

Éduquer et instruire en langue arabe : l'intervention délibérément politique des oulémas réformistes

Yasmina Cherrad-Benchefra

Numéro 13-14, printemps–automne 2021

Langues et idéologies au Maghreb

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1092745ar>

DOI : <https://doi.org/10.17118/11143/19258>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

ISSN

2369-6761 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cherrad-Benchefra, Y. (2021). Éduquer et instruire en langue arabe : l'intervention délibérément politique des oulémas réformistes. *Circula*, (13-14), 45–63. <https://doi.org/10.17118/11143/19258>

© Yasmina Cherrad-Benchefra, 2022



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>



TITRE: ÉDUIQUER ET INSTRUIRE EN LANGUE ARABE : L'INTERVENTION DÉLIBÉRÉMENT POLITIQUE DES OULÉMAS RÉFORMISTES

AUTEUR: YASMINA CHERRAD-BENCHEFRA, UNIVERSITÉ DE CONSTANTINE

REVUE: *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

DIRECTEUR: FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

ÉDITEUR: LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

ANNÉE: 2021

PAGES: 45 - 63

ISSN: 2369-6761

URI: [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19258](http://hdl.handle.net/11143/19258)

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19258](https://doi.org/10.17118/11143/19258)

Éduquer et instruire en langue arabe : l'intervention délibérément politique des oulémas réformistes

Yasmina Cherrad-Benchebra, Université de Constantine
yasminacherrad@yahoo.fr

1. Introduction

Le passé permet de comprendre le présent et, s'il ne rend pas toujours possible avec certitude la prévision de l'avenir, il l'alimente de ses imaginaires et de ses perceptions. Des événements datant des années 1930 à 1954 constituent un terrain à exploiter, car ils peuvent apporter un éclairage cardinal à l'identification et à la compréhension des mutations et des enjeux actuels. Les discours développés sur la planification des langues dans le système éducatif actuel ne se retrouvent-ils pas dans les interventions des oulémas réformistes ?

L'intérêt que nous portons aux discours développés dans les années 1930 à 1954 par les oulémas réformistes sur leurs actions langagières réside dans le fait qu'ils continuent actuellement à influencer les décisions prises pour toute planification langagière en Algérie. Les thèses des oulémas sur le choix des langues à étudier et des langues d'enseignement restent perceptibles et discernables dans les récentes réformes du système éducatif. Elles participent non seulement des démarches d'apprentissage des langues des apprenants algériens, mais également de la structuration des nouvelles pratiques langagières. Dans cet article, nous voulons explorer le passé afin de mettre en relief le complexe et délicat rapport entre les discours et les idéologies qui fondent ou déterminent ces représentations et ces imaginaires langagiers sur les langues, et les visées sur l'enseignement/apprentissage de ces langues à une époque qui peut paraître lointaine, mais dont les empreintes demeurent si manifestes dans les décisions d'aujourd'hui.

2. Le mouvement des oulémas réformistes : 1930-1954

Relié au vaste mouvement de l'unité arabe né au XIX^e siècle dans l'empire ottoman et qualifié de *Nahda* (renaissance), dont le père fut incontestablement Djamel-Eddine El Afghani¹ (1838-1888), le premier mouvement réformiste algérien apparut avec un certain retard sur celui de l'Orient. Djamel-Eddine El Afghani, souvent cité par les nationalistes, fut à la fois philosophe, écrivain, orateur et journaliste. Il prêcha la renaissance musulmane sur le plan de la pensée et de l'action. Il voulut que l'intelligence et la liberté d'expression reprennent leur place dans le mouvement culturel musulman. Il appuya les organisations qui demandaient des libertés constitutionnelles et recherchaient leur libération de l'emprise étrangère.

Ce n'est qu'après la Première Guerre mondiale et sous l'impulsion de hautes personnalités du Moyen-Orient (philosophes, hommes de lettres...) dont Chekib Arslan², Cheikh Abdou³, Rachid Rédha, que ce mouvement naquit et s'étendit dans une Algérie colonisée depuis 1830 et déjà amplement déculturée. Le colonialisme avait en Algérie procédé comme le résume Béghoura aux

expropriations, déracinement, exploitation ; falsification de l'histoire et de l'origine historique du peuple algérien, enseignement exclusif de l'histoire de la France selon le schéma célèbre de « nos ancêtres les Gaulois » ; accès limité et sélectif à l'enseignement ; imposition des normes et des valeurs occidentales ; promulgation du code de l'indigénat ; exclusion des autochtones de la vie politique ; racisme et mépris des Arabes ; politique d'embrasement des affrontements entre Arabes et Berbères ; encouragement du maraboutisme et de diverses sectes religieuses aliénantes comme refuge culturel pour les masses. (Béghoura, 2005 : 31)

Ainsi, un premier réveil culturel fut constaté au lendemain de la Première Guerre mondiale dont l'Emir Khaled, petit-fils de l'Émir Abdelkader, fut le promoteur, suivi plus tard (1930) de la formation d'une association : l'Association des oulémas musulmans algériens (AOMA), née en 1931, groupant des lettrés algériens qui voulaient réaffirmer l'identité religieuse, culturelle et nationale, en opposition à une domination coloniale qui représentait l'atteinte la plus grave à ces valeurs. La domination coloniale était présentée comme étant principalement, mais non exclusivement, un conflit spirituel, culturel et langagier entre des entités différentes, antinomiques.

1. « Il fut le père du mouvement anticolonialiste qui dans le monde musulman cherchait alors sa voie. » (Kaddache, 1980 : 219)

2. Chekib Arslan (1869-1945) : « Publiciste et homme de lettres, d'origine libanaise, considéré comme "le prince de l'éloquence" fut à partir de 1921, chef de la délégation permanente à Genève du comité syro-palestinien. Chekib Arslan dirigea La Nation arabe (organe de la mission syro-libanaise près de la SDN, fondé en 1930). Théoricien et champion arabe, il contribua grandement à l'extension des idéaux panarabes au Maghreb et fut l'interminable source à laquelle s'abreuva le nationalisme maghrébin. Il va avoir une grande influence sur les chefs nationalistes d'Afrique du Nord. » (Kaddache, 1980 : 219).

