



HAL
open science

Femme, famille et lien social en Algérie

Lahouari Addi

► **To cite this version:**

Lahouari Addi. Femme, famille et lien social en Algérie. Kian-Thiebaut, Azadeh et Lader-Fouladi, Marie. Famille et mutations socio-politiques. L'approche culturaliste à l'épreuve., Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, France, pp.71-87, 2004, Colloquium. halshs-00398641

HAL Id: halshs-00398641

<https://shs.hal.science/halshs-00398641v1>

Submitted on 24 Jun 2009

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

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

Femme, famille et lien social en Algérie

Lahouari ADDI

Professeur en Sociologie Politique à l'IEP de Lyon

In A. Thiebaut et M. Ladier, *Famille et mutations socio-politiques. L'approche culturaliste à l'épreuve*, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2005

Sommaire

- [Rappel historique : la famille patriarcale dans la société rurale traditionnelle](#)
- [Une nouvelle forme d'organisation domestique : la famille élargie](#)
- [Famille composée et réseau familial](#)
- [Identité féminine et solidarité agnatique](#)
- [La femme comme actrice sociale](#)
- [Famille, État et ordre moral](#)
- [Le port du hijab et la moralisation de la rue](#)

Texte intégral

Malgré l'importance de la thématique, les études sur la famille en Algérie sont assez rares. Cependant, les quelques auteurs concernés conviennent que sous l'apparence d'une stabilité, les évolutions dans l'organisation familiale sont profondes. Dans cet article, j'exposerai les résultats obtenus à partir d'enquêtes de terrain, menées en 1986 et 1987 dans la région d'Oran (Addi 1999).

Rappel historique : la famille patriarcale dans la société rurale traditionnelle

Dans le modèle traditionnel tel qu'il a existé avant la colonisation, l'identification sociale opérait à deux niveaux : au niveau de la tribu et au niveau de la *'ayla*, communauté familiale patrilinéaire, respectant une stricte virilocalité [1], composée de fils mariés, demeurant unis du vivant du père, et souvent après sa mort, sous la direction du frère aîné ou de l'un des frères dont la compétence est reconnue. L'indivision de la propriété exploitée en commun, la crainte et le respect du père, le culte des ancêtres, l'attachement à la généalogie agnatique [2] et à la solidarité qui en découle donnent à la communauté familiale algérienne les traits de la famille patriarcale telle qu'elle a été définie par les anthropologues. La personnalité juridique que reconnaît le droit musulman à ses membres lui permet de se diviser lorsque, atteignant un volume optimal, elle autorise certains de ses membres à se distinguer et à s'autonomiser par rapport à la famille-souche.

La famille patriarcale se situe dans une lignée généalogique qui se veut nombreuse pour perpétuer le souvenir des ancêtres. Le chef de famille patriarcale est le grand-père s'il est encore vigoureux ou le fils aîné s'il a disparu. Son rôle est de répartir les tâches des travaux agricoles entre les différentes cellules du groupe domestique qui est l'unité de production et de consommation, et il s'assure de la bonne entente entre ses membres, dirige la prière et représente le groupe à l'extérieur. Il est craint parce qu'il a la faculté de maudire celui qui lui

désobéirait, malédiction sanctionnée par un châtement divin (*cf.* Bourdieu 1974). La terre et le troupeau, hérités de père en fils, constituent la base matérielle permettant à la *'ayla* - ou ne lui permettant pas - d'entrer en compétition avec d'autres groupes familiaux pour les honneurs et les démonstrations symboliques. Quand une famille offre le plus de moutons lors de la fête du saint de la tribu, quand elle accueille avec faste des invités, quand elle mobilise le plus de fusils en cas de danger extérieur, ses membres en tirent une fierté. Ce sentiment de fierté est profondément enraciné dans la culture, et renvoie à la perception valorisée de la lignée généalogique. Le culte de l'ancêtre éponyme, devenu ensuite le culte du nom tout court, est un trait de la psychologie collective, motivant les comportements à l'intérieur et les attitudes et conduites à l'extérieur.

Ce sentiment de fierté, au cœur de l'idéologie patriarcale, est discriminatoire vis-à-vis de la femme car elle aurait tout pour le détruire [3]. Le Maghrébin considère que son « honneur réside dans la chasteté de sa femme, de ses sœurs et de ses filles » (Mernissi 1983), et le meurtre est justifié si cet honneur est souillé car le prestige de l'homme dépend du comportement des femmes dont il a la charge. Le clan familial se fait un honneur de donner à d'autres clans des femmes qui assureront la pureté de leurs nouvelles lignées généalogiques ; et, évidemment, en retour, il attend que les clans avec qui il entre en alliance lui fournissent des femmes qui assureront la descendance dans les conditions sociales de l'honneur. D'où l'obsession de la virginité de la jeune femme à marier, seule garante de la patrilinearité dans une société où a eu cours la fiction de l'enfant endormi [4]. La finalité du mariage, comme dans d'autres sociétés traditionnelles, est la procréation d'une progéniture dont il ne fera aucun doute qu'elle provient du mari. La virginité de la jeune fille et la fidélité de la femme renvoient au culte des ancêtres qui impose que la lignée soit continuée dans la pureté. L'individu n'existe que par le groupe auquel il appartient et l'obsession de la virginité est un effet de l'idéologie patriarcale qui subordonne la relation sexuelle à la procréation conçue non comme un acte engageant l'individu, mais comme un acte engageant la lignée-communauté (morts et vivants), d'où les règles strictes de l'honneur (*nif*) et du respect de l'intimité privée (*horma*), dépassant la stricte individualité de celui qui les transgresse [5].

Destinées comme épouses à servir de support biologique à d'autres lignées généalogiques que les leurs, les femmes n'ont pas de visibilité sociale. Cette participation à la reproduction biologique de la lignée où elles ont été données comme épouses ne sera pas reconnue socialement. L'enfant est fils de tel homme, de tel père, et est petit-fils de tel grand-père [6]. La société traditionnelle, avec ses mœurs et ses mécanismes d'honneur, se donne comme norme l'invisibilité sociale de la femme, acceptée et intériorisée par la femme elle-même comme habitus, et inculquée dès la petite enfance par la mère qui l'aura reçue de sa propre mère par l'éducation. Dès lors qu'elle accepte cette norme, constitutive du lien social, la femme est respectée en tant que mère, sœur et épouse.

