



# Réformer la famille. Discours et pratiques des oulémas algériens au XX<sup>e</sup> siècle

**Charlotte Courreye**

DANS **LE MOUVEMENT SOCIAL** 2019/2 n° 267 , PAGES 81 À 97  
ÉDITIONS **LA DÉCOUVERTE**

ISSN 0027-2671

ISBN 9782348054716

DOI 10.3917/lms.267.0081

Date de mise en ligne : 24/09/2019

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2019-2-page-81?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# Réformer la famille. Discours et pratiques des oulémas algériens au XX<sup>e</sup> siècle

par Charlotte COURREYE\*

Les recherches consacrées à la famille dans le monde arabe se sont considérablement développées ces dernières décennies, rejoignant l'intérêt grandissant que suscite l'histoire des femmes<sup>1</sup>. Cet essor bibliographique a principalement concerné le Proche-Orient turc et arabe, à l'époque ottomane et à l'époque coloniale<sup>2</sup>. Pour le Maghreb, les publications sur la famille et les femmes au cours de la période ottomane ont aussi fait l'objet d'un renouvellement à partir de sources du droit comme les inventaires après décès, les registres de habous ou ceux des tribunaux<sup>3</sup>. Depuis les années 1980, la période contemporaine est quant à elle davantage traitée au prisme de la sociologie, de la démographie et de l'anthropologie<sup>4</sup>, ou encore des ouvrages militants écrits par des journalistes<sup>5</sup>. Les travaux d'historiens consacrés à la

\* Chercheuse postdoctorante, Inalco.

1. D. EICKELMAN, *The Middle-East and Central Asia: An Anthropological Approach*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2001 ; J. TUCKER, *Women, Family and Gender in Islamic Law*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008 ; K. YOUNT et H. RASHAD (dir.), *Family in the Middle-East: Ideational Change in Egypt, Iran and Tunisia*, Londres, Routledge, 2008 ; J. ZDANOWSKI, *Middle Eastern Societies in the 20th Century*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2014. En français : M. H. BENKHEIRA, A. GILADI, C. MAYEUR-JAUEN et J. SUBLET, *La famille en islam d'après les sources arabes*, Paris, Les Indes savantes, 2013 ; P. FARGUES, « Un siècle de transition démographique en Afrique méditerranéenne, 1885-1985 », *Population*, vol. 41, n° 2, 1986, p. 205-232 ; Id., *Généralités arabes, l'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000.

2. M. BADRAN, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press, 1995 ; B. BARON, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*, New Haven, Yale University Press, 1994 ; L. DAKHLI et S. LATTE ABDALLAH (dir.), « Des engagements féminins au Moyen-Orient (XX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles) », *Le Mouvement social*, n° 231, 2010 ; N. KEDDIE, *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton, Princeton University Press, 2007 ; V. MOGHADAM, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Londres, Lynne Rienner, 2013 ; I. OKKENHAUG et I. FLASKERUD (dir.), *Gender, Religion and Change in the Middle East: Two Hundred Years of History*, Oxford, Berg, 2005.

3. Voir les travaux de Dalenda Larguèche sur la Tunisie, et pour l'Algérie, I. GRANGAUD, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2002 et F. LOUALICH, *La famille à Alger, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Parenté, alliances et patrimoine*, Saint-Denis, Bouchène, 2016.

4. On trouvera des synthèses bibliographiques dans R. BEKKAR, « Femmes du Maghreb dans la recherche en sciences sociales », *Maghreb Machrek*, n° 179, 2004, p. 13-28, et A. TAUZIN et M. VIROLLE-SOUBÈS, *Femmes, famille, société au Maghreb et en émigration*, Paris, Karthala, 1990. Voir M. BOUTEFNOUCHET, *La famille algérienne. Évolution et caractéristiques récentes*, Alger, SNED, 1980 ; H. MUNSON JR et M. AL HAJJ, *The House of Si Abdallah: The Oral History of a Moroccan Family*, New Haven, Yale University Press, 1984 ; S. BESSIS et S. BELHASSEN, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1992 ; L. ADDI, « Femme, famille et lien social en Algérie », in A. KIAN-THIÉBAUT et M. LADIER-FOULADI (dir.), *Famille et mutations sociopolitiques. L'approche culturaliste à l'épreuve*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 71-87 ; F. LALAMI, *Les Algériennes contre le code de la famille. La lutte pour l'égalité*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012 ; K. KATEB, *L'émergence des femmes au Maghreb : une révolution inachevée*, Alger, Apic, 2015. Voir aussi V. BEAUMONT, C. CAUVIN VERNER et F. POUILLON (dir.), « Sexe et sexualités au Maghreb. Essais d'ethnographies contemporaines », *L'Année du Maghreb*, vol. 6, 2010.

5. Z. DAUD, *Féminisme et politique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.

famille à la période coloniale et postcoloniale sont plus rares, à l'exception notable de l'ouvrage de Maurice Borrmans<sup>6</sup>.

Pour contribuer à l'histoire sociale de la famille en Algérie au début du XX<sup>e</sup> siècle, nous nous proposons d'exploiter ici des recherches prosopographiques menées sur l'Association des oulémas musulmans algériens (AOMA)<sup>7</sup>. Fondée en 1931 par des savants religieux musulmans (*ulamā* en arabe, oulémas) pour défendre l'islam et la langue arabe en Algérie colonisée, elle est devenue l'outil des partisans du « réformisme musulman » (*iṣlāḥ*)<sup>8</sup>. Nous nous intéresserons à plusieurs de ses figures, actives dans les années 1940-1950, qui permettent d'observer l'évolution des familles et des rapports entre générations en Algérie, au moment où les évolutions démographiques et le foisonnement intellectuel de l'entre-deux-guerres, poursuivi à l'indépendance, bouleversent ces sociétés<sup>9</sup>. Leurs parcours témoignent des transformations démographiques et sociales qui ont marqué le passage de la génération des parents de ces membres, attachés aux traditions et à un islam confrérique (majoritaire au Maghreb au début du XX<sup>e</sup> siècle), à leur génération de « réformistes », qui ont mis à profit le développement de la presse, des communications et de l'éducation pour promouvoir de nouveaux modèles de société. La documentation permettant de retracer la vie des oulémas algériens, au-delà de leurs écrits, peut ainsi être abordée comme une source d'histoire sociale.

À partir des années 1930, les partisans algériens de l'*iṣlāḥ* ont produit, comme les réformistes du Moyen-Orient l'avaient fait dès avant la fin de l'Empire ottoman, un discours normatif sur la question de la famille. Ils y mettaient en valeur la moralité des mœurs, la stabilité du couple marital en islam, la sobriété dans la célébration du mariage, l'importance de la formation religieuse des femmes pour la bonne éducation des enfants ; autant de principes moraux et religieux accompagnés d'un discours sur la nation que le contexte colonial favorisait tant en Orient qu'au Maghreb. Archives<sup>10</sup> et témoignages<sup>11</sup> montrent que les cheikhs algériens lisaient les revues égyptiennes réformistes, comme *al-Manār*. De nombreuses correspondances affleurent entre les débats égyptiens et algériens sur la question cruciale des femmes

6. M. BORRMANS, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1977.

7. Voir A. MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1967 ; C. COURREYE, « L'école musulmane algérienne de Ibn Bâdīs dans les années 1930, de l'alphabétisation de tous comme enjeu politique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 136, 2014, p. 203-222.

8. Il ne faut pas l'entendre ici comme un mouvement affirmé et conscient, mais davantage comme un faisceau d'individualités appelant à un « retour aux sources » de l'islam, sans que cette « réforme » ne recouvre les mêmes réalités d'un auteur à l'autre. Voir à ce sujet H. LAUZIÈRE, *The Making of Salafism*, New York, Columbia University Press, 2015, et C. MAYEUR-JAUEN, « À la poursuite de la réforme », nouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles), *Annales. Histoire, sciences sociales*, à paraître.

9. A.-L. DUPONT et C. MAYEUR-JAUEN, « Monde nouveau, voix nouvelles : États, sociétés, islam dans l'entre-deux-guerres », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 95-98, 2002, p. 9-39.

10. Archives nationales d'outre-mer (ANOM), archives de la Préfecture d'Alger, 4I-178, lettre du commandant Wender, chef du Centre d'informations et d'études (CIE) au gouverneur général d'Algérie (GGA), 26 mai 1939.

