



**HAL**  
open science

# Des musulmans convertis au catholicisme dans l'Algérie coloniale

Karima Direche

► **To cite this version:**

Karima Direche. Des musulmans convertis au catholicisme dans l'Algérie coloniale. Minorités en Méditerranée au XIXème siècle, 2019. hal-03543949

**HAL Id: hal-03543949**

**<https://hal.science/hal-03543949v1>**

Submitted on 26 Jan 2022

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

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

## Des musulmans convertis au catholicisme dans l'Algérie coloniale

Karima DIRÈCHE

La conversion au catholicisme de Kabyles dans l'Algérie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est un épisode peu connu de l'histoire de la colonisation française. Elle est liée à l'action prosélyte d'un ordre missionnaire catholique en Algérie, dans les années 1860, qui a permis l'émergence d'une minorité chrétienne indigène en Kabylie. La politique missionnaire volontariste de la congrégation des Missionnaires d'Afrique (appelée également Pères Blancs) a contribué à la naissance d'une micro-chrétienté qui, dès les années 1880, s'est retrouvée au cœur d'un débat politique qui a interrogé l'identité hybride de ces nouveaux chrétiens. Dans la société coloniale algérienne de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, chaque groupe social (qu'il soit défini par sa religion, sa nationalité ou sa langue) est inscrit dans une catégorie juridique qui ne souffre aucune ambiguïté identitaire, religieuse et juridique<sup>1</sup>. Une société cloisonnée fondée principalement sur des inégalités statutaires et de la citoyenneté.

On présentera tout d'abord les motivations des acteurs de l'action missionnaire et les arguments permettant l'émergence d'une communauté chrétienne indigène. Puis, on étudiera les catégories sociales et juridiques des nouveaux chrétiens en accordant une attention particulière à la procédure de naturalisation considérée, par les missionnaires, comme l'étape ultime du processus d'assimilation et, pour les convertis, comme un moment essentiel de l'appropriation d'une nouvelle identité.

### Le choix de la Montagne kabyle

Les missionnaires catholiques choisissent comme terre d'évangélisation le cœur du massif montagneux du Djurdjura situé à 100 km à l'est d'Alger. L'espace géographique concerné était celui de cinq tribus : les Ath-Ismaïl, les Ath-Menguellat, les Ath-Yenni, les Beni-Douala et les Ouadhias, Ces

1. SAADA Emmanuelle, « Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, n° 53, 2003/4, p. 4-24.

cinq tribus sont des lieux anciens d'implantation missionnaire investis, déjà, dans les années 1840 par les pères jésuites.

L'intérêt pour des régions enclavées dans ce massif montagneux est soutenu par l'idée de retrouver des traces du christianisme romain antique chez des populations islamisées tardivement et qui auraient gardé des prédispositions supposément naturelles à retrouver ainsi le christianisme ancien, celui de leurs lointains ancêtres<sup>2</sup>.

L'initiative de ce projet revient à Charles de Lavigerie, évêque de Nancy, nommé en 1867 archevêque d'Alger. Sa nomination en Algérie lui laisse entrevoir la possibilité d'entreprendre un projet de conversion de grande ampleur : celle du continent africain tout entier. Dès sa nomination, il s'intéresse à la Kabylie, qui retient toute son attention et mobilise une partie de son énergie prosélyte. Sa position officielle ne lui permettant pas d'agir directement sur le terrain, il fonde en 1867 la société des Missionnaires d'Afrique, plus connue sous le nom de société des Pères Blancs.

Le premier poste missionnaire des Pères Blancs est fondé à Taguemount Azzouz, en 1873, trois ans seulement après l'éclatement de l'insurrection des tribus kabyles dirigées par le leader El Mokrani<sup>3</sup>. Ultime soubresaut de la résistance anticoloniale jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, cette insurrection, écrasée par l'Armée française avec une violence inouïe, laisse la Kabylie dévastée et exsangue. La conquête définitive de la Kabylie marque l'achèvement de la politique de « pacification » du territoire algérien et inaugure le passage du régime militaire au régime civil instauré en 1870. C'est dans une société kabyle marquée par la déportation des insurgés en Nouvelle-Calédonie, par une migration d'exil vers la Syrie, par le séquestre de guerre et la confiscation des terres et par un profond dénuement que les missionnaires s'installent et organisent leurs actions prosélytes.