La *'ayla*, telle que la décrivent les anthropologues, n'existe cependant plus. La déstructuration sociale induite par la colonisation dès le XIXe siècle a eu raison d'elle, suite à l'éparpillement des tribus, aux expropriations foncières, à l'exode rural, au salariat et à la monétarisation de l'économie, etc. Unité de base de l'ordre tribal, la *'ayla* a dégénéré en famille élargie, groupement d'individus déchirés entre l'attraction de la forme familiale suscitée par le salariat (famille conjugale) et le désir de reconduire la forme patriarcale. Cette dynamique de mutation sociale va se renforcer dans la période post-coloniale avec les politiques agraires qui vont achever l'œuvre de déstructuration coloniale, et avec l'urbanisation. Les indépendances ont approfondi la mutation dans la mesure où elles ont accéléré la déstructuration des groupes sociaux amorcée sous la colonisation. Le résultat est que les populations, insérées dans des

structures urbaines, habitant des appartements conçus pour des familles conjugales, soumises à l'influence du mode de vie occidental à travers les médias, acquérant désormais leur subsistance par l'échange marchand, subissent le conflit entre les représentations sociales que garde encore la mémoire collective et les nouvelles aspirations apparues à la faveur de la mutation sociale. À l'évidence, les conditions politiques, économiques et culturelles de la famille patriarcale ne sont pas réunies ; celle-ci tente cependant de se reconstituer dans les gourbis, dans les bidonvilles et dans les villes, perdurant dans un environnement architectural et social inadéquat. Elle se transforme alors en groupe domestique élargi ou famille élargie.

Une nouvelle forme d'organisation domestique : la famille élargie

Les sociologues de la famille n'arrivent pas à trouver une dénomination consensuelle pour la famille algérienne. Les uns parlent de famille élargie, composée, étendue et récusent la notion de modèle familial unique; d'autres parlent d'un modèle familial diversifié et présentant plusieurs types. Mais la tendance dominante est à la caractérisation d'un modèle familial résultant d'une stratégie multiple d'adaptation aussi bien en milieu urbain que rural [7]. Lors des enquêtes de terrain, les sociologues se heurtent en effet à la diversité des formes de cohabitation familiale. À titre d'exemple, Fatima Oussedik (1988), dans une enquête menée dans certains quartiers d'Alger, a été amenée à dresser une typologie de son objet de recherche, dégageant cinq types de familles qu'elle classe par ordre de fréquence : 1. la famille néo-patriarcale étendue (couple, enfants célibataires et mariés, petits-enfants); 2. la famille néo-patriarcale réduite (couple, enfants célibataires); 3. la famille conjugale (couple, enfants); 4. la famille conjugale réduite (enfants vivant avec un seul parent veuf ou divorcé) ; 5. la famille para-conjugale (couple avec enfants, hébergé par les beaux-parents en raison de la crise de logement). Pour dresser sa classification, Oussedik ne s'est pas contentée du critère du lieu de consommation ; elle a introduit d'autres critères comme le souhait de vivre dans des groupes familiaux étendus, la manière par laquelle les conjoints se sont connus et se sont mariés, etc. Si l'on ne retenait que le critère du lieu de consommation, il apparaîtrait dans l'enquête qu'il y a deux formes de familles en Algérie : la famille conjugale (couple et enfants) et la famille composée formée de plusieurs couples avec enfants, se présentant comme unité de consommation partageant le même lieu de résidence. Cependant, l'une et l'autre forme semblent être un état transitoire évoluant vers l'une ou l'autre forme, comme si la société n'avait pas fixé la forme familiale de la reproduction sociale. Ceci est confirmé par l'enquête menée par Oussedik qui constate que nombre de familles « néopatriarcales » se sont constituées à partir d'une famille conjugale provenant de l'intérieur du pays dans les années 1960 (1986 : 98), et l'enquête menée dix ans plus tôt par Mustapha Boutefnouchet, aussi modeste soit son échantillon (121 familles), aboutit à ce même résultat [8].

Cela dit, peut-on parler de famille conjugale en Algérie? Même s'il y a des couples avec enfants, formant des ménages spatialement autonomes, il est difficile de les considérer comme des familles conjugales lorsqu'on considère la nature des relations entretenues avec la famille-souche et ses membres, La régularité des visites, la dépendance affective, les immixtions des parents et la permanence des relations interdisent aux familles nucléaires de s'autonomiser et de former des familles conjugales. Notre hypothèse est que la famille patriarcale s'est transformée en famille élargie qui, selon les ressources matérielles et le capital culturel des membres du groupe familial, se présente soit en famille composée de plusieurs ménages avec

unité de résidence et de lieu de consommation, soit en réseau familial structuré autour d'un ménage principal (en général celui des parents) mais réparti en plusieurs lieux de résidence.

Qu'elle soit constituée en réseau ou qu'elle vive sous un même toit, du point de vue de ses ressources, la famille élargie ne se reproduit plus sur le patrimoine familial. Ses revenus sont constitués désormais des salaires des fils, ils sont soit ouvriers dans une entreprise d'État, soit employés de commerce dans le privé, soit encore fonctionnaires (enseignant, policier, etc.). Cette situation fait souvent perdre au père son pouvoir de décision dans le budget familial : l'achat d'un meuble, d'un nouveau téléviseur, d'un réfrigérateur, etc., ne dépend plus de lui. Le père garde toujours un pouvoir symbolique assez fort, mais le pouvoir réel lui échappe au profit de la mère et de l'un de ses enfants qui s'impose - par ses qualités, par ses revenus et par ses relations avec l'extérieur - comme le chef de ménage [9]. Le chef de la famille élargie est un personnage nouveau qui a marginalisé le père encore vivant, tout en assumant l'idéologie patriarcale, tout en étant soucieux de l'honneur de la lignée généalogique et de la fierté qui en découle. C'est lui qui engage le groupe domestique dans la compétition pour les honneurs et le prestige, à travers l'acquisition d'un mobilier moderne, la scolarisation des frères cadets et des neveux. Par ailleurs, il se montre sourcilieux sur les sorties de ses sœurs, autorisées seulement quand elles se rendent au collège. Il permet à ses sœurs ainsi qu'à sa femme et à ses belles-sœurs d'utiliser la radio, la radio cassette, la télévision et la parabole. Quand il en a les moyens, il introduit téléphone, lave-linge et lave-vaisselle, améliorant les conditions de vie domestiques des femmes du groupe, mais il leur limite l'accès à l'extérieur. Le fils-chef-de-ménage reproduit l'idéologie patriarcale dans un contexte social où la famille patriarcale n'existe plus.