11. A. MEDJAOUTI, *Ce pays est le nôtre*, Paris, Casbah Éditions, 2000, p. 58 ; A. T. AL-MADANĪ, *Ḥayāt kifāh, muḍakkirāt* (Une vie de combat, mémoires), Alger, SNED, 1977, réédition : Alger, Dār al-Baṣā'ir, 2009, vol. 1, p. 48-49 ; A. TALEB-IBRAHIMI, *Mémoires d'un Algérien*, Alger, Casbah Éditions, 2006, vol. 1, p. 50-51.

et de leur rôle, dans une société qui devait affronter la colonisation et l'influence culturelle d'un modèle extérieur non musulman.

Au-delà toutefois des discours que les oulémas ont diffusés à travers la presse de leur association, cette étude s'appuie sur des récits autobiographiques, sur des encyclopédies biographiques rédigées par d'anciens membres (et particulièrement celle de Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' <sup>12</sup>), sur des archives coloniales et sur des entretiens menés entre 2012 et 2016. Du fait de la nature de l'association, et de l'époque, ces sources internes sont quasi exclusivement masculines et, pour une large part, publiées. Plus ou moins riches en données biographiques, elles ne permettent pas une exploitation statistique des données recueillies. Elles apportent toutefois des éléments, encore rarement exploités dans une perspective d'histoire sociale, sur l'intimité et l'histoire familiale des membres de l'AOMA <sup>13</sup>.

Les données recueillies sur les familles dont étaient issus ces oulémas, de classes sociales et d'âges différents, sont représentatives de la démographie et des habitus de leur époque. Ces documents donnent cependant à voir la diversité des situations familiales au regard des normes établies par le discours même des oulémas, en particulier sur la place des femmes dans la société. Nous étudierons dans un premier temps des récits d'enfance, mettant en avant le rôle du père et de la mère dans le parcours éducatif des fils ; ce qui nous conduira ensuite à la question du mariage, entre stratégies matrimoniales et limites du discours émancipateur envers les jeunes femmes.

## L'enfance des oulémas : aux origines d'un discours sur la stabilité de la famille ?

Le cheikh al-Ibrāhīmī, qui prit la suite du cheikh Ibn Bādīs à la tête de l'AOMA après 1942, rédigea de nombreux articles consacrés aux questions de société auxquelles ses contemporains étaient confrontés. Ses éditoriaux portaient ainsi régulièrement sur le mariage et ses différents aspects <sup>14</sup>. Il y donnait son point de vue, qui faisait écho en nombre de sujets à celui de son prédécesseur Ibn Bādīs à propos des jeunes Algériens et de la question du mariage. Il y relevait à la fois le manque d'éducation des jeunes Algériennes, concurrencées par les jeunes femmes européennes que les Algériens des classes aisées côtoyaient dans la société coloniale ou par l'émigration en métropole, mais aussi la pauvreté des familles qui ne pouvaient faire face aux dépenses exorbitantes exigées par le mariage.

12. M. AL-Ḥ. FUḌALĀ', *Min a'lām al-iṣlāḥ fi al-Ġazā'ir* (Les grands noms du réformisme en Algérie), Alger, Dār Hūma, 2000, 3 vol.

13. Le sociologue Kamel Chachoua avait amorcé en 2014 la prise en compte des biographies d'oulémas de l'AOMA pour étudier l'implantation majoritaire de l'association dans l'est de l'Algérie. Voir K. CHACHOUA, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale. Viticulture, montagnes et réformisme (iṣlāḥ) aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 135, 2014, p. 131-150.

14. On peut citer *al-Baṣā'ir*, n° 6, 1947, n° 7, 1947 et n° 123, 1950. Repris in M. AL-B. AL-IBRĀHĪMĪ, *'Uyūn al-Baṣā'ir* (Les yeux d'al-Baṣā'ir, littéralement : Les yeux du clairvoyant), Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1963, p. 315-323 et 351-356. Voir M. BORRMANS, *Documents sur la famille au Maghreb, de 1940 à nos jours*, Rome, Instituto per l'Oriente, 1979, p. 160-170.

En 1911, 46 % des hommes algériens de 25 ans étaient encore célibataires, tandis que la moitié des femmes algériennes de 17 ans étaient mariées<sup>15</sup>. Pour les membres de l'AOMA, l'éducation et le retour aux valeurs islamiques devaient permettre aux jeunes Algériens de se marier plus jeunes, condition primordiale pour préserver les bonnes mœurs. La corruption des mœurs en Algérie était associée à la colonisation et à l'importation d'un modèle européen perverti, ainsi qu'aux coutumes qui écartaient les Algériens des lois de Dieu et « abroge[ai]ent la tradition de son Prophète » en privilégiant les biens matériels. C'était là un thème général dans l'ensemble du monde musulman, ainsi en Indonésie ou en Asie centrale<sup>16</sup>. L'important était de favoriser la stabilité du couple et de la famille.

### ***Loin des modèles idéalisés : décès précoces et ruptures***

Les biographies des membres du dernier comité directeur de l'AOMA, élu en 1951, composé de vingt-sept membres nés entre 1889 et 1920<sup>17</sup>, sont pourtant ponctuées par les divorces, la mort prématurée d'un des parents et de celle d'enfants en bas âge (frères ou sœurs des intéressés), significatifs d'une période où la démographie était marquée par des taux de natalité, de mortalité et de mortalité infantile élevés<sup>18</sup>. La famille n'était pas une unité stable et les séparations, souhaitées ou subies, étaient courantes, qu'elles soient dues à la mort ou à la répudiation.

La vie du cheikh al-Sa'id al-Bahlūli Fuḍalā' (1860-1945), racontée par son fils Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' (1914-1997)<sup>19</sup>, témoigne des réalités démographiques de l'époque. Sa première épouse mourut prématurément, son deuxième mariage fut un échec puisqu'il divorça au bout d'un an, avant d'épouser la mère de la fratrie dont Muḥammad al-Ḥasan était le fils aîné. Ce dernier précise que ses

15. V. DEMONTÉS, *L'Algérie économique, t. II : Les populations algériennes*, Alger, Imprimerie algérienne, 1923. Cité par P. FARGUES, « Un siècle de transition démographique... », art. cité, p. 205-232.

16. S. DUDOIGNON et F. GEORGEON (dir.), *Le réformisme musulman en Asie centrale, du « premier renouveau » à la soviétisation (1788-1937)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996 ; R. MADINIER, *L'Indonésie entre démocratie musulmane et islam intégral. Histoire du parti Masjumi (1945-1960)*, Paris, IISMM-Karthala, 2012.

17. Actif jusqu'en 1956, ce comité directeur était composé de Muḥammad al-Baṣīr al-Ibrāhīmī, né en 1889, président ; al-'Arbī al-Tabassī, né en 1895, vice-président ; Muḥammad Ḥayr al-Dīn, né en 1902, vice-président ; Aḥmad Tawfiq al-Madanī, né en 1899, secrétaire ; 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī, né en 1902, trésorier ; Aḥmad Saḥnūn, né en 1907 ; Ḥamza Būkūša, né en 1907 ; Muḥammad Sa'id Zammūšī, né en 1904 ; Aḥmad Ḥammānī, né en 1915 ; 'Abd al-Qādir al-Yāğūrī, né en 1912 ; Ba'zīz Ibn 'Umar, né en 1906 ; 'Abbās Ibn al-Ṣayḥ al-Ḥusayn, né en 1912 ; 'Abd al-Qādir Maḥdād, né en 1896 ; Aḥmad Būšamāl, né en 1899 ; Sa'id Ṣalḥī, né en 1902 ; 'Abd al-Raḥmān al-Ya'lāwī, date de naissance inconnue ; Na'im al-Na'imī, né en 1909 ; Muḥammad al-Ṣabbūkī, né en 1916 ; Muḥammad al-Ṣālīḥ Ibn 'Atīq, né en 1903 ; Abū Bakr al-Ḥāğğ 'Īsā, né en 1912 ; Ġilālī al-Fārisī, né en 1909 ; 'Alī al-Mağribī, né en 1915 ; 'Abd al-Waḥḥāb Ibn Maṣṣūr, né en 1920 ; al-Mūlūd al-Nağğār, né en 1910 ; Aḥmad Ḥusayn, présumé né en 1911 ; Muḥammad al-Taḥīr Saḥlī, né en 1908 ; al-Ḥabrī al-Mağğāwī, né en 1906.

18. Dans la population musulmane, pour la période 1891-1900, le taux de natalité est estimé à environ 36,5 pour mille ; pour la période 1901-1905, le taux de natalité est de 35,5 pour mille et le taux de mortalité de 32,8 pour mille. En comparaison, dans les années 1950, le taux de natalité est d'environ 47 pour mille, pour un taux de mortalité de 20 pour mille. Voir P. FARGUES, « Un siècle de transition démographique... », art. cité ; C. MAYEUR-JAOUEN, « Les familles au Moyen-Orient moderne... », in M. H. BENKHEIRA et al., *La famille en islam...*, op. cit., p. 407-409 et K. KATEB, *Européens, « indigènes » et juifs en Algérie (1830-1962) : représentations et réalités des populations*, Paris, INED, 2001.