Compte tenu de la difficulté du terrain kabyle et de l'attitude méfiante de la population à leur égard, les Pères Blancs ont préféré d'emblée s'intéresser aux individus les plus défavorisés et les plus marginalisés de leur société. Orphelins, handicapés, malades, enfants naturels, veuves, marginaux de toutes sortes sont, en effet, les victimes directes de l'altération des liens sociaux et familiaux produite par l'écrasement de l'insurrection dont la violence a encore plus fragilisé ces catégories de la population. Les premières conversions se sont donc déclarées auprès des plus vulnérables de la société kabyle : ceux qui ont répondu aux sollicitations prosélytes des missionnaires. Ce particularisme de la marge et de la misère inquiète d'ailleurs les

2. DIRÈCHE Karima, « Coloniser et évangéliser en Kabylie. Les dessous d'un mythe », in Bernard HEYBERGER et Rémy MADINIER (dir.), *L'islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, IISMM-Karthala, coll. « Terres et gens d'islam », 2011, p. 107-129.

3. En mars 1870, Cheikh Mohamed El Mokrani organisa et dirigea, avec son frère Boumezrag et le cheikh Haddad, chef de la confrérie des Rahmaniyya, le plus important soulèvement anticolonial (depuis la conquête) avec la rébellion de 250 tribus.

autorités de la Congrégation, qui ne souhaitent pas susciter des conversions de la misère équivalentes aux « conversions de riz » obtenues par les Jésuites en Chine dans les années 1860<sup>4</sup>.

En tant que région berbère, avec tous les particularismes culturels et linguistiques qui s'y rattachent, la Kabylie subit en tout cas les assauts d'une politique fantasmée d'assimilation, résultant de ce qu'on allait appeler plus tard le mythe berbère<sup>5</sup>. En effet, selon une conception relevant plus d'une construction imaginaire que de l'histoire, la présence de communautés chrétiennes dans les premiers siècles de notre ère et la figure de saint Augustin – à la fois Berbère, citoyen romain et converti au christianisme, il devint ensuite l'un des plus influents des Pères de l'Église latine – accréditait l'idée selon laquelle tous les Berbères auraient adhéré au christianisme à l'époque romaine. Cette vision laissait supposer l'existence de tout un fonds de traditions et de pratiques chrétiennes qui ne demandaient qu'à resurgir. Cette lecture historique était adossée à un outillage idéologique hétéroclite, où les connaissances scientifiques côtoyaient les éléments les plus irrationnels et où les idéaux généreux fusionnaient avec des conceptions racistes. En effet, le mythe berbère (né de l'ethnographie militaire des années 1840 et des premiers balbutiements du champ d'études berbères) mettait en avant l'origine supposée européenne des Kabyles (germanique ou celte, voire romaine) et un certain nombre de traits communs aux Français (sédentaires, industriels, travailleurs...), censés favoriser leur assimilation<sup>6</sup>. Dans la rhétorique missionnaire, cette construction permet de suggérer que les Berbères, d'abord chrétiens convertis ensuite à l'islam par force ou par intérêt, n'opposeraient qu'une faible résistance à une autre conversion, présentée comme un juste retour à la religion d'origine. Dans cette perspective, la Kabylie est connue comme un univers d'islamisés et non de musulmans ; c'est là que réside toute la différence.

Étudier la conversion en milieu berbère permet de découvrir tous les fantasmes et les nœuds névrotiques d'une politique d'assimilation qui n'eut jamais de réalité dans les pratiques sociales et ni même dans la législation coloniale<sup>7</sup>. En 1920, le nombre de convertis kabyles s'élève approximative-

4. DUTEIL Jean-Pierre, *Le mandat du ciel. Le rôle des Jésuites en Chine*, Paris, Éditions Arguments, 1994.

5. ABDELFTAH LALMI Nedjma, « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'études africaines*, n° 175, 2004, p. 507-531 ; TEMPLALI Yassine, « La Kabylie entre mythes coloniaux et réalités algériennes », [<http://orientxxi.info/lu-vu-entendu/la-kabylie-entre-mythes-coloniaux-et-realites-algeriennes>, 1052] (consulté le 15 avril 2017).