3. Mohammed Abdou (1849-1905) : « Égyptien, penseur, fut le maître spirituel de l'Orient, mais ses idées gagnèrent aussi le Maghreb. Son message eut des répercussions en Algérie dès le début du XX^e siècle. » (Kaddache 1980 : 219)

Parcelle du mouvement islamique qui devait embrasser l'ensemble des pays arabo-islamiques, ce fut au nom d'une culture, d'une religion, d'une race, d'une langue. La langue arabe dont il est question ici est la langue dite « classique », distincte des langues arabes parlées (et non écrites) utilisées dans tous les pays arabes, une langue qu'on ne connaît pas si on ne l'a pas apprise. Il s'agit de l'arabe littéral dit classique, *el fusha*, langue distincte des langues parlées non écrites, utilisées dans tous les pays arabes, une langue que l'on ne peut apprendre que par le biais de l'école, d'un passé commun sur lesquels les oulémas fondaient la patrie algérienne dans le corps mystique de *l'umma* musulmane : « Des mots à sens nouveaux apparurent alors dans la langue arabe d'Algérie *watan* (patrie, nation) *al umma al djazâ'iria* (la nation algérienne), *cha'b* (peuple). » (Ageron, 1968 : 86)

Ce mouvement tout en prônant un retour à la doctrine islamique originelle tenait compte également des nouvelles conditions de vie et de la situation politique. Aussi, orthodoxie et rénovation furent-elles leurs slogans dirigés contre une interprétation retardataire et conservatrice de la religion. Les partisans de ce mouvement provenaient surtout de familles urbaines lettrées, ayant traditionnellement joui d'un certain prestige social. Anciens élèves des universités islamiques (Benbadis de Constantine, El Okbi d'Alger et El Ibrahimî à Tlemcen) de la Zitouna, de Karaouine et même d'El Azhar, ils appartenaient tous à l'aristocratie des lettrés. Ils posaient le conflit comme étant avant tout culturel et langagier, et n'entrevoyaient l'élimination de la colonisation et la renaissance nationale que par la revalorisation de l'héritage culturel et langagier et par la mise à jour de facteurs endogènes.

2.1 Leur œuvre scolaire au sein « des médersas libres » : *jam'iyat al-tarbiya wa 'l-ta'lim al-islamiyya* (Association d'éducation et d'instruction islamique de Constantine)

La mosquée contrôlée par le pouvoir colonial ne pouvait être leur relais : ce furent donc les écoles « qui assurèrent un enseignement où la langue et la religion, l'arabe et l'islam, devinrent les moyens d'une revalorisation culturelle d'importance en concurrence avec le projet français occidentalisant donc dépersonnalisant. » (Vatin, 1974 : 82) Tirant parti du fait que le besoin d'éducation n'était guère satisfait par les écoles françaises que les délégations financières refusaient de faire construire, les oulémas entreprirent l'établissement d'un réseau d'écoles et de médersas de leur obédience.

On y enseignait en plus de la religion revue et interprétée selon les sources, les sciences modernes : « Ces écoles privées, tantôt tolérées par l'administration, tantôt fermées en vertu d'un décret du 8 mars 1938 étaient au nombre de 90 en 1947, de 181 en 1954 (dont 58 *médersas*) groupant au total 40 000 élèves » (Ageron, 1968 : 87). Ils voulaient favoriser la formation d'une élite musulmane arabisante et éviter que les diplômés revenus de la Zitouna de Tunis ou de l'université d'El Azhar, au Caire, ne se retrouvent sans emploi par la suite. Ils créèrent non seulement un corps propre d'enseignants, mais revendiquèrent l'indépendance du culte, la restitution des biens *habous*, car seul l'enseignement de la langue arabe littérale classique, *fusha* et la justice musulmane pouvaient offrir des emplois aux lettrés arabophones. Ils trouvèrent dans les enfants de la paysannerie moyenne ou pauvre, ceux des prolétaires ou des masses prolétarisées, bref ceux à qui l'administration coloniale fermait les portes

de l'école française, des effectifs qui n'attendaient qu'à être intégrés dans un système éducatif leur assurant avenir et emploi. Ainsi, se créa une scission culturelle et langagière entre ceux formés dans les écoles françaises et ceux accueillis par les réformistes, situation dont les conséquences seront significatives surtout dans l'Algérie indépendante, entre ceux appelés « francisants » et ceux nommés « arabisants », distinction à partir de laquelle émergent des lignes de clivage nourries de tensions, de conflits et d'affrontements jusque et surtout dans l'Algérie actuelle.

Depuis les premières années d'indépendance, et ce jusqu'à présent, les locuteurs algériens et particulièrement les élites, souligne Taleb Ibrahim, restent « partagées entre l'attraction-adhésion et le rejet-répulsion vis-à-vis de l'arabe si elles sont de culture française, vis-à-vis du français si elles sont de culture arabe, leur lutte pour l'hégémonie ne leur a pas permis de rester à l'écoute des pulsations profondes de la société et de répondre aux aspirations et frustrations de cette masse de jeunes. » (Taleb, 2004 : 54)

2.2 Les objectifs de cet enseignement

Jugeant la situation culturelle profondément inadéquate, injuste et contradictoire avec la mission civilisatrice de la France, les oulémas réformistes voulurent, par l'extension d'un enseignement de l'arabe libre, corriger cet état de fait. D'ailleurs, tout au long des analyses présentées par différents historiens et sociologues, nous pouvons relever les difficultés auxquelles se sont heurtés les oulémas qui, comme l'a souligné Merad, « passant outre les barrières érigées par le régime colonial [...] s'efforcèrent de mener, en dehors de toute aide officielle, et en dépit même des divers obstacles d'ordre administratif, une œuvre scolaire susceptible d'améliorer la condition intellectuelle de leur communauté et de contribuer à son relèvement moral et social. » (Merad, 1967 : 341)

Ce fut dans un article du journal *El Chihab*, article considéré comme la charte de l'enseignement arabe libre, que les réformistes tracèrent les grandes lignes de cet enseignement et formulèrent nettement ses objectifs. En voici quelques grandes lignes :

L'Algérie en tant que partie du domaine français est un pays à vocation (*naz'a*) culturelle arabo-française. L'enseignement public y étant essentiellement un enseignement français, la communauté musulmane se doit d'organiser elle-même un enseignement arabe moderne, pour lutter – concurremment avec l'école française – contre l'ignorance, et pour hâter la renaissance de la culture arabo-islamique en Algérie. Cet enseignement communautaire, nécessairement confessionnel, doit être assimilé à l'enseignement privé dans les pays européens. Il répond aux aspirations de la population musulmane (...). Les musulmans se contenteront de solliciter la bienveillance des autorités, afin qu'ils puissent organiser librement des écoles primaires, non seulement pour faire revivre la langue arabe (« langue de la communauté »), mais aussi pour contribuer à la diffusion du français (« langue des sciences et des humanités »).

Les statistiques montrent que la proportion des enfants musulmans scolarisés ne dépasse pas 2 %, compte tenu de tous les ordres d'enseignement. L'enseignement officiel touche très peu d'Algériens musulmans. Le financement des constructions et des équipements scolaires serait assuré par les notables et les gens fortunés ; chaque localité devant subvenir intégralement aux frais de fonctionnement de son école musulmane libre (médersas). (...) Quelles que soient les suites qu'aura notre appel, nous aurons fait notre devoir, nous sommes au bord de l'abîme. Si notre communauté ne se ressaisit pas d'urgence, il n'en restera plus, dans une cinquantaine d'années, qu'un souvenir. (*El Chihab*, 1930 : 33-39).

Au terme de la lecture des extraits de cette sorte de manifeste, nous pouvons relever deux axes, deux postulats fondamentaux – « Algérie en tant que partie du domaine français » et « communauté musulmane » – à partir desquels naît et s'édifie un discours quelque peu surprenant, mais en fait fidèle et respectueux de la situation politique de l'époque. Car une analyse critique du discours nous révèle un sens autre, profondément contradictoire et opposé à cette première affirmation « Algérie, partie de la France ». Cette « vérité » première qu'énoncent les rédacteurs de la charte doit être autrement admise, car suivant le raisonnement et les techniques de Bourdieu,

les propriétés formelles (...) ne livrent leur sens que si on les rapporte d'une part aux conditions sociales de leur production c'est-à-dire aux positions, d'autre part au marché pour lequel elles ont été produites (et qui n'est autre que le champ de production lui-même) et aussi le cas échéant aux marchés successifs sur lesquels elles ont été reçues. (Bourdieu, 1982 : 165)

Merad explique ce tour amphibologique par la tolérance des oulémas et leur souci de s'ouvrir sur d'autres langues et d'autres cultures. Cependant, il termine ses affirmations par une interrogation qui, en fait, renferme toutes les données du problème et qu'il formule ainsi :

Les réformistes badisiens n'envisageaient pas véritablement une culture algérienne fondée sur un strict monolingisme arabe, bien que l'immense majorité d'entre eux fussent parfaitement étrangers à la langue française. Était-ce par esprit de tolérance et en vertu d'une tendance authentiquement humaniste, ou bien par simple souci de propagande, par opportunisme ? (Merad, 1967 : 347)

Il finit par souligner l'ambiguïté des attitudes culturelles des réformistes. Or, connaissant leurs propres positions vis-à-vis de la langue française (quasiment tous étaient monolingues arabophones), par leurs attitudes qui assumaient et affichaient ce caractère symbolique et allusif (habits traditionnels à l'oriental...), leur comportement (condamnation de l'occupation française et qui peut se résumer dans la formule célèbre de Ben Badis « l'islam est notre religion, l'arabe notre langue, et l'Algérie notre patrie »), il serait alors difficile de lire ce texte comme l'a fait Merad.

En fait dès la première phrase avec les expressions « l'Algérie en tant que partie du domaine français » et « vocation culturelle arabo-française », nous assistons à « un compromis entre un intérêt expressif et une censure constituée par la structure même du champ dans lequel se produit et circule le discours. » (Bourdieu, 1982 : 167)

Tout au long du texte s'opère un balancement continu entre culture française-culture arabe, entre institutions françaises-présence arabo-musulmane. Ce texte utilise les procédés semblables à ceux que Bourdieu met en relief dans sa définition des techniques de la censure et qu'il pose ainsi :

Elle a d'autant moins besoin de se manifester sous la forme d'interdits explicites, imposés et sanctionnés par autorité institutionnalisée, que par les mécanismes qui assurent la répartition des agents entre les différentes positions et qui se font oublier par la réussite même de leurs effets. (Bourdieu, 1982 : 167)

De la sorte, ce début inattendu – « Algérie domaine français » – n'est autre qu'une façade derrière laquelle les oulémas vont pouvoir exprimer leur profonde conviction et qui est celle de la lutte nettement illustrée dans l'expression « pour hâter la renaissance de la culture arabo-islamique ». L'agent français est doublement exclu du discours : d'abord sur le plan formel, on parle de lui en lui substituant État, statistiques, situation, enseignement officiel, autorités académiques et on évoque la présence française par l'étude de la langue française qui semble pouvoir s'intégrer banalement à l'enseignement comme toute langue étrangère ; ensuite, au niveau du contenu du discours lui-même, puisque les oulémas postulent pour un enseignement libre d'où les autorités françaises sont absentes puisqu'il demeure financé par les riches musulmans et assuré par les lettrés musulmans.

Ce fut à travers toute cette technique que les oulémas procédèrent à la dénégation du sens premier (Algérie faisant partie du domaine français et tout le champ sémantique allant dans le même sens que cette expression) et qu'ils favorisèrent un double jeu s'ouvrant sur une double information de chaque segment discursif, l'une officielle expressément exposée et l'autre tacite discrètement illustrée. Ces procédés déterminaient simultanément deux systèmes offrant une parfaite illustration de la situation de la colonisation qui était, selon Berque, « une domination en champ clos » (Berque, 1969 : 1) et les objectifs des oulémas.

Les réformistes utilisèrent également dans ce texte une autre technique qui consistait à parler au nom de la « communauté musulmane » afin de discréditer les Algériens qui jusqu'à présent s'étaient conduits en assistés se dérobant perpétuellement à leurs responsabilités. Les oulémas s'éliminaient du texte, aucun nom n'était cité, l'impersonnel dominait, et le discours fonctionnait comme un appel à la nation, à la révolution culturelle. Mais, pour que ce discours puisse passer, on a commencé l'authentique avec l'affirmation de l'inauthentique.