19. Il n'était pas dans le comité directeur de l'AOMA, mais a beaucoup œuvré pour faire vivre sa mémoire dans l'Algérie indépendante et a entrepris une encyclopédie des grands noms de l'*iṣlah* algérien.

parents perdirent six enfants en bas âge<sup>20</sup>. Cette forte mortalité infantile revient dans d'autres récits : Ahmed Taleb-Ibrahimi (fils du cheikh al-Ibrāhīmī, né en 1932) mentionne dans ses mémoires un frère et une sœur, nés en 1926 et 1935, qui n'ont pas survécu<sup>21</sup> ; et on sait que le cheikh Aḥmad Ḥusayn, officiellement né en 1911 mais dont l'année réelle de naissance serait 1914, portait le nom et la date de naissance de son frère aîné décédé peu après la naissance<sup>22</sup>.

Philippe Fargues, dans *Génération arabes*, estime que dans le monde arabe, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, près d'un quart des enfants étaient orphelins de père à l'âge de 10 ans, plus d'un tiers à l'âge de 15 ans et la moitié à 20 ans<sup>23</sup> ; ce qui est lié aussi au fait que les maris avaient souvent une dizaine d'années de plus que leurs épouses. Il arrivait fréquemment que ces jeunes femmes meurent lors de la grossesse ou de la mise au monde de l'enfant<sup>24</sup>. En règle générale cependant, en Algérie, les pères mouraient bien plus tôt que les mères. C'est ce que l'on constate dans les biographies de plusieurs cheikhs de l'AOMA. Kamel Chachoua en a même fait une caractéristique sociologique des oulémas algériens<sup>25</sup>.

La condition d'orphelin n'est certes pas spécifique aux oulémas algériens, et l'on ne peut affirmer que la perte précoce d'un parent ait conduit ces jeunes hommes vers le réformisme. Il en est cependant fait mention dans plusieurs biographies de membres éminents de l'AOMA, ainsi les membres fondateurs al-'Arbī al-Tabassī (1891-1957), 'Abd al-Laṭīf Sulṭānī (1902-1984), Mubārak al-Mīlī (1898-1945) et Ibrāhīm Bayyūḍ (dirigeant mozabite de l'AOMA, 1899-1981), ou encore al-Šāliḥ Ibn 'Atīq (1903-1993).

Le père du cheikh al-Tabassī, un « paysan » (*fallāḥ*) selon son biographe<sup>26</sup> – qui ne précise toutefois pas s'il s'agissait d'un propriétaire terrien ou d'un simple ouvrier agricole – mourut quand son fils avait 8 ans. L'enfant fut pris en charge par son oncle paternel, qui avait épousé sa mère après le décès de son père<sup>27</sup>. Cette pratique du lévirat, attestée dans l'Antiquité et présente dans l'Ancien Testament, devait permettre de protéger la femme et la lignée du défunt<sup>28</sup>. Controversée en islam, elle a été peu relevée au Maghreb, en dehors de la Kabylie et des chleuhs du Maroc<sup>29</sup>, même si les ethnologues ont souvent constaté l'« interchangeabilité » de l'autorité paternelle avec les frères du père ou avec le fils aîné au sein de la famille<sup>30</sup>.

20. M. AL-Ḥ. FUDALĀ', *Min a'lām al-islāḥ...*, op. cit., vol. 1, p. 35.

21. A. TALEB-IBRAHIMI, *Mémoires d'un Algérien*, op. cit., vol. 1, p. 19.

22. M. AL-Ḥ. FUDALĀ', *Min a'lām al-islāḥ...*, op. cit., vol. 1, p. 165.

23. P. FARGUES, *Génération arabes...*, op. cit., p. 121.

24. C. LACOSTE-DUJARDIN, *Des mères contre les femmes*, Paris, La Découverte, 1996, p. 230.

25. K. CHACHOUA, « Les montagnes et la montée des clercs dans l'Algérie coloniale... », art. cité, p. 131-150.

26. M. 'A. DABBŪZ, *A'lām al-islāḥ fi l-Ġazā'ir*, Constantine, Maṭba'at al-Ba't, 1974, vol. 1, p. 47.

27. *Ibid.*

28. J. FLACH, *Le lévirat et les origines de la famille*, Paris, Félix Alcan, 1900 ; J. GOODY (dir.), *The Character of Kinship*, Londres, Cambridge University Press, 1973 ; D. WEISBERG, *Levirate Marriage and the Family in Ancient Judaism*, Waltham, Brandeis University Press, 2009.

29. C. LACOSTE-DUJARDIN, *Des mères contre les femmes*, op. cit., p. 234. J.-P. Charnay l'évoquait comme coutumière en Kabylie (*La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1965, p. 44).

30. G. DELAISI DE PARSEVAL, *La part du père*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 51.

On trouve un autre exemple de perte prématurée du père, cette fois de manière violente, dans le récit autobiographique de ‘Abd al-Laṭīf Sulṭānī<sup>31</sup>. En 1905, lorsqu’il avait 3 ans, son père ‘Alī, ‘*ālim* dans la mosquée, fut assassiné par un voisin, enseignant le Coran dans la mosquée d’El Kantara<sup>32</sup>. Pris d’une crise de folie, cet homme poignarda le père de Sulṭānī alors que celui-ci était entouré de ses étudiants après la prière de l’après-midi, parmi lesquels se trouvaient ses fils aînés. Au-delà du fait divers terrible, mais exceptionnel, le récit de Sulṭānī donne des éléments précieux sur sa famille après le drame.

Il précise d’abord que son père laissa deux épouses : sa mère et une seconde femme. Cette situation n’était pas la norme, mais la polygamie<sup>33</sup> restait toutefois élevée par rapport à d’autres pays de la région : 15 % des hommes mariés étaient polygames en 1886<sup>34</sup>. On manque de statistiques pour le Maroc et la Tunisie mais en Égypte, en 1907, le taux d’hommes polygames était de 6 %<sup>35</sup>. Il a été observé, à l’échelle du monde musulman, que ce n’était que « dans une certaine élite urbaine, celle des oulémas et surtout celle des descendants du Prophète (*aṣṣāf*) », à Alger comme à Damas, que la polygamie était la plus répandue<sup>36</sup>. En Algérie, à cette polygamie de l’élite s’ajoutaient sans doute celle des tribus et celle de la Kabylie, en nette diminution dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – tendance qui se poursuit dans les décennies suivantes du fait, selon Jean-Paul Charnay, de « l’évolution des modes de vie, qui s’occidentalisent en partie, [des] rivalités entre épouses, [des] difficultés économiques<sup>37</sup> ». Il remarquait toutefois que la polygamie subsistait chez les riches citadins, les commerçants notamment, les « grandes familles de marabouts » ainsi que les bachagas et caïds, mais aussi « chez quelques ruraux plus frustes (une seconde femme coûtant moins cher qu’une servante), en Kabylie<sup>38</sup> ». Dans la région de Biskra, nous pouvons donc attribuer la polygamie du père de Sulṭānī à un certain statut social, de ‘*ālim* mais aussi de propriétaire terrien.

La tragédie personnelle de Sulṭānī réserve, dans son récit autobiographique, une place à la mère, qu’elle n’aurait peut-être pas eue si le père avait vécu plus longtemps :

C’est ma mère, ‘Ayšūš bint Aḥmad ibn al-Ṣaḡīr, dont le *laqab* était ‘Abd al-‘Azīz, que Dieu lui accorde Sa miséricorde et Son pardon, qui prit en main mon éducation (*tarbiya*), aidée par une femme de la région de Batna, Mas‘ūda bint Māmī. Elle s’établit chez nous, avec mes frères, les enfants de ma mère, et les enfants de mon père [...]. C’est comme ça que j’ai été éduqué petit<sup>39</sup>.

31. ‘A. SULTĀNĪ, *Muḍakkirāt* (Mémoires), n. p., *al-Ṣurūq*, 2011, en ligne : <https://www.almes-center.com/2012-03-26-19-32-48/308-2012-04-15-22-23-36>.

32. Le nom du père est, selon l’onomastique arabe traditionnelle, « Ali, fils de Soltani ». Après enregistrement à l’état civil français, ses enfants se sont vu attribuer comme patronyme « Soltani ».

