

**Clotilde LEBAS**

**Université Paris-X Nanterre**

**Département d'Ethnologie et de Sociologie comparative**

**Relations familiales, normes genrées, et  
militantisme féminin en Algérie :  
Jalons pour une anthropologie de la  
violence**

**Projet de thèse**

**Directrice de filière : Frédérique FOGEL**

**Tutrice : Laetitia ATLANI-DUAULT**

**Année 2005/2006**



Photographie C. Lebas, Algérie 2005

« De temps en temps, mon père s'absentait un jour ou deux. Quand il revenait, il se disputait avec ma mère et souvent il la battait. Cependant, la nuit, je les entendais rire. Ils devaient s'amuser durant leurs ébats. Enfin je compris ce qu'ils faisaient. Ils dormaient nus et s'enlaçaient. C'était donc ça qui les unissait : le désir et la jouissance des corps. Moi aussi, quand je serai grand, j'aurai une femme. Le jour je la battrai. La nuit je la couvrirai de baisers et de tendresse. C'est un jeu et un passe-temps amusants entre l'homme et la femme. »

(M. Choukri, *Le pain nu*, Paris, Ed. du Seuil, 1980 : 27)

## LISTE DES ABREVIATIONS

ANP	:	Assemblée Nationale Populaire
APC	:	Assemblée Populaire Communale
APEL	:	Association Pour l'EgaLité
FIS	:	Front Islamique du Salut
FLN	:	Front de Libération National
HCI	:	Haut Conseil Islamique
ONG	:	Organisation Non Gouvernementale
MTLD	:	Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques
UGTA	:	Union Générale des Travailleurs Algériens
UNFA	:	Union Nationale des Femmes Algériennes

<b>« Une paix à vivre » et à construire</b>	<b>p. 5</b>
<b>I. Des violences et des femmes</b>	
<b>I. 1. De quelques violences ordinaires et individuelles</b>	<b>p. 11</b>
<b>I. 2. Et on tuera toutes ces affreuses :</b> <b>les violences collectives à l'égard des femmes algériennes</b>	<b>p. 14</b>
<b>I. 3. Code de la famille et violences institutionnelles : l'éveil du militantisme</b>	<b>p. 18</b>
<b>I. 4. Les associations et ONG de femmes auprès des victimes de la <i>décennie noire</i></b>	<b>p. 21</b>
<b>II. Détours bibliographiques critiques</b>	
<b>II. 1. L'Algérie et ses femmes à travers la littérature anthropologique</b>	<b>p. 25</b>
<b>II. 2. Penser la différence entre les sexes, penser le genre :</b> <b>une question de normes ?</b>	<b>p. 27</b>
<b>II. 3. La 'crise algérienne' ou le révélateur de profonds bouleversements sociaux</b>	<b>p. 30</b>
<b>III. Au bonheur des femmes :</b> <b>Des militantes pour un autre ordre sexué ?</b>	
<b>III. 1. Des modes de légitimations des pratiques non gouvernementales des femmes algériennes</b>	<b>p. 34</b>
<b>III. 2. De l'individu et de la sexualité en Islam</b>	<b>p. 39</b>
<b>III. 3. Ethnographie en réseau, double ethnographie et récits de vie :</b> <b>outils méthodologiques</b>	<b>p. 42</b>
<b>En guise de conclusion</b>	<b>p. 49</b>
<b>Références bibliographiques</b>	<b>p. 51</b>

## Une paix à vivre<sup>1</sup> et à construire

Après plus de dix ans de guerre civile, l'Algérie aspire à la paix. Et la paix n'est autre qu'une construction sociale, un processus pour le moins problématique et conflictuel. L'idée du projet de thèse<sup>2</sup> que j'entends mener est née d'un questionnement sur les places et les rôles des associations, et particulièrement des associations de femmes, dans ce processus<sup>3</sup>. La liberté de s'associer en Algérie remonte à la fin des années quatre-vingts. C'est l'une des libertés concédées par le Front de Libération Nationale (FLN) suite aux violentes émeutes, nourries de revendications sociales et politiques, qui ont éclaté en octobre 88. Si le mouvement associatif a été quelque peu mis entre parenthèses pendant la *décennie noire* qu'a traversée le pays, il est de nouveau en plein essor. Sarah Ben Néfissa (2002) relève le véritable boom associatif qu'a connu l'Algérie entre 1999 et 2002 avec la création de vingt mille associations.

Revenons en 1988, à l'heure où s'ouvre un processus de démocratisation dans un pays jusqu'à sous tutelle du FLN, parti unique né de la guerre de libération nationale. Cet élan de démocratisation va se solder par la confrontation violente entre l'armée, ossature de l'État, et le Front Islamique du Salut (FIS). Le FIS emporte les élections municipales et communales de 1990. Deux ans plus tard, l'armée intervient entre les deux tours des législatives qui offrent une seconde victoire aux islamistes. Le processus électoral est interrompu, le FIS dissout et interdit. L'Algérie entre dans ce qu'on appellera *la décennie noire*. Hommes, femmes et enfants vont être les objets d'attentats aveugles, de massacres collectifs, d'enlèvements, de tortures.

L'une des particularités de l'islamisme en Algérie serait d'avoir placé la condition féminine sur le devant de la scène. Les médias occidentaux ont souvent fait des journalistes et autres intellectuels les premières cibles des violences qui ébranlent le pays. Premières cibles

---

<sup>1</sup> Y. Khadra, « Une paix à vivre », in *Le Matin*, 18 mai 2003.

<sup>2</sup> Je tiens à remercier F. Fogel et L. Atlani-Duault qui m'ont aidée à la rédaction de ce projet.

<sup>3</sup> J'ai réalisé l'an dernier, au cours de mon année de Master I, une ethnographie de l'Association de Culture Berbère située dans le vingtième arrondissement parisien. J'ai choisi de changer de sujet pour mon projet de thèse, sans avoir pu au préalable effectuer des recherches de terrain. Néanmoins, trois séjours en Algérie m'ont apporté une connaissance de ce pays et m'ont permis d'y établir un riche réseau de connaissances.

Dix années de guerre civile ont certes entravé la production de recherches scientifiques en Algérie. Aujourd'hui, de jeunes chercheurs en sciences sociales, peu à peu, reviennent sur le terrain. Le réseau Kahina, coordonné par l'historien D. Djerbal, encourage et accompagne ces derniers. J'ai eu l'occasion de rencontrer D. Djerbal sur Paris, son réseau est prêt à m'accueillir à Alger.

masculines. Pourtant, avant même la victoire du FIS, les discours virulents d'un A. Belhadj, numéro deux du FIS, accusent les femmes de tous les maux de la société. Des femmes, parce qu'elles travaillent, sortent ou vivent seules, sont menacées, voire agressées au cours des années précédant la victoire du FIS. Pendant la *décennie noire*, des femmes seront assassinées au nom de ces mêmes motifs. Certaines ont été victimes de violences : viols, passages à tabac, menaces permanentes... D'autres ont perdu leurs maris, leurs pères, leurs frères ou leurs fils. Les uns ont été enlevés ou assassinés par les islamistes, les autres emportés par les forces de sécurité et les milices armées. Personne ne sait ce qu'il est advenu de ceux que l'on appelle aujourd'hui, pudiquement, les 'disparus'. Des milliers de femmes vivent dans l'angoisse de ne rien connaître de leur sort. La plupart d'entre elles se sont retrouvées sans aucune ressource. Une kyrielle de structures et de pratiques associatives leur vient en aide : suivi médical, soutien psychologique, conseils juridiques, accueil pour femmes violentées et marginalisées, aide à la 'réinsertion' dans le tissu social algérien... SOS-femmes en détresse, Fatma N'Soumer, Djazaïruna, SOS Disparus, l'Association Nationale des Familles de Disparus : toutes ces structures sont présidées par des femmes. Ce sont les premières à critiquer le projet présidentiel d'une Charte pour la paix et la réconciliation nationale.

À travers ce texte de lois 'approuvé' par référendum en septembre 2005, le président propose de fermer la parenthèse de la « tragédie nationale » qui a laissé derrière elle entre cent cinquante et deux cent mille morts. Ce projet n'est pas le premier. En 1999, A. Bouteflika se fait élire sur l'idée d'une Concorde Civile. Ces deux projets offrent aux auteurs de violences l'occasion de se repentir et ainsi de se voir amnistiés de leurs actes. Les modalités d'application de la Charte pour ceux ayant commis des massacres, des viols et des attentats diffèrent de celles concernant les hommes qui se sont contentés d'apporter un soutien logistique ou de faire l'apologie du 'terrorisme'. Pour les premiers, il est prévu des commutations et des réductions de peine. Pour les seconds, il est question de l'extinction de toute action juridique. Ils pourraient même se voir graciés. Depuis le 4 mars 2006, pas moins de trois mille détenus, anciens islamistes, ont été libérés en vertu de cette même amnistie. Les mesures décrétées portent un autre dessein, celui d'amnistier les généraux accusés d'exactions. Ainsi, la Charte pour la paix et la réconciliation nationale interdit toute poursuite judiciaire contre les hommes de l'Armée Nationale Populaire (ANP), eux qui auraient « sauvé la République »<sup>4</sup>. La Journée Internationale de la Femme a été une opportunité

---

<sup>4</sup> L'ordonnance n°06-01 du 27 février 2006 concernant les applications de la Charte pour la paix et la réconciliation nationale, publiée dans le *Journal Officiel de la République Algérienne* n°11, est disponible sur Internet : [http://193.194.78.233/pdf/charte\\_fr.pdf](http://193.194.78.233/pdf/charte_fr.pdf).

pour A. Bouteflika de revenir sur la Charte : « Certes, les institutions de l'État ont une importante mission à assumer [...] mais il est certain que les citoyens détiennent eux-mêmes l'essentiel des solutions attendues, et tout particulièrement les femmes algériennes qui, dans la tragédie nationale, ont versé le plus lourd tribut à travers la perte d'êtres chers et à travers les larmes qu'elles ont versées »<sup>5</sup>. La démagogie de ce discours semble évidente. Elle invite néanmoins à penser les rapports entre État, associations et Organisations Non Gouvernementales (ONG) de femmes qui prennent part à la reconstruction du pays.

Le projet des associations laïques<sup>6</sup>, via la dénonciation des violences faites aux femmes, révèlent des aspirations plus globales : l'établissement de rapports égalitaires entre hommes et femmes. Toutes se retrouvent autour d'une revendication commune : l'abrogation du Code de la famille. Ce texte de lois a été voté par l'Assemblée Nationale Populaire (ANP) algérienne en 1984. Il régit les relations familiales, essentiellement matrimoniales et successorales.

Je ne m'attarderai pas sur les amendements du Code de la famille adoptés par le gouvernement algérien en mars 2005. Pour les militantes que j'ai rencontrées, cette « réformette » maintient les femmes sous tutelle. La présence obligatoire d'un wali (tuteur matrimonial) pour qu'une femme puisse être autorisée à se marier n'a pas été supprimée. Le choix du tuteur revient aujourd'hui à la future épouse. La polygamie, certes plus restrictive, est maintenue. L'autorité parentale pour la mère est accordée à la femme divorcée, non à la femme mariée. Le droit au divorce pour les femmes, s'il est étendu à trois motifs supplémentaires, est toujours conditionnel. Le divorce peut être prononcé par la seule volonté du mari. Une femme, quant à elle, doit invoquer sept motifs valables au rang desquels ne figurent pas les violences conjugales. L'inégalité face à l'héritage est toujours de mise. L'avancée notable aux yeux des militantes est la suppression du devoir d'obéissance et l'obligation pour le mari, qui garde le domicile conjugal, de fournir à la femme divorcée qui obtient la garde des ses enfants, un logement décent. Ainsi, les dispositions du Code de la famille, bien que modifiées, continuent d'entériner des rapports sociaux inégalitaires entre les sexes. Elles institutionnalisent l'infériorité de la femme ainsi que son incapacité juridique, ce pourquoi bon nombre d'associations de femmes Algériennes revendique l'abrogation de ce

---

<sup>5</sup> Des extraits de ce discours ont été publiés dans l'édition du 9 mars 2006 du quotidien *Le liberté*.

<sup>6</sup> Le besoin de circonscrire mon objet m'invite à m'intéresser plus particulièrement aux associations qui se revendiquent d'une démarche laïque. Néanmoins l'essor d'un « mouvement féministe islamiste » (S. Boudefa, 1999) ne devra pas être édulcoré. Ce mouvement fait de l'Islam un thème libérateur. Il révèle un engagement et un combat des femmes pour leurs propres intérêts en s'appropriant un espace 'traditionnellement' masculin, celui de la mosquée. « Globalement, l'activité des associations féminines islamistes est tournée vers le social : aide aux pauvres, cours de rattrapage, assistance aux jeunes filles exclues du système scolaire, réseau d'assistance au mariage... » (S. Boudefa, 1999 : 70). J'interrogerai ces deux formes de militantisme via leur présence respective dans le domaine du social.

« code de l'infamie », qui fait des femmes des mineures à vie et des « citoyennes de seconde zone », placées sous tutelle masculine.

Le Code de la famille, comme la percée de l'islamisme, semblent placer la question de la condition féminine au centre de débats politiques et sociétaux. Tous les écrits que j'ai consultés sur la question des femmes l'insèrent au creux de débats politiques qui oscillent entre modernisme et conformisme, entre des « tendances à logiques séculières d'une part et celles religieuses de l'autre » (S. Boudefa, 1999 : 63). Les deux cent vingt-quatre articles du Code de la famille reprennent les principales dispositions coraniques, surtout en ce qui concerne le droit civil et successoral. Ni le code pénal, ni le droit commercial algérien ne s'inspirent de la Shari'a. Seul le code de la famille s'en inspire. À travers ce texte de lois, l'État reconnaît des dispositions inspirées de la loi islamique. Il illustre les choix pris à l'Indépendance, des choix oscillant entre socialisme – tout en reprenant la structure étatique héritée de la colonisation, le FLN a tenté d'instaurer un État et une société 'moderne' à partir d'un développement économique essentiellement emprunté au modèle soviétique – et respect de l'Islam, décrétée religion d'État.

Ces analyses, qui appréhendent le mouvement associatif des femmes Algériennes au regard des clivages entre modernisme et conformisme en viennent à nier ses propres logiques. S'il a été un temps instrumentalisé, aussi bien par les tenants du pouvoir que par ses adversaires, ce mouvement, de par son implication sur le terrain de la *décennie noire*, est aujourd'hui un objet qui a son existence propre. Il tendrait à s'autonomiser et à se démarquer de la sphère politique. Ces femmes, pour que leur mouvement perdure et se consolide, doivent inventer un nouveau rapport à l'État, créer un contre-pouvoir susceptible de négocier avec le pouvoir et de prendre part aux processus décisionnels (S. Boudefa, 1999). Il semblerait que cette autonomie balbutiante du mouvement des femmes Algériennes soit renforcée par les places et rôles qu'elles ont joués auprès des victimes de la *décennie noire*.

Quelle est la place des femmes dans le processus de construction de la paix en Algérie ? Quels rôles y jouent-elles ? Qui sont ces femmes engagées et impliquées dans des associations et des ONG locales ? Qu'en est-il de leurs pratiques ? Que nous apprennent-elles ? N'observe-t-on pas une nouvelle manière de prendre part aux affaires de la Cité ? Quelles stratégies peuvent-elles déployer pour influencer les normes régulant les rapports, jusqu'à présent hiérarchiques, entre les sexes ? Quelles sont les ressources dont elles disposent ?

Si les violences de la *décennie noire* ont été particulièrement marquantes, il existe d'autres formes de violences, celles que les femmes subissent au quotidien. Quel regard l'anthropologue peut-il porter sur ces violences ? Que nous disent-elles ? De quelles tensions



sont-elles révélatrices ? Peuvent-elles dévoiler les changements culturels et sociaux qui traversent la société à l'heure actuelle ? Il semblerait que ces mêmes violences deviennent pour certaines actrices le moteur d'un engagement et de pratiques militantes. De quelles manières permettent-elles une prise sur la réalité, une dénonciation des rapports inégaux entre hommes et femmes ?

Les violences que subissent les femmes couplées aux rôles qu'elles ont joués pendant et après la *décennie noire* peuvent-elles être le moteur de modifications profondes et durables des normes qui régulent les rapports entre hommes et femmes ? J'interrogerai donc le processus de construction des normes genrées en Algérie. De plus, cette problématique contribuera à la compréhension et à l'analyse d'un domaine qui tend à émerger, celui de la « politique non gouvernementale » (M. Feher, 2006).

Le corps, lieu d'inscription privilégié à la fois des violences et de la différence entre les sexes, sera l'un des fils rouges de ce projet. En outre, en aspirant à des rapports égalitaires entre hommes et femmes, à une participation pleine et entière des femmes aux affaires de la Cité, les associations et ONG de femmes Algériennes m'invitent à interroger l'émergence de l'individu.

Dans la première partie de ce projet de thèse, j'exposerai, puis interrogerai, les diverses formes de violences – violences individuelles, familiales et conjugales ; singularité des violences collectives de la *décennie noire*, symbolisée par le grand nombre de viols ; violences institutionnalisées incarnées dans les dispositions du Code de la famille – et les liens qu'il peut exister entre elles. Les revendications articulées autour de l'abrogation du code de la famille me permettront de revenir sur l'historique du mouvement associatif des femmes Algériennes. J'utiliserai, au fil du texte, l'expression « mouvement associatif des femmes Algériennes ». Il ne faut pour autant pas croire que celui-ci est unifié, ce que dévoilera son historique. Pour clore ce premier chapitre, je présenterai les deux structures qui constitueront les lieux privilégiés de mes recherches, l'ONG SOS-Femmes en détresse et l'association Fatma N'Soumer.

La deuxième partie de ce projet présentera l'analyse des écrits que l'anthropologie nous offre sur l'Algérie, et particulièrement sur les femmes Algériennes. J'y ajouterai celle de thèses issues des *gender studies*. Les écrits de F. Héritier sur les rapports du masculin et du féminin et ceux sur la violence me permettront de faire le lien entre la littérature sur l'Algérie et les *gender studies*, peu utilisées en anthropologie. Quant aux analyses sur la *décennie noire*, elles placent les femmes au cœur des tensions nées des récents changements culturels et sociaux qu'a connus le pays. Celles-ci viendront terminer ces détours bibliographiques.

Les pratiques non gouvernementales des militantes Algériennes introduiront ma troisième et dernière partie. J'interrogerai les modes de légitimation de leurs pratiques. La question des violences à l'égard des femmes paraissant liée aux représentations de la sexualité, je me pencherai ensuite sur les rapports entre Islam, individu et sexualité. Je terminerai par des points méthodologiques : ethnographie en réseau, double ethnographie et récits de vie.

Avant de poursuivre, je préciserai que j'ai choisi une focale quelque peu marginale, celle de femmes qui se lèvent contre les violences à l'égard du *deuxième sexe*, pour ensuite porter un regard plus global sur la société algérienne et ses dynamiques contemporaines. Je ne voudrais pas laisser croire au lecteur que toutes les femmes Algériennes sont violentées. J'ai rencontré, au cours de mes différents séjours en Algérie, de nombreux hommes ayant des propos tout aussi virulents que les militantes à propos de « l'archaïsme » du code de la famille ou du peu de mixité dans les espaces publics. Les violences commises à l'égard des femmes et leur dénonciation par les associations et ONG algériennes ont, depuis quelques années, leurs tribunes dans la presse locale et internationale. J'y ai d'ailleurs eu recours pour construire mon objet. Elles sont également le thème de diverses productions littéraires<sup>7</sup> et cinématographiques, à l'image du dernier film de R. Ameer-Zaïmèche, *Bled Number One*<sup>8</sup>. Il semblerait donc que cette problématique travaille en profondeur la société algérienne.



Louisa, héroïne de *Bled Number One*, répudiée parce qu'elle veut chanter

---

<sup>7</sup> Pour ne citer que quelques exemples : A. Djébar, 1995, *Vaste est la prison*, Paris, Albin Michel ; L. Marouane, 2005, *La jeune fille et la mère*, Paris, Ed. du Seuil ; M. Mokeddem, *Mes hommes*, Paris, Grasset.

<sup>8</sup> R. Ameer-Zaïmèche, 2005, *Bled Number One*, Algérie/France, 1h37, Couleurs, Sarrazink Productions / Les Films du Losange

## I. Des violences et des femmes

« Les femmes dans la guerre, le sujet est sombre, cruel, difficile. Immédiatement, viennent à l'esprit, les images de rapt, de viols, d'enfermements » (B. Stora, 1999 : 50).

Comme le souligne l'auteur – et c'est le propos de ce premier chapitre – les femmes dans la guerre sont à la fois victimes, enjeux et actrices. Une telle situation de crise devient le révélateur des mécanismes sous-jacents aux rapports de domination tout autant qu'elle appelle des pratiques de résistance. Celle-ci sera d'autant plus significative si elle est appréhendée au regard de violences plus ordinaires.

### I. 1. De quelques violences ordinaires et individuelles

F. Héritier (1996b) s'interroge sur les origines des comportements de violence. La violence serait-elle innée ou l'effet des structures et autres relations de pouvoir qui existent entre les différents membres d'un groupe donné ? Sous la plume de cette anthropologue, la violence apparaît comme un artefact social et culturel qui place le corps en son centre. Ce corps, lieu de pouvoir et lieu d'inscription privilégié à la fois des violences et de l'irréductible différence entre les sexes, apparaîtra comme l'un des fils rouges du présent projet.

En Algérie, les violences familiales et conjugales restent un tabou. Le foyer, lieu à l'abri des regards, serait le lieu privilégié de la maltraitance. Nadia, militante féministe, a fui les violences de *la décennie noire* et est venue s'installer en région parisienne, où elle vit depuis une quinzaine d'années. Avec d'autres migrantes, elle a créé l'Association Pour l'EgaLité (APEL) qui relaie le mouvement des femmes algériennes en France. Elle retourne fréquemment en Algérie :

« Là-bas, il y a des filles qui font des études, et un jour on leur dit : « C'est bon, maintenant vous allez rester à la maison ». Ça peut aussi bien être des frères, des mères, ou même des sœurs qui perpétuent la violence dans la famille. Porter plainte c'est difficile. Tu as toute la société qui peut être contre toi, qui te dit que ce n'est pas possible de porter plainte contre ton frère ou contre ton père. C'est tellement... normal de subir des violences de la part de ses parents... que c'est extrêmement difficile pour ces filles-là. Leur seule possibilité à ce moment-là, c'est de quitter la maison, et donc d'être en rupture totale avec la famille. »

Pourtant, me dira-t-elle plus tard : « En Algérie, le célibat c'est la prison ». Bien que de plus en plus répandu, celui-ci est loin d'être admis (I. Hayef, 1993). La situation socio-économique du pays, synonyme de paupérisation grandissante, et la crise du logement en Algérie ne font qu'aggraver la situation des femmes.

« Une majorité des femmes victimes de violences sont des femmes qui n'ont pas la possibilité d'avoir un logement, même si parfois elles ont un travail. Donc, pour beaucoup de femmes, même si elles se révoltent... même si elles veulent s'en sortir... elles sont conscientes qu'elles n'ont rien à côté. C'est-à-dire qu'elles peuvent se retrouver à la rue. Et c'est quelque chose de terriblement traumatisant pour ces femmes. Donc, parfois, elles préfèrent encore vivre ces violences, mais au moins garder un toit » m'explique Nadia. Il est très difficile pour une femme seule, célibataire, de trouver un logement. Une ONG comme SOS-Femmes en détresse aide des femmes marginalisées suite à des ruptures familiales ou aux violences qu'elles ont subies à se procurer un logement. Cette structure algéroise est la seule susceptible d'accueillir celles qui sont en rupture avec leur famille.

Le réseau Wassila regroupe diverses associations et des professionnels de différents secteurs : médecins, psychologues, assistantes sociales, sages-femmes, enseignants, sociologues, juristes... L'une de ses raisons d'être est la sensibilisation de la société et des pouvoirs publics aux questions des différentes formes de violences commises à l'égard des femmes. Pour cela, il a publié divers ouvrages, dont *Le Livre Blanc des violences faites aux femmes* (2002). En voici deux extraits :

« Safia, 17 ans, est lycéenne. Son père l'oblige à se prostituer pour lui procurer de l'argent. Pour lui échapper, Safia finit par fuguer et rejoint ses grands-parents maternels. Son père la harcèle pour qu'elle retourne au domicile familial. Peu après, Safia se retrouve enceinte. Sa mère très perturbée décide de la ramener en ville pour qu'elle accouche loin de la famille. La jeune fille accouche dans un grand hôpital d'Alger. À l'hôpital, Safia est malmenée, maltraitée, brutalisée par l'assistante sociale, la femme de ménage, la sage-femme et même par la psychologue. Toutes la soumettent à des violences aussi bien physiques que morales, insultes, humiliations, parce qu'elle est mère célibataire, c'est-à-dire qu'elle a eu des relations sexuelles et mis au monde un enfant en dehors du mariage. Au lendemain de son accouchement, elle n'aura pas droit à la consultation. Le médecin qui s'approche de son lit est détourné par la chef de service : « Celle-là, ce n'est pas la peine, c'est une mère célibataire ». [...] Safia, mineure, a dû attendre une semaine à l'hôpital qu'un membre de sa famille vienne signer pour sa sortie et décider du sort de l'enfant. L'administration de l'hôpital exige d'elle, pour sa sortie, l'abandon de l'enfant et la présence d'un tuteur sinon elle sera prise en charge par la Brigade des mineurs et placée dans un centre de rééducation. » (*Le Livre Blanc des violences contre les femmes*, 2002 : 39).

« Enseignante dans le primaire, mère de quatre enfants, Linda subit les violences de son mari depuis les débuts de son mariage. Il est violent et alcoolique. Il bat aussi ses enfants. Il l'oblige aussi à lui payer ses cigarettes et son alcool. Il est connu dans le quartier et connu du commissariat qui, d'ailleurs, ne veut pas prendre en considération les plaintes de Linda et ne les enregistre pas. Un jour, il les enferme pendant deux jours dans une chambre, les enfants ne pouvant aller à l'école et Linda à son travail. Il les frappe et les prive tous de nourriture. Une des filles a cependant pu sortir par la fenêtre vers le balcon des voisins et demander du secours » (*Le Livre Blanc des violences contre les femmes*, 2002 : 12).

Suite à cet épisode, Linda et ses enfants sont dirigés vers le centre d'accueil de SOS-Femmes en détresse. C'est cette même ONG qui a recueilli et publié son témoignage. En faisant cela, elle entend rompre le silence qui entoure les violences familiales et conjugales.

Aux yeux de l'anthropologue, ces témoignages semblent quelque peu décontextualisés. Rien n'est dit de l'histoire personnelle de ces femmes. Seules les violences qu'elles subissent apparaissent, violences que l'ONG cherche à dénoncer. Il serait intéressant de se demander ce qui motive une femme à porter plainte au commissariat. Pourquoi une femme victime de violences conjugales est-elle amenée à se diriger vers une ONG ? Pourquoi ne se retourne-t-elle pas vers sa propre famille ? Qu'en est-il des relations et des solidarités familiales aujourd'hui en Algérie ? Quelles portées peut avoir le mouvement associatif des femmes Algériennes sur les trajectoires de ces femmes victimes de violence ? Que peut-il leur apporter ? Comment les femmes victimes de violences perçoivent-elles les ONG et associations de femmes qui les accueillent ? Comment ont-elles connu l'existence de telles structures ?

Je viens d'exposer un premier 'type' de violences regroupant ce que j'appellerai les violences individuelles et qui sévit essentiellement au sein du cercle familial. Le statut des femmes Algériennes et le sens à donner aux violences exacerbées contre elles ne seraient, aux yeux de la sociologue algérienne F. Oussedik (2005), pas saisissables hors des stratégies de groupe, des attentes de groupe à leur égard. Quelles sont ces pressions, ces attentes de la famille à l'égard de ses femmes ? Quels sens leur attribuer ?

Que signifie le silence qui entoure les violences individuelles ? Que révèle-t-il au sujet de la place des femmes dans la société algérienne ? Ce même silence peut-il expliquer les violences collectives qui ont connu leur paroxysme au cours de la *décennie noire* ? Celles-ci n'étaient-elles pas déjà présentes, en pointillé, dans les violences individuelles et quotidiennes ?

## **I. 2. Et on tuera toutes ces affreuses : les violences collectives à l'égard des femmes Algériennes**

« La femme a quitté son domicile et abandonné l'éducation de ses enfants ; elle a concurrencé l'homme au travail et dans tous les domaines ; elle a refusé d'être entretenue par lui et s'est libérée de toutes ses caractéristiques féminines. Les maisons ressemblent à des déserts ou à de vieilles ruines ; les enfants sont devenus comme des orphelins. La société est ébranlée et tout se débride. [...] Et la vérité indubitable est que l'autorisation de la mixité dans les sociétés musulmanes est le premier pas sur la voie de ce que sont devenues les sociétés occidentales actuelles, en matière de débauche et de dévergondage. » (A. Madani, leader du FIS, extraits d'*El-Mounquid*, publication du FIS, cités par Al-Ahnaf M., Botiveau B., Frégosi F., 1991 : 245).

Si les femmes ont été les premières cibles des discours des islamistes en Algérie (Al-Ahnaf M., Botiveau B., Frégosi F., 1991 ; D. Imache, I. Nour, 1994 ; R. El Khyat, 2001), les agressions de femmes commencèrent avant la victoire du FIS aux élections législatives (Y. Bettahar, 1996). Dès le milieu des années quatre-vingts, les violences à l'égard des femmes se multiplient, nourries par la crise politique et sociale dans laquelle s'engouffre le pays. Alors que dans les années soixante-dix l'État plaide pour l'emploi des femmes, leur formation scolaire et universitaire, dans la décennie suivante, la présence de femmes au sein de l'espace social est contestée. Des femmes se rendant sur leurs lieux de travail sont vitriolées dans les rues. Au début des années quatre-vingt-dix, les structures de l'éducation, les cadres religieux et les discours politiques édictent aux femmes des interdits : la mixité dans les établissements scolaires et la pratique du sport féminin sont remises en cause.

Ces discours tentent d'assigner les femmes à leur foyer. Ces déclarations publiques semblent avoir créé les cadres de légitimation des violences collectives. Pourquoi avoir fait de la femme la cause des maux de la société algérienne ? Que signifie la 'diabolisation' des femmes algériennes ? Que cherchent à dénoncer ces discours à travers cette 'diabolisation' ? Peut-on parler de violences collectives purificatrices ?

Les violences collectives à l'égard des femmes se cristallisent lors de la *nuit du fouet* : en avril 1990, les étudiantes d'une cité universitaire se rendent à une conférence. Elles seront stoppées, agressées et fouettées pour être sorties de leur campus. Au cours de la *décennie noire*, des femmes sont assassinées au seul motif qu'elles travaillent ou qu'elles vivent seules. Les femmes qui ne portent pas le hidjab sont menacées. Nombreuses sont celles qui connaîtront le viol.

«Un soir, «ils» sont venus comme des loups. Quelques heures plus tard, je me suis retrouvée dans un coin que je ne suis plus capable de décrire. Un groupe de terroristes m'a violée. Ils le refaisaient chaque nuit. Je n'avais plus la notion du temps, mais je me suis rendue compte plus tard que j'étais enceinte. Les militaires m'ont ensuite libérée. J'avais honte de faire face à ma famille avec mon ventre qui prenait forme. J'ai décidé de ne pas rentrer au village. Là-bas, les gens sont impitoyables. Je me suis cachée dans un centre pour femmes violées situé à Alger. Seul refuge pour moi.» (Témoignage de Lila, in *Le Livre Blanc des violences contre les femmes*, 2002 : 13).

Ce témoignage reflète le sentiment de culpabilité que ressentent de nombreuses femmes violées ou violentées et les difficultés qu'elles éprouvent à affronter leur société.

A. Moussaoui (1999), anthropologue Algérien, nous explique pourquoi les femmes sont des cibles privilégiées :

« Tuer devient secondaire à côté de l'humiliation que subissent les corps avant, et les cadavres après, cet acte ultime. Plus la victime est « significative », du point de vue du message, plus elle constitue un support idéal d'expression » (1999 : 166).

Détentrices de l'honneur du groupe auquel elles sont rattachées, les femmes sont ces victimes les plus significatives. A. Moussaoui (2003) analyse les traumatismes – effets et incidences d'un traumatisme, blessure ou choc matériel, sur un sujet – de femmes violées pendant la *décennie noire*. À travers le corps, le ventre d'une femme, c'est l'honneur du groupe tout entier qui est durablement entaché et souillé. Elles sont souvent violées devant leurs pères, leurs maris ou leurs frères, ce qui ne fait qu'accentuer leur humiliation. Le viol comme souillure qui se répercute à l'ensemble du groupe n'est pas propre à la situation algérienne. F. Héritier (1996b) explique les violences à l'égard des femmes par la volonté des hommes de contrôler ce pouvoir particulier qui leur est propre, celui de la reproduction. L'ennemi s'approprie le corps d'une femme en ce qu'il représente l'espace de reproduction et le lieu d'inscription du lien généalogique. L'efficacité de cette souillure est d'autant plus grande lors d'une guerre civile où ce sont, comme en Algérie, des frères, des cousins, des voisins qui s'affrontent. L'humiliation, « l'intention de profanation » (V. Nahoum-Grappe, 2003 : 152) que révèle le viol perdurent dans le temps. On ne les lave pas facilement, ce qui expliquerait la mise à l'écart de ces femmes et leur difficile 'réinsertion' dans la société.

Que représente le centre d'hébergement de SOS-Femmes en détresse pour ces femmes ? Leur apparaît-il comme un lieu qui les protège du regard des autres ? Quel sens donner au sentiment de culpabilité qu'elles éprouvent ? Dire le viol, c'est dire celui du « terroriste », comme celui du père, du frère, du voisin. Est-ce donc risquer de mettre en cause l'ordre social ?

Viols, mutilations corporelles, menaces, insultes... Toutes ces violences collectives se retrouvent en une seule et même nuit, celle du 13 juillet 2001. À Hassi Messaoud, ville pétrolière du sud algérien, deux bidonvilles mitoyens sont attaqués par des hommes munis de couteaux, de gourdins et de manches à balais. Cette sombre anecdote revient régulièrement dans les discours des militantes. Houriya, militante Algérienne de passage à Paris lors de la Journée Internationale de la Femme, raconte :

« Suite au prêche hystérique de l'imam du village sur la soi-disant dislocation des mœurs de la société algérienne, les femmes de Hassi Messaoud sont accusées de prostitution. Sans oublier qu'elles priveraient les hommes d'emplois qu'ils pourraient occuper. Venues de différentes régions algériennes, ces femmes sont, pour la plupart, employées comme femmes de ménage par des compagnies étrangères. Elles vivent seules, dans de sinistres taudis. Elles ont été violentées, lacérées à coups de couteaux, violées, sodomisées. Certaines ont été enterrées vivantes. Leurs maisons ont été saccagées et pillées avant d'être brûlées. Elles ont attendu des heures l'intervention des autorités locales. Aucun médecin ne les a examinées. L'un des agresseurs est identifié comme 'repenti' ayant bénéficié de la Concorde Civile ».

Toutes décident de porter plainte. Elles sont aidées par l'Association Féminine pour l'Epanouissement de la Personne et l'Exercice de la Citoyenneté (l'AFEPEC), SOS-Femmes, Fatma N'Soumer et les membres du Réseau Wassila. Ces structures leur ont procuré des avocats bénévoles, leur ont obtenu des indemnités et des micro-crédits. Elles ont également alerté l'opinion publique. Nadia me fait part des pressions que doivent exercer les familles des accusés sur les victimes : seules trois des trente-neuf victimes maintiennent leur plainte. Le premier jugement a lieu le 15 juin 2002. Six accusés sont présents au tribunal de Ourgla, les vingt-trois autres sont en fuite. Suite aux maigres condamnations – dix acquittements et de rares condamnations qui n'excèdent pas trois ans – le procureur fait lui-même appel. Le procès en appel se déroule le 3 janvier 2005, cette fois-ci à Biskra. Les condamnations sont plus lourdes : trois, six et huit ans de prison pour trois des prévenus, les trois autres sont acquittés. Les accusés en fuite sont condamnés, par contumace, à cinq, dix et vingt ans de prison. En avril 2006, l'un des accusés en fuite, condamné à vingt ans de réclusion criminelle, se constitue prisonnier. Son procès aurait dû avoir lieu le 17 mai 2006. Les plaignantes et les associations les soutenant ayant été prévenues seulement une semaine à l'avance de la tenue de ce procès n'ont pas eu le temps de le préparer. Elles ont demandé et obtenu son report. L'accusé est aujourd'hui en liberté provisoire.

F. Oussedik, sociologue algérienne, revient sur ces différents procès qui tendent à rendre les victimes coupables du trouble de l'ordre public :



« Ces dernières ont quitté leurs familles et domiciles pour aller travailler ailleurs que dans leurs lieux de résidence et habiter de surcroît seules. Elles ont donc enfreint l'ordre social établi et accepté par tout le monde. La société s'est défendue en sanctionnant ces femmes. Il est donc normal que tout le processus qui vient par la suite ne puisse pas remettre en cause cette sanction. La société est inégale, pourquoi voulez-vous que sa justice soit égalitaire ? [...] Il faut donc inscrire ce qui s'est passé dans ces lieux comme un point de non-retour afin qu'il rappelle à chaque fois la panoplie des violences que subissent les femmes dans notre pays<sup>9</sup>. »



Aux victimes d'Hassi Messaoud  
Affiche réalisée par l'association Fatma N'Soumer, Photographie C. Lebas, Paris<sup>10</sup>, 2006.

---

<sup>9</sup> Ses propos ont été publiés dans l'édition d'*El Watan* datée du 9 avril 2005 qui revient sur la rencontre-débat au sujet des violences à l'égard des femmes à travers l'affaire des femmes agressées à Hassi Messaoud, organisée par le réseau Wassila à Alger.

<sup>10</sup> Nadia a rapporté cette affiche, réalisée par l'association Fatma N'Soumer, de son dernier séjour en Algérie. Elle l'a accrochée lors d'un colloque à Paris sur le code de la famille algérien.

Que signifie la culpabilisation des victimes ? Qu'auraient pu faire ces femmes sans l'appui et le soutien d'associations et d'ONG de femmes ? Quelles incidences ces violences collectives ont-elles sur les relations entre hommes et femmes et sur la construction des normes genrées en Algérie ?

### **I. 3. Code de la famille et violences institutionnelles : l'éveil du militantisme.**

Selon Nadia, l'une des formes de violences les plus virulentes reste « la violence institutionnelle », inhérente au Code de la famille, ce texte juridique qui stipule l'inégalité entre femmes et hommes. À ses yeux, « le Code de la famille est une loi qui fait que beaucoup de violences envers les femmes deviennent légales... et donc légitimes ».

De nombreux écrits relèvent la précarité juridique des femmes Algériennes (N. Sadi, 1991 ; A. Z. Daoud, 1993 ; Boudiaf, 1997). Loin d'être une priorité des premiers gouvernements, le statut de la femme Algérienne s'est vu transformé avec l'adoption du code de la famille. Jusqu'en 1984, ce dernier est consigné dans la Charte de Tripoli (1962), préambule à la Charte Nationale de 1976. À son arrivée au pouvoir, le président Boumediene entend combler le vide juridique que connaît son pays depuis l'Indépendance en matière de droit personnel. Jusqu'en 1973, la législation coloniale a été maintenue (L. Pruvost, 2002). Deux phases se distinguent dans l'instauration du Code de la famille. De 1962 à 1979, ce ne sont que des projets qui se succèdent les uns aux autres. Après de multiples tergiversations entre 1980 et 1984, il est finalement adopté.

Pourquoi avoir attendu dix ans avant d'instaurer le Code de la famille ? Pourquoi avoir codifié les relations familiales ? Qu'en était-il du statut juridique des femmes avant 1984 ?

Via l'instauration du Code de la famille, je voudrais revenir brièvement sur l'historique du mouvement associatif des femmes Algériennes : un mouvement qui s'est formalisé autour de l'abrogation de ce code, qui est loin d'être uniforme, et qui a été l'objet de l'instrumentalisation des partis politiques.

De nombreuses femmes Algériennes avaient cru que leur participation à la guerre de libération nationale leur ouvrirait les portes de l'émancipation. Des espoirs naissent de cette participation pleine et entière des femmes au combat. Ils s'évanouiront dès l'Indépendance. La priorité n'est pas à la condition des femmes mais à la reconstruction du pays. Certaines femmes tentent tout de même de se tourner vers l'action politique. On les en dissuade ou on les oriente vers l'Union Nationale des Femmes Algériennes (UNFA) qui naît en 1963, sous

l'égide du FLN. La participation des femmes à la guerre de libération nationale est instrumentalisée par les tenants du pouvoir politique. Les femmes, par leur participation au combat, auraient acquis la totalité de leurs droits et atteint l'émancipation. Ben Bella, premier président, parle de manière libérée de l'émancipation des femmes (Z. Daoud 1993). Il les invite à se lever pour l'égalité des droits... sans attendre que les changements ne viennent des hommes :

« J'appelle les sœurs à prendre leurs responsabilités et à ne pas compter sur leurs frères pour leur donner la permission d'agir » (discours de Ben Bella prononcé le 16 mars 1963 repris par M. Harbi, 2004 : 49).

Le pouvoir n'a plus besoin de se préoccuper du sort des femmes, comme le révèle la Charte d'Alger (1964) :

« La guerre de libération a permis à la femme Algérienne de s'affirmer et de prendre aux côtés de l'homme des responsabilités et une part active à la lutte. L'égalité de l'homme et de la femme doit s'inscrire dans les faits. La femme Algérienne doit pouvoir effectivement participer à l'action politique et à la construction du socialisme en militant dans les rangs du Parti et des organisations nationales et en y assurant des responsabilités. Elle doit pouvoir mettre son énergie au service du pays en participant à l'activité économique, assurant ainsi par le travail sa propre promotion » (extraits cités par M. Gadant, 1995 : 135).

Le 21 mars 1963 se déroule le premier congrès de l'UNFA. L'émancipation des femmes y est envisagée mais reste secondaire. La question primordiale est celle de la construction du pays : le projet socialiste occulte tout autre projet de société (Z. Daoud, 1993, M. Gadant, 1995). Le 8 mai 1965, plusieurs milliers de femmes traversent néanmoins les rues d'Alger pour crier leur peur face au bruit qui circule : un code de la famille serait en projet. À leurs yeux, son adoption ne serait que régression. En 1981, suite à l'interdiction faite au *deuxième sexe* de sortir du territoire sans l'autorisation d'un mari ou d'un père, des femmes se mobilisent. Un premier comité de femmes naît à Alger. Un autre suit à Oran. À quelques semaines de l'adoption du Code de la famille, des centaines de militantes sont arrêtées et jetées en prison. C'est ce qui est arrivé à la présidente de l'association APEL dont j'ai parlé précédemment. Après avoir passé plus d'un an dans les prisons algériennes, elle décide de s'exiler en France, où elle poursuit son combat pour des lois égalitaires. Ces premiers comités, vidés de la majeure partie de leurs membres, n'empêcheront pas l'instauration du Code de la famille, ce qui ne fera qu'accroître leurs motivations. En 1985 naît, dans la clandestinité, la première association de femmes, l'Association pour l'Égalité des hommes et des femmes devant la loi, dite l'Égalité. Nadia en a fait partie. Cette structure devra attendre 1989 pour être autorisée.

Suite à la liberté d'association accordée par le FLN au lendemain des émeutes d'octobre 1988, d'autres suivent : l'Association pour la Défense et la Promotion des Femmes, liée au Parti de l'Avant Garde Socialiste (PAGS), l'Association pour l'Épanouissement et l'Exercice de la Citoyenneté, Cris de femmes, Voix de femmes...



Abrogation du code de la famille : Sit-in devant le palais du gouvernement, Alger, 1989  
Photographie N. Touati

Les stratégies de ces associations divergent sur l'attitude à adopter. Les unes sont pour l'abrogation pure et simple du Code de la famille, les autres pour sa révision. De la scission d'Égalité naît l'Association Indépendante pour le Triomphe des Droits des Femmes. Le motif de cette division oscille entre le laxisme d'Égalité face à la montée de l'extrémisme (A. Rouadjia, 1998) et sa dépendance aux partis politiques (Z. Daoud, 1993). La victoire du FIS aux législatives va renforcer les tensions naissantes au sein du mouvement des femmes (A. Rouadjia, 1998). Les unes sont pour l'arrêt du processus électoral, les autres pour sa poursuite.

Un nouveau réseau d'associations, dont le Rassemblement des Femmes Démocrates, est mis sur pied pour barrer la route aux islamistes. D'autres associations naissent, épousant cette

tendance tout en essayant d'être plus présentes sur le terrain et de ne pas se laisser emprisonner dans les débats et autres clivages politiques (A. Rouadjia, 1998) : l'Association de Soutien et de Solidarité aux Familles des Victimes du Terrorisme, la commission Femmes du Mouvement pour la République, SOS-femmes en détresse, Fatma N'Soumer...

#### **I. 4. Les associations et ONG de femmes auprès des victimes de la *décennie noire***

SOS-Femmes en détresse, structure perchée sur les hauteurs d'Alger, a été créée en 1992 par d'anciennes moudjahidates<sup>11</sup> et de plus jeunes militantes. Cette ONG a commencé par accueillir des femmes victimes de la *décennie noire* en leur apportant un suivi médical ainsi qu'un soutien psychologique et juridique. Aujourd'hui, elle accueille les victimes des multiples formes que peut recouvrir la maltraitance : femmes célibataires, femmes divorcées ou répudiées, victimes de violences conjugales ou familiales, victimes de la *décennie noire*, ces femmes se trouvent en situation de marginalisation. L'ONG leur propose, outre l'hébergement, la nourriture, la scolarisation de leurs enfants, une formation professionnelle et un soutien psychologique et juridique. De plus, SOS-Femmes en détresse joue un rôle de médiatrice auprès de ces dernières et tente de les 'réinsérer' au sein du tissu social algérien. Elle les aide, entre autre, à constituer leur dossier de demande de logement et joue les intermédiaires entre ces femmes marginalisées et les autorités locales. Elles ont ainsi réussi à obtenir la construction de logements pour femmes célibataires dans la région de Boumerdès. Le fait que cette structure soit la seule, en Algérie, à avoir un centre d'hébergement pour femmes marginalisées et/ou victimes de violences, a été l'un des critères motivant le choix de cette ONG comme lieu privilégié de mes recherches.

J'ai montré précédemment que l'historