



HAL
open science

Être européen en Algérie, devenir Européen d'Algérie : guerre et transmissions religieuses

Michèle Baussant

► **To cite this version:**

Michèle Baussant. Être européen en Algérie, devenir Européen d'Algérie : guerre et transmissions religieuses. 2022. halshs-03746488

HAL Id: halshs-03746488

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03746488>

Preprint submitted on 5 Aug 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.

Être européen en Algérie, devenir Européen d'Algérie : guerre et transmissions religieuses

Michèle Baussant

Ceux que l'on désigne aujourd'hui communément comme « pieds-noirs » renvoient en grande majorité aux descendants d'immigrants français et étrangers, le plus souvent issus de différents pays d'Europe et de la Méditerranée, installés en Algérie dans le cadre de la colonisation. Les trajectoires de ces immigrants et de leurs descendants furent, durant la période coloniale, largement incorporées et leur diversité pour partie masquée dans un grand récit officiel produit par la France pour légitimer la colonisation. Ce grand récit, qui participa à la construction progressive d'un imaginaire commun (Ansart, 1994), vint structurer leurs histoires et les rapprocher, leur inculquant dès l'enfance « un rapport affectif » au passé de la France, toujours vue depuis l'Algérie. L'État français, l'administration et l'armée, ainsi que l'Église catholique qui maillèrent, chacun à leur façon le territoire, participèrent à cadrer concrètement les expériences des individus et à créer un rapport d'identité entre la France et l'Algérie, dès lors appréhendée comme un espace de filiation et de continuité des générations. Quand cette dernière, à l'issue d'une longue guerre, deviendra indépendante, une majorité des Européens d'Algérie s'exilera vers la France.

C'est en Algérie, que nombre d'entre eux acquirent la nationalité française, cependant que leurs identifications dépendaient aussi à la fois de leurs lieux d'implantations – Alger, Oran, Constantine, Tlemcen... – et de leurs provenances antérieures – Français, Espagnols, Italiens, Siciliens, Maltais, Allemands.... En quittant le pays, ils devinrent des pieds-noirs, réunis sur la base de leurs liens au passé, catégorie dans laquelle tous ne se reconnaissent pas. À la suite de la décolonisation, ce passé qui les rapproche a cependant changé de nature, devenant, dans son intégralité, à la fois anachronique et perçu comme moralement indéfendable (Smith, 2006).

Tout ce qui a trait à leurs expériences en Algérie est désormais souvent analysé dans les sciences sociales sous trois angles principaux : soit que ces expériences sont associées à la nostalgie d'une enfance heureuse, comme si toute enfance était nécessairement heureuse,

même quand elle a pour cadre sept années de conflit ; soit qu'elles sont analysées en tant que « concurrence des mémoires », appréhendées souvent au prisme d'une seule période, servant de grille de lecture à l'ensemble de la présence coloniale, la guerre d'Algérie ; soit enfin qu'elles sont réduites à l'expression d'un regret et d'une idéalisation du système colonial dans son ensemble, prenant la forme d'une falsification collective et délibérée de l'histoire (Scioldo-Zürcher, 2006). Cette dernière idée, souvent associée à la thématique de la « concurrence des mémoires », s'appuie sur les propos et les usages de certains dirigeants d'associations dont la représentativité reste à démontrer, ignorant les représentations multiples portées par les individus ou les réduisant à l'aune de certaines de leurs expressions, notamment publiques. Pourtant, les lieux de déploiement des mémoires ne sont pas toujours « ceux d'où s'élèvent ces voix souvent intempestives mais plutôt ceux qui surgissent de manière inattendue » (Chivallon, 2012 : 72) : en témoignent la faveur que connaissent certaines manifestations religieuses, comme les pèlerinages à Notre Dame de Santa Cruz à Nîmes, irriguées par les mémoires vives, occasions de retrouvailles et de récréation, même éphémère, d'un espace social lié au passé de la France en Algérie.

Ce chapitre propose de développer une réflexion autour de ces manifestations religieuses de la mémoire, dans leur articulation notamment à la guerre et à l'exil, telles qu'elles sont travaillées par les acteurs sociaux, entre autres membres actifs associatifs, simples adhérents ou participants à des rassemblements. A travers cette articulation, il s'agit aussi de saisir le rôle de l'Église pendant la colonisation, qui a peu suscité l'attention des chercheurs. Elle se révèle pourtant un élément important dans la structuration des imaginaires et des appartenances au sein de l'Algérie française. Aussi à l'heure où les cultures locales européennes d'Algérie peinent à être intégrées dans un patrimoine national, porté par les institutions d'État, c'est dans un cadre religieux que ces dernières tendent à inscrire les traces d'une histoire de transits, faite avec et contre, vers et hors la France et l'Algérie. Pourquoi ce cadre apparaît-il encore aujourd'hui comme un dénominateur commun, au sein duquel prend corps une auto-compréhension partagée de l'appartenance, des liens à l'Algérie et par là-même à la France ? Par cette approche, il s'agit de croiser une analyse sur la mémoire d'une expérience passée, saisie notamment à travers les discours, et sur l'expérience présente des acteurs et de leurs interactions mémorielles, telle qu'elle se donne à voir au cours des pèlerinages.

Espaces utopiques

Il existe en France de nombreux regroupements associatifs, auxquels tous les pieds-noirs n'adhèrent cependant pas, à finalité le plus souvent identitaire. Ils constituent une source vive de mémoire reliée à l'identité de leurs protagonistes. Certains d'entre eux organisent des mobilisations collectives de plus ou moins grande ampleur et/ou des activités ponctuelles de rencontres (Jordi, 2002). L'une de leurs activités importantes, et sans doute parmi les plus visibles, consiste en une action commémorative régulière ou ponctuelle autour de monuments ou d'objets matériels évoquant le passé algérien, la guerre ou la colonisation. Bien qu'il soit difficile de mesurer leurs effets, ces actions ont néanmoins pour vocation de faire vivre la mémoire de ce passé, de la maintenir et de la transmettre (Hartog, 2003).

Ces objets et ces monuments viennent, à leur manière, évoquer les espaces d'appartenance dans lesquels certains pieds-noirs s'inscrivent : les monuments aux morts pour la France disent d'un côté l'attachement et l'inscription dans une communauté nationale, fût-elle imaginée; les artefacts religieux ou liés à une période antérieure à la colonisation symbolisent l'espace local d'autrefois, celui de la paroisse et celui de la communauté confessionnelle, laquelle ne renvoie pas toujours ou seulement à une croyance et une pratique religieuses, mais aussi à un cadre familial, social, politique et économique.