33. Le terme exact serait polygynie, mais il est d’usage moins courant dans la littérature secondaire.

34. P. FARGUES, *Généralités arabes...*, *op. cit.*, p. 122. Voir aussi ID., « Un siècle de transition démographique... », art. cité, p. 227 et K. KATEB, *Européens, « indigènes »...*, *op. cit.*, p. 142-143.

35. P. FARGUES, *Généralités arabes...*, *op. cit.*, p. 122.

36. C. MAYEUR-JAOUEN, « Les familles au Moyen-Orient moderne... », art. cité, p. 411.

37. J.-P. CHARNAY, *La vie musulmane en Algérie...*, *op. cit.*, p. 44.

38. *Ibid.*

39. ‘A. SULTĀNĪ, *Muḍakkirāt*, *op. cit.* Je suis l’auteure de la traduction de l’arabe, comme des suivantes.

Sulṭānī ne parle pas d'un remariage de sa mère, il n'évoque que l'aide qu'elle reçut d'une autre femme, que l'on suppose être une nourrice ou une *haddāma*, une aide-ménagère, comme c'était le cas dans la famille al-Tabassī d'après le témoignage de sa fille, Zaynab<sup>40</sup>. Sulṭānī insiste sur le rôle de sa mère dans le choix de l'éducation qui lui fut donné. Dès qu'il eut l'âge d'apprendre à lire et à écrire, qu'il situe vers 1908 – soit à l'âge de 6 ans –, il fut envoyé à l'école coranique (*kuttāb*) la plus proche de leur maison. Sa mère l'envoya ensuite en 1915 étudier auprès d'un ancien étudiant de son père à Markouna (près de Batna), avec l'un de ses frères (Aḥmad) ; ce qui semble indiquer que, comme au Caire au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, le fait d'être orphelin de père rendait plus grandes les chances d'être scolarisé<sup>41</sup>. La mère de Sulṭānī avait préféré confier ses garçons à des maîtres pour les former en sciences religieuses. C'était pour les mères seules un moyen de ne plus avoir à charge certains de leurs enfants et de leur assurer une vie meilleure que s'ils étaient restés travailler au village ou dans leur quartier natal.

### *Les mères et la formation des futurs oulémas*

D'autres oulémas témoignent du rôle particulier de la mère dans l'enseignement du Coran, avant les 6 ans de l'enfant et l'entrée au *kuttāb*. Ḥamza Bukūša fut envoyé au *kuttāb* par sa mère parce que « ceux qui savent le Coran, selon elle et toutes ses semblables, entraient au Paradis, et avec eux leur famille, leurs proches et leurs voisins » ; une « solide croyance » que sa mère partageait avec « les femmes et les hommes de ce temps<sup>42</sup> ». Aḥmad Tawfiq al-Madanī, enfant d'une famille algérienne aisée émigrée à Tunis, raconte que sa mère lui enseignait des sourates du Coran et des hadiths, qu'elle avait appris avec son propre père. Le discours de sa mère visait principalement à lui enseigner le licite et l'illicite<sup>43</sup>. Lorsqu'il entra à l'école, elle l'écoutait avec satisfaction réciter les sourates qu'il avait apprises<sup>44</sup>.

Encore fallait-il pouvoir se priver de la force de travail d'un jeune garçon, surtout quand le *kuttāb* n'était pas tout proche. Dans ses mémoires, le cheikh Ibn 'Atīq raconte la « controverse » (*ḡadāl*) – c'est le terme utilisé, qu'on pourra trouver excessif – qui opposa à ses 6 ans son père, qui voulait l'envoyer, comme son frère aîné, au *kuttāb*, et sa mère qui, à cause du coût que cela représentait, suggérait qu'il devienne plutôt berger<sup>45</sup>, situation courante dans les milieux populaires<sup>46</sup>. Ne trouvant pas de terrain d'entente, les parents finirent par demander à leur jeune fils s'il préférerait

40. Témoignage de Zaynab al-Tabassī al-Mīlī, invitée d'al-Šurūq TV, « al-ḥalqa al-mafqūda », interview par M. Ya'qūbī, décembre 2013. Épisodes 1 et 2 ; en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=dsX6yBSassE>.

41. Les garçons de 6 à 14 ans élevés par une mère seule y étaient alors plus souvent scolarisés que les garçons ayant conservé leurs deux parents (P. FARGUES, *Généralités arabes...*, op. cit., p. 50).

42. S. ŠANNŪF (dir.), *Mā ra'aytu wa mā rawaytu, li-l-ustād al-ṣayḥ Šannūf Ḥamza Bukūša* (Ce que j'ai vu et ce que j'ai raconté, par le professeur cheikh Ḥamza Bukūša), Alger, s.n., 2012, p. 18-19.

43. A. T. AL-MADANĪ, *Ḥayāt kifāh...*, op. cit., vol. 1, p. 39-40.

44. Sur l'importance de la mémorisation du Coran dans les familles, voir F. COLONNA, *Les versets de l'invincibilité : permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1995, p. 11.

45. M. AL-Š. IBN 'ATĪQ, *Aḥdāt wa mawāqif fi maḡāl al-da'wa al-iṣlāḥiyya wa l-ḥaraka al-waṭaniyya al-ḡaza'iriyya* (Événements et positions dans le domaine de la da'wa pour l'iṣlāḥ et le mouvement national algérien), Alger, Dahlab, 1990, p. 32.

46. C. MAYEUR-JAOUEN, « Portraits de familles avec saints », in M. H. BENKHEIRA et al., *La famille en islam...*, op. cit., p. 350.

être berger ou *tālib*. Il choisit le *kuttāb*. Les conditions sociales pouvaient ainsi favoriser ou au contraire entraver la volonté des parents de procurer à leurs enfants une éducation qui leur permit de vivre mieux qu'eux-mêmes ne l'avaient fait.

Les biographies établies par Muḥammad 'Alī Dabbūz en 1974, qui concernent la première génération des oulémas, et surtout ceux de la région du Mزاب, comportent d'autres récits détaillés sur les mères. Comme pour le cheikh Sulṭānī, la mère du cheikh Ibrāhīm b. 'Umar Bayyūḍ (1899-1981)<sup>47</sup>, veuve, prit en charge l'éducation de son jeune fils avant de se remarier<sup>48</sup>. Muḥammad 'Alī Dabbūz évoque également Ḥalīma bint 'Isā b. Am 'ammar qui, avec la grand-mère d'Ibrāhīm b. 'Umar Bayyūḍ, fit partie des femmes qui s'occupèrent de la garde de l'enfant et de son éducation. Il décrit longuement cette femme aux mœurs et au goût parfaits, dont les vêtements d'intérieur – chaque pièce de son vêtement est détaillée – étaient blancs, « ce qui témoignait de sa piété et sa belle nature », alors qu'à la maison, « les femmes portaient des vêtements de différentes couleurs » qu'elles recouvraient toutes de l'étoffe de laine blanche que les Mozabites utilisaient pour sortir<sup>49</sup>. Le lien que fait Dabbūz entre l'apparence extérieure et les qualités intérieures de Ḥalīma bint 'Isā b. Am 'ammar, tout comme la description élogieuse qu'il fait en général des femmes – elles apparaissent toujours en tant que mère ou épouse –, en montrent la visée apologétique. Les détails qu'il apporte font écho aux travaux de Camille Lacoste-Dujardin sur la relation entre les femmes et leurs fils : « forte, charnelle, intime et durable<sup>50</sup> ».

La biographie du cheikh al-Tabassī s'attache, elle aussi, à l'évocation de sa mère, Āmina bint A'bayd b. Farḥāt, dont il est dit qu'elle était du même lignage que son époux<sup>51</sup>, suivant la tradition courante du mariage endogame<sup>52</sup>. Ici encore, Dabbūz la présente comme une femme intelligente, pieuse, bien éduquée et vertueuse. Cette famille d'agriculteurs « était très attachée à la religion<sup>53</sup> ». « Āmina était la première femme du père d'al-'Arbī », écrit Dabbūz. Il précise qu'ils se marièrent jeunes. Le couple attendit longtemps avant d'avoir un enfant. La mère d'al-'Arbī (al-Tabassī) avait 35 ans et son père 42 ans à sa naissance et il était leur premier enfant. C'était un âge exceptionnellement tardif dans une société où, au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'âge moyen au mariage était de 16 ans pour les femmes et 26 pour les hommes selon certaines estimations<sup>54</sup>, 21 ans et 30 ans selon d'autres<sup>55</sup>, et dans laquelle la raison d'être du mariage était la procréation. L'auteur de la biographie tente d'ailleurs de mettre en valeur la famille du cheikh en attribuant sa naissance tardive à un don divin. On retrouve ici l'équation entre réalités sociales et discours normatif, jusque dans les écrits des années 1970, chez les émules de l'AOMA.