Ce fut moins l'enseignement en lui-même qui fut mis en relief que l'appartenance à une même communauté réunie sous le triple signe résumé dans la devise de Benbadis de l'islamité, l'arabité, et l'algérianité. Ce furent ces facteurs qui conduisirent les oulémas à accorder une place cardinale à l'enseignement de l'histoire et de la religion.

2.3. Contenu de cet enseignement

La doctrine réformatrice en matière culturelle allait trouver sa pleine expression dans l'œuvre scolaire de l'équipe de Benbadis. C'était à travers l'école qu'elle allait pouvoir mettre en application quelques-unes des idées qui lui étaient précieuses, et d'essayer de mener une autre action consistant à mieux orienter la jeunesse, c'est-à-dire à la diriger vers l'Islam réformatrice et vers l'arabisme. Merad insiste sur l'ampleur que voulait prendre ce mouvement et relève que « grâce à leur action sur la jeunesse, dans le sens de l'Islam réformatrice et de l'arabe libre, les réformatrices espéraient pouvoir transformer progressivement l'esprit général de la communauté, en sorte que leur doctrine culturelle devient celle de tout le peuple musulman algérien. » (Merad, 1967 : 334)

L'action religieuse des réformatrices algériens était très étroitement liée à leur action scolaire, culturelle et langagière. Pour eux, il ne pouvait y avoir de véritable réforme religieuse et morale que par un profond remodelage des conditions culturelles de la société musulmane. Ils préconisaient que l'action pédagogique en faveur de la langue arabe (l'arabe littéral, classique *el fusha*) devait essentiellement permettre le triomphe de l'orthodoxie. C'est ainsi que toutes les matières se basaient sur le Coran et débouchaient sur la religion musulmane.

En dehors de cet enseignement strictement religieux, les réformatrices accordaient une place primordiale à la connaissance et à l'apprentissage de l'histoire dans leur œuvre scolaire et culturelle. Inscrivant cet enseignement historique dans l'œuvre de réhabilitation de la société algérienne et de son passé aboli par la colonisation, Merad insiste d'ailleurs sur le fait que les réformatrices

s'étend(ai)ent avec complaisance sur les gloires de leur passé chaque fois qu'ils (avaient) l'occasion de rappeler à leurs adeptes l'appartenance des Algériens à la nation arabe. Cette tendance à réveiller chez leurs coreligionnaires le sentiment de leur algérianité, et à les sensibiliser à la solidarité historique et culturelle qui les attach(ai)t au monde arabe, incita les réformatrices à cultiver la discipline historique jusque-là sans grande portée dans les études arabes traditionnelles en Algérie (Merad, 1967 : 335).

Les réformatrices tâtonnèrent au début de leur enseignement, mais bientôt des livres tels *Tarikh al Jazair fi'l-quadim wa 'l-hadit* (Histoire ancienne et moderne de l'Algérie) de Moubarek El Mili ou *Kitab'al Jazair* (le Livre de l'Algérie) d'Ahmed Tawfiq El Madani apparurent et allégèrent la tâche des enseignants. La revue de Benbadis elle-même, *El Chihab*, consacra des rubriques aux grandes figures du passé islamique ou maghrébin, et ceci dans le but de consolider chez la population et les élèves le sentiment de leur nationalité.

Cependant, conçu essentiellement comme un enseignement élémentaire, l'enseignement qui était dispensé dans les médersas variait d'un endroit à un autre suivant les aptitudes particulières de chaque maître réformiste. Les programmes eux-mêmes, d'un niveau déjà élémentaire, n'étaient pas uniformes. L'essentiel demeurait l'existence et la perpétuité d'un enseignement des éléments indispensables de la religion, d'une instruction arabe de base (grammaire, langage, histoire de l'islam). Malgré les tentatives de certains grands maîtres qui amorçaient dans leurs cours un enseignement de second degré portant sur les matières canoniques (exégèse coranique, *fiqh*) autant que sur les disciplines linguistiques et littéraires (approfondissement de la grammaire d'après les commentaires de manuels classiques), l'immense majorité des instituteurs s'en tenait aux rudiments de la langue arabe et à l'initiation religieuse.

Cet enseignement relèvera plus des initiatives individuelles et attirera les élèves des classes sociales les plus humbles pour lesquels les médersas constituaient l'unique horizon culturel. Cependant beaucoup d'historiens soulignent avec Merad que

non seulement ces écoles réformistes n'assuraient aucun débouché, mais leur enseignement n'avait presque aucune ouverture sur les disciplines modernes nécessaires à la promotion sociale de l'individu. Les notions de géographie, de calcul, de physique et de sciences naturelles que certaines médersas réformistes se vantaient de pouvoir dispenser n'avaient qu'une portée insignifiante. (Merad, 1967 : 346-347)

3. Les dynamiques socioculturelles et langagières : une vision politique et identitaire

3.1. La langue arabe littéraire, el fusha : langue de l'unité arabe el umma

Considérée comme la clef de voûte du mouvement réformiste, l'idée nationale justifia tous les actes scolaires et culturels des oulémas, car l'organisation de l'enseignement arabe libre ne pouvait être dissociée des autres œuvres sociales, religieuses et culturelles, dirigées par les réformistes. C'était la première fois dans l'histoire du pays que l'on retrouvait la trace (et que l'on parlait) d'une planification langagière. Dépassant les premières préoccupations qui limitaient « l'arabisme » presque exclusivement sur le plan scolaire (lutte contre l'analphabétisme), les oulémas ne dissociaient pas la question langagière de la question nationale et religieuse et entreprirent une action culturelle et langagière de grande envergure axée sur la renaissance des études arabes en Algérie. Cependant, ils se heurtèrent à un double front : l'administration coloniale (situation à laquelle ils s'attendaient et pour laquelle ils s'étaient préparés), mais également certains milieux algériens fort réticents.

Pour éveiller et accroître la sensibilité des Algériens au problème de la culture et de la langue arabe, les réformistes insistèrent sur le fait que la connaissance nécessaire des textes sacrés et de la littérature de la tradition arabo-islamique ne pouvait s'effectuer que par le biais d'une parfaite maîtrise de la langue arabe littéraire classique. Ce fut l'argument capital pour ébranler et s'attirer les faveurs de l'opinion musulmane. D'ailleurs Moubarek El Mili, l'un des réformistes les plus passionnés de la réhabilitation et de la diffusion de la langue arabe en Algérie, le concrétisait bien dans cet appel lancé au peuple algérien : « Ô communauté algérienne ; Reviens à ta religion et à ta langue. Ton bonheur tient à ta religion ; et ce bonheur ne te sera possible que grâce à une parfaite maîtrise de la langue. » (*El Chihab*, 1936 : 262)

Par le truchement de la connaissance des doctrines fondamentales, c'était la personnalité intrinsèque de l'Algérien que les oulémas voulaient piquer et atteindre en donnant à la langue arabe littéraire classique, *el fusha*, l'image de l'unique moyen de libération morale grâce auquel les Algériens pouvaient échapper à l'emprise coloniale et maraboutique. Contre le vide culturel résultant du code de l'indigénat (qui bloquait les Algériens et ne leur permettait pas l'accès rapide et massif à l'instruction), les oulémas voulurent et proclamèrent une diffusion intensive des études arabes, ce qui devait créer un lien essentiel entre la communauté musulmane d'Algérie et le reste de la communauté arabo-islamique.

C'est bien une vision politique et identitaire de la langue que défend Ibn Bādīs tout au long de ses prises de position sur la question. Le primat de l'arabe littéraire dans le discours des Oulémas, en dehors de ses fondements religieux, doit être resitué dans le contexte politique de l'entre-deux-guerres en Algérie : la question de la langue y était posée dans la conception politique de ce qui constitue une nation. En Algérie coloniale, le rapport à la langue arabe était d'autant plus fort que la langue française était diffusée et encouragée par l'administration dans tous les milieux en vertu de la politique d'assimilation. (Courreya, 2016 : 505)

C'était à coup d'archétypes -langue de l'islam, expression de la culture arabe dans le passé et le présent, véhicule d'échange intellectuel et affectif entre le Maghreb et le Machreck (l'orient) – que la diffusion et la nécessité de l'apprentissage de la langue arabe littéraire classique étaient présentées et défendues par les réformistes.

3.2 L'arabe parlé algérien derja : langue de la communauté musulmane algérienne et langue de la socialisation

Dans un contexte de colonisation de peuplement dont le projet était l'assimilation, la francisation du pays et donc la destruction de toute trace rappelant les spécificités culturelles et identitaires des Algériens autochtones, l'enseignement des oulémas réformistes et de Benbadis se fixait pour objectif de fédérer tous les musulmans, enfants et adultes, hommes et femmes, issus de toute catégorie sociale, non seulement à partir des médersas, mais également à partir du nadi (le cercle), du théâtre et

du club sportif. L'éducation (*ettarbiya*), dénomination qu'ils avaient attribuée à leur œuvre, au même titre que l'instruction (*ta3lim*), consistait en un continuum de formations permettant d'entretenir un contact permanent avec le peuple. Pour soustraire les musulmans à l'ignorance et pour les prémunir contre la menace que faisait peser sur eux l'assimilation, les oulémas déployèrent et amplifièrent leur intervention en investissant la vie quotidienne :

Couvrant un large spectre de préoccupations, culturelles, corporatistes, sportives, culturelles, solidaristes – mobilisant de larges secteurs de la société : artisans, commerçants, ouvriers, étudiants, propriétaires fonciers, chômeurs ; ces associations consacrent ainsi l'adhésion collective à un nouveau mode de socialisation. (Merdaci, 2007 : 102)

Cette socialisation décrite par Merdaci s'effectuait surtout par la langue maternelle, ici l'arabe parlé algérien, la *derja* qui, précisait Desparmet (connu pour ses enquêtes sur terrain) occupait tous les espaces, même les plus formels :

la science n'en dispense pas les Oulémas : le muphti s'en sert avec ses collègues comme avec ses clients, le maître d'école avec ses élèves ; et, même dans les médersas, les chioukhs ont, de temps immémorial, usé de cet idiome pour expliquer à leurs étudiants arabes ou kabyles les textes d'arabia liturgique ou poétique de leur programme. (Desparmet, 1931 : 3)

Ainsi le recours à l'arabe parlé algérien, *derja*, consistait en la mise en œuvre de stratégies ayant pour objectif une meilleure transmission des savoirs linguistiques et non linguistiques d'enseignement. Cette pratique langagière, bien connue aujourd'hui des didacticiens, est un procédé utilisé par les acteurs de la classe pour stimuler la communication et également pour accéder plus aisément aux contenus. Afin d'améliorer et faciliter l'enseignement apprentissage du littéral, *el fusha*, qui était leur revendication première et primordiale, les oulémas faisaient intervenir l'arabe parlé algérien, *derja*, comme tout locuteur possédant dans son répertoire plusieurs langues. Les discours soutenant que ces doctes défendaient et prenaient position pour une utilisation exclusive de l'arabe littéral classique, *el fusha*, dans toutes les situations et tous les échanges, correspondaient rarement au comportement langagier des oulémas dans la vie courante ordinaire. Les oulémas adaptaient, restructuraient et diversifiaient leurs discours, leurs registres de langue, selon les changements de milieux, de besoins, de situations, d'interlocuteurs. Ils utilisaient les ressources langagières provenant de leur répertoire au quotidien constitué de différentes formes de pluralités : « pluralité des ressources linguistiques, des représentations, des contextes, des stratégies et compétences, qui se distribuent et évoluent dans l'espace et dans le temps » (Castellotti et Moore, 2005 : 109). Ainsi ce répertoire langagier, riche de leurs expériences, qui variait et évoluait suivant les moments de leur vie langagière s'étendait de la langue et de la culture familiales à celles apprises par le biais des institutions. Des témoignages ainsi que des textes écrits retraçaient des pratiques similaires, l'exemple du cheikh El Okbi cité par Courreye est édifiant :

Un document des renseignements français, décrivant une fête de bienfaisance au cinéma le Majestic d'Alger, indique que le discours inaugural est fait en arabe fuṣḥā par le cheikh. Puis lorsqu'il répond au discours d'un autre orateur, l'auteur de la note signale qu'al-'Uqbī s'exprime « tantôt en arabe régulier, tantôt en arabe courant. » Le cheikh fait usage de l'alternance codique bien connue des sociolinguistes. (Courreya, 2016 : 508)

La derja avait sa place chez les oulémas et elle devenait un danger pour la colonisation d'où les réactions de responsables français comme Alfred Rambaud, ministre de l'Instruction publique, qui écrivait dans *Bulletin de l'enseignement des indigènes* déjà dès 1897 :

