) suivies des rapports annuels tenus par le supérieur de la mission, (et à partir des diaires) résument les activités année après année des missionnaires et poste par poste. Ils permettent de sortir des détails parfois fastidieux des diaires et proposent une approche plus synthétique des actions de mission. Elles sont complétées par les chroniques des Pères Blancs (sources imprimées) qui regroupent les lettres, diaires et rapports sur l'histoire de l'Eglise d'Algérie et des régions dans lesquelles ils se sont installés.

Les archives de l'Archevêché d'Alger sont également riches en documentation. Les certificats de baptême, de mariage et de sépulture y sont déposés et diverses correspondances sont accessibles. Ils permettent d'élaborer une étude quantitative sérieuse et fiable de l'ensemble des convertis en Kabylie et de proposer une analyse statistique synthétique.

Cette matière archivistique et documentaire brute est complétée par les textes doctrinaux manuscrits, dactylographiés et parfois publiés de la congrégation. Ainsi les textes et discours du cardinal Lavigerie, les documents de référence comme *La conférence de Bou Nouh* de 1937, les directives catéchiques du cardinal Lavigerie à ses missionnaires d'Afrique, ou *Le catéchisme* édité en 1905.

Le décalage est donc, ainsi, considérable entre la parole missionnaire et celle des convertis. D'un côté, une documentation classée, organisée, accessible au grand public où les éléments les plus divers sont archivés. Car

1. Bien que le grand rêve de Lavigerie de voir toute la Kabylie retrouver la religion de ses ancêtres s'atténue progressivement jusqu'à ne plus faire partie des discours et des actions missionnaires à partir de la fin des années 1930.

la Congrégation des Missionnaires d'Afrique joue, depuis de nombreuses années, la carte de la transparence, en informatisant toutes ses données documentaires et archivistiques. De l'autre côté, la rareté et la circonspection de la parole des convertis et de leurs descendants dont la documentation se réduit à quelques effets personnels (photos, papiers d'identité et quelques actes administratifs). Les récits de vie, écoutés, transcrits, soumis à une analyse rigoureuse sont les seules matrices dont nous disposons. Et elles sont fragiles car soumises à l'altération du temps et aux sérieux verrous d'une mémoire qui s'interdit l'explicitation de certains souvenirs.

Ce gigantesque écart pose de réelles difficultés méthodologiques dans la mesure où la documentation missionnaire est fixée à jamais et dominante; sa densité et sa richesse en font presque naturellement une alliée sûre et une source de renseignements dont l'authenticité ne permettrait, *a priori*, aucun doute. Mais pourtant, elle n'offre qu'un aspect de la réalité et elle n'est que le produit d'une pensée et d'un regard orientés. Les missionnaires ont produit leurs propres archives. Leur transcription de la réalité sociale, leur écriture, le vocabulaire utilisé ont certainement une *charge* plus forte à l'écrit mais ils ne doivent pas masquer leur partialité. L'analyse de leurs archives ne doit pas faire oublier le caractère exogène des religieux en région berbère. La perception qu'ils avaient de la misère, de la parenté kabyle, de l'islam est sujette à caution et doit être soumise au filtre de l'analyse. Les missionnaires sont également victimes de la pensée unique colonialiste et évangélistrice et la fiabilité de leurs informations est à remettre en question.

L'interaction entre les deux sources d'informations n'est donc pas toujours possible et elle présente surtout un déséquilibre dont il faudra tenir compte dans la lecture de cet ouvrage. Entre la parole du converti, fluctuante et hésitante et celle du missionnaire, nous nous glissons dans des mémoires dont les chemins sinueux¹ nous mènent à la fois au cœur de l'histoire de l'apostolat catholique colonial et au cœur de l'histoire sociale des conversions.

Entreprendre l'étude des conversions au christianisme dans l'Algérie coloniale, c'est avant tout écrire l'histoire d'hommes et de femmes silencieux ou qui n'offrent, à l'historien, que quelques bribes de leur existence. Outre le silence de ces acteurs, les représentations dominantes de *minorité honteuse* qui les ont marqués ont perverti l'approche scientifique. Leur faible nombre et leur dispersion les ont définitivement éloignés des champs disciplinaires et des intérêts scientifiques. La réticence des chercheurs, devant un tel objet de travail, est souvent justifiée par son caractère *sensible, délicat ou passionnel*. La projection des peurs, des tabous voire des fantasmes² a limité les possibilités d'approche rigoureuse.

1. Henri Derroite et Claude Soetens, *La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Editions Lumen Vitae, collection Théologies Pratiques, 1999.

2. Que penser de certaines réflexions émanant de milieux académiques français: «nous savions que les Kabyles ont été fortement christianisés sous la colonisation, de là à y travailler...»?

La force de l'idéologie arabo-musulmane de l'Etat algérien a censuré les esprits les plus curieux. Pire, elle a fait en sorte que les individus s'autocensurent en veillant à ne pas évoquer des thématiques politiquement incorrectes. La conversion au christianisme, dans l'Algérie, est considérée comme une mésaventure malheureuse, une scorie de l'histoire coloniale qu'il faut absolument oublier. La curiosité ainsi refoulée, et l'objet de travail verrouillé, les convertis sont parqués aux marges d'une histoire nationale réécrite.

Une soumission révérencieuse s'établit occultant tout ce qui peut lézarder une identité nationale reconstruite contre la France et sa trop longue présence. Individus hors normes, encombrants par leurs adhésions trop visibles aux pratiques d'assimilation coloniale, on veut les oublier. Sommés au silence par un Etat monolithique, peu attractifs pour les chercheurs, ils s'éteignent progressivement de la mémoire collective. Ainsi disparaissent des pans entiers de la réalité historique au profit d'une réécriture lisse et *sans histoires*.

Dans ce silence têtu et dans ces formes d'indifférence élaborée, le verrouillage se répercute jusque dans le champ scientifique. Celui-ci a intégré la politisation et la sensibilité du terrain berbère dont la scientificité demeure illégitime. Car longtemps, la référence berbère a été considérée comme une manipulation, sinon une invention de la colonisation relayée, par la suite, par des nostalgiques de la France coloniale¹. La référence exclusive de la civilisation arabo-musulmane, dans le discours algérien post-indépendant, a stigmatisé, pendant de longues années, ceux qui travaillaient sur le champ berbère en les accusant de francophilie et d'anti-nationalisme. Cette méfiance, ces soupçons et le poids idéologique du discours nationaliste ont donné aux études berbères des relents sulfureux, quasi-hérétiques, dans une Algérie post-indépendante brandissant une identité fondée exclusivement sur l'arabité et l'islamité. La berbérité des convertis a certainement participé au musellement de leur histoire dans l'histoire nationale officielle. Doublement condamnés par leur berbérité et leur catholicité, ils deviennent, pour l'idéologie d'Etat, la preuve manifeste de la justesse de ses accusations.

1. Ce débat est déjà lancé, dès le début de la colonisation; il sera repris par l'Algérie post-indépendante.

La colonisation de la Kabylie: un terrain d'expérimentations

Colonisation et évangélisation en Algérie

La conquête de l'Algérie a attiré, dès ses débuts, l'attention et l'intérêt des milieux pontificaux. Rome s'étant toujours considérée comme l'héritière de l'Eglise d'Afrique antique, elle a très tôt affirmé des droits historiques sur l'organisation et l'autorité de la future Eglise d'Algérie. Cette légitimité historique déclarée était également un moyen politique pour détourner les effets du Concordat signé, par Napoléon I^{er}, et disposer d'une liberté de manœuvre dans l'organisation et l'autorité du clergé local. Malgré les résistances et les refus du Gouvernement Général, Rome ne cesse de proposer d'envoyer des représentants de congrégations catholiques et notamment des Lazaristes. En avançant l'argument qu'ils avaient déjà été chargés, dans le passé, par Colbert et sous le règne de Louis XIV, de représenter la France à Alger¹. Les propositions de Rome, considérées comme des tentatives d'ingérence par les différents gouverneurs généraux, et ses efforts redoublés pour s'imposer sur place, marqueront, jusqu'à la séparation de l'Eglise et de l'Etat de 1905, la politique cléricale en Algérie.

Avec la création de l'évêché d'Alger en 1838² et la nomination de l'évêque Antoine-Adolphe Dupuch, (figure cléricale très controversée et adversaire acharné du général Bugeaud), une succession de congrégations religieuses défile en Algérie dans les années 1840³ pour encadrer une population civile estimée livrée à elle-même et sans référents religieux. Si l'idée de convertir les musulmans demeure dans l'esprit du clergé, les conditions de la colonisation et les réalités difficiles du terrain algérien renvoient les pratiques de l'évangélisation à plus tard et ne font pas partie des priorités et des urgences du moment. Les quelques rares cas de conversions (forcées ou payées) obtenues dans l'environnement de Dupuch attirent les railleries de la population: «(...) il leur (à ses domestiques) promettait 50 francs quand ils se faisaient baptiser. Ces maures, très pratiques, empochaient l'argent,

1. Marcel Emerit, «La lutte entre les généraux et les prêtres aux débuts de l'Algérie Française», *Revue Africaine*, 1960.

2. Evêché d'Alger érigé par la bulle du 9 août 1838. À l'arrivée de Dupuch, le diocèse était constitué de trois millions de musulmans, de 25 000 colons et de 60 000 soldats.

3. Les sœurs de Saint Vincent de Paul, les Jésuites, Les Trappistes, les Ursulines, Les frères de la Doctrine chrétienne...

mais peu de temps après leur évangélisation, revenaient à l'islam; et leurs femmes trouvaient d'autres revenus en se faisant inscrire sur le registre des prostituées. Quand on les voyait passer dans les rues d'Alger, on s'écriait ironiquement: Voilà les converties de Monseigneur!¹»

Il faudra attendre la nomination de Charles de Lavigerie en 1867² pour que les projets de conversion auprès des populations musulmanes retrouvent toute leur actualité et alimentent des conflits encore plus violents avec les autorités militaires. Celui qui l'opposera au Général Mac-Mahon³ ira jusqu'à exiger l'arbitrage de Napoléon III. Plus généralement, le conflit a été constant entre les généraux responsables de la pacification et généralement anticléricaux et le clergé en place. Il se traduisait notamment par des réductions sinon des suppressions des subventions officielles accordées aux œuvres de l'archevêque suivies de recours et d'appels interminables auprès des chambres gouvernementales.

La Kabylie a été, dès la pacification, un terrain d'expérimentations diverses qui ont généré une spécificité du pays: le type d'organisation militaire, le régime civil instauré en 1880, la politique scolaire plus précoce qu'ailleurs, le système juridique basé sur le droit coutumier...⁴

Louis Millot, dans son commentaire de la réforme sur le statut juridique de la femme kabyle publiée dans *L'Afrique française et Renseignements coloniaux* de 1931, souligne que, dès sa pacification, la Kabylie a été considérée comme une région pilote dans une expérience à la fois juridique et politique. Il rajoute que c'est la région qui connaît, depuis la fin du XIX^e siècle, les mutations les plus importantes: il évoque ainsi notamment la précocité de l'émigration, la scolarisation plus intensive qu'ailleurs et l'émergence d'un groupe local ouvert à la modernité et donc plus rétif à une gérontocratie traditionnelle jugée rétrograde. L'importance de ces mutations laissait donc supposer une résistance légère à d'éventuelles modifications, apportées par les autorités coloniales, de la législation traditionnelle. La Kabylie réunit également des critères objectifs qui font d'elle une région expérimentale (densité de la population, sédentarité traditionnelle, droit coutumier). Ce qui permet, ainsi, aux yeux des administrateurs une observation rigoureuse de l'application de la réforme ou des réformes et des réactions qu'elle peut,

1. Cité par M. Emerit, page 83.

2. La nomination de Lavigerie coïncide avec les publications du décret impérial du 3 janvier 1867 et de la bulle pontificale du 25 juillet 1867 qui font de l'Algérie une province ecclésiastique régulière avec Alger comme métropole et Oran et Constantine comme évêchés suffragants.

3. Marcel Emerit, «Le problème de la conversion des musulmans d'Algérie sous le Second Empire. Le conflit entre Mac-Mahon et Lavigerie», *Revue Historique*, 1960, page 223.

4. À partir des trois volumes de Hanoteau et Letourneux, ouvrage qui servit de base à la justice de paix durant toute la période coloniale. Il faut préciser que le droit coutumier kabyle, à la manière dont il a été compilé par les deux auteurs, est une reconstitution historique tel qu'il se présentait à la veille de la conquête.

éventuellement, susciter. En cas de réussite ou de faible résistance, des réformes de la même nature seraient envisagées pour d'autres régions d'Algérie.

Parmi les multiples projets de réforme proposés, celui de l'amiral De Gueydon qui, dès sa nomination, propose de faire de la Kabylie un département spécifique sur le seul critère linguistique. Une prime spéciale, d'un montant de 300 francs par an, était également accordée aux fonctionnaires désireux d'apprendre le kabyle¹. Dans tous les cas, et dès sa soumission, puis son rattachement au territoire civil en 1880, la Kabylie devient le terrain d'expérimentation de projets divers alimentés par des idées bien souvent fantaisistes. D'autant plus que contrairement aux autres régions d'Algérie, il n'y a pas suffisamment de colons sur place pour s'opposer à tous ces projets. La pauvreté agricole et l'absence d'attraction économique de la Kabylie ont peu développé les centres coloniaux dans la région.

Le projet de la réforme du statut de la femme kabyle a fait l'objet d'un véritable programme et d'une réelle application sur le terrain. Selon le pur droit coutumier kabyle, la femme ne peut prétendre à aucun droit à l'héritage contrairement à l'obligation coranique de lui laisser une part d'héritage. Cependant, cette jurisprudence coutumière n'est jamais appliquée dans l'absolu et était toujours tempérée par des droits viagers ou successoraux, même très réduits. L'idée que la France et sa mission civilisatrice ont un rôle à jouer dans le développement de la condition féminine est développée par certains juristes. Ces derniers estiment que la législation française trop respectueuse du droit musulman et du droit coutumier contribue à maintenir la condition de la femme kabyle dans des archaïsmes néfastes à toute évolution. L'infériorité morale et juridique de la femme étant un élément incompatible avec une sérieuse évolution de la société notamment dans le projet d'une assimilation réussie. Il faudra attendre les deux décrets de 1930 et de 1931 rédigés par Ferdinand Duchêne pour réformer le statut juridique de la femme kabyle². Cette réforme est relativement modeste puisqu'elle consiste à assurer quelques droits successoraux³ mais elle devient la démonstration magistrale que la France est source de développement et de bien et que son histoire va dans le sens du progrès.

1. Une chaire de dialectes berbères avait été créée, en 1885, à l'Ecole des Lettres d'Alger. Cet enseignement était validé par un brevet de langue kabyle et les fonctionnaires, qui en étaient détenteurs, bénéficiaient de la fameuse prime.

2. Karima Direche-Slimani, «Ferdinand Duchêne ou la Kabylie transfigurée» in *Actes du colloque Littératures coloniales, Métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique*, sous la direction de J.-R. Henry et Lucienne Martini, Edisud / Mémoires méditerranéennes, 1999.

3. À l'épouse, un droit d'usufruit inaliénable dans la succession de son mari, et à la fille un droit semblable dans la succession de son père et de sa mère dont la quotité varie du sixième à la moitié. La réforme impose également la déclaration obligatoire des fiançailles et fixe la majorité matrimoniale à 15 ans pour éviter les mariages d'impubères. Elle octroie enfin le droit de demander le divorce pour des causes graves mais là également le droit coutumier accordait le droit de rébellion pour la femme qui devenait *tamnafeqt* et se réfugiait dans sa famille.

Mais la réforme qui s'appliqua, sur la longue durée et qui bénéficia de moyens considérables, fut certainement celle qui consista à remplacer les autorités judiciaires et juridiques locales par des juges de paix français. «Un modeste juge de paix, généralement ignorant des dialectes kabyles, pouvait désormais trancher, seul, en matière de droit kabyle; armé du seul livre de Hanoteau et Letourneux, compilation qui prit valeur de code¹». La réforme juridique fut certainement celle qui contribua, avec la scolarisation, au programme concerté et volontariste de l'assimilation de la Kabylie; du moins telle que l'entendaient les administrateurs kabylophiles et les missionnaires soucieux d'évangélisation.

La fondation des Pères Blancs

La Congrégation des Missionnaires d'Afrique fait partie de la Propaganda fide, congrégation fondée par le pape Grégoire XV en 1622 pour reprendre en main l'évangélisation laissée en grande partie à l'initiative des rois catholiques d'Espagne et du Portugal. Ces derniers, depuis la fin du XV^e siècle, détenaient l'exclusivité de l'évangélisation dans les terres conquises par eux. Une des raisons de l'exploration du monde et de sa christianisation était justifiée par la volonté de minorer et de dominer le pouvoir ottoman installé dans une Méditerranée monopolisée par les puissances musulmanes. La découverte de territoires non chrétiens donne aux puissances européennes le sentiment qu'elles peuvent jouer le rôle des nouveaux apôtres. Les communautés apostoliques connues et actives de cette période, constituées principalement par les Dominicains, les Franciscains et surtout les Jésuites, investissent à fond l'action missionnaire dans le monde extra-européen. Pourtant cette activité connaîtra une longue période de crise et il faudra attendre le XIX^e siècle pour voir émerger de nouveaux groupes congrégationnistes: les pères du Saint-Esprit, les Missions africaines de Lyon, les Verbistes, les Sheutistes... C'est le *renouveau missionnaire* du XIX^e siècle qui voit les instituts et les congrégations missionnaires se multiplier et s'installer dans diverses parties du monde.

Ces derniers groupes missionnaires, fondés pour la plupart d'entre eux au XIX^e siècle et dépendants étroitement du Vatican, sont animés par l'idée de développer des églises autochtones, de former des clergés locaux². Cela a inspiré, beaucoup plus tard, les missions laïques qui portaient en «pays

1. Ch.-R. Ageron, *Les Algériens Musulmans et la France*, tome I, PUF, 1968, page 284.

2. «Enfin et surtout, la création des clergés indigènes ne suffit pas à rendre une religion autochtone. Contrairement à ce qu'on croit, ce peut-être une ruse supplémentaire, une habileté paternaliste, le plus subtil des alibis. Le clergé indigène continue à être formé à l'occidentale. Si d'ailleurs, il reçoit cette formation, ce n'est pas simplement par l'effet d'une volonté de centraliser et d'uniformiser; c'est par suite d'une incapacité à concevoir qu'une religion reste plaquée et importée, allogène et aliénante, si elle répugne à se laisser réinventer dans le style de chaque culture» in article «Mission, Pénétration religieuse et respect de l'étranger», *Encyclopédia Universalis*.

de mission» dans des buts d'enseignement, de catéchèse, d'assistance médicale... D'ailleurs, la missiologie devient une science à part entière puisque la première chaire est créée en 1911 à Munster et des revues missionnaires d'information et de réflexion théologique se multiplient ainsi que de grandes encycliques missionnaires¹.

La Congrégation des Missionnaires d'Afrique s'inscrit dans ce contexte spécifique et adopte ces modalités de réflexion et d'action. Sa particularité réside dans le prestige et la réputation de son fondateur: un membre éminent du clergé catholique français, le cardinal Lavignerie. Professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté de Théologie de Paris, membre actif de l'œuvre des écoles d'Orient, auditeur de la Rote, évêque de Nancy de 1863 et 1867, archevêque d'Alger et de Carthage, délégué apostolique pour le Sahara, le Soudan et l'Afrique équatoriale, il accumula les fonctions et les titres les plus prestigieux pour achever sa carrière comme cardinal primat d'Afrique. Appartenant au sérail convoité et secret des «princes de l'Eglise», *consultant* auprès du pape, il est connu pour avoir tenu un rôle non négligeable dans les relations diplomatiques entre la jeune République et le Saint-Siège.

Alors que sa congrégation était toute récente et n'avait pas encore fait ses preuves, ni en Afrique Équatoriale ni en Afrique du Nord, il obtint pour ses missionnaires, en 1878, la garde de l'église Sainte Anne de Jérusalem, la plus belle église catholique de la ville. Véritable prouesse dans un espace urbain difficile et divisé où les Catholiques de Palestine se scindaient en de nombreuses communautés². Cela permet de mesurer la puissance et l'esprit de stratège du personnage à cette époque.

Sa fonction d'archevêque débute par quelques coups d'éclats: en octobre 1869, à la cathédrale Notre-Dame d'Afrique eut lieu le baptême de six jeunes gens (adolescents et jeunes adultes), survivants de la grande famine de 1867-1868 puis en 1870 à Rome, auprès du pape, de deux jeunes orphelins adolescents. La série des catastrophes naturelles qui ravagèrent le nord de l'Algérie et provoquèrent un nombre considérable de victimes l'incite à investir dans l'achat de vastes domaines pour assurer, sur le long terme, le financement de la prise en charge des orphelins recueillis. Avec l'acquisition, en 1869, du domaine des Attafs dans la plaine du Chellif et celui de Maison-Carrée sur les rives de la rivière d'El-Harrach, à la périphérie d'Alger, il effectue une opération immobilière de grande ampleur.

Le domaine de Maison-Carrée s'étend sur 25 à 30 hectares de terres agricoles sur lesquelles se concentreront toutes les œuvres de l'archevêque:

1. 1919, 1926, 1951, 1957, 1959, 1967, 1974.

2. Division essentielle entre catholiques latins qui suivaient le rite romain et catholiques uniates qui suivaient le rite traditionnel oriental (grecs-melkites et maronites). Le débat de l'époque se cristallisait sur la volonté de latiniser les orientaux.

orphelinats, séminaire, noviciat et communauté des pères et des frères¹ et un grand domaine viticole qui assurera par la suite des revenus importants.

En 1868, fut fondée la Société des Missionnaires d’Afrique et en 1869 celle des Sœurs Missionnaires d’Afrique. Ces deux communautés qui, à l’origine, devaient s’appeler *les Frères et les Sœurs agriculteurs et hospitaliers du vénérable Geronimo*² réunissent les deux points essentiels de la règle de la congrégation. Celles-ci consistaient en la soumission absolue aux directives de la Société et au dévouement total au souverain pontife ainsi qu’une particulière dévotion envers la vierge Marie proclamée reine d’Afrique.

La formation d’un missionnaire répond à des exigences strictes et se déroule sur cinq ans: d’abord au noviciat de Maison-Carrée puis dans les scolasticats de Tunisie, de Thibar et de Carthage. La formation est pluridisciplinaire: théologie, langues (arabe et berbère) et médecine pratique. Si l’Algérie était le terrain d’expérimentations, la Tunisie représente pour Lavigerie le berceau de la formation intellectuelle et théologique des Pères Blancs.

Lavigerie arrive donc à Alger, en mai 1867, quelques mois avant l’épidémie de choléra qui s’abattra sur l’Algérie et qui fera plus de 60 000 victimes. Son arrivée est également marquée par l’invasion de sauterelles qui avait déjà ravagé le Tell en 1867³. La famine qui suivit ces deux fléaux plongea des milliers d’individus sur les routes, s’agglutinant aux portes des grandes villes. Un véritable exode de la faim suivi de pertes démographiques considérables et d’une sous-nutrition catastrophique. C’était l’occasion, pour Lavigerie, d’employer les missionnaires recrutés avant même qu’ils ne constituassent un ordre régulier dans la première œuvre apostolique: l’accueil des enfants orphelins. Près de 1753 orphelins furent ainsi recueillis⁴. L’achat, en 1869, du domaine de Maison-Carrée sur les rives du fleuve El-Harrach permettra de regrouper toutes les œuvres de l’archevêque, déjà citées.

Lavigerie est nommé à Alger au moment où le maréchal Mac-Mahon est gouverneur d’Alger. Celui-ci, soucieux avant tout de la conquête et de la *pacification* du pays était radicalement hostile à toute entreprise missionnaire,

1. Auxiliaires laïcs que sont les frères coadjuteurs.

2. Il s’agit du martyr Geronimo qui aurait été emmuré vivant et dont les restes supposés auraient été trouvés dans les ruines du fort turc des Vingt-Quatre-Heures à la périphérie d’Alger. Toute une polémique s’est engagée à propos de ces ossements par les archéologues et les historiens de l’époque.

3. Un exemple des conséquences de cette succession de fléaux pour le Constantinois: la sécheresse de 1866, le tremblement de terre de 1867 et les famines et les épidémies qui ont suivi auraient provoqué, sur une population estimée en 1861 à 1 400 000 d’habitants, entre 130 000 et 450 000 victimes. Estimations avancées par Bertrand Taithe et citées par Marc Ferro dans *Le Livre noir du colonialisme*, ed. R. Laffont, 2003, page 499.

4. Sur les 1753 enfants recueillis, 600 moururent des suites de la famine et du choléra et 200 seulement furent rendus à leurs familles. Il ne resta que 378 garçons et 342 filles. Chiffres obtenus dans Ch.-R. Ageron, *Les Algériens Musulmans et la France, op. cit.*, tome 1, page 302.

même discrète, auprès de la population musulmane. Ayant été un des trois généraux à participer directement à la répression de la Kabylie en 1857, il avait une connaissance sensible du potentiel séditionnel et insurrectionnel des tribus berbères. Un conflit de plusieurs années opposera les deux hommes dont les personnalités très différentes provoqueront des querelles retentissantes qui exigeront par la suite l'arbitrage de l'empereur Napoléon III. La très forte personnalité de Lavigerie, son caractère entier, ses méthodes à la hussarde ont fait dire de lui qu'il «était alors au clergé ce que Bugeaud était à l'armée d'Afrique»¹.

Pour faire entendre sa cause et la défendre, Lavigerie se rallia aux colons hostiles à la politique du Royaume Arabe mise en place par Napoléon III² et en profita pour condamner les attributions des subventions aux organisations musulmanes et les financements de constructions de mosquées. Il n'hésita pas à jouer de la confusion et des malentendus inspirés par la politique impériale sur les colons, volontiers arabophobes, et violemment opposés à la politique des bureaux arabes. Pour se rallier plus sûrement les colons, Lavigerie leur avait laissé croire ou peut-être promis de leur confier une main-d'œuvre composée d'orphelins baptisés, dès que ceux-ci auraient atteint l'âge de travailler, formant ainsi dans les centres de colonisation une main-d'œuvre bon marché et docile. Mais l'entente avec les colons fut de courte durée; ceux-ci s'élevèrent très rapidement contre la hausse des prix des terres provoquée par les achats massifs de la congrégation (1.170 hectares dans la haute vallée du Chellif) et ont retrouvé assez rapidement leur défiance et leur hostilité envers le clergé. Les orphelins, devenus adultes, seront au cœur d'un projet très lavigerien. Comme il s'agissait de les préserver de l'influence néfaste des Européens considérés comme athées et anticléricaux, on les déplaça dans des villages construits exclusivement pour eux. En installant les Arabes chrétiens dans des villages créés à leur intention et en leur accordant gratuitement des concessions de terres, Lavigerie souhaitait développer ainsi un christianisme indigène authentique³. Ce projet s'inspirait, d'ailleurs, des colonies agricoles qui existaient en France, au début du XIX^e siècle, organisées autour d'enfants trouvés et abandonnés. 23 colonies avaient été fondées, destinées à assurer l'instruction

1. Alain Mahé, *Histoire de la Grande-Kabylie, XIX^e-XX^e siècles*, Editions Bouchène, 2000, page 180.

2. Napoléon III acquis aux idées saints-simoniennes mais également défenseur des nationalismes était également partisan d'un pouvoir arabe relativement autonome. La religion musulmane devint objet d'études et de considération, ses leaders, des interlocuteurs respectés et l'enseignement religieux et les écoles coraniques furent rétablis. Ces mesures vont déclencher une campagne d'hostilité particulièrement violente contre celui qu'on appellera l'empereur des Arabes. Voir Annie Rey-Goldzeiguer, *Le royaume arabe*, Editions SNED, Alger, 1977.

3. J. Tiquet, *Une expérience de petite colonisation indigène en Algérie. Les colons arabes chrétiens du cardinal Lavigerie*, Maison-Carrée, 1936 et M.X. Yaconno, *La colonisation dans les plaines du Chellif*, Alger, 1955.

scolaire, religieuse et agricole des 1508 enfants¹ recueillis et contribuer ainsi à faire disparaître la misère. Ce modèle d'œuvre sociale sera repris en Algérie bien avant l'arrivée de Lavigerie. On en retrouve quelques-uns, dès 1842 à Ben Aknoun, à la périphérie d'Alger, puis à Bône en 1850 et près d'Oran sur l'ancien camp militaire de Misserghin, en 1854. Ces expériences se révélèrent assez rapidement des gouffres financiers et se soldèrent par un demi-échec en termes d'insertion. Pourtant, ils seront repris par Lavigerie et présenteront à moyen terme les mêmes difficultés et les mêmes résultats constatés en France.

Avec l'instauration du régime civil en Algérie, en mars 1870, est instituée la liberté de l'apostolat. En 1871, l'Algérie recevait donc son premier gouverneur général civil, l'amiral de Gueydon. Considéré comme le plus clérical des gouverneurs d'Algérie et appelé par ailleurs l'amiral-cardinal, il accorda à Lavigerie d'importants crédits qui lui avaient été obstinément refusés par son prédécesseur. Il fit en sorte d'atténuer la polémique développée autour des enfants orphelins et portée jusqu'à Paris par des conseillers généraux musulmans².

Dès 1870, des litiges autour de l'école avaient éclaté après que plusieurs municipalités, tenues par des colons anticléricaux, eurent renvoyé des enseignants religieux pour les remplacer par des instituteurs laïcs. Mais la population coloniale, dont une grande partie était originaire d'Espagne, d'Italie et de Malte, était attachée à l'enseignement catholique et n'accordait pas facilement leur confiance à des instituteurs nommés par des conseils municipaux qui ne cachaient pas leur anticléricalisme. La réintégration des enseignants congréganistes fut rétablie en 1873. L'argument de Lavigerie était finalement porteur car il ne cessait de proclamer que la seule assimilation possible des populations européennes ne pouvait se faire que par l'école. Et cela éviterait de se mettre à dos des populations catholiques attachées à leur foi et à un enseignement religieux.

Le décret de mars 1880, sur les congrégations religieuses qui garantissait l'exercice de l'enseignement libre, a accordé à Lavigerie une marge de manœuvre confortable. Elle met fin aux luttes constantes des écoles congrégationnistes avec les administrateurs locaux et donne à l'école missionnaire une visibilité et une légitimité qu'elle n'avait pas connue jusqu'alors. Même si les années 1880, sont celles des mesures Ferry³ et de la multiplication des écoles primaires laïques en Kabylie, les écoles des

1. Voir J.B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris, 1951.

2. La plupart des enfants recueillis étaient très jeunes, âgés entre 8 et 10 ans. Et l'opinion musulmane s'émouvait des conversions précoces constatées dans les orphelinats de Lavigerie.

3. Le décret de 1883 instituait un enseignement primaire gratuit et obligatoire ouvert aux indigènes. Mais l'obligation scolaire fut peu appliquée, à partir du moment où les écoles ne furent plus gérées par la métropole mais confiées aux communes qui traînèrent à dynamiser la scolarisation indigène. En 1889, sur 535 389 enfants scolarisables, 10 357 enfants fréquentaient les écoles publique et privées; soit 1,9%!

Pères Blancs ont désormais pignon sur rue et rivalisent sans complexe (bien que ne disposant pas des mêmes moyens ni des mêmes effectifs) avec les écoles de la République.

Conditions historiques et sociologiques de la Kabylie à la fin du XIX^e siècle

Souligner la spécificité de la Kabylie montagnaise durant la période coloniale permet, sans doute, de mieux comprendre les modalités de sa colonisation puis de son exploitation par la France. La vacance du pouvoir ottoman et l'absence de Kouloughlis dans la Kabylie montagnaise sont dues au fond au désintéret des Turcs devant la pauvreté agricole de la région. La colonisation française, entre 1844 et 1857, se posait déjà la question de l'utilité et/ou de la nécessité de sa soumission. La répression de l'insurrection de 1857 répond finalement au principe d'honneur d'une armée coloniale qui ne pouvait tolérer une telle enclave non pacifiée. Mais elle répond également au principe de la colonisation agricole du début. Bugeaud, chantre de la conquête et de la colonisation proclamait en même temps que «la colonisation, c'est la charrue».

Si dans les années 1850, l'Algérie était globalement conquise, la Kabylie et le Sahara qu'on appelait encore *Territoires du sud* demeuraient non pacifiés. La colonisation de la Kabylie est marquée par deux insurrections et par une politique de *pacification* particulièrement musclée de la part de l'armée française. L'année 1857 se distingue par l'action menée par des leaders charismatiques comme Si Mohamed Lemjed dit Bou-Beghla, Si Tahar, Fadhma N'Soumeur et Si Lhadj Ammar dans la bataille désormais mythique d'*Icheriden*.

D'autres soubresauts insurrectionnels éclatent par vagues de 1864 à 1867. L'insurrection de 1871, dans toute la Kabylie et une partie du constantinois (consécutive à la défaite de l'armée française à Sedan en 1870) fut menée par El Mokrani (Lhadj Mohand Ath Mokrane) qui mobilisait derrière lui 250 tribus et Cheikh Aheddad, grand maître de la confrérie des Rahmaniyya.

Elle s'est achevée par une répression féroce (séquestres, l'impôt de guerre, condamnations à mort, déportations vers la Nouvelle-Calédonie et vers Cayenne, déplacements de populations). Une répression fiscale qui, selon Charles-Robert Ageron, aurait coûté aux tribus kabyles 70% de leur capital; une répression constituée par le séquestre des terres et l'impôt de guerre qui s'est élevé à plus de 10 millions de francs¹.

La répression fiscale collective avait été intégrée dans le code pénal de l'indigénat mis en place pour la première fois, par le maréchal Bugeaud, dans une circulaire du 13 février 1844 puis consacrée par la loi du 28 juin 1881.

1. Voir les travaux de Charles-Robert Ageron.

La notion de *responsabilité collective* fut introduite avec la création des «infractions propres aux indigènes». Elle permettait d'appliquer une peine à l'ensemble d'une communauté. La législation coloniale liée à la politique foncière en Algérie s'en est emparée et a appliqué le séquestre collectif en vertu de la notion juridique de la responsabilité civile sur l'ensemble des biens d'un village ou d'une tribu. Ainsi les biens fonciers séquestrés devenaient biens de l'Etat qui pouvait les redistribuer à des colons comme l'y autorisait l'ordonnance du 31 octobre 1845. La répression de 1871 et la politique des terres séquestrées étaient, par ailleurs, liées encore à des projets de colonisation rurale qui convoitait les terres les plus riches¹.

Ibnou Zakri, un des rares clercs musulmans kabyles et imam dans une grande mosquée d'Alger, dont les écrits nous sont parvenus² pose un regard critique sur l'histoire de l'insurrection de 1871; son analyse est particulièrement virulente et à l'opposé de l'historiographie algéro-berbère officielle. Il parle en effet de suicide collectif et remet en cause la responsabilité des leaders politiques de l'époque qui n'avaient pas mesuré la disproportion des forces en présence. Il parle également d'une révolution illicite qui a mené la Kabylie dans la tragédie.

Mais la spoliation des terres a permis à la France métropolitaine de proposer aux Alsaciens-Lorrains qui refusaient le statut de sujets allemands, des espaces ruraux de colonisation comme mode compensatoire. Elle s'est poursuivie par la suite en proposant, sous forme de dons, les terres agricoles des vallées de Kabylie. L'arrivée de ces nouveaux colons-migrants s'intégrait également dans le projet de la colonisation de peuplement: assurer une importance démographique française et, par là-même, la supériorité politique et technique sur la population indigène. 272 familles alsaciennes-lorraines ont été installées comme colons du gouvernement et du comité de colonisation et réparties dans la province d'Alger, pour la plupart dans des villages situés le long de la grande route qui va d'Alger à Tizi-Ouzou³. Mais globalement la Kabylie et notamment la Kabylie montagnaise, contrairement aux prévisions de Bugeaud, n'a attiré ni les colons et n'a permis le développement d'aucun centre de colonisation agricole à l'instar de ceux que l'on trouvait dans les plaines du Chellif ou de la Mitidja.

La répression fiscale et le séquestre ont connu des applications assez variées en Kabylie⁴. Les paysans kabyles ont eu la possibilité de racheter leurs

1. «Cette double responsabilité (individuelle et collective), aberrante au regard des principes juridiques du droit français, permettait en fait de dégager les terres les plus convoitées par la colonisation officielle», Alain Mahé, *op. cit.*, page 206.

2. Voir Kamel Chachoua, *L'islam kabyle. Etat, pouvoir et société*, suivi de *La Rissâla d'Ibnou Zakri*, Maisonneuve & Larose, 2001.

3. Rapport de M. Guynemer, membre de la commission des Alsaciens-Lorrains.

4. Voir Yves Lacoste, «Rapports plaines et montagnes en Grande Kabylie dans *Unité et diversité du tiers monde*, Paris, La Découverte, 1984.

terres ; notamment les plus exiguës et les plus morcelées du massif central du Djurdjura et celles du littoral qui ne pouvaient favoriser la création de centres de colonisation active et dynamique. Malgré cela et dans tous les cas, elle constitua un traumatisme profond que la tradition orale a maintenu. La dépossession accentua la pauvreté des familles, fragilisa les individus et l'équilibre, si précaire de la subsistance et de la survie, fut souvent rompu. La violence répétée des répressions a conduit également à la fuite des élites locales, notamment des clercs et des grandes familles maraboutiques. Les insurrections de 1857 et surtout de 1871 sont des moments majeurs de décléricalisation de la Kabylie.

Les insurrections répétées et une pacification tardive ont donc repoussé les projets d'une colonisation agricole en Kabylie. Il faudra attendre l'instauration du régime civil (favorable à la colonisation de peuplement) et la marginalisation des militaires pour entreprendre quelques actions de colonisation rurale. La répression de 1871 et la législation foncière qui l'a suivie ont impulsé la création de centres de colonisation dans la vallée de la Soummam et dans les plaines à l'ouest de la Kabylie où les espaces de colonisation européenne recouvrent 23 à 30% de la surface totale¹. Seule la Kabylie montagnaise se caractérise par une très faible présence de la population européenne (localisée dans deux pôles urbains : Fort-National et Michelet et représentée par les institutions majeures, l'école, l'hôpital et le tribunal) et une absence de colonisation rurale. Le rachat massif des terres séquestrées n'a pas permis non plus le développement d'initiatives coloniales et privées locales.

C'est donc dans une région traumatisée, appauvrie où l'organisation sociale et économique est particulièrement déséquilibrée (la tradition orale et poétique témoigne des souffrances des Kabyles qui s'interrogent sur ce monde nouveau, déstabilisant sinon effrayant qui se substitue à l'ordre ancien) que s'installent les missionnaires de la congrégation d'Afrique. Les Pères Blancs ont été les témoins particulièrement attentifs d'une époque de transformations et de bouleversements. En effet, le dernier quart du XIX^e siècle est pour la Kabylie, un moment charnière de ruptures des équilibres et de mutations. En cela, les archives missionnaires sont une source d'informations rares qui viennent compléter les apports de la tradition orale berbère.

Pourquoi la Kabylie ?

Lavigerie et l'instrumentalisation politico-religieuse du mythe kabyle

«Les Berbères de Kabylie n'ont été que superficiellement islamisés par les Arabes. Le Coran n'a pas profondément pénétré dans leurs mœurs, n'a pu se glisser dans leur vie familiale et sociale toujours régies par les kanouns

1. Voir Tableaux récapitulatifs dans Alain Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie aux XIX^e et XX^e siècles*, Editions Bouchène, 2000, page 209.

berbères. Ils ont sans doute adopté la foi de l'islam et son intransigeance doctrinale, parfois fanatique; mais ils détestent les Arabes auxquels ils ne pardonnent pas de les avoir jadis vaincus, refoulés, parqués dans leurs montagnes. Lavigerie le savait et tout en proscrivant, comme règle générale, toute propagande catholique directe, il voulait qu'on essayât par la charité, de gratter la couche d'islam superficiel qui recouvre l'âme kabyle pour ressusciter les anciens souvenirs chrétiens, mettre à nu l'ancien substratum chrétien d'avant le VII^e siècle»¹.

Ces phrases permettent de résumer assez rapidement la position de Lavigerie concernant l'histoire de la Berbérie et celle des courants religieux qui ont traversé l'Afrique du Nord. Outre le fait qu'il accorde au christianisme antique un développement qu'il surévalue (notamment dans les espaces non-urbains ou enclavés comme les zones montagneuses²) sur l'ensemble des espaces romanisés d'Afrique du Nord et un impact sur l'ensemble des populations berbères, il minorise très fortement l'islamisation de ce même espace. Le rappel de l'Eglise africaine antique avec ses sept cents évêques, ses saints (Cyprien, Optat, Augustin, Fulgence), ses innombrables lieux de culte, le conforte dans sa volonté de faire de l'Algérie le berceau d'un christianisme moderne et offensif. «Sur les sommets de l'Atlas, formant avec les restes des Libyens et des Berbères la masse des populations indigènes, se trouvent les descendants des chrétiens. C'est le Liban de l'Afrique, mais un Liban que l'Europe a délaissé, et où le christianisme a disparu peu à peu, après la destruction de son sacerdoce³». «C'était une autre Pologne que nous avons là à affranchir. Nous devons dès le premier jour, jeter à ses montagnes et à ses vallées le cri de la délivrance. Nous devons lui dire: «Afrique Chrétienne, sors du tombeau! (...) Que tes enfants apprenant de nouveau ton histoire, sachent que nous ne venons à eux que pour leur rendre la lumière, la grandeur, l'honneur du passé»⁴.

1. Paul Lesourd, *Les Pères Blancs de Lavigerie*, collection Les grands ordres monastiques et instituts religieux, 1935, pages 68-69.

2. Les sièges épiscopaux, recensés au début du V^e siècle, sont très denses dans les régions fortement urbanisées même avant la conquête romaine, dans le nord-est de la Tunisie actuelle. Ils sont importants également dans les régions correspondant à l'est de l'Algérie actuelle, là où les pôles urbains numides et puniques ou de colonisation militaire ancienne rayonnent encore (régions de Constantine, Guelma, Annaba, Timgad...).

L'Eglise d'Afrique antique est cependant très organisée. Elle est dirigée par l'évêque de Carthage, primat d'Afrique et elle est constituée de six provinces ecclésiastiques dirigées chacune par un primat: la Proconsulaire, la Numidie, la Byzacène, la Tripolitaine et les deux Maurétanies. Ce christianisme africain officiel sera troublé par le schisme donatiste et par les invasions vandales. Il faudra attendre 698 avec la prise de Carthage et la chute des derniers bastions byzantins pour mettre fin progressivement à la forte présence chrétienne d'une partie du nord de l'Afrique. À la fin du XI^e siècle, il restait encore deux évêques. Voir notice «Christianisme» dans *L'Encyclopédie Berbère*, volume 13.

3. Extrait de discours de Lavigerie repris par M^{gr} Baunard dans *Le cardinal de Lavigerie*, Ancienne Librairie Pousselgues, Paris, Tome premier, page 400.

4. In Baunard, *op. cit.*, page 401.

Cette lecture volontairement élémentaire de l'histoire religieuse de l'Afrique du Nord¹, truffée de références martyrologiques, alimentait une vision passionnée et enflammée du christianisme africain. Elle renforçait également l'idée que les Berbères islamisés, par la contrainte et la violence, ne demandaient qu'à réintégrer la supposée religion de leurs ancêtres. Cette interprétation historique, souvent désinvolte, qui consistait à balayer d'un revers de main plus de douze siècles d'histoire arabe et musulmane en Afrique du Nord se retrouvera, à plusieurs reprises, au cœur des rencontres que Lavigerie aura à organiser avec certaines tribus kabyles du Djurdjura.

L'Algérie comme la Tunisie ont été pour Lavigerie des lieux d'espérance extraordinaire. Pour celui qui voulait ressusciter l'Eglise d'Afrique et rendre aux Africains leur religion première, le cadre colonial offrait des promesses de réussite inespérées. Dès son arrivée à Alger, il crée «L'œuvre de Saint-Augustin pour la résurrection de la foi», organisation ouvertement destinée à propager la religion chrétienne en Algérie. La Kabylie bénéficiait de préjugés extrêmement favorables et le mythe kabyle antérieur même à la colonisation et à la découverte des sociétés maghrébines² n'a pas cessé d'avoir des partisans. Lavigerie, profondément kabylophile, était pleinement convaincu qu'entre Kabyles et Français le même sang coulait, la même origine romaine chrétienne créaient des liens providentiels.

Avec la création de la Société des Missionnaires d'Afrique, il tenait à reprendre l'apostolat de ces «futurs maronites» et pour lui donner plus de poids, il reprit à son compte les thèmes classiques du mythe berbère: origine nordique, prétendue tiédeur de la pratique de l'Islam, organisation sociale sur le mode républicain, sens inné de la liberté et de la démocratie, statut plus libéral de la femme.

L'exploitation de Lavigerie du mythe berbère notamment par son aspect fortement assimilationniste et les différentes expérimentations menées par les autorités coloniales ont fait de la Kabylie la région pilote. Car elle réunissait, à elle seule, des critères spécifiques: densité de la population, sédentarité traditionnelle mais dans le même temps des changements qui annonçaient les mutations futures: les débuts de l'émigration, des institutions traditionnelles rendues caduques par l'administration coloniale, la confrontation avec l'économie de marché. Les tentatives d'évangélisation de Lavigerie s'inscrivent donc dans une politique coloniale plus globale.

1. «Alger, l'ancienne Icosium de Mauritanie, évangélisée dès les temps apostoliques, ruinée par les Vandales, prise et mise à sang par les Arabes qui l'arrachèrent à la croix après la longue résistance des Berbères réfugiés dans la montagne, un moment arrachée à l'infidélité et à la barbarie par les armes de Ferdinand le Catholique...» in *Le cardinal Lavigerie* par Pierre Lesourd, volume 1, page 167.

2. Il relève de la pensée typologiste de l'anthropologie physique du XIX^e siècle. Voir Abbé Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique septentrionale*, 1826. Mais le mythe kabyle a également ses partisans chez certains auteurs arabes comme Ibn Khaldun, O. Ben Nafarâ, H. Khoja.

Région d'expérimentations politiques mais également région où les projections idéologiques et fantasmagoriques étaient multiples.

La surenchère, dans les qualités et vertus supposées des Kabyles, prend avec Lavigerie et sa politique d'évangélisation toute sa dimension fantasmagorique. Il n'est donc pas étonnant que le mythe kabyle, dans toutes ses incohérences et extravagances ait servi de trame légitimante à ses projets. Il lui a même permis de prendre des libertés inconsidérées dans la lecture de l'histoire religieuse de l'Afrique du Nord. Libertés incongrues qu'on ne pourrait pas comprendre chez un personnage aussi érudit qu'un futur cardinal¹.

En inventoriant de manière systématique et obsessionnelle la liste des particularismes de la société kabyle qui la rapprocherait de la société chrétienne, Lavigerie construit un modèle idéal d'évangélisation où missionnaires et convertis participeraient à la restauration du christianisme d'Afrique. Les convertis devaient être à leur tour des apôtres et prêcher par leurs exemples de vie et de foi: «Christianiser l'Afrique par les Africains était le seul moyen d'exercer avec le moins de frais possible pour la Mission le plus d'influence dans leur pays et parmi leurs compatriotes»².

Pourtant, à la même période, d'autres lectures, plus modérées et soucieuses de rigueur historique, étaient proposées par d'autres religieux missionnaires. Ainsi le père Dugas voit chez les Berbères «un reste authentique de l'ancienne race indigène du nord de l'Afrique et qui sont issus d'un rameau tout différent et bien antérieur à l'élément arabe en Algérie»³. Quant à leur christianisme supposé, il s'interroge même sur d'éventuelles inventions de la part des Kabyles eux-mêmes sensés flatter les missionnaires dont certains avec un «zèle immodéré épient et grossissent les moindres mots des Kabyles pour les exploiter au profit d'une évangélisation prématurée»⁴. Il

1. Il est nécessaire de rappeler que de 1849 à 1861, Lavigerie participa au renouveau du clergé français avec Baudry (doyen de la faculté de théologie de la Sorbonne), Baudry (professeur de dogme à Saint-Sulpice) et le père Lacordaire (un des chefs de file parmi les catholiques libéraux). En 1856, il fut directeur général de l'œuvre des écoles d'Orient (préparer le retour des chrétiens orientaux à l'unité romaine) et ses voyages au Liban et en Syrie l'avaient déjà familiarisé avec la question de l'islam et les relations entre chrétiens et musulmans. François Renault fait le portrait intellectuel de Lavigerie: «(...) Sa conversation ne laisse pas indifférent. Une culture intellectuelle contribue à nourrir sa pensée. Il a participé, dans sa jeunesse, à cette intelligentsia du clergé parisien qui s'interrogeait sur les réponses à fournir au monde à son époque. Il connaît bien l'histoire de l'Eglise et poursuivra jusqu'à la fin de sa vie des recherches sur celles de l'Afrique du Nord. (...) Ses connaissances sont cependant assez vastes pour brosser de larges tableaux sur les courants de pensée contemporains, l'histoire de l'Afrique du Nord, en particulier la Tunisie, les Eglises d'Orient ou la situation en Afrique Centrale», in *Le cardinal Lavigerie, 1825-1892, L'Eglise, l'Afrique et la France*, Editions Fayard, 1992, page 462.

2. Lavigerie, *Missionnaires d'Afrique, recueil de textes et de discours*, Editions SOS, Paris, 1980.

3. Dans les *Missions d'Alger (1875-1878)*, *Bulletins Périodiques*, Tome III, œuvre des Ecoles d'Orient, 1876, pages 176-177.

4. *Les Missions d'Alger, op. cit.*, page 250.

souligne également que des huit ou neuf sièges épiscopaux localisés dans la région qui s'étend de Bougie/Sétif à l'ouest de la Kabylie, aucun ne se trouvait au cœur de la montagne. Dépendants des colonies romaines, ces sièges longeaient la côte ou alors étaient situés dans certaines vallées comme celle du Sébaou.

Si, aujourd'hui, la lecture de l'histoire religieuse de Lavigerie prête à sourire, elle n'en demeurerait pas moins, à l'époque, la référence classique dans les milieux cultivés. Le corpus d'ouvrages lié à cette thématique et publié, entre les années 1850 et 1930, en est suffisamment explicite et éloquent. Cet angle d'approche a développé, dans la culture moyenne, une sensibilité particulière à l'égard de l'histoire des Berbères. Sensibilité qui perdure et qui offre, toujours et encore, des résidus de mythe kabyle.

Situation de l'Eglise catholique en Kabylie avant l'arrivée des Pères Blancs

C'est en 1861 que le gouvernement général d'Alger et l'archevêché d'Alger (sous la direction de M^{gr} Pavy, successeur de Dupuch) reconnaissent Fort-Napoléon comme paroisse; quatre ans après la grande insurrection kabyle de 1857. Ce fort construit sur un piton élevé et destiné à dominer tout le nord du Djurdjura et la vallée du Sébaou donnera naissance à une ville française moderne avec des casernes, un petit hôpital, des avenues bien alignées et bordées de commerces. C'est certainement, au cœur du massif du Djurdjura, le seul espace de visibilité de la présence française et de la modernité européenne. Cette paroisse avait été créée autour de la garnison militaire en poste et des 200 civils recensés qui gravitaient autour d'elle. Cette reconnaissance est rapidement suivie par la construction d'une église puis par la nomination d'un premier curé, l'abbé Malclis, ancien zouave d'Afrique. Deux ans après cette nomination, le service est remis aux pères jésuites. La Kabylie avait déjà, en effet, été investie par les Jésuites dès la fin des années 1840. Ces derniers avaient été appelés à la demande de M^{gr} Dupuch pour être attachés comme aumôniers des colonnes expéditionnaires¹.

C'est un père jésuite, le père Jean-Baptiste Creusat², qui fut nommé aumônier et curé des soldats qui occupaient le Fort dans la paroisse nouvellement créée de Fort-Napoléon (Larbaa Nath Iraten). Il fut l'un des premiers missionnaires à apprendre le kabyle et à amorcer une traduction de la Bible.

Le père Creusat nommé le 20 octobre 1863, et aidé par un frère sacristain, s'intéresse aux villages environnants et entreprend des tournées d'inspection dans les tribus avoisinantes³. Ce travail de proximité et ce mode d'apostolat

1. Ugo Colonna, «La Compagnie de Jésus en Algérie (1840-1880). L'exemple de la mission de Kabylie (1869-1880)», in *Monde Arabe, Maghreb-Machreq*, n° 135, 1992.

2. Il est l'auteur d'une traduction en kabyle des Evangiles des Dimanches et du Catéchisme du diocèse paru en 1868, sous le titre, *Le livret des Evangiles*.

3. Ainsi, il visite les 70 villages des Ath Iraten, quelques-uns des Ath Yenni, des Ath Youssef, des Amraoua, des Ath Djennad, des Ath Fraoucen, des Ath Menguellet...

ne pouvant se faire sans un apprentissage rigoureux de la société kabyle, il s'initie à la langue et aux traditions berbères. Homme curieux et quelque peu candide, il noua des relations d'amitié avec quelques villageois. Dans un premier temps, les autorités militaires¹ ne s'opposèrent pas aux tournées du père Creusat mais conseillaient la prudence: «nous voulons la même chose que vous, seulement ne vous pressez pas, ne brusquez rien. Ce n'est pas de sitôt que le changement se fera. Comptons sur le temps; dans un demi siècle, dans un siècle d'ici, à la bonne heure²». Pour montrer leur bienveillance, elles contribuent même à l'inauguration de la croix de l'église de Fort-Napoléon³ annoncée par une salve de 21 coups de canon. La réponse à d'éventuelles demandes de conversion était toujours aussi prudente: «Si un ou deux villages faisaient cette demande collectivement, l'autorité aviserait. Et l'on donnait pour motif à cette demande la quasi-certitude d'un soulèvement qu'il serait difficile de comprimer. L'impossibilité pour la France de recommencer une seconde expédition en Kabylie, la volonté de l'empereur qui prescrivait d'éviter jusqu'au plus léger mécontentement aux indigènes⁴».

La situation politique et militaire en Kabylie au début des années 1860 était celle d'un équilibre fragile dans un contexte de pacification des tribus insurgées suite à la grande révolte de 1857. La grande révolte d'*Icheriden*⁵ reste encore dans la mémoire de tous. Un ancien zouave qui a participé à la bataille raconte que «le combat d'Icheriden est un des plus terribles qu'ait livré le général Mac-Mahon dans sa longue et glorieuse carrière. L'armée qui fut chargée de conquérir la Kabylie en 1857 comptait environ 35000 hommes. C'était la plus considérable qui eut jamais été réunie dans l'Armée d'Afrique⁶». La Kabylie a connu, entre 1838 et 1864, quinze expéditions militaires; soumissions partielles, rébellions larvées, séditions hoquetantes mais menaçantes.

La présence des religieux était tolérée à la condition expresse d'éviter toute action agressive d'évangélisation. La population kabyle demeure sur la réserve et une grande méfiance entoure les religieux. Même les soins prodigués aux malades n'attirent pas forcément la sympathie et la gratitude: «plus d'une fois, des vieillards infirmes dont on soignait les plaies ne

1. Le général commandant la subdivision de Dellys et le colonel chef du Cercle de Fort-National.

2. Propos rapportés par le père Duchêne dans les *Pères Blancs 1873-1893. Depuis l'origine de la société jusqu'à la mort du fondateur*, Tome III, La Kabylie, ouvrage manuscrit reprographié, Maison-Carrée, 1903, page 6.

3. Devenu Fort-National, après 1870.

4. Duchêne, *op. cit.*, page 7.

5. Insurrection de la tribu des Ath Irathen réprimée par le Maréchal Randon avec trois divisions commandées par les généraux Mac-Mahon, Renault et Yusuf.

6. E. Perret, *Récits algériens, 1848-1886, ancien capitaine des zouaves*, Bloud et Barral, Libraires-Editeurs, page 129.

daignaient pas adresser une parole de remerciement¹». Le père Creusat qui souhaitait se rapprocher de la population kabyle et s'installer au sein du village de Ath Lahssen, le village le plus important de la tribu des Ath Yenni, a vu son projet catégoriquement refusé par les autorités militaires qui y voyaient un prétexte possible de sédition et de troubles. L'affaire du village de Beni Frah qui va suivre porta définitivement tort aux Jésuites et aux rêves d'installation et pourquoi pas de conversion à long terme du père Creusat. Cette affaire est également révélatrice de la manière dont la société kabyle était appréhendée par les officiers des Bureaux arabes.

Le village de Beni Frah connaissait une opposition continue des deux sofs² représenté chacun par l'oukil et l'amin³. Lors d'une visite du père Creusat dans ce village dont certains de ses membres lui auraient demandé une catéchèse, le sof de l'oukil s'était arrogé le droit de faire les honneurs de la visite du village au prêtre. Ce qui a fortement indisposé le sof adverse, celui de l'amin dont certains membres se sont vengés en maculant d'excréments les sièges sur lesquels devaient s'asseoir les visiteurs. Humilié, le père Creusat se plaint auprès des autorités militaires. Le colonel Hanoteau, alors responsable de l'autorité militaire de la région, intervient en arrêtant les trois jeunes gens responsables du délit. Ces arrestations émurent le village et alimentèrent l'animosité envers les Jésuites. Il a fallu l'intervention du caïd Hadj Hamed (parent de l'amin) auprès du colonel pour lever l'emprisonnement et calmer l'indignation et l'humiliation du sof adverse. L'affaire aurait pu en rester là si le colonel n'avait pas voulu aller plus loin et consulter lui-même la tajma'at⁴. Afin de neutraliser définitivement la présence jésuite dans le Djurdjura, il fait réunir les notables du village en leur demandant de répondre à deux questions :

— Voulez-vous recevoir à demeure le marabout français ?

— Voulez-vous abandonner l'islamisme ?

«À ces deux questions brûlantes et évidemment prématurées et posées ex abrupto, une sorte de stupeur s'empara de l'assemblée. Personne ne répondit. Bientôt une réaction nécessaire et facile à prévoir se produisit et amena une réponse négative très accentuée. Cette réponse fut apportée au Bureau arabe»⁵.

Ce questionnement, formulé de manière aussi maladroite, participait, sans aucun doute, d'une volonté, délibérée et stratégique de la part d'Hanoteau, de se débarrasser des Jésuites. Pour un spécialiste des sociétés berbères⁶ et un homme féru de traditions et de coutumes locales, cela ne

1. Duchêne, *op. cit.*, page 5.

2. *sof*: clan.

3. Respectivement trésorier et chef du village.

4. De *djem'a*, assemblée villageoise.

5. Duchêne, *op. cit.*, pages 13 et 14.

6. Co-auteur de *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Challamel, Paris, 1894, 3 volumes. Réédition Bouchène, Paris, 2003.

pouvait s'interpréter ni comme une maladresse ni comme une erreur. Il envoya donc un rapport mettant en cause les actions des Jésuites en Kabylie et le père Creusat reçut de son évêque l'injonction de cesser toute visite dans les villages kabyles et la menace d'être affecté au Maroc ou dans les oasis mozabites. C'est la fin officielle de la présence jésuite en Kabylie¹.

La nouvelle de la nomination de Charles Lavigerie comme archevêque d'Alger relance le projet missionnaire en Algérie et en Kabylie. Une lettre envoyée à Napoléon III pour lui demander audience expose les grandes lignes de ce projet². Celui-ci bénéficia d'un bon accueil de la part de l'empereur et favorisa la fondation en 1868 de la Société des Missionnaires d'Afrique et celle de la Société des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. D'ailleurs, le père Creusat bénéficiera d'un rapide retour en grâce par Lavigerie qui le nomma conseiller auprès de la Congrégation des Missionnaires d'Afrique.

Les projets pour la Kabylie vont être retardés par la grande insurrection de 1871 réprimée par l'amiral de Gueydon³ et Lavigerie attendra le mois d'avril 1872 pour entamer sa visite pastorale en Grande Kabylie. Duchêne décrit ainsi l'arrivée de la délégation religieuse :

«Cependant nous montions, nous montions toujours, les villages succédaient aux villages. L'air devenait plus pur, le froid plus vif. Bientôt de loin, nous aperçûmes Fort Napoléon. C'était avant la conquête un petit village perdu comme un nid d'aigle sur le plus haut des pitons de la montagne: on le nommait *larbâa*. Aujourd'hui, c'est une forteresse uniquement destinée à maintenir notre domination. Il n'y a pas en dehors de la troupe qui y tient garnison, vingt familles françaises définitivement établies⁴». Duchêne poursuit le récit de l'arrivée de Lavigerie dans l'un des villages entourant le fort: «le vénérable prélat avait fait annoncer un peu à

1. Même si on les retrouve encore dans les années 1880, formant et secondant les premiers Pères Blancs venus s'installer dans certains villages.

2. Lettre écrite de Biarritz le 9 septembre 1867: «L'archevêque d'Alger a le désir d'établir dans la Kabylie, parmi les populations indigènes et sédentaires de l'Algérie, qui ont été chrétiennes pendant tant de siècles, 4 ou 5 maisons hospitalières où les pauvres habitants du pays pourraient se procurer des médicaments pour leurs maladies, des soins pour leurs plaies et leurs blessures. Ces établissements seraient tenus par des religieuses assistées d'un aumônier et placés au centre même du pays et loin des villages européens.

Toute propagande religieuse directe serait absolument interdite par l'archevêque et ces établissements ne seraient fondés que là où les autorités municipales indigènes l'auraient préalablement demandé. Ils auraient chacun 4 ou 5 religieuses. L'archevêque ne sollicite aucune subvention pour ces établissements. Il se chargerait de cet entretien. Il croit qu'ils pourraient être très utiles pour rapprocher de nous les indigènes par les bienfaits que ceux-ci en recevraient. Il ne veut cependant rien faire à cet égard, sans en instruire auparavant sa majesté l'empereur et connaître sa volonté».

3. Nommé gouverneur d'Algérie en mars 1871.

4. Duchêne, page 32.

l'avance sa venue dans ce village où habitait la mère du plus grand de nos orphelins¹. Il s'y rendit à pied par les sentiers abrupts de la montagne qui ne se prêtent pas au passage des voitures comme on le peut penser aisément. Après des détours sans fin au milieu des rochers, des vallées, des arbres, nous aperçûmes le village en face de nous, sur une petite éminence. S'adressant à l'assemblée villageoise: «(...) Je suis venu vous voir pour vous témoigner de mon affection. À ceci, tous les assistants portèrent à la fois la main à leur cœur et à leur tête. Et je vous aime particulièrement parce que nous sommes du même sang, les Français et vous. Les Français descendent en partie des Romains, comme vous et ils sont chrétiens comme vous l'étiez autrefois. Regardez-moi, je suis un évêque chrétien. Autrefois, il y avait en Afrique plus de cinq cents évêques comme moi et ils étaient tous Kabyles et parmi eux, il y en avait d'illustres et de grands par la science. Et tout votre peuple était chrétien; et ce sont les Arabes qui sont venus, qui ont tué vos évêques et vos prêtres et ont contraint par la force vos pères à se faire musulmans. Savez-vous cela?»

Après ce discours, les hommes se consultèrent entre eux avec beaucoup de paroles. L'amin² répondit alors à l'archevêque: «nous le savons tous mais il y a bien longtemps de cela; mais nous ne l'avons pas vu. Et ce fut tout³!»

Encore une fois, on ne peut que souligner l'audace de Lavigerie, la confiance tranquille en lui-même et dans ses pratiques. Il arrive ainsi dans une région dont il ne maîtrise ni la langue, ni les mœurs et donne publiquement un cours d'histoire religieuse avec lequel il prend des libertés considérables à un public dont il ne peut même pas prévoir les réactions. Il y a là une inconscience et une légèreté qui ne peut que fasciner le lecteur. Il serait intéressant de savoir comment les termes de ce discours ont été traduits en kabyle et quel traducteur a été choisi pour transmettre les propos qui nous été rapportés. Il est tout à fait possible, voire probable, que ce dernier se soit contenté de tenir des propos très diplomatiques et neutres, ne tenant pas compte des directives de l'archevêque et édulcorant son discours.

Quinze ans après l'installation des Pères blancs en Kabylie, Lavigerie, en mai 1888, présente au pape Léon XIII, à Rome, des membres du clergé de son diocèse et de la congrégation des missionnaires d'Afrique. Ils encadraient un groupe de douze néophytes africains (adolescents et esclaves rachetés) et trois néophytes venus de Kabylie. Ces trois derniers⁴ furent baptisés à Saint-Nicolas des Lorrains non loin de la Piazza Navonna le 24 mai et ils furent présentés au pape le lendemain. Cependant ils n'étaient pas les premiers

1. Lavigerie est arrivé accompagné de sept orphelins originaires de Grande Kabylie, rescapés de l'épidémie de choléra et recueillis à Maison Carrée.

2. Le chef du village.

3. Duchêne, pages 35-36.

4. Il s'agit de Bouteldja Augustin, Mohand Akli Naït Ali Optat et Mohand ou Slimane Naït Amar Eugène, mariés, à la fin de l'année 1888, à de jeunes kabyles baptisés à l'âge adulte.

kabyles convertis au catholicisme¹ mais leur présence exceptionnelle à Rome, au moment de l'année du Jubilé sacerdotal de Léon XIII, en a fait un événement fondateur pour la communauté kabyle chrétienne. Celle-ci a vu, dans ses circonstances, son acte de naissance et celle de l'Eglise kabyle².

Pour Lavigerie, c'est la consécration. Il rend visible sa congrégation, dans les sphères les plus élevées du pouvoir pontifical et par là même fait cautionner, par le pape, sa politique d'évangélisation. Après des années d'atermoiement, de prudence et d'attente, il laisse enfin éclater les enjeux et les attentes de la présence catholique en milieu musulman.

L'installation des Pères Blancs

Géographie des postes missionnaires en Kabylie.

Suite à la visite de Lavigerie, au village de Larbaa Nath Iraten en 1872³, les Pères Blancs s'installent principalement dans le cercle de Fort-National⁴ qui est un territoire vaste où vit une population estimée, selon les statistiques des Bureaux Arabes⁵, à 76616 habitants divisés en 25 tribus. Au cœur du massif montagneux du Djurdjura, boudée par la colonisation agricole, c'est une région enclavée, rurale et pauvre où la présence française ne se constate qu'à Fort-National, centre communal et administratif⁶. Pour les villages avoisinants, le Fort était la ville européenne, le monde nouveau et attractif où tout l'appareil administratif et politique de l'Etat colonial était représenté : tribunal, hôpital, gendarmerie, services municipaux, poste⁷...

Si l'installation des Pères Blancs correspond, globalement, à celle des Jésuites, il faut cependant s'interroger sur les raisons des choix géographiques de leurs postes missionnaires.

1. Dès le milieu des années 1870, une poignée d'orphelins avaient été convertie dans le village de Taguemount Azouz, tribu des Ath Mahmoud.

2. Cet événement fondateur a donné lieu, 100 ans plus tard, à un pèlerinage à Rome par un groupe de kabyles chrétiens installés en France. À cette occasion, une petite brochure fut publiée par l'Association des Chrétiens originaires de Kabylie, mai 1888-mai 1988 et intitulée «Centenaire de la communauté des chrétiens originaires de Kabylie, mai 1888-mai 1988, L'Eglise où nous sommes nés. Jalons d'histoire.»

3. Où «il fut conduit à un village près du Fort-Aguemoun et s'entretint avec l'assemblée des hommes réunis pour l'accueillir; ils le reçurent avec respect et attention mais aussi avec réserve», in P. Mercui, *Les origines*, 1929.

4. Fort Napoléon est devenu Fort National après la chute de l'Empire.

5. Selon le recensement de 1866.

6. Fort-National était géré administrativement par Tizi-Ouzou, sous-préfecture.

7. «(...) C'est une vaste caserne solidement assise sur l'une des positions maîtresses du pays (souk-el-arba, la marché du quatrième jour des Ait-Iraten). Caserne du reste tout à fait perfectionnée, enceinte de murailles, percée de deux portes monumentales flanquée d'une quinzaine de bastions et mesurant 2 400 mètres de développement. Maisons blanches et presque élégantes, rues qui ressemblent à des boulevards, promenades décorées d'arbres, télégraphe, hôpital, parcs d'artillerie, fortin dominant le tout, rien n'y manque de ce qui fait une ville, et une ville défense. On n'a même pas oublié l'église comme en d'autres endroits de l'Algérie. (...) c'est le quasi-Paris de l'endroit». (Description dans *Les Missions d'Alger* (1875-1878), *Bulletins Périodiques*, tome III, œuvre des Ecoles d'Orient, 1876, pages 176-177).

Si l'on regarde les cartes des principaux sanctuaires et *zawaya*¹ en Kabylie montagnaise, on fait le constat d'une quasi-absence de confréries et de lieux saints importants. C'est en Basse Kabylie, dans la plaine et dans la partie orientale, que les *zawaya* les plus représentatives sont installées. C'est un espace de grande religiosité où sanctuaires, mausolées et écoles coraniques polarisent la pratique musulmane. La Haute Kabylie, même si elle a été, au XVIII^e siècle, le lieu de fondation de la *zawiya* de Sidi Abderahmane, à l'origine de la célèbre confrérie de la Rahmaniyya, demeure isolée des hauts lieux de vie religieuse². Cet isolement est à corrélérer avec le développement du mythe kabyle qui valorise l'espace montagnard, ses habitudes de vie et son peuple si laborieux. Ces éléments n'ont certainement pas été étrangers au choix des missionnaires concernant leur installation dans la région la plus élevée et la plus enclavée de la Kabylie. Eviter la confrontation avec des clercs locaux influents, le voisinage avec des lieux de pouvoir religieux, la concurrence avec des écoles coraniques agissantes sont autant de stratégies, de la part des missionnaires, pour installer leur présence, au moins, sur le moyen terme.

La visite de Lavigerie se concrétise dès l'année suivante, en 1873, par la création de trois postes missionnaires (Taguemount-Azouz, Les Ouadhias et chez les Beni-Arrifs). Les années suivantes voient l'implantation des pères dans différentes autres tribus.

Fort-Napoléon, devenu Fort-National en 1870. Créé comme cure et aumônerie militaire en 1857. Ce poste est développé par les Jésuites en 1863 puis abandonné en 1873 après l'éviction de la Congrégation de Jésus. Il revient au clergé d'Alger de 1873 à 1915 et est confié aux Pères Blancs en 1915.

Taguemount-Azouz en 1873,

Taourirt Abdallah (Iwadiyen, Ouadhias) en 1873,

Iberkanen (Arrifs) en 1873 puis abandonné en 1879.

Tizi-Ouzou créé comme paroisse de diocèse en 1874 et occupé jusqu'en 1876.

Bou-Nouh en 1876,

Ouarzen (Ath-Menguellat) en 1876,

Djemaa saharidj, poste fondé en 1872 par les Jésuites qui l'abandonnent en 1880 puis repris par les Pères Blancs en 1883 qui le confient aux Sœurs Blanches en 1886. Réinstallation des Pères Blancs en 1920.

Aït-Larba (Ath Yenni), poste fondé par les Jésuites en 1872 et repris par les Pères Blancs en 1883.

Oued Aissi (près de Tizi-Ouzou) fondé en 1926.

Ighil-Ali (Tazmalt), en 1877.

Kerrata en 1895.

1. Voir carte établie par Kamel Chachoua, in *L'islam Kabyle. Religion, Etat, Société en Algérie*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2001.

2. «La Haute-Kabylie, celle du Djurdjura, que les Turcs n'ont jamais pu escalader, demeure jusqu'à aujourd'hui, presque sans *zawiya*» in Chachoua, *op. cit.*, page 67.

Pour la seule année 1873, cinq fondations missionnaires sont réalisées¹. Trois sont confiées aux Pères Blancs, à peine arrivés, et deux aux Jésuites dont la présence ancienne en Kabylie et la grande expérience en fait des guides précieux. Cinq petites écoles primaires de garçons ou plus exactement cinq petites salles de classe sont ouvertes, accompagnées de petits dispensaires chargés d'accueillir les malades. Les missionnaires commencent dans un premier temps à circuler de village en village, apprenant la langue, s'initiant aux coutumes et traditions kabyles...

L'achat des terres et de maisons très modestes, en Kabylie, par les missionnaires a été favorisé par la situation politique d'oppression fiscale qui a pesé sur les Kabyles après la répression de l'insurrection de 1871 et par la politique de colonisation agraire tardive déjà évoquée par rapport aux autres régions algériennes². Mais certains paysans kabyles, comme nous l'avons déjà vu, ont eu la possibilité de racheter leurs terres; notamment pour les plus pauvres et les plus isolées qui n'intéressaient aucunement les colons.

Lorsque les Pères Blancs s'installèrent en Grande Kabylie, une très grande partie des terres et des maisons (à quelques exceptions près) étaient encore frappées par le séquestre et ne pouvaient être vendues, selon la tradition, devant la *tajma'at*; le séquestre ayant rendu caduque la vente traditionnelle devant l'assemblée villageoise en lui enlevant sa valeur juridique. L'achat des terres ou de petites propriétés, qui avaient été rachetées entre temps par les Kabyles, ne pouvait s'effectuer que devant le notaire et après l'accord favorable de l'administrateur civil. Nous n'avons pas vraiment d'éléments d'information sur les modalités de location ou d'achat des terres par les missionnaires. On peut supposer que, compte-tenu des choix d'installation dans la région la plus montagneuse et la plus enclavée de Grande-Kabylie, les terrains et les biens immobiliers, peu attractifs, ont été rachetés rapidement par leurs propriétaires qui, ainsi, ont pu les louer puis les vendre aux missionnaires. Nous en avons un exemple rapporté dans un chapitre consacré à la mission de Kabylie dans un panégyrique sur le cardinal Lavigerie³ qui retrace les conditions d'acquisition d'une maison à Taguemount-Azouz, premier village investi par les Pères Blancs: «(...) Ce fut seulement le 16 février 1873 qu'ils atteignirent à pied Taguemount Azouz où l'amin et les notabilités du village les conduisirent au gourbi qu'ils avaient acheté. (...) Quand, en moins d'une heure, il (l'ancien

1. Taguemount-Azouz (tribu des Ath Mahmud), Djemaa Saharidj, tenu par les Jésuites (tribu des Ath Frawcen), Adrar Amellal puis Taourirt Abdallah (tribu des Iwadiyyen), Ath Larbaa tenu par les Jésuites (tribu des Ath Yenni), Iberkanen (tribu des Ath Arrif, confédération d'Iflissen Imli).

2. Voir Yves Lacoste, «Rapports plaines et montagnes en Grande-Kabylie» dans *Unité et diversité du tiers monde*, Paris, La Découverte, 1984.

3. M^{sr} Baunard, *Le cardinal Lavigerie*, ancienne librairie Poussielgue, 1912, tome 1.

propriétaire) eut enlevé du logis, quelques jarres d'huile, quelques outres de figues, une pierre à broyer l'orge, son déménagement fut fait. Ce fut alors à nous de prendre possession de notre pauvre cabane, vieille, noire, enfumée, avec un trou au milieu pour la cuisine, et la porte pour toute ouverture. Nous aspergeâmes d'eau bénite cette demeure où Dieu allait descendre»...

Un autre témoignage¹, extrait d'un entretien et concernant une période plus tardive (les années 1920) confirme ces propos: «Les Kabyles avaient vendu aux pères des terrains infects, en pente et caillouteux. Je me souviens du frère Rogassien qui était installé au poste de Ouarzen et il était originaire d'Anjou. C'était un passionné du travail de la terre. Il en avait terrassé une partie et créé un vignoble de vin rouge. Il s'était spécialisé en fleurs (il était devenu un expert pour les lys et les iris) et en arboriculture. Il avait greffé des cerisiers sur les merisiers de la région».

Tous les diaires des différentes stations relatent des modalités similaires d'arrivée et d'installation: achat ou location d'une maison, construction d'une petite salle de classe et d'un dispensaire suivies immédiatement d'inspections et de tournées médicales dans les villages avoisinants. Les diaires évoquent également les mêmes conditions relatives aux difficultés, à la précarité, parfois au mauvais accueil de la population locale. Encore que la défiance de celle-ci était toujours tempérée par un médiateur. Car les missionnaires étaient toujours présentés à l'assemblée villageoise par des personnes de référence qui les introduisaient auprès des villageois. Leur présence débute par des actions dont le rayonnement ou l'éclat est très limité. Il s'agit de familiariser les Kabyles à leurs remèdes et de les sensibiliser à leurs projets scolaires. Les débuts sont rudes et le mode de vie spartiate. Le climat est plus rebutant que prévu; les hivers sont très rigoureux et l'été caniculaire. La seule arme (et le seul luxe) des pères réside dans leur boîte à pharmacie qui abrite les remèdes sensés leur apporter la confiance des habitants.

Leur installation est rudimentaire, peu confortable et surtout très peu protégée des regards et des commentaires des villageois. Très rapidement, les missionnaires prennent conscience que leur présence est étroitement surveillée, qu'elle fait l'objet de la rumeur publique et qu'elle alimente de nombreux commentaires. Leurs actions doivent être irréprochables et leur demeure digne de l'estime et de la considération de la population locale.

Le missionnaire: L'homme de Dieu à l'épreuve de son terrain

Les convertis sont les acteurs historiques qui se situent au cœur de notre intérêt historique. Mais les missionnaires qui évoluent à leur périphérie ne se réduisent pas aux acteurs abstraits et désincarnés qui rédigent les diaires.

1. Propos recueillis en entretien.

Personnages clés de l'évangélisation, ils arrivent en terre de mission avec leurs motivations et leur personnalité. Soumis à la règle de l'obéissance et aux conditions de vie austères et intransigeantes instaurées par la Congrégation, ils n'ont guère la possibilité de laisser leur caractère s'affirmer ou se dévoiler. La confrontation avec leur terrain de mission laisse parfois échapper des émotions et des réactions que la hiérarchie cléricale régule sévèrement. L'analyse des carnets de conseils et de visites permet d'observer une autorité très présente, pointilleuse. Celle-ci n'hésite pas à signaler les manquements à la règle établie par Lavigerie, admonestant sévèrement, encourageant parfois mais, dans tous les cas, soucieuse d'établir un modèle missionnaire performant et peu fragile.

Les diaires sont parfois complétés par des carnets de bord individuels, sorte de journaux intimes tenus par certains missionnaires. Ceux-ci nous dévoilent leurs sentiments personnels soulagés de la neutralité du vocabulaire et des questionnements imposée dans la rédaction des diaires. Interrogations parfois douloureuses, états d'âme, remise en question de soi et de la mission évangélique humanisent ces acteurs cantonnés à des représentations réductrices et incolores. La lecture des cahiers de conseils et des cahiers de visite permet une intrusion dans l'univers intime des missionnaires¹. Elle permet également de cerner les profils psychologiques des religieux ; leurs attentes, leurs émotions, leurs colères, leur lassitude et leurs fatigues. Et nous sommes loin des individus désincarnés mus par une mission abstraite et sans faille. Nous voyons émerger tout un panel d'individus : des zélés, des désabusés, des fanatiques, des téméraires, des timorés, des réformateurs... Par les signalements du père supérieur qui soulignent les manquements et les défaillances à la règle, par ses admonestations et ses réprimandes sévères, nous pouvons restituer quelques situations morales et psychologiques auxquelles étaient confrontées les missionnaires.

Ainsi l'obsession de l'hygiène et de la propreté associée à la culture hygiéniste de l'époque, sans cesse mise en avant, laisse supposer des préoccupations et des inquiétudes alimentées par un environnement difficile. Environnement qu'ils ne maîtrisent pas toujours et qu'ils redoutent parfois. Les missionnaires font constamment mention du manque d'hygiène, de la saleté repoussante des Kabyles, de l'insalubrité de leurs maisons. La crasse, les odeurs nauséabondes, les poux, les maladies qui en découlent sont les réalités premières qu'ils décrivent en arrivant. La répulsion qu'ils éprouvent est certainement proportionnelle aux soins qu'ils mettent à nettoyer leur espace personnel. La saleté est équivalente aux représentations de la sauvagerie, de l'état d'animal. Certaines descriptions de villages évoquent d'ailleurs plus des animalités que des humanités. L'angoisse diffuse d'être

1. La lecture des diaires ne nous permet pas cette approche ; l'écriture en étant trop neutre et mécanique.

souillés et infectés est perceptible jusque dans les prescriptions hiérarchiques: «Je recommande instamment à tous les missionnaires de veiller attentivement à la propreté de leurs maisons et de leurs chambres. (...) inutile de rentrer dans les détails, je serai compris. Et à ma prochaine visite, je trouverai tout en meilleur état¹».

Ces recommandations laissent supposer des situations où les missionnaires eux-mêmes sont moins vigilants, se laissent aller, influencés, parfois, par le modèle extérieur. La hantise est grande que celui-ci s'infiltré dans leur univers privé, nettoyé et aseptisé et finisse par les faire ressembler à ces moitiés d'hommes et de femmes que la misère a plongé dans une semi-animalité. C'est le syndrome connu et décrit de Robinson Crusoë, qui maintient son humanité en développant une discipline de fer et en reconstituant les règles de sa société autour de lui, seul.

La hantise de la saleté se conjugue à celle de la sexualité. On retrouve de nombreuses mentions où il s'agit de se garder de la proximité trop grande à la fois de celle des femmes et de celle des enfants. En tant qu'étrangers, les missionnaires doivent redoubler de réserve et de distance à l'égard de la population féminine. En tant que prêtres, leur conduite doit être exemplaire. Elle est dictée par des instructions très strictes: Ainsi en octobre 1897, on demande aux missionnaires de (...) «se conduire avec prudence dans l'admission des internes, des externes, des personnes du sexe, dans sa chambre. Pour ces dernières, dans le cas où elles entrent simplement quelques minutes, sans même leur offrir de siège et les prier de se retirer aussitôt que leurs commissions sont finies ou leurs demandes exposées²» ou «Le père supérieur ne permettra pas que les femmes viennent s'approvisionner d'eau à la pompe. Sauf exception quand la neige barre les chemins et que les gens du village viennent solliciter ce service. Pour la laveuse, on fera porter l'eau par les enfants³».

Respecter la règle kabyle de l'honneur qui consiste à ignorer les femmes mais également éviter toute possibilité de situations équivoques voire de tentations sexuelles. Ces recommandations sont valables au sujet des enfants où on perçoit également la volonté d'éviter des circonstances favorables à des actes de pédophilie: «les enfants qui viennent chercher la laine pour le tapis, ne doivent pas rentrer dans les chambres et ne se présenter à la maison qu'à midi⁴». Ces instructions sont souvent justifiées par l'argument des vols et des chapardages mais elles recouvrent d'autres préoccupations, plus intimes et plus angoissantes.

1. Cahier de visite des Ath-Yenni, Ouarzen, 1894.

2. Cahier de visite des Ath-Yenni, Ouarzen, 1895-1905.

3. Cahier de visite des Ath-Menguellat, Bou Nouh, 1906-1907, par le R.P Baldit.

4. Cahier de visite Ath-Yenni, Ouarzen (1895-1905), janvier 1898.

La proximité des femmes et des enfants est, d'ailleurs, intéressante à évoquer. Car les missionnaires, dès leurs premières années d'installation, ont eu des contacts plus faciles et plus directs avec ces deux groupes. Les femmes et les enfants ont été les objets et les moyens de la réalisation de leur œuvre mais également ont joué le rôle d'intermédiaire vers le contact avec la population masculine des villages. Individus profanes, vulnérables, sujets aux maladies et aux faiblesses plus fréquentes, les femmes et les enfants bénéficient d'un capital de sympathie de la part des missionnaires. Alors que pour la société kabyle de l'époque, des individus aussi étranges et étrangers que des religieux chrétiens, qui s'intéressent *a fortiori* à une population considérée avec condescendance et supériorité, ne peuvent être dignes de déférence et d'estime¹.

L'angoisse de la saleté, de la proximité et de la promiscuité se dissipe lorsque les missionnaires endossent le rôle de soigneurs et de donneurs de remèdes. Cette fonction les protège et les anesthésie d'une humanité violente, frémissante; en touchant des corps malades, en soignant les plaies les plus repoussantes, en guérissant des pathologies infectieuses auxquelles ils sont exposés, ils ne se positionnent plus en tant qu'individus mais en tant que missionnaires zélés et dépourvus de fragilités. «Gardons-nous de leur laisser croire que c'est par profession que nous les soignons. Gardons-nous de nous faire appeler médecins. Car nous ne sommes pas des médecins mais des hommes de Dieu et des hommes de prières²».

La lecture, en filigrane, de ces cahiers de visites et de conseils permet de capter des situations où les missionnaires injurient, disent des grossièretés, se bagarrent et font parfois preuve de violence physique. Une instruction de 1903 qui recommande de ne pas frapper les enfants³ et d'envoyer les enfants récalcitrants au père supérieur souligne bien que les sanctions physiques sont une pratique courante. Elles font partie, d'ailleurs, des souvenirs communs en entretien: «Au catéchisme, on se parlait, on se disputait. Le père D. m'a donné une gifle tellement violente qu'il m'a arraché la boucle d'oreille et m'a déchiré l'oreille. J'allais à l'école ménagère chez sœur Rodolphe qui nous disait tout le temps: mes pauvres filles, vous serez malheureuses toute votre vie⁴». Si les sévices et les coups font partie des actes éducatifs et pédagogiques de cette période, les missionnaires ne s'en démarquent pas. Particulièrement, en Kabylie où la rudesse de l'éducation, associée à l'âpreté de la vie, ne ménage pas les enfants et les adolescents.

1. Certains diaires rapportent les remarques ironiques et acerbes de certains villageois lorsqu'ils voyaient les missionnaires jouer avec les enfants ou distribuer des bonbons.

2. In H. Marchl, *op. cit.*

3. Cahier de visite Ath-Yenni, Ouarzen, (1895-1905), 1903.

4. Propos recueillis en entretien.

Avoir des préférences, parler fort, hurler, injurier, se bagarrer, autant d'attitudes à éviter pour un missionnaire en fonction. Mais ces dérapages révèlent également leur réactivité au terrain kabyle. Les religieux n'hésitent pas parfois à retrousser les manches et à donner du poing. Le diaire de Bou Nouh de novembre 1903¹ en donne une illustration par le récit d'une scène de bagarre entre un Kabyle et un père: «Le moniteur Moh Braham fait une réponse insolente à un père, ce qui lui vaut une gifle à laquelle il répond par un coup de poing. Le père supérieur, à l'avis de tous les missionnaires, lui impose l'obligation de demander pardon à genoux devant toute la communauté. À son éloge, le moniteur s'exécute et chacun en tire profit». Les situations de violences physiques et orales sont, cependant, sévèrement tancées par la Congrégation² qui exige une irréprochabilité sans failles et surtout une respectabilité inattaquable. Très soucieuse des regards extérieurs et sensible au qu'en dira t-on, elle rappelle régulièrement les qualités d'un prêtre: «Souvenons-nous que nous sommes prêtres et que même au milieu des infidèles nous devons nous tenir et nous interdire tout ce qui pourrait mal édifier. Ne nous faisons pas d'illusions: ces pauvres gens quoique corrompus savent très bien nous juger et distinguer entre un missionnaire vraiment prêtre et un autre qui l'est moins³».

Il faut retenir également la fatigue et l'extrême lassitude des missionnaires dont le rythme de vie surchargé par les charges d'enseignement, les soins médicaux en dispensaire (qui prennent de plus en plus d'ampleur), les tournées dans les villages avoisinants, la prise en charge des démunis et toutes les charges caritatives qui en découlent et les prières, s'épuisent à la tâche⁴. Les diaires se plaignent souvent de la grande mobilité des missionnaires en Kabylie. Mais une des causes qui l'explique est l'épuisement et les maladies auxquelles succombent les pères. Sont régulièrement évoqués les états d'abattement, de fatigue, de fièvres et de maladies qui nécessitent une prise en charge médicale urgente et parfois une hospitalisation. Suite à l'installation à Taguemount-Azouz, dans les années 1870, le père supérieur évoque l'extrême épuisement: «Tant que les santés se maintiennent, les divers services eurent peu à souffrir, mais vint un jour où la fièvre apparut. Les privations et les fatigues avaient peu à peu épuisé les forces des missionnaires⁵». Les cas de tuberculose et de repos en sanatorium n'épargnent pas les missionnaires qui mènent une vie de surmenage, d'austérité, de privations et de frustrations. Ils font ainsi le constat amer de

1. Diaire de Bou Nouh, Ath Menguellet, casier 25.

2. «Je les prie aussi d'éviter les éclats de voix trop grands et les mots injurieux», commentaire d'un supérieur suite à la visite du poste de Ouarzen en janvier 1887.

3. Cahier de visite Ath-Yenni, Ouarzen (1895-1905), 1898.

4. Le rythme quotidien des pères: «... D'abord, la classe quotidienne, le soin des malades, l'économe, la surveillance des internes absorbent à peu près complètement leur journée».

5. Duchêne, *op. cit.*, page 11.

la dureté de la montagne kabyle et d'un terrain qui se dérobe avec âpreté. À raison d'une unique retraite de dix à douze jours par an, le rythme de vie et de travail est éprouvant.

Le carnet de bord du père Amat a particulièrement retenu notre intérêt¹ car il s'y livre à des formes d'introspection qui ressemblent étrangement à une psychothérapie dont Dieu serait le thérapeute. Il est rare de retrouver des témoignages de cette nature car la hiérarchie missionnaire, très vigilante, canalisait immédiatement toutes les manifestations d'épanchement un peu trop expansif. Le père Amat² révèle, dans son journal de bord, une nature passionnée, fervente, parfois violente, qui a du mal à maîtriser un caractère autoritaire et impulsif. Il se fait d'ailleurs régulièrement rappeler à l'ordre par ses supérieurs. Si son témoignage apporte des éléments précieux sur la vie des villages dans lesquels il a été affecté, ce sont surtout les émotions brutes et les perceptions spontanées livrées, dans le carnet, qui sont intéressantes. On le voit s'activer au milieu de la population, aller au marché, organiser des alliances matrimoniales, soigner des malades, tempêter contre certaines personnes et faire preuve d'une ironie mordante³. Son attachement pour la Kabylie ne semble pas feint mais surtout sa solitude apparaît dans toute sa complexité: «(...) Pour ce qui est des Kabyles, que j'aime au point de m'être jadis ennuyé dans mon propre village (en France) parce que je n'en voyais pas, j'espère bien trouver au ciel la valeur d'une bonne tribu, composée de mes quelques sauvés et de ceux plus nombreux de mes confrères. En outre de cette tribu berbère, j'en trouverai une autre formée de parents, de confrères et d'amis qu'il me sera infiniment doux de retrouver».

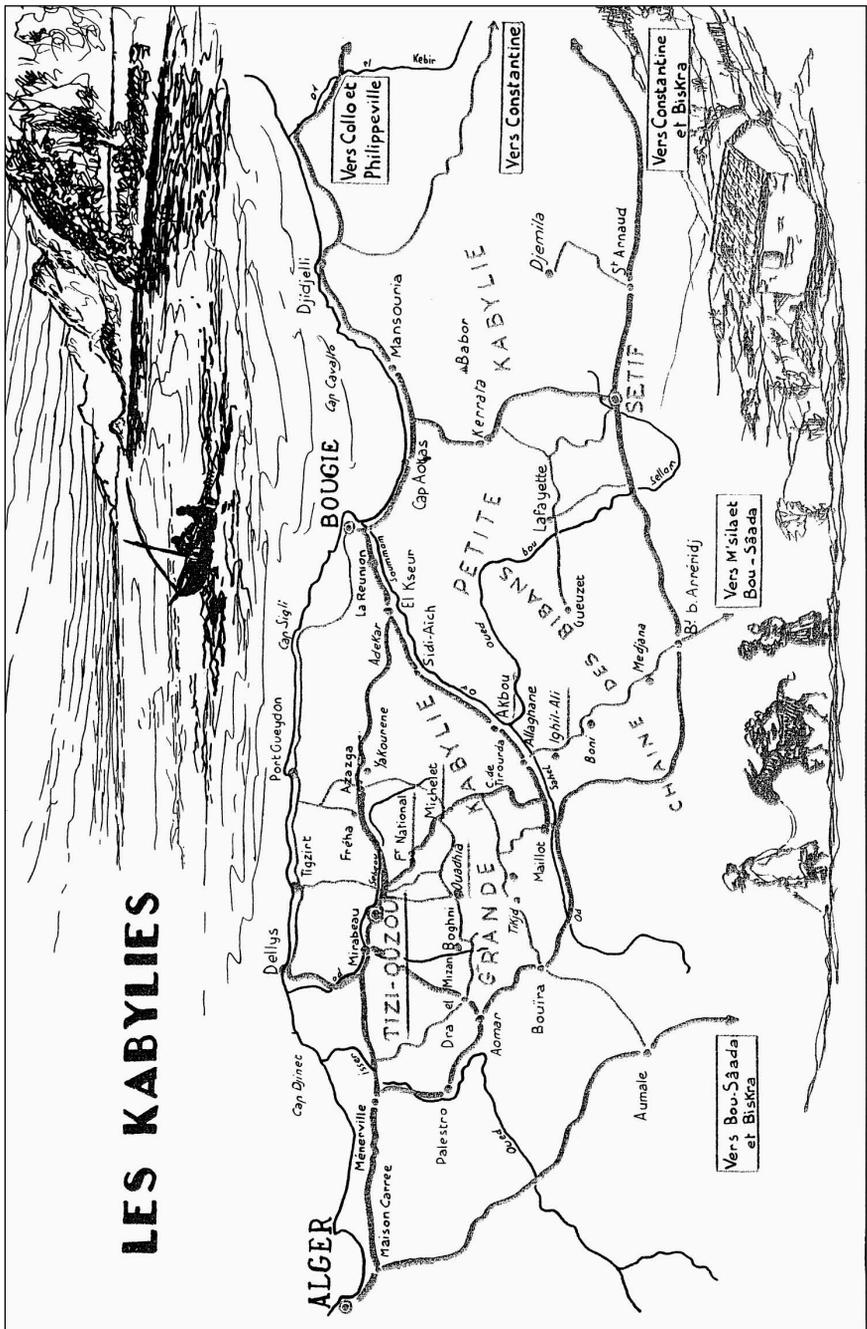
Entre zèle et doutes, les missionnaires travaillent et évoluent dans une région qui, parfois, les révèle à eux-mêmes. Souvent impuissants devant la tâche à accomplir, ils s'initient lentement à une culture et à un peuple que les premiers d'entre eux avaient dénigré. Les résultats de leurs actions ne sont pas à la hauteur des efforts et de l'incroyable énergie déployée sur plusieurs décennies. Convaincus de la pertinence du mythe berbère, les premiers missionnaires n'avaient aucun doute quant à la réussite de leurs

1. Carnet retrouvé dans les diaires de Bou Nouh et daté de 1908. Petit cahier (relié par du scotch) manuscrit et paginé (103 pages). Casier 15.

2. Emile Amat est arrivé au noviciat de Maison Carrée en 1885 puis a fait son scolasticat à Carthage. Jusqu'en 1908, toute sa «carrière» de missionnaire s'est déroulée en Grande Kabylie dans les tribus de Beni-Ismaël, des Ath-Menguellet et des Ouadhias.

3. Il relate notamment une anecdote de la façon suivante: «Mohand Akli Naït Moh des Ouadhias vient m'annoncer que sa femme est bien malade et qu'il n'a plus rien pour la soigner. Après ce que je lui ai donné la fois dernière, j'ai de la peine à ne pas le renvoyer comme il était venu. Car c'est vraiment me prendre pour une vache à lait. Si au moins, j'en avais du lait mais je suis complètement à sec», page 8 du carnet.

objectifs. Mais le terrain berbère se chargera de les mettre à l'épreuve en leur ôtant, une par une, toutes les illusions fortement idéologisées par le cadre colonial. La Kabylie n'a pas tenu les promesses inespérées d'un retour massif au christianisme et les missionnaires ont dû se contenter des conversions de la misère. Des conversions dont ils n'avaient, sans doute, jamais imaginé les méandres et les interrogations identitaires.



Les Kabylies, Archives des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique.
 Archives générales/Maison Généralice, Rome.

Politique scolaire et pratiques caritatives: les actions missionnaires en Kabylie

Dispensaires et pratiques thérapeutiques: guérir les maux du corps et sauver les âmes

Nous ne pouvons pas comprendre l'implantation de la présence missionnaire en Kabylie sans prendre en compte leur investissement dans l'action médicale. Dans une région où les pathologies les plus redoutables existaient à l'état endémique, où les conditions sanitaires et d'hygiène étaient déplorables, où la pauvreté et la malnutrition provoquaient des taux vertigineux de mortalité infantile, les soins et les remèdes proposés par les missionnaires étaient considérés comme un don précieux et inespéré. Rappelons encore une fois que les années 1870 sont une décennie noire pour la Kabylie. Terres séquestrées, familles démantibulées par les exils et les emprisonnements, secteurs d'activités traditionnelles (agriculture, artisanat, exploitation de la forêt...) en crise¹, la pauvreté et la disette règnent en maîtresses. Sont d'ailleurs régulièrement évoquées par les missionnaires les épidémies de petite vérole, de typhus et de choléra sans compter les cas de phtisie qui décimaient des familles entières. Le taux de mortalité infantile est particulièrement représentatif des conditions de vie désastreuses. La nature du décès des enfants de moins de cinq ans est toujours du même ordre: dysenterie, pneumonie, coqueluche, convulsions, rougeole, rachitisme, tuberculose, diphtérie, scrofulisme, fièvres. Les mentions de «dépérissement» ou «d'épuisement complet» reviennent régulièrement ainsi que des cas de syphilis ou de petite vérole chez des bébés de moins de trois ans. Ces pathologies sont souvent conjuguées avec des descriptions d'enfants d'une maigreur extrême et d'une grande faiblesse.

Etat sanitaire et démographique de la Grande-Kabylie dans la deuxième moitié du XIX^e siècle

Hanoteau et Letourneux font un état des lieux sanitaire et démographique de la Grande-Kabylie des années 1860 et consacrent un chapitre sur l'hygiène²:

1. Notamment certains corps de métiers liés aux métaux comme la fabrication des armes ou l'orfèvrerie frappés d'interdiction de production.

2. Tome 1, pages 410 et 411.

«Le Kabyle est donc placé, dans son habitation, au milieu des conditions les plus défavorables à la conservation de la santé. Les vapeurs ammoniacales de l'écurie, se mêlant à la fumée du foyer, qui ne s'échappe que lentement par les interstices de la toiture, constituent une atmosphère des plus infectes et des moins propres à la respiration. Si l'on joint à ces circonstances, le renouvellement insuffisant de l'air, l'absence de lumière, l'humidité, l'encombrement, on complétera la liste des causes les mieux reconnues de la détérioration des constitutions les plus robustes, du développement de certaines affections générales, telles que l'anémie, la scrofule; d'accidents locaux, comme les ophtalmies; enfin de l'origine et de la transmission de maladies infectieuses, telles que le typhus et la fièvre typhoïde».

Les auteurs racontent également les essais de vaccine effectués, en 1865, par les médecins du bureau arabe dans la région de Fort-National pour lutter contre la variole qui sévissait particulièrement auprès de la population infantile; ils avancent le chiffre vertigineux de trois enfants sur dix qui mourraient, chaque année, de cette maladie. Ils évoquent également les maladies de peau, la teigne, la gale, les dartres, la scrofule, les maladies vénériennes comme la syphilis et la blennorrhagie et les maladies des voies respiratoires particulièrement la tuberculose que l'on rencontrait dans de très nombreuses familles. Les auteurs concluent en écrivant: «La pathologie des Kabyles peut se résumer en un mot: la misère¹».

Un autre tableau sanitaire et médical daté de 1864² corrobore ces informations en apportant d'autres éléments de type nutritionnel et social. Il décrit notamment l'extrême austérité et parfois l'indigence du régime alimentaire constitué de glands, de figues et d'orge à l'origine de carences graves et de pathologies digestives. Il évoque également et cela mérite d'être souligné, les départs en émigration qui nécessitent des privations sévères et des conditions de vie qui fragilisent les individus. Les quelques cas d'individus atteignant un âge avancé supposent une robustesse qui a résisté à toutes les pathologies déjà citées.

Il est intéressant d'établir la comparaison entre les récits de la misère, de la maladie, de l'obscurantisme et de l'ignorance de la société kabyle racontés par les administrateurs et les missionnaires; et ceux concernant la richesse, la prospérité et les trésors enfouis sous la terre kabyle évoqués par les militaires et les colons pour justifier, en partie la conquête et la sujétion. Terre misérable pour certains, terre riche et prospère pour d'autres, chacun y trouve la justification à sa présence et à ses actions.

La *pacification* de la Kabylie, dans les années 1860, s'accompagne de petits dispensaires militaires et de la présence de médecins de la colonisation qui

1. Page 475.

2. Docteur Leclerc, *Une tournée médicale en Kabylie*, Paris, 1864.

distribuent des soins gratuits. Mais l'impact sur la population kabyle est bien en dessous des objectifs prévus et la fréquentation est disproportionnée par rapport aux besoins sanitaires de la Kabylie.

Au sujet de la pauvreté, des propos rapportés vingt ans plus tard, dans le diaire de Bou Nouh en 1894 évoquent d'autres causes à cet état des lieux catastrophique :

«Le juge de paix dit au Révérend Père supérieur que l'administration française retire plus de Kabylie que ce pays ne produit. Nous le constatons facilement autour de nous, la fortune s'en va. Les causes de cette situation malheureuse semblent être: la paresse de ce peuple, les impôts trop élevés et injustement répartis, les amendes multiples et disproportionnées par rapport à la fortune, les très nombreux procès injustes entre kabyles, enfin le manque d'industrie et de commerce et l'ignorance de la culture».

Région à la marge du développement économique et de la modernité, espace de circulation difficile, peu concernée par la colonisation rurale, la Kabylie montagnaise, au moment de la *pacification*, paie le prix fort de ses insurrections et de sa marginalité.

Les missionnaires, à leur arrivée, feront le même constat médico-sanitaire mais contrairement aux médecins militaires, leur approche se fera selon d'autres modalités.

Les tournées médicales, dans la montagne et dans les villages environnants, constituent la seule façon d'accéder à l'espace privé kabyle et l'une des rares possibilités d'entretenir des relations suivies et parfois plus intimes avec les villageois. Elles sont d'ailleurs vivement recommandées par les supérieurs: «Je demande donc à ce que les missionnaires des Beni-Yenni ne négligent pas ce moyen si efficace de gagner les indigènes en leur prodiguant tous leurs bons soins dans leurs maladies. Ils atteindront ce but par l'exercice de la patience joint à celui de la charité (...). Ils auront souvent l'occasion d'adresser quelques bonnes paroles aux malades qui réclament leurs soins et qui sont presque toujours disposés à les accepter. C'est là le genre de mission que notre révérend père affectionnait tout particulièrement. Il soignait les corps, les guérissait, puis voyant les âmes bien disposées, il leur annonçait la bonne nouvelle¹».

Les pères se rendent dans les villages et demandent à ce qu'on leur montre les malades. L'approche des populations par le soin médical et par les remèdes est souvent efficace :

«Les pères Manard et Normand sont allés porter des remèdes à Halouan. Les Kabyles de ce village les ont reçus avec assez de satisfaction et leur ont présenté un grand nombre de malades. L'amin seul s'est montré plus qu'indifférent» ou «deux pères vont aux Beni Kelhar porter des remèdes.

1. Propos du supérieur chargé de la visite d'inspection au poste de Ouarzen et rapportés dans le cahier de conseils, janvier 1887.

Ils sont très bien reçus par cette population. Après avoir soigné un certain nombre de malades, ils reviennent par Thala Khallouf» ou encore «deux pères vont porter des remèdes dans le village des Beni Bou Maaza; ils sont très bien reçus par cette petite population. Et l'empressement, l'air de bienveillance de ces Kabyles leur ont fait oublier les peines qu'ils avaient endurées pour parvenir à ce village par des chemins inconnus et nullement pratiqués¹».

Si le soin médical ou le remède était l'occasion de mettre en place un type de relations fondées sur la maladie et les misères du corps, il permettait surtout d'aborder la société kabyle par ses défaillances et ses fractures. Le soin missionnaire se glisse dans les lézardes du corps social, instituant une attention et un réconfort qui rendent vite la présence des religieux indispensable malgré les résistances et les mauvais accueils de certains villages. Le dispensaire devient ainsi la cour des miracles de la montagne kabyle où viennent s'agglutiner les maux les plus divers et les plus effrayants. C'est l'espace où la misère apparaît dans toute sa dimension rendant parfois les missionnaires eux-mêmes effrayés et parfois impuissants devant la tâche à accomplir. Bien plus tard, à la fin des années 1920, Taos Amrouche évoque ces plaies et ces maux si présents dans le quotidien kabyle qu'elle présente comme des calamités génératrices de désolation: «C'était un après-midi de fin septembre. Les mouches collaient si désespérément à la peau qu'en voulant les chasser, on les écrasait, et l'apparition des premières grenades avaient amené une recrudescence de l'ophtalmie. Il y avait autour de nous beaucoup de yeux saccagés et meurtris comme des grains de raisins hachés par la grêle. L'ophtalmie, la saleté, la vermine et la misère, voilà bien les monstrueuses fleurs qui m'apparaissent, dès que je me tourne vers ce pays, à demi irréel, que je m'acharne à recréer²».

Les soins accordés aux malades répondaient à une obligation de la règle missionnaire: «un article de nos constitutions nous prescrit d'avoir dans chacune de nos maisons, une pharmacie où seront soignés les malades et l'obligation de porter aux pauvres le secours de nos connaissances médicales (...). Mais en cela encore beaucoup de prudence; servons-nous de pieuses ruses pour tromper les envoyés de Satan; changeons souvent de méthode mettant à contribution la teinture d'iode et l'alcool de menthe³».

Les histoires familiales sont là pour montrer que les souhaits de conversions se déclarent très souvent après une maladie ou une guérison: «Lors d'une tournée médicale, les sœurs sont venues voir ma grand-mère à Aït-Hichem et elles ont soigné mon oncle maternel qui avait la rougeole. Elles ont

1. Diaire de Bou Nouh (tribu des Beni Ismaïl), propos rapportés dans le diaire de novembre 1880.

2. Marguerite Taos Amrouche, *Rue des tambourins*, page 71.

3. Propos tenus par le RP Malfrey, cahier de visites du poste missionnaire de Ouarzen (Beni-Yenni), 1898.

demandé à ce qu'il soit hospitalisé car il était presque aveugle d'un œil. Elles rendaient régulièrement visite à ma grand-mère et elles lui ont proposé un travail à l'hôpital. C'était une jeune veuve avec trois enfants. Elle a été convertie adulte avec tous ses enfants. Elle est devenue Fatima-Bernadette mais tout le monde l'appelait Fatima Nait Idir¹» ou alors «Mon père est né à Soummeur en 1885. Il s'est converti à 16 ans après avoir été malade et soigné à l'hôpital des sœurs²».

Les récits de vie et l'exploitation des archives permettent de mieux cerner les individus qui acceptent la conversion: veuves avec des enfants à charge, jeunes adolescents orphelins surtout de père, jeunes adultes (hommes et jeunes filles) en rupture avec leur famille ou éloignés géographiquement de leurs villages, personnes âgées en situation de dénuement matériel dramatique. Le cas le plus extrême trouvé est celui d'un vieillard âgé de 96 ans environ, converti et baptisé à 90 ans. La mention en «danger de mort» est précisée; c'est-à-dire qu'au moment de la conversion, il mourrait de faim. Il est présenté par les pères comme «un modèle d'amour pour la Sainte-Eucharistie».

«Ils sont plus de 500 000 entassés dans ce massif du Djurdjura où 50 000 Européens ne trouveraient pas à vivre³». Même si les chiffres avancés ici ne correspondent pas tout à fait à la réalité démographique, ils sont révélateurs d'une densité de population importante. La montagne kabyle est une montagne qui «grouille de monde». Le recensement de 1866 évalue, pour la Kabylie du Djurdjura (comprenant également une partie du littoral maritime associé à l'ancien cercle militaire de Dellys), 275 809 habitants sur une superficie de 366 hectares environ; soit une densité de 75 habitants au km². Et même si le recensement est imparfait, on s'accorde à penser que le nombre de 300 000 habitants, au début des années 1870, est le plus proche de la réalité démographique.

Si la hiérarchie multiplie les recommandations de visites aux malades et de tournées dans les villages environnants, c'est parce qu'elles constituent une des rares occasions sérieuses d'attirer les enfants à l'école et de convaincre les familles de les y envoyer. La concurrence avec les écoles laïques devient sérieuse dès les années 1880. Le supérieur du poste de Ouarzen note, en 1887, l'école publique du village qui a pour elle «la force, c'est-à-dire l'appui et les faveurs exclusives des autorités⁴».

Lavigerie avait développé, en Afrique Centrale, un plan de médécins-catéchistes. Il l'expérimenta avec les enfants orphelins de la grande famine de 1867 qui furent envoyés au Séminaire de Saint-Laurent d'Olt. Cinq élèves

1. Propos recueillis en entretien.

2. Propos recueillis en entretien.

3. Duchêne, page 32.

4. Cahier de visites, Beni Yenni Ouarzen.

les plus doués suivirent le cursus de la Faculté Catholique de Médecine de Lille. Revenus en Algérie avec un diplôme d'officiers de santé, ils eurent beaucoup de difficultés à exercer sur place. L'un d'entre eux qui fut envoyé en Kabylie fut arrêté et incarcéré pendant 15 jours, par l'administrateur de Fort-National, Sabatier, pour violation du code de l'indigénat (voyage sans permis et non-déclaration de domicile) et pour absence d'autorisation d'activité médicale. L'intervention de Lavigerie auprès du Gouverneur Général confirma le sentiment ressenti par les missionnaires sur le terrain : il n'était pas question, ni pour l'administration locale ni pour les colons, de voir exercer, sur place, un médecin arabe¹.

L'hôpital Sainte Eugénie²

La situation sanitaire, en Kabylie, était telle que les minuscules dispensaires des stations missionnaires ne suffisaient plus à assurer des demandes de soins grandissantes. Il devint nécessaire de construire un établissement hospitalier qui rayonnerait sur toute la région.

L'hôpital Sainte Eugénie, dans la tribu des Ath Menguellet, fut construit sur le modèle de l'hôpital Sainte Elisabeth des Attafs. C'est le Gouvernement Général de l'Algérie, dirigé à l'époque par Jules Cambon, témoin du succès grandissant de cet hôpital, qui voulut doter la Kabylie d'un établissement similaire³. Il fut inauguré en grande pompe, le 21 avril 1894, et la direction fut accordée aux sœurs blanches⁴. La présence de ces dernières en Kabylie a déjà au moins quinze ans. Elles ont emprunté aux pères les mêmes méthodes en matière de soins médicaux. Tournées médicales et dispensaires sont très appréciés de la population : «Les Kabyles ont une si grande confiance en l'efficacité de nos remèdes que nous aurions besoin que Dieu nous prêtât de temps en temps sa toute puissance pour renverser l'ordre de la nature afin de les contenter⁵». L'hôpital devient très vite incontournable et un mois après son ouverture, le succès est garanti : «la foule des malades à la porte augmente de plus en plus. Aujourd'hui, il y en avait 229⁶». Les

1. F. Renault, *op. cit.*, page 397.

2. Appelé par la suite hôpital de Michelet puis avec l'indépendance hôpital de Aïn el Hamam.

3. 65 000 francs ont été injectés, par le budget de l'Algérie, dans la construction de l'hôpital et 4 000 francs pour l'installation d'une pompe à moteur à pétrole. Les autres dépenses étant à la charge de la congrégation.

4. Fadhma Amrouche dans *Histoire de ma vie*, en fait la description suivante : «L'hôpital s'étendait sur une largeur d'une quarantaine de mètres environ. Des arcades délimitaient une sorte de galerie que nous appelions corridor. On y accédait de l'extérieur par un grand portail, on montait un perron de quelques marches et l'on entrait dans la galerie. De là, on pénétrait dans un long couloir percé de chaque côté par de nombreuses portes, qui menaient au parloir, à la pharmacie, à la salle des femmes malades, à celles des hommes malades, ainsi qu'à la lingerie et à la cuisine», page 71.

5. Diaire de l'hôpital Sainte Eugénie, mai 1894.

6. Diaire de l'hôpital Sainte Eugénie, mai 1894.

malades viennent des coins les plus reculés de Kabylie; la première année d'ouverture enregistre 1 174 hospitalisations pour 70 lits. Les années qui suivent évaluent une moyenne de 1000 hospitalisations par an. Les consultations du dispensaire se comptent par centaines¹.

Contrairement aux pères, qui ont eu de grandes difficultés dans l'apprentissage de la langue kabyle, les sœurs emploient les grands moyens pour la maîtriser parfaitement. Pour les nouvelles arrivées, c'est un kabyle converti qui leur donne des leçons quotidiennes de deux heures et demi. Le rythme de l'hôpital ne les dispense pas des tournées médicales, surtout dans les premiers temps. Celles-ci contribuent à accentuer la proximité familière des sœurs et à les intégrer davantage dans le paysage social kabyle. «Notre Mère et Lucie ont trouvé dans leur tournée apostolique un homme ayant une affreuse plaie au pied toute remplie de vers. Quand il la vit bien nettoyée et pansée, le pauvre dit très sérieusement à notre Mère: maraboute, j'ai une chèvre qui a la même maladie que moi. Je vous en supplie, soigne-la aussi. Et notre Mère continua tranquillement son œuvre de charité²». Elles répondent également à des détresses individuelles comme celle de cette femme qui se présentait régulièrement pour demander un remède qui lui permettrait d'oublier sa petite fille morte quatre ans avant³. Les projets d'évangélisation sont également très présents. À l'instar des pères, les sœurs baptisent à tour de bras les enfants malades⁴ et les registres de baptême *in articulo mortis*, de l'hôpital, sont entièrement remplis. Elles obtiennent, parfois, des demandes de baptême de la part d'adultes guéris par leurs soins: «Mon grand-père maternel était cocher à l'hôpital des sœurs. Il était venu à pied du Djurdjura d'Ath ou Abban. Il s'est converti chez elles⁵. L'hôpital devient rapidement un centre appréciable de main d'œuvre. Toute une série de petits métiers va être disponible pour la population locale. Lingères, jardiniers, cuisiniers, hommes à tout faire y sont employés. Les catéchumènes et les convertis sont prioritaires pour occuper ces emplois. Si leur statut de converti les marginalise trop dans leur famille et leur village, le travail à l'hôpital leur permet de se protéger d'éventuelles pressions et sert souvent de repli économique. La raison de la présence, pendant plus de deux ans, de Fadhma Amrouche à l'hôpital est suffisamment éloquente. Fille naturelle d'une jeune veuve et jamais reconnue par son

1. Le dernier trimestre de l'année 1894 enregistre 459 malades hospitalisés, 2 697 consultations au dispensaire.

2. Diaire de l'hôpital Sainte Eugénie, juin 1894.

3. Diaire de l'hôpital Sainte Eugénie, mars 1894.

4. «Notre mère ayant fait une petite excursion avec une de nos sœurs, a attrapé un petit oiseau pour le ciel. C'était un petit garçon auquel elle a donné le nom de Paul» ou alors «Et parmi nos malades au dispensaire, notre Mère en a trouvé deux qui n'attendaient que le bon remède pour s'envoler au Paradis», diaire de juin 1894.

5. Propos recueillis en entretien.

géniteur, elle fut marquée par l'infamie. C'est pour la protéger des dangers liés aux conditions de sa naissance (viols, humiliations...), que sa mère la plaça comme lingère chez les sœurs. Elle fut mariée à un jeune converti en 1899 et dotée par les missionnaires. C'est à l'occasion de son mariage, qu'elle fut convertie au christianisme.

Si les Kabyles chrétiennes ne dédaignent pas la maternité de l'hôpital car elles y reçoivent des soins qui limitent la mortalité infantile, la plupart des Kabyles y voient une marque de pauvreté.

«On a toutes accouché à l'hôpital. Les gens pensaient qu'on était des miséreuses mais c'était bien mieux¹». Pendant longtemps, accoucher ou mourir à l'hôpital était réservés aux indigentes ou aux personnes abandonnées. Il faudra attendre les années 1950, pour que la maternité soit investie par les non chrétiennes qui commencent à apprécier, pour certaines d'entre elles, les consultations prénatales. Et pour que soit enfin envisagée la formation professionnelle des infirmières musulmanes sanctionnée par le diplôme d'Assistance Publique Algérienne².

L'hôpital Sainte Eugénie rebaptisé par la suite hôpital de Michelet, du nom de la ville qui s'est développée autour, sera, pendant plusieurs décennies, l'unique centre hospitalier de la Kabylie. Son rayonnement dépassera les limites de la Grande Kabylie et contribuera à renforcer le sérieux et la rigueur des missionnaires tout en cautionnant leur présence. Les missionnaires, en exercice à l'hôpital, travaillent étroitement avec les instances administratives locales et notamment avec la justice. Les demandes d'autopsie, lors d'affaires criminelles et de meurtres, sont pratiquées à l'hôpital.

L'exercice de la médecine pratiquée conjointement par les pères et les sœurs atténuera progressivement la dichotomie entre missionnaires femmes et missionnaires hommes. Ces derniers ont tenu, pendant plusieurs décennies, un discours machiste et condescendant³ à l'égard des Sœurs Blanches⁴. Ils les cantonnaient à des rôles secondaires et souvent peu gratifiants. Présentées comme des missionnaires réactionnaires, préoccupées essentiellement à convertir et à baptiser, elles se sont tenues volontairement en position de retrait jusqu'à la construction de l'hôpital. Celui-ci leur permettra d'affirmer leur autorité et leurs méthodes en termes d'apostolat et de médecine pratique.

1. Propos recueillis en entretien.

2. C'est d'ailleurs l'hôpital de Michelet qui impulse cette mesure de formation qui se développera dans tous les hôpitaux d'Algérie.

3. Un exemple de ces propos : «Leur grand souci quasi-exclusif, dans leurs visites aux douars est de multiplier le baptême des enfants. On trouve encore des supérieures qui s'obstinent dans l'ancienne erreur de rechercher des conversions individuelles parmi les enfants abandonnées et les personnes les plus misérables. (...) les lacunes signalées dans les divers rapports sont surtout le fait des sœurs de l'ancien-régime», Conférence de Bou Nouh, 1937.

4. Elles avaient fondé trois postes ; les Ouadhias, Beni-Ismaël et Djema'a Saharidj.

Ecoles missionnaires: miséreux et fils de notables.**Orphelinats ou espaces scolaires?**

L'action scolaire, tout comme l'action médicale, est investie totalement par les religieux qui y voient le moyen de développer à la fois leur apostolat religieux et de familiariser les Kabyles à leur présence et à leurs pratiques.

En ce qui concerne les projets autour de l'école, les missionnaires disposeront, entre 1873 et 1880 et dans les villages où ils se sont installés, d'une marge de manœuvre plutôt confortable. Dès 1873, il était déjà question de créer, en Kabylie, des écoles communales françaises et Lavigerie devança le projet, puisque dans la même année, il fonde cinq petites écoles primaires de garçons.

Par le décret du 31 août 1878, il fait reconnaître d'utilité publique l'Association Enseignante de Notre-Dame d'Afrique qui concernait les membres de la congrégation demeurant en Algérie et chargés des tâches d'enseignement. C'est un des moyens qu'il avait trouvé pour court-circuiter les détracteurs de l'enseignement libre. Dès les premières années de leur installation, des difficultés sérieuses, concernant les pratiques d'enseignement, se posent aux missionnaires. Très rapidement, apparaît leur absence de formation pédagogique et la nécessité, pour eux, de passer le Brevet Professionnel rendu obligatoire pour l'enseignement du niveau primaire. L'adoption d'une meilleure organisation des écoles avec celle de méthodes scolaires et d'un programme commun s'avère également urgente. L'irrégularité des enfants dans la fréquentation des écoles et les locaux souvent en mauvais état font partie d'un quotidien difficile et peu gratifiant. La mobilité trop grande du personnel missionnaire ne facilite pas non plus ces débuts de l'action scolaire qui exigeait une stabilité et un maintien plus grands des équipes pédagogiques.

Même si la chute de l'Empire, en 1870, entraîne une vague d'anticléricisme et de laïcisation et même si la question religieuse est systématiquement au cœur des débats politiques, elle a encore peu d'effets sur les projets missionnaires. Peu concurrencés et malgré les difficultés présentées ci-dessus, ils établissent rapidement un cursus d'enseignement avec des programmes et des instructions scolaires rigoureux. La grande difficulté qui se pose avec insistance et de manière constante est celle du recrutement. La résistance des tribus est grande et les familles considèrent avec une grande méfiance la construction de petites écoles françaises au cœur des villages. Les premières recrues sont rares et peu régulières dans la fréquentation de l'école. Les missionnaires en viennent même à promettre un repas, un vêtement ou une pièce de monnaie pour les attirer, «pour encourager les enfants qui fréquentent l'école, on leur paie le kouskous»¹.

1. Diaire de Bou Nouh, Ath-Menguellat, janvier 1881.

L'exemple de l'école de Taguemount-Azouz est intéressant car il illustre assez bien les difficultés rencontrées et les stratégies de recrutement opérées par les religieux. Premier village d'installation, c'est aussi un des plus peuplés de la région. Avec 1304 habitants en 1873, c'est un bourg à peine moins important que Tizi-Ouzou¹. L'école gratuite a du mal à se remplir et les habitants la confondent trop souvent avec un espace d'accueil pour les handicapés ou pour les personnes gravement malades. L'école finit par s'ouvrir avec les trois fils du marabout Si Hmed el Hadj. Celui-ci encourage l'amin de Taguemount-Azouz, Si Abdallah, à y envoyer ses neveux. Ce dernier, récemment nommé, chef de la tribu des Ath Mahmud par les autorités françaises, et pensant attester son allégeance à leur égard, scolarise une partie des enfants de sa famille. Le nouvel amin de la *tajma'at*, Slimane Ath Messaoud, s'inscrit dans la même logique et exhorte les villageois à envoyer leurs enfants chez les missionnaires. L'engagement de l'amin donne lieu, d'ailleurs, à un petit négoce parfaitement rentable. Puisqu'un de ses fils, Dahmane, chargé de recruter les élèves, recevait de la part des pères, cinquante centimes pour chaque nouvel arrivant². Dans le cas de Taguemount-Azouz, les missionnaires opèrent à partir du haut du groupe social. En attirant les fils de notables et ceux des personnalités les plus écoutées détenant la légitimité religieuse et politique, ils évacuent, ainsi, toutes les réticences et les résistances actives et potentielles. Ils découvrent également les subtilités des solidarités liées à l'appartenance d'un *sof* et les effets de leur ralliement. Ils prennent en effet rapidement conscience qu'il ne faut privilégier ni un *sof* ni un autre sous peine de tout perdre³.

Et l'école se remplit vite : en 1880, elle compte 45 élèves et en 1885, plus de 100 élèves fréquentent assidûment les cours des pères. Et le cours du soir pour adultes rencontre un succès inespéré. Un rapport général daté de 1909 nous apprend que l'école de Taguemount-Azouz est une des plus fréquentées de Kabylie (écoles laïques et libres confondues) en raison de l'ancienneté de la présence des pères et de la densité de population.

En règle générale, la stratégie par le haut, est celle qui est la plus fréquemment pratiquée par les Pères Blancs. Elle se heurte parfois à une résistance très grande. Ainsi l'école construite dans le village d'Iberkanen de la tribu des Arrifs en 1873 fermera en 1879. C'est l'échec le plus cuisant et le plus amer des missionnaires qui, jamais, n'arriveront à convaincre les représentants locaux de l'utilité de leur enseignement.

1. 1367 habitants à cette date.

2. Duchêne, *op. cit.*

3. «Il faut bien remarquer qu'en Kabylie, il existe partout deux *sofs* et qu'il est particulièrement à craindre que les individus appartenant au *sof* le mieux disposé pour les pères n'aient des arrières-pensées d'intérêts matériels ou politiques que l'on ne pourra ensuite satisfaire, ou que les membres du *sof* opposé ne se fassent les dénonciateurs des pères auprès des administrateurs actuels, dont quelques-uns, comme celui de Fort-National, sont de plus en plus mal disposés», in Duchêne, *op. cit.*, page 33.