6. L'assimilation a d'abord été territoriale puisqu'il s'agissait d'annexer le territoire algérien au territoire français avec une représentation politique à l'Assemblée nationale et une administration civile. L'assimilation des indigènes participe du discours civilisationnel colonial dominant de l'époque.

7. Le sénatus-consulte de 1865 attribue la nationalité française mais non la citoyenneté française soumise, quant à elle, à une procédure individuelle et étudiée au cas par cas. Il faudra attendre l'ordonnance du 7 mars 1944 pour proclamer l'égalité des droits et des devoirs sans condition de statut personnel.

ment à 4 000 personnes<sup>8</sup> (sur une population totale de 300 000 habitants). Un chiffre qui semble dérisoire par rapport à l'énergie considérable déployée par les missionnaires, depuis leur arrivée en 1873, notamment dans leurs actions scolaires et médicales. Si l'école catholique est soumise à une surveillance constante de la part des autorités administratives (qui la considéraient à la fois comme la concurrente de l'école républicaine et comme un espace de prosélytisme à réguler) et des familles kabyles, c'est par l'action caritative et médicale que la très grande majorité des conversions s'effectue. La maladie et les soins médicaux, surtout quand ils sont suivis de la guérison, sont des moyens 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 pour certains convertis. Dans cette logique prosélyte du soin thérapeutique, les baptêmes *in articulo mortis*<sup>9</sup> viennent gonfler les chiffres des convertis, qui s'élèvent à des milliers d'individus.

Les missionnaires occupent alors, grâce aux soins et aux remèdes, une place centrale dans la société kabyle, où la thérapeutique traditionnelle est très limitée. Ils investissent un rôle social, que, à l'exception de quelques rebouteuses et guérisseurs, personne n'occupe.

La présence de ces Kabyles chrétiens alimente dès lors un modèle idéal d'assimilation réussie. Une réussite rendue possible par l'alchimie de l'évangélisation, de la conversion, de la culture française dispensée par les écoles missionnaires qui protégeront ces nouveaux chrétiens « indigènes » de toutes les attitudes impies, mécréantes voire athées que la Troisième République charrie avec elle. Une Troisième République condamnée pour son anticléricalisme et accusée de diffuser les théories marxistes et athées.

### **Le statut du converti en Kabylie : apostat, renégat, m'tourni**

La conversion surprend, dérange, met mal à l'aise et suscite une série d'appellations péjoratives (apostat, renégat, traître, *m'tourni*<sup>10</sup>). Elle produit, certes, des interrogations multiples et confuses, mais elle perturbe les catégories sociales et religieuses traditionnelles et, par son caractère inédit, produit un affolement quant à leur interprétation juridique.

La question de l'apostasie domine, avant tout, dans les débats et les représentations à l'égard des convertis. Si, dans le texte coranique, l'apostat,

8. Chiffre obtenu d'après le recensement des registres de catholicité de la congrégation. Archives des Pères Blancs, Rome. Casiers 13, 14, 15, 16, 242, 243, 245, 246.

9. Littéralement : à l'article de la mort. Pratique qui pouvait concerner d'ailleurs les très jeunes enfants comme des personnes adultes. Il ne s'agit pas de la célébration du sacrement du baptême tel qu'il est pratiqué à l'église mais de celle de l'ondoïement, où l'on verse sur la tête du malade de l'eau en prononçant la formule : « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

10. Littéralement celui qui a tourné (le dos à sa religion).

ou le *murtadd* en langue arabe<sup>11</sup> (celui qui se détourne), ne fait pas l'objet de sanction particulière sauf de menaces de châtements après la mort<sup>12</sup>, la peine de mort, en revanche, se retrouve dans de nombreuses traditions du Prophète. L'article de l'*Encyclopédie de l'Islam*<sup>13</sup> concernant l'apostasie 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 communauté*<sup>14</sup> ». La pratique du châtement qui est la plus classique, à partir de la tradition du Prophète, demeure dominante dans les représentations populaires auprès de l'écrasante majorité des pays musulmans. Une mentalité qui persiste, jusqu'à aujourd'hui, à considérer les convertis comme déchus de leurs droits et de leurs devoirs et morts civilement<sup>15</sup>. Si dans la tradition prophétique, la *ridda* ou *irtidad*, associée au *kuf*r (hérésie) implique la peine de mort, très peu de cas d'exclusion ou de mise au ban des convertis dans la société kabyle de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et encore moins d'exemples de sanctions ou d'éliminations physiques sont rapportés par les témoignages recueillis et par les archives missionnaires.