La première conquête de l'Algérie a été accomplie par les armes et s'est terminée en 1871 par le désarmement de la Kabylie. La seconde conquête a consisté à faire accepter par les indigènes notre administration et notre justice. Notre troisième conquête se fera par l'école, elle devra assurer la prédominance de notre langue sur les divers idiomes locaux inculquer aux musulmans l'idée que nous avons nous-mêmes de la France et de son rôle dans le monde, substituer à l'ignorance et aux préjugés fanatiques des notions élémentaires, mais précises de science européenne. (Cité par Colonna, 1975 : 40)

Devant cette accélération de l'expansion coloniale et face à son projet d'enracinement en Algérie visant désormais la désintégration des langues locales, les oulémas réagirent à travers des discours qui valorisaient et défendaient ce précieux patrimoine. Cette avancée dangereuse de la colonisation faisait craindre aux oulémas un effondrement et une déliquescence de la communauté musulmane par la perte du ciment de son identité collective en pleine construction, qui, avec la religion musulmane, avait garanti sa cohésion sociale, et forgé sa symbolique identitaire : la langue parlée au quotidien par la majorité des Algériens, la derja.

3.3. Une langue d'union nationale rattachée à un glorieux passé

Dans ce contexte historique de colonisation ethnique, politique et culturelle, les oulémas voyaient que la communauté musulmane algérienne était menacée. La solidarité qu'ils cherchaient à instaurer au sein de la population autochtone, ils la placèrent dans l'identité communautaire religieuse et langagière, insistant sur les références à un passé commun, l'existence de liens historiques partagés avec les autres pays arabes. La derja, vernaculaire en danger, constituait donc pour les oulémas une composante primordiale, qu'il fallait sauver en l'apparentant à la langue au passé noble et glorieux, socle ancestral de la *umma* arabe, l'arabe littéral, classique, *el fusha*. Néanmoins, pour éviter un caractère construit pour la cause du moment, les oulémas réformistes, qui avaient la réputation de déprécier les langues locales, ne pouvaient appréhender cette histoire linguistique comme une invention contingente et artificielle. Ils s'étaient dès lors appuyés sur des ressources inépuisables et préexistantes que l'histoire leur avait concédées en héritage, pour s'attaquer à ce qui, par intrusion externe, pouvait porter atteinte à l'authenticité de la derja. Ils déployèrent deux actions à travers

leurs journaux : d'abord par la dénonciation et le rejet des emprunts à la langue française, puis par la reconnaissance de l'unicité que formait cette langue avec l'arabe littéral classique, *el fusha*.

Courreye se penche sur un élément révélateur de cette stratégie et écrit à ce propos :

C'est justement dans al-Baṣā'ir, (journal de l'AOMA) en février 1936 que parut en première page un article signé Abū l-'Abbās Aḥmad b. al-Hāšimī, sous le titre : « Après l'aliénation de la langue arabe, nous commençons à craindre pour la langue dialectale ! » Un tel titre interroge : il marque un vif contraste entre l'image de l'Association des Oulémas, protectrice de la « langue arabe éloquente » en Algérie, dont les membres sont régulièrement décrits comme méprisants envers la masse et sa langue dialectale, et l'appel à une défense de l'arabe dialectal dans leur organe de presse le plus diffusé en Algérie. (Courreye, 2016 : 508)

Les appels à la vigilance et à la défense de la langue locale, derja, contre l'intrusion de la langue française se multiplient. Desparmet cite le journal *Nadjah* du 1^{er} janvier 1930, qui, dans un article à l'intitulé injonctif « Il faut garder la ligne de démarcation qui sépare les deux langues », résume clairement l'attitude des oulémas sur le sujet. Tout au long de cet écrit, l'auteur blâme la jeunesse musulmane l'accusant d'être à l'origine de la création d'une langue composite, hétérogène, mais surtout illégitime :

Nos fils ne peuvent plus parler une minute ni même deux secondes sans fourrer dans leur discours un mot étranger, dont l'équivalent leur est fourni par la langue usuelle et par surcroît la langue savante [...] C'est ainsi que nous travaillons nous-mêmes à ruiner notre langue, qui est le contrefort le plus solide de notre indépendance intellectuelle, de notre originalité ethnique et de notre religion. (Desparmet, 1931 : 11)

Ainsi, pour les oulémas réformistes, la langue locale, derja, n'avait nul besoin d'emprunter à la langue française. Si ses locuteurs éprouvaient la nécessité de l'enrichir, ils pouvaient le faire en puisant dans les richesses linguistiques offertes par les langues autochtones ou bien, mieux encore, remonter jusqu'à la source, c'est-à-dire jusqu'à la langue qu'ils considéraient comme noble et pure, l'arabe littéral, classique, *el fusha*, et la langue du Coran. Il s'agissait là de retrouver la pureté originelle de la langue, mais cette fois en la « purgeant » des mots d'origine française et en implantant des termes de l'arabe littéral, classique, *el fusha*. Les oulémas réformistes dénonçaient l'emprunt au français de mots et d'expressions tout à fait exprimables en derja. Pour remplacer ces éléments linguistiques de langue française, les oulémas préconisaient donc le recours à des mots savants. D'ailleurs, souligne Courreye :

Abū l-'Abbās évoque un problème qui dépasse la simple insertion d'emprunts linguistiques dans l'arabe dialectal : « Le charabia (al-riṭāna) qui se répand dans le territoire et déforme les langues quelle que soit la déformation (tašwīh) nous a rendus inquiets pour notre langue dialectale. (Courreye, 2016 : 508)

Pour la communauté musulmane algérienne, dans cette situation coloniale spécifique, prôner le purisme semble être une réaction défensive des oulémas en réponse à ce qu'ils considéraient comme une « invasion » de la langue locale par des mots provenant de la langue du colonisateur. Par cette réaction, les oulémas voulaient intervenir pour protéger le territoire langagier de l'ensemble de la communauté musulmane, et donc consolider sa construction en soutenant et en entretenant des frontières symboliques par la défense de leurs langues. Le plus petit élément exogène qui pouvait créer une brèche, provoquer un déséquilibre, une menace pour l'identité collective, s'exposait à un rejet et plus encore à une véritable chasse, car taxé d'impur et de source de contamination potentielle.