La réforme nationale de l'enseignement par Jules Ferry en 1880 va changer la donne de l'école missionnaire. Celle-ci va se retrouver directement confrontée à la concurrence des écoles de la République. Ce qui compliquera les difficultés déjà rencontrées avec les Kabyles. Avant 1871, la politique scolaire était absente des projets de la colonisation en Algérie. Onze établissements seulement étaient présents pour tout le territoire algérien. Il s'agissait des écoles directement issues des établissements français-arabes mis en place par le général Randon à partir de 1850¹ puis, par la suite, par la politique impériale². Et, il n'était pas question, pour ceux qui dirigeaient fermement le système colonial en Algérie, d'envisager une politique scolaire où indigènes et européens partageraient conjointement le même enseignement et les mêmes espaces. Il faudra attendre la décennie 1880 pour voir s'élaborer un véritable programme en matière de construction d'écoles avec la promulgation du décret du 13 février 1883³ qui propose en Algérie une école laïque et gratuite. C'est également la période politique des grands débats annonciateurs de la loi sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat de 1905 et qui alimenteront les conflits entre les lois scolaires de Jules Ferry et les écoles congréganistes. On verra, à l'échelle locale du Djurdjura, les pratiques de concurrence sur la population kabyle de l'école missionnaire et de l'école laïque. En Kabylie, le seul établissement scolaire, qui existait avant l'insurrection de 1871, était celui de Fort-Napoléon, créé en 1867, sur les projets de Hanoteau, alors commandant et officier de génie. C'était une école d'apprentissage, appelée école des arts et métiers⁴, où les élèves (originaires de Kabylie et d'autres régions d'Algérie) apprenaient des métiers du bois et du fer tout en étant soumis à une discipline militaire. Sa fermeture fit partie des nombreuses sanctions qui avaient suivi la répression de l'insurrection⁵.

Le phénomène migratoire qui est une des données économiques et sociologiques fondamentales de la Kabylie, dès les années 1870, explique en grande partie l'engouement des Kabyles pour l'école. Un certain nombre des émigrants scolarisés obtenaient des conditions de travail plus favorables et plus intéressantes dans les villes algériennes et en France. Bénéficiant d'une politique scolaire plus importante et surtout plus précoce que pour les autres régions d'Algérie, la Kabylie a vu dans l'émigration et dans la scolarisation des moyens d'autonomisation et de promotion.

1. Ecoles françaises-arabes qui ont été progressivement abandonnées à partir du moment où le pouvoir civil d'Alger devait les entretenir.

2. Le premier collège impérial arabe-français fut ouvert à Alger, en 1858.

3. Dispositions spéciales relatives à l'instruction des indigènes: article 36: «il sera établi dans chacun des départements d'Algérie des cours normaux destinés à préparer les indigènes aux fonctions de l'enseignement. (...) La dépense résultant de l'établissement et de l'entretien de ces cours sera supporté par le budget de l'instruction publique».

4. Inspirée par l'idée de l'enseignement des arts utiles, développée par Ismaël Urbain.

5. Il faut rajouter que l'ouverture de cette école alimenta le ressentiment des colons, peu favorables à un enseignement français destiné aux indigènes.

La politique scolaire en Kabylie pensée et organisée à partir de la France métropolitaine par une équipe de républicains laïcistes convaincus (Jules Ferry mais surtout Ismaël Urbain et Alfred Rambaud...) était également soutenue par le mythe kabyle et un idéal assimilationniste sur lequel nous ne reviendrons pas. Pour court-circuiter la grande résistance voire l'hostilité de l'administration coloniale et des colons, la prise en charge financière se fait dans un premier temps, à partir de la France et ne dépend pas des institutions algériennes. La scolarisation d'une région montagneuse et rurale comme la Kabylie se fera d'ailleurs à très grands frais. Ce que la presse européenne d'Algérie ne manquera pas de dénoncer haut et fort en ironisant sur l'éducation des *pouilleux* et des *montagnards*.

Emile Masqueray¹, chargé de mission d'enquête en 1881 sur la question scolaire en Kabylie montre, dans son rapport², l'absence d'institutions scolaires à l'exception de celles des missionnaires. Lors d'un bref séjour au village de Ouarzen durant lequel il acquiert, à titre provisoire, un terrain en vue de la construction de la future école publique, il prononce un jugement hâtif et légèrement condescendant au sujet de l'école des Pères Blancs. Il la présente comme un espace qui recueille une vingtaine d'enfants déviants et en difficulté et ne songe même pas à connaître le nom de l'ordre féminin présent dans le village qui n'est que celui des Sœurs Blanches de la Mission d'Alger. «(...) J'ai tenu beaucoup à venir chez les Sedka Ouadhias parce que les «marabouts français» (Pères Blancs autorisés) y sont établis, et en outre des bonnes sœurs de je ne sais quel ordre. Leurs maisons sont assez voisines et surmontées de cloches. Il est, paraît-il, convenu que les bonnes sœurs agiteraient leur cloche en cas de presse pour appeler les frères. Elles ont une dizaine de petites filles kabyles. Ils ont une vingtaine de petits garçons de mauvaises mœurs, paraît-il. Ils n'ont en réalité aucune attache sérieuse, et le peu qu'ils peuvent faire est loin de répondre aux besoins d'une population de près de cinq mille habitants³». Le dédain avec lequel Masqueray juge l'activité scolaire des pères s'explique sans doute par le fait que c'est un poste missionnaire récent. Les Pères Blancs ne s'y sont installés que cinq ans auparavant suivies par les sœurs missionnaires qui y ont mis en place un ouvroir en 1878. L'école ne fonctionne vraiment que depuis 1879 et celle des sœurs sera construite encore plus tardivement, en 1892. Mais très rapidement, l'école des sœurs aux Ouadhias rassemble, aux débuts des années 1890, un nombre considérable d'élèves. Contrairement aux estimations de Masqueray, c'est 110 élèves⁴ qui assistent aux cours dispensés par les missionnaires.

1. Directeur de l'École Supérieure de Lettres d'Alger et spécialiste du monde berbère.

2. Rapport retranscrit dans *Études et Documents Berbères* n° 14, 1996, «Emile Masqueray en Kabylie» par Ouahmi Ould Braham.

3. Il s'agit de la population estimée de la tribu des Ath Menguellet dont fait partie le village de Ouarzen.

4. Chiffre avancé par François Renault dans *Le cardinal Lavignerie, 1825-1892. L'Église, l'Afrique et la France*. Editions Fayard, 1992, page 518.

Les diaires révèlent régulièrement les tracas et difficultés de la part des autorités locales, et en particulier de la part de Camille Sabatier, administrateur de Fort-National¹ qui n'a jamais caché son hostilité à l'égard des Pères Blancs et ses convictions anticléricales². On les voit s'opposer régulièrement à ses campagnes de dénigrement et réclamer avec vigueur l'application du droit légal relatif aux écoles libres. Lavigerie intervient même auprès du ministre de la Guerre pour tenter de faire déplacer ce trop zélé agent de l'Etat qui applique d'ailleurs ses mesures anticléricales auprès des zawiya et des écoles coraniques interdisant tout enseignement religieux musulman. Entre les rumeurs d'échec au Certificat d'Etudes des écoles missionnaires et celles, concernant les détenteurs du diplôme, de ne pas obtenir des postes dans l'enseignement ou dans l'administration, les Pères Blancs sont soumis à la concurrence féroce des écoles laïques. Ils jouent d'ailleurs sur l'anticléricisme des écoles républicaines pour attirer les familles kabyles vers eux. Leur religiosité, même catholique, devient un gage de confiance et de sûreté contre l'athéisme des instituteurs.

Il est vrai que l'école de la République était offensive et ses moyens financiers et matériels disproportionnés par rapport à ceux de l'école missionnaire. Les résultats se font très vite sentir. En 1882, huit écoles républicaines sont créées en Kabylie et, en 1883, la première promotion de l'école laïque obtient son certificat d'études. À la fin des années 1880, les élèves se comptent par centaines³. Ainsi l'école Verdy de Taourirt-Mimoun, des Aït-Larbaa (appelée ainsi par le nom d'un directeur qui y exerça durant vingt-huit ans) offrit soixante-douze instituteurs kabyles. Le succès fut tel qu'un voyage fut offert, en 1889, par le gouvernement général d'Algérie, à la première promotion d'instituteurs indigènes; année qui correspond à l'exposition universelle de Paris.

1. Ancien juge de paix à Tizi-Ouzou, administrateur kabylophile, il a fait partie de ces nouveaux fonctionnaires nommés en 1880 en Kabylie. Adversaire virulent des missionnaires, il est connu pour sa politique d'assimilation intensive et son combat pour la scolarisation et la laïcisation. Il fut également le théoricien des trois races de l'Algérie: «Les Arabes, peut-être des descendants dégénérés des Kabyles, les Kabyles ou Berbères, les Chaouia, race mixte, les pires, astucieux et fourbes».

2. «On nous avertit que Monsieur l'Administrateur a les yeux sur nous et qu'il serait bien aise de nous trouver une faute pour porter plainte à Alger contre nous, afin de se débarrasser de l'accusation qu'on lui fait d'être clérical et de nous protéger. Cette nouvelle est, pour nous, un avertissement de nous tenir encore plus sur nos gardes et de fuir même l'ombre d'une imprudence qui pourrait devenir grave», diaire de Bou Nouh de juin 1880, ou alors «il y avait, à ce moment à Fort-National, un homme ennemi dont il fallait se défier: c'était Monsieur Sabatier, administrateur de la commune mixte. Ce monsieur vint en novembre visiter les missionnaires de Taguemount. Son but, en venant chez nous était de trouver des enfants qui connussent un peu le français afin de pouvoir les placer dans son école de Tamazirt. Cette école, doit être, dans sa pensée, une pépinière d'instituteurs qu'il placera ensuite dans les tribus kabyles», Supériorat du père Moles: 1881-1889.

3. Je renvoie aux travaux d'Yvonne Turin et de Fanny Colonna qui ont travaillé sur ces questions et qui en ont fait le point.

L'offensive de l'école laïque se caractérise également par une attaque doublement anticléricale: celle dirigée contre les écoles catholiques mais surtout celle dirigée contre le système d'enseignement traditionnel kabyle et musulman géré par les clercs marabouts. Celui-ci déjà mis à mal, suite à l'appropriation des biens habous¹ par l'Etat colonial et privés de l'essentiel de ses ressources, ne retrouvera jamais son dynamisme. Encore moins devant le succès grandissant des écoles républicaines que les fils des clercs kabyles investiront, à leur tour, par la suite. C'est finalement l'islam kabyle qui sera victime d'un double anticléricisme de la part de l'école missionnaire et de la part de l'école républicaine. Face aux écoles coraniques, la mission et la République fonctionnent comme un duo plutôt qu'en duel. Ils retrouvent devant un adversaire commun des pratiques solidaires de coercition.

Si les écoles libres ont connu des suppressions et des réouvertures au gré des rapports conflictuels avec le Gouvernement Général d'Algérie et au gré des politiques scolaires notamment avec les conséquences de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les internats des Pères Blancs ont, par contre, bénéficié d'une plus grande stabilité et continuité dans le temps. Celui de Taguemount-Azouz était destiné, à l'origine, à former une élite chrétienne et à permettre aux missionnaires d'exercer une influence plus grande sur les enfants des familles les plus marquantes de la région. Par leur niveau d'éducation et de réussite, les élèves formés à l'école des Pères Blancs, allaient devenir des modèles à imiter.

Les internats

Si l'école missionnaire, dans un premier temps, ciblait, pour des raisons de pragmatisme politique, la fréquentation des fils de notables et d'autorités locales, la création de petits internats jouxtant l'école participe d'un autre projet. Dès leur installation, les missionnaires libèrent, dans leurs locaux, implantés au cœur des villages et de la vie kabyle, un espace destiné à héberger quatre à cinq enfants².

Ces derniers sont admis à partir de critères et de modalités de recrutement très strictes: «(...) Depuis un mois, cinq à six enfants se sont présentés pour entrer comme internes dans notre école mais on n'a pas pu les accepter car: où ils n'étaient point complètement orphelins ou bien ils étaient déjà d'un âge avancé³» ou alors «(...) Entrés à la maison comme orphelins de deux enfants Rabah et Mohand El Hadj Mohand de Khalfoun. Ces deux orphelins

1. Biens de mainmorte légués à des établissements religieux et à des instituts caritatifs et gérés le plus souvent par des groupes maraboutiques.

2. Selon les directives de Lavigerie: «Je ne permets pas plus de quatre à cinq internes par maison».

3. Diaire de Bou Nouh (tribu des Beni Ismaïl), mai 1879.

ont un frère plus âgé qu'eux ; il est lui même malade et d'une extrême pauvreté. Il allait mettre ses deux jeunes frères à la porte de sa maison lorsque l'on est venu nous les offrir. Ces deux enfants étant orphelins de père et de mère, nous les avons acceptés¹». Ces phrases sont difficiles à commenter tant elles révèlent les contradictions d'une réalité sociale traditionnelle. Abandonner un enfant est une pratique rarissime et presque inconcevable dans la société kabyle du XIX^e siècle. La parenté même la plus élargie prend, en général, le relais pour accueillir les orphelins et les malades. Mais si les missionnaires relatent autant d'anecdotes concernant des abandons d'enfants ou des renoncements à l'autorité parentale, c'est parce qu'ils sont les témoins d'une société meurtrie, confrontée à des mutations d'une rare intensité.

Les critères d'admission à ces internats alimentent, dans la population locale, la confusion avec la maladie et la pauvreté. Il est intéressant de voir la notion d'orphelin associée à celle du handicap, de la misère et de l'invalidité. Nous avons vu comment les missionnaires ont été submergés par les demandes d'assistance ou carrément par les cas d'abandon d'enfants.

La création d'internats destinés uniquement aux enfants orphelins répond de façon concrète aux actions d'évangélisation. Cet espace qui échappe aux pressions villageoises et familiales, où sont éduqués des enfants qu'on ne viendra jamais chercher, permet des possibilités de conversions précoces. Et même si Lavigerie ne souhaite pas de conversions prématurées, le père Soboul, supérieur de la mission de Taguemount-Azouz de 1874 à 1876 le confirme : «(...) le même enfant, pensionnaire vivant en continuel contact avec le missionnaire, recevant ses conseils, le voyant prier, sentira son âme s'éveiller à des sentiments inconnus jusque là. Sentiments de respect, d'affection et de reconnaissance (...) L'expérience est là pour affirmer ce que je pense : tous nos chrétiens actuels ont été pensionnaires».

L'accueil et l'éducation des orphelins recueillis dans les internats étaient soumis à des exigences rigoureuses. Ainsi, en 1892, il était recommandé de tenir des fiches de renseignements très précises : «Relativement à ces enfants, il me paraît indispensable, qu'on tienne très sérieusement un cahier de renseignements sur leur compte, leurs défauts, leurs qualités et tous les incidents de leur séjour dans le poste ; en un mot, tout ce qui est de nature à les faire connaître, afin que si à un moment donné, on a besoin de renseignements précis, on puisse les avoir même en l'absence des pères qui les ont élevés»(...)².

Espaces à convertir puis espaces de formation d'une élite chrétienne indigène, ces internats-orphelinats seront, contrairement aux prévisions des missionnaires, à l'origine de grandes difficultés les concernant. Considérés, par les autorités françaises locales et par les villageois, comme des foyers secrets de conversions forcées, ils feront l'objet assez rapidement

1. Diaire de Bou Nouh (tribu des Beni Ismaïl), décembre 1879.

2. Cahier de visites des Beni-Yenni-Ouarzen, 1883-1920, petit cahier relié, non paginé.

de modifications. Pour endiguer la polémique et les rumeurs, les Pères Blancs ouvrent un internat à Taguemount-Azouz qui accueille des enfants de colons et d'indigènes pourvus de leur Certificat d'Etudes pour les préparer au Brevet de Capacité. C'est un pensionnat franco-kabyle qui accueille 26 élèves dont 6 convertis. L'introduction d'Européens dans le système d'enseignement missionnaire contribuera à calmer les esprits. Mais surtout leur présence valorisera cette scolarité en démontrant que les missionnaires étaient aussi compétents avec un public scolaire européen et aussi valables que les instituteurs laïcs. «L'introduction des Européens dans notre école, nous a, en outre, fait beaucoup de bien auprès des indigènes. Jadis, ils disaient que nous ne savions pas enseigner. Quelques-uns regardaient notre prochain départ de Kabylie au moment de l'installation des instituteurs laïcs dans plusieurs tribus».

Le séminaire de Saint-Laurent d'Olt

«Le petit séminaire arabe», collègue installé à Saint-Eugène, près d'Alger, accueillait des orphelins choisis pour leurs qualités intellectuelles et leurs progrès scolaires. Il leur permettait de recevoir l'instruction qui les orientait alors vers des métiers valorisés. La formation sacerdotale n'était pas exclue mais elle était seulement réservée à ceux qui en exprimaient le souhait. On les intégrait alors dans un «petit noviciat» qui les préparait, au cas échéant, à l'entrée du noviciat de la Société des Missionnaires d'Afrique¹. Ce petit séminaire arabe déménagea en France à Saint-Laurent d'Olt près de Rodez, en 1874, qui y logea 70 pensionnaires. Il sera transféré au début des années 1880 à Malte.

Ce sont les échos d'une affaire qui défraya la chronique dans un village kabyle, qui font connaître ce que l'on appellera plus tard le petit séminaire africain de Saint-Laurent de Malte. Les familles de deux pensionnaires originaires de Taguemount-Azouz, et dont la conversion avait été déjà mentionnée en 1877, ont exigé leur retour sous peine de déposer une plainte contre la Mission. La même affaire avait déjà eu lieu, quelques années plus tôt, à propos des Jésuites installés à Djemaa Saharidj et aux Ath Yenni; ceux-ci étaient accusés de détournement de mineurs parce qu'ils avaient envoyé (se contentant d'une autorisation orale des parents), quelques adolescents chez les pères trappistes de Staouéli, près d'Alger. L'annonce du baptême des adolescents avait précipité l'éviction des Jésuites d'Algérie alors que la Congrégation de Jésus avait été dissoute, en Algérie, juste quelques mois auparavant. L'affaire des adolescents de Saint-Laurent d'Olt faillit également tourner au scandale. Les rumeurs les plus folles avaient couru notamment à propos d'enlèvement d'enfants et de conversions forcées. L'affaire fit tant de bruit que les missionnaires décidèrent de faire

1. Deux orphelins sur sept furent ordonnés prêtres en 1891 et 1896.

attester les parents, devant notaire, de la permission de poursuivre leurs études chez les pères dans le lieu qu'ils détermineraient (Alger, la France ou Malte). Sur dix enfants sélectionnés pour partir, cinq seulement eurent la permission de leurs parents. «Joseph-Haggan et Adrien-Idir vinrent continuer leurs études en Kabylie et comme ils étaient tous les deux de la tribu des Beni-Aissi, ils préférèrent le poste même où s'était écoulée leur enfance. Grâce aux leçons qu'on ne leur ménagea pas, grâce aussi à leur esprit de travail, ils obtinrent leur certificat d'Etudes en juin 1883 et furent employés comme moniteurs. Haggan à Taguemount et Idir à Ouarzen avec un traitement de 200 francs par an». Les Pères ne s'opposèrent pas au mariage de l'un des deux, Adrien-Idir, avec une musulmane, Keltoum, la fille de Sidi-Abdallah, ancien chef de la tribu des Ath-Mahmud qui fut un des premiers notables à envoyer ses enfants à l'école des Pères. Bien au contraire, en cautionnant cette union, ils montrent leur bonne foi et préservent l'estime des autorités locales. Adrien-Idir dont la mère fut particulièrement vindicative en menaçant de se plaindre auprès de l'administrateur civil, travailla d'ailleurs une grande partie de sa vie auprès des missionnaires, dépendant d'eux pour garder une activité professionnelle.

Ce seront surtout les enfants originaires des villages chrétiens de Saint-Cyprien et de Sainte-Monique qui bénéficieront des possibilités de promotion et d'ouverture qu'offrait Saint-Laurent d'Olt. On en voit quelques-uns qui optèrent pour l'interprétariat judiciaire, d'autres pour l'école de cavalerie de Saumur et pour la Marine, d'autres encore pour des études de médecine¹.

1. Informations extraites dans *Le cardinal Lavigier, 1825-1892. L'Eglise, l'Afrique et la France*, op. cit., page 271.

LES ÉTABLISSEMENTS SCOLAIRES EN KABYLIE TENUS PAR LES PÈRES BLANCS
DE 1873 À 1945

Villages	Ecole de garçons	Ecole de filles
Taguemount-Azouz (douar des Ath-Mahmoud)		
Commune mixte de Fort-National	1873	1892
Les Ouadhias (douar Ouadhias)		
Commune mixte de Fort-National	1873	1878
Arrifs (cercle de Bordj-Ménaïl)	1873 (supprimée en 1879)	1884
Bou-Nouh (douar des Ath-Samïl)		
Commune mixte de Dra-el-Mizan	1877	1892
Ouaghzène (douar des Ath-Menguellet)		
Commune mixte du Djurdjura	1879	1892
Aourir (douar des Ath-Menguellet)		
Commune mixte du Djurdjura	1892 (supprimée en 1927)	Néant
Ighil-Ali (douar Mokaâ)		
Commune mixte d'Akbou	1879	1894
Djemaa-Saharidj (douar des Ath-Fraoucène)		
Commune de Mekla	1873 par les Jésuites 1883 par les Pères Blancs	1888
Aït-Larbaa (douar des Ath-Yenni)		
Commune mixte de Fort-National	1873 par les Jésuites 1883 par les Pères Blancs	1938
Oued-Aissi Commune mixte de Fort-National	1921 (supprimée en 1941)	1927

Organisation et contenu de l'enseignement missionnaire

Le cursus normal de ces écoles adopte celui des écoles laïques : certificat d'Études Primaires puis brevet élémentaire et enfin brevet de capacité d'instituteurs suivi quelques fois d'un emploi de moniteur, chez les pères.

L'enseignement des filles sera, lui, plus tardif et adoptera des modalités spécifiques¹. Avec l'arrivée des Sœurs Blanches, dès le début des années 1880, la population féminine fera l'objet d'une politique missionnaire qui sera soumise, malgré toutes les précautions et réaménagements successifs, à une grande hostilité et à de nombreuses pressions de la part des Kabyles. L'ouvrage de tissage et de couture sera la structure de base de l'accueil et de l'enseignement des filles et sans doute celle qui est la mieux tolérée par la société kabyle. Il dépassera peu à peu la seule activité artisanale pour proposer un enseignement plus varié. En 1930, on compte 1229 élèves pour les ateliers et 264 pour les écoles ménagères². Ces structures scolaires se sont adaptées à la conception de l'éducation féminine de l'époque et

1. Les archives de la congrégation des Sœurs Blanches ne bénéficient pas d'un accès public. Nous avons pu uniquement consulter les diaires de l'hôpital Sainte Eugénie.

2. Ecoles des Sœurs Blanches en Kabylie : Les Ouadhias, Beni-Smaïl, Ighil-Ali, Taguemount-Azouz, Tizi-Ouzou, Oued-Aissi, Akbou.

contribuaient à donner une «plus-value» sur le marché matrimonial à celles qui les fréquentaient et ce, malgré les mariages précoces et les absences prolongées. Dans les années 1930, une association appelée La Ruche, organisée sur le modèle scout, développe un système de marrainage qui conjugue émancipation féminine et respect des traditions. Les élèves, les plus âgées et les plus avancées dans leur scolarité ou dans leur formation, prennent en charge les moins âgées en réactivant l'éducation maternelle mais dans des registres d'apprentissage valorisants et qualifiants.

Si la concurrence avec les écoles laïques s'avérait impossible à gérer, les Pères Blancs exploiteront l'ancienneté de leur présence en Kabylie et leur parfaite connaissance de la société berbère pour imposer le rayonnement de leur enseignement. Même si celui-ci demeure très localisé, géographiquement, et ses moyens de moins en moins importants, sa rigueur et ses exigences lui doivent, très rapidement, un vrai succès et une réelle estime. D'autant plus qu'il débouchait très souvent sur des situations professionnelles enviées. L'exemple de l'école des Pères Blancs d'Ath-Larbaa (172 élèves dont 13 Kabyles chrétiens et 5 Français) est éclairant. On constate les orientations professionnelles suivantes¹:

Enseignement: 25 dont 21 instituteurs.

Etudiants (lettres, médecine): 9

Commerce: 32 dont 1/3 de bijoutiers.

Comptables, agents des transports: 1

Emplois chez les Pères Blancs (moniteurs ou agents de service): 6

Employés municipaux: 13

Police, gendarmerie, douane, armée: 17

Professions non mentionnées: 31

PTT, contributions, finances: 22

L'enseignement missionnaire a fourni des promotions de fonctionnaires, de cadres moyens et supérieurs qui ont accédé à un rang social plus élevé que celui de leur milieu d'origine. Il a été, dès le début du XX^e siècle, perçu comme moyen d'élévation sociale. Et il est vrai qu'en cela, il ne se distingue pas de celui des écoles laïques.

Si l'action scolaire a connu, à ses débuts, une hostilité affirmée dans un contexte plus généralisé d'opposition à la domination coloniale, elle devient assez rapidement attractive et facteur d'ascension sociale. Pour la première moitié du XX^e siècle, elle produit une élite francophone acculturée (par rapport aux autres régions d'Algérie) mais non assimilée. Car contrairement aux objectifs initiaux qui étaient ceux d'évangéliser et de convertir, l'espace scolaire missionnaire (comme celui de l'école de la République) devient celui de l'affirmation de la conscience de soi et des idées progressistes acquises au mouvement de libération nationale.

1. Chiffres extraits du Bulletin de l'Amicale des anciens élèves de l'école libre d'Aït-Larbaa, en 1955, liste des 172 élèves adhérents de l'Amicale.

L'accès à l'école ou le *bond de mille ans* comme l'a écrit Augustin Ibazizen¹ a été déterminant à l'émergence précoce d'une élite locale moderne. L'école missionnaire peut-être considérée comme l'initiatrice d'un mouvement puissant relayée par les écoles laïques de la République. Elle a largement contribué à sortir de l'illétrisme, à ouvrir la société kabyle à d'autres perspectives et à en faire une *montagne savante*². Son rayonnement fut disproportionné par rapport à ce qu'elle représentait réellement sur le plan matériel et en effectifs scolaires objectifs. Il faut préciser qu'en 1905/1906, l'enseignement des indigènes du département d'Alger compte 18 écoles religieuses tenues surtout par les Pères Blancs pour 119 écoles laïques. Ces 18 écoles reçoivent 5% des 12 623 élèves scolarisés la même année³.

Si ses moyens furent de moins en moins nombreux, ils sont compensés par une connaissance de plus en plus fine de la société kabyle et une maîtrise plus grande de la langue berbère. Tous les missionnaires reconnus comme berbérisants, ont d'abord été des enseignants rompus à la pratique pédagogique. La pratique de l'enseignement a contribué fortement à la reconnaissance des pères et des sœurs de la Société des missionnaires d'Afrique, dans toute la Kabylie. Une reconnaissance liée à l'ancienneté de leur présence mais surtout à l'accompagnement de plusieurs générations d'écoliers kabyles et à l'ancrage des missionnaires dans le paysage social.

Année	Nombre d'écoles
1905	18
1910	10
1912	06
1914	14
1919	19
1922	13

1. Augustin Ibazizen, *Le pont de Bereq'mouch ou le bond de mille ans*, Editions Syros, Paris, 1978.

2. Le nombre d'instituteurs sortis des écoles missionnaires et laïques se compte par centaines.

3. A. Léon, *Colonisation, enseignement et éducation*, L'Harmattan, Paris, 1991, page 170.

Les conversions

La question de la conversion se pose donc sur un espace géographique concernant cinq tribus (Ath-Ismail, Ath-Menguellet, Ath-Yenni, Beni-Douala, Ouadhias), au cœur du massif montagneux du Djurdjura. Ces cinq tribus sont les lieux d'implantation ancienne des missionnaires et ils correspondent également à des espaces de grande pauvreté et de marginalisation économiques associés à des situations fréquentes de dénuement.

Compte-tenu de la difficulté du terrain kabyle et de la réserve méfiante de la population à l'égard des missionnaires, ces derniers ont préféré d'emblée s'intéresser au groupe social le plus défavorisé et le plus démuné car, semble-t-il, le plus accessible. Et cela malgré les réserves que certains pères pouvaient émettre: «une chose qu'il faut éviter à tout prix, c'est d'avoir des catéchumènes que j'appellerais mercenaires, c'est-à-dire venant se faire instruire à cause des avantages temporels qu'ils espéraient trouver chez nous¹». Orphelins, démunis, veuves, marginaux sont pris ainsi en charge dans un cadre caritatif et scolaire. «L'action de conversion a abordé cette société fragilisée par ses marges. Le christianisme s'est infiltré par des fissures qui pour certains deviendront de véritables fractures²».

Il s'agit, dans la très grande majorité des cas, de conversions de la misère qui ont concerné tout au plus quelques milliers d'individus. La conversion leur assurera un statut mal défini et des appellations variées: apostat, renégat ou *m'tourni*.

Mal nommer les choses, c'est ajouter au malheur du monde écrivait Albert Camus. Cette formulation se prête d'autant plus aux convertis qu'ils étaient rattachés par l'administration à une catégorie de non-citoyens ou de sous citoyens. La conversion confondue avec la naturalisation accentuera l'ambiguïté de leur identité. Chrétiens sans être français, indigènes sans être musulmans, leur position bascule d'un sens à un autre, d'une définition à une autre sans jamais être vraiment satisfaisante.

Les conditions d'extrême pauvreté et de détresse qui sont souvent à l'origine de la conversion rendent la pratique de la religion catholique parfois problématique; dans la mesure où elle ne correspond pas souvent à des cheminements spirituels ou à une adhésion totale au christianisme.

1. Diaire de Ouarzen, Beni-Yenni, 1898.

2. Dahbia Abrous, *La société des missionnaires d'Afrique à l'épreuve du mythe berbère*, texte inédit.

Lorsque l'on restitue les trajectoires des familles de convertis, on constate qu'il existe des jeux de glissement, des effets de miroir, des ruptures qui pourraient sembler incompréhensibles à l'observateur extérieur. Bon nombre de convertis ont des parcours compliqués: il n'est pas rare de rencontrer des individus nés musulmans, devenir chrétiens et exiger de mourir en musulman en refusant l'extrême-onction. Le pourcentage d'échec de la conversion peut parfois être élevé. L'attribution des sacrements comme ceux du baptême ou du mariage prennent des sens différents à des moments clés d'une existence. Jouer avec les rituels de l'une ou l'autre religion, s'accommoder des pratiques sacralisées logiquement incompatibles et renforcer les adhésions à l'univers traditionnel musulman sont des choses fréquentes et communes dans le monde des convertis de la première et deuxième génération.

Ceci dit, les familles chrétiennes demeuraient très étroitement encadrées par la mission et aujourd'hui encore quand on rentre dans l'univers des descendants de convertis qui sont demeurés chrétiens, se profile toujours dans l'entourage quasi immédiat une Sœur Blanche ou un Père Blanc.

Trois possibilités de conversion ont été rendues possibles: par le baptême *in articulo mortis*¹, par les soins médicaux et par l'école.

Si l'école est soumise à une surveillance constante de la part des autorités administratives et des familles kabyles, c'est par l'action caritative et médicale que la très grande majorité des conversions s'effectue. Les petites écoles-internats du début de la mission ont permis de catéchuméner et de convertir quelques orphelins confiés aux missionnaires, mais très rapidement la rumeur populaire, alimentée par certains administrateurs locaux, a freiné ce type d'action.

Par contre, la maladie et les soins médicaux, surtout quand ils sont accompagnés par une guérison, sont des moyens plus efficaces pour convertir. Dans ces conditions, la conversion devient, implicitement, un remerciement, une fidélité à celui ou celle qui l'a sauvé, presque une forme d'allégeance. Les missionnaires occupent, alors, grâce aux soins et aux remèdes, une place vide dans la société kabyle. Ils investissent un rôle social que presque personne ne joue, à l'exception de quelques rebouteuses et guérisseurs dont les conseils se révèlent bien trop souvent inefficaces.

Dérives individuelles et conversions de la misère: analyse des registres de catholicité. Au cœur des conversions?

Nous avons vu que les premières conversions se sont déclarées dans les groupes les plus marginalisés de la société kabyle: orphelins, handicapés, malades, enfants naturels, marginaux de toutes sortes. Ce particularisme de la marge inquiète d'ailleurs les autorités de la Congrégation qui ne

1. Qui pouvait concerner d'ailleurs les très jeunes enfants comme des personnes adultes.

souhaitaient pas voir se multiplier des conversions de la misère équivalentes aux *conversions de riz* obtenues par les Jésuites en Chine. Elles recommandent d'ailleurs aux missionnaires actifs sur le terrain de bien expliquer aux néophytes qu'ils ne bénéficieraient d'aucun droit à être entretenus et qu'ils ne devaient, en aucun cas, compter sur un secours matériel quelconque¹. Pourtant, les premiers temps de leur arrivée, ils sont submergés par les demandes d'accueil d'enfants handicapés. Le diaire de Taguemount-Azouz, premier poste à avoir été fondé en 1873, illustre plusieurs exemples : «Ce matin (3 mars 1876), une femme de Taguemount-Oukerouh nous amène un enfant en nous disant de le garder. Quelques instants après le départ de cette femme, nous apprenons qu'il est épileptique. Nous le faisons manger et nous le renvoyons», «Il nous est arrivé (15 mars 1876) un autre enfant des Beni-Bouyaya. Il a la tête perdue de teigne. Il est borgne et nous l'avons accepté par pitié», «Ce matin (22 avril 1876), un homme nous a apporté son petit enfant en nous suppliant de le garder. Il se nomme Ahmed ben Mohamed d'Ichardiwen Souada. Son père nous a laissé par devant l'amin, un certificat par lequel il nous le laissait jusqu'à ce qu'il fut homme²».

Les exemples de ce type abondent. Si les orphelins, les malades et les plus démunis forment la grande majorité des premières conversions, et cela ne fait aucun doute à la lecture des diaires et des entretiens, d'autres cas, plus rares, laissent supposer d'autres motivations. La présence des missionnaires et de l'action évangélique a été interprétée par certains comme une porte ouverte sur un autre monde : «Mon père était musulman; il était marié à quatre femmes légitimes et deux concubines. C'était un libre-penseur et il ne faisait pas le Ramadan. Ses enfants étaient tous scolarisés chez les Pères Blancs. Il les estimait beaucoup; il trouvait que leur formation était très bonne. J'ai été baptisé bébé et mes frères et sœurs ont été convertis déjà grands³».

Ce témoignage se recoupe avec des informations retrouvées dans les actes de baptêmes d'enfants et d'adolescents où la mention «parents musulmans» est notée. Il ne s'agit là ni d'enfants orphelins ni de baptêmes *in articulo mortis* mais bien d'enfants de parents musulmans qui les font baptiser. Dans le témoignage précédent, ce n'est pas le père qui se convertit mais ce sont ses enfants qu'il fait baptiser. Dans ce cas de figure, on peut supposer que la conversion est un acte qui permet de sortir d'une société où la contrainte et la régulation sociale sont pesantes; une société dont les difficultés et les dysfonctionnements ne permettent aucune éventualité d'évolution ni de promotion. Cette supposition associée aux mutations de la société kabyle, dans le cadre colonial, et aux perspectives qu'elles offrent

1. Carnet de visite des Ath-Yenni-Ouarzen (1883 à 1920), 1894.

2. Diaire de Taguemount-Azouz, mars 1875 à décembre 1904.

3. Propos recueillis en entretien.

(scolarisation, émigration, naturalisation) normalise en quelque sorte un acte de sortie de la communauté en lui injectant un sens positif.

D'autres cas de figure qui répondent à des situations personnelles et affectives offrent le cadre d'une demande de conversion: «Ma grand-mère paternelle détestait son mari. Elle n'a eu qu'un fils: mon père, qui a été converti à l'âge de cinq ans. Mon père s'appelait Gabriel-Youssef et ma mère Marguerite-Zaina. Mais ma grand-mère paternelle ne s'est pas convertie. Peut-être qu'elle l'aurait été si elle n'était pas morte si jeune¹». La conversion d'un enfant apparaît ici comme un geste d'enlèvement moral à une autorité paternelle contestée et détestée.

Quelques cas de baptêmes de personnes âgées tels celui de Fadhma Maria de Aït Mergel (Ouadhias) baptisée à l'âge de 80 ans en janvier 1913 ou celui de Albertine Yamina à l'âge de 75 ans en octobre 1913². D'autres exemples de conversions tardives peuvent être multipliés et ils sont relativement fréquents jusqu'à la veille de la Première Guerre mondiale. Comment présenter ces femmes et ces hommes malades ou en fin de vie qui décident d'une conversion au catholicisme? Ainsi, ce vieillard converti et baptisé à l'âge de 90 ans³ et présenté comme un modèle de piété. Il est rajouté la mention *en danger de mort*; il s'agit de danger d'inanition. Seule l'assistance des religieux peut sauver le sujet qui se retrouve dans une telle situation de dénuement et d'indigence. Ces conversions tardives sont souvent liées, et encore plus que pour celles des jeunes, à des situations extrêmes de pauvreté. Elles sont souvent célébrées à l'hôpital Sainte-Eugénie car celui-ci fait, parfois, office d'hospice. Les malades qui nécessitent en fin de vie une assistance médicale apprécient la présence constante et efficace des missionnaires qui les soignent, les lavent et les réconfortent. Il s'agit souvent de cas médicaux lourds: cancer en phase terminale et le plus souvent la tuberculose qui finit de les ronger. Ces individus, que les familles ont souvent abandonnés⁴, se retrouvent dans des situations de souffrance et de solitude totales. Ils représentent, pour les missionnaires, les cas les plus intéressants pour une éventuelle conversion. Il y a là, sans doute, un compromis peu explicite entre le témoignage de reconnaissance des malades qui acceptent le baptême et les religieux qui accomplissent l'acte publiquement.

1. Propos recueillis en entretien.

2. Ce dernier cas semblerait être un baptême *in articulo mortis* car il se célèbre le 10 octobre et la personne décède le 28 du même mois.

3. Converti, pour lequel nous disposons d'une photographie. On le voit, accompagné d'une petite fille qui le guide car il est aveugle.

4. Il faut souligner l'impuissance de certaines familles à prendre en charge leurs membres malades et la réelle terreur que la tuberculose inspirait.

**Les baptêmes *in articulo mortis*:
sacrement ou témoignage de reconnaissance?**

Interrogations sur un phénomène d'une ampleur insoupçonnée

En consultant les archives romaines, nous avons été surpris par l'importance quantitative des baptêmes pratiqués sur des enfants musulmans très malades ou à l'article de la mort. La lecture de ces registres de baptêmes *in articulo mortis* a permis l'inventaire de dizaines de milliers de baptêmes et ils permettent d'accéder à des informations absentes ailleurs. Il est à noter que ces baptêmes ne sont pas accompagnés d'actes de sépulture. Ces derniers sont établis uniquement pour les enfants de familles déjà chrétiennes¹.

Dans les premières années qui ont suivi leur installation en Kabylie, la question de la conversion des malades et des mourants s'est posée avec acuité aux missionnaires. Dans le diaire du poste de Bou Noh² (tribu des Beni Ismaïl), créé par trois missionnaires en septembre 1876, la question du baptême se pose rapidement: «Quand peut-on administrer le baptême aux enfants des infidèles?

— Toutes les fois que vous avez de très grandes probabilités qu'ils mourront, et par conséquent ou mieux *a fortiori*, toutes les fois qu'ils sont à l'article de la mort ou en danger grave de mort³».

«Si l'enfant baptisé revient à la santé, quelles sont les obligations du missionnaire à son endroit et en quoi consistent-elles?

— Le missionnaire, dans notre maison telle qu'elle est actuellement, est tout simplement tenu à faire son possible, de ce qui sera en son pouvoir pour procurer à cet enfant le moyen de pratiquer sa religion. En pratique de faire en sorte d'avoir cet enfant en classe afin de l'envoyer plus tard au petit séminaire où il pourra remplir ses devoirs de chrétien. Mais il ne doit pas avertir cet enfant qu'il est chrétien avant qu'il ne soit dans un milieu où il puisse pratiquer; et s'il ne peut pas être mis dans ce milieu, il ne doit pas lui faire connaître qu'il est chrétien pour raison capitale de prudence. Comme vous le comprenez⁴».

Les baptêmes *in articulo mortis* sont enregistrés avec la plus grande rigueur et parfois avec un luxe impressionnant de détails. Toutes les indications sur le baptisé ou l'ondoïé y figurent: son nom musulman, son nom de baptême, les noms de ses parents et de sa tribu, l'âge de l'ondoïement et l'âge du décès (s'il a eu lieu) et la cause du décès.

1. Il ne s'agit pas de la célébration du baptême telle qu'elle est pratiquée à l'église mais de celle de l'ondoïement où l'on verse sur la tête du malade de l'eau accompagnée de la formule «je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit».

2. Poste fondé en 1876, habitation des missionnaires situés entre les villages de Bou Noh et de Merja au pied de la colline de Thala Khallouf.

3. Diaire Bou Noh, (1876-1896), novembre 1876, casier 15.

4. Diaire Bou Noh, novembre 1878.

En prenant les registres de la mission des Ath Menguellet, sur une période de trente ans, nous avons comptabilisé 3170 baptêmes.

Les diaires les plus anciens mentionnent cette pratique de façon peu explicite. On retrouve régulièrement des formules telles que «le soir même, il y avait aux concerts des anges une voix de plus» ou «nous avons un protecteur de plus» ou encore «nous avons donné des ailes d'or à deux petits enfants kabyles». Lors d'une épidémie de coqueluche qui frappe le village d'Ath Larbaa en 1885, un très grand nombre d'enfants y succombent et les pères baptisent à tour de bras: «nous avons pu heureusement donner à la plupart de ces pauvres enfants les portes du ciel».

Ces registres nous offrent une lecture particulièrement éclairante de la fragilité sanitaire de la Kabylie montagnaise dont la médecine traditionnelle et la pharmacopée locale se révèlent totalement impuissantes et surtout très limitées. La population infantile est particulièrement exposée aux pandémies et il n'est pas rare, lors de certains pics d'épidémies, d'enterrer 3 à 4 enfants par jour et par village. Les pères de Taguemount-Azouz comptabilisent, lors d'une épidémie de petite vérole, 114 décès d'enfants entre janvier et mars 1889.