En tout état de cause, les convertis, même s'ils avaient à subir la réprobation collective, n'étaient pas livrés à la vindicte villageoise. On le constate dans le maintien solide des pratiques matrimoniales où, malgré les réserves et les critiques liées à la conversion, les stratégies de l'endogamie préférentielle et la puissance des solidarités familiales gardaient toute leur pertinence<sup>16</sup>. Cependant, les missionnaires tenaient à regrouper autour d'eux ces micro-chrétiens radicalisant leur nouvelle identité religieuse en condamnant progressivement les mariages consanguins et les pratiques coutumières. Cette mise à distance par rapport à la communauté d'origine exacerbe les représentations négatives, voire infamantes, envers les convertis et les place dans une situation de dépendance morale à l'égard des missionnaires. Ces derniers contrôlent l'existence des familles chrétiennes pour s'assurer aussi bien de leur sécurité spirituelle et morale que de la qualité de l'éducation qu'ils délivrent et de la promotion socioprofessionnelle qui en découle. Cette situation de dépendance morale et l'extrême proximité avec les missionnaires ont des effets spectaculaires sur la promotion sociale dans les parcours familiaux et individuels. En moins d'une génération, c'est une élite éduquée, diplômée, qui émerge des écoles missionnaires de la Kabylie

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

12. « La colère de Dieu s'appesantira sur lui et de terribles châtements ('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 de hommes tout ensemble pèsera sur eux pour toujours », sourate médinoïse III.

13. Notice « Murtadd », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1992.

14. *Ibid.*

15. La position islamiste situe le débat de l'apostasie sur le plan politique, puisque la pluralité confessionnelle remet en question la cohérence de l'État islamique comme modèle politique idéal.

16. Tous les témoignages oraux se rejoignent pour confirmer l'absence de pratiques discriminantes et de ressentiment.

montagneuse et migre vers les grandes villes d'Algérie pour y trouver du travail<sup>17</sup>. Le départ de Kabylie va les confronter à d'autres groupes sociaux qui questionnent l'identité de ces nouveaux arrivants : kabyles, chrétiens, francophones, éduqués et très souvent diplômés. C'est en quelque sorte la consécration du prosélytisme missionnaire, qui y voit l'accomplissement du processus d'assimilation : christianiser, franciser et enfin naturaliser.

### **La naturalisation des convertis : pour en finir avec les confusions**

L'existence des convertis pose très tôt la question de leur statut juridique et de leur citoyenneté dans une société coloniale compartimentée par des logiques raciales et discriminantes.

Pour les autres communautés en Algérie, la loi était claire : celle du 26 juin 1889 qui consacre le droit du sol et stipule que l'enfant né en France et en Algérie française d'un père étranger devient citoyen français à sa majorité. Et quelques années auparavant, le décret Crémieux du 24 octobre 1870 avait entraîné l'octroi de la citoyenneté aux juifs autochtones<sup>18</sup>.

Si le sénatus-consulte impérial du 14 juillet 1865 reconnaissait aux indigènes algériens la nationalité française, tout Algérien peut faire personnellement une demande de citoyenneté 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<sup>19</sup>. »

Devenir citoyen français, c'était également renoncer à des pratiques religieuses musulmanes que la loi française interdisait : contrainte paternelle, polygamie, répudiation, dot-achat de l'épouse...

Si la France, État laïque depuis 1905, 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 entre nationalité et religion se trouve ainsi biaisé par un dispositif législatif spéci-

17. DIRÈCHE Karima, « Les écoles catholiques dans la Kabylie du XIX<sup>e</sup> siècle. Entre évangélisation et assimilation », *Les Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, 2007, p. 17-25.

18. À l'exception des juifs des territoires sahariens qui ne furent naturalisés qu'en 1961. Voir STEIN Sarah A., *Saharan Jews and the fate of French Algeria*, University of Chicago Press, Chicago, 2014. La loi du 24 octobre 1870 a également donné au chef de l'État le pouvoir d'accorder la naturalisation aux « Indigènes musulmans ».