La famille élargie a une limite naturelle, une frontière qu'elle atteint lorsqu'elle devient elle-même un ensemble de familles élargies, alors qu'à l'origine elle était un ensemble de familles nucléaires. Le souhait de se séparer n'est pas motivé par l'attrait du modèle conjugal, mais le point de rupture est atteint lorsque les cousins - garçons ou filles - deviennent adultes. À ce stade, la cohabitation regroupe des individus adultes susceptibles d'avoir entre eux des rapports sexuels, ce que redoutent les parents et ce qui les motive à trouver un logement. La famille élargie ne produit pas des familles conjugales, elle produit d'autres familles élargies. Ce qui signifie que les familles nucléaires qui existent ont toutes les chances de devenir des familles étendues. En effet, à l'âge adulte, les enfants y seront mariés même s'ils ne disposent pas de logement, et même parfois s'ils sont sans emploi. Un père se sent dans l'obligation de marier son fils (le célibat est mal perçu dans la culture maghrébine et dans l'islam) et ne peut pas le mettre à la porte avec sa femme et ses enfants s'il ne dispose pas d'un logement.

Famille composée et réseau familial

Les membres des couches moyennes reproduisent le modèle élargi de la famille tout en étant dispersés dans différents quartiers de la ville. Le téléphone et la voiture permettent de maintenir un contact quotidien permanent et il suffit que le fils ou la belle-fille ne se manifeste pas deux jours de suite pour susciter des inquiétudes chez la mère [10]. Le réseau se forme autour d'une famille centrale qui est celle des parents, ce qui suppose que les enfants mariés ont la possibilité d'acquérir des logements. Ce sont en général des commerçants, des hauts fonctionnaires, des membres de professions libérales (médecins, avocats, etc.). Le réseau familial, regroupant frères et sœurs mariés, tire sa cohérence de la présence dans une famille principale des parents. Dès que ces derniers disparaissent, le réseau se distend et se scinde en plusieurs réseaux qui se dotent de centres respectifs en s'autonomisant. Un réseau

familial n'inclut pas des cousins mariés ; si c'est le cas, c'est alors un réseau lignager dont les membres se regroupent à l'occasion de mariages, de naissances, de décès, etc.

Dans les couches très aisées (entrepreneurs, grands commerçants), dont les membres peuvent construire la maison qu'ils désirent, la mode est aux appartements différenciés dans le même immeuble où vivent des frères mariés. La famille élargie se regroupe dans une même maison ou immeuble, dans lequel chacun des frères mariés - ou en cours de mariage - dispose d'un appartement et y vit avec sa femme et ses enfants, de manière autonome y compris dans la préparation des repas. Ce modèle apparaît comme l'idéal pour des personnes cherchant à demeurer en contact permanent avec leurs parents et leurs frères et dont par ailleurs les épouses aspirent à plus d'autonomie vis-à-vis de la belle-mère et des belles-sœurs.

La déstructuration sociale a transformé la famille patriarcale en famille élargie où les statuts et les rôles des uns et des autres ne correspondent pas à la réalité environnante, et c'est un lieu commun de dire qu'elle est en crise. L'exploitation agricole de l'héritage commun et la maison rurale avec ses possibilités d'extension permettaient à la famille patriarcale d'antan de garantir à ses membres un minimum d'intimité privée tout en refoulant les tendances individualistes des uns et des autres. Les couples de la famille patriarcale avaient chacun une pièce (*beyt*) où ils vivaient leur intimité. Ce n'est plus le cas avec la famille composée résidant dans un appartement forcément exigü pour sa taille. Tous les couples dans cette famille n'auront pas une pièce en propre. La forme individuelle des revenus et l'absence d'intimité vont être à l'origine de conflits qui se traduiront par un mal-être et par des divorces.

Le logement urbain exacerbe les contradictions dans le groupe familial composé de plusieurs générations, dans la mesure où il ne permet pas l'intimité privée. L'appartement en immeuble accroît les tensions, les frustrations et le sentiment d'oppression ressenti par les jeunes épouses. La mère ne se sent pas suffisamment respectée par ses enfants, et les belles-filles ne se sentent pas suffisamment aimées par leurs maris. D'autant plus que la subsistance est acquise par le salaire individuel, ce qui pose un redoutable problème de répartition quand d'autres frères - mariés avec enfants - ont des salaires différents ou encore que certains ne travaillent pas. La grand-mère cherche la répartition égalitaire dans la consommation entre tous ses petits-enfants, tandis que la belle-fille dont le mari gagne plus cherche à distinguer ses enfants de leurs cousins. Si le mari peut acquérir un logement individuel, il sauve son ménage. S'il est contraint de vivre avec ses frères et ses parents, soit il impose à sa femme de refouler ses frustrations et d'accepter la situation, soit elle refuse et c'est le divorce.

La culture patriarcale est désormais une idéologie qui oppose deux femmes se disputant le même homme, d'où le caractère structurel du conflit. L'enjeu pour elles est ce que représente cet homme comme ressources pour s'autonomiser, pour s'imposer, pour se distinguer, pour alléger les contraintes quotidiennes. Dans une société où la femme doit céder à la prééminence de l'homme, le fait de manipuler celui-ci par l'affectif, par la progéniture, par le sexe, est vital à son existence en tant qu'être social inséré dans un groupe où la satisfaction de l'intérêt individuel et la recherche des avantages matériels sont à la base des comportements tantôt amicaux, tantôt hostiles, des uns vis-à-vis des autres. L'économie urbaine dans laquelle se reproduit le groupe domestique rend la femme - mère ou épouse - plus dépendante de l'homme - fils ou époux - dans la mesure où un pouvoir d'achat minimum est requis pour exister socialement, alors qu'elle ne doit apparaître publiquement ni comme productrice ni comme consommatrice.