47. Voir A. JOMIER, « Un réformisme islamique dans l'Algérie coloniale, oulémas ibadites et société du Mزاب », thèse de doctorat en histoire, Université du Maine, 2015. Un ouvrage tiré de cette thèse est en cours de publication aux Éditions de la Sorbonne.

48. M. 'A. DABBŪZ, *A'lām al-iṣlāḥ...*, op. cit., vol. 1, p. 130.

49. *Ibid.*, p. 156-158.

50. C. LACOSTE-DUJARDIN, *Des mères contre les femmes*, op. cit., p. 256.

51. M. 'A. DABBŪZ, *A'lām al-iṣlāḥ...*, op. cit., vol. 1, p. 41-42.

52. Voir G. TILLION, *Le harem et les cousins*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

53. M. 'A. DABBŪZ, *A'lām al-iṣlāḥ...*, op. cit., vol. 1, p. 41.

54. K. KATEB, *Européens, « indigènes »...*, op. cit., p. 143.

55. P. FARGUES, « Un siècle de transition démographique... », art. cité, p. 205-232.

Les biographies d'orphelins de père, qui mettent en lumière ces femmes, les présentent généralement dans l'ombre de leurs époux. Elles témoignent cependant de leur importance dans les décisions prises pour l'éducation de l'enfant. Ces femmes sont d'abord des mères. Le discours de l'AOMA a mis l'accent sur cet aspect tout au long de son activité, prônant l'éducation des jeunes filles jusqu'au mariage. C'est justement le mariage, rite conforme à la pratique du Prophète (*sunna*), donc hautement recommandé, qui marque le plus les différences entre classes sociales au sein du groupe des oulémas, mais aussi la tension entre leur volonté d'instruire les jeunes femmes et leur refus fréquent de l'émancipation sociale via un travail salarié à laquelle les jeunes filles instruites pouvaient ensuite prétendre.

### **Le mariage : stratégies matrimoniales et limites du discours sur l'émancipation des femmes**

L'importance accordée par les membres de l'AOMA à l'instruction de la future épouse favorisait les mariages entre familles de cheikhs ou d'élèves de l'Association. Au sein d'un groupe marqué par une relative diversité des origines sociales, les dynamiques de classe à l'œuvre dans la société algérienne du milieu du XX<sup>e</sup> siècle restaient cependant primordiales.

#### ***Stratégies matrimoniales et classes sociales***

On retrouve ainsi au sein de l'Association des oulémas des stratégies matrimoniales de maintien social qui sont celles des grandes familles algériennes pendant la période coloniale<sup>56</sup>. Les conventions sociales, le prestige et les exigences familiales conditionnent alors le mariage. Les services de renseignement français, dans les années 1950, écrivaient ainsi dans la fiche personnelle du cheikh al-'Abbās :

Cheikh Abbas a épousé une fille Boussaa, riche famille de la Région de Sidi-Mesrich, qui ne compte que peu ou pas de lettrés en arabe et qui a pensé s'attirer du prestige en milieu musulman par son alliance avec un représentant Oulama connu. La famille Boussaa a fait construire la Mosquée réformiste privée de Sidi Mesrich, dont Cheikh Abbas est l'imam<sup>57</sup>.

Les intérêts des deux familles ici sont limpides : l'une entend renforcer sa position sociale, l'autre son capital. Augustin Jomier a mis en évidence les mêmes logiques dans les unions des grandes familles du Mzab<sup>58</sup>. On retrouve dans le mariage de Ḥayr al-Dīn la logique d'union au sein d'une même classe sociale, puisqu'il épousa en 1926, à 24 ans, une femme issue d'une maison noble de Biskra, dont le grand-père était un ami de son père<sup>59</sup>. Ces stratégies sociales au sein de la famille naturelle se doublent toutefois aussi d'alliances au sein de la famille spirituelle que représente la nébuleuse réformiste algérienne.

La proximité entre des hommes qui enseignaient et militaient ensemble favorisait les unions entre leurs familles, et le jeune cheikh qui avait le désir de

56. Voir A. NOUSCHI, « Qu'est-ce qu'un bourgeois, qu'est-ce qu'un notable ? », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 45, 1992, p. 229-247.

57. *Ibid.*

58. A. JOMIER, « Un réformisme islamique... », *op. cit.*, p. 554.

59. M. ḤAYR AL-DĪN, *Muḍakkirāt* (Mémoires), Alger, Dahlab, 1985, réédition Alger, Mu'assasat al-Duḥā, 2002, vol. 1, p. 75.

se marier sollicitait d'abord son entourage pour trouver sa future épouse. C'est ainsi que Muḥammad al-Milī, le fils du cheikh Mubārak al-Milī, épousa la fille du cheikh al-Tabassī, Zaynab. On sait également que Aḥmad Ḥammānī fut un temps marié avec la fille d'Aḥmad Būšamāl, le responsable de l'imprimerie de l'AOMA à Constantine et bras droit du cheikh Ibn Bādīs<sup>60</sup>. Aḥmad Ḥusayn, cherchant à se marier à son retour de La Mecque en 1951, se dirigea vers « une grande famille réformiste de Constantine » pour demander la main de leur fille, élève d'une école de l'association Al-Tarbiya wa l-ta'lim (L'éducation et l'enseignement) liée à l'AOMA<sup>61</sup>. Pour un jeune homme, il était valorisant d'épouser la fille d'un cheikh admiré, et pour un maître, c'était une marque d'affection et d'estime que d'offrir sa fille en mariage à son disciple.

Avec l'exemple d'Aḥmad Ḥusayn, on observe comment des solidarités spécifiques se substituent ou se surajoutent parfois aux stratégies sociales ordinaires. Au-delà de la transmission de ses biens, le réformiste cherche par le mariage à fonder une famille en accord avec ses valeurs. On connaît dans les années 1950 des mariages d'enseignants avec des élèves de leur école (élèves qui ne sont pas forcément passés par leurs classes). Parmi la deuxième génération de l'AOMA, née après 1910, Muḥammad al-Ḥasan Fuḍalā' épousa une de ses étudiantes, qui devint ensuite elle-même enseignante puis directrice d'école. On suppose, au vu des considérations des oulémas sur le mariage, que le consentement de la jeune fille était préalablement recueilli, comme l'exigeait d'ailleurs le droit musulman.

Le discours et l'action de l'association valorisaient l'instruction des femmes : les classes de ses madrasas étaient ouvertes aux filles, et des conférences religieuses spécifiques étaient organisées en vue de diffuser de pieux modèles féminins auprès des épouses et des mères des membres de l'association. Certains cas témoignent cependant, comme ailleurs, d'un écart entre discours et pratique. Dans ses mémoires publiés en 2012, Zuhūr Wunīsī raconte qu'elle épousa à 18 ans, sans y être contrainte mais sans enthousiasme, un enseignant d'une école libre. « Le prétendant était d'une grande famille, enseignant, poète, professeur. Ma famille s'en réjouit et accepta sa demande. Je l'acceptai aussi, mais avec tristesse ('*alā maḍaḍ*) parce qu'à cette époque, je ne pensais pas au mariage<sup>62</sup>. » Presque un an après le mariage, alors qu'elle était enceinte de son premier enfant, elle découvrit que cet enseignant était déjà marié et avait un enfant de sa première épouse, dans la ville où il enseignait, ce qu'il avait tu à la famille de Zuhūr Wunīsī<sup>63</sup>. « Peut-être était-ce normal et ordinaire pour certains ? Je ne faisais pas partie de ceux-là, j'ai grandi dans une famille dont

60. ANOM, Préfecture de Constantine, 93/4498, Le commissaire chef (police judiciaire de Constantine) à M. le Procureur de la République, Constantine, 1<sup>er</sup> septembre 1957 (« Atteinte à la sûreté de l'État », p. 4). Cette épouse mourut prématurément.

61. M. AL-Ḥ FUDALĀ', *Min a'lām al-iṣlāḥ...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 165.

62. Z. WUNĪSĪ, *Abra al-zuhūr wa l-aṣwāk, masār imra'a* (À travers les fleurs et les épines, le parcours d'une femme), Alger, Casbah Éditions, 2012, p. 144.

63. En Égypte, la célèbre féministe Hudā al-Šarāwī (1879-1947) découvrit après ses noces que son mari avait renoué la vie commune avec une première compagne, et était devenu père. Cette découverte lui permit d'obtenir de se séparer de son mari, de se consacrer à ses études et de ne reprendre la vie commune que plusieurs années plus tard. C'est ce qu'elle raconte dans *Muḍakkirātī*, ses mémoires abrégés et traduits en anglais (H. SHAARAWI, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879-1924)*, éd. M. Badran, New York, The Feminist Press, 1986).

le capital est la sincérité, la franchise et la fidélité<sup>64</sup> », affirme Zuhūr Wunīsī, qui se sépara dès lors de son mari, malgré les pressions familiales.

### *Un homme contraint au mariage ?*

Autre exemple d'*outsider*, masculin cette fois, sur cette question du mariage, le cheikh Ibn 'Atīq, membre du dernier comité directeur de l'AOMA, et dont la famille n'avait pas de biens. Alors que le mariage était effectivement encouragé comme une valeur islamique fondamentale par l'AOMA, le cheikh Ibn 'Atīq ne semblait pas, à près de 40 ans, prêt à s'y conformer. Muḥammad al-Ṣāliḥ Ibn 'Atīq raconte dans ses mémoires l'épisode singulier de son mariage et de la naissance de son premier enfant<sup>65</sup>. On se souvient que, né en 1903 dans une famille pauvre de la région de Milia, il avait échappé à un destin de berger pour suivre des leçons au *kuttāb*. Il poursuivit ses études dans différentes *zāwiya*-s de la région avant de rejoindre les cours de la Mosquée verte (*al-Ġāmi' al-Aḥḍar*) à Constantine en 1926 puis, dès l'année suivante, les cours de la Grande Mosquée de la Zaytūna à Tunis, où il obtint son diplôme en 1932. Après un passage par les médersas de la région parisienne où il avait été appelé pour renforcer le mouvement en métropole<sup>66</sup>, il revint enseigner à Milia en 1940, année de ses fiançailles qui, telles qu'il les raconte, ne coïncidaient en rien avec ses propres aspirations.

Des « importuns parmi les frères sans science » lui jouèrent le tour d'aller demander la main d'une jeune fille en son nom, sans l'en avertir. Bien qu'il enrageât d'être « pris pour un nigaud », il se sentit contraint de tenir l'engagement, par respect envers la famille de la jeune fille et surtout pour ne pas ternir sa réputation et celle de son école. C'est donc l'appartenance à l'AOMA et l'obligation d'exemplarité qui en était la conséquence qui décida de son mariage, célébré en mai 1941. Ibn 'Atīq raconte :

Ainsi, je suis entré dans une nouvelle ère, j'avais l'impression que ma liberté avait été réduite, entravée par les obligations du foyer, et le devoir marital. Je ne savais pas comment faire, alors que j'étais occupé par le travail à l'école pour le prêche, la direction, l'enseignement. Ces activités me prenaient tout mon temps pour un pauvre salaire de maigre valeur<sup>67</sup>.

Ce mariage forcé évoque celui que les familles imposaient aux jeunes hommes pour se prémunir des risques liés à un célibat trop long. Si les mariages tardifs pouvaient être liés au manque de moyens financiers, ils n'en constituaient pas moins une source d'inquiétude : que penser des mœurs du célibataire, à une époque où les réformistes dénonçaient avec virulence l'adultère et la prostitution, et où, dans un contexte de séparation des sexes, on pouvait soupçonner l'existence de relations homo-érotiques<sup>68</sup> ? Le mariage constituait un poids pour le cheikh Ibn 'Atīq, et le

64. Z. WUNĪSĪ, *Abra al-zuhūr...*, *op. cit.*, p. 145.

65. AL-Ṣ. IBN 'ATĪQ, *Aḥdāt wa mawāqif...*, *op. cit.*, p. 105-106.

66. S. BURANNĀN, *Nasāṭ ḡam'riyyat al-'ulamā' al-muslimīn al-ḡazā'iriyyīn fi Faransā, 1936-1956* (Activité de l'AOMA en France, 1936-1956), Alger, Dār Hūma, 2011.

67. AL-Ṣ. IBN 'ATĪQ, *Aḥdāt wa mawāqif...*, *op. cit.*, p. 105-106.

68. Sur cet aspect, voir par exemple S. REICHMUTH, « Eine Maqama als romantisches Experiment: Šihāb ad-Dīn al-Ālūsī (1802-1854) und „Das Gurren der Turteltaube im Viertel der Qamariyya-Schule“ », in F. ZEMMIN, J. STEPHAN et M. CORRADO (dir.), *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, Leyde-Boston, Brill, 2018, p. 328-358.

mettait devant des difficultés d'ordre financier et moral. Il était tenté de délaisser son foyer pour vaquer à ses occupations intellectuelles et religieuses, mais il avait conscience qu'il n'avait pas à imposer ses « privations » et son « ascèse » à son épouse. La naissance de son premier enfant accrut ce malaise :

Le troisième problème arriva en avril 1942 avec la naissance de ma première fille. Quelle violence, quelle émotion je ressentis ! Je détestais, sans savoir pourquoi, avoir un enfant, j'éprouvais du chagrin de cette naissance<sup>69</sup>.

La sincérité du témoignage est poignante. Il semble que l'arrivée d'un enfant – sans que l'on sache si un garçon lui aurait fait moins de peine – bouleverse Ibn 'Atīq parce qu'il est un signe supplémentaire de son aliénation par la famille. Conscient de la violence de son propos, il s'empresse d'ajouter :

[Quand] ma fille lira cette histoire, elle sera frappée de surprise, stupéfiée. Peut-être jugera-t-elle ce père cruel, sec et dur. Pour que cette idée ne l'accompagne pas plus loin, je [m'empresse de] lui chuchote[r] à l'oreille que ce qui m'est arrivé envers elle n'a pas duré longtemps – par la grâce de Dieu – et que soudain mes sentiments se sont transformés de façon extraordinaire. Mes idées et mes sentiments ont changé [...], j'ai compris que le vrai bonheur résidait dans ces cris d'enfants qui résonnaient dans toute la maison, et ces doux et tendres sourires<sup>70</sup>.

Le cheikh Ibn 'Atīq s'accommoda ainsi de la machination dont il avait été victime, jusqu'à apprécier son rôle de père. Son récit offre l'image d'un savant complètement pris dans ses activités d'enseignement et de prêche, entièrement dévoué, comme l'était le cheikh Ibn Bādīs dont le mariage, arrangé par sa famille et auquel il avait été contraint, ne dura pas<sup>71</sup>. Le cheikh, en restant célibataire, n'aurait pu accéder à une position sociale forte. Le célibat n'était acceptable qu'en cas d'ascèse extrême et de conduite exemplaire<sup>72</sup>, sur le modèle du cheikh Ibn Taymiyya (mort en 1328)<sup>73</sup>. Ibn Bādīs fut érigé en figure de saint pour son dévouement dans l'enseignement. Il faisait sans doute figure de modèle pour le cheikh Ibn 'Atīq, qui en fut l'élève.

Les mariages des membres de l'AOMA sont marqués par la présence de leurs confrères et amis de l'association. Ibn 'Atīq fut gratifié de celle des cheikhs Muḥārab al-Mīlī, qui avait été son professeur avant de rejoindre Constantine, et Muḥārab al-Ṭāhir al-Ġīgālī (Sāhli)<sup>74</sup>, qui avait été son condisciple à la Zaytūna (ils y avaient obtenu leur diplôme la même année). Le récit du mariage de Ḥayr al-Dīn, en 1926, mentionne la présence des cheikhs al-'Uqbī et Muḥārab al-'Īd Āl Ḥalīfa, le poète de l'AOMA<sup>75</sup>. L'association constituait ainsi une seconde famille, qui suppléait les liens du sang.

69. AL-Ş. IBN 'ATĪQ, *Aḥdāt wa mawāqif...*, *op. cit.*, p. 106.

70. *Ibid.*

71. A. MÉRAD, *Ibn Bādīs, commentateur du Coran*, Paris, Librairie orientale P. Geuthner, 1971, p. 46.

72. M. H. BENKHEIRA, *La maîtrise de la concupiscence. Mariage, célibat et continence sexuelle en Islam, des origines au X<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2017.

73. Y. MICHOT, « Un célibataire endurci et sa maman : Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes », in *La femme dans les civilisations orientales*, Bruxelles, Acta Orientalia Belgica, 2001, p. 165-190.

74. AL-Ş. IBN 'ATĪQ, *Aḥdāt wa mawāqif...*, *op. cit.*, p. 105.

75. M. ḤAYR AL-DĪN, *Muḍakkirāt*, *op. cit.*, p. 75.

En intégrant cette famille d'élection, ces hommes étaient conduits à rejeter certaines pratiques de leur milieu d'origine, qu'elles relèvent du culte des saints ou de traditions familiales en matière de mariage précoce ou, au contraire, tardif. Leur adhésion au mouvement des oulémas s'est accompagnée de l'élaboration d'un discours relatif à la sauvegarde d'un islam « vrai », « pur », qui préserverait les musulmans algériens des fléaux de la colonisation mais aussi d'une société sclérosée, en matière de mœurs notamment. Les oulémas, on l'a dit, ont défendu dans leurs écrits une vision classique de la famille en islam que l'on retrouve chez ceux qui se réclament du réformisme.

Si certains thèmes ne faisaient plus débat à l'orée des années 1950, comme la nécessaire éducation des jeunes filles et son importance pour le développement moral des familles, la discussion restait ouverte quant aux limites à donner à cette éducation. Fallait-il laisser les jeunes filles poursuivre des études au risque de retarder un éventuel mariage ? Les laisser continuer le théâtre, dont la pratique était très développée dans les écoles de l'AOMA, après la puberté ? Le souci réformiste d'émancipation des esprits par l'éducation, appliqué également aux femmes, se confronte à leur conservatisme social : la femme est la gardienne de l'identité, de la pureté, et doit reconnaître l'autorité de l'homme, qu'il soit son père, son frère ou son mari.

### *Un débat sur les jeunes femmes instruites pendant la guerre de libération*

Entre janvier et la fin du mois de mars 1956, les colonnes d'*al-Baṣā'ir*, un des principaux journaux de l'AOMA, réservèrent une place importante à des débats de société, qu'on aurait pu croire secondaires en pleine guerre d'indépendance. Ils s'inscrivaient dans des évolutions en cours, qui se poursuivaient durant la guerre avec d'autant plus de vigueur que les femmes étaient généralement considérées comme le refuge de la personnalité musulmane dans le processus de décolonisation engagé<sup>76</sup>. L'indépendance du Maroc (2 mars 1956) et de la Tunisie (20 mars 1956) offraient aux Algériens différentes visions de l'État indépendant et de la place des femmes dans les sociétés postcoloniales.

Si les oulémas encourageaient la formation des jeunes filles dans leurs écoles depuis les années 1920, ils estimaient toutefois qu'elles étaient ensuite destinées à devenir de futures épouses et mères. Dans un article paru en janvier 1956, une jeune femme de Constantine, témoignant de l'expérience d'une camarade de classe, s'insurgeait contre le mariage des jeunes filles par leurs pères, qui avait pour conséquence de les retirer de l'école, les empêchant de poursuivre leurs études et brisant leurs espoirs<sup>77</sup>. Ce n'était pas un cas isolé. Au cours d'un entretien portant sur son expérience d'élève puis d'enseignant de l'AOMA, 'Abd al-Ḥamīd Wunīsī, ancien élève de l'Institut Ibn Bādīs, qui insistait sur les relations fraternelles qu'entretenaient les garçons et les filles dans les écoles de l'association al-Tarbiya wa l-ta'lim dans les années 1950 à Constantine, me raconta une histoire similaire. Une de ses camarades de classe qui se préparait avec eux au certificat d'études fut demandée en mariage. Le père de la jeune fille se sentit obligé d'accepter la demande à cause d'un lien de parenté existant avec le prétendant. La jeune fille refusait ce mariage, mais il

76. Voir B. BARON, *Egypt as a Woman*, Berkeley, University of California Press, 2007.

77. M. IBN 'ĀMIR, de Constantine, « Nidā' li-l-fattiyyāt min fatāt » (Appel aux jeunes filles par une jeune fille), *al-Baṣā'ir*, n° 349, 1956, p. 5.

fut tout de même organisé quelques semaines plus tard avant le certificat, attendu de tous avec impatience et anxiété. S'apercevant de son absence en classe, ses camarades se précipitèrent chez elle. La mariée sortait de la maison, pour la cérémonie. Ils s'arrêtèrent, stupéfaits. C'est alors que la jeune femme repoussa l'homme qui la conduisait hors de la maison, et s'enfuit vers le pont Sidi M'sid qui traverse les gorges du Rhumel, d'où elle se jeta pour échapper au mariage imposé<sup>78</sup>.

Dans le cas précédent, le mariage imposé à la camarade de classe avait abouti à un échec. Le mari n'ayant pas trouvé de travail, le père avait fini par le chasser en le forçant à répudier sa jeune épouse. La rédactrice témoin de l'histoire, « perdue », déplore que ce père ignorant ait imposé ce mariage à sa fille et s'interroge : « Quel est le destin (*maṣīr*) de la femme ? » Elle conclut son texte par un appel à la femme lettrée (*adība*) Zuhūr Wunīsi, auteure de chroniques sur ces questions dans *al-Baṣā'ir*, pour qu'elle lui réponde et l'oriente<sup>79</sup>.

Ces récits témoignent de l'importance qu'ont prise au cours des années 1950 en Algérie la question de la condition des femmes et celle du mariage des jeunes filles. C'est parce que certaines filles avaient désormais accès à l'éducation, en ville, que nous trouvons des sources pour évoquer ces questions de société et ces drames. Formées par les écoles de l'AOMA, une partie des jeunes femmes éduquées refusaient de se voir maintenues dans la condition de leurs mères, qui n'avaient pas eu accès à l'école et se pliaient aux traditions. Certaines allaient plus loin en contestant l'autorité masculine pesant sur la conduite de leurs études.

Ces positions nouvelles ont été l'occasion de débats polémiques. L'appel de la jeune Constantinoise suscite la réaction ulcérée d'un lecteur d'*al-Baṣā'ir*. Ce lecteur nommé Ṣidqāwī, domicilié dans l'agglomération d'Alger, estime normal que l'on retire une jeune fille de l'école pour la marier :

Aujourd'hui, il est préférable que la fille quitte l'école avant le mariage, deux ou trois ans avant. Sa mère lui apprendra ainsi les quelques choses nécessaires, certes de façon désordonnée, parce que les mères ne maîtrisent pas toutes les choses de la maison, et sans ordre ni hiérarchie, mais un peu vaut mieux que rien du tout. Quel intérêt qu'une jeune fille maîtrise les formes géométriques et sache les distinguer, si elle ne sait pas disposer le pain sur la plaque du four ? Quel intérêt qu'elle sache former les lettres, si elle ne sait pas coudre les vêtements<sup>80</sup> ?

Concernant les remarques de la jeune femme sur l'époux imposé par les parents, il ajoute ironiquement en conclusion de son propos :

Ainsi il faudrait que le choix du mari soit laissé à la jeune fille, qui est éduquée (*muṭaqqafa*), qui comprend des choses que son père ignorant ne comprend pas. [...] Mais quel serait le mari adéquat selon une jeune fille aujourd'hui ? [...] Sans doute, le mari adéquat doit avant tout être habillé de façon moderne, il doit avoir les moyens du bonheur comme l'argent, la beauté, une voiture, un château. Et qu'il ne soit pas lié aux traditions anciennes, fussent-elles religieuses<sup>81</sup> !

78. Entretien avec Abdelhamid Ounissi, chez Mustapha Benabderrahmane, Constantine, 17 octobre 2014.

79. M. IBN 'ĀMIR, de Constantine, « Nidā' li-l-fattiyāt min fatāt », art. cité.

80. ṢIDQĀWĪ, de Salambier, « Muḷāḥazāt » (Remarques), *al-Baṣā'ir*, n° 357, 1956, p. 7.

81. *Ibid.*

Rien de proprement musulman dans ces propos, qui témoignent d'une vision conservatrice fort répandue alors. Il ne s'agit pas pour autant des propos d'un barbon s'étonnant des nouveautés de l'époque : le cheikh Aḥmad Ṣidqāwī, né en 1920, enseigna entre 1954 et 1962 dans une école libre du Clos-Salambier, en plein Alger.

Par l'évocation sarcastique de ce que signifient le bonheur et le mariage idéal pour une jeune femme de ce temps (argent, beauté, voiture), l'article témoigne malgré lui des conditions économiques dégradées des enseignants de l'Association des oulémas. Explicitement, il entend témoigner de cette corruption des mœurs régulièrement condamnée dans les journaux réformistes musulmans, mais aussi de la crainte de voir ces jeunes femmes éduquées s'émanciper du cadre patriarcal bien établi, et réclamer le libre choix de leur époux dans un premier temps, puis la valorisation de leur place dans la société comme sujets pensants. On retrouve ici les débats qui animèrent la société égyptienne où « certaines femmes commencèrent à affirmer publiquement leur droit à choisir elles-mêmes ce mari » dès les années 1900<sup>82</sup>.