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

fique : 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 : « 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<sup>20</sup> ».

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 anticipée. Il est juridiquement impossible pour un indigène de prétendre à être chrétien puisque l'indigénat repose sur un critère exclusivement religieux, à savoir musulman depuis le décret Crémieux en 1870<sup>21</sup>. C'est lors de la confrontation avec l'administration coloniale que les situations personnelles et familiales des convertis s'expriment dans leur imbroglio juridique et religieux, notamment lors de la célébration des mariages civils ou de la déclaration des naissances à l'état-civil. Les convertis sont considérés par l'administration coloniale comme des sujets français musulmans ; donc régis par le Code de l'indigénat, ils ne pouvaient, après la célébration de l'union à l'église, prétendre à un mariage civil à la mairie. De la même façon, puisqu'ils avaient opté pour la religion catholique, ils ne pouvaient se présenter devant le magistrat musulman, le *cadi*, et encore moins 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 confrontation aux impasses de la législation. Les agents de la mairie ne pouvaient admettre qu'un Kabyle, même converti, attribue un prénom chrétien à son enfant :

« À 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<sup>22</sup>. »

L'écrivain algérien Malek Ouary raconte 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

20. MADOUTI Ahmed, *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.

21. Cependant les juifs continuent à être soumis jusqu'en 1879 à l'impôt « arabe » et ils redeviennent des « indigènes » de 1940 à 1943.

22. Anecdote racontée en entretien (juin 2000).



« cédé. Bien lui en a pris. En rajeunissant son fils de trois ans, il lui a épargné la Grande Guerre<sup>23</sup>. »

Il explique également comment ses parents n'ont pu se marier à la mairie qu'après 24 ans de vie commune après la célébration de leur mariage religieux à l'église.

Dans ces conditions, la naturalisation apparaît, bien souvent, comme le seul recours qui permettait d'obtenir une identité juridique et donc une reconnaissance sociale et politique<sup>24</sup>.

La procédure de naturalisation se faisait en plusieurs étapes<sup>25</sup>. Elle commençait par une demande déposée auprès du maire de sa commune qui, après une enquête de moralité (notamment pour constater des pratiques éventuelles de polygamie), transmettait le dossier au préfet ou au général commandant 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, si elle était accordée, un décret de naturalisation dans la nationalité française était promulgué par le Conseil d'État.

La naturalisation, avec sa procédure longue et complexe, s'est souvent présentée comme la seule issue pour éviter toutes les difficultés administratives. Un descendant de converti raconte :

« 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 Duchêne à Tizi-Ouzou<sup>26</sup>. »

La naturalisation était également encouragée par les missionnaires, qui voyaient, dans cette démarche la consécration exemplaire d'une assimilation réussie. Mais le converti qui se naturalise subit *de facto* une double condamnation : celle assénée par les Français d'Algérie, qui voient toujours en lui *l'ancien indigène, le bougnoul* qui restera toujours *l'Arabe*, qualificatifs qui le poursuivront jusqu'à l'Indépendance; et celle, diffusée par l'opinion populaire musulmane, qui l'accuse d'apostasie et de trahison, et qui y voit l'exemple honteux du rejet du statut personnel et du reniement de ses racines. Cette

23. OUARY Malek, « La quête d'identité chez les écrivains kabyles chrétiens », *Trente ans de diaspora des chrétiens d'Afrique du Nord 1966-1996 : actes du colloque du 23 novembre 1996*, Paris, Ibis Press, 1997. Malek Ouary appartient à la première génération d'écrivains algériens d'expression francophone (dont Mouloud Féraoun, Jean Amrouche, Mouloud Mammeri...). Il est l'auteur de nombreux romans, parmi lesquels : *La montagne aux chacals*, *Le grain dans la meule*, *La robe kabyle de Baya*.

24. Même si, selon les propos des personnes interviewées, une poignée de convertis avaient été naturalisés dans les années 1880.

25. Conformément aux décrets du 21 avril 1866 et du 5 février 1868.

26. Propos recueillis en entretien (juin 2000). Juge de paix, conseiller à la cour d'appel d'Alger, Ferdinand Duchêne rédigea le texte de la réforme du statut juridique de la femme kabyle paru dans deux décrets datés du 2 mai 1930 et du 19 mai 1931.

dernière stigmatisation fut l'objet d'une surenchère après la décolonisation. 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 », repris comme un mantra par les nationalistes algériens dans les années 1960, ne laissa que peu de place, dans l'espace algérien, pour d'autres affirmations religieuses et culturelles.

L'exemple des Tunisiens naturalisés<sup>27</sup>, qui avaient vécu un ostracisme insupportable et avaient été accusés de s'être laissés corrompre pour accéder au statut convoité de fonctionnaires naturalisés (car ils bénéficiaient ainsi de 33 % de supplément sur leur salaire), avait pourtant bien démontré comment la naturalisation (confondue longtemps avec la conversion) avait été à l'origine de l'exclusion de la communauté musulmane. Le harcèlement conduisait jusqu'à les interdire de sépulture dans les cimetières musulmans. La série d'incidents qui les stigmatisa marqua d'ailleurs l'échec et quasiment l'arrêt des naturalisations individuelles et l'échec total de la politique d'assimilation en Tunisie<sup>28</sup>.

En Algérie, du reste, le nombre de demandes de naturalisation n'était pas très élevé. Ainsi entre 1865 et 1937, sur sept décennies, 4298 indigènes algériens (dans la très grande majorité des cas des fonctionnaires civils et militaires) obtinrent la citoyenneté française<sup>29</sup>; soit une moyenne de 28 naturalisations par an. Si les naturalisations étaient mal considérées et méprisées par la très grande majorité des musulmans algériens, elles étaient encore moins tolérées par les Français. L'incident qui éclata en 1938 dans la commune de plein exercice de Mekla, en Grande Kabylie, est révélateur de ce sentiment. Un Kabyle, citoyen français, fut élu maire; or, l'annulation des élections fut 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, pût bénéficier de la plénitude du droit français et accéder à des fonctions de pouvoir, de décision et de souveraineté. La loi Jonnart de 1919, qui promulguait l'égalité d'accès à un grand nombre de professions pour les musulmans, trouvait ses limites dans la pratique, quand il s'agissait de l'accès aux fonctions politiques et de souveraineté. Certes, être maire n'est pas considéré comme une profession mais cette destitution réclamée à grands cris exprimait bien la mentalité réactionnaire des colons français.

Cette situation se retrouvera plus tard quand les Kabyles chrétiens, émigrés en France s'inséreront dans la société française après l'Indépendance :

27. Le protectorat français en Tunisie avait promulgué la loi 20 décembre 1923 qui facilitait l'accès à la nationalité française à certains Tunisiens.

28. L'affaire de l'inhumation de Bizerte du 31 décembre 1931 avait provoqué des tensions très graves dans un contexte nationaliste brûlant. Voir MARTIN Jean-François, *Histoire de la Tunisie contemporaine. De Ferry à Bourguiba 1881-1956*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 124.

29. Chiffres extraits du rapport de la commission parlementaire d'enquête présidée par le député socialiste Joseph Lagrosillière en 1938 : voir PERVILLÉ Guy, *La politique algérienne de la France de 1830 à 1962*, [[http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id\\_article=71](http://guy.perville.free.fr/spip/article.php3?id_article=71)] (consulté le 16 avril 2017).

« 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<sup>30</sup>. »

L'ordonnance du 7 mars 1944<sup>31</sup>, qui établissait l'égalité complète de tous les Algériens devant la loi en abolissant le Code de l'indigénat, rencontra l'opposition des Français réactionnaires d'Algérie. La non-application de cette ordonnance eut pour effet de radicaliser les positions des nationalistes indépendantistes. Et l'abrogation du code de l'indigénat par l'ordonnance du 7 mai 1944 ne régla pas la totalité des problèmes concernant la citoyenneté.

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 tous 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.

## Une citoyenneté hybride

La naturalisation a-t-elle changé la vie des convertis et réglé les problèmes rencontrés? Malek Ouary affirme pour sa part :

« [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<sup>32</sup>. »

« *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 leur sentiment d'appartenance et à narrer leur histoire lorsqu'on les interroge. Ils évoquent parfois, et notamment pour la période de la guerre d'indépendance et de ses lendemains, les difficultés, en Algérie, à se procurer des papiers d'identité, les démarches lourdes concernant la validité des papiers administratifs et des menaces ou des privations arbitraires d'héritage. Mais la colère est rarement présente dans leurs propos. Il s'agit 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

30. Propos rapportés en entretien (juin 2000).

31. 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.