Dans le registre de baptême *in articulo mortis* de Djema'a Saharidj (Oued Aissi¹) qui couvre la période de 1927 à 1941, nous avons constaté en moyenne 22 enfants décédés sur 37 baptêmes inscrits par page.

La pratique de l'ondoisement n'est pas spécifique aux débuts de la mission puisque nous la retrouvons pour des périodes beaucoup plus tardives. Ainsi entre 1942 et 1961, 3491 baptêmes ont été pratiqués pour le seul hôpital Sainte Eugénie.

Le taux de décès des baptisés est particulièrement élevé. À partir du registre d'Ath Menguellet, on constate 400 décès pour 629 baptisés sur la période de 1912-1918 et 561 décès pour 1300 baptisés sur la période 1930-1940. Quelques baptisés sont exceptionnellement des enfants de convertis mais pour l'écrasante majorité, il s'agit d'enfants issus de familles musulmanes.

Cette pratique de l'ondoisement relève de la tradition chrétienne médiévale et de l'angoissante question du salut. On la retrouve au Moyen Âge pratiquée sur l'enfant mort nouveau-né ou en danger de mort pour lui éviter l'errance dans les limbes². Mais en Kabylie, nous n'avons aucune idée de la façon dont elle était pratiquée dans les villages au cœur de la communauté familiale. Était-elle faite secrètement ou insérée dans l'acte thérapeutique? Était-elle formulée explicitement aux familles? Nulle mention de cela de la part des missionnaires et nulle plainte émanant des familles. Dans les diaires de

1. Qui couvre les villages suivants: Tazmalt, Ir'alen, Ain Boucif, Aït Djema, Ighil-Bouzrou, Tala Athman, Agouni Mansour et Aït Hellil.

2. En théologie catholique, séjour des âmes des enfants morts sans baptême.

l'hôpital Sainte-Eugénie, les sœurs écrivent qu'elles le font publiquement sauf pour un adulte qui a expressément demandé à être baptisé et que l'on a isolé dans une pièce, à l'écart, pour cela.

La question du salut (celui qui viendra après la mort, à la fin des temps) a été centrale dans les débats théologiques et dans les consciences chrétiennes. En terre de mission, c'est une des préoccupations essentielles. La théologie de la Rédemption imprègne l'esprit et l'action missionnaires. Assurer le salut des infidèles est un thème récurrent dans leurs interrogations, surtout lors des premières années qui suivent leur installation. Ils l'expriment directement dans les diaires et dans leur correspondance. La confrontation directe avec un monde musulman, dont les spécificités leur échappent, rend les questionnements plus concrets et surtout plus urgents. S'ils disparaissent progressivement dans leur explicitation, ils n'en demeurent pas moins présents dans la pratique très fréquente mais confidentielle et presque secrète du baptême *in articulo mortis*. Devant l'échec de l'évangélisation en Kabylie, celui-ci demeure l'unique acte d'une conversion symbolique que s'autorisent les missionnaires.

Conversions de mauvaise foi pourrait-on dire. Il est, dans tous les cas, intéressant de constater que ces baptêmes, si nombreux soient-ils, sont bien l'illustration de l'extrême difficulté, pour les missionnaires, d'obtenir des célébrations de baptêmes qui correspondraient à de réels cheminements spirituels. Il ne leur reste plus qu'à baptiser les enfants et les vieillards moribonds dont la situation de fragilité et de dépendance les autorise à accomplir l'acte symbolique d'appartenance à la chrétienté.

Le statut du converti en Kabylie: apostat, renégat ou m'tourni?

Une catégorie sociale mal définie.

Dans le texte coranique il n'existe aucune mention de peine particulière pour celui qui a apostasié. L'apostat ou le *murtadd* en langue arabe¹ (celui qui se détourne) ne fait pas l'objet de sanction particulière sauf de menaces de châtiments après la mort². La peine de mort, par contre, se retrouve dans de nombreuses traditions du Prophète. L'article sur l'apostasie de *l'Encyclopédie de l'Islam*³ rapporte des propos attribués au Prophète comme «Celui qui change de religion, tuez-le ou décapitez-le» ou de verser le sang de «celui qui abandonne sa religion et se sépare de la communauté⁴». La

1. L'apostasie est appelée *ridda* ou *irtidad*.

2. «La colère de Dieu s'appesantira sur lui et de terribles châtiments (*'adhab*) l'attendent sauf quand il a été contraint par la force et que son cœur persévère dans la foi», sourate de la dernière période mekkoïse (XVI, 108-9); ou encore «leur récompense sera que la malédiction de Dieu, des anges et des hommes tout ensemble pèsera sur eux pour toujours», sourate médinoïse III.

3. Article *Murtadd*, *Encyclopédie de l'Islam*, Editions Maisonneuve & Larose, 1992.

4. *Ibidem*.

pratique du Châtiment qui est la plus classique, à partir de la tradition du Prophète, demeure dominante dans les représentations populaires, pour l'écrasante majorité des pays musulmans. Une mentalité qui persiste, jusqu'à aujourd'hui, à considérer les convertis comme déçus de leurs droits et de leurs devoirs et morts civilement¹. Si dans la tradition, la *ridda* ou *irtidad* et associée au *kufr* (l'hérésie) et qu'elle est punie de mort, il y a très peu de cas d'exclusion ou de mise au ban des convertis dans la société kabyle encore moins d'exemples de sanctions ou d'élimination physiques. Un seul cas a été rapporté en entretien: «(...) je me souviens d'un jeune chrétien à Taourirt Menguellet. Il avait subi des représailles; il avait été assassiné car on disait qu'il avait déshonoré le village. Je ne me souviens plus de son nom». Mais on ne sait pas si ces représailles étaient directement liées à son état de converti ou s'il y avait d'autres raisons plus graves qui exigeaient un tel châtement. Un autre cas, de sanction judiciaire cette fois-ci, est mentionné dans le diaire de Ouarzen de janvier 1900. Il s'agit d'un viol collectif sur une jeune fille originaire du village de Taourirt Abdallah. Cette affaire peu courante, compliquée d'un avortement, est portée devant la justice. Et sur les seize coupables, un dénommé Belaïd, chrétien, est accusé et incarcéré. Accusé car chrétien, tel que le présentent les missionnaires, ou accusé car vraiment coupable? Aucune autre information ne vient éclairer cette affaire de mœurs et d'honneur, inhabituelle pour la société kabyle, qui aurait dû, normalement, être réglée selon la tradition de la vengeance.

En tout état de cause, les convertis, même s'ils avaient à subir la réprobation collective, n'étaient pas livrés à la vindicte villageoise. «Au début, il y avait l'invective, on nous désignait comme *m'tournis*, après il y eu tolérance et conciliation. On disait à mon père: tu es un homme bon, intègre, apprécié des gens; c'est dommage que tu sois un *m'tourni*. Et mon père répondait: si je n'avais pas été un *m'tourni*, j'aurais été un bandit comme toi²».

On le constate dans le maintien des pratiques matrimoniales où les stratégies de l'endogamie préférentielle gardaient toute leur pertinence et dans celui de la puissance des solidarités familiales: «Même à l'enterrement d'un chrétien, tous les musulmans étaient présents. Même à la djemaa, on était tous présents. On a partagé les liesses et les malheurs. On n'a jamais eu la moindre insulte. On était plus respectés que les autres³».

Il est intéressant de s'attarder sur cette apparente neutralité et relative discrétion de part de la communauté villageoise et familiale à l'égard des convertis. Deux hypothèses, se recoupant d'ailleurs, peuvent expliquer cet état de fait:

1. La position islamiste situe le débat de l'apostasie sur le plan politique. Puisque la pluralité confessionnelle remet en question la cohérence de l'Etat islamique comme modèle politique idéal.

2. Propos recueillis en entretien.

3. Propos recueillis en entretien.

— L'origine modeste ou marginale des premiers convertis: leur état d'orphelins, de veuves, de malades, de vieillards extrêmement démunis qui les plaçait, *ipso facto* à la périphérie du groupe, n'en bouleversait ni la cohérence, ni les structures, ni l'organisation. Leur conversion n'avait donc aucune importance. Tout d'abord, du fait de leur position sociale mineure et parasitaire (sans autonomie et sans revenus) et aussi dans la mesure où elle était mue par des motivations matérielles et non par un cheminement spirituel et des actes de foi. Cette absence de prise de considération expliquerait d'ailleurs le retour aux pratiques de l'islam, régulièrement mentionnés par les missionnaires, par des individus qu'ils qualifient d'apostats. Des fausses conversions justifiées par la misère et pardonnées par la communauté qui ne fait aucune difficulté au retour à la foi d'origine.

— La conversion, même mue par la misère, était considérée comme une mort sociale symbolique. Et même si les individus demeuraient dans leur village en pratiquant une foi autre que celle de leurs pères, ils étaient, aux yeux de leurs pairs, passés dans un autre univers et donc morts pour le groupe. Cette attitude pourrait expliquer l'indifférence et le scepticisme constatés dans de très nombreux villages où des chrétientés locales vivaient et s'organisaient à l'écart du groupe originel.

Ces deux hypothèses sont corroborées dans plusieurs récits de vie où l'indifférence la plus totale côtoie la tolérance la plus indulgente. Et si les missionnaires mentionnent des attitudes de sectarisme et d'intolérance de la part des Kabyles, elles sont plus curieusement dirigées à leur rencontre (on leur reproche toujours un certain nombre de choses) qu'envers les convertis proprement dits. Si l'indifférence et une certaine tolérance marquent la première génération de convertis, une distance teintée de réserve voire de condescendance se développe au fur et à mesure que les familles chrétiennes se structurent et évoluent avec leurs particularismes religieux et sociaux.

En effet, la première décennie du XX^e siècle voit les convertis et leurs familles connaître une évolution sociale et économique qui les distingue déjà des autres familles kabyles. Des instituteurs, des militaires, des administrateurs, des juristes révèlent une promotion sociale spectaculaire, que connaissait, déjà par ailleurs, la Kabylie avec la politique scolaire intensive et les écoles de la III^e République. Mais avec les convertis, cette promotion atteint une intensité inégalée jusque-là.

Cette évolution spécifique et l'attachement de plus en plus grand à une pratique chrétienne (aller à l'église, ne pas jeûner pendant la période de Ramadhan, ne pas circoncirer les jeunes garçons...) posent de nouvelles interrogations aux Pères Blancs quant à l'avenir des convertis. Au cours de la conférence de Bou Nouh de 1937 et qui fait le point sur tous les litiges de

l'action missionnaire en pays musulmans, à la question qui aborde la perception des Musulmans sur les convertis¹, la réponse est celle-ci : «Le sentiment profond, le sentiment collectif est encore un sentiment de mépris et de répulsion pour les m'tournis, en qui ils ne voient que des renégats de l'islam et des traîtres à leur race qui ont vendu leur âme pour les biens de ce monde²». En 1937, les convertis ne sont ni compris, ni vraiment acceptés par la communauté villageoise et familiale. Très souvent tolérés pour de multiples raisons (alliances matrimoniales, situations professionnelles avantageuses...), ils demeurent tenus à une certaine réserve et sont regroupés autour des missionnaires. Cette situation de dépendance morale, la condescendance avec laquelle on les considère liées aux difficultés de trouver un emploi sur place (à la mesure de leurs compétences) les poussent à partir vers les grandes villes où ils s'installent dans l'anonymat. Ces représentations négatives laissent les missionnaires partagés quant à leur rôle et le sens de leur présence. Pour certains, l'action missionnaire est stigmatisée dans des représentations souvent infamantes et la présence des convertis pèse lourdement. Pour d'autres, c'est le prix à payer pour l'accomplissement de la Mission; les convertis étant le premier jalon du processus d'assimilation: christianiser et franciser.

Pratiques chrétiennes et contexte musulman.

Jeux de foi et effets de miroir.

La double appartenance religieuse est un phénomène constaté par tous les missionnaires, toutes congrégations confondues, sur leur terrain d'apostolat. Une étude menée dans le Bas-Zaïre, ex-colonie belge, dans les régions du Kivu et du Shiba, montre l'ambiguïté des attitudes des convertis qui ont recours aux pratiques religieuses traditionnelles. «Le matin à la messe, le soir chez le féticheur³» est une expression qui résume simplement ce qui se pratiquait couramment dans la première génération des convertis. Ce constat valable pour la Kabylie pose, dans toute sa difficulté, la question de l'intégration du christianisme dans les cultures africaines. Si l'Église a tenté de désacraliser une grande partie des rituels religieux d'origine en les vidant de leur sens et en les folklorisant, elle n'en demeure pas moins impuissante à juguler les croyances et l'attachement très forts des néophytes. De nombreuses situations de double jeu, de glissements et de va et vient apparaissent, interprétées souvent, comme des preuves de simulation, d'intérêt ou de cupidité de la part des convertis. Ces jeux de glissement font s'interroger les missionnaires sur les raisons troubles de la conversion. Les convertis font l'objet d'un double soupçon et d'une double *mauvaise foi*.

1. Question 33: Comment les Musulmans perçoivent-ils les convertis?

2. Page 73 de la conférence de Bou Nouh.

3. Dans «Expériences missionnaires belges au Zaïre», *La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, op. cit., page 43.

Soupçonnés des deux côtés, leur acte de conversion n'a aucun sens et pose le problème de leur sincérité. Cette défiance contribue à radicaliser, parmi les premiers missionnaires¹, des attitudes cassantes et dogmatiques par lesquelles ils considèrent que l'islam doit être vidé comme un abcès féroce. Pétris par les idées du mythe berbère et par celles de la colonisation, ils ont peu perçu la réalité de l'islam kabyle, son ancrage dans la société, l'importance des réseaux confrériques, des pèlerinages religieux et du culte des saints. Peu d'entre eux ont pris en considération le rôle des *mrabtîn*² dans la communauté villageoise. Leur ignorance et leur approche dénigrante de l'islam ont exigé des convertis des grands écarts et des sauts culturels impossibles à accomplir. Intégrer une nouvelle foi sans rejeter brutalement l'autre est sans aucun doute, pour ceux qui ont choisi le christianisme, un garde-fou, une balise contre le déracinement, la perte identitaire voire la folie.

Cette double appartenance se pratique naturellement, sans états d'âme, sans explicitation élaborée. Circoncire son enfant, épouser sa cousine musulmane, inhumer son enfant mort-né selon le rituel des anciens, sont autant d'actes de la vie quotidienne qui continuent à les inscrire dans le groupe. Mais surtout qui les protègent d'une rupture irrémédiable; celle qui les plongerait dans la solitude.

Les apostasies: jouer avec sa foi

Les apostasies renvoient souvent à des situations de rupture ou de conflits. Et les exemples en sont fréquents dans les diaires. Il s'agit de situations où les sujets retournent à la pratique musulmane, plus rarement où ils se réfugient auprès de quelques pasteurs protestants, présents en Kabylie depuis les toutes dernières années du XIX^e siècle. Les missionnaires utilisent, dans une certaine confusion, les termes apostasie et apostats pour désigner des situations souvent différentes.

Ainsi est évoquée l'apostasie d'un père de famille, Joseph H.³ en juin 1921, qui rompt toute relation avec les pères. Cette rupture correspond à une situation matrimoniale compliquée. Veuf, il vit en concubinage avec Rosalie⁴, sa cousine et belle-sœur, et cette union est mal vue par les pères. Pour accentuer la rupture, il va même chez les Protestants de Fort-National en 1937 et prend le titre de diacre⁵. Il finit par se réconcilier avec les pères en 1942 et demande à «rentrer au bercail» en régularisant sa situation avec

1. Qu'on appelle également les missionnaires d'Ancien Régime.

2. Groupe appartenant à l'aristocratie religieuse. Détenteur du savoir écrit, arbitre et conciliateur, il a une place centrale dans la société villageoise et constitue une sorte de clergé local. Les *mrabtîn* (pluriel de *mrabet*) dirigent également l'école coranique.

3. Répertoire des chrétiens d'Ath-Menguelllet-Ouarzen, 1892-1955, 72 familles chrétiennes. Fiche de famille, n° 23, casier 245.

4. Selon la tradition musulmane, la vie commune est possible après la récitation de la *Fatiha*, ce qui en fait une union légitime.

5. Dans les églises protestantes, fidèle chargé des aumônes.

Rosalie qu'il épouse, à l'église, en 1943. Et l'excommunication est ainsi relevée sur les deux époux.

Un autre cas de dissidence en faveur des protestants, et qui a duré 30 ans est mentionné au sujet d'un certain Etienne Boudjemaa H., baptisé en 1898, mais qui finit par se réconcilier avec les pères en 1943¹. D'autres cas de ralliement aux protestants reviennent très régulièrement dans les diaires souvent selon des modalités différentes. À l'occasion d'une dispute, d'un problème d'emploi, de situations matrimoniales ambiguës.

L'action des pasteurs protestants est mentionnée fréquemment dans les diaires. Ils circulent, dès la fin des années 1890, dans tous les villages de Kabylie: «Deux ministres protestants ont prêché Jésus-Christ et donné des livres au marché de Boghni. Ils ont fait impression et se sont abstenus tout le temps de parler de Mahomet, ce qui est habile de leur part. Ces gens-là seraient-ils plus zélés que nous? Il le semble bien puisque nous n'allons même pas prêcher dans les places des villages qui sont à côté de nous²». Si leur présence est très discrète, elle devient visible lors des récits de certaines apostasies. Les Protestants sont souvent considérés, par les convertis en rupture avec les missionnaires, comme des relais, des individus ressources. Il semblerait qu'ils offraient aux «dissidents» des emplois, des fonctions et certains avantages impossibles à obtenir auprès des pères catholiques³. Les Pères Blancs y voyaient là une concurrence déloyale car il n'était pas question, pour eux, de partager le marché du culte chrétien.

Si l'on fait abstraction de ces situations liées à des facteurs spécifiques et somme toutes isolés, il faut s'interroger sur les apostasies liées au retour à la pratique musulmane. Celles-ci sont fréquentes et mettent les missionnaires dans des situations d'impuissance mêlées à des sentiments d'échec. Ces retours à la foi d'origine se déclarent, le plus souvent, à l'occasion d'un changement matrimonial⁴ ou d'un décès imminent. Ce dernier cas est le plus fréquent car c'est au moment de mourir que certains convertis refusent l'extrême-onction et demandent à mourir «à la musulmane⁵».

On devine également certaines apostasies non déclarées lorsque, dans une famille, les derniers enfants ne portent plus de prénoms chrétiens. Restituer

1. Fiche de famille n°22, casier 245.

2. Carnet du père Amat (1908), petit cahier relié avec du scotch, manuscrit, page 10.

3. On pourrait émettre l'hypothèse que les milliers de conversions au protestantisme constatées, dans le courant des années 1990, notamment dans la région des Ouadhias, sont le résultat d'un travail intensif de terrain de groupes méthodistes et pentecôtistes qui remonterait au début du XX^e siècle.

4. Mention de Paul L. né en 1888 et baptisé en 1904 a apostasié, a abandonné sa femme et ses quatre enfants (tous baptisés) pour se marier avec une musulmane (fiche n°46, casier 245).

5. Cas de Alyssia-Jeanne Z., née vers 1887 et baptisée en 1904 qui «prépara tout pour mourir en musulmane et le déclara aux derniers jours de sa vie» (fiche de famille n° 50, casier 245).

l'organigramme de certaines familles permet de déceler ces retours à la foi d'origine. Certaines situations familiales sont absolument exemplaires de ces revirements.

Adrien Idir Aït Amara: baptisé à la fin des années 1870¹. Décède en 1914 et refuse l'extrême-onction.

Keltoum ben Si Abdallah Naït Sidi Larbi, dite Marie-Paule (mais il n'y a aucune mention de baptême).

Philippe: circoncis par son père lorsque celui-ci fut renvoyé par les Pères Blancs de son poste de moniteur.

Monique: mariée à un musulman.

Joseph: se confesse à sa mort mais refuse l'extrême-onction. Meurt en 1912.

Joséphine: décédée jeune.

Cyprien: entre, en 1912 à la médersa, de Tizi-Ouzou.

Marie-Thérèse: mariée à un musulman.

Saadiyya: mariée à un cadî.

Wardiyya: mariée à un cadî.

Ralya: mariée à un musulman.

Dans cette configuration familiale, le père est resté longtemps dépendant de l'encadrement des missionnaires; une dépendance économique suivie d'un sentiment d'aliénation et de frustration. Les coups d'éclats et les mouvements d'humeur qui ont scandé ses relations avec les pères² déterminaient son positionnement par rapport au christianisme. Sa rupture définitive avec les pères correspond d'ailleurs à son retour à l'islam et ses trois dernières filles ne portent que des prénoms musulmans. Sur neuf enfants, seul son fils aîné maintient une pratique chrétienne et transmet à ses enfants les valeurs religieuses catholiques³.

Philippe, né en 1887, installé à Dellys. Epouse française dont n'est pas mentionné le nom.

Alice: aucune mention.

Un garçon baptisé *in articulo mortis*.

Hélène mariée à un musulman.

Adrien marié à une chrétienne, présenté comme chrétien pratiquant.

Paul: aucune mention.

Marcel: chrétien pratiquant. Chef scout.

Louis: chrétien pratiquant. Chef scout.

Louise dite Mimi, présentée comme bonne chrétienne.

1. Son certificat de baptême ne mentionne pas la date exacte (187 ?).

2. Les missionnaires avaient noté à son sujet qu'il était difficile et bagarreur. Il aurait eu, en outre, des dettes de jeu et buvait plus que de raison.

3. À l'exception de sa fille Hélène, mariée à un cousin musulman.

Des configurations familiales de ce type sont assez fréquentes et les missionnaires redoublent d'attention et de vigilance envers les nouveaux convertis, pour éviter qu'ils ne se laissent happer à nouveau par l'islam et ses traditions.

Ainsi, pour la paroisse des Ouadhias, sur 418 personnes recensées¹:

14 seraient redevenues musulmanes

2 déclarées apostats (certainement après abjuration déclarée et publique)

7 devenues protestantes

Si on fait le total de ces chiffres et en excluant les protestants, c'est environ 4% de la communauté chrétienne qui revient sur la décision de conversion. Et même si ces chiffres se révèlent faibles — surtout pour une communauté restée sur place et qui a eu à résister au milieu musulman — ils renvoient aux attaches très fortes des valeurs traditionnelles, familiales et villageoises.

L'usage même du terme apostasie pose problème. Les missionnaires l'utilisent aussi bien pour désigner des situations d'abjuration de la foi chrétienne, de glissement au protestantisme que des déclarations d'athéisme. Il semblerait pourtant que le retour à l'islam ne se fasse jamais par des renoncements solennels, ni par des déclarations de reniement. C'est plutôt un état de fait, un glissement discret vers des modes religieux d'origine. Ainsi le cas de Vincent H., né en 1913 de parents chrétiens, marié à une musulmane, Fadhma, dont il a eu quatre enfants mais qui a fait enterrer sa dernière-née, morte à la naissance, à la musulmane². Ou celui de J. Baptiste-Mustapha dont aucun membre de la famille n'a fréquenté l'église depuis Pâques et qui songe de plus en plus sérieusement à faire circoncire ses garçons.

De même, l'adhésion au christianisme ne se fait pas par un acte solennel d'abjuration ou par une proclamation publique d'abandon de l'islam. Elle se fait discrètement. Et cette discrétion est de mise pour éviter certaines situations de pression sociale, d'intolérance voire de danger que pourraient vivre les néophytes. D'abord, ils fréquentaient le catéchisme, puis souvent occupaient un emploi chez les missionnaires, en allant à Maison-Carrée³ pour un court séjour. Ce glissement génère parfois des situations cocasses. Ainsi l'anecdote d'une jeune pensionnaire des sœurs installées à Bou Nouh soutenant à ses compagnes qu'elle est baptisée. Devant l'incrédulité de ses dernières, elle explique qu'elle est devenue chrétienne en mangeant du cochon⁴.

1. Etat des lieux: *liber status animarum*, novembre 1941. Recensement des 120 familles chrétiennes originaires des Ouadhias.

2. Fiche de catholicité des Ouadhias, n° 28, casier 245.

3. Maison généralice des Pères Blancs où sont concentrées toutes les œuvres de la congrégation. Centre de formation et petit bassin d'emplois, notamment avec son domaine viticole.

4. Diaire de Bou Nouh, mai 1895.

Les pratiques matrimoniales

On retrouve ces jeux de glissements dans les pratiques matrimoniales ou dans celles de la circoncision. En ce qui concerne les pratiques matrimoniales, plusieurs problèmes se poseront aux missionnaires :

Les mariages avec disparité de culte. Dans les premières années de l'action missionnaire, le marché matrimonial local ne permettait pas d'envisager exclusivement des unions entre convertis. Des précautions étaient cependant prises. Lors des mariages chrétiens/musulmans qui étaient célébrés avec dispense de disparité de culte accordée par l'évêque, on mentionnait systématiquement sur le certificat de mariage l'engagement de l'épouse à laisser les futurs enfants, nés de l'union, à être élevés dans la religion catholique. Dans certains cas, le ou la futur(e) conjoint(e) acceptait le principe du catéchuménat et on lui accordait, alors, ainsi un prénom chrétien (qui doublait le prénom musulman) avant même la célébration d'un éventuel baptême.

Le mariage chrétien suivi d'un autre mariage célébré à la musulmane. Union qui générerait aux yeux de l'Église, une situation de bigamie. Ainsi l'exemple de Jean-Marie qui veut renvoyer sa femme Marie-Thérèse convertie après son mariage. «Il veut se remarier avec une musulmane à Bou Nouh, prétendant que sa femme et ses beaux-parents l'importunaient du point de vue religieux. Ce qui était faux. Ses beaux-parents s'opposaient simplement à sa naturalisation et même seulement à la naturalisation de leur fille. La question religieuse n'était pour rien dans leurs difficultés¹».

Les mariages des convertis baptisés à la mission et célébrés selon la règle musulmane. Ce dernier cas de figure échappait totalement aux missionnaires qui ne pouvaient qu'établir un constat d'échec et réagissaient en excommuniant les conjoints. D'ailleurs, les mesures d'excommunication sont appliquées, dans la majorité des cas, à ces situations matrimoniales.

Les pratiques matrimoniales révèlent, donc, tous les paradoxes et les ambiguïtés identitaires liées à la conversion tout en soulignant les dysfonctionnements administratifs et culturels posés aux convertis. Deux cas ont particulièrement retenu notre attention :

Le premier, celui d'Anne-Marie G., fille aînée d'une famille dont les parents étaient chrétiens et cousins germains². Elle se marie une première fois avec un chrétien Nouri Isidore en 1923, qui devient fou et sera interné. Elle se marie une seconde fois avec Lucien L. mais selon le rite traditionnel musulman car elle ne pouvait pas se marier deux fois de suite à l'église. Enfin, elle célèbre une troisième union avec un musulman, devant l'autorité civile cette fois et s'installe chez les protestants de Fort-National. Toujours est-il

1. Fiche n° 6, registre de catholicité des Ouadhias, casier 243.

2. Mariés d'ailleurs avec une dispense de consanguinité le 29 avril 1912. Fiche de catholicité n° 23, casier 243.

qu'aux yeux de la loi et de l'Église, elle est bigame, le premier mariage n'ayant toujours pas été annulé¹.

Le second est celui de Marie Z. chrétienne et citoyenne française par naturalisation avec Joseph A., chrétien non naturalisé. Tous les deux sont encore mineurs. Si le curé des Ouadhias, après dispense, publie les bans, l'administrateur de la commune mixte de Fort-National refuse de célébrer le mariage en 1948 car le fiancé n'a pas l'âge légal pour se marier (il a 17 ans à cette date). En attendant la célébration des mariages civil et religieux, Marie Z. rejoint le domicile de ses futurs beaux-parents à Alger et l'union finit par se célébrer devant le *cadi* en 1950, sans la présence du fiancé qui était en France mais sur la vue d'une procuration fournie par le jeune homme. Car malgré son baptême, Joseph A., qui n'est pas naturalisé français, tombe sous la jurisprudence musulmane et l'acte de mariage est inscrit à l'état-civil de la commune mixte de Fort-National². La jeune femme se brouille avec sa belle-famille, rentre chez ses parents refusant de rendre la dot versée par les A. Son mari prend une seconde femme et l'intention de la famille de Marie Z. est de ne reconnaître le divorce qu'au moment où Marie se remariera; la nouvelle dot servant à rembourser la seconde.

Ces deux exemples illustrent des situations que redoutent les missionnaires. Ce sont des imbroglios juridiques et religieux par excellence dans lesquels se confrontent toutes les réalités contradictoires liées à la conversion, la naturalisation et la tradition kabyle et musulmane. C'est un «sac de nœuds» inextricable dans lequel les principaux protagonistes usent et instrumentalisent tous les moyens mis à leur disposition pour tenter de trouver une cohérence à une situation qui se dérobe à chaque fois. Il est à noter que les convertis ne semblent pas éprouver d'états d'âmes ni de scrupules à utiliser plusieurs codes religieux et différents registres de fonctionnement. Les missionnaires sont, par contre, confrontés à des jeux de glissement et d'instrumentalisation incompatibles et inadmissibles, selon eux, avec une conversion déclarée.

Ces situations de confusion dans lesquelles plusieurs logiques s'affrontent et se mêlent laissent émerger des personnalités hors du commun qui font littéralement exploser les codes traditionnels en dépassant des frontières communément admises et respectées par tous.

Ainsi le *diare* des Ath Menguellet de Ouarzen, daté de novembre 1901, nous livre le récit rocambolesque des préparatifs de mariage d'une jeune veuve chrétienne, Félicité, mère d'un enfant de 10 ans, François, élevé par les pères de Ouarzen. Elle veut épouser Boudjemaa, musulman, catéchumène, mais déjà marié à une chrétienne. Enceinte de deux mois, elle l'accuse en public de l'avoir séduite et lui ordonne de réparer l'outrage qui

1. Fiche de catholicité n° 85, casier 245.

2. Sous le matricule n° 3993.

lui a été fait. Pour lui forcer la main, elle lui fait la promesse de le dédommager avec les 400 francs d'économie qu'elle possède. Si, dans le cas contraire, il refuse, elle le menace de déshonneur devant toute la tribu et de mort à court terme. Et ses 400 francs serviront à payer un exécuteur. Face au scandale, le village tout entier et les parents de Boudjemaa accélèrent le mariage qui sera célébré à la musulmane, au grand dam des pères, avec tambours, trompettes, youyous et mariée juchée sur un mulet. La seule réaction de Boudjemaa, déjà marié et père de famille, «à qui mille sorcelleries semblent avoir ôté toute volonté» est d'exiger, des pères, un travail à Maison-Carrée¹ et à 2 francs la journée, pour fuir Félicité.

Ce récit est intéressant dans la mesure où il reconstitue une situation inconcevable voire inimaginable dans la Kabylie du début du XX^e siècle.

D'abord, cette figure féminine forte et vindicative qui renverse en sa faveur le code de l'honneur dans une situation (relations sexuelles et grossesse hors-mariage, adultère...) qui aurait du lui coûter l'opprobre du village sinon la vie. Son sentiment d'impunité semble lui venir de son double rôle de veuve et de convertie qui l'autorise à s'affranchir du registre de réserve, de dignité et de retenue réservé aux femmes. Le fait de dire haut et fort, sur la place publique, qu'elle a été séduite et qu'elle a eu des relations sexuelles auraient du la cantonner dans le rôle de la putain ou de la folle. Alors qu'elle obtient l'effet inverse: celui de faire sauter à la fois le carcan de la pudibonderie de la société kabyle et de la respectabilité chrétienne et d'obtenir réparation. Elle se venge des pères qui l'ont mise au ban de la chrétienté locale en les narguant et en célébrant un mariage à la musulmane et elle adopte une attitude masculine puisqu'elle défend, seule, son honneur en utilisant les méthodes de la vendetta réservées, traditionnellement, aux seuls hommes.

L'autre élément de ce récit est l'absence de volonté du futur époux, tétanisé et fasciné par Félicité mais dont il veut bien dire qu'elle lui a fait manger des *ihachkuler*². Par contre, il n'hésite pas à utiliser son statut de catéchumène pour exiger des pères une situation avantageuse et des privilèges matériels en dehors du village. Sa situation de catéchumène qui est celle d'une transition, mais sans acte de décision définitive, lui permet de se réserver une neutralité et une absence de confrontation directe. Il se cache derrière des prétextes divers: sorcelleries, pression des parents, demande de départ...

Enfin, il faut souligner l'extrême embarras des missionnaires qui y voient un très mauvais exemple pour la chrétienté locale à qui ils demandent de ne plus avoir de relation avec les principaux acteurs. Leur impuissance à éviter une union polygame est confrontée à l'étrange cohésion du village qui défend les deux protagonistes à s'unir selon les usages traditionnels

1. Maison-mère généralice des Pères Blancs.

2. Sorcelleries, envoûtements...

même si ceux-ci ont été bouleversés par deux éléments irrémédiables de déshonneur: conversion et grossesse hors mariage.

Il apparaît, dans ce cas de figure, que la conversion ou l'état de converti permet, parfois, une liberté d'expression et une marge de manœuvre bien plus importantes en s'affranchissant publiquement des contraintes de la régulation sociale traditionnelle.

La première génération de convertis ne voyait aucun problème à poursuivre les usages et pratiques traditionnelles musulmanes. La correspondance des missionnaires souligne, à chaque fois, les adhérences très fortes aux pratiques musulmanes par les convertis sans que ces derniers aient l'air d'y attacher de l'importance: les circoncisions, les formules religieuses, l'immolation du mouton pour l'aïd-el-kebir, les *ziaras* (visites, pèlerinages sur les lieux saints), les pratiques de sorcellerie...

Concernant l'aïd-el-kebir, «il est dur pour nos chrétiens de se détacher entièrement de ces coutumes. Aussi quelques-uns n'ont pu s'empêcher non pas d'égorger mais de se payer quelques bons morceaux de viande; ce qu'ils ne feraient peut-être pas pour Pâques. (...) Les pères partent avec les internes sous prétexte de faire plaisir aux enfants, nous les éloignons du contact des musulmans, plus ou moins fanatiques ce jour-là et des cérémonies religieuses. Ce qui déteint toujours sur l'esprit de leurs jeunes têtes» ou alors «Le ramadan est pour le catéchumène adulte un temps d'épreuve pendant lequel apparaît leur degré de sincérité et de courage. Beaucoup ayant encore peu étudié jeûnent avec la masse des musulmans»².

La circoncision

La circoncision en est une illustration particulièrement convaincante. Les diaires l'évoquent régulièrement. Que les convertis le fassent de leur plein gré ou sous la pression familiale, ils dénoncent cette pratique: «J'ai en ce moment, un exemple sous les yeux. Depuis un an, Celestin Salem est obligé de lutter contre toute sa parenté pour ne pas faire circoncire son petit garçon. Quand on voit d'ailleurs, Saint-Paul lui-même obligé de circoncire Thimotée pour mettre fin aux récriminations des Juifs, on peut imaginer ce que sera cette difficulté pour les Kabyles. Et il y en aura d'autres³».

Ils sont scandalisés par des parents qui font circoncire leurs garçons et qui continuent à assister à la messe le dimanche ou un autre parent qui a observé scrupuleusement les rites traditionnels de la circoncision à Taourirt et qu'ils menacent d'excommunication⁴. Ils tentent de démontrer, dans leurs sermons, l'incompatibilité d'une foi chrétienne avec un acte considéré comme musulman dont l'ancrage social et identitaire demeure fort. La

1. Diaire de Ouarzen des Aït-Menguellat de février 1903.

2. Carnet de visites des Ath Yenni, Ouarzen, R.P. Baldit, 1901.

3. Provincial de Kabylie: le RP Lechaptois, 1886-1889.

4. Fiches de catholicité des Ouadhias, n° 28 et 62.

pratique de la circoncision se poursuit apparemment même à la deuxième génération surtout quant la famille demeure au village. Les entretiens avec les descendants de convertis le confirment: «je suis un enfant chrétien circoncis; on n'a pas failli à la tradition. Les Pères Blancs faisaient la grimace mais ils n'ont rien fait pour nous empêcher¹».

L'attachement à ce rite est tel qu'il a suscité de la part de la hiérarchie cléricale une réflexion et la production, en 1924, d'un texte officiel² dans lequel elle se positionne et donne des consignes. Elle assouplit sa position en évitant les attitudes rigides qui caractérisaient les missionnaires de la fin du XIX^e siècle. Elle conseille de considérer la circoncision comme un rite africain et arabe que les convertis peuvent néanmoins garder pour être fidèles à leurs traditions. Mais elle ne peut accorder son autorisation que si deux conditions sont respectées: que la circoncision soit pratiquée sans prières, sans chants et fêtes et qu'elle soit pratiquée par un médecin ou par un autre que celui désigné par la tradition.

En lui ôtant son caractère festif et religieux et en le médicalisant, la congrégation en fait un acte banal et sans adhérences communautaires³. Mais c'est également, pour les Pères Blancs, une manière d'en finir avec la rigidité obsessionnelle qui caractérisait les premières générations de missionnaires. Car exiger des convertis un abandon serein et détaché de leurs pratiques et croyances traditionnelles se révélait impossible. Ils commençaient à prendre conscience de l'irrationalité et de la démesure de leurs conditions. Les années 1920 sont une période où l'action missionnaire, en règle générale, s'interroge sur les nouvelles dispositions à prendre pour amorcer des changements dans ses objectifs et dans ses discours.

Mais, de toutes les façons, avec l'émigration des familles, les circoncisions et le jeûne du ramadan seront de moins en moins pratiqués et le respect des consignes de l'Eglise de plus en plus grand: «Mes enfants, je ne les ai pas fait circoncire. Je n'en voyais pas l'intérêt. Je comprenais les premières générations mais pour les autres...⁴»

Dans ces multiples exemples, il apparaît que le converti opère des allers-retours entre une tradition et une autre, un dogme et un autre sans interrogations identitaires ni religieuses. Il évolue, ainsi, dans un terrain d'une grande fluidité revenant aux pratiques musulmanes quand les circonstances s'y prêtent, demeurant proche des missionnaires et fidèle à sa nouvelle foi quand il est en mesure de le faire. «Je me souviens de Melha, je ne savais pas si elle était chrétienne ou moitié-moitié. Elle disait qu'elle prenait ce qu'il

1. Propos rapportés en entretien.

2. M^{sr} Nouet, *Notes sur la circoncision*, 1924, 6 pages dactylographiées, H57/2..

3. On retrouve la même désacralisation des initiations traditionnelles, en Afrique équatoriale, lorsque les missionnaires faisaient circoncire les jeunes adolescents par des infirmiers.

4. Propos rapportés en entretien.

y avait de meilleur. Marier sa fille à un chrétien, ce n'était pas vraiment un problème. Il fallait qu'il soit kabyle avant tout, la confession passait après. Car dans mes années, il n'y avait aucune confiance; ni pour les Arabes, ni pour les Français¹».

Là encore, c'est l'émigration et les départs définitifs qui les font rompre avec ces jeux de glissements et les forcent, en quelque sorte, à se positionner dans une seule pratique religieuse.

Textes et consignes.

Les nouvelles orientations de l'apostolat missionnaire

La mort de Lavigerie en 1892 rend problématique l'avenir de la Société des Missionnaires en Afrique du Nord. D'autant plus que le fossé se creuse entre la Mission Equatoriale dynamique et prometteuse et celle du Maghreb dont l'échec commence à être visible.

Les résultats en matière d'évangélisation font l'objet d'une critique lucide et précoce. Dès 1892, le père Charmettant fait un constat désabusé: «Il faut bien le reconnaître à l'heure où nous écrivons, la masse de la nation berbère est toujours loin du royaume des cieux. Non seulement, elle n'est pas à la veille de se faire chrétienne mais on peut dire qu'elle n'est même pas entamée. Qu'est-ce en effet quelques centaines de chrétiens, en face de 300 000 musulmans²?»

L'exemple de Taguemount-Azouz, qui de 1873 à 1892, a vu défiler plus de cinquante missionnaires pour obtenir une poignée de conversions est suffisamment explicite. Pour expliquer ce bilan, il avance plusieurs causes:

Il évoque la volonté du gouvernement général d'entraver l'action missionnaire. Il rappelle les vexations infligées aux Jésuites par certains officiers des Bureaux Arabes et les administrateurs. Si cette cause est déjà bien connue, il en avance une seconde bien plus intéressante qui remet en cause la formation du missionnaire. Il souligne les grandes difficultés que rencontrent ces derniers dans l'apprentissage de la langue kabyle, classée parmi les langues les plus difficiles, et leur ignorance profonde la religion musulmane. Ce constat se retrouve dans certains diaires: «J'ai le regret de le constater, bien peu de missionnaires savent suffisamment le kabyle³» ou «Appliquez-vous en même temps à connaître à fond les croyances et les pratiques de l'Islam⁴».

Enfin, il prend la mesure de la réalité historique et religieuse de l'islamité des Kabyles: «d'abord comme l'Arabe, le Kabyle est musulman. C'est à dire plus réfractaire à l'Évangile qu'un païen, un fétichiste, un idolâtre

1. Propos rapportés en entretien.

2. Cité par Duchêne, page 388.

3. 1892, Cahier de visites des Ath Yenni, Ouarzen.

4. 1898, Cahier de visites des Ath Yenni, Ouarzen.

quelconque...¹» C'est la première fois que la résistance au message évangélique est expliquée par la réalité de l'islam kabyle. L'idée d'une pratique musulmane superficielle en Kabylie, bien répandue dans le discours missionnaire, se lézarde progressivement au contact du terrain kabyle. Celui-ci révèle des résistances insoupçonnées à la christianisation mais surtout, il confirme l'ignorance profonde des missionnaires à l'égard de la religion musulmane, en matière de doctrine, de dogme, de morale ou tout simplement d'observances et d'objections les plus ordinaires. Cette ignorance fera, par la suite, l'objet de critiques sévères de la part des missionnaires eux-mêmes. En 1892, on commence à penser qu'il faudrait peut-être renoncer à l'approche dénigrante et caricaturale de l'islam que l'on retrouve chez de trop nombreux missionnaires.