L'article de Ṣidqāwī reçut une réponse cinglante de Zuhūr Wunīsī (elle-même âgée d'à peine 19 ans) sous le titre « Ṣawt al-mar'a » (La voix de la femme)<sup>83</sup> : « Laissons la réponse à la femme, puisque c'est elle la spécialiste de ces choses-là [les tâches domestiques] », ironise-t-elle. L'auteur de l'article avait rapidement soulevé la question du voile : Zuhūr Wunīsī rejette l'argument selon lequel les femmes musulmanes éduquées se sépareraient du voile (*hiğāb*). Ce voile est d'abord celui de la pudeur. Bien loin de « déchirer leur voile », les femmes instruites renforcent leurs convictions par l'éducation islamique et peuvent ainsi appliquer l'islam de meilleure façon<sup>84</sup>. Les photos publiées dans son ouvrage autobiographique montrent cependant que Zuhūr Wunīsī n'a elle-même jamais porté le voile<sup>85</sup>. Les étudiantes ne sont pas non plus voilées sur les photos de l'école al-Taḥḍīb d'Alger (1954-1962)<sup>86</sup>. La modernité islamique du temps n'imposait pas le voile, qui paraissait pour une partie de cette génération comme synonyme de ruralité et d'illettrisme. La promotion par le savoir et par une moralité islamique éclairée devait tenir lieu de « voile » véritable<sup>87</sup>.

Quant au mariage, reprend Zuhūr Wunīsī, « c'est une question relevant de la *šari'a*, il n'est donc pas permis à n'importe qui d'en édicter les lois et les coutumes de son propre chef ». Revenant sur les supposées qualités du mari adéquat chez la jeune fille supposée frivole (beauté, argent, voiture), la jeune femme s'exclame : « Quel est ce comportement sinon de la cruauté envers la femme qui s'est saisie des droits dont elle était lésée et qui ne perd pas un instant pour les réclamer. » Elle conclut son article en évoquant les pratiques « sauvages et diaboliques » des hommes qui marient leurs filles à 10 ou 12 ans dans les villages en Algérie et lance un appel aux

82. C. MAYEUR-JAOUEN, « Les familles au Moyen-Orient moderne... », art. cité, p. 460.

83. Z. WUNĪSĪ, « Ṣawt al-mar'a » (La voix de la femme), *al-Baṣā'ir*, n° 359, 1956, p. 2-3.

84. De tels arguments étaient présents dans les débats en Égypte, on l'a dit, dès 1899-1900 chez Qāsim Amīn, qui consacra deux ouvrages controversés à la condition de la femme en islam, *Tahrīr al-mar'a* (La libération de la femme) et *Al-mar'a al-ğadīda* (La femme nouvelle), publiés respectivement en 1899 et en 1900.

85. Z. WUNĪSĪ, *Abra al-zuhūr...*, op. cit., cahier central.

86. M. AL-Ĥ. FUDALĀ', *Al-masīra al-rā'ida...*, op. cit., vol. 4, p. 168.

87. Voir L. DAKHLI, « Beyrouth-Damas, 1928 : voile et dévoilement », *Le Mouvement social*, n° 231, 2010, p. 123-140.

jeunes filles algériennes : « Allons, jeunes Algériennes, et que nous accompagnes le dévouement de l'Association des oulémas, pour l'honneur des femmes de l'islam et de l'arabité<sup>88</sup>. »

Cet échange entre Zuhūr Wunīsī et Sidqāwī révèle une diversité de points de vue parmi les membres et sympathisants de l'AOMA. Les colonnes d'*al-Baṣā'ir* accueillait d'ailleurs des débats contradictoires. On pouvait y lire les propos d'un homme jeune qui recommandait aux femmes de rester à la maison et aux mères d'apprendre à leurs filles à faire la cuisine et le ménage, mais aussi ceux d'autres hommes (parfois plus âgés) qui soutenaient les revendications des jeunes femmes s'exprimant dans le journal. Ainsi dans un article publié en janvier 1956 le signataire apportait-il son soutien aux jeunes femmes titulaires du certificat d'études primaires qui demandaient à pouvoir s'inscrire à l'Institut Ibn Bādīs, en bénéficiant des mêmes facilités pratiques que les garçons, et de pouvoir disposer d'une Maison des étudiantes analogue à la Maison des étudiants fondée en 1953<sup>89</sup>. La direction de l'Institut autorisa l'inscription d'étudiantes à la rentrée d'octobre 1956, mais sans leur assurer l'accès à un logement ni à des repas. Ces derniers étant à la charge des familles, l'accès des jeunes filles à l'Institut restait de fait limité<sup>90</sup>.

La question de la place de la femme dans la société algérienne musulmane se posait donc avec vigueur à l'orée de l'indépendance. L'action de l'AOMA en faveur de la scolarisation des filles à partir de 1930 commençait à porter ses fruits dans les années 1950. Peut-être même dépassait-elle la conception qu'en avait eue son fondateur Ibn Bādīs, celui d'une mère musulmane éduquée et capable de transmettre les valeurs islamiques à ses enfants. En janvier 1956, l'AOMA prenait publiquement position en faveur du FLN à la une d'*al-Baṣā'ir*, entraînant en avril 1956 l'interdiction du journal par les autorités coloniales. La question de l'émancipation des femmes restait encore largement ouverte au sein de l'AOMA alors que la lutte nationale prenait un tournant décisif.

Si leur engagement politique et religieux a pu influencer leur mode de vie, et *a fortiori* leur discours, les oulémas n'en restent pas moins des Algériens comme les autres : ils se positionnèrent publiquement sur des débats de société au titre de leur savoir religieux, mais leur vie quotidienne était imprégnée tout à la fois de ces principes religieux, des usages en cours dans leur milieu d'origine et dans celui dans lequel ils vivaient, de leurs choix de vie, de leur entourage, des accidents de la vie, et plus généralement du contexte social et économique.

L'étude des stratégies matrimoniales de certains des membres dirigeants révèle l'importance de la classification sociale, mais aussi l'impact de l'affiliation à l'association, qui prend les traits d'une famille d'adoption. Alors que les difficultés socio-économiques ont pu avoir pour effet de retarder l'âge au mariage, ou conduire des jeunes hommes sans situation à rester célibataires – ce que déplorait en 1940 le président de l'AOMA al-Ibrāhīmī –, la question du mariage et de la stabilité familiale se fit plus pressante encore dans l'Algérie indépendante.

88. Z. WUNĪSĪ, « Sawt al-mar'a », art. cité, p. 3.

89. M. ABŪ NĀ'ĀS, « Mā huwa ma'al al-bint al-muslima? » (Quel est l'aboutissement de la jeune fille musulmane ?), *al-Baṣā'ir*, n° 350, 1956, p. 5.

90. ANOM, Archives de la préfecture de Constantine, 93/151, traduction du tract diffusé par l'Institut Benbadis, Alger, 1<sup>er</sup> octobre 1956, signé par son directeur, Larbi Ben Belcaceem Tebessi.

Les débats sur la famille ont animé les sociétés postcoloniales au Maghreb, avec des mouvements porteurs d'une aspiration à l'émancipation de la religion et des coutumes au spectre beaucoup plus large. En témoignent les Codes de la famille édictés par les gouvernements du Maroc et de la Tunisie au lendemain des indépendances en mars 1956. Les options idéologiques prises par le gouvernement marocain sous le règne de Muḥammad V, et par le gouvernement tunisien sous la présidence de Habib Bourguiba, furent radicalement différentes<sup>91</sup>. Mais les discussions portant sur les modèles étrangers (soviétiques ou européens) et la tradition islamique y furent comparables. On retrouve cette diversité de positions dans l'Algérie indépendante. Dans les années 1980, l'institution du Code de la famille y provoqua de vifs débats dans lesquels d'anciens membres de l'AOMA s'engagèrent à différents niveaux, révélant, une fois encore, la diversité des visions politiques et sociétales qui ont pu s'exprimer au sein de l'Association des oulémas, notamment sur la question des femmes<sup>92</sup>.

91. Le Code de la famille marocain, la *Mudawwana*, promulgué en 1957, était très attaché à la *šari'a* et au *fiqh*, alors que le Code du statut personnel tunisien, la *Mağalla*, promulgué en août 1956, s'en émancipait, notamment sur la question de la polygamie et du divorce. Ces textes fondamentaux évoluèrent progressivement au fil des remaniements et de la jurisprudence. Voir M. BORRMANS, *Statut personnel et famille au Maghreb*, *op. cit.*

92. Voir C. COURREYE, « L'Association des oulémas musulmans algériens et la construction de l'État algérien indépendant : fondation, héritages, appropriations et antagonismes (1931-1991) », thèse sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen, Inalco, 2016 ; en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01938826v1>. Un ouvrage tiré de cette thèse doit prochainement paraître aux Éditions de la Sorbonne.