32. OUARY Malek, *op. cit.*

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<sup>33</sup>. »

Ce sentiment de ne pas être à sa place est souvent lié à l'expérience de la solitude. Cette question revient souvent notamment dans le discours des 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<sup>34</sup>. »

Or, la marginalisation est intériorisée par les convertis, qui s'excluent d'eux-mêmes de la société environnante. En effet, rares ont été les convertis qui se sont totalement intégrés au tissu social des 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 épousé des Françaises. « Mais des Françaises de France, pas des Françaises d'Algérie ; avec elles, c'était presque impossible », commente un des interviewés. 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 Française de la métropole ; mariage célébré le plus souvent en France. 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 exprimant des préjugés moins forts que ceux d'Algérie.

Ces cas exceptés, c'est la solitude et l'immersion dans un univers linguistique, culturel et social totalement étrangers. La seule référence familière

33. AMROUCHE Taos, *Rue des tambourins*, Paris, Éditions La Table Ronde, 1960, p. 105.

34. Propos recueillis en entretien (mai 2000).

est celle du groupe missionnaire, installé dans la ville, qui prend en charge les nouveaux venus, surtout les femmes. La messe le dimanche, les déplacements à l'ouvrage des sœurs, les visites des religieuses à la maison sont souvent les seules échappées vers l'extérieur. L'expérience de la solitude et l'émigration testent souvent la ferveur religieuse des convertis. Ils mesurent ainsi le vrai sens de leur adhésion au christianisme. Que celui-ci ait été 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 le plus souvent 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<sup>35</sup>. »

Paradoxalement, le fait de demeurer au pays, dans la cohésion socioculturelle propre aux villages kabyles, les a protégés de l'altérité. Malgré leur nouvelle religion, leur identité n'avait pas à subir les lésions et les bouleversements que l'émigration allait imposer à d'autres. C'est la confrontation directe avec la société coloniale, dans sa hiérarchisation discriminatoire et face à des communautés dont la cohésion identitaire ne fait pas de doute, que les altérations apparaissent. Troubles de l'identité et blessures se font jour sans possibilité de soins ni de remédiation. Certains, pour échapper à cette stigmatisation, jouent la carte de la francisation et de la réussite professionnelle acculturantes. 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<sup>36</sup>, représentait, pour le petit juif tunisien, pétri de culture judéo-arabe qu'il était, la quintessence de la culture et de l'esprit français :

« 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<sup>37</sup>. »

35. AMROUCHE Taos évoquant la vie de sa mère Fadhma Aït Mansour Amrouche dans *Rue des Tambourins*, *op. cit.*, p. 37.

36. Jean Amrouche, de son vrai nom Jean El-Mouhouv, enfant d'un couple de convertis a été romancier, journaliste littéraire et homme de radio. Il est le fils de Fadhma Ait Mansour Amrouche (dont il a écrit la biographie *Histoire de ma vie*, publiée en 1968 aux Éditions Maspero) et le frère de Taos Amrouche, cantatrice et romancière.

37. MEMMI Albert, *La Statue de sel*, Paris, Éditions Buchet-Chastel, 1953, p. 178.

La surenchère dans l'assimilation, pour s'approprier un autre soi, a en effet tenté un petit nombre de convertis. Pour la majorité d'entre eux, ils accepteront, dans le silence, leur identité considérée comme *insensée* par les autres.

Ce n'est pas l'indépendance qui leur a fait quitter l'Algérie mais bien le dogmatisme identitaire et religieux de l'État algérien, qui se radicalise après 1965. Une radicalisation dans l'arabo-islamisme, dans le verrouillage de la société civile et dans les pratiques liberticides de l'appareil d'État. Leur berbéricité et leur christianisme les ont doublement stigmatisés dans une définition de l'identité nationale qui ne leur accordait que peu de reconnaissance. D'ailleurs les difficultés administratives, dans un contexte de politique d'arabisation intensive et revancharde sont souvent citées dans l'évocation de ces années post-indépendantes. Non arabophones, dotés de prénoms chrétiens, francophones<sup>38</sup>, ils sont progressivement singularisés et renvoyés dans des positions de silence et de gêne. La politique religieuse agressive de l'État algérien ne fera que renforcer le malaise. De très nombreux lieux de culte catholique furent en effet transformés en mosquées, en maisons des jeunes ou en sièges locaux du FLN<sup>39</sup>. Un esprit revancharde, de la part des autorités algériennes, se développe, plus soucieux d'effacer les traces de la présence coloniale que de s'en prendre réellement à la religion chrétienne.