Deux textes doctrinaux, déterminants pour la réforme du modèle apostolique, changeront l'approche missionnaire en Afrique du Nord.

Le texte de H. Marchal², daté de 1932, établit le constat d'une impossibilité directe de conversion en pays musulman car, contrairement aux pays d'Afrique noire, la religion s'appuie sur le monothéisme et la Bible. Cinquante ans après la fondation de la Mission de Kabylie, il n'y a aucun résultat majeur. Il tire la sonnette d'alarme sur l'esprit d'assistés des convertis qui ne cherchent, selon lui, que des avantages et des privilèges devenant ainsi des poids lourds pour la mission. Il reprend l'idée de la conversion de cœur sans passer par le baptême. Celle-ci s'inspire de l'exemple des Apôtres qui ont prêché par les vérités essentielles. Il établit ainsi la liste des points doctrinaux sur lesquels les missionnaires peuvent intervenir (comme la *chahada*, la prière rituelle, les modèles de sainteté...) et propose des explications sur certaines difficultés théologiques chrétiennes (la Rédemption, l'Incarnation, la Trinité, le Saint-Esprit...).

Le texte de Marchal met fin à l'esprit de propagande religieuse qui caractérisait les premières générations de missionnaires. Il remet l'action missionnaire dans le contexte politique des années 1930 qui est celui du développement des mouvements anti-colonialistes, de l'idéologie pan-arabe, d'une presse arabe nationaliste et musulmane: «même ceux qui se disent évolués et d'esprit libéral se positionnent en tant que Musulmans et affichent leurs convictions». Mais son esprit de réforme s'arrête là. Et son approche du dialogue catholico-musulman demeure limitée et surtout peu conciliante à l'égard des travaux des arabisants et des islamologues qu'il trouve un peu trop accommodants avec l'islam. Sa lecture des religions est celle d'une opposition essentialiste et manichéenne entre l'islam et le

1. Cité par Duchêne, *op. cit.*

2. *Les grandes lignes de l'apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord musulmane*, texte dactylographié de 148 pages. Rapport personnel et confidentiel avec mention suivante: «destiné aux pères étudiants de l'Institut des Belles Lettres arabes de Tunis et aux missionnaires qui le désireraient». Côte H13/1, 2, 3.

christianisme: «Il ne faut ni louer le Coran, ni le dénigrer. Et nous borner quand nous le citons, à dire aux Musulmans: c'est votre livre. Il vous est bienfaisant dans la mesure où il vous fait penser à Dieu»¹.

Christianisme

Humilité, charité
Vérité salvatrice
Rédemption, béatitude surnaturelle

Soumission totale à Dieu

Islam

Orgueil, domination
Erreur
Ordre naturel, rationalisme,
ignorance de la fin surnaturelle
Insuffisance de la soumission à Dieu

Les actes de la Conférence de Bou Nouh² participent d'un autre esprit de réforme que celui du texte de Marchal. Même s'ils se rejoignent sur des points essentiels, (constat des limites d'une évangélisation massive, enseignement des vérités par le Décalogue...), celui de Bou Nouh propose une approche beaucoup moins dénigrante et plus intellectualisée de l'Islam. Il souligne l'absolue nécessité d'une connaissance sérieuse de l'islam élargie au droit coranique, à l'histoire du monde musulman et aux autres mouvements politiques et religieux contemporains. Connaissance qui devrait être obligatoirement intégrée dans le cursus de formation du missionnaire avec une formation solide en langue kabyle et arabe³. C'est une critique en règle de l'évolution de l'action missionnaire en Kabylie dont l'échec doit souligner les erreurs et les défaillances des Pères Blancs. La mauvaise pratique de la langue kabyle, l'ignorance parfois honteuse de l'islam, de son dogme et de son histoire, les appréhensions maladroitement du peuple et de la société kabyle imposent un recrutement qualitatif concernant le personnel missionnaire: «La Kabylie, plus que toute autre mission, devrait être interdite aux missionnaires médiocres spécialement à ceux dont on a dû se débarrasser ailleurs à cause de leur manque de jugement ou de zèle, ou de certains défauts de caractère. Plus qu'ailleurs, les missionnaires sont ici, non pas inutiles mais ordinairement néfastes»⁴.

1. Page 55.

2. Cette conférence présidée par le R.P. Milinaut, Supérieur de la Mission de Kabylie, réunit les supérieurs et missionnaires de Kabylie du 6 au 15 juillet 1937 afin de discuter des principes et du bilan de l'apostolat en pays musulman (Sahara et Kabylie). Les débats se sont effectués sur la base des réponses à un questionnaire (48 questions) élaboré sous forme d'enquête et envoyé à tous les missionnaires.

3. L'instruction de Lavigerie est ainsi reprise: «Je vous ordonne en vertu de l'obéissance (...) de parler entre vous le kabyle et l'arabe et jamais le français et de même, de ne pas vous servir d'interprète avec les indigènes, dussiez-vous en éprouver de l'embarras dans les commencements», instruction n° 81, in *Directives du cardinal Lavigerie*, carnet n° 1, page 60.

4. Réponse à la question 12.

C'est un constat sans fard qui révèle le manque crucial de berbérisants et peut-être même une absence de volonté d'apprendre le kabyle de la part des missionnaires. Ce manque de maîtrise de la langue berbère serait, par ailleurs, une des raisons de l'échec de l'évangélisation de la région. Le père Miliniant, alors supérieur de la mission de Kabylie et qui préside la conférence, évoque la nécessité d'étudier la spécificité de l'islam kabyle et d'apprendre l'arabe littéraire et dialectal. La maîtrise de cette dernière langue contribuerait à une plus grande reconnaissance et respect de la part des milieux confrériques locaux.

Les actes de la Conférence de Bou Nouh font émerger un modèle missionnaire nouveau; celui du missionnaire-intellectuel. L'exigence d'un plus grand investissement intellectuel des missionnaires en Algérie doit acheminer vers le modèle déjà développé en Tunisie: un apostolat qui conjugue des modes discrets d'évangélisation et une action intellectuelle performante.

Le modèle de l'apostolat des Pères Blancs, tel qu'il a été institué par Lavigerie dans les années 1860, est remis en question mais surtout il est contextualisé et modernisé. On assiste d'ailleurs, dans le tournant des années 1930, à un glissement des pratiques et des discours vers un registre de valorisation du patrimoine berbère. L'intérêt porté à la langue et aux traditions berbères, notamment avec la création du Fichier de Documentation Berbère, a donné naissance à toute une lignée de berbérisants¹ qui a ainsi contribué considérablement au travail en ethnolinguistique et à une meilleure connaissance de la société berbère.

Plus généralement, la période de l'entre-deux guerres correspond à une prise de conscience de l'échec de la mission en Kabylie. Il n'y a pas de résultats majeurs, encore moins spectaculaires. À l'exception des villages de la vallée du Chélif, Sainte-Monique et Saint-Cyprien, créations volontaristes de Lavigerie et les trois à quatre mille convertis kabyles, les résultats sont disproportionnés par rapport au temps, à l'énergie et aux finances investis dans les projets d'évangélisation.

Les instructions de Lavigerie avaient élaboré également le modèle idéal du missionnaire en terre d'Afrique. Celui-ci devait être «un homme de Dieu», un homme de bienveillance et de piété afin de susciter l'estime et le respect des musulmans qui devraient les considérer comme un «marabout chrétien». Le missionnaire devant s'insérer dans la société en enseignant les vérités essentielles et en pratiquant des activités édifiantes qui serviront d'exemples.

Mais ce modèle du missionnaire et de la mission évangélisatrice tel qu'il a été développé au XIX^e siècle ne répond plus vraiment aux réalités du début du siècle. Des courants spiritualistes comme celui développé par

1. Comme les pères Dallet, Delheure, Genevoix, Lanfry, Reesink, sœur Madeleine Allain...

Charles de Foucault sont en rupture avec les idéologies missionnaires classiques. Ils seront relayés, dans les années cinquante, par des figures charismatiques comme Mère Teresa en Inde ou Sœur Emmanuelle en Égypte. Dans ces nouveaux mouvements religieux, les modèles de spiritualité sont inspirés par des exemples de vie de prières et d'ascétisme sans message évangélique spécifique. L'Église catholique adopte progressivement la position qui est celle de christianiser par l'exemple; position qui deviendra l'idéal chrétien en terre musulmane¹.

1. M^{gr} Henri Tessier, *Eglise en Islam ; méditation sur l'existence chrétienne en Algérie*, Centurion, Paris, 1984 et Henri Sanson, *Christianisme au miroir de l'Islam*, Cerf, Paris, 1984.

La communauté chrétienne: identité et devenir

Un village chrétien: Le hameau de la Providence ou le Ouarzen du Bas. Un village, deux religions

Pour éviter l'influence des usages musulmans sur les jeunes couples chrétiens, les missionnaires de Ouarzen décident, à la fin des années 1890 de construire, en contre bas du village, un quartier nouveau destiné exclusivement à abriter les familles chrétiennes. Ils achetèrent le terrain qui fut loti de maisons construites de façon moderne aux toits bien alignés¹. Un jardin potager collectif y fut inséré pour que les femmes, selon la tradition, cultivent des légumes (fèves, lentilles, piments...). «Nous constatons l'avancement des travaux de construction pour les maisons de nos ménages et aussi la nécessité de se dévouer et d'ouvrir sa bourse pour en payer les frais»². Il ne s'agissait pas d'en faire le pendant chrétien du village traditionnel mais bien de créer un espace spécifique avec ses activités, son architecture et de prendre ses distances avec le village du haut. Les missionnaires ne cachaient pas cette volonté de différenciation; ils voulaient construire un village moderne, selon des critères architecturaux et économiques qui valoriseraient les chrétiens convertis et les présenteraient, par rapport au groupe musulman du haut, comme le modèle de réussite et de promotion. «(...) la boutique d'Emile sera installée dans sa propre maison. On bâtira aussi d'urgence le mur d'enceinte des ménages chrétiens»³.

Ils souhaitaient surtout vérifier la réalité des engagements et les certitudes de la foi que supposait la conversion. Celle-ci imposait un certain nombre de sacrifices qui exigeaient notamment de prendre de la distance voire de

1. Nous avons trouvé, dans un récit datant de 1935, la description très avantageuse du Hameau de la Providence. Arrivé dans la tribu des Ath Menguellet, et après avoir visité le village de Ouarzen, le voyageur descend vers le village chrétien: « (...) Le contraste est saisissant. Tout ici respire l'ordre et la propreté. Les visages les plus francs nous sourient avec confiance, les femmes sur notre passage ne se cachent pas, les maisons sont mieux construites parfois surélevées d'un étage. J'entends même les accents d'un appareil de TSF. Ce n'est pas que je sois tellement ravi de cette audition imprévue mais, cela prouve un effort d'adaptation, un pas de plus vers le progrès dont sont incapables, à cause de leurs préjugés, les habitants du village que nous visitons tout à l'heure. Les hommes auxquels nous nous adressons parlent un français assez correct. Beaucoup ont voyagé et travaillé chez nous (en France). Celui-ci, me dit-on, est officier de réserve, celui-là avocat au barreau d'Alger...», in C. Chabet, *Kabylie, Notes et souvenirs*, FRA, imprimeur éditeur, Foix (Ariège), Toulouse, 1935.

2. Cahier de conseil des Beni Yenni, 8 septembre 1899.

3. Cahier de conseil des Beni Yenni, 30 avril 1900.

s'isoler de ses compatriotes, de rompre avec les traditions kabyles musulmanes. À l'instar des villages de Sainte-Monique et de Saint-Cyprien, il s'agissait de créer un modèle de chrétien indigène éloigné des influences des Musulmans et des Européens considérés, pour un certain nombre d'entre eux, comme irrégieux voire impies.

Pour les missionnaires, la construction de ces maisons était un moyen de limiter la mixité des ménages chrétiens avec les familles musulmanes et d'assurer une autonomie économique aux familles chrétiennes en contribuant notamment au financement de certaines activités: «La seule chose pour moi vraiment embarrassante est de trouver le moyen de mettre nos néophytes à l'abri de la misère et des dangers que courra leur foi, s'ils restent isolés au milieu de leurs compatriotes musulmans. Le moyen de les éviter, c'est évidemment de grouper nos jeunes chrétiens dans des villages ou quartiers de villages afin qu'ils puissent se soutenir les uns et les autres et vivre une vie à part¹».

Les témoignages offrent des avis quelque peu différents :

«Dans mon village, il y avait un quartier chrétien; il y avait près d'une quinzaine de familles chrétiennes qui y étaient installées. Mais il n'y avait que la religion qui nous distinguait des autres. Notre race c'est d'être Kabyle; on n'était pas des Français. On allait aux mariages, aux naissances et aux deuils des autres». Ou alors: «À Ouarzen, il y avait deux villages: le Ouarzen du haut qui était le village traditionnel et le Ouarzen du bas qui était le village chrétien. Une quinzaine de familles y étaient installées mais elles partaient au fur et à mesure. Au Hameau de la Providence, les pères étaient très présents, très attentifs à la pratique religieuse. Avec les Kabyles musulmans, nous n'étions mélangés qu'à l'école²».

Le Hameau de la Providence est donc une création volontariste d'un village chrétien kabyle calquée sur le modèle des villages arabes chrétiens de la plaine des Attafs, Saint-Cyprien (30 maisons en 1873) et Sainte-Monique (1875). Ces derniers ont été occupés par des couples de jeunes gens convertis³ issus de la grande famine de 1867-1868. Lavigerie voulait inaugurer une forme de colonisation originale pratiquée par des chrétiens autochtones. Elle a été organisée par «La Société civile des Orphelinats agricoles d'Algérie⁴»

1. RP Lechaptois, provincial de Kabylie, 1886-1889.

2. Propos recueillis en entretien.

3. Les mariages furent célébrés à Saint-Cyprien par une grande *diffa* et chaque couple reçut une maison.

4. Cet organisme créé par Lavigerie offrait à chaque jeune couple, une maison, 20 hectares de terres, des outils agricoles, deux paires de bœuf et des semences. Ils étaient également nourris la première année de leur installation gratuitement par la société jusqu'aux récoltes obtenues. En 1876, les deux villages rassemblaient une soixantaine de ménages. Jusqu'en 1912, la Société demeura un organisme de secours et d'assistance à des familles dont la réussite économique resta somme toute très limitée.

créée spécialement par lui en 1873 et financée, en 1868, par l'achat de vastes terrains dans la plaine des Attafs à l'ouest d'Alger. Le village de Saint-Cyprien (où fut construit l'hôpital Sainte-Elizabéth) fut d'ailleurs déclaré commune mixte en 1874; commune mixte à laquelle se rattacha par la suite le village de Sainte-Monique. Les couples installés devaient représenter des modèles de réussite économique, familiale et évangélique pour la population indigène comme européenne. Ces villages étaient censés, au départ, être des pôles attractifs pour les douars environnants et surtout être des exemples en matière de christianisme indigène.

Le Hameau de la Providence est une entité à part qui prend ses distances avec le village originel. Sur les plans de l'éducation, du travail, du mode d'habitat, ses habitants repoussent les adhérences avec ceux du haut. Les mentalités se modifient ainsi progressivement. «Si les femmes du haut village apportaient de la discrétion sur leur manière de se parer, celles du village chrétien accumulaient à plaisir bijoux et écharpes: la messe était pour elles l'unique occasion de s'éclipser l'une l'autre. Tandis que leurs sœurs musulmanes travaillaient aux champs et se déplaçaient à leur guise, elles, moins favorisées, faisaient quelques pas, comme des pigeonnnes autour des maisons trop neuves groupées autour de la chapelle¹».

On en retrouve quelques éléments dans la description du village double par Taos Amrouche: «(...) Car le pays avait été coupé en deux le jour où les missionnaires étaient venus les évangéliser. Depuis les membres d'une même famille se regardaient d'une rive à l'autre désespérant de se rejoindre à jamais. Il y eut désormais deux villages: celui de toujours sur les crêtes, façonné par les mains des ancêtres, et l'autre au bas de la colline, comme un petit nid construit hâtivement par la main blanche de la mission. Convertis et musulmans vivaient en bonne intelligence, mais on eût dit que seuls leurs corps se rencontraient, ou mieux leurs enveloppes, car l'essentiel ne pouvait être mis en commun. Il y avait donc deux clans face à face, bien distincts, et qui se défiaient: le cimetière vénérable, avec ses pierres aiguës, plantées en tous sens comme des écharpes dans la terre schisteuse, et l'autre, tout blanc, près de l'église. Et le premier semblait vous dire qu'il était le refuge authentique, vous promettre le meilleur sommeil, parce qu'il était le berceau de toujours²». (...) Vous, c'est de l'autre côté que vous serez: sur la colline des Sœurs Blanches. Nous, ici, et vous, là-bas. Nous de ce côté, et vous, de l'autre³».

L'avenir économique des convertis est un sujet de préoccupation pour les missionnaires qui considèrent que la conversion de la Kabylie est presque autant *une œuvre économique qu'une œuvre apostolique*. Les conditions de

1. *Rue des Tambourins*, op. cit., page 62.

2. *Ibid.*, pages 37 et 38.

3. *Ibid.*, page 76.

développement économique sont la garantie du maintien des convertis en terre kabyle et de l'authenticité de leur foi et de leur pratique. Ils évoquent régulièrement des cas de néophytes qui ont quitté la Kabylie pour chercher du travail et qui ont abandonné leur foi. Ils proposent la création d'activités agricoles et industrielles qui retiendraient les jeunes gens sur place et la formation dans des métiers de l'artisanat qui correspondraient à la demande locale.

Pour mettre les convertis et leurs familles à l'abri de la misère, un projet prévoit la création d'une petite colonie agricole dans la plaine des Ouadhias et l'établissement d'une école d'arts et de métiers. C'est le programme du Moulin Moutier à Oued Aissi.

Il faudra attendre le début des années 1920 pour que le projet voie le jour. Il se développe à partir d'un domaine agricole appartenant à des colons français (Olivier et Pasquier) très attachés à la communauté missionnaire de Kabylie. Et ils ne recrutaient les ouvriers agricoles qu'au sein des Kabyles convertis, formés et introduits par les Pères Blancs. Autour de l'exploitation agricole vont être construits un internat (pour loger les apprentis), un dispensaire, une école (22 élèves en 1921) et quelques maisons pour les familles des ouvriers agricoles. Avec l'arrivée des sœurs en 1925, sont créés un ouvroir de tissage et deux ateliers de vannerie. Parallèlement à ce projet est créée «La société des fermes françaises de Kabylie» destinée à former chaque année une quarantaine d'ouvriers aux méthodes agricoles modernes. Ce projet, financé par les grands propriétaires fonciers, dont le but était de «réussir à former des ouvriers compétents et de rendre service à la colonie tout en travaillant à l'extension du règne de Dieu¹», en étroite collaboration avec les Pères Blancs a été mal perçu par les Kabyles qui y voyaient là un privilège flagrant destiné exclusivement aux convertis et un moyen sélectif de leur réserver des emplois². Avec ce projet, on touche à la fin des expérimentations des enclaves chrétiennes. Dans le cas du Hameau de la Providence, l'émigration qui frappe les familles lui enlève assez rapidement — en quelques années — son caractère catholique et préservé qui faisait sa spécificité. Quant à celui du Moulin Moutier, les privilèges supposés que l'on attribuait aux convertis se révélèrent bien vite très limités. Les plaintes des ouvriers se multiplient auprès des pères. Ils se plaignent d'être exploités par les colons et d'être considérés comme une main-d'œuvre à bon marché. L'état de converti les marginalise doublement; d'une part auprès des autres ouvriers agricoles musulmans qui les considèrent comme une catégorie d'aristocratie prolétarienne et d'autre

1. Rapport annuel n° 21, 1925-1926.

2. Il semble qu'il y ait eu plus tard, sur la même ferme, également une expérience avec un encadrement protestant, sans doute d'origine suisse, dont un certain Kich; d'où l'appellation locale de *Iperkichen* (information de M.A. Amena).

part auprès des colons qui les voient comme une source de main d'œuvre de choix taillable et corvéable à merci. «Le moulin Moutier c'était plutôt un gros domaine agricole tenu par des colons à Oued Aissi et les Kabyles chrétiens n'étaient pas très bien traités par eux¹».

En plus de ces deux expériences de chrétientés locales, trois œuvres sociales profitaient directement aux Kabyles chrétiens. *La Mutuelle des Beni-Menguellet* à Ouarzen qui offrait aux jeunes chrétiens une dotation pour la constitution d'une retraite, *Le foyer kabyle* qui leur fournissait les moyens de construire des maisons plus modernes et plus confortables que ne le faisait l'habitat traditionnel et *La Caisse du Crédit Agricole*, sorte d'organisme privé qui permettait le financement de certains projets.

À la fin des années 1930, on signale encore² chez les chrétiens une mentalité d'assistés que l'on explique par les modalités de la prise en charge totale des premiers convertis et des orphelins recueillis dans les internats. Cette aliénation morale et matérielle conditionne, pour certains missionnaires, la constance et l'authenticité de la pratique de la foi catholique. Il est signalé également que les musulmans ne jugent plus les convertis avec le mépris et la répulsion ressentis lors des premières conversions³; à l'exception, bien entendu, des chrétiens vivant aux dépens de la mission et incapables de se débrouiller sans l'aide des missionnaires. Si l'assisté est *a fortiori* issu «d'origines basses», il est livré au mépris général: «mais ils réservent leur mépris à ceux qu'ils croient animés de motifs bas et intéressés, c'est-à-dire attachés à leur religion, non pas par conviction sincère mais par le désir de profiter et d'abuser de leurs bontés⁴». Même si certains chrétiens jouissent d'un prestige personnel et de la considération des autres c'est souvent parce qu'ils ont atteint des positions sociales et surtout professionnelles très supérieures à celles des Musulmans: «Mon père était avocat à Tizi-Ouzou, il a fini sa carrière comme Président de la cour suprême⁵. Il était très respecté et écouté» ou alors «On venait me demander conseil car j'étais secrétaire général de la commune de Michelet⁶». Ces cas restent, cependant, des exceptions car l'idée qui continue à dominer le sentiment général à l'égard des convertis est celle d'avoir vendu son âme pour des motifs mercantiles.

1. Propos rapportés en entretien.

2. Conférence de Bou Nouh, 1937.

3. Constat dressé à la question suivante: «Si peu nombreux qu'ils soient, les chrétiens sont nécessairement livrés à la curiosité des Musulmans. Spectacle édifiant ou malédifiant? Ont-ils en général gagné l'estime et la sympathie des Musulmans ou provoqué leur mépris et leur hostilité?»

4. Page 72 du texte de la conférence de Bou Nouh. La suspicion d'une conversion mue par le calcul et l'intérêt demeure toujours.

5. L'équivalent du Conseil d'Etat.

6. Propos rapportés en entretien.

Toujours à la même période (les années 1930), on réalise, vraiment, que les petites chrétientés locales n'ont aucun pouvoir d'influence sur la société kabyle et ne sont surtout pas considérées comme des exemples à suivre. Bien au contraire, les villages les plus fermés à l'influence chrétienne sont ceux qui se trouvent le plus à proximité des groupes chrétiens. Une des raisons de cette résistance avancée par les missionnaires viendrait du fanatisme et de l'orgueil kabyle (le fameux *nnif*) qui conforteraient le conservatisme religieux et l'arrogance de certains villages à l'égard des chrétientés locales.

On constate, également, les départs progressifs des familles chrétiennes hors de la Kabylie. Si l'émigration est un fait socio-économique majeur de l'histoire de la région, elle prend avec les convertis des accents très forts. Devenus plus exigeants par leur élévation de leur statut professionnel, ils cherchent des emplois et des positions à la mesure de leurs compétences nouvelles. Emplois qu'ils ne peuvent trouver qu'en dehors de la Kabylie, dans les grandes villes d'Algérie, de Tunisie et du Maroc et en France. Si l'émigration est déplorée par les missionnaires, notamment celle qui conduit vers la France¹, ils ne peuvent que confirmer les limites du développement économique et des ressources locales d'une Kabylie pauvre et surpeuplée. Par contre, l'émigration peut être considérée comme un filtre qui laisse passer les mauvais éléments, les *vrais faux convertis*, épurant ainsi un groupe que l'on souhaite authentique et préservé des altérations extérieures².

Sur les 183 chrétiens enregistrés à Bou Nouh, 100 d'entre eux sont déjà installés ailleurs et 83 vivent sur place dont 10 apostats. Plus d'un converti sur deux émigre et souvent en famille. Cette émigration familiale ou celle du couple est plutôt originale dans la société kabyle. Car seuls les hommes, selon la tradition migratoire, se déplaçaient pour une période plus ou moins longue, laissant leurs familles à la charge de leurs parents ou de parents proches. «Quand je me suis mariée à 19 ans, j'ai suivi mon mari à Djelfa. Pour le village, c'était une honte que de partir à la ville, pour une femme. J'étais seule à Djelfa. Il n'y avait que trois familles kabyles»³.

Avec la création de petits villages chrétiens, on fait le constat de l'impossibilité, pour les convertis, d'exercer une quelconque activité de prosélytisme auprès des Musulmans. Les missionnaires l'expliquent par le fait que «la plupart d'entre eux sont trop conscients de leur manque total de prestige par suite de la bassesse de leurs origines ou de leur conduite plus

1. L'émigration vers la France se fait, d'après eux, au trop grand détriment de la vie conjugale et familiale. Les missionnaires mentionnent des noms de convertis partis en France et ne revenant pas au pays pour s'occuper de leur famille. Ils font le constat d'un trop grand nombre de femmes et de veuves laissées seules avec leurs enfants au village.

2. «L'exode définitif des mauvais éléments est à encourager pour débarrasser nos petites chrétientés des vauriens qui ne peuvent que causer aux missionnaires ennuis sur ennuis et scandaliser les Musulmans», in *Conférence de Bou Nouh*, page 78.

3. Propos rapportés en entretien.

ou moins scandaleuse¹». Les scandales autour de l'ivrognerie des néophytes et des catéchumènes sont régulièrement évoqués dans les diaires. Tendance à l'ivrognerie qui ne fait qu'accentuer la réprobation et le mépris des Musulmans. Par contre, le rappel régulier des origines viles des premiers convertis et qui inspire le mépris des autres est intéressant car il réactive à chaque fois le caractère d'indignité qui les frappe. Il rappelle également le contexte originel de dénuement et le statut de marginal qui font de leur choix religieux, des *conversions de pain*. Dans ce cas-là, et dans le registre religieux, ils ne peuvent absolument pas se poser en guides ou en modèles à suivre et encore moins exercer une fonction de prosélytisme. Et les convertis eux-mêmes ne se posent pas en donneurs de leçons ou de conseils. Bien au contraire, et pour une grande majorité d'entre eux, ils se replient frileusement autour des missionnaires auxquels ils reprochent, d'ailleurs bien souvent, les efforts effectués pour attirer les Musulmans².

Alliances matrimoniales et disparités culturelles Analyse et interprétation des registres de catholicité (sacrements du baptême, et du mariage)

Seuls les mariages et baptêmes célébrés entre Kabyles sont analysés dans ce chapitre. Les registres de catholicité mentionnent les sacrements accordés à des Français (administrateurs, colons, militaires, ouvriers agricoles); mais les actes de baptême et de mariage de ces derniers sont quantitativement peu importants (quelques dizaines tout au plus) dans les paroisses dirigées par les missionnaires. Car dans cette partie de la Kabylie, les colons sont rares et les quelques Français présents sont là pour représenter les institutions coloniales.

Les dispenses pour disparité de culte sont souvent accompagnées de dispense de consanguinité car il s'agit souvent de mariages entre cousins au premier degré. Il est à noter, encore une fois, que les conversions n'empêchent pas les alliances traditionnelles de se nouer.

Quand il y a mariage avec disparité de culte (D de C), le curé écrit avoir reçu «le consentement mutuel des deux époux» et non «avoir donné la bénédiction nuptiale». Le mariage ne peut-être célébré qu'après la dispense accordée par l'archevêque d'Alger.

Lorsque le mariage se célébrait donc avec disparité de culte, le curé ou le missionnaire rajoutait sur l'acte de mariage la formule suivante: «promesse formelle de faire élever dans la religion catholique tous les enfants filles ou garçons qui pourraient naître de cette union». On retrouve dans un mariage

1. Page 79, Conférence de Bou Nouh.

2. Dans ce cas-là, les autorités de la Congrégation ne voient pas l'intérêt de créer, comme en Afrique Equatoriale, un organisme indigène de prosélytisme public.

célébré le 13 mai 1881 entre Martial Tahar Ben Si Ahmed (catholique) et Khadidja (fille présentée comme mahométane) la mention ainsi écrite : «après avoir reçu la promesse des contractants d'après laquelle ils se sont engagés à faire élever chrétiennement leurs enfants¹». Il est intéressant de souligner la quasi-absence des noms de famille ou de la tribu de la mariée ; ils n'y figurent quasiment pas dans les premiers certificats de mariage établis pour le dernier tiers du XIX^e siècle. Les missionnaires feront plus d'efforts, plus tard, pour établir les liens de parenté de l'épousée et pour transcrire plus rigoureusement les noms. Paradoxalement, cet effort est accompli lorsque les unions avec disparité de culte se feront de plus en plus rares. Car à partir des années 1900, la pratique du mariage *endogame*, l'union idéale, selon les missionnaires, consacrée par une célébration kabylo-kabyle chrétienne devient dominante alors qu'auparavant les mariages kabyles convertis-musulmans étaient plutôt fréquents.

Ces mariages obéissaient, d'ailleurs, aux règles traditionnelles de la société kabyle. Les missionnaires qui se considéraient comme des figures paternelles voire les tuteurs des néophytes ont, dans un premier temps, adopté les traditions kabyles qui régissaient les alliances matrimoniales. Ainsi aux Ouadhias qui comptaient, dès les années 1890, plusieurs convertis en âge de se marier, les missionnaires, dont le père Grandjaquet, *réservèrent*, selon la tradition, des toutes jeunes filles internes chez les sœurs. Ils donnèrent aux familles une somme d'argent plus les objets nécessaires (qui constituaient en quelque sorte la dot) contre la promesse de laisser les fillettes poursuivre leur éducation et demeurer chez les sœurs comme internes jusqu'à leur mariage. Cette affaire fit grand bruit et elle fut divulguée par certains notables du village, ulcérés de voir les missionnaires s'emparer du marché matrimonial local à des fins de conversions.

À Aït-Larbaa aux Ath-Yenni, dans les années 1910, il était de règle, quand un chrétien épousait une jeune fille éduquée chez les sœurs, de mettre entre les mains du supérieur de la mission, une somme de cent francs, qui devenait au jour du mariage, la propriété définitive de la femme. Cet usage avait été fixé par les Pères Blancs, pour rompre avec la coutume kabyle de la dot, considérée comme un système de vente odieux. Les religieux n'avaient pas imaginé que la règle qu'ils avaient instituée pouvait faire l'objet d'une spéculation de la part des parents des jeunes filles. Ceux-ci y voyaient là une somme qu'ils n'auraient pas à restituer en cas de divorce ou de répudiation². La surenchère s'étant élevée jusqu'à cinq cents francs et payables avant les fiançailles, les missionnaires ne pouvaient que compatir avec les futurs

1. Acte de mariage n° 1 du registre de catholicité de Fort-National, 1859-1884 (archevêché d'Alger).

2. Selon l'usage kabyle, la dot offerte à la jeune fille par la famille du futur mari doit être reversée intégralement en cas de séparation des deux époux.

prétendants à qui «il ne restera bientôt plus de ressources que de coiffer Sainte-Catherine¹».

Les Sœurs Blanches introduisent des nouveautés comme la robe blanche de la mariée qui en choquera plus d'un et d'une; le blanc étant la couleur du linceul et du deuil, «S'habiller de blanc, pensait grand-mère, quand il y a la pourpre, l'or, l'azur et le vert des prés, quelle folie! Comme s'il ne suffisait pas de ce linceul auquel, bon gré, mal gré, nous sommes condamnés²!»

Les missionnaires se retrouvent, parfois, impliqués dans des situations personnelles en assumant des responsabilités de tuteurs auprès de certains convertis. Ainsi l'histoire d'Angélique, orpheline et seule chrétienne de sa famille, subit les pressions de son frère qui lui interdit d'aller aux offices. Elle erre de maison en maison, dépendante des missionnaires. Refusant les prétendants les uns après les autres, elle réclame son départ à Alger pour obtenir plus d'indépendance³ et choisir enfin un conjoint à sa convenance.

Le marché matrimonial se révèle rapidement limité. Si dans la première période de conversions, les Pères Blancs n'opposaient pas de résistance aux mariages mixtes, la structuration de la petite communauté chrétienne va obéir, par la suite, à des règles plus strictes. Les mariages avec dispense de disparité de culte tendent à se raréfier et les unions se font, à l'exception de quelques rares cas, uniquement entre chrétiens. L'émigration renforce ces pratiques endogames.

Si la rigidité sinon la fermeture dans les pratiques matrimoniales se confirme dans le temps, la pratique de l'endogamie préférentielle demeure néanmoins (avec la cousine ou le cousin germain du premier au deuxième degré et musulman) en usage. «J'avais déjà rencontré mon mari à l'église; moi, je voulais l'épouser et lui aussi. Mon père ne voulait pas me donner et ce n'est pas parce que mon beau-père était musulman. Ma belle-famille n'avait pas de gros moyens. Mon père l'a fait courir, ç'aurait été la reine d'Angleterre, il aurait fait la même chose. On ne s'est jamais parlé, on ne s'est jamais adressé la parole. Tout se passait par le regard. C'est ma mère et ma grand-mère qui ont infléchi la décision de mon père. (...) mon père n'était pas pressé de nous marier; il avait les moyens. Ma sœur Lucienne voulait à tout prix épouser son fiancé Gabriel-Rabah qui était déjà poitrinaire. Elle l'a épousé malgré les avertissements de ma mère qui lui a dit: «va! Epouse-le mais cette union ne te portera pas bonheur.» Cinq ans après, il meurt. Il ne s'était pas marié jeune; à presque trente ans. Il lui a laissé deux enfants.

1. Diaire d'Aït-Larbaa, janvier 1910, casier 14.

2. *Rue des Tambourins*, op. cit., page 61.

3. Carnet du père Amat (1908).

Irène et Viviane. Ma sœur s'est retrouvée veuve jeune. Elle est devenue infirmière à l'hôpital. (...) Marier sa fille à un chrétien, ce n'était pas vraiment un problème. Il fallait qu'il soit kabyle avant tout. La religion passait après».

On observe également quelques mariages avec des chrétiens non-kabyles. Ces unions célébrées souvent en secondes noces ne sont pas fréquentes et elles sont surtout le fait d'hommes qui se marient avec des Françaises et souvent, d'ailleurs, hors de la Kabylie. Mais elles sont rarissimes et méritent d'être mentionnées lorsque c'est l'épouse qui est kabyle. Ainsi Marguerite Marie H., née en 1904 s'est remariée religieusement (après le décès de son époux) avec Jules Diégo Bautzman¹. Un autre cas de figure, exceptionnel, cette fois-ci, est la mention d'un catholique italien, Pierre Botta, qui avait fui les persécutions fascistes de Mussolini en 1924 vers la France où il devint maçon. Il s'installe par la suite en Kabylie et se met en concubinage avec Mékioussa H., musulmane, dont il a une fille Marie qu'il fait baptiser en 1945.

Ces cas rarissimes d'unions renvoient aux projets d'expérimentations de mariages mixtes conçus, à la fin du XIX^e siècle, par certains administrateurs kabylophiles et farfelus. Ces projets développaient l'idée d'une scolarisation féminine plus importante et d'une émancipation de la femme kabyle. L'assimilation de la Kabylie ne pouvait être possible que par la femme, élément considéré comme le moins rétrograde et le plus ouvert de la société kabyle. Toute une série de mesures était d'ailleurs proposée pour faciliter les unions avec les Européens: l'interdiction des tatouages jugés répulsifs pour un non-musulman, l'obligation de scolarisation des filles... Ces mesures, considérées comme fantaisistes et irréalistes, ne bénéficièrent, bien entendu, d'aucune application mais furent à l'origine du projet de réforme du statut juridique de la femme kabyle, déjà évoqué.

1. Fiche de catholicité n° 16 du *Liber Status Animarum* des Ouadhias, casier 243.

Taourirt Abdallah-Ouadhias (paroisse Notre-Dame des Sept Douleurs 1888-1920)

Années	Baptêmes	Mariages
1888	08 ¹	01
1889	01	01
1890	01 ²	
1891	02 (un adulte de 20 ans)	
1892	01	
1893	05 (1 adulte) ³	
1894	05	02 ⁴ (1 avec D de C)
1895	07 (5 adultes et 2 ados)	
1896	04 (2 adultes et 1 ado)	03 (1 avec D de C)
1897	09 (4 adultes)	1
1898	11 (9 adultes)	02
1899	02	
1900	09 (2 adultes)	
1901	03 (1 adulte)	02 (1 avec D de C)
1902	11 (4 adultes)	02
1903	09 (1 adulte)	02
1904	12 (6 adultes, 1 ado)	07 (2 avec D de C)
1905	14 (1 adulte)	
1906		
1907	10 (3 adultes)	01
1908	06 (3 adultes)	04 (2 avec D de C)
1910	13 ⁵ (2 adultes, 3 ados)	
1911	11	06
1912	14	03
1913	31	02
1914	10	02
1915	09	04
1916	08	01
1917	08	01 (avec D de C)
1918	09 ⁶ (5 Ados)	
1919	07	
1920	07	04 (1 avec D de C)

1. Aucune mention de l'âge des baptisés.

2. Jeune enfant d'un couple déjà chrétien.

3. Et trois bébés de parents musulmans: orphelins ou parents catéchumènes?

4. Disparité de culte.

5. Dont un enfant illégitime (Albert Pascal né de père inconnu et d'une mère «non encore chrétienne» Yamina Nait Mechkan, originaire de Menguellet, baptisé le 16 avril à Notre-Dame des Sept Douleurs aux Ouadhias.

6. Agés respectivement de 12, 14, 15 et 16 ans dont les parents sont musulmans.

Les Ouadhias (paroisse de Notre-Dame des Sept Douleurs): 1921-1949

Années	Baptêmes	Mariages	Années	Baptêmes	Mariages
1921	10 (2 adultes)	4 (1 avec D de C)	1951	04	01
1922	09	0	1952	02	01
1923	08 (1 adulte)	3 mariages (2 avec D de C) ¹	1953	08	01 (mixte) ²
1924	12 (2 adultes, 2 adolescents)	01 (avec D de C)	1954	05	02
1925	06 (1 adulte)	03 mariages	1955	01	01 (avec D de C)
1926	06	03 (2 avec D de C)	1956	03	01
1927	04	00	1957	05	01
1928	03	03	1958	02	00
1929	03	00	1959	04	00
1930	08	01	1960	03	03 (1 avec D de C) ³
1931	07	01	1961	04	02
1932	09	00	1962	02	00
1933	05	01 (avec D de C)	1963	02	02
1934	07	01	1964	00	02 ⁴
1935	07	00	1965	05 ⁵	00
1936	07	00	1966	02	00
1937	07	00	1967	01	00
1938	03	01 (avec D de C)	1970	02 ⁶	
1939	06	01			
1940	03	00			
1941	09	02			
1942	11	02 (1 avec D de C)			
1943	12	02			
1944	09	01 (avec D de C)			
1945	09	02			
1946	08	00			
1947	08	02 (1 avec D de C)			
1948	08	01			
1949	03	00			
1950	09	02			

1. Mais les époux étaient catéchumènes.

2. Mariage kabylo-français; l'épouse étant française.

3. Mais l'époux était catéchumène.

4. Les époux sont domiciliés à Alger.

5. Sur les cinq familles qui baptisent leurs enfants, quatre sont domiciliées à Alger et ont tenu à baptiser leurs enfants au village.

6. Les enfants baptisés ont des prénoms musulmans.

Taguemount-Azouz (paroisse de Saint-Michel): 1893-1922

Années	Baptêmes	Mariages
1893	04 (2 adultes)	
1894	04 (3 adultes)	
1895	07 (4 adultes)	
1896	10 (4 adultes)	02
1897	01	01 (avec D de C)
1898	01	
1899	04	
1900	02	
1901	02	
1902	04 (1 adulte, 3 adolescents)	
1903	02	
1904	01	
1905	00	01 (avec D de C)
1906	07 (5 adultes)	
1907	04 (1 adulte)	02
1908	05 (1 adulte)	01
1909	06 (1 adolescent)	
1910	03	01
1911	06 (1 orphelin ¹)	01
1912	02 (2 adolescents)	01
1913	09 (4 adolescents)	
1914	02	
1915	02 (1 adolescent)	
1916	05	
1917	05 (1 adulte ² et 4 ados)	01 (avec D de C)
1918	06 (3 adolescents)	
1919	03	01
1920	04	01
1921	03	01
1922	01 (1 adolescent)	01

1. Il est très rare de voir mentionner la condition d'orphelin lors d'une conversion mais on peut supposer, très probablement, que les adolescents baptisés sont des orphelins recueillis depuis quelques années déjà par les missionnaires.