A une échelle plus large encore, certains lieux ont été investis et agencés pour reconstituer, à partir d'un ancrage local sur un territoire, dont les caractéristiques rappellent si possible l'Algérie, un espace social aujourd'hui disparu auquel les pieds-noirs pourraient s'identifier. Ils incluent une dimension religieuse, dévoilant ainsi la part encore constitutive de l'affiliation chrétienne, comme critère d'identification et de distinction vis à vis des différentes populations ayant coexisté en Algérie. En effet, conçue au début du XIX^e siècle comme une soupape de sûreté, l'Algérie voit l'afflux, durant la période coloniale, de Français perçus comme « citoyens de seconde zone », rejoints très vite par des migrants européens, sorte de colons subalternes qui, sans être assimilés aux populations dites autochtones, les plus mal loties, n'appartiennent pas pour autant au groupe politiquement

dominant des Français. Même une fois devenus Français¹, ils restent identifiés en fonction de leurs origines, comme Italiens, Maltais ou encore Espagnols, susceptibles de favoriser le développement de nations dans la nation². Dans ce contexte, le catholicisme est apparu, à côté de la terre, comme l'une des forces essentielles de leur cohésion sociale, s'appuyant à la fois sur une pratique et une participation concrète des individus et sur un critère de territorialité qu'est la paroisse, et plus largement le diocèse. Là réside la force de l'Église : « Je réalise combien notre lien à la France passait par le christianisme », me déclara ainsi Élisabeth³, dont le père était juif et la mère catholique, ajoutant « alors même que nous n'étions ni croyants, ni pratiquants ». L'affiliation religieuse devient dès lors en Algérie un facteur de différenciation et d'identification entre les groupes en présence reconnue par tous⁴, encore aujourd'hui mobilisé par les personnes rencontrées quand elles évoquent leur vie dans le pays.

La reconstruction de lieux religieux a aussi une dimension commémorative, qui ne se réfère pas uniquement au rappel de la guerre – même si le souvenir de celle-ci n'est jamais très loin – mais aussi à la dissolution des espaces sociaux, matériels et humains. Elle vient témoigner d'un sentiment d'exclusion de l'histoire qui se cristallise aussi à travers l'évocation de la perte des cimetières et l'idée, récurrente, de déracinement. C'est souvent à ce titre que la guerre est rappelée, non uniquement pour défendre ou manifester le regret d'un système colonial révolu mais pour signifier la double perte dont elle reste à la fois la cause et le symbole. Elle est mise en avant pour dire d'abord un rapport présent à la France

¹ Différentes mesures qui accorderont cette dernière à quelques 34574 Juifs en 1870 puis aux étrangers nés en Algérie en vertu de la loi de 1889.

² Néanmoins, cette œuvre de civilisation a ses limites : les préjugés sociaux, additionnés aux séparations religieuses, se traduisent par l'évitement des contacts entre les groupes ainsi formés et affectent les tentatives d'un réel rapprochement qui s'arrête souvent, semble-t-il, aux portes de l'école. Ainsi, certains Français d'Algérie perçurent comme une menace l'accès des Juifs au titre de citoyen, sapant de l'intérieur leur légitimité et leur influence politique et culturelle dans le pays. Dans ces circonstances, on n'hésita point à inviter « très confidentiellement les maires à omettre sur les listes ceux des Israélites qui ne réclament pas ou que leur éducation n'y appellera pas naturellement. ».

³ Femme née à Alger en 1939, vivant en région parisienne, fonctionnaire à la retraite. Elle est partie d'Algérie en 1962. Je l'ai interrogée à plusieurs reprises, entre 1996 et 2001.

⁴ Elle resta donc politiquement et juridiquement intimement liée et juxtaposée à l'affiliation ethno-religieuse, qui constitua finalement un argument pour limiter l'extension du droit de cité français, l'octroi de la citoyenneté passant par la renonciation aux statuts personnels religieux, qui régissaient les actes de la vie familiale et sociale, économique et politique : ceux qui, individuellement ou collectivement, optèrent pour la naturalisation, devaient ainsi malgré tout demeurer « marqués » par leur appartenance religieuse, « m'tournis », « Français Crémieux » ou électeurs surnommés « cachirs », comptés à part dans les statistiques.

Michèle Baussant, pré-publication CEFRES, ISP, décembre 2022

plus que pour évoquer un lien passé à l'Algérie. Igor⁵, architecte dans le Var, considère :
« ... nous on a été expulsés de France par la révolution de 42, [...] et après on a été évacués par les Français d'Algérie parce que ce ne sont pas les Arabes qui nous ont expédié d'Algérie, ce sont les Français qui nous ont fait partir... » ;

Pour Michel⁶, cadre supérieur à la retraite, vivant près d'Aubagne :

« Les racines, c'est quoi, c'est l'école, c'est la fréquentation avec les copains, c'est d'entretenir des relations amicales avec les gens avec qui vous êtes allés à l'école, je veux dire, c'est tout ça qui nous manque aujourd'hui, on n'a plus ça. Alors parler avec un gars d'ici, du village, on va parler de quoi ? [...] il y a un sentiment aujourd'hui de rejet de cette société française, où on s'adapte très mal. [...] notre combat premier devrait se situer vis à vis de cet état français qui a quand même décidé pour nous de nous faire expatrier... parce que nous, on ne se considère pas comme des rapatriés, on se dit « repliés » des départements français, dans d'autres départements français et je dis que [...] on a occulté notre principal adversaire qui est la France et qui a décidé pour nous de faire de notre condition des déracinés. »

Le Château de Julhans, dans les Bouches du Rhône, peut être vu comme l'un de ces espaces. Théâtre depuis la fin des années 1980 d'une lutte entre une association pied-noire et l'État algérien, ce domaine bâti au XI^e siècle, acheté en 1959 par la caisse d'assurances sociales du commerce de la région de Constantine (CASOC) pour y accueillir des colonies de vacances, est récupéré, sans titres, par l'État algérien en 1962. Quand ce dernier tente de le vendre en 1988, une association, fondée en 1965 à Marseille, l'Union syndicale de défense des intérêts des Français repliés d'Algérie (USDIFRA) conteste devant les tribunaux l'occupation et la vente par l'Algérie. Pour Gabriel⁷, fonctionnaire, vivant à Carnoux :

« A l'origine, c'était M. I, [...] Il a occupé ce château, qui est alloué, parmi 57 autres, à l'Algérie. C'est l'Algérie qui se les est appropriés, car à l'origine, ces châteaux avaient été achetés pour faire venir les enfants des mutuelles en vacances. [...] l'Algérie a dit : « C'est à nous ». Ils ont mis un gardien. L'Usdifra est venue et ils ont

⁵ Né à Alger, 70 ans lors de l'entretien.

⁶ Homme, 72 ans lors de l'entretien, originaire du Constantinois.