C'est dans ce contexte sociologique qu'il convient de restituer la promulgation du Code de la famille de 1984. Le législateur a cherché à stabiliser la famille algérienne pour diminuer le nombre de divorces en demandant le maximum de sacrifices à la jeune femme. La nouveauté du Code de la famille de 1984 est que la femme peut être répudiée et renvoyée de chez elle sans qu'elle n'ait aucun droit sur les biens mobiliers et sur le logement. Ce code a été rédigé en prenant comme modèle la famille patriarcale, et dans ce contexte, en effet, il est inconcevable que la femme garde le logement. Le législateur, imprégné d'idéologie patriarcale, a estimé que la femme divorcée, quel que soit le nombre d'années de mariage, pourrait être recueillie par les siens : ses parents s'ils sont encore vivants, ses frères, ses cousins. Hélène Vandeveld (1985) dit de ce code qu'il « se contente d'entériner les mœurs patriarcales qui demeurent vivaces dans bien des milieux en Algérie ». Le Code de la famille a suscité de la part de nombreuses associations de femmes des réactions hostiles, soulignant qu'il légalisait l'infériorité de la femme et qu'il incitait les maris à divorcer, ce qui contredit l'objectif proclamé du législateur [11]. Ce code correspond à la famille patriarcale d'antan, bien que celle-ci n'existe plus. Mais si l'idéologie patriarcale est prégnante dans la conscience des individus - hommes et femmes - il ne faut pas oublier qu'elle est idéalisée, vécue dans l'imaginaire car elle est aujourd'hui désincarnée, c'est une référence imaginaire produite par le présent, tandis que la famille élargie (famille composée ou réseau familial) est une réalité sociologique nouvelle.

Identité féminine et solidarité agnatique

Les femmes du réseau - épouses des maris, sœurs et filles de ces derniers - ne sont pas solidaires entre elles. Elles ne développent pas une identité féminine face à l'identité masculine car la ligne de fracture hommes-femmes dans la famille élargie est brouillée par les femmes du groupe patrilinéaire, par les agnates qui manifesteront une solidarité avec leurs frères en cas de conflit avec les épouses. La mère a plus l'oreille de sa fille, qui lui rend visite régulièrement (et avec qui elle est en contact permanent si elles disposent du téléphone) que celle de sa belle-fille, suspectée d'éloigner les petits-enfants de leurs grands-parents et de leurs cousins patrilinéaires pour les rattacher à ses parents, donc à sa propre lignée. Car l'épouse appartient à deux familles : sa famille d'origine où elle continue de s'enquérir des relations entre sa mère et les épouses de ses frères, et celle où elle est épouse et belle-fille et où elle est reliée par les enfants auxquels elle a donné naissance. L'âge adulte des enfants transforme la femme et fait d'elle un défenseur farouche du patriarcat. C'est qu'elle y a tout intérêt : la belle-mère n'est plus, la puissance de son mari a décliné et celle de ses enfants s'est affirmée. À travers l'autorité de ses enfants, elle manipule les uns et les autres pour avoir des avantages matériels et symboliques auxquels elle n'avait pas droit quand elle était jeune. C'est la thèse défendue par Camille Lacoste-Dujardin pour qui « la reproduction sociale est assurée, en même temps que la domination masculine, du fait que les femmes acceptent un asservissement dans la maternité où elles trouvent leur compte en profitant, en tant que mères, du système » (Lacoste-Dujardin 1985 : 134).

La femme, devenue mère, oublie les brimades qu'elle a endurées, et les reproduit à l'endroit de ses belles-filles, en se faisant la gardienne des valeurs traditionnelles et en se posant comme le rempart du patriarcat. C'est elle qui incite ses filles à prendre le parti de leurs frères en cas de conflit avec leurs épouses; c'est elle qui les invite à renoncer à leurs parts d'héritage quand il existe; c'est elle qui élève ses petits-enfants en inculquant la méfiance vis-à-vis de leur mère ; enfin, c'est elle qui s'oppose à l'autonomie de la famille nucléaire de son fils. Les intérêts symboliques de la lignée seront désormais les mieux défendus par la grand-mère qui arrive à

effacer, dans ce rôle, son mari. Elle rappelle constamment à ses enfants la mémoire de leur père s'il est mort; et s'il est vivant, elle le marginalise en pratiquant la « surenchère lignagère », cultivant le mythe des grands-parents paternels de ses enfants.

Lacoste-Dujardin a souligné le rôle de la femme-mère dans la reproduction sociale de l'idéologie patriarcale, mais elle a aussi montré celui de la femme-épouse, sans trop s'y étendre il est vrai. « Pour une femme maghrébine, écrit-elle, être femme, ce n'est pas vivre avec un homme, c'est posséder un fils... Tout en faisant un enfant (mâle) à leur mari et surtout au patrilignage, les femmes se font elles-mêmes des fils, les seuls véritables hommes de leur vie » (1985 :144). Le cycle familial est essentiellement féminin, s'ouvrant sur la jeune fille effacée chez ses parents, se continuant dans l'oppression de la bru, s'humanisant dans la figure de la mère et finissant dans le triomphe de la belle-mère. Ce cycle concerne la même personne, dont le statut se métamorphose aux différentes étapes indiquant différents rôles : jeune fille, bru, mère, belle-mère. Le mariage achève la période de jeune fille et introduit dans celle de bru; la naissance d'enfants mâles installe dans la position de mère, et le mariage de ces derniers donne la possibilité de devenir belle-mère disposant de pouvoir. Le système social fabrique des belles-mères triomphantes avec des jeunes filles timides et des brus opprimées. Dans cette structure cyclique, l'homme en tant que fils/époux est un enjeu que se disputent la belle-mère et la bru, qu'une relation structurellement conflictuelle relie. La bru ne commence à s'imposer et à défier sa belle-mère que lorsqu'elle aura des enfants mâles. « Elle a des cornes maintenant », dit-on, allusion à sa capacité de nuisance. Du point de vue du fils/époux, le conflit oppose alors deux mères : la sienne et celle de ses enfants. Les femmes sont absentes de l'univers féminin du Maghrébin, qui n'a affaire qu'à des mères.

La femme comme actrice sociale

La famille élargie, que ce soit sous la forme composée ou celle de réseau, est une réalité sociologique nouvelle qui a ré-interprété l'idéologie patriarcale. Elle en a pris des éléments, et en a inventé d'autres. Les changements morphologiques qui ont affecté la famille ne peuvent pas être sans conséquences sur les statuts et les rôles de ses membres, dont les intérêts ne sont pas toujours communs. Quand il y a divergence d'intérêts dans la parentèle, les enjeux sont le plus souvent symboliques, relatifs à l'autorité des uns sur les autres et à la considération que les uns attendent des autres. Les transformations sociales provoquées par l'échange marchand ont rehaussé le statut des uns, déclassé celui d'autres, et ont induit une dynamique où les rapports à l'intérieur de la famille élargie et les relations entre les belles-familles ont connu des modifications.

Qu'elle soit mère ou épouse, la femme est actrice sociale et essaie de défendre ses intérêts, voire de les accroître, dans les conditions qui sont les siennes. Insérée dans des rapports familiaux qui lui indiquent son statut et son rôle, la femme n'est pas pour autant passive, développant une stratégie en relation avec la couche sociale à laquelle elle appartient, les ressources dont elle dispose et enfin son âge. Selon les cas, les femmes adoptent au moins quatre stratégies différentes où elles interviennent en tant qu'actrices sociales :

La femme-épouse non salariée, s'investissant affectivement auprès de ses enfants qui, une fois grands, lui manifesteront de l'attachement, et qui dans cette perspective, multiplie le nombre d'enfants. Elle met tout en œuvre pour éviter le divorce car le nombre élevé d'enfants reste très dissuasif.

La femme-mère (ou grand-mère) intervenant pour maintenir les pratiques patriarcales dont profitent ses fils ; ce faisant, elle accroît son pouvoir sur son mari et ses belles-filles et cherche à se distinguer parmi les femmes de sa génération.

La femme-épouse salariée espérant de l'État des décisions juridiques pour abolir les pratiques patriarcales en matière de statut personnel, caressant le projet de s'autonomiser vis-à-vis de sa belle-mère, voire s'émanciper.

La jeune fille, lycéenne ou étudiante, dissociant idéologie patriarcale et islam, tente de contrer celle-ci par celui-là, portant le *hijab* pour ne pas être exclue de l'espace public auquel elle voudrait appartenir en faisant des études et, plus tard, en travaillant.

Cette typologie est indicative uniquement, car une même femme peut adopter deux stratégies contradictoires selon qu'il s'agit de sa fille ou de sa belle-fille. En effet, le même personnage, la mère en l'occurrence, tout en manipulant l'idéologie patriarcale pour renforcer son pouvoir sur ses belles-filles, peut être amené à la dénoncer quand il s'agit de s'opposer à la domination de sa propre fille par la belle-mère de celle-ci. Elle peut refuser que sa belle-fille travaille ou qu'elle sorte sans son autorisation, mais elle souhaite que ses filles travaillent et qu'elles jouissent de plus d'autonomie. Ces contradictions ne sont pas le propre de la femme-mère, et les autres femmes les expriment puisqu'elles aussi occupent des positions différentes dans le réseau de la parentèle, appartenant à deux ou trois catégories de cette typologie.

Les stratégies matrimoniales aussi vont être affectées par les évolutions de l'organisation familiale. Durant les premières années, le groupe installé en ville mariera ses enfants avec des filles de la parentèle restées au village. Pour ces jeunes filles, le fait de se marier en ville avec un cousin éloigné est une promotion sociale à laquelle elle aspirait : l'électricité, l'eau courante, le sol carrelé, la rue goudronnée, et peut-être la voiture, sont autant de commodités que seule la ville offre. Le recours à des jeunes filles dont les parents sont restés au village traduisait une méfiance vis-à-vis des familles du voisinage, et traduisait la volonté de ne pas se couper de la région d'origine. Les familles voisines évitaient de s'échanger les jeunes filles parce que, disait-on, « l'éloignement rapproche les cœurs et la promiscuité les éloigne ». Compte tenu de la condition de la belle-fille, il valait mieux que sa mère, ses sœurs et ses frères ne soient pas du voisinage. Une autre raison plaidait pour le recours à des jeunes filles d'origine rurale modeste : cette condition sociale garantissait l'autorité du beau-père et de la belle-mère. Une jeune femme habitant en ville, ayant pris l'habitude de sortir faire des courses, ayant fréquenté des amies dans le voisinage, etc., est susceptible de refuser la réclusion qui lui sera imposée. Promotion sociale appréciée en termes de commodités matérielles (électricité, gaz, eau courante, salle de bains, voiture, etc.) contre réclusion : voilà le marché que semblent conclure beaux-parents et bru d'origine rurale. Mais ce flux matrimonial campagne-ville allait faiblir ou cesser à la suite de changements dans les aspirations. La jeune fille d'origine rurale est certes dévouée et respectueuse de la tradition, mais dans la compétition à l'intérieur de la société féminine, elle est déclassée : elle ne sait ni lire ni écrire, n'a pas d'opinion sur ce dont discutent les femmes, n'est pas au fait des modes vestimentaire et culinaire, etc. Il y a toute une société de femmes avec ses normes et son échelle de valeurs, dans laquelle la compétition est féroce. Feignant d'y être insensibles, les hommes tirent une certaine fierté quand leurs femmes y sont bien placées.

Après quelques années de cohabitation citadine, une société féminine urbaine s'est mise en place, dans un processus de socialisation qui est venu à bout des appréhensions respectives des familles d'origines diverses. Le marché matrimonial se détendait et découvrait de

nouveaux horizons : les relations d'amitié entre jeunes filles d'un même quartier, le lieu de travail, les aspirations de jeunes hommes à épouser de coquettes lycéennes. Là, un compromis a été trouvé entre la tradition et la « modernité » : le garçon indique à sa mère la fille à demander comme épouse. Si la jeune fille est consentante, il y a de fortes chances pour que la demande en mariage soit acceptée par les parents de la fille. C'est parce que le statut de la fille a changé que le groupe accepte ce compromis.

Du fait que le marché matrimonial se soit élargi, la compétition sera plus vive autour d'enjeux tels que la beauté de la jeune fille, son niveau d'instruction, sa capacité à diriger la maison, etc. Le mariage fait intervenir les attributs de classe et il n'y a pas d'institution sociale où ces attributs sont autant pris en considération. Une famille modeste sera très sensible lorsqu'elle est sollicitée par une famille aisée pour le mariage de sa fille. Son orgueil sera flatté et elle se réjouira que sa fille bénéficie d'une promotion sociale. La société accepte mieux d'une femme qu'elle soit de condition modeste, mais elle l'accepte moins d'un homme. Dans les couches moyennes, si celui-ci n'a pas un revenu suffisamment confortable (cadre, commerçant, etc.) pour acquérir un logement ou une voiture, la famille sollicitée refusera de donner la main de sa fille. La condition du logement est déterminante car l'on refuse que la fille vive dans une famille composée alors qu'elle est issue d'un réseau familial où ses frères et sœurs mariés disposent de logements autonomes.