2. Cet adulte avait 60 ans au moment de son baptême.

Michelet-Ouarzen (1884-1906)

Années	Baptêmes	Mariages
1890	02 ¹	00
1893	02 (deux adultes) ²	00
1894	01	00
1896	02	
1897	04 (4 adultes)	02 ³
1898	14 (9 adultes)	01
1899	17 (10 adultes et un catéch)	02
1900	15 (9 adultes)	01
1901	13 (10 adultes)	01
1902	14 (5 adultes)	01
1903	05 (3 adultes)	01
1904	08	05 (1 avec D de C)
1905	08 (2 adultes)	03 (1 avec d de C)
1906	09	04

Bou-Nouh en 1892

	Pères Blancs	Sœurs Blanches
Baptêmes	62	67
Enfants instruits	97	65
Adultes catéchisés	07	03
Malades soignés	8500	4700

1. Les parents de l'enfant baptisé étaient déjà chrétiens.

2. Dont un âgé de 26 ans. Il s'agit de Frédéric Oscar Paul Outoudert Ath Meddour, fils de Hassan ben Chaabane et de Liaqoute bent Saada Nait Yacoub.

3. Dont un célébré à l'hôpital Sainte-Eugénie.

Bou Nouh: 1923-1949

Années	Baptêmes	Mariages
1923	06	
1924	08 (1 adulte) ¹	
1925	03	
1926	04	
1927	05	02
1928	03	01
1929	01	01
1930	08	
1931	05 (1 adulte)	03
1932	04	01
1933	05 (1 adulte de 25 ans)	
1934	03	01
1935	02	
1936	03	02 (1 avec D de C)
1937	02	
1938	02	
1939	02	01
1940	02	
1941	02	
1942	05	01 (avec D de C)
1943	02	
1944	01	
1945	05	
1946		03 (1 avec D de C)
1947	02	
1948	01	
1949	03	02 ²

L'interprétation des données extraites de ces tableaux pose plusieurs types de difficultés:

Celles relatives aux différences statistiques d'un village à un autre.

Celles relatives aux écarts chronologiques et dont on ne perçoit pas toujours la cohérence.

Celles qui renvoient à une absence totale de données indicatives.

Malgré tout, on peut y trouver quelques cohérences et des permanences. L'importance des conversions d'adultes dans les vingt premières années qui ont suivi l'installation des Pères Blancs est largement confirmée. Le maintien des mariages avec disparité de culte qui continuent à se célébrer même quand la communauté se ferme sur elle-même et émigre. Ce qui suppose, de la part des familles converties, des relations entretenues et suivies avec

1. Agé de 64 ans.

2. Dont un mariage mixte franco-kabyle (l'épouse étant française).

le village d'origine. L'absence de rupture brutale avec la région d'origine est confirmée par le nombre de baptêmes qui se célèbrent au village alors que les enfants sont nés hors de la Kabylie. Les registres de baptême mentionnent régulièrement ces cas où les familles installées dans d'autres villes algériennes ou en Tunisie reviennent au village pour baptiser leurs enfants. Il est à noter la confirmation de baptêmes d'enfants et d'adolescents nés de parents musulmans. Ce cas de figure qui revient régulièrement est à mettre en relation avec des situations familiales et économiques dont l'indigence (souvent évoquée dans les diaires) et surtout les hasards de la proximité avec les missionnaires ont facilité le choix du baptême. Si le baptême suppose une cérémonie discrète et presque confidentielle où seuls les catholiques sont conviés, les mariages bénéficient, par contre, d'une visibilité plus grande et exigent des réjouissances pour l'ensemble du village. Pour le village de Taourirt-Abdallah (tribu des Ouadhias), nous avons comptabilisé, pour la période de 1888-1920, 51 mariages chrétiens. C'est-à-dire une moyenne de presque deux mariages par an. Ce qui est, à l'échelle d'une communauté villageoise, représente un chiffre important. Ainsi, à ces occasions, et notamment lorsqu'il s'agit d'unions avec disparité de culte, les identités religieuses se croisent et se mêlent. Les rituels kabyles se combinent au culte catholique pour offrir une cérémonie fidèle à la tradition mais surtout légitimée par le village tout entier, catholiques et musulmans confondus.

Les convertis: ni français ni musulmans

L'existence des convertis va poser très tôt la question de leur statut et de leur citoyenneté. Si on constate des naturalisations précoces de certains kabyles chrétiens et ce, dès les années 1880, l'accès à la citoyenneté française suppose toujours des interrogations et des démarches difficiles.

Si le sénatus-consulte de 1865 reconnaissait aux indigènes algériens la nationalité française, il faudra attendre l'application de la loi Jonnart de 1919 pour acquérir les droits inhérents à la citoyenneté française; tout Algérien peut en faire personnellement la demande à condition qu'il renonce aux particularités du statut musulman. «L'indigène musulman est français; néanmoins, il continuera à être régi par la loi musulmane (...) mais il peut sur sa demande être admis à jouir des droits des citoyens français. Dans ce cas, il est régi par les lois civiles et politiques de la France»¹.

La procédure de naturalisation² se faisait en plusieurs étapes. Elle commençait par une demande déposée auprès du maire de sa commune qui, après une enquête de moralité (notamment pour constater des pratiques

1. Article premier du sénatus-consulte n° 13, 504 du 14 juillet 1865 sur l'état des personnes et la naturalisation en Algérie.

2. D'après les décrets du 21 avril 1866 et du 5 février 1868.

éventuelles de polygamie), transmettait le dossier au préfet ou au général commandant de la division puis auprès du gouverneur général. La demande arrivait ensuite au ministère de la Justice, qui, après le rapport rédigé par le garde des sceaux, bénéficiait ou non d'un décret émanant du Conseil d'Etat, établissant la citoyenneté française. La loi du 24 octobre 1870 a donné, au chef de l'Etat, le pouvoir d'accorder la naturalisation. Devenir citoyen français, c'était également renoncer à des pratiques religieuses musulmanes que la loi française réprouvait : contrainte paternelle, polygamie, répudiation, achat de l'épouse...

Si la France, Etat laïc, relègue dans l'espace privé les confessions religieuses, il n'en demeure pas moins que la condition du renoncement au statut personnel pour les candidats à la naturalisation est ambiguë. Car la loi française se trouve en porte à faux avec un de ses principes fondateurs qui est celui de la liberté religieuse. Renoncement à certains aspects de l'islam incompatibles avec la loi républicaine comme la polygamie ou renoncement à la religion musulmane ? Le rapport nationalité/religion se trouve ainsi complètement biaisé par un dispositif législatif spécifique : celui-ci joue à la fois sur l'interprétation du terme indigène et sur la combinaison d'un statut de droit civil local et de la citoyenneté. Ahmed Madoui souligne dans sa thèse¹ les contradictions des textes juridiques : «un Français de statut civil de droit commun converti à l'islam ne perdait pas sa qualité de citoyen ; par contre, la conversion d'un musulman au christianisme n'emportait pas de changement de statut ; il restait indigène». La conversion d'un musulman au christianisme n'entraînait pas, en effet, de changement de statut. Celui-ci restait indigène mais, par son changement confessionnel, il se retrouvait dans une situation qu'aucun texte juridique n'avait prévu. La naturalisation demeure, par la suite et souvent, la seule voie d'identification et d'identité. Il est impossible de devenir chrétien et de demeurer indigène car l'indigénat repose sur un critère exclusivement religieux à savoir musulman depuis le décret Crémieux en 1870. Le problème de la naturalisation s'est, le plus fréquemment, posé au moment de la célébration des mariages civils ou de la déclaration des naissances. Sujets français et donc régis par le code de l'indigénat, ils ne pouvaient, après la célébration de l'union à l'église, se marier en mairie. De la même façon, en tant que chrétiens, ils ne pouvaient se présenter devant le magistrat musulman, le *cadi*, ni avoir recours au mariage coutumier qui consistait en la récitation de la *Fatiha*, première sourate du Coran.

L'inscription d'un nouveau-né à l'état civil posait le même type de tracasseries. Les agents de la mairie ne pouvaient comprendre et admettre qu'un Kabyle, même converti, donne un prénom chrétien à son enfant. «À

1. Ahmed Madoui, *Algérien ou Français ? L'attitude des personnes d'origine algérienne face à la nationalité française*, thèse de sciences politiques, IEP de Grenoble II, 1986, 2 volumes.

ma naissance, l'administrateur de Michelet avait refusé d'inscrire à l'état civil les prénoms chrétiens en affirmant que c'était illégal. Il devait se dire : «ce sont des Kabyles; ils n'ont pas à avoir des prénoms français». «Mon père a attaqué l'administrateur qui a reçu un télégramme du gouverneur général. Je n'ai donc qu'un seul prénom à l'état civil, Laarbi et mon prénom de baptême est Georges». Malek Ouary raconte également une anecdote similaire : «Quand mon père a voulu déclarer son fils premier-né sous son prénom chrétien, refus catégorique du caïd exigeant un prénom kabyle donc musulman. Mon père a préféré renoncer à l'inscription. Le bras de fer a duré trois ans mais devant les ennuis qui pouvaient découler de pareille carence, il a cédé. Bien lui en a pris. En rajeunissant son fils de trois ans, il lui a épargné la Grande Guerre»¹. Il explique également comment ses parents n'ont pu se marier à la mairie qu'après 24 ans de vie commune et de mariage à l'église.

Ces refus qui n'avaient aucune valeur juridique renvoient au statut d'exception et d'ambiguïté qui caractérisait les Algériens. Pour les autres communautés, la loi était claire. Celle du 26 juin 1889 stipulait que les enfants nés en Algérie de parents immigrés et étrangers était Français de fait et le décret Crémieux d'octobre 1870 entraînait la naturalisation des juifs autochtones.

La naturalisation, avec sa procédure compliquée, s'est souvent présentée comme la seule issue pour éviter toutes les difficultés administratives qui pouvaient bloquer les démarches entamées. Un descendant de converti raconte comment : «Mon père a demandé la naturalisation après la Première Guerre mondiale mais ma mère était déjà française; son père avait été naturalisé en 1897. En tant qu'avocat, mon père a pesé de tout son poids pour ne pas faire appliquer le droit coutumier sur les convertis. Il avait même réussi à faire obtenir le divorce d'une femme. Cela a fait jurisprudence. Il travaillait avec le magistrat Ferdinand Duchêne² à Tizi-Ouzou».

La naturalisation était également encouragée par les missionnaires qui voyaient, dans la démarche, la consécration exemplaire d'une assimilation réussie. Le converti qui se naturalise vit ainsi une double stigmatisation : celle, alimentée par les colons, de l'ancien indigène qui le poursuivra jusqu'à l'indépendance et celle projetée par la mémoire populaire de l'apostat, du traître qui y voit l'exemple honteux du rejet du statut personnel et du reniement de ses racines. Cette dernière stigmatisation bénéficiera d'une surenchère lors des années post-indépendantes. Le néo-patriotisme algérien fondé sur la devise de Ben Badis, leader des Ulémas réformateurs : «l'Islam est ma religion, l'arabe ma langue et l'Algérie ma patrie» ne laissera aucune possibilité d'expression à d'autres affirmations identitaires.

1. Malek Ouary, «La quête d'identité chez les écrivains kabyles chrétiens» dans *Actes du Colloque: Trente ans de diaspora des chrétiens d'Afrique du Nord*, 23 novembre 1996.

2. Juge de paix, conseiller à la cour d'appel d'Alger qui a rédigé le texte de la réforme du statut juridique de la femme kabyle paru dans deux décrets en 1930 et 1931.

L'exemple des Tunisiens naturalisés qui ont vécu un ostracisme insupportable et accusés de s'être laissés corrompre pour accéder au statut convoité de fonctionnaires naturalisés (car ils bénéficiaient de 33% de supplément sur leur salaire) a pourtant bien démontré comment la naturalisation (confondue longtemps avec la conversion) a été à l'origine de l'exclusion de la communauté ou du groupe musulman. Le harcèlement conduisait jusqu'à les interdire de sépulture dans les cimetières musulmans. La série d'incidents qui les a stigmatisés a d'ailleurs marqué le quasi-arrêt des naturalisations individuelles et l'échec total de la politique d'assimilation en Tunisie.

Pourtant les demandes de naturalisation, en Algérie, n'étaient pas très importantes. Ainsi entre 1865 et 1925, 2 023 indigènes algériens ont obtenu la citoyenneté française, soit une moyenne de 33 par an. Ce qui permet d'établir un pourcentage de 0,76% de naturalisations pour 100 000 indigènes¹. Si les naturalisations étaient mal considérées par la très grande majorité des Algériens, elles étaient encore plus mal digérées par les Français. L'incident qui éclata en 1938 dans la commune de plein exercice de Mekla en Grande Kabylie en est révélateur. Un Kabyle, citoyen français fut élu maire; l'annulation des élections a été exigée par la fédération des maires d'Algérie et le maire fut destitué. Difficile, de la part des Français d'Algérie, d'imaginer qu'un indigène, même naturalisé français, puisse bénéficier de la plénitude du droit français et accéder à des fonctions de pouvoir, de décision et de souveraineté. La loi Jonnart qui promulguait également l'égalité à toutes les professions entre Arabes et Français bloquait sur les fonctions politiques et de souveraineté. Cette situation se retrouvera plus tard dans l'émigration en France quand les Kabyles chrétiens auront à se réinsérer dans la société française après l'indépendance: «je suis arrivé avec le titre de sous-préfet et je peux vous dire qu'on ne m'a pas confondu avec un pied-noir. Au travail, ils faisaient la grimace mais ils n'avaient pas vraiment le choix. Ils me l'ont bien fait sentir. Ils ne supportaient pas d'être sous la responsabilité d'un Algérien»².

L'ordonnance du 7 mars 1944³ qui rencontra l'opposition des Français réactionnaires d'Algérie établissait l'égalité complète de tous les Algériens devant la loi en abolissant le code de l'indigénat. La non-application de cette ordonnance a eu pour effet, selon Jean Amrouche, de radicaliser les positions des nationalistes indépendantistes: «l'ordonnance du 7 mars, si elle avait été loyalement et rapidement appliquée, aurait rétablie chez les musulmans les confiances perdues dans la volonté du gouvernement

1. Chiffres empruntés à Ahmed Madoui, *op. cit.*, page 176.

2. Propos rapportés en entretien.

3. Cette ordonnance fut suivie par celle d'avril 1944 qui établissait l'égalité des soldes militaires et des allocations familiales entre Français musulmans et non-musulmans.

français de faire respecter la loi française en Algérie. Je suis convaincu que le parti nationaliste de Messali Hadj, que les Amis du Manifeste de Ferhat Abbas qui, quoiqu'on dise pour brouiller les cartes, fondent leurs revendications sur les idées françaises et non point sur on ne sait quelle vague mystique orientale, eussent été privées de leurs armes les plus efficaces. Or on a tout fait en Algérie pour donner à croire que l'ordonnance du 7 mars n'était qu'un leurre et qu'aussitôt que la France retrouverait la liberté de ses mouvements, elle serait capable de maintenir l'ordre par la force»¹.

L'abrogation du code de l'indigénat n'a pas réglé la totalité des problèmes concernant la citoyenneté. Le maintien du système bicaméral à l'Assemblée Algérienne cristallise toutes les passions et les rancœurs.

Il faudra attendre la loi-cadre n° 58-95 du 5 février 1958 pour instaurer définitivement l'unité de la citoyenneté garantissant, sans restriction aucune, l'égalité de toutes les libertés et de tous les droits politiques, économiques et sociaux et supprimant le système électoral à deux collèges. La constitution du 4 octobre 1958 confirme enfin l'existence d'une seule nationalité.

Est-ce que la naturalisation a changé grand-chose à la vie des convertis et a réglé les problèmes rencontrés? Malek Ouary a dit que la naturalisation «a eu pour résultat d'aboutir à des situations fort diverses allant du désir forcené d'assimilation totale à la tentation du retour aux sources originelles en passant par nombre de stades intermédiaires. (...) En langage réaliste de naturaliste, on pourrait parler de faune résiduelle en voie d'extinction».

La guerre d'Algérie: engagements et identité hybride

C'est la guerre d'Algérie qui allume les projecteurs sur le statut des convertis en exigeant d'eux des affirmations identitaires et nationales en faveur de la lutte indépendantiste. Pour des individus que les hasards de la colonisation avaient singularisés et qui n'étaient pas forcément outillés pour s'exprimer et s'affirmer, c'est certainement la période la plus difficile de leur histoire. Conscients, peut-être plus que d'autres — car au carrefour de toutes les stigmatisations — de la violence du système colonial, de ses injustices et de ses discriminations, ils réalisent très rapidement la complexité de leur statut et les prises de position qu'on attendait d'eux. Impliqués, déjà, dans les mouvements anti-coloniaux des années 1920 et 1930, ils combattaient pour une plus grande justice: «Ils demandaient tous l'égalité des droits mais ils ne demandaient pas l'indépendance, à l'époque. (...) La violence était tellement forte du côté français. Camus a été attaqué quand il a raconté dans les journaux que des gens mourraient de faim et de misère. Monseigneur Duval avait créé la semaine sociale sur la misère et la faim²». Cette position intégrationniste recueillait les faveurs d'un grand nombre

1. «À propos des émeutes du 8 mai 1945», article non publié par la revue *Combat*.

2. Propos recueillis en entretien.

d'élus indigènes qui luttèrent pour l'égalité des droits et d'un véritable statut pour les Algériens. Pourtant, leur conversion les poursuivra jusque dans leurs engagements. Boudjemaa Benjamin Ould Aoudya, élu, en 1948, conseiller général de la 13^e circonscription d'Alger puis délégué à l'Assemblée Algérienne¹ aura à essuyer les injures des partisans de l'Algérie Française. Dans une lettre anonyme qu'il reçoit, sa conversion lui est jetée à la figure: «Ayant renié votre religion musulmane pour devenir catholique, il n'est pas étonnant que vous reniez maintenant votre patrie d'adoption (à qui vous devez tout) pour adopter lâchement la prétendue IDÉE NATIONALE ALGÉRIENNE à laquelle, selon vous, l'immense majorité de la population est acquise...»².

L'insurrection de novembre 1954 entraîne l'engrenage de la guerre et l'oubli définitif d'une intégration plus juste et égalitaire de l'Algérie à la France où chacun aurait pu avoir sa place. Les revendications d'indépendance, suivies de celles d'une Algérie arabo-musulmane, laissent rétrospectivement les Kabyles chrétiens plutôt partagés. Mais l'extrême violence de la guerre et la radicalisation colonialiste de l'Etat français, les engagent, pour la plupart d'entre eux, à soutenir la légitimité de l'indépendance. Entre neutralité, sympathie et engagement déclaré, ils oscillent dans des positionnements qui ne les empêchent pas de s'interroger sur leur future place dans une Algérie indépendante. Dans ces temps troublés, la conversion n'est plus un simple choix religieux mais elle est doublée d'un «changement d'allégeance politique et sociale»³. Ce qui rend leur position parfois insupportable.

La neutralité adoptée par certains, qui occupaient des fonctions de pouvoir et de décision, se révélait quasiment impossible:

«(...) À Michelet où j'ai été affecté de 1954 à 1958, les choses étaient plus compliquées. J'étais secrétaire principal de la commune; c'était une promotion pour moi. Mais la guerre s'est déclarée en novembre 1954. Michelet était une grosse ville et ce n'était pas évident pour le travail. C'était très violent comme climat; des gens ont été tués. On en a vu les conséquences avec l'assassinat des gens du village et ceux des policiers. Il y a eu une grève de deux mois déclarée par le FLN. J'étais mal à l'aise en tant que fonctionnaire. Il y avait les problèmes de papier d'identité avec les faux et les usages de faux mais je ne voulais pas m'occuper de politique. Il fallait assurer le ravitaillement de la ville avec des convois militaires. Notre neutralité nous a préservés, nous chrétiens kabyles, pourtant, il y a eu des pressions. Il y a eu la dissolution de la commune mixte de Michelet en 1957-1958»⁴.

1. Rattaché au deuxième collège, malgré sa citoyenneté française.

2. Lettre reproduite dans Jean-Philippe Ould Aoudya *Un élu dans la guerre d'Algérie. Droiture et forfaiture*, Editions Tirésias, Paris, 1999.

3. Jean Marie Gaudal, *Appelés par le Christ. Ils viennent de l'islam*, Editions Cerf, op. cit., p. 24.

4. Propos recueillis en entretien.

D'autres, ont choisi l'engagement déclaré malgré le paradoxe inhérent à leur statut de naturalisé.

Un Kabyle chrétien évoque l'engagement de son père, juriste et avocat célèbre à Alger¹ et le sien :

«Mon père a été président du groupe des soixante-et-un. Il en a été un des fondateurs. Sa position était la même que celle de Ferhat Abbas. En 1936, quand une délégation de parlementaires français était venue en Algérie rencontrer des élus et des notables algériens, mon père était présent. (...) Plus tard, par sa position, il était en rapports constants avec les chefs du FLN. Il est même intervenu à plusieurs reprises, en France, notamment pour des demandes en grâce. C'est surtout, la période de l'OAS qui a été très dure. Des parachutistes sont venus chez lui et il a même échappé à une bombe. Mon frère aîné a été tué par l'OAS², en 1962, avec Mouloud Feraoun et mon cousin, avocat à Paris, par l'État français»³. En parlant de son propre engagement, il évoque l'absence de peur et surtout sa certitude dans la légitimité de la cause algérienne. «Certaines personnes avaient déjà pris le maquis dès 1947-1948. Quand j'allais consulter dans les montagnes, on me demandait d'aller faire des autopsies sur des maquisards tués ou des gens tués par des maquisards. Je n'ai jamais eu peur; ma fonction me protégeait... Je garais ma voiture dans un poste forestier et je partais en mulet sur la montagne. Plus tard, un des chefs du maquis, Amar Ouzzegane⁴, m'a dit: on te voyait sur le mulet mais on savait ce que tu allais faire. Je n'avais jamais imaginé avoir été surveillé d'aussi près. (...) J'ai ensuite travaillé à Aïn Bessam⁵ dans les Aurès des 1954 à 1963. Et là, la situation était vraiment très dangereuse. L'armée française pensait que j'allais soigner les maquisards et voulait à tout prix me donner une escorte. J'ai toujours refusé. (...) Je n'étais pas très bien perçu par la population française; elle savait que je soutenais la cause indépendantiste. Il y a eu quelques invitations protocolaires, par le maire et l'administrateur mais cela en est resté là».

La guerre a été l'occasion, pour eux, de dépasser et dépassionner la question religieuse en mettant en avant l'idée de la nation algérienne. Déchus religieusement, ils surenchérisent sur le nationalisme. Par leur engagement national et nationaliste, ils rachètent ainsi la faute originelle de la conversion et tentent, ainsi, de se libérer des deux religions.

1. Il s'agit de Benjamin-Boudjemaa Ould Aoudya, qui finit sa carrière comme président de la Cour suprême d'Algérie.

2. Il s'agit de Salah Henri Ould Aoudya, assassiné le 15 mars 1962 à Alger avec Mouloud Feraoun et quatre autres personnes. Les six victimes étaient directeurs des centres sociaux éducatifs.

3. Propos recueillis en entretien.

4. Il semble qu'il y ait confusion avec Amar Ouamrane.

5. Aïn Bessam était une commune mixte; gros village de colons avec d'importants domaines viticoles et agricoles.

Si tous les Algériens retiennent leur souffle durant ces années de guerre démente, les convertis, dans la grande majorité des cas, mesurent leur marge de manœuvre. Produits d'un croisement d'influences culturelles et religieuses diverses, ils se trouvent pris entre deux feux ou alors sollicités par les deux feux. Dans ce contexte, Kabyle chrétien et Algérien sont deux appellations antinomiques. Chrétien au milieu de musulmans, Français au sein d'indigènes¹, même leurs convictions et leur engagement sont soumis à la suspicion générale.

Jean Amrouche, dans ses textes politiques, l'exprime admirablement: «(...) car mon destin n'est pas de choisir un camp contre un autre mais de choisir la justice pour l'un et pour l'autre. Je souffre comme Algérien et je souffre comme Français. Aucun des torturés, des humiliés, des orphelins, des morts de cette guerre ne m'est étranger. Si les plus dénués m'émeuvent d'une compassion particulière, ils sont tous miens, je leur appartiens à tous, dans une fraternité sans mensonge, dans une complicité sans compromission...»²

Les textes politiques de Jean Amrouche fracassent le silence des convertis. Ses critiques du système colonial, ses dénonciations précoces de la torture, des dérives et des atrocités de l'armée française le placent sous les feux publics de l'opinion: «(...) L'exercice des droits les plus élémentaires a été suspendu et une seule réponse leur était opposée; La répression, vêtue de formes diverses: prisons, camps de concentration, suppression de tous les droits solennellement proclamés dans la loi, l'exil, enfin la torture, la mort et le charnier commun»³. Ses textes courageux et ses prises de position sans ambiguïté, sa compassion infinie pour les victimes font oublier le silence et le complexe de ses pairs. Ses préoccupations poétiques et littéraires deviennent secondaires par rapport à ses engagements politiques sur la question algérienne. Lui-même écrit: «Depuis cinq ans, je n'écris que sur la tragédie algérienne. Tout autre sujet me paraît frivole. Il en des plus grands et qui intéressent toute l'humanité. Il n'en est pas de plus urgent; la prolongation de la guerre menace gravement la paix, et risque de précipiter la France dans le fascisme. (...) Que si mon écrit trouvait grâce devant chaque lecteur, on ne m'attribue pas le mérite, mais au peuple algérien; que si ma parole est fautive, on me mette seul en cause comme traducteur insuffisant, non le peuple algérien...»⁴ Il meurt, d'ailleurs épuisé, quelques mois avant la proclamation d'indépendance.

1. Indigènes dont la catégorie administrative était IMAN: Indigènes Musulmans Non Naturalisés.

2. Extrait d'un carnet intime, février 1959 in *L'Eternel Jughurta*, Archives Municipales de Marseille, 1985.

3. Discours prononcé à la salle Wagram, le 27 janvier 1956, à l'occasion du meeting organisé par le Comité des intellectuels contre la poursuite de la guerre en Afrique du Nord, repris dans *L'Eternel Jughurta*, *op. cit.*

4. Extrait d'un texte inédit, 1960.

Il n'y a pas eu de représailles à l'encontre des convertis. Leur choix religieux n'a paradoxalement alimenté ni haine, ni désirs de vengeance. La Congrégation des Missionnaires d'Afrique, ni la communauté des Kabyles chrétiens n'ont eu à subir, de la part des maquisards puis de l'ALN, des actes de violences¹. Leur destin n'a rien à voir avec ce que les Harkis auront à subir à l'indépendance². Leur extrême discrétion, l'engagement emblématique et la mort au combat pour certains d'entre eux, l'absence d'organisation communautariste, les a préservés de la folie meurtrière qui s'est abattue sur l'Algérie pendant ces années. L'engagement de l'Eglise catholique algérienne en faveur du FLN et de l'indépendance, le charisme d'une personnalité comme celle de Monseigneur Duval, archevêque d'Alger³ ont certainement contribué à cette protection des chrétiens. Il n'y a pas de témoignages de morts civiles comme on a pu en observer dans certains pays. Les convertis n'ont pas été livrés à la vindicte populaire mais leur présence va être progressivement liée au complexe du non arabe et du non musulman dans une Algérie qui proclame orgueilleusement une identité exclusivement arabe et musulmane.

Le contexte de la guerre exige l'explicitation de leur identité. Celle-ci se présente comme problématique et se révèle plus que jamais rétive à une définition catégorielle. Et puis, il y a leur silence. Comment donc atteindre l'histoire du converti quand celui-ci est muet⁴? Comment comprendre ses doutes, ses attentes, ses émotions, ses peurs, dans un contexte historique qui le malmène ou le nie? Lors des entretiens, les réponses aux questions relatives à l'identité et à la gestion de la pluralité sont restées vagues et timides. Le plus souvent, les réactions ont été marquées par la surprise puis ont souligné l'absence d'intérêt voire l'incompréhension de ces mêmes questions. Souvent, elles se soldaient par «mais je suis Kabyle avant tout». Fadhma Amrouche, dans la conclusion de son autobiographie formule également ce sentiment, à sa manière: «(...) Je viens de relire cette longue histoire et je m'aperçois que j'ai omis de dire que j'étais toujours restée la

1. En septembre 1956, deux sœurs blanches ont été enlevées par des maquisards à Tazaïert près d'Ighil Ali. Mais cet acte n'avait, semble-t-il, rien à voir avec une quelconque aversion ou haine envers les chrétiens. Cet enlèvement était une réponse à celui commis par l'armée française de deux infirmières algériennes qui soignaient les maquisards. Voir le récit de cet enlèvement dans l'ouvrage de Jean-Philippe Ould Aoudya, *Un enlèvement en Kabylie, 13 septembre 1956*, Editions Tirésias, 1996.

2. Les convertis ont été parfois qualifiés de harkis; mais ce qualificatif recouvre un autre sens puisqu'il souligne leur francophilie et leur christianisme. La confusion est intéressante puisqu'elle repose sur la même représentation inconsciente de traîtrise.

3. Appelé par les Algériens, Hadj Mohamed ben Duval.

4. Cette question s'inspire de celle d'Annie Rey-Goldzeiguer quand elle fait la critique des sources historiques sur lesquelles elle travaille: «Comment donc atteindre l'histoire du colonisé quand le sujet est muet?»

Kabyle. Jamais malgré mes quarante ans passés en Tunisie, malgré mon instruction foncièrement française, je n'ai pu me lier intimement ni avec des Français, ni avec les Arabes. Je suis restée toujours l'éternelle exilée, celle, qui jamais, ne s'est sentie chez elle nulle part».

«wid izzenzen ddin-nsen s weghrum», ceux qui ont vendu leur religion pour du pain. Ainsi sont souvent présentés, dans la société kabyle, ceux qui ont fait le choix de la conversion. Cette représentation n'est pas étrangère à la difficulté qu'éprouvent les convertis à exprimer leurs sentiments d'appartenance. Ils évoquent, parfois et notamment pour la période de la guerre et de la post-indépendance, les difficultés de se procurer des papiers d'identité, les démarches compliquées concernant l'invalidation des papiers administratifs et des menaces ou des privations arbitraires d'héritage. Mais la colère était rarement présente dans leurs propos. Il s'agissait plutôt d'un constat désabusé, sinon fataliste sur la difficulté de se dire et de se raconter. Si les souvenirs des tracasseries administratives dominent, ceux liés au sentiment de leur particularisme sont relégués dans l'anecdotique ou dans l'oubli. C'est avec l'émigration, notamment dans les grandes villes algériennes, que les familles kabyles chrétiennes ont pris conscience de leur spécificité et de leurs particularismes. En ville, face à d'autres groupes cohérents et constitués par une identité forte (les Français, les Italiens, les Juifs, les Musulmans), leur seule présence est incongrue, presque déplacée. «Pourquoi fallait-il que je fusse toujours «dépareillée»?... Que je me trouve au milieu de compagnes musulmanes ou françaises, j'étais seule de mon espèce. Aussi loin que je remonte dans le souvenir, je découvre cette douleur inconsolable de ne pouvoir m'intégrer aux autres, d'être toujours en marge»¹. Ce sentiment de ne pas être à sa place va rapidement être lié à l'expérience de la solitude. Cette question est récurrente, en particulier chez les femmes: «Je ne fréquentais aucune famille arabe. J'ai été reçue deux fois dans une famille kabyle mais leurs femmes ne venaient pas chez moi. Leurs maris disaient que leurs femmes ne savaient pas marcher : elles sortaient, voilées complètement. Il y avait beaucoup de Juifs à Djelfa. Quelques-uns venaient à la maison. Ils étaient très gentils mais ne mangeaient jamais rien à la maison»². Se met en place une auto-marginalisation avec le sentiment fort d'être des individus propres à une espèce non identifiable.

Rares ont été les convertis qui se sont totalement intégrés dans les villes dans lesquelles ils se sont installés. Si l'intégration professionnelle ne fait aucun doute, l'intégration sociale se révèle plus problématique. Ceux qui bénéficiaient d'une vie sociale et d'une réelle sociabilité, d'une certaine reconnaissance des Français et des autres Algériens, ont souvent été mariés à des Françaises. «Mais des Françaises de France, pas des Françaises d'Algérie; avec elles, c'était presque impossible» commente un des inter-

1. *Rue des tambourins, op. cit.*, page 105.

2. Propos recueillis en entretien.

viewés. Les cas des mariages mixtes relevés parmi les convertis ou leurs descendants immédiats se font surtout à l'occasion d'un séjour en France (études supérieures, armée, formation professionnelle, convalescence...). Ces unions permettent l'intégration à la société coloniale via un mariage avec une métropolitaine; mariage célébré le plus souvent là-bas. Les cas rarissimes d'une union avec une Française d'Algérie soulignent encore une fois l'étanchéité et la discrimination raciste de la société coloniale. Les Français de Métropole se montrant, dans certaines situations, plus ouverts et avec des préjugés moins forts que ceux d'Algérie.

À l'exception de ces cas, c'est la solitude et l'immersion dans un univers linguistique, culturel et social totalement étranger. La seule référence familière est celle du groupe missionnaire installé dans la ville et qui prend en charge les nouveaux venus, et surtout les femmes: «(...) Moi-même, je portais le voile pour aller chez les sœurs. Je ne passais pas par le centre-ville (de Djelfa) avec tous les Arabes qu'il y avait. Mon mari venait me récupérer le soir. Je ne connaissais pas les lieux»¹. La messe le dimanche, les déplacements à l'ouvroir des sœurs, les visites des religieuses à la maison sont souvent les seules portes ouvertes vers l'extérieur. L'expérience de la solitude et l'émigration testent souvent la ferveur de la pratique de la foi chez les convertis. Ils mesurent, ainsi, le vrai sens de leur adhésion au christianisme. Si celui-ci est considéré comme un fardeau ou une force, peu d'entre eux en parlent. Ils évoquent volontiers la présence rassurante des sœurs et des pères mais occultent les drames familiaux où la honte, les calomnies et le déshonneur continuent de les marquer. «Elle connaissait donc la solitude de l'exil, mais elle n'oubliait jamais le sentiment d'exil irrémédiable qui l'avait contrainte à quitter son pays: elle était une renégate, le tragique était là»².

Paradoxalement, le fait de demeurer au pays, dans la cohésion socioculturelle propre aux villages kabyles, les a protégés de l'altérité. Malgré leur statut de convertis, leur identité n'avait pas à subir les lésions et les bouleversements que l'émigration leur fera vivre. C'est la confrontation directe avec la société coloniale, dans sa hiérarchisation discriminatoire et face à des communautés dont l'identité ne fait pas de doute, que les altérations apparaissent. Troubles de l'identité et blessures apparaissent sans alternative de soins ou de remédiation. Certains, pour échapper à cette stigmatisation, jouent la carte de la francisation et de la réussite professionnelle exacerbées. Il faut se rappeler la description du fascinant et mystérieux professeur de Lettres Classiques d'Albert Memmi, dans son roman, *La statue de sel*. Cet enseignant du lycée de Tunis, qui n'était autre que Jean Amrouche, représentait, pour le petit juif tunisien, pétri de culture

1. Propos rapportés en entretien.

2. Taos Amrouche, *op. cit.*, page 37.

judéo-arabe qu'il était, la quintessence de la culture et de l'esprit français¹. La surenchère dans l'assimilation, pour s'approprier un autre soi, a tenté un petit nombre de convertis. Pour la majorité d'entre eux, ils accepteront, dans le silence, leur identité insensée dans ce contexte-là.

Les textes de la famille Amrouche, notamment ceux de Marguerite-Taos et de Jean-El Mouhouv sont, cependant, les seuls, qui évoquent sans pudeur et de manière très explicite les interrogations et les situations de rupture posées et vécues par la plupart des convertis. Les états d'âme identitaires de Jean Amrouche sont certainement les plus spontanés dans leur explicitation: «petit kabyle chrétien j'étais, (...) renégat pour les Musulmans, carne venduta (viande vendue) pour les Italiens, bicot au regard des Français»². Sa pluralité culturelle devient source schizophrénique quand elle est confrontée à la guerre: «Depuis dix-huit mois passés, des hommes meurent, des hommes tuent. Ces hommes sont mes frères. Ceux qui tuent. Ceux qui meurent. Et El Mouhouv³, chaque jour, traque Jean et le tue. Et Jean, chaque jour, traque El Mouhouv et le tue. Je suis Jean et je suis El Mouhouv. Les deux vivent dans une seule et même personne. Et leur raison ne s'accorde pas. Et entre les deux, il y a une distance infranchissable»⁴. Ce double qui ne s'accorde pas, c'est également la métaphore précoce et prophétique d'une impossibilité existentielle dans une Algérie qui deviendra indépendante. Une Algérie qui adoptera les mêmes outils discriminatoires et les mêmes rejets que l'Etat colonial en imposant une identité unique fondée sur l'arabité et l'islamité.

Les sentiments de rupture et d'acculturation de la colonisation, alimentés par les projets d'assimilation, sont ressentis par un grand nombre d'Algériens issus du système scolaire colonial. Le déni de soi, le reniement de ses valeurs et de sa culture, la recherche identitaire, l'imprégnation de la culture française, la surenchère dans une francisation exclusive sont valables pour toute l'élite colonisée. La croyance dans les idéaux républicains et dans les valeurs de *l'universalisme français* rend plus problématique la décision de prendre de la distance avec la France.

1. «En Marrou (nom par lequel il désigne Jean Amrouche), berbère de naissance et d'attaches familiales, chrétien d'éducation, je crus voir une image de salut. Il était possible d'être né pauvre et Africain et de se transformer en homme cultivé, bien habillé et de fumer des cigarettes odorantes. (...) Il avait publié deux recueils de vers que je trouvais d'une beauté déconcertante; il était possible d'arriver à maîtriser une langue non maternelle. (...) Mes camarades moquaient son élégance, son allure majestueuse, son port droit balançant sur une démarche à ressorts, ses mouvements lents qu'ils soupçonnaient, peut-être à raison, calculés», *La statue de sel*, Editions Buchet/Chastel, Paris, 1953, page 178.

2. *L'Eternel Jughurta*, op. cit., page 27.

3. Son prénom musulman.

4. Tassadit Yacine: «Jean Mouhoub Amrouche entre *amusnaw* et intellectuel», *Les Kabyles de l'Algérie à la France*, in *Hommes et Migrations*, n° 1179, 1994.

Avec les Kabyles chrétiens, ces sentiments de rupture prennent des accents encore plus douloureux, déchirés par un système colonial haineux et une guerre d'indépendance qui n'en finit pas de faire des victimes. Comment trouver une place quand on est nourri d'influences diverses et contradictoires qu'on ne peut renier sous peine de se détruire? Car renier sa confession catholique et renier sa culture française tout en niant son héritage kabyle, c'est mourir soi-même. Les assumer, c'est se mettre au ban de tous les groupes constitués et identifiables et assumer le rôle de *bête de foire*. Etre issu de la culture rurale kabyle, promu par l'école française et missionnaire, immergé dans les milieux urbains et citadins, converti au christianisme, naturalisé français, sont ressentis comme autant de ruptures successives et rédhitoires. Car il ne s'agit plus, seulement, d'acculturation ou d'identité métissée mais d'une identité à construire dont la plupart des référents sont, objectivement, incompatibles.

L'émigration et l'immersion dans un autre univers linguistique est parfois l'occasion de se réapproprier le patrimoine dénié ou oublié¹. Cela est particulièrement frappant avec des auteurs chrétiens comme Malek Ouary et Jean Amrouche qui privilégient, dans un premier temps, la collecte de la tradition orale berbère avec le souci de la transmission du patrimoine kabyle. Malek Ouary, lui-même, dit que c'est l'entrée au collège, au début de l'adolescence, qui a produit un *sevrage prématuré*². Réappropriation de la langue, de la littérature, de la musique³ s'effectue dans un patient et long travail. Celui-ci est inspiré par la démarche de Jean Amrouche qui, par sa mère, redécouvre les traditions familiales et la culture poétique kabyle. La publication de *Chants berbères de Kabylie* le repositionne dans son identité kabyle et inspirera d'autres textes plus politiques comme *L'Eternel Jughurta*. Sa sœur Marguerite-Taos, romancière et chanteuse, s'engage également dans la même dynamique, après avoir redécouvert, de l'extérieur, ses racines. «J'appris (...) que notre pays perdu avait un nom et que j'appartenais à une race fabuleuse dont l'origine était mal connue. Je me sentais fière de descendre des Atlantes ou de l'antique Egypte. Je me penchais avidement sur mon atlas pour contempler les montagnes et les déserts où s'était réfugiée au cours des âges, notre race rebelle. (...) Les mots kabyle et berbère qui, jusque-là, n'avaient pas de sens pour moi, se chargèrent d'une signification presque magique»⁴. Si le sentiment de nostalgie, ainsi exprimé,

1. Ce phénomène se constate dans toutes les régions colonisées. Il s'inspire du mouvement lié aux écrivains africains et antillais dans les années 1930 (Senghor, Rabérevélo, Césaire...) qui souligne l'urgence de la collecte du patrimoine culturel oral laminé par la scolarisation coloniale.

2. Dahbia Abrous, Notice «Malek Ouary», in *Hommes et Femmes de Kabylie. Dictionnaire biographique de la Kabylie*, sous la direction de Salem Chaker, Editions Ina Yas/ Edisud, Aix-en-Provence, 2001.

3. *Poèmes et chants de Kabylie*, Saint-Germain-des-Prés, Paris, 1972, réédition Bouchène, 2003, et réalisation de 22 disques de chants individuels et collectifs.

4. *Rue des Tambourins*, op. cit., page 167.

s'inspire des idées mythico-romantiques de l'origine des Berbères, il n'en inspirera pas moins, de sa part, un réel engagement personnel et militant, en faveur de la culture berbère. Auprès de sa mère, comme l'a fait son frère Jean, elle recueille les chants qu'elle enregistrera sur disques¹ et qu'elle interprétera en public, dans le monde entier. Le corpus de chants recueillis et traduits par son frère en 1939 et par elle-même, dans *Le grain magique*², en 1966 deviendra leur matrice identitaire et poétique. L'affirmation de leur berbéricité est, sans aucun doute, un moyen d'en finir avec une dualité, source de déchirements et de tâtonnements. Sublimier la langue maternelle, la sortir du rang de langue inférieure ou de langue interdite, constitue finalement la seule démarche raisonnée pour, enfin, retrouver la cohérence de soi.

La famille Amrouche, produit de l'assimilation née du mythe kabyle mais également productrice du mythe. Par leur statut et leur parcours exceptionnel, ses membres contribuent à alimenter certaines des représentations propres à l'idéologie coloniale en accentuant la *spécificité si particulière* des Berbères.

Tout ce travail de conscience et d'affirmation d'une identité hybride s'accomplira en France, dans le cadre migratoire³. À leur manière, les convertis participent également à la tradition migratoire kabyle. Si l'écrasante majorité des convertis se retrouve en France, après les années qui ont suivi l'indépendance, ils insistent pour préciser qu'ils ne sont pas partis, dans l'urgence et la violence, comme les Pieds-noirs et les harkis. D'ailleurs un grand nombre d'entre eux avaient déjà des membres de leur famille installés en France. Il n'y a pas eu d'exode, les départs se sont faits progressivement. Pourtant, les tentatives de rester en Algérie ont été nombreuses; certaines ont réussi brillamment⁴. Les Kabyles chrétiens ont parfois été courtisés par le pouvoir algérien. Dans une Algérie, ruinée par huit années de guerre

1. *Chants berbères de Kabylie*, Editions La Boite à Musique, Paris, 1966, 17 chants. Version disque compact: *Algérie, chants berbères de Kabylie*, Editions Buda (Musique du Monde). *Chants de procession. Méditations et danses berbères*, Editions S.M, 1968, *Chants de l'Atlas. Traditions millénaires des Berbères d'Algérie*, Arion, 1971. *Chants espagnols archaïques de la Alberca*, Arion, 1972, *Incantations, méditations et danses sacrées berbères*, Arion, 1974, *Chants berbères de la meule et du berceau*, Arion, 1975.

2. *Le grain magique: contes, poèmes et proverbes berbères de Kabylie*, Maspero, 1966 (réédité en 1982).

3. Bien qu'ils étaient déjà considérés comme des émigrés chez eux, «*aghriv di thmurthis*» disent les Kabyles.

4. Tel Pierre Mahroug, ministre des Finances sous Boumediene. Mais le cas le plus exemplaire est celui d'Edouard Mouloud Ou Omar, né en 1895. Lauréat de l'Ecole Polytechnique à la fin de la Grande Guerre, il entre dans le service public, en 1921, dans l'artillerie métropolitaine (aéronautique) puis grimpe les échelons dans l'administration des chemins de fer algériens (SNCF) dont il devient le sous-directeur. En 1962, il choisit de rester en Algérie en occupant le poste de président du conseil de la SNCF de 1964 jusqu'à sa mort, en 1972. *Éléments biographiques extraits de Anousheh Karvar, Polytechniciens algériens, tunisiens et marocains. Des acteurs de l'histoire nationale aux témoins de la mondialisation.*

violente, où 94% des hommes et 96% des femmes étaient analphabètes, ils représentaient un capital précieux de compétences et de qualités professionnelles mais aussi, paradoxalement, une réponse à une sorte de pluralisme culturel voulu par l'Etat algérien en réaction aux départs des Pieds-noirs et de la France.

«J'ai travaillé un an avec le gouvernement algérien. Je voulais rester ; on voulait me garder. J'étais très bien vu. Les Français étaient partis. J'étais bien vu par le ministre et le préfet. Je n'ai jamais eu peur, je n'ai jamais été menacé. Mais je n'ai jamais voulu partir (l'épouse intervient : c'est moi qui ait voulu partir à cause des enfants handicapés)».

Ce n'est pas l'indépendance qui leur a fait quitter l'Algérie mais bien le dogmatisme de l'Etat algérien qui se radicalise après 1965. Une radicalisation dans l'arabo-islamisme, dans le verrouillage de la société civile et dans les pratiques policières de l'appareil d'Etat. Leur berbérité et leur christianisme les ont doublement stigmatisés dans une définition de l'identité nationale qui ne leur accordait aucune reconnaissance. D'ailleurs l'évocation des tracasseries administratives, dans un contexte de politique d'arabisation acharnée, s'inscrit dans ces années post-indépendantes. Ne parlant pas l'arabe, ayant des prénoms chrétiens, francophones¹, ils sont progressivement singularisés et renvoyés dans des positions de silence et de gêne. La politique religieuse agressive de l'Etat algérien qui prit certaines mesures de rétorsion ne fera que renforcer le malaise. Ainsi, en 1962, la cathédrale de Constantine dédiée à Saint-Augustin est fermée aux catholiques et transformée pour le culte musulman. Et les autorités algériennes demandèrent à l'évêque en exercice, M^{sr} Pignier de se débarrasser des cloches du campanile qui pesaient sept tonnes². De très nombreux lieux de culte catholique furent transformés en mosquées, en maisons des jeunes ou en sièges locaux du FLN. Un esprit revancharde, de la part des Algériens, se développe plus soucieux de régler des comptes à la présence coloniale que de s'en prendre réellement à la religion chrétienne.

Mais la gêne, le sentiment de ne pas être à sa place et d'être peut-être surveillés, l'inconfort de leur situation pousse progressivement les convertis à partir. Leur identité n'est décidément pas simplifiable. La France les accueille plutôt correctement et leur a très souvent proposé des situations, non pas équivalentes à celles qu'ils occupaient en Algérie, mais globalement assez satisfaisantes. Là encore, il faudrait s'interroger sur les perceptions de la France à leur égard. Les a-t-elle considérés comme un groupe à préserver, à protéger ? Leur statut de chrétiens et de Kabyles en a-t-il fait une catégorie

1. Mais comme l'écrasante majorité de l'élite algérienne de l'époque.

2. Anecdote racontée par A. Ibazizen dans *Le testament d'un Berbère. Itinéraire spirituel et politique*, éditions Albatros, 1984. Les cloches finirent par être envoyées à l'évêque d'Orléans qui les vendit à une église abbatiale des Bénédictins du XII^e siècle, évitant ainsi d'être vendues à la casse.

privilegiée? Leur intégration dans la bourgeoisie moyenne française, par leurs fonctions dans l'administration et l'armée, leur a évité d'être malmenés économiquement et socialement. Mais si leur discrétion et surtout leur faible nombre ont permis une réinsertion professionnelle assez réussie, le sentiment d'exil demeure très fort: «J'ai eu une mutation en Saône-et-Loire mais je ne m'y plaisais pas. Le climat ne me convenait pas. Je voulais redescendre dans le sud. On a laissé nos tombes, nos attaches, nos maisons»¹.

1. Propos recueillis en entretien.

Conclusion

Nous avons évoqué, dans l'introduction, la difficulté d'appréhender et d'analyser l'histoire des convertis. Pourtant, au terme de ce travail, nous ne pouvons que constater à quel point cette histoire a été victime des projections fantasmatiques et des représentations éculées véhiculées aussi bien par les Français que par les Algériens. Les conversions liées à une institution missionnaire, dans le cadre colonial, expliquent l'outrance et la vivacité de ces réactions. Les conversions affirmées à la suite d'une action missionnaire, et de surcroît française, sont interprétées comme une agression supplémentaire d'une colonisation déjà violente. L'individu qui opte pour la religion des conquérants et des dominants apporte, sans le vouloir, la violence coloniale au sein du groupe. Il devient, sans le vouloir, une des manifestations flagrantes et haïssables de la supériorité et de l'arrogance de la France.

Les conversions individuelles, même si elles ont été surévaluées, transgressent également l'ordre établi; que celui-ci soit de nature coloniale ou kabyle. Les Français comprennent difficilement ces individus qui choisissent d'opter pour la même religion qu'eux et préfèrent, d'emblée, ignorer ce phénomène qui leur semble totalement incongru. Tandis que les champs d'autorité traditionnelle kabyle (familiale, villageoise, tribale) se sentent déstructurés par ces nouveaux choix religieux qui déchirent le consensus du groupe.

À l'échelle de l'individu ou des groupes d'individus, le regard et les mots changent. La dimension de l'étude de la conversion devient plus complexe, souvent problématique. Travailler avec le silence des acteurs eux-mêmes nous conduit à travailler sur les interstices et les fêlures de l'histoire. On pourrait finalement considérer que l'histoire des convertis est une petite histoire qui croise souvent la grande: celle de la colonisation française et de la scolarisation, de la religion, des politiques coloniales, de l'administration, de la justice... Et en les faisant resurgir et revivre dans un univers colonial balisé, par ailleurs par la connaissance historique, on contribue à éclairer la grande histoire. Pourtant celle-ci est marquée par une démarche qui se proclame objective, carrée et globalisante et qui ne tient compte que des acteurs qui rentrent dans une catégorie identifiable et respectable. Et les convertis ont longtemps fait partie de ces sujets qui ont suscité la dérision,

le mépris voire les sarcasmes. Il y a donc des objets sociaux qui sont dignes d'intérêt et d'autres qui ne valent pas la peine qu'on s'y attarde. Notre démarche pourrait se rapprocher de celle des *Subaltern Studies*¹ pratiquées en Asie et en Amérique du Nord ; démarche qui consiste à accorder de la légitimité et de la reconnaissance à des faits et à des individus oubliés.

Pourtant, faire l'histoire des convertis, ce n'est pas seulement rendre la parole à un groupe méprisé et/ou oublié. Car à y regarder de plus près, cette histoire de la marge² permet de rentrer au cœur des pratiques coloniales, des processus identitaires et des redéfinitions de soi. Elle éclaire de façon magistrale, à la fois, les politiques d'assimilation de la France coloniale et les pratiques de discrimination et d'humiliation. Jean Amrouche le formulait simplement : «Je ne représente que moi, et un peu sans doute cette minorité déchirée qui n'intéresse personne. Mais j'ai assez profondément souffert dans mon esprit et dans mon âme du mépris et de l'humiliation colonialistes comme indigène durant mon enfance, mon adolescence, ma jeunesse et mon âge d'homme»³.

Faire l'histoire des convertis, ce n'est pas établir l'histoire d'un nouveau groupe de marginaux. Contrairement à ces derniers qui répondent à une définition acceptée par l'ensemble de la collectivité et dont les rôles sociaux sont clairement définis, les convertis sont, eux, à la recherche d'une explicitation de leur identité. La conversion les a fait sortir d'une identité circonscrite à une langue, une culture et une région. Mais elle les a également fait sortir d'un ordre religieux, politique et social. Les modalités de leur existence renvoient donc à la marge de l'histoire et à des réalités complexes dont certains processus, hors normes, laissent l'historien parfois perplexe.

Travailler sur la marge pour mieux comprendre le centre est certainement une théorie qui prend tout son sens avec l'histoire si résiduelle de l'action missionnaire en Algérie. Au croisement de toutes les identités, la présence des convertis soulève tous les paradoxes de la colonisation française. Que l'on aborde le problème de la naturalisation, ou celui de la propriété foncière ou bien encore celui de la scolarisation, les convertis se retrouvent, à chaque fois, dans les méandres institutionnels et idéologiques d'un système colonial qui expérimente, légifère, discrimine et réprime. Ils apparaissent, souvent et grâce à leur statut de convertis, comme les révélateurs des dysfonctionnements et des aberrations du projet colonial.

1. Mouvement en sciences sociales impulsé par les indianistes. Cette tendance peut se rapprocher du mouvement de l'*History workshop* dans les pays anglo-saxons et de l'*alltagschitte* en Allemagne qui donne la parole aux anonymes, aux groupes marginaux et réactive les lieux de mémoire.

2. Une histoire de la marge qui n'est pas celle des marginaux. Celle-ci a déjà fait l'objet de nombreux travaux et a alimenté toute une réflexion sur les groupes sociaux hors normes.

3. Lettre à Pierre-Henri Simon, 19 avril 1957, in *Awal*, n° 25, 2002.

Mais la marge, c'est également cet espace-temps qui permet de multiples manœuvres, des expérimentations et des potentialités impossibles à concevoir dans les lieux d'origine. Un espace d'altérité, de solitude et d'incompréhension mais surtout un *no man's land* à baliser et à circonscrire. C'est aussi une certaine liberté débarrassée des contraintes normatives de la régulation sociale qui fait des convertis des êtres à part dans une société compartimentée qui accorde à chaque groupe une définition et une délimitation strictes.

Trajectoires personnelles d'individus qui ont échappé au contrôle social, histoires de foi et de mauvaise foi, misère psychologique et misère matérielle, déni de soi et assimilation, hasards des rencontres, tels sont les vecteurs informels et fluctuants de cette histoire oubliée.

Produits d'une idée folle, d'un programme irréaliste et de la conviction têtue d'une poignée de kabylophiles, les Kabyles chrétiens sont les miraculés d'un système idéologique qu' a voulu plier un monde à son idéal. Soumis à l'idéologisation forcenée du mythe kabyle comme à celle de l'arabo-islamisme algérien, les convertis, par le simple fait d'exister, renvoient à tous les tabous, les impensés et les interdits d'une histoire coloniale française et d'une histoire nationale algérienne.

BIBLIOGRAPHIE

- AGERON Charles-Robert, *Les Algériens Musulmans et la France*, PUF, Paris, 1968, 2 tomes.
- AGERON Charles-Robert, «La France a-t-elle eu une politique kabyle?» in *Revue Historique*, n° 223, avril-juin, 1962.
- AGERON Charles-Robert, «Du mythe kabyle aux politiques berbères», *Cahiers Jussieu, Le mal de voir*, 1976.
- ALDEEB Abu-Sahlieh, «Liberté religieuse et apostasie dans l'islam», in *Praxis juridique et religion*, 1986.
- AMROUCHE Fadhma, *Histoire de ma vie*, Editions Maspero, 1968, (réédité à La Découverte, 1991)
- AMROUCHE Marguerite Taos, *Rue des tambourins*, La Table Ronde, Paris, 1960.
- AMROUCHE Marguerite Taos, *Le grain magique : contes, poèmes et proverbes berbères de Kabylie*, Maspero, 1966 (réédité en 1982).
- AMROUCHE Jean, *Cendres, Mirages*, Tunis, 1934 (réédité chez l'Harmattan, 1983).
- AMROUCHE Jean, *Chants berbères de Kabylie*, Monomotapa, Tunis, 1939, (réédité chez L'Harmattan, 1988)
- AMROUCHE Jean, «L'éternel Jughurta, Propositions sur le génie africain», in *L'arche*, février 1946.
- AMROUCHE Jean, *Notes pour une esquisse de l'état d'âme du colonisé*, Microfilm, Archives d'Outre Mer, Aix-en-Provence.
- PHILIPPE Anthony, *Missions des Pères Blancs en Tunisie, Algérie, Kabylie, Sahara*, Dillien, Paris, 1931.
- AUCAPITAINE Henri, *Les Kabyles et la colonisation de l'Algérie*, Challamel, Paris, 1864.
- BARRES Maurice, *Les Pères Blancs*, Plon, Paris, 1924.
- BAUNARD, *Le cardinal Lavigerie*, ancienne Librairie Poussielgue, Paris, 2 tomes, 1912.
- BENASSAR B. et L., *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI^e-XVII^e siècles*, Perrin, Paris, 1989.
- BURON L.L., *Le Kabyle ou l'influence des vertus chrétiennes*, De Soye et Bouchet, Paris, 1854.
- CHABET C., *Kabylie, Notes et souvenirs*, FRA, imprimeur éditeur, Foix (Ariège), Toulouse, 1935.
- CHACHOUA Kamel, *L'islam kabyle. Etat, pouvoir et société*, suivi de *La Rissâla d'Ibnou Zakri*, Maisonneuve & Larose, 2001.
- CHIKHI Beida, Jean, Taos, Fadhma Amrouche. *Relais de la voix, chaîne de l'écriture*, L'Harmattan/Université Paris 13, Collection Etudes littéraires Maghrébines, 1998.
- COLONNA Fanny, *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1975.
- COLONNA Fanny, «Le système d'enseignement de l'Algérie coloniale», *Revue Archives Européennes de Sociologie*, XII, 1972.
- CUSSAC (Père), *Un géant de l'apostolat, le cardinal Lavigerie*, Librairie Missionnaire 1940, Paris.
- DELATTRE A.L., *Un pèlerinage aux ruines de Carthage et au musée Lavigerie*, Poncet, Lyon, 1906.

DERROITE Henri et SOETENS Claude, *La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Editions Lumen Vitae, collection Théologies Pratiques, 1999.

DIRECHE-SLIMANI Karima, «Ferdinand Duchêne ou la Kabylie transfigurée» in *Actes du colloque Littératures coloniales, Métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique*, sous la direction de J.-R. Henry et Lucienne Martini, Edisud, Mémoires Méditerranéennes, 1999.

DIRECHE-SLIMANI Karima, *Histoire de l'émigration kabyle au XX^e siècle. Réalités politiques et culturelles et réappropriations identitaires*, L'Harmattan, 1997.

DURANT J., «Études historiques sur le cardinal Lavigerie», in *CIPA*, n° 5, 1957.

DUROSELLE J.B., *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris, 1951.

ELLIE Georges, *La Kabylie du Djurdjura et les Pères Blancs*, Librairie de Soyès, Paris, 1923.

EMERIT Marcel, «La lutte entre les généraux et les prêtres aux débuts de l'Algérie Française», *Revue Africaine*, 1960.

EMERIT Marcel, «Le problème de la conversion des musulmans d'Algérie sous le Second Empire. Le conflit entre Mac-Mahon et Lavigerie», *Revue Historique*, 1960.

FERRO Marc, *Le Livre noir du colonialisme, XVI^e-XXI^e. De l'extermination à la repentance*, Editions Fayard, 2003.

FERAOUN Mouloud, *Journal*, Seuil, Paris, 1962.

GAUDEUL J.M., *Appelés par le Christ, ils viennent de l'Islam*, Editions Cerf, 1991, Paris.

GOYAU Georges, 1930, *De la Méditerranée au désert : les œuvres des sœurs blanches du cardinal Lavigerie*, Editions G.L. Arlaud, Lyon, 1930.

GARCIA-ARENAL Mercedes (dir.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2001.

HANOTEAU A., LETOURNEUX A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Challamel, Paris, 1893, rééd. Bouchène, 2003, 3 volumes.

HEREMANS Roger, *L'éducation dans les missions des Pères Blancs en Afrique Centrale (1879-1914). Objectifs et réalisations*, Université catholique de Louvain, Collège Erasme, Bruxelles, 1984.

IBAZIZEN Augustin, *Le pont de Bereq Mouch ou le bond de mille ans*, La Table Ronde, Paris, 1979.

IBAZIZEN Augustin, *Le testament d'un berbère. Itinéraire spirituel et politique*, éditions Albatros, 1984.

LÉON Antoine, *Colonisation, enseignement et éducation*, L'Harmattan, Paris, 1991.

L'Eternel Jughurta. Colloque Jean Amrouche. Actes des rencontres méditerranéennes sur Jean Amrouche, Editions Jeanne Lafitte, Marseille, 1987.

LACOSTE Yves, «Rapports plaines et montagnes en Grande Kabylie» dans *Unité et diversité du tiers monde*, La Découverte, Paris, 1984.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, «Genèse et évolution d'une présentation géopolitique: l'imagerie kabyle à travers la production bibliographique de 1840 à 1891», *Connaissances du Maghreb*, CNRS, Paris, 1984.

LAVIGERIE Charles M^{sr}, *Missionnaires d'Afrique, recueil de textes et de discours*, Editions SOS, Paris, 1980.

LAVIGERIE Charles M^{sr}, *Les orphelins arabes d'Alger et leur adoption en France et en Belgique*, Librairie Classique d'Eugène Belin, Paris, 1870.

LECLERC (Docteur), *Une tournée médicale en Kabylie*, Paris, 1864.

LESOURD Paul, *L'œuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies françaises*, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1931.

LESOURD Paul, *Les pères Blancs du cardinal Lavignerie*, Collection Les grands ordres monastiques et instituts religieux, Grasset, 1935.

LIAUZU Claude, «Disparition de deux hybrides culturels», *Confluences Méditerranéennes*, n° 19, 1995.

MADOUÏ Ahmed, *Algériens ou Français ? L'attitude des personnes d'origine algérienne face à la nationalité française*, Thèse de sciences politiques, IEP de Grenoble II, 1986, 2 volumes.

MAHÉ Alain, *Histoire de la Grande-Kabylie XIX^e et XX^e siècles*, éditions Bouchène, 2000.

MARSH Charles, *Impossible à Dieu*, Editions Farel, Fontenay-sous-Bois, 1885.

MASQUERAY Emile, «Impressions de voyage: la Kabylie et le pays kabyle», *Revue politique et littéraire*, tome X, 2^e série, 1876.

MAZÉ Jean, *La collaboration scolaire des gouvernements coloniaux et des Pères Blancs*, Imprimerie des Pères Blancs, Maison-Carrée, Alger, 1933.

MERLE Marcel, *Les églises chrétiennes et la décolonisation*, Armand Colin, Paris, 1967.

MILLIOT Louis, «Le statut personnel des Musulmans Algériens», in *Mélanges Maury, Cent ans de législation algérienne, Droit international privé et public*, 1969.

MONTAGNE Robert, «La politique berbère de la France», *Journal of the African Society*, 1934.

O'DONNELL J.R., *Lavignerie in Tunisia. The interplay of imperialist and missionary*, University of Georgia Press, 1979.

OUARY Malek, «La quête d'identité chez les écrivains kabyles chrétiens», in Actes du Colloque *Trente ans de diaspora des chrétiens d'Afrique du Nord*, 23 novembre 1996.

OULD AOUDIA Jean-Philippe, *L'assassinat de Château-Royal, Alger, 15 mars 1962*, Editions Tirésias, Paris, 1991.

OULD AOUDYA Jean-Philippe, *Un enlèvement en Kabylie, 13 septembre 1956*, Editions Tirésias, Paris, 1996.

OULD AOUDIA Jean-Philippe, *Un élu dans la guerre d'Algérie. Droiture et forfaiture*, Editions Tirésias, Paris, 1999.

OULD BRAHAM Ouahmi, «Emile Masqueray en Kabylie», *Etudes et Documents Berbères* n° 14, 1996.

PERRET E., *Récits algériens, 1848-1886, ancien capitaine des zouaves*, Bloud et Barral, Libraires-Editeurs.

PENSA H., *Voyage de la délégation de la commission sénatoriale d'Etudes des questions algériennes présidée par Jules Ferry*, Paris, 1894.

POULARD Maurice, *L'enseignement pour les indigènes en Algérie*, Thèse de droit, Imprimerie administrative, Alger, 1910.

RAGER Jean-Jacques, *Les Musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, Imprimerie Imbert, 1950.

RAMBAUD Alfred, «L'enseignement primaire chez les indigènes musulmans d'Algérie et notamment dans la Grande Kabylie», *Revue pédagogique*, 1891/1892.

RASJIDI Muhammad, «The role of christian mission; the indonesian experience» in *International Review of mission*, n° 26, 1976.

RAYNAL (Abbé), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique septentrionale*, Paris, 1826.

RENAULT François, *Le cardinal Lavignerie 1825-1892. L'Eglise, l'Afrique et la France*, Fayard, Paris, 1992.

REY-GOLDZEIGUER Annie, *Le royaume arabe*, Editions SNED, Alger, 1977.

TIQUET J., *Une expérience de petite colonisation indigène en Algérie. Les colons arabes chrétiens du cardinal Lavigerie*, Maison-Carrée, 1936.

TOURNIER Jules, *La conquête religieuse de l'Algérie: 1830-1845*, Plon, Paris, 1930.

Trente ans de diaspora des chrétiens d'Afrique du Nord (1966-1996), Actes du colloque du 23 novembre 1996, organisé par l'Association des Chrétiens Originaires de Kabylie et leurs amis, Ibis Press, 1997.

TUDESCO James-Patrick, *Missionnaires and french imperialism: the role of catholic missionaries in french colonial expansion: 1880-1905*, Ann Harbor, Michigan University, 1981.

TURIN Yvonne, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale; écoles, médecine, religion, 1830-1880*, Maspero, Paris, 1971.

SANSON Henri, *Christianisme au miroir de l'Islam*, Cerf, Paris, 1984.

WARNIER, *L'Algérie devant l'empereur*, Challamel-Aîné, 1865.

WILLIS A.T., Jr, *Indonesian Revival, Why two million came to the Christ*, Carey Library, Pasadena, Etats-Unis, 1977.

TESSIER Henri (M^{gr}), *Eglise en Islam; méditation sur l'existence chrétienne en Algérie*, Centurion, Paris, 1984.

YACINE Tassadit, «Jean Mouhoub Amrouche entre amusnaw et intellectuel», Les Kabyles de l'Algérie à la France, in *Hommes et Migrations*, n° 1179, 1994.

YACINE Tassadit, *Jean El Mouhoub Amrouche, Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, Awal/L'Harmattan, Paris, 1994.

VANLANDE René, *Chez les Pères Blancs*, Peyronnet, Paris, 1929.

YACONNO M.X., *La colonisation dans les plaines du Chellif*, Alger, 1955.

Archives de la Société des Missionnaires d'Afrique

Les grandes lignes de l'apostolat des Pères Blancs en Afrique du Nord musulmane, texte dactylographié de 148 pages. Rapport personnel et confidentiel avec mention suivante: «destiné aux pères étudiants de l'Institut des Belles Lettres arabes de Tunis et aux missionnaires qui le désiraient». H13/1, 2, 3.

NOUET (M^{gr}), Notes sur la circoncision, 1924, 6 pages dactylographiées, H57/2.

Sur quelques directives catéchétiques du cardinal Lavigerie à ses missionnaires d'Afrique et sur un catéchisme, édité en 1905, par le père Lanfry, 1960, H62/9.

Deux conférences du père Marchal (12 mars et 9 avril 1933). Textes réécrits en 1973.

L'évangélisation des Musulmans: articles et revues de journaux: 1890-1934. H61/2.

Situation juridique et relèvement de la femme dans l'Afrique du Nord par la Sœur Marie-André, Sœur Blanche, 1931. Communication faite à l'Académie des sciences coloniales.

Articles du père Giacobetti (1890-1942). Texte 1: Articles sur la conversion des Musulmans, 1934.

Conférence de Bou Nouh, 1937, H13/1, 2, 3.

DUCHÈNE, «Les Pères Blancs 1873-1893. Depuis l'origine de la société jusqu'à la mort du fondateur», Tome III, La Kabylie, ouvrage manuscrit reprographié, Maison-Carrée 1903.

Casier 13, Mission d'Aït Larbaa, Beni-Yenni. Diaires (1884-1950), Cahier de visites (1883 à 1920), cahier du conseil (1928-1949).

Casier 14, Mission d'Aït Larbaa, Beni Yenni. Diaire de 1883/1884.

Casier 15, Mission de Bou Nouh, Beni Ismail. Diaires (1876-1896), Carnet du père Amat (1908).

Casier 16, Mission Taguemount-Azouz, Beni Mahmoud. Diaires (1875-1904).

Casier 242, Mission de Djemaa Saharidj-Oued Aissi, 2 registres de baptêmes (1921-1927 / 1927-1941).

Casier 243, Mission des Ouadhias. Registre de catholicité, 4 registres de baptêmes *in articulo mortis* (1912-1923 / 1923-1929 / 1929-1948 / 1948-1964).

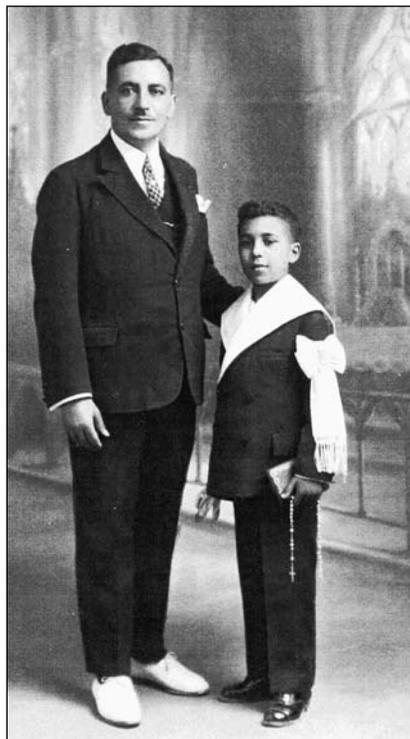
Casier 245, Mission des Beni Menguellet, Ouaghzen. Répertoire des chrétiens de Menguellet (1892-1955), 6 registres de baptêmes *in articulo mortis* (1879-1896 / 1902-1912 / 1912-1918 / 1918-1924 / 1924-1930 / 1930-1943).

Casier 246, Mission des Beni-Yenni. 1 registre de catéchumènes et 1 registre de familles chrétiennes. 3 Registres de baptêmes *in articulo mortis* (jusqu'en 1911 / 1911-1912 / 1932-1938).

Diaires de l'hôpital Sainte-Eugénie (consultés chez les sœurs missionnaires de Notre Dame d'Afrique): 1894, 1895, 1896.

Registres de baptêmes *in articulo mortis*, hôpital Sainte-Eugénie, 1942-1961.

Annexes



En haut, à gauche: Suzanne, première communiant, Alger, 1930.

En haut, à droite: Roger, premier communiant, Alger, 1930.

En bas: Pères Blancs et paroissiens, sd.

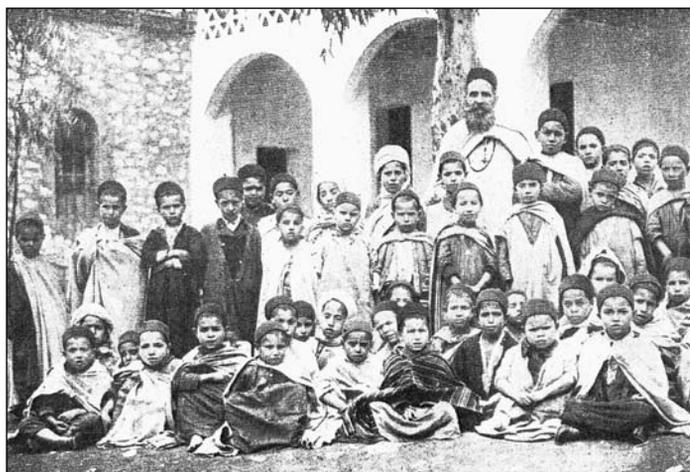


En haut, à gauche: ménage berbère en Grande Kabylie.

En haut, à droite: petites filles chrétiennes, sd.

En bas, à gauche: Croix en pierre sur sentier de montagne, Kerrata, sd.

En bas, à droite: famille de catéchumènes kabyles.

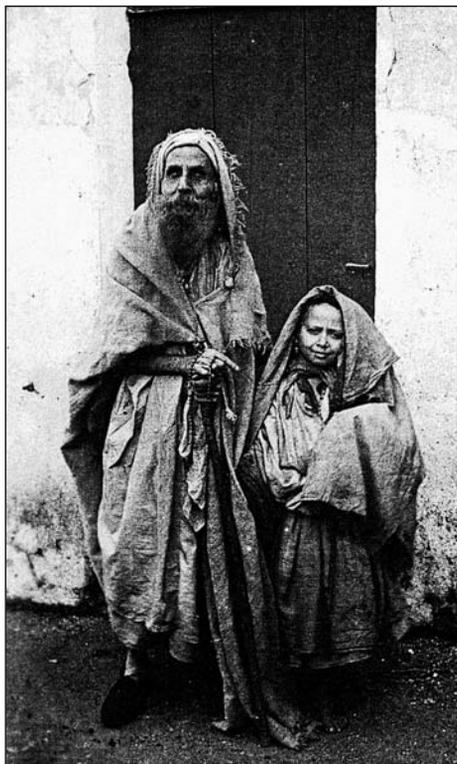


*En haut : école de Pères Blancs.
En bas : mariage à la chapelle kabyle, sd et sl.*

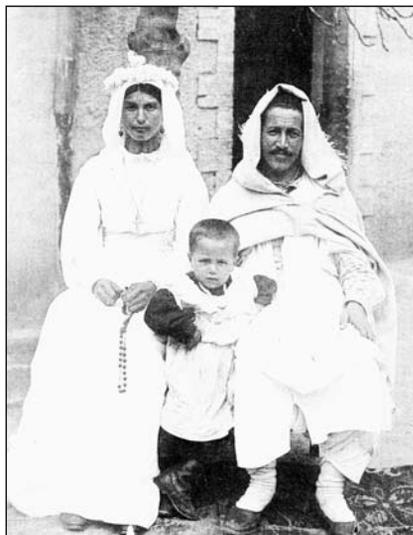


En haut, à gauche: Famille kabyle chrétienne, s.d.; à droite: Petite fille chrétienne, s.d.

*En bas, à gauche: Famille kabyle chrétienne, s.d.;
à droite: Martial C., un des premiers chrétiens de Kabylie.*



*En haut, à gauche: Vieillard kabyle aveugle et sa petite fille, converti et baptisé à l'âge de 90 ans ; à droite: Eglise d'Aït Larbaa.
En bas: Ecole de filles, mission des Sœurs Blanches, s.d.*



*En haut, à gauche: Famille kabyle chrétienne, s.d.; à droite: Jeune femme kabyle baptisée, avec son époux et son enfant, s.d.
En bas: Fillettes kabyles dans une saynette de Noël.*



*De haut en bas: Village La Providence créé par les Pères à Ouarzen,
Famille des deux premiers convertis, Augustin et Optat,
Famille chrétienne de Ouarzen.*

Prêtre: Ouarzen N° 56 **Paroisse de** _____

Père: Camel/Marie/Robart ; religion: Amalans profession: _____ mariés le: dans
 né à Ouarzen 1869 le _____ ; décédé le _____ l'insolite

Mère: Ysida/Annon etc etc ; religion: Amalans profession: _____

née à _____ le _____ ; décédée le _____

Enfants: (voir ci-joint par)

N°	PRÉNOMS	né le	baptisé le	1 ^{er} Com. le	confirmé le	Remarques particulières	a changé de domicile	décédé le
+ 1	<u>Augustine</u>					<u>Après à Louis/Robert/1910</u>		?
+ 2	<u>Marie</u>					<u>à Cam/Thyge</u>		
+ 3	<u>Jeanne</u>					<u>Jean Baptiste/1870</u>		
+ 4	<u>Augustine</u>	<u>1875</u>	<u>1898</u>			<u>Après à Augustin/1890</u>		
+ 5	<u>Pierre</u>	<u>1880</u>	<u>1901</u>		<u>8/5/1901</u>	<u>Après à Dorothea/1890</u>		
+ 6	<u>Jean</u>	<u>1882</u>	<u>1901</u>		<u>5/11/1901</u>	<u>Après à Marie/1890</u>		
+ 7	<u>Michel</u>	<u>1901</u>	<u>1921</u>		<u>15/6/1921</u>	<u>Après à Marie/1890</u>		
+ 8	<u>Marie-Ange</u>	<u>1885</u>	<u>1915</u>		<u>1915</u>	<u>Après à Marie/1890</u>		
+ 9	<u>Yveline</u>	<u>1915</u>	<u>1915</u>		<u>1915</u>	<u>Après à Marie/1890</u>		<u>1916</u>
+ 10	<u>Jacques</u>	<u>1915</u>	<u>1917</u>		<u>1916/1917</u>			
+ 11	<u>Autres personnes:</u>	<u>1919</u>	<u>1919</u>		<u>1919</u>			<u>1919/1919</u>

Remarques générales: _____

Une fiche de catholicité de la mission de Ouarzen.

Baptêmes du 17 avril 1895
à Quadhias (Caouit Abdalla)

- 1° Louis Ibrahim ben Ibrahim, 55 ans, Jean
- 2° Louis Amar ben Mohamed, 18 ans, Cyrille
- 3° Mohamed ben Elhousin, 25 ans, Félix
- 4° Hadjamba ait Elhadj, 15 ans, Célestin
- 5° Souria ait Elhadj, 14 ans, Marie
- 6° Melicir bou Hadoussa, 13 ans, Marie
- 7° Melicir ait Saadi, 30 ans, Hortense

Signé: Père Malfeyst de
Missions d'Afrique.

RÉPERTOIRE PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE			
NOMS ET PRÉNOMS	NUMÉROS des ACTES	NOMS ET PRÉNOMS	NUMÉROS des ACTES
<p>Le 1 mai 1901 nous Julien ouy archevêque d'alger nous venant de la paroisse de Michélet à nous avons administré le sacrement de baptême à 8 enfants soit 5 garçons et 3 filles ci dessous désignés de cette paroisse dans la chapelle de nos missionnaires à l'église de l'hôpital de Eugénie Couffignou Le parrain a été Charles Aronson et la marraine Mrs Fontanille</p>			
		Alexandre Delpeche	
		Guillaume Pirello	
		Mrs Fontanille	
		Mrs Pirello	
		Mrs Hachette	
		Mrs Hachette	
		Mathilde Calanchini	
		Bathilde Hachette	
<p>- liste alphabétique des actes 1901 à la fin des actes 1902</p>			

ACTE DE MARIAGE

N° 2

MARIAGE

DE

(1) Abisen

(2) Più Samara

ET DE

(1) Keltoum

(2) Maït Li Lachi

Ce mariage a été notifié pour être inscrit en marge des actes de baptême de la paroisse St-
de
et de la paroisse St-

de

Date de la notification

(Signature du Curé ou Vicaire qui a notifié)

L'an 1888 et le 1 du mois d 1
le projet de mariage ayant été publié _____ fois dans l' _____ église de _____

Vu la dispense de Disparité de Culte

Vu le certificat de l'Officier civil de la commune d _____ en date du _____

Après avoir reçu le mutuel consentement des époux, je soussigné, le soussigné curé de la paroisse St-
_____ de Leïti-Dugan

ai donné la bénédiction nuptiale à recé le consentement mutuel de Abisen Più Samara

né à _____ baptisé à _____

le _____

demeurant à Laquemaunt Aguz
fils m _____ de Samara ou Umar

_____ et de Latina

Maït Hergat d'une part ;

Et De Keltoum Maït Li Abdallah

née à Laquemaunt

baptisée à Laquemaunt Aguz

le _____

demeurant _____

fille m _____ de Li Abdallah Maït Li Lachi

_____ et de _____

_____ d'autre part ;

En présence des témoins soussignés,

M.M. R.P.P. Moles

Li Abdallah

Piquemal

CASIERS DE		FAMILLE	
N° de cahier N ou C		N° de cahier N.	ENFANTS
PARENTS		NOMS CHRÉTIENS DES ENFANTS	
Père	<p><i>N°</i> Joseph Akli zait Lehouin le 22 Mars 1872</p> <p>baptisé à Ouarzouj (imm. 1872)</p> <p>confirmé à Ouarzouj le 9 Juin 1872</p> <p>a fait sa 1^{re} Communion à Ouarzouj le 23 Mars 1880</p> <p>2^e est marié à _____ le _____</p>	<p><i>N°</i> 1</p> <p>Marie Jean</p> <p>confirmé à _____ le _____</p> <p>fait 1^{re} Communion à _____ le 26 sept. 1887</p> <p>Baptisé le 1^{er} avril 1891 Confirmé le 6 mai 1893</p> <p>1^{re} Communion le _____ le _____</p>	<p><i>N°</i> 1</p> <p>Joseph Akli zait Lehouin le 23 Mars 1880</p>
Mère	<p><i>N°</i> Lucie Ghaleb Bougria zait Oujing ni zait akh ou d'ij</p> <p>baptisée à Ouarzouj le 22 Mars 1872</p> <p>confirmée à Ouarzouj le _____</p> <p>a fait sa 1^{re} Communion à Ouarzouj le _____</p>	<p><i>N°</i> 10</p> <p>Charlotte</p> <p>confirmé à _____ le _____</p> <p>1^{re} Communion le 11 mai 1893</p>	<p><i>N°</i> 10</p> <p>Baptisé le 11 mai 1893 Confirmé le 19 novembre 1893</p> <p>1^{re} Communion le 11 mai 1899</p>
Autres Parents	<p><i>N°</i> Marie Boumama zait Gh. Lucie Ghaleb 7 N°</p> <p>baptisée à Ouarzouj le 1^{er} décembre 1866</p>	<p><i>N°</i> 96</p> <p>Joseph</p> <p>confirmé à _____ le 12 octobre 1866</p> <p>1^{re} Communion le 12 octobre 1866</p> <p><i>N°</i> 113</p> <p>Paul</p> <p>confirmé à Ouarzouj le 12 octobre 1866</p> <p>1^{re} Communion le 12 octobre 1866</p>	<p><i>N°</i> 96</p> <p>Joseph le 12 octobre 1866</p> <p><i>N°</i> 113</p> <p>Paul le 12 octobre 1866</p>
<p>Né(e) sur le soin qu'il prenait de l'éducation chrétienne de leur enfant.</p> <p><i>N°</i> _____</p>			

Une fiche de catholicité de la mission de Ouarzen.

1. LISTE CHRONOLOGIQUE des ENFANTS de la Maison de INTERNES		VILLAGES D'ENTRÉE A L'INTERNAT		SORTIE ET ÂGE DE L'ENFANT		OU VA-T-IL après son maintien à Gen 2		S'ADONCE-T-IL (ou est-il en LABOUREUX, CHRÉTIENS)	
N° L'ORDRE	NOMS NOMS DE FAMILLE (nom) — PRÉNOMS	N° DE FAMILLE	N° des tables A. I.	VILLAGES DU DOMICILE	DATE D'ENTRÉE A L'INTERNAT	ORIGINE	VILLAGES	ORIGINE	ORIGINE
1	Amroun — et sa femme			Bacchar	1902	Gen 2	Gen 2	Gen 2	
2	Choua et Pauline			it	it	it	it	it	
3	Abdelhak Bengui et sa femme	49 ans		Bouja	1902	Bouja	Bouja	Bouja	
4	Mohamed Bengui et sa femme	5 ans		it	it	it	it	it	
5	Hamou et sa femme	5 ans		Bouja	it	Bouja	Bouja	Bouja	

Carnet d'un internat : renseignements sur les pensionnaires.