⁷ Homme, 80 ans, originaire de Boghar..

mis un gardien aussi. Il y avait un gardien français et un gardien arabe. Ils s'entendaient bien, ils ne faisaient pas la guerre, seulement, l'électricité qui fonctionnait, l'eau, c'était facturé à l'Algérie. Alors de temps en temps, ils leur coupent l'eau, l'électricité ... »

En 1996, la chapelle du château est restaurée et rebaptisée Notre Dame des Pieds-Noirs. Le château devient aussi un lieu de rencontres et de manifestations commémoratives. Émerge l'idée d'y créer un centre iconographique et deux musées, l'un consacré à l'histoire et à la culture pied-noire, l'autre à l'armée d'Afrique, et d'en faire à la fois un lieu de rassemblement de tous les Saints d'Afrique du Nord et une « vallée du souvenir » recevant « les monuments aux morts [...] rapatriés ainsi que les tombes et les corps des civils et militaires morts dans les anciens territoires ». Ce château, espace devenu pour certains un symbole du passé des Européens d'Algérie et du présent des pieds-noirs, se voit ainsi investi comme lieu où s'enracinerait désormais, dans le présent et l'avenir, une communauté issue d'un double exil. Jean-Michel⁸, artiste, vivant en région parisienne, souligne :

« ...moi je dis aussi qu'une culture ne peut vivre que s'il y a un espace géographique et c'est pour ça que je pense que la culture pied noire va disparaître parce que [...] si vous n'avez pas d'espace géographique, vous êtes mort. [...] Roquefort, voilà, c'est la dernière tentative. [...] Le territoire a une importance, si justement, justement pour replanter... [...] là, l'avantage c'est que c'est dans le midi, donc c'est au sud, c'est près de la mer, c'est près de nos saveurs, senteurs, le climat et tout ça...C'est très proche de nous. Si ça avait été à Fontainebleau, ça aurait été moins bien, c'est sûr. »

C'est cet aspect qui prime dans la présentation de l'action menée, polissant toute dimension politique et revendicative qui, pourtant, semble accompagner le projet, ainsi qu'en témoignent les propos de Michel :

« On n'a pas de racines du tout, on a perdu nos racines avec le départ d'Algérie, on était un peuple qui est quand même jeune, parce que 130 ans d'existence, c'est pas grand-chose... [...] nous, on n'a rien qui puisse nous réunir, si ce n'est notre tradition, notre culture et l'histoire qu'on a vécu, du vécu d'Algérie, de nos parents ? Donc,

⁸ Homme né à Médéa, 68 ans a moment de l'entretien.

comment arriver à le reprendre ici à partir du moment où on est dispersés aux quatre coins de l'hexagone, ce n'est pas facile ! Alors on a trouvé une affaire colossale qui est le squat par les Algériens de châteaux en France et à partir de là, nous, on occupe un château qui se trouve à Roquefort la Bédoule et on essaye de reconstituer des racines à partir de ce château. A travers ce château, on a créé une collectivité territoriale pied-noire, il nous manquait la notion de territoire, on l'a avec ce domaine, on a créé la collectivité territoriale et maintenant, il nous faut le peuple. Donc le peuple pied-noir, on a créé des cartes d'identité, on a lancé une carte d'identité et on demande à tout le monde de prendre cette carte d'identité pied-noire. »⁹

La ville de Carnoux en Provence, également dans les Bouches du Rhône, représente un autre cas, différent, mais tout aussi inédit de reterritorialisation en France dès 1957, à travers la création d'une commune par une population composée de Français du Maroc, de Tunisie et d'Européens d'Algérie. Sans entrer ici dans les détails de la fondation de cette ville, il s'agit ici juste de souligner qu'elle se distingue entre autres par son pèlerinage à Notre Dame d'Afrique, tous les 15 août, comme à Alger, par son cimetière, le seul en France où les pieds-noirs qui n'habitaient pas la commune pouvaient être enterrés¹⁰, et ce jusque dans les années 1980, ainsi que par ses espaces bâtis, dont les maisons à toit en terrasse, qui viennent rappeler pour les personnes interrogées l'Algérie ou l'Afrique du Nord.

Le cimetière est plus ou moins une réplique d'un cimetière européen en Algérie, avec des sépultures en forme de chapelles, pouvant contenir jusqu'à 8 corps placés les uns sur les autres en hauteur, de nombreuses statues et un mémorial d'Outre-Mer. En 1969, une place du maréchal Lyautey est aménagée dans la ville, avec un buste provenant de Port-Lyautey, des axes portent les noms du maréchal Lyautey et du Maréchal de Lattre de Tassigny¹¹.

⁹ Homme, 72 ans, op.cit.

¹⁰ Voir Décret du 31 décembre 1941.

¹¹ Né en 1854 et plus connu pour sa carrière au Maroc, Lyautey est nommé en Algérie entre 1880 et 1882, Orléansville, Alger puis le sud algérien, en tant qu'officier de cavalerie. En 1903, il est nommé commandant de la subdivision d'Aïn Sefra dans le sud de l'Algérie en même temps qu'il devient général. Il est chargé de pacifier les confins frontaliers avec le Maroc. Il est à la tête de la division d'Oran en 1906 et devient en 1912, le premier résident général de France au Maroc. Né en 1889, De Lattre de Tassigny qui a connu Lyautey lors des combats pour la « pacification » du Maroc, rejoint Alger durant la Seconde Guerre mondiale où il se voit confier par De Gaulle la formation et le commandement de l'armée B, dont les cadres s'entraînent à l'école de Douera. Victorieuse à l'île d'Elbe en juin 1944, l'armée venue d'Afrique et d'Italie débarque en Provence

Une église y fut très vite érigée, dès 1964¹², consacrée en 1965 et dédiée à Notre Dame d'Afrique, avec des cloches ramenées de Saint-Denis-du-Sig en Oranie. La médiathèque porte le nom d'Albert Camus. Les premières villas avec leurs toits en terrasses reproduisent les habitations de l'autre côté de la Méditerranée : « Quand on monte sur les hauteurs de Carnoux, on voit l'évolution du village. Les premières maisons ont été faites selon le style marocain, c'est-à-dire terrasse, pas de toiture, rien du tout et puis après le village s'est intégré à la construction provençale »¹³.

Cette topographie, associée à l'histoire de la commune et de certains de ses habitants, cristallise aujourd'hui le souvenir idéalisé d'un sentiment d'entre soi associé à certaines pratiques de sociabilité et à l'idée d'un espace créé par soi et pour soi, souvent perçu comme tel de l'extérieur :

« On va faire sur ce petit coin de Provence notre petite Algérie ou notre petite Afrique du Nord. On va dire : "Pourquoi pas la Tunisie fera quelque chose qui est pittoresque de la Tunisie, les Marocains vont pouvoir quelque chose qui rappelle leur Maroc et nous, les pieds-noirs d'Algérie, aussi quelque chose." On aura donc une identité, on aura le territoire et le peuple, il existe, mais il disparaît, il est dispersé donc on va essayer de le réunir... »¹⁴

« Pour nous Carnoux, c'est des racines. Les gens du début de Carnoux, c'était une autre vie, on était bien, on parlait la même langue [...] On parlait, on se comprenait, c'était déjà ça, c'était pas mal. [...] il y avait beaucoup de manifestations, de bals, le soir, on faisait un repas, on dansait et en ce temps-là on faisait venir les accordéonistes, les musiciens, des Bônois. »¹⁵

Si pour certains, il s'agit de recomposer des « petits coins d'Algérie », ces derniers ne se réfèrent pas pour autant à l'actuel territoire algérien et peinent à s'ancrer et à se maintenir tels quels dans leurs territoires présents. Ils ont pour modèle un espace social et matériel comme un temps qui n'existe plus. Entre l'Algérie d'autrefois, ces coins d'Algérie et

en août aux côtés des Alliés et libère Marseille et Toulon en août, puis Lyon, Mâcon, Autun, Dijon en septembre.

¹² Accord pour construction d'un centre paroissial par le maire de Roquefort en 1964.