Si la famille estime que sa fille a des chances de se marier avec un jeune homme disposant d'un logement, elle retardera son mariage et n'acceptera de la marier, sans la condition de logement, que si la fille risque d'atteindre une limite d'âge où ses chances de se marier seront moindres. Les familles qui ont des atouts dans le marché matrimonial refusent que leurs filles vivent dans une famille élargie, sous la coupe d'une belle-mère et dans les conflits avec les belles-sœurs.

Aux yeux des parents, le mari idéal de leur fille est celui qui dispose d'un logement, mais la femme idéale pour le fils est celle qui accepterait de vivre avec eux, dans la famille composée ou dans le réseau familial. La condition du logement n'est pas posée par toutes les familles. Celles qui se considèrent non compétitives sur le marché matrimonial accepteraient de donner leurs filles à des garçons vivant avec leurs parents, en se consolant et en répétant que le mariage est une loterie. En effet, moins d'une année après, leur fille pourrait revenir, renvoyée par une belle-mère exigeante, qui lui reprocherait de ne pas être matinale, d'avoir détourné l'amour que son fils a pour elle, de ne pas être obéissante ou de refuser les tâches ménagères, etc.

Famille, État et ordre moral

En se structurant sous la forme élargie, la famille en Algérie a amorti les conséquences sociales des profondes mutations qui se sont opérées avec la généralisation de l'échange marchand et l'urbanisation. En diminuant le volume de demandes de logements, en prenant en charge les vieilles personnes et les infirmes de la parentèle, en assurant la nourriture et le gîte aux enfants adultes souvent mariés et sans emploi, la famille a facilité la tâche de l'État en matière de questions sociales au lendemain d'une guerre qui a laissé des milliers de veuves et des dizaines de milliers d'orphelins. Il est vrai que ce même État, en pratiquant la redistribution à travers les mécanismes de l'économie administrée, a renforcé la famille élargie, et en même temps, il ne lui a pas ouvert la perspective d'évolution vers la famille conjugale, La politique volontariste des années 1970, créatrice d'emplois, et la subvention des

prix des produits à large consommation ont contribué à élever le niveau de vie des groupes familiaux qui disposaient des revenus de plusieurs frères cohabitant dans le même logement. Mais l'absence d'un programme d'habitat à la mesure de la demande a condamné la famille à se reproduire sous la forme élargie.

Jusqu'au début des années 1980, la famille élargie et l'État trouvaient respectivement intérêt l'une dans la consommation, voire le gaspillage, et l'autre dans la redistribution à l'échelle nationale. Claudine Chaulet (1986 : 1041) souligne ces services mutuels et ces luttes qui ont marqué les relations entre la famille et l'État :

Ainsi, la famille transformée, se reproduit et, en se servant de l'État, le sert dans son projet industriel, tout en sapant son projet agricole. La famille, armature de la société civile, soutient et compromet à la fois le socialisme pétrolier, rend possible l'accélération de l'industrialisation, tempère l'urbanisation, prend en charge les exclus de l'emploi, fournit des références profondes à l'égalitarisme du discours officiel, mais n'assure pas l'intensification agricole. L'État n'aurait pu tenir son projet économique sans cette modalité particulière de distribution et d'allègement des coûts sociaux qu'offrait la famille.

Mais sous la poussée des dynamiques économique et démographique, ce modèle ne pouvait être reconduit. En effet, la faiblesse de la productivité du travail et la baisse sensible des prix mondiaux des hydrocarbures en 1985 ont amoindri les capacités distributives de l'État qui a dû freiner sa politique économique volontariste, ce qui s'est fait sentir par la diminution des offres d'emploi pour les jeunes arrivant sur le marché du travail (200 000 par an), et la raréfaction des logements. Comprimés par la croissance démographique, les groupes familiaux ont interprété ces difficultés économiques comme un changement de la politique suivie jusque-là par l'État, et en ont déduit que le contrat tacite qui liait l'État à la famille, et qui avait assuré la stabilité sociale trois décennies durant, était rompu. Après avoir rempli des fonctions de solidarité envers des membres de la parentèle et retenu en son sein un volume de détresse sociale prêt à envahir l'espace public, l'ordre familial, suite à la rupture de ce contrat, se propose, par la religion, de réorganiser l'État et la société, afin de réaménager les relations entre ces deux derniers.

La popularité de l'islamisme s'explique en partie par sa prétention à résoudre les difficultés de la famille élargie, en appelant à un changement de politique économique au niveau de l'État (la corruption est dénoncée comme étant le facteur qui empêche une redistribution équitable) et en appelant à une discipline morale des individus. Ce sont là en fait deux conceptions de l'individu qui se sont affrontées. L'une est une conception politico-administrative qui sert de fondement à l'allégeance à l'État; l'autre est une conception sociologique de l'individu qui en fait un élément appartenant d'abord à un groupe généalogique. La promulgation du Code de la famille de 1984 consacre le triomphe de la seconde sur la première. L'État a abdicé devant l'ordre familial, mettant en échec la citoyenneté et reproduisant l'idéologie patriarcale dont le Code de la famille est l'expression juridique. En légalisant juridiquement l'inégalité de la femme, l'État contredit la loi suprême - la Constitution - sur laquelle il fonde la légitimité de ses institutions et renonce à bâtir un système juridique sur la citoyenneté politique. Pour l'ordre familial, l'individu appartient au groupe, dont la stratégie est de se reproduire dans le respect de l'idéologie patriarcale « bricolée ». La personne est « fils de », ce qui signifie qu'il est un élément du vecteur généalogique indécomposable auquel il est rattaché et qu'il a la charge de continuer. Le capital génétique reçu du père doit être transmis au fils car le corps est considéré comme un don de Dieu, et ce don est à mettre au service de la lignée généalogique dont le souvenir ne doit pas s'éteindre. D'où le contrôle sur les rapports sexuels

puisque le sexe n'appartient pas en propre à la personne, il appartient à la lignée, aux ancêtres qui imposent que son usage soit réservé à la perpétuation de leur souvenir. Cette idéologie agnatique, incompatible avec la notion de sujet de droit, refoule le droit positif et n'admet que le droit religieux, la *chari'a*, dont la revendication insistante est en elle-même une illustration de l'aspiration à reproduire les cadres sociaux traditionnels. Le but de l'islamisme est d'étendre l'ordre familial à toute la Nation, pour concevoir l'Algérie comme une grande famille régie par la morale et obéissant aux règles de l'idéologie patriarcale. Or cette conception cantonne les femmes dans l'espace privé et leur interdit l'espace public. Et c'est précisément pour ne pas être exclues de ce dernier qu'un nombre important de femmes, notamment des jeunes filles, portent le *hijab*.