4. Le fait berbère

Cependant, beaucoup d'Algériens (surtout parmi la jeunesse) étaient profondément acquis aux idées françaises, et l'action culturelle et langagière des réformistes axée sur l'arabisme ne suscita pas l'adhésion entière de la population dont une fraction importante se réclamait d'ascendance berbère. Depuis les années 1920, sous l'influence d'un double courant historico-sociologique et littéraire qui séduisit les élites kabyles de formation française, le mouvement berbériste s'attisa en 1930, année du « *Dahir* berbère » :

C'était l'année du « *Dahir* berbère » visé par le Résident Général Lucien Saint Clair, dahir réglant le fonctionnement de la justice dans les tribus de coutume berbère non pourvues de *mahakmas* pour l'application du *chrâa*, et « instituant des juridictions spéciales appelées tribunaux coutumiers ». Ces tribunaux « compétents en toute matière de statut personnel ou successoral » étaient chargés d'appliquer « dans tous les cas la coutume locale », et non le droit coranique. Le « *Dahir* berbère », par ses dispositions juridiques autant que par ses intentions, semblait avoir inspiré ses promoteurs et indigna profondément les nationalistes et réformistes maghrébins. (Merad, 1967 : 356)

Année, où plusieurs travaux en sociologie, en histoire et en linguistique mirent en relief le fait berbère. Parallèlement aux travaux tels que ceux de Gsell⁴ et de Basset⁵ qui avivèrent l'attention des intellectuels kabyles pour leur passé historico-culturel, d'autres essais de vulgarisation plus ou moins polémiques à penchant plus littéraire, s'attachèrent à la « résurrection de l'Afrique latine »⁶ mettant en exergue les thèmes propres à la « race » berbère⁷ : « La laïcité militante de l'école républicaine trouvait de nombreux adeptes parmi les instituteurs, la langue arabe était considérée comme une

4. Gsell, Stéphane (1928), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette.

5. Titulaire de la Chaire d'Histoire de la Civilisation musulmane. V. sa thèse : Basset, Henri (1920), *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger, Jules Carbonel.

6. Titre même d'une conférence donnée à Alger par Louis Bertrand le 18 mars 1922.

7. Bertrand, Louis (1921), « Discours à la dation Africaine », *Revue des Deux Mondes*, Paris, p. 481-495 ; Bertrand, Louis (1922), « Africa », *Revue des Deux Mondes*, Paris, p. 113-135.

langue étrangère. » (Kadache, 2018 : 272). Les oulémas manifestèrent leur mécontentement et accusèrent les activités berbéristes de stratégies développées par le système colonial pour parvenir à créer une division puis un schisme au sein de la population musulmane. Tewfik Al Madani dénonça « ceux qui veulent faire servir l'histoire aux ambitions politiques de leur pays et prétendent que les Berbères sont d'origine germanique ou latine, car ils n'ont d'autre but que de persuader les Berbères qu'étant de sang européen et appartenant à l'Europe et à sa civilisation, ils doivent rentrer dans son sein. » (Cité par Kadache, 2018 : 272)

Aussi, le faible rayonnement de la langue arabe mis sur le compte des manœuvres coloniales était tel que beaucoup de réformistes blâmèrent l'action religieuse et pseudocivilisatrice de la France en Kabylie. Une des réactions les plus vives fut celle de Benbadis qui s'indigna de la propagande berbériste et proclama :

Les fils de *Ya'rub* (les Arabes) et les fils de *Mazigh* (les Berbères) sont unis par l'islam depuis plus de dix siècles. Et tout au long de ces siècles, ils n'ont cessé d'être étroitement liés les uns aux autres, dans la mauvaise et la bonne fortune, dans les jours de joie et les jours d'épreuve, dans les temps heureux comme dans les temps difficiles ; de sorte qu'ils forment depuis les âges les plus reculés, un élément musulman algérien, dont la mère est l'Algérie, et le père l'Islam. Les fils de *Ya'rub* et ceux de *Mazigh* ont inscrit les marques (*ayat*) de leur union sur les pages de l'histoire, avec le sang qu'ils ont versé sur les champs d'honneur pour assurer la suprématie de la Parole de Dieu, et avec l'encre qu'ils ont fait couler au service de la science. Après cela, quelle force est-elle capable de les séparer ?... Ils ne se sont point divisés du temps qu'ils étaient les plus forts ; comment le pourraient-ils alors que ce sont d'autres qu'eux qui détiennent le pouvoir ? Par Dieu, non ! Et toute tentative pour les diviser ne fera que renforcer leur union et consolider leurs liens. (Journal *El Chihab*, 1936 : 603)

Les oulémas réformistes ne récusèrent pas le fait berbère, et affichèrent à son égard une attitude qu'ils voulaient paisible, mais inflexible vis-à-vis de la politique coloniale qu'ils réfutaient et accusaient de vouloir soulever les Berbères contre l'Islam et l'arabisme. Dans son livre *Tarikh al Jazair fi'l-quadim wa 'l-hadit* (Histoire ancienne et moderne de l'Algérie), El Mili développait de substantielles parties dans lesquelles il reconnaissait les spécificités et l'authenticité des Berbères, cependant il soutenait avec fermeté que l'apport arabo-islamique leur fut bénéfique et qu'il avait participé conséquemment à leur développement et enrichissement culturel.

Sur le plan pratique, les Oulamas firent de grands efforts pour lancer en pays kabyle comme dans le reste de l'Algérie des médersas, où les enfants soumis à la même pédagogie nationaliste faisaient les mêmes devoirs, étudiaient les mêmes thèmes sur *al watan*, l'Islam et l'arabisme, chantaient les mêmes *nachids* à la gloire d'une seule patrie algérienne. (Kadache, 2018 : 273)

Croyant inflexiblement que les habitants de l'Algérie formaient un peuple uni et surtout homogène, né du brassage des éléments arabe et berbère au cours des âges, les réformistes maintenaient que la pluralité des dialectes ne nuisait aucunement à l'unité culturelle et ceci grâce à la portée langagière du Coran, de même la dualité des origines ethniques ne portait nullement préjudice à la cohésion du peuple musulman algérien et, ne gênait pas son adhésion à l'arabisme. D'ailleurs, les oulémas évitèrent soigneusement tout au long de leur action de donner à la notion d'arabisme un autre aspect que l'aspect culturel. Beaucoup d'élites kabyles ne furent pas entièrement acquises au berbérisme et les thèses réformistes trouvèrent en Kabylie même de grands défenseurs⁸. L'historien Kadache apporte des éclaircissements à ce sujet :