¹³ Homme, 80 ans, *op.cit.*

¹⁴ Homme, 68 ans, né à Médéa, *op.cit.*

¹⁵ Femme, 73 ans, *op.cit.*

l'Algérie d'aujourd'hui, il y a une guerre et la fin de parcours individuels, familiaux, collectifs, enfermés dans la parenthèse de deux exils et dans l'histoire plus générale de la colonisation. Pour beaucoup, d'autres lieux utopiques viennent symboliser et ancrer une Algérie française désormais extraterritoriale, sorte de patrie culturelle qu'il n'est pas possible ou qu'il est difficile de faire vivre au quotidien. Ancrée dans des espaces physiques concrets, elle ne correspond désormais plus à une inscription nationale ni à un mode d'attachement local, pas plus qu'elle ne coïncide avec un espace social vécu et façonné, au gré des interactions et des pratiques, au quotidien. Elle se déploie dans une temporalité spécifique et en quelque sorte extraordinaire, celle des lieux sacrés. Cette Algérie-là repose sur des réseaux sociaux présents dont les liens sont fondés sur le passé. Ici et là-bas, ni ici ni là-bas, elle s'incarne dans des sanctuaires¹⁶ et dans les temporalités qui les animent, les pèlerinages.

Des sanctuaires en Algérie : la religion comme cadre de la mémoire

Qu'il s'agisse de Notre Dame de Santa Cruz ou de Notre Dame d'Afrique, deux exemples sur lesquels nous nous appuyons ici, l'histoire de ces cultes condense celle de la population migrante européenne. Elle atteste du rôle de l'Église dans sa structuration, dans son rapport au pays et à la France et dans ses relations avec les différents groupes confessionnels en présence.

Aussi, pour mieux comprendre la faveur que rencontrent ces lieux, il nous faut faire un rapide détour sur le statut du catholicisme et de son « administration » en Algérie pour appréhender comment les souvenirs individuels et les expériences contingentes de la migration, de la colonisation, de la guerre et de l'exil, ont trouvé un modèle et un cadre partagé d'expression. Présente dès les débuts de la colonisation, l'Église a progressivement constitué un rouage de la société civile européenne. S'appuyant sur les différents apports des populations allogènes, leur absence d'unité et leurs attachements différentiels à des

¹⁶ Passés les premiers temps, Carnoux en Provence et le Château du Julhans ont ainsi fondé leur propre pèlerinage et lieu de culte, en référence à l'Algérie. Parmi ces lieux, on notera en particulier les sanctuaires, et leurs pèlerinages, transplantés de l'Algérie à la France : Notre Dame de Stora (Stora), Saint-Augustin (Annaba), Saint-Michel (Mers el Kbir), Notre Dame de Santa Cruz (Oran) et Notre Dame d'Afrique (Alger).

pratiques religieuses auxquelles elle fera des emprunts adaptatifs, l'institution s'est très vite présentée comme un auxiliaire politique essentiel de la colonisation. L'Église s'est aussi attachée à déployer une entreprise active de territorialisation en calquant la reconstruction d'une topographie sacrée aux lieux par lesquels la prédication romaine chrétienne serait passée, auxquels se rajoute l'implantation de hauts lieux, procédant ainsi d'un processus double de territorialisation *a posteriori* d'un patrimoine et de patrimonialisation des lieux (Baussant, 2002).

Elle s'est appuyée aussi sur un critère de territorialité, à travers la paroisse, et plus largement le diocèse. Ce principe de territorialité n'a pas seulement permis d'établir un critère d'appartenance à une communauté ainsi délimitée par-delà les divergences de langues, d'appartenance nationale. Il a aussi institué un lien avec la terre algérienne¹⁷. Si bien qu'en 1880, la présence catholique et l'action religieuse étaient perçues par d'aucuns comme étant « le cœur de l'influence civilisatrice et du foyer de propagande française ». Elles restaient un élément de pénétration et de consolidation du pouvoir de la France, notamment auprès des populations européennes, lesquelles sont toujours soupçonnées de se tourner à la moindre occasion vers « leurs » anciennes métropoles. Et de fait, les témoignages des Européens catholiques soulignent ce rôle puissant de l'appartenance confessionnelle dans leur inscription dans une identité locale algérienne. L'anticléricalisme, régnant surtout à partir des années 1880, restera tempéré en fonction des impératifs idéologiques et politiques de la colonisation (Saaidia, 2004).

Dans ce paysage, la Vierge Marie et son culte jouent un rôle particulier, participant à la fabrication d'un sentiment patriotique, dénotant la volonté intégratrice du clergé et son effort pour rattacher les émigrés à une tradition locale et évangéliser les populations dites indigènes. Que l'on se tourne du côté des autorités ecclésiastiques concernées, ou de celui des Européens, la Vierge représente, dans le contexte colonial, un instrument de réaffirmation d'une identité nationale et religieuse. Marie, figure métonymique de l'Église, de la localité où elle est implantée et de la communauté qu'elle vient lier, symbolise l'espace social d'une Algérie française, d'un lien entre l'Algérie et la France, y compris

¹⁷ C'est l'appartenance de l'individu à une église particulière – un diocèse – qui lui donne, du point de vue du droit canon, le statut d'*incola* (domicilié) ou d'*advena* (résident).

après la disparition de cette dernière.

Notre Dame d'Afrique et Notre Dame de Santa Cruz

C'est ainsi que Notre Dame d'Afrique, culte datant de 1846 à Alger, sera transplanté en France, notamment à Théoule-sur-Mer et à Carnoux¹⁸ pour représenter un « bout d'Algérie en France ». Quant au culte à Notre Dame de Santa Cruz, lié à l'intercession miraculeuse de la Vierge en 1849 à Oran (Baussant, 2002), il sera reproduit en France entre autres à Laghet, dans les Alpes-Maritimes, et à Nîmes. Dans cette dernière ville, il rassemble à l'Ascension, au cours d'un pèlerinage de grande ampleur¹⁹, plusieurs dizaines de milliers de pieds-noirs autour d'une des statues de la Vierge de Santa Cruz ramenée d'Oran en 1965. Pour elle, les pieds-noirs, installés dans un quartier ayant émergé avec leur arrivée, construisent, à l'aide de dons, un sanctuaire, niché au creux d'une carrière.

C'est le 15 août que dès 9h00, à Carnoux, une dizaine de stands s'installent près de l'église, sur la place centrale : ils présentent des photos, des souvenirs de l'Algérie ou proposent de la nourriture à la vente et accueillent les premiers participants. A 10h00, une cérémonie au monument aux morts marque le début du pèlerinage. Les pèlerins, quelques centaines, voire au mieux plusieurs milliers, dont certains portent des décorations militaires, sont appelés à se mettre en demi-cercle autour du monument, au son d'une musique militaire. Au milieu de l'assemblée, sont regroupés les officiels, les porte-drapeaux et les personnes chargées de déposer des gerbes de fleurs. L'organisateur du pèlerinage²⁰ fait l'historique du pèlerinage qu'il conclut en appelant les participants à ne pas être amnésiques et à ne pas oublier leur histoire. Le discours se termine par un appel aux morts suivi par un minute de silence et par le chant des Africains. Puis les gens se dispersent et se rendent pour la plupart à l'église pour l'office. La messe est suivie d'un déjeuner pris en commun. A 14h30, ont lieu une adoration eucharistique, une cérémonie mariale et une procession avec une petite

¹⁸ A Carnoux, la première pierre de l'église est posée en 1964. L'église est consacrée en 1965. Les pèlerinages nationaux auront lieu à partir de 1972. En 1984 est créée l'association « Carnoux Racines », chargée entre autres de l'organisation spécifique des pèlerinages.

¹⁹ Le premier pèlerinage a lieu à l'Ascension 1966 et la construction du sanctuaire commence en 1968.

²⁰ Conseiller adjoint à la culture à la mairie de Carnoux et un des fondateurs de la ville.

statue de la Vierge, venant d'Algérie. La procession comporte plusieurs stations et mène en haut d'une colline proche de l'église, appartenant au territoire de la Bédoule et sur laquelle se trouve une croix, tournée face à la mer, « en direction de l'Algérie, de Sidi Ferruch ». Une fois en haut, autour de la croix, un des prêtres bénit la terre d'Afrique puis Carnoux, chaque bénédiction, l'une tournée vers l'Algérie, l'autre vers la ville, étant ponctuée par un chant à la Vierge.

De moindre ampleur, le pèlerinage de Théoule-sur-mer²¹, dans les Alpes-Maritimes, est lancé par Joseph Ortiz²² et relayé par la Fédération pour l'unité des réfugiés, des rapatriés et de leurs amis. Il se déroule sur une matinée avec une procession, une allocution, une messe suivie d'un repas, s'étoffant avec le temps de la présence de stands et d'animations. Le projet initial était d'édifier un mémorial avec une statue d'environ douze mètres, en marbre de Carrare, de la Vierge noire, placée sur un des plus hauts points du Mont Faron dans le Var. Il fut finalement construit à Théoule-sur-Mer à partir de 1990, sur un site isolé de la ville et sous la forme d'un sanctuaire qui est aussi un mémorial destiné à représenter « la mémoire des pieds-noirs ». Le Mémorial relève d'une structure associative, le « Mémorial de Notre Dame d'Afrique »²³.

Le pèlerinage est composé d'une procession durant laquelle est fait un appel aux morts, aux disparus et aux « victimes du 26 mars 1962 d'Alger, du 5 juillet 62 d'Oran, du 20 août 55 pour les Constantinois et nos frères harkis, (...) toutes nos innocentes victimes, martyrs de tous les massacres, imprégnant de leur sang notre terre... ». Après la procession, l'arrivée au mémorial est aussi l'occasion d'une cérémonie d'hommage aux drapeaux et aux morts en Algérie, transformés en « morts pour la France ». Les noms de J-B. Thiry, de R. Degueudre, d'A. Dovecar, de C. Piegts²⁴ sont rappelés. C'est aussi l'occasion d'énoncer

²¹ Deux cérémonies s'y déroulent chaque année : le 1er novembre, une « Cérémonie du souvenir » et en mai ou en juin, le « Pèlerinage de Notre-Dame d'Afrique ».

²² Joseph Ortiz est né en Algérie. Il est considéré comme l'un des leaders de la semaine des barricades à Alger en janvier 1960, à l'issue de laquelle il part en Espagne. Membre et responsable de l'OAS en France, il est condamné à mort par contumace en 1961, amnistié en 1968. Il s'installe alors dans le Var. Il décède en février 1995.

²³ Homme, 70 ans, *op.cit.*

²⁴ Sur les 41 personnes jugées et condamnées à la peine capitale pour leur participation à l'OAS ou à des activités connexes, quatre seulement ont été appliquées: le lieutenant-colonel Bastien-Thiry, chef du commando de l'attentat du Petit-Clamart contre le général de Gaulle en août 1962, exécuté en mars 1963, le lieutenant Degueudre, chef des commandos Delta, fusillé en juillet 1962, Claude Piegts et Albert Dovecar, exécutés en juin 1962.

une contre-histoire, en présence des autorités civiles de la ville, des autorités militaires et religieuses, des présidents d'associations et des pèlerins, laquelle part de la conquête de l'Algérie comme une œuvre de civilisation pour finir avec les disparus en Algérie et les soldats dont il s'agit de réhabiliter la mémoire. Cette cérémonie se termine par un dépôt de gerbe et un appel aux morts, avant que la messe ne commence. La journée se clôt par un repas pris en commun.

Comme à Carnoux, la visée à la fois commémorative, de retrouvailles et identitaire est explicite. La présence de plaques en céramique, avec les noms des souscripteurs, ou dédiées aux associations qui le désirent, placées sur un muret en fonction du lien de parenté ou d'affinité des individus, et de deux urnes, l'une contenant les cendres de Joseph Ortiz, l'autre réunissant de la terre de plusieurs cimetières prélevée par l'Association de sauvegarde de cimetières d'Algérie (ASCA) vient la renforcer. Il en va de même de la présence d'objets religieux ramenés d'Algérie comme les deux cloches de Constantine. Mais ici, l'objectif est plus clairement d'y inscrire une version contestataire de l'histoire française et algérienne, certains souscripteurs se définissant ici comme des réfugiés d'Afrique et/ou d'Algérie tandis que des plaques dédiées à J-M. Bastien-Thiry, A. Dovecar, C. Piegts, R. Degueldre ou évoquant des événements qui constituent un contentieux avec la France – la fusillade du 26 mars, les barricades... – sont également présentes. Il s'agit aussi de réhabiliter historiquement et politiquement ces figures et événements conflictuels, fortement associés à la guerre : ainsi, en 1992, a lieu la pose des noms de ceux morts pour l'Algérie française, puis en 1993, ceux des victimes du 26 mars 1962 et du 24 janvier 1960²⁵.

²⁵ Le 2 janvier 1960 est le premier jour de la Semaine des barricades à Alger qui fait suite à l'annonce, par le gouvernement français, du « droit des Algériens à l'autodétermination » c'est-à-dire du droit accordé à la population algérienne de décider de son statut politique. Quand le président de la République limoge le général Jacques Massu, commandant le corps d'armée d'Alger, le 19 janvier 1960, suite à l'interview accordée au journal munichois *Süddeutsche Zeitung*, dans laquelle il critique ouvertement la politique algérienne menée par Charles de Gaulle, le mouvement de Joseph Ortiz (Front National Français) appelle à la grève générale pour le 24 janvier. La manifestation fait 22 morts dont 14 gendarmes et de 92 blessés et la ville d'Alger est placée en état de siège. Le 26 mars 1962 a lieu une manifestation d'Européens d'Algérie, civils non armés, partisans du maintien du *statu quo* de l'Algérie française. Elle se heurte à un barrage de l'armée française qui mitraille la foule, rue d'Isly, à Alger, devant la Grande Poste. La fusillade fait 80 morts et 200 blessés.

De bien plus grande ampleur quant à sa fréquentation, le pèlerinage à Notre Dame de Santa Cruz d'Oran diffère quelque peu des deux exemples précédents, notamment du fait de l'absence de toute cérémonie aux morts ou d'un rappel officiel des disparus ou de morts liés à des événements de la guerre d'Algérie²⁶. Ces références se déploient davantage au sein des stands associatifs, dans les propos échangés entre les pèlerins au cours de leurs activités et enfin, dans les différents espaces de la manifestation.

Au printemps jusqu'à l'automne, le sanctuaire de Nîmes reçoit régulièrement des groupes de pieds-noirs, souvent originaires d'un même village ou d'un même quartier, venus en pèlerinage d'un jour. Mais le principal pèlerinage a lieu à l'Ascension. La veille du pèlerinage, une veillée au sanctuaire rassemble un nombre relativement limité de personnes, en regard des dizaines de milliers de fidèles, qui viendront le lendemain, dès cinq heures du matin en ce lieu rebaptisé pour l'occasion « Oranîmes ». Ce jour-là, l'espace du sanctuaire, d'ordinaire clos, s'étend sur l'ensemble du quartier, lui-même délimité en trois zones: le sanctuaire, une zone allant du sanctuaire jusqu'au bas de la rue principale du quartier, englobant l'église paroissiale, les stands culturels – ces deux premières zones intégrant une « reconstitution » des villes, des villages d'Oranie et des quartiers d'Oran, symbolisés par les pancartes sur lesquelles sont inscrits les noms de ces derniers²⁷ –, et une troisième zone, où sont regroupés les commerçants qui viennent vendre des produits (nourriture, vêtements, musique) souvent « labellisés » pieds-noirs ou algériens.

Tout le jour, les pèlerins sont partagés entre des allers-retours au sanctuaire, au « village », symbolisé par une pancarte et concrétisé par la présence d'une partie de ses anciens habitants, aux rues où sont les commerces, ainsi qu'au centre *Jean Paulhan*, qui rassemble les stands culturels. Ces derniers réunissent certaines associations, des écrivains venus vendre leurs livres, parfois une exposition sur les lieux et les monuments de l'Algérie coloniale. Depuis le matin, à l'église paroissiale et au sanctuaire, plusieurs messes se déroulent, tandis que l'après-midi, à 14h00, a lieu la procession à la Vierge et la grande messe, qui se termine par une distribution de fleurs et de rubans du brancard.

²⁶ C'est du moins un principe et une volonté énoncés clairement par ses organisateurs.

²⁷ Avec les noms qu'ils avaient durant la période coloniale.

Des réseaux

La formation d'une collectivité dans le cadre des pèlerinages se fonde sur un travail de regroupement et de réseaux, bien mis en évidence par l'exemple de Santa Cruz. Il se fait sur la base des liens anciens et actuels d'affinité, professionnels, de sociabilité et d'appartenance, souvent à la fois régionale et locale – par départements d'Algérie, par villes ou villages d'Algérie, parfois par quartiers –, se recoupant parfois avec les origines – espagnoles, maltaises, siciliennes... –, ou enfin politiques, même si cette dernière dimension n'est pas toujours officiellement revendiquée. Aussi la plupart des personnes participant à ces pèlerinages sont-elles nées en Algérie, pour la majorité de confession catholique, même si l'on trouve parmi eux des juifs, des musulmans et des protestants.

Les pèlerinages donnent à voir ces réseaux et leurs contours. A Nîmes, lors du pèlerinage, les gens du quartier participent rarement. Certains néanmoins improvisent des stands où ils vendent des gâteaux et du pain faits maison ou font restaurant et buvette, proposant un couscous ou une paella. D'autres, installés dans des immeubles construits récemment, ou des jeunes sans doute nés dans le quartier invectivent les pèlerins, leur reprochant de coloniser le quartier : « Tu as vu, m'interpelle l'un d'eux, ils se croient chez eux. C'est fini l'Algérie... ». D'aucuns pensent qu'à travers le pèlerinage, les anciens rapports de la société coloniale sont ainsi mis en scène, avec des pieds-noirs se comportant « en maîtres dans le quartier. » Longtemps, l'Association culturelle qui organise le pèlerinage a employé quelques habitants du quartier, généralement des harkis ou des fils de harkis, pour le gardiennage ou encore la gestion du bloc sanitaire. Ils constituent encore souvent le service d'ordre de la procession.

Les langages utilisés (tel que l'espagnol, le pataouète²⁸, l'arabe...), la gestuelle, le sentiment de familiarité entre les pèlerins et leur accueil vis-à-vis de certains de ceux qu'ils jugent comme des éléments extérieurs, participent de cette mise en scène, où se donnent à voir une certaine homogénéité des pèlerins. D'autres divisions s'affichent publiquement,

²⁸ Parler populaire spécifique des Européens d'Algérie dont le fond emprunte à plusieurs langues telles que l'espagnol, le maltais, l'italien ou encore l'arabe.

puisqu'en marge des messes et des processions, les pèlerins expriment par divers biais des griefs vis-à-vis de la France notamment ou de l'Algérie.

Ces manifestations apparaissent comme l'opportunité pour une partie des participants d'un ressourcement et d'une consolidation des liens communautaires. Expression sensible d'une dévotion à une figure essentielle, jadis en partie constitutive de « l'identité » pied-noir, le pèlerinage permet – malgré la rupture introduite par la guerre et ses issues – d'affirmer une identité partagée et une cohésion sociale et culturelle. À la dévotion religieuse se superposent donc d'autres registres d'attente, tels que la commémoration et les retrouvailles qu'autorisent la conjonction entre un espace physique, la présence de traces matérielles, un temps de rassemblement. Néanmoins, il tend à encore accentuer l'opposition entre les classes d'âges nées en Algérie avant 1962 et leurs descendants, qui ont vu le jour dans un pays autre que l'Algérie. Et ce d'autant plus que le rapport au passé tel qu'il se donne ici à voir privilégie une évocation complexe, composée de bribes d'histoires, de rappels souvent disjoints de faits passés, où apparaissent des figures récurrentes, des lieux et des événements faisant souvent office de balises et d'aide-mémoire. Dès lors, la réception, la compréhension ou l'intégration dans une vision d'ensemble de ces bouts d'histoire, qui fonctionnent comme un signe de reconnaissance et de l'entre-soi, s'avère relativement contingente.

Manifestation religieuse et commémorative

De cette mise en scène, ce sont les organisateurs, rassemblés au sein d'une association loi 1901 ou d'une association culturelle, qui gardent une certaine maîtrise du pèlerinage et non les autorités civiles et religieuses ou encore les élus politiques, dont la présence et l'intervention, pourtant bien souvent indispensables, sont souvent évoquées comme étant négociées et/ou tolérées, voire parfois carrément rejetées. Les pèlerinages sont ainsi réglés, on l'a vu, par les associations sur un modèle plus ou moins similaire, avec un rassemblement religieux et une procession, la présence d'associations culturelles, une fête à caractère familial, entraînant souvent la présence de forains. Le déroulement du rituel fait souvent l'objet en amont d'un véritable travail de préparation des divers acteurs impliqués. L'engagement des autorités locales et nationales est cependant généralement fort. Les

organiseurs de ces manifestations ne peuvent donc que difficilement se passer de leur aval, pas davantage qu'ils ne peuvent le faire avec les autorités ecclésiastiques. Car l'ancrage dans un cadre religieux institutionnel leur permet de traduire et de rendre plausible et légitimes certaines expressions émotionnelles qui, en d'autres lieux et circonstances paraîtraient, au mieux inaudibles, au pire totalement déplacées. Ce qui n'empêche pas certains membres de l'institution ecclésiastique ou des autorités civiles de mettre en question une telle traduction, évaluant la peine, la dignité ou l'intensité de la foi ou critiquant les débordements : « Je crois que la base du pèlerinage, c'est avant tout les retrouvailles, c'est les retrouvailles, c'est les merguez, c'est Martinez, c'est Fernandez et tout ça... »²⁹.

Mais du fait même de cette inscription dans un cadre religieux dont l'Institution ecclésiastique entend garder la maîtrise et l'autorité, les conflits avec cette dernière sont souvent plus marqués. Car le travail d'adhésion des individus mobilisés lors des pèlerinages se fait, implicitement ou explicitement, autour de l'histoire des Européens en Algérie et du traumatisme de la guerre et de l'exil. Ce faisant, les organisateurs tendent à mêler, voire à subordonner le caractère proprement religieux et dévotionnel des manifestations au caractère commémoratif contre lequel luttent en général les prêtres.

Pour beaucoup d'Européens d'Algérie, l'aspect commémoratif et patrimonial constitue de fait une composante essentielle de leur mobilisation. Le cadre religieux est aussi conçu comme l'unique moyen de faire perdurer leur souvenir dans un cadre institutionnel autre que celui de l'État, une fois qu'il n'y a plus de traces physiques et matérielles, qui puissent, en France et en Algérie, rappeler leur histoire. Une histoire qui, encore une fois, ne se limite pas à la seule période de 1954-1962, mais débute en même temps, voire parfois en amont, de la colonisation et se concentre sur les liens de « filiation » des familles avec l'Algérie. A propos de Théoule :

« Ça représente un morceau de l'Algérie dans le sens que ce mémorial appartient à la communauté rapatriée, c'est un symbole et en plus de ça, ça reflète le coin où nous étions, c'est à peu près le même site, on voit la mer, c'est sur une colline, bien perchée. [...] un symbole de l'Algérie de 1830. [...] Tout le monde y trouve son compte. Le

²⁹ Mgr Cadilhac, alors évêque de Nîmes. Voir à ce sujet Baussant 2002.

religieux trouve son compte, celui qui a combattu et qui n'est pas croyant, il trouve son compte [...] et celui qui veut perpétrer la tradition, il se dit : “Au moins, il y a ça !” ; le vrai pied-noir, il se dit : “Tiens, ça représente le pays, c'est là...” »³⁰.

Dépolitisation affichée et émotions

Les organisateurs du pèlerinage tendent à ancrer la manifestation dans une pratique religieuse davantage que dans une forme de symbole politique, même si cette dimension n'est pas totalement absente. Ne pas « faire de la politique » est ainsi perçu comme un acte « politique » : « Si j'ai appliqué une politique, c'est de ne pas se mêler de la politique », souligne l'un des fondateurs du sanctuaire de Nîmes. De fait, le choix d'une identité d'exil qui passe par le lien à la religion, identité dans laquelle les individus se retrouvent, par-delà leurs clivages et leurs différences, a souvent pour contrepartie une relative dépolitisation ou vise à masquer toute politisation. La dépolitisation affichée ne signifie de fait en aucune manière une absence de préoccupations et de postures politiques. Elle relève pour certains d'une mise en forme spécifique de leur discours, où la reconversion des motifs politiques en motifs commémoratifs et religieux a permis à un niveau collectif la construction d'une autre histoire. L'existence même de ces lieux et leur inscription dans le paysage, supports de récits mémoriels, sont conçus par leurs promoteurs – comme par leurs détracteurs – comme susceptibles de venir nourrir les débats voire des controverses publiques autour de l'histoire franco-algérienne. Ils viennent ici rappeler que ces débats ne reflètent pas seulement une histoire française et/ou algérienne ; qu'exclusivement confinés à une lecture nationale, clivée et clivante, ils masquent la multiplicité des appartenances, les interrelations horizontales (quand elles existent, entre les différentes populations) et verticales (entre colonisateurs et colonisés). Ces débats oblitèrent enfin encore souvent des connectivités entre des espaces également transcoloniaux et transimpériaux³¹, dans une Algérie imaginée par les migrants tout à la fois terre substitutive de l'Espagne, de l'Italie,

³⁰ Homme, 70 ans, né à Alger, *op.cit.*

³¹ Transcoloniaux, c'est-à-dire entre colonies d'un même empire et transimpériaux, entre différents empires. (Blais, Deprest, Singaravélou, 2011).

de Malte et de leurs villages parfois entièrement déplacés dans la colonie.

La production d'un collectif *via* les pèlerinages ne se fait pas seulement au travers un militantisme politique mais plutôt autour de la transmission des expériences vécues en Algérie, de la manifestation d'émotions et de la relation entretenue avec ces lieux, devenus le théâtre de « journées du souvenir » qui mettent en scène une vision irénique de la vie en Algérie coloniale. Les espaces bâtis, les plaques commémoratives, les inscriptions sur les parois rocheuses, la présence d'urnes funéraires, les pancartes de villages oranais et de quartiers d'Oran à Nîmes, viennent cadrer l'expérience qu'ont les pèlerins et favoriser une identification à une histoire commune. A Nîmes, le jour du pèlerinage, autour des objets, des photos et des statues du musée, situé à l'intérieur du sanctuaire, les visiteurs se livrent à travers des anecdotes personnelles. Le monument aux morts, la grotte recouverte d'*ex voti* et où sont parfois cachées des urnes funéraires, les murs qui la jouxtent à l'extérieur, recouverts des noms des pèlerins, parfois d'une date, du lieu de naissance et d'installation en France, sont aussi les lieux privilégiés où se construit et se met en scène, à travers les discours, les interactions et les pratiques, une mémoire partagée. Là, se raconte parfois, hors des foyers, la vie en Algérie, la guerre et le départ. Les jours de pèlerinages, ces inscriptions, commentées, parfois rajoutées, prennent vie. Dans cette expérience, les émotions participent de manière centrale à l'engagement de celui ou de celle, qu'il soit ou non croyant, qui l'accomplit.

L'expression de ces émotions et des souvenirs qui, en d'autres lieux et d'autres contextes, peuvent déclencher malaise ou hostilité, reste ici largement canalisée au sein d'une expression religieuse socialement légitime et acceptée. Mais les attentes comme les motivations de celles et de ceux qui participent au pèlerinage demeurent, on l'a déjà souligné, multiples et incertaines : elles peuvent aller du simple désir de retrouver des parents, des amis à des positionnements plus politiques, autour d'une idéalisation de l'Algérie française ou l'expression de griefs vis-à-vis de la France. Ces manifestations cristallisent souvent certains sentiments contradictoires animant les participants, où attachement et arrachement à l'Algérie, amour et rejet de la France cohabitent. La mobilisation n'est pas l'expression d'un désir de retour en Algérie mais l'affirmation d'un désir d'être reconnu comme citoyen français à part entière, appartenant néanmoins à une minorité régionale, et non dans une forme de liminalité, réelle ou ressentie. De fait, à travers ces manifestations tournées vers l'évocation du passé algérien, c'est aussi et d'abord le

rapport ambigu à la France en tant que patrie qui est mis en avant, l'Algérie y étant plutôt convoquée comme terre mère où s'ancrent une origine et une histoire communes toutes deux liées à la France. Finalement, peut-être ces représentations réfléchissent-elles la manière dont le colonialisme de peuplement a créé et s'est structuré autour de compétitions horizontales, entre groupes en présence, contraints à rivaliser autour du statut d'autochtone en Algérie, devenue pour les Européens un site d'inclusion à la France. Cette dernière est ainsi demeurée, dans un cadre postcolonial, une formation nationale désirée dans laquelle on souhaite être intégré et reconnu comme tel.