Le port du hijab et la moralisation de la rue

La rue est masculine en Algérie parce que la société est structurée par l'ordre familial qui confine les femmes dans l'espace privé et qui réserve aux hommes l'espace public. Les femmes qui y sont tolérées sont soit des femmes âgées faisant quelques courses, soit des femmes se rendant à leur travail ou en revenant. La jeune femme, dans la rue, est « excusée » si elle est accompagnée de sa mère, de son père ou de son frère, ou si elle-même accompagne ses enfants à l'école ou chez le médecin. Autrement, une jeune femme seule dans la rue est suspecte ; elle est sortie de son espace « naturel », l'espace familial ; si elle y est sortie, c'est que sa famille n'a pas suffisamment d'autorité sur elle et donc c'est une famille à l'honneur douteux, ou bien c'est une famille où il n'y a ni père, ni frères. Le regard porté sur elle dans la rue la réduit à un sexe. Ce n'est donc pas un être humain, ce n'est pas un individu social, c'est un corps, c'est un élément de la civilisation (familiale) qui s'est échappé dans la nature. C'est donc une femme « libre », que l'on peut solliciter sans souiller l'honneur de quelqu'un. Le comportement agressif de la rue vis-à-vis de la femme seule s'explique par ces représentations qui font partie de la culture des jeunes enfants socialisés dans et par la rue. Pour une femme, la rue algérienne, l'extérieur est une jungle qu'elle doit affronter en restant silencieuse, en regardant droit devant elle, en détournant la tête pour éviter de voir les gestes obscènes que les hommes lui font pour lui montrer leur virilité. Face à l'administration, si elle se présente seule, elle est confrontée au chantage du sexe : le juge, le commissaire, le gendarme, le fonctionnaire, dès qu'ils en ont la possibilité, s'arrogent le droit de cuissage. Pour se donner une bonne conscience, ils se disent que ce n'est pas une femme « sérieuse » et qu'elle est à la recherche du rapport avec les hommes. Si elle était sérieuse, elle serait accompagnée de sa mère, de son père ou de son frère. Agressée par la rue ou par les institutions, la femme ne peut pas se plaindre car sa plainte n'est pas recevable par un milieu qui la considère fautive en premier : la femme attire l'homme, et ce n'est pas à ce dernier de se maîtriser, c'est à elle de disparaître de la scène publique, ou tout au moins à se faire le moins visible possible. Pour la femme, l'État et la société sont peuplés d'hommes agressifs et obsédés par le sexe.

D'où la popularité des islamistes chez les jeunes femmes. Le Coran consacre certes l'inégalité entre homme et femme, mais au moins, il pose une limite à l'arbitraire et interdit les rapports sexuels en dehors du mariage. Un juge craignant Dieu n'ira pas jusqu'à faire pression sur elle pour porter atteinte à son honneur, alors qu'il instruit son divorce. Un commissaire de police pratiquant respecterait une femme venue déposer plainte au commissariat. Les femmes se réfugient en Dieu en masse pour y trouver la protection que l'État et la société leur refusent. Elles se réfugient en Dieu, précisément, contre l'État et la société. Elles portent le *hijab* pour signifier qu'elles sont de bonne famille, que leurs familles sont attachées aux valeurs de l'islam et à l'honneur qui en découle. Le *hijab* a une signification plus sociale que religieuse; il

permet de neutraliser l'hostilité de la rue et de déssexualiser celle qui le porte. La jeune femme en *hijab* voudrait être considérée comme un individu social moral et comme une femme qui ne destine pas son sexe au plaisir. Elle voudrait que l'homme de la rue la considère comme une femme avec qui il pourrait être marié et avec qui il pourrait avoir des enfants, et non pas comme une femme avec qui il pourrait avoir une aventure sexuelle. Elle voudrait être respectée comme le sont les femmes du lignage dans l'espace familial (sœurs, mères, cousines). Le *hijab* est la manifestation de la volonté des femmes d'être respectées dans la rue et il n'est pas porté pour Dieu, il est porté pour les hommes. La femme fait appel au religieux, au sacré pour ne pas être réduite à son sexe, et pour neutraliser la fougue des appétits virils masculins qui caractérisent la rue. De ce fait, le *hijab* est une extension de l'ordre moral familial; il est une modalité d'incursion dans l'espace public, ou encore la modalité par laquelle se construit un espace public où les femmes sont admises. Il est le signe de la volonté des femmes de vivre en société, de dépasser l'horizon familial que leur impose la rue masculine. Ce que l'on appelle l'islamisation est en fait l'imposition de l'ordre moral dans la rue, dans la perspective de rendre la rue « sociable », afin que les hommes et les femmes passent sans entendre les blasphèmes et les obscénités des adolescents.

La moralisation de la rue incite à la généralisation du *hijab* et pousse à la fermeture progressive des débits de boissons alcoolisées car l'opinion estime que la consommation d'alcool incite à la débauche. Une personne qui consomme de l'alcool, bravant un interdit divin, est susceptible de braver d'autres interdits, et donc de transgresser l'ordre familial. En outre, une personne sous l'influence de l'alcool perd ses facultés et est donc susceptible de porter atteinte à l'honneur des femmes du voisinage, ce qui serait source de désordre. La moralisation a commencé par délocaliser les débits de boissons alcooliques. Un groupe d'islamistes, composé de fonctionnaires et de commerçants, entame une démarche auprès du propriétaire du « bar », l'invitant à convertir son commerce moyennant une aide pour payer ses arriérés d'impôts ou bien lui proposent de lui racheter le local. Devant l'insistance de cette offre, le propriétaire finit par céder; s'il refuse, il sera objet de pressions constantes de la part du voisinage et de l'administration.