À la tête du mouvement réformiste, il y avait de nombreux Kabyles, les rédacteurs du journal Ach-Chihab faisaient souvent suivre leur nom de l'ethnique al-Zawawi (du pays kabyle). Le chef du réformisme musulman en Algérie, le cheikh Ibn Badis, signait I-Badis al-sanhagi. Les Oulémas kabyles défendaient avec la même ardeur que les autres Oulémas, l'Islam, la langue arabe, et l'arabisme. La formule de Ben Badis « le peuple algérien est musulman et à l'arabisme le rattachent les liens du sang », le slogan « l'Islam est notre religion, l'arabe notre langue, et l'Algérie notre patrie » étaient proclamés partout, même par les Kabyles qui ignoraient la langue arabe. (Kadache, 2018 : 272)

Pour les oulémas, l'unité des Algériens s'effectuait à travers une même culture d'abord religieuse et puis langagière. La spécificité de la langue berbère ne semblait pas les préoccuper outre mesure, leur projet étant de rendre l'arabe littéral classique, *el fusha*, le dénominateur commun de tous.

5. Conclusion

Par leur entreprise scolaire et éducative, Benbadis et l'Association des oulémas musulmans algériens (AOMA) travaillèrent à l'éveil identitaire des musulmans algériens et à la consolidation de leur appartenance à la *umma*. Ce projet fort ambitieux et notamment politique s'appuyait sur l'enseignement et la connaissance de la langue arabe littérale classique, *el fusha*, et sur l'Islam. Enseigner, préserver et sauvegarder la langue arabe *el fusha* par un enseignement systématique, ouvert à tout le monde, et, de surcroît, en l'associant à la religion musulmane en contexte colonial a suscité la méfiance et l'exaspération du gouvernement français qui y vit une trop forte politisation des « indigènes ». Un décret est promulgué en mars 1938 pour un contrôle strict et ferme de cet enseignement. S'il servait la diffusion des conceptions religieuses de l'Association des oulémas (*l'işlâh*), c'était aussi dans le but de fédérer les musulmans algériens par une culture commune que l'enseignement de Benbadis était réfléchi et conçu, dans un sens large allant de la madrasa au *nâdî* (le cercle) et de la troupe théâtrale au club sportif.

8. Les manifestations du 30 juillet 1939, à Tizi-Ouzou, pour la solidarité arabo-berbère en sont significatives.

C'est dans les politiques langagières et éducatives de l'Algérie actuelle que l'on peut estimer le poids et l'influence de l'œuvre des oulémas réformistes. Depuis son indépendance en 1962, l'État algérien se définit comme arabe et musulman. Les politiques langagières mises en œuvre par les différents gouvernements qui se sont succédé ont décrété un état arabo-musulman et ont défendu ce qu'il est convenu d'appeler en Algérie « les constantes nationales » (*el-thawâbit el-wataniyya : la langue arabe el fusha et l'islam*). Les Constitutions successives depuis 1963 demeurent inchangées et immuables sur ces principes considérés comme constitutifs et fondamentaux et les inscrivent ainsi : l'islam est la religion de l'État et l'arabe, sa langue nationale et officielle.

Ce n'est que plus tard, après de nombreuses insurrections en pays kabyle surtout, que tamazight fut reconnu comme langue nationale dans un premier temps, puis comme langue officielle. La question des langues reste toujours un sujet de friction et de tension en Algérie.

Bibliographie

- Beghoura, Zouaoui (2005), « Identité et histoire », *Télémaque*, n° 27, p. 121-132.
- Berque, Jacques (1973), *Les Arabes*, Paris, Sindbad, La Bibliothèque arabe.
- Berque, Jacques (1969), préface du livre de Charnay, Jean-Paul, *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^e siècle*, Paris, PUF.
- Castellotti, Véronique et Moore, Danielle (2005), « Répertoires pluriels, culture métalinguistique et usage d'appropriation », Beacco, Jean-Claude, Chiss, Jean-Louis, Cicurelet, Francine (dir.), *Les cultures éducatives et linguistiques dans l'enseignement des langues*, Paris, PUF, p. 107-132.
- Colonna, Fanny (1975), *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris-Alger, Presses de la fondation nationale des sciences politiques-Office des publications universitaires (Travaux et recherches de science politique, 36).
- Courreye, Charlotte (2016), « Une défense de la langue arabe dialectale dans un journal de l'Association des Oulémas algériens en 1936 : démontrer l'unicité de la langue arabe par la richesse de ses parlers », *Arabica* 63, p. 494-531.
- Desparmet, Joseph (1931), « La réaction linguistique en Algérie », *Bulletin de la société de géographie d'Alger*, XXXVI, 125, p. 1-31.
- Kaddache, Mahfoud (1980), *Histoire du nationalisme algérien (1919-1951)*, Alger, S.N.E.D.
- Kaddache, Mahfoud (2018), *L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale*, Institut Frantz Fanon, Centre d'études politiques et stratégiques pour la paix et le développement.
- Lacoste, Yves, Nouschi, André et Prenant, André (1960), *Algérie : passé et présent*, Paris, Éditions sociales.
- Merad, Ali (1967), *Le réformisme musulman en Algérie de 1923 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton and Co.
- Merdaci, Abdelmadjid (2007), « *Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim* » (1930-1957). Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat*, n° 35-36, janvier-juin 2007, p. 97-107.
- Taleb Ibrahim, Khaoula (2004), « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues », Abécassis, Frédéric, Boyer, Gilles, Falaize, Benoît, Meynier, Gilbert et Zancarini-Fournel, Michelle (dir.), *La France et l'Algérie : leçons d'histoire*, Lyon, ENS Éditions, p. 41-54.
- Turin, Yvonne (1971), *Affrontements culturels dans L'Algérie coloniale (1830-1880)*, Paris, Maspéro.
- Vatin, Jean-Claude (1974), *L'Algérie politique : histoire et société*. Paris, Armand Colin.

Journaux

El Chihab, février 1930, p. 33-39.

El Bassair, février 1930.