Conclusion

Alliant ainsi une dimension mémorielle et patrimoniale, instituée pour faire référence, ces pèlerinages et leurs sanctuaires donnent lieu à des pratiques d'appropriation de l'espace, à l'expression performative de rapports sociaux qui évoquent des liens passés et des liens actuels. Ils intègrent la guerre comme élément de rupture et un exil à l'aune duquel toutes les trajectoires biographiques semblent réévaluées, devenant *a posteriori* un élément de continuité.

L'inscription de ce passé dans un cadre religieux exprime à la fois le rôle de ce dernier, avec ses dimensions multiples, dans les identifications, la manière dont les acteurs l'envisagent et l'investissent pour inscrire leur histoire, y compris comme contre-histoire, à la marge d'une reconnaissance et d'une sauvegarde par les pouvoirs publics. Elle reste également fondamentale dans le lien présent avec l'Algérie puisque la basilique de Notre Dame d'Afrique comme le sanctuaire de Notre Dame de Santa Cruz, gérés par les institutions catholiques, demeurent en Algérie à la fois des traces vivantes de leur passé et des lieux réinvestis dans le présent, que ce soit au titre national, local, religieux ou patrimonial, par les Algériens.

Quant aux traces laissées en France par les pieds-noirs, rien ne dit qu'elles seront pérennisées par les institutions ecclésiastiques, même si beaucoup insistent sur le caractère

intangibles qu'ils associent à ces lieux³². Quant à leur inscription locale, elle s'avère, dans certains cas fragiles. Fréquemment, les tensions entre certains habitants du quartier et les gérants du sanctuaire comme les pèlerins émergent et tournent parfois en incidents violents. Certains hésitent alors à revenir, d'autres se disent prêts à défendre, coûte que coûte ce sanctuaire qu'ils ont bâti et qu'ils continueront de gérer « jusqu'à ce que le dernier pied-noir disparaisse ». Par association, les souvenirs de l'Algérie et de la guerre sont sans doute dans toutes les têtes et constituent alors un cadre d'interprétation du présent.

Ces interactions attestent que la mémoire de l'Algérie coloniale recouvre un bien plus vaste domaine que celui sur lequel se focalise souvent la controverse académique et politique. Cette mémoire « ne se réduit ni à un ensemble d'actions instrumentalisées, ni à une résurgence soudainement opportune, ni aux conséquences d'une blessure mal refermée » (Chivallon, 2012 : 20). Elle engage « des souvenirs, des réactualisations de rapport historique, des récits plus ou moins minorés et surtout des modes d'être qui témoignent de l'actualité de relations sociales » (Chivallon, 2012 : 20). Ces derniers sont soumis à une « négociation permanente, à des références croisées et à des emprunts », et constitués d'éléments productifs et non (uniquement) privatifs (Rothberg, 2009 : 3).

A travers ces temps singuliers et ces traces du passé laissées dans les lieux et les pierres, en France et en Algérie, c'est bien le souvenir idéalisé d'une communauté de vie et d'expériences, qui est donné à voir et transmis chaque année. C'est aussi l'expérience présente du rapport au passé algérien en France, lequel ne se limite pas seulement aux grands événements structurant l'histoire de la France en Algérie mais aussi aux histoires biographiques de chacun.

Mais grande histoire ou mémoires, toutes obéissent à un certain nombre de règles : que ce soit du fait des traces de l'expérience ou des contraintes formelles qui limitent toujours les

³² Et de fait, en 2017, comme le montre l'ethnologue Marina Calvo (manuscrit de thèse en cours de finalisation), le pèlerinage de l'Ascension se réduit à l'espace du sanctuaire et les pèlerins, certains très âgés, sont moins nombreux. Cette transformation a partie liée avec un contexte sécuritaire plus large où, dès 2015, une série de mesures restrictives des manifestations dans l'espace public sont mises en place sur le territoire national. Mais elle est également due à des interventions urbanistiques qui modifient, à partir de 2014, le quartier du sanctuaire.

Michèle Baussant, pré-publication CEFRES, ISP, décembre 2022

débats historiques, aucune d'entre elles ne vient d'*ex nihilo* et n'est susceptible d'inventions de manière infinie. Ce qui est arrivé a laissé des traces qui, comme le montrent ces translations d'objets et de lieux de culte, de temps de pèlerinages qui rassemblent les êtres, sont bien concrètes, limitant la signification et la malléabilité des récits historiques transmis. En dehors des cadres sociaux et des milieux de mémoire qui dessinaient les traits particuliers de cet univers colonial aujourd'hui effondré, restent donc des récits, des pratiques et certains lieux. Ces derniers remettent en question les identifications binaires encadrées par les nationalismes et la douloureuse alternative qui souvent s'imposent aux perdants de l'histoire de « tout se rappeler » ou « tout oublier ».

Bibliographie

Ansart, Pierre, 1994, « Manuels d'histoire et inculcation du rapport affectif au passé », in H.Moniot (dir.), *Enseigner l'histoire. Des manuels à la mémoire*, Berne-Francfort-Nancy-New York, Peter Lang.

Baussant, Michèle, 2002, *Pieds-Noirs. Mémoires d'exils*, Paris, Stock.

Blais Hélène, Deprest, Florence et Singaravélou, Pierre, 2011, *Territoires impériaux: une histoire spatiale du fait colonial*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Chivallon, Christine, 2012, *L'esclavage. Du souvenir à la mémoire*, Paris, Karthala.

Hartog, François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.

Jordi, Jean-Jacques, 2002, « Les pieds-noirs : constructions identitaires et réinvention des origines », *Hommes et Migrations*, n°1236, p.14-25.

Rothberg, Michael, 2009, *Multidirectional memory. Remembering the Holocaust in the age of decolonization*, Stanford, Stanford Press University.

Saaïdia, Oissila, 2004, *Clercs catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du XXe siècle*, *Discours croisés*, Geuthner, Paris.

Scioldo-Zürcher, Yann, 2006, « Existe-t-il une vision pied-noir des rapports franco-algériens ? colloque *Pour une histoire critique et citoyenne. Le cas de l'histoire franco-*

Michèle Baussant, pré-publication CEFRES, ISP, décembre 2022

algérienne,

(http://w3.ens-lsh.fr/colloques/france-algerie/communication.php3?id_article=213).

Smith, Andrea, 2006, *Colonial Memory and Postcolonial Europe: Maltese Settlers in Algeria and France*, Bloomington, Indiana University Press.