L'islamisme réactive les formes rigides de l'idéologie patriarcale, faisant subitement prendre conscience à l'acteur que la société a dérivé et qu'elle a perdu ses racines culturelles et abandonné les valeurs léguées par les ancêtres. La question pertinente à poser est : pourquoi l'islam politique et l'ordre moral urbain qu'il propose ont-ils fait tache d'huile dans diverses couches de la population? Au-delà des apparences, cette évolution de la rue vers la morale islamique correspond à un besoin qu'expriment les familles vivant en ville, de dépasser les limites physiques de l'espace domestique pour permettre aux jeunes femmes d'évoluer dans des rues « débarrassées du péché ». La sacralisation de la rue correspond au désir de création d'un espace commun respectant les valeurs et les normes morales qui ont jusqu'ici été au cœur du lien social. Loin d'être un retour vers le passé, l'islam politique accompagne les mutations sociologiques en cours dans la société, en tentant de reconduire les valeurs morales du patriarcat mises à mal par la sociabilité urbaine en ce sens que celle-ci favorise l'anonymat, la promiscuité des deux sexes et dévalorise la référence généalogique. En effet, en ville, l'individu a tendance à dire « j'habite telle rue » au lieu de dire « j'appartiens à telle famille ». La finalité de l'islam politique a été de sauvegarder la morale dans le désordre urbain né de l'exode rural massif des années 1960. En quelques années, la société algérienne est passée de 20 % à 70 % de citadins. Cette mutation brutale dans la morphologie s'est accompagnée durant les premières années d'un relâchement des mœurs dans les villes que l'islam politique a vite fait de contrôler pour assainir des ensembles d'immeubles (où certains habitants étaient effrayés par le comportement de certains voisins « anonymes »). C'est parce que l'État n'a pas

été capable d'imposer une morale profane (sans référence à la religion) que le sacré a été mobilisé pour rendre l'espace social « fréquentable » pour les femmes, le rendre moins « impur ». En apparence, le lien social est à contenu religieux; en fait, la sociabilité dans les espaces communs des quartiers, où se juxtaposent les groupes familiaux, puise seulement sa justification dans la religion. Celle-ci est le langage dans lequel s'exprime le besoin de sociabilité. C'est principalement l'expression d'un changement social, puisant sa dynamique dans les transformations macro-sociologiques subies par le système socioculturel algérien, recherchant une voie de constitution d'une société regroupant non pas les groupes familiaux mais plutôt les individus appartenant à ces groupes familiaux. Dans la formation du lien social abstrait en voie d'élaboration, la religion se présente comme la norme régulatrice d'un espace de sociabilité nouvelle.

Bibliographie

Addi, L., 1999, Les mutations de la société algérienne. Paris, La Découverte.

— 2002, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques. Paris, La Découverte.

Bourdieu, P., 1970, Esquisse d'une théorie de la pratique. Paris, Librairie Droz.

— 1974, Sociologie de l'Algérie. Paris, PUF (Que sais-je).

Boutefnouchet, M., 1980, La famille algérienne. Évolution et caractéristiques récentes. Alger, SNED.

Chalet, C, 1986, Les frères, la terre et l'argent, vol. I, Alger, OPU.

Lacoste-Dujardin, C, 1985, Des mères contre des femmes. Paris, La Découverte.

Memissi, F., 1983 (1987), Sexe, idéologie, islam. Paris, Tierce.

Oussedik, F., (éd.), 1988, Femmes et fécondité en milieu urbain. CREAD, FNUAP.

Tahon, M-B., 1995, La famille désinstitutionnée : introduction à la sociologie de la famille. Ottawa, Les Presses de l'université d'Ottawa.

Vandevelde, H., 1985, « Le code algérien de la famille ». Maghreb-Machrek, 107 : 52-64.

Notes

[1] Virilocalité : se dit du type de résidence des couples, lorsqu'elle est déterminée par la résidence du groupe du mari.

[2] Généalogie agnatique : descendance d'une même souche masculine; s'oppose à généalogie cognatique : par les femmes

[3] La filiation par la mère étant attestée biologiquement, les sociétés patriarcales ont dû construire la parenté sociale par le père, et pour cela il leur fallait minimiser le rôle de la femme dans la reproduction physique de la société (pour cette thèse cf. Tahon 1995).

[4] La coutume berbère, entérinée par le droit musulman, admet qu'un enfant peut demeurer endormi dans le ventre de sa mère bien après sa conception. Par cette fiction, l'enfant né longtemps après la mort de son père prendra le nom de celui-ci

[5] Pour ces concepts de *horma et de nif*, cf. Bourdieu 1970 et Addi 2002

[6] Dans le cercle familial, à l'abri de l'oreille et du regard indiscrets, un enfant peut être appelé par le nom de sa mère. Mais dès l'adolescence, cette « familiarité » se perd car le statut d'homme repose sur l'idée qu'on est fils d'un homme. Surtout que, si l'habitude est prise, le risque serait grand de prononcer le nom de la mère devant des « étrangers » (entendons étrangers au clan familial)

[7] Cf. à ce sujet Claudine Chaulet (1986) pour qui le modèle de la famille élargie « malgré les contestations dont il est l'objet de la part d'hommes et surtout de femmes qu'une éducation non traditionnelle n'a pas programmés pour l'assumer, reste en vigueur dans la société rurale et même urbaine, et dans tous les milieux sociaux ».

[8] " Mais on peut affirmer que ni la forme de la famille conjugale, ni la forme de la famille étendue ne semblent être des structures stabilisées » (Boutefnouchet 1980)

[9] Il arrive souvent que le père négocie son départ à La Mecque auprès de ses enfants dont il attend qu'ils couvrent les frais de voyage et de cérémonies

[10] La mère prend des nouvelles au sujet de son fils et de ses petits-fils régulièrement et il arrive qu'elle demande à sa belle-fille ce qu'elle a préparé comme repas, lui suggérant tel plat et déconseillant tel légume que son fils n'apprécie pas depuis l'enfance

[11] Mais ce code est en fait un texte juridique exprimant une idéologie politique où se déploie la conception qu'a le régime - de 1962 à nos jours - de la famille, de la femme, de l'individu, de la religion, de l'État et du lien social cimentant le tout.