La France accueille plutôt correctement les convertis et leur a souvent proposé des situations, non pas équivalentes à celles qu'ils occupaient en Algérie, mais globalement assez satisfaisantes<sup>40</sup>. Dans leur grande majorité, ils occupaient des fonctions dans l'administration, la magistrature, l'armée et l'enseignement. 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 a fait d'eux une catégorie privilégiée par comparaison avec celle des Harkis. Leur intégration dans la classe 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<sup>41</sup>. »

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

39. Front de libération nationale; parti politique indépendantiste et unique parti politique (jusqu'en 1988) de l'Algérie indépendante.

40. Leur installation en France n'est pas comparable à celle des Harkis. Les convertis sont partis vers la France progressivement dans le courant des années 1960. HAMOUMOU Mohand, *Et ils sont devenus harkis*, Paris, Fayard, 2001; ROUX Michel, *Les Harkis, les oubliés de l'histoire*, Paris, La Découverte, 1991.

41. Propos recueillis en entretien (juin 2000).

## Conclusion

Les chrétiens kabyles pourraient être rangés dans la rubrique « épiphénomène historique » tant leur nombre a été faible et leurs traces peu profondes dans la mémoire collective. Pourtant, à y regarder de plus près, leur histoire interroge la construction juridico-politique d'une minorité religieuse en contexte colonial. Produits d'une conquête impériale, ils ont été au cœur de rapports de pouvoir, de tensions, de subordination et de transgression. Musulmans ayant opté pour la religion du dominant, dans un cadre de prosélytisme missionnaire, ils perturbent les catégories traditionnelles des communautés présentes dans l'Algérie coloniale. Minorité religieuse, certes, mais qui conjugue avec la spécificité ethnique (berbère) et la spécificité régionale (la Kabylie), ils semblent avoir « encombré » l'administration coloniale qui a eu bien des difficultés à gérer cette différenciation inédite. En leur accordant une reconnaissance juridique par le biais de la procédure de naturalisation, celle-ci contribue à acter définitivement la conversion comme acte de rupture avec la communauté d'origine.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABEDELFATTAH LALMI Nedjma, « Du mythe de l'isolat kabyle », *Cahiers d'études africaines*, n° 175, 2004, p. 507-553.
- AMROUCHE TAOS, *Rue des Tambourins*, Paris, Éditions La Table Ronde, 1960.
- AIT MANSOUR AMROUCHE Fadhma, *Histoire de ma vie*, Paris, Maspero, 1968.
- DIRÈCHE Karima, *Chrétiens de Kabylie. Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, Éditions Bouchène, 2004.
- DIRÈCHE Karima, « Coloniser et évangéliser en Kabylie. Les dessous d'un mythe », in Bernard HEBEYRGER et Rémy MADINIER (dir.), *L'islam des marges. Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, IISMM-Karthala, coll. « Terres et gens d'islam », 2011.
- DIRÈCHE Karima, « Les écoles catholiques dans la Kabylie du XIX<sup>e</sup> siècle. Entre évangélisation et assimilation », *Les Cahiers de la Méditerranée*, n° 75, 2007, p. 17-27.
- MADOUÏ Ahmed, *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 vols.
- OUARY Malek, « La quête d'identité chez les écrivains kabyles chrétiens », *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, Paris, Ibis Press, 1997.
- SAADA Emmanuelle, « Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale », *Genèses*, n° 53, 2003/4, p. 4-24.
- TEMLALI Yassine, « La Kabylie entre mythes coloniaux et réalités algériennes », [<http://orientxxi.info/lu-vu-entendu/la-kabylie-entre-mythes-coloniaux-et-realites-algeriennes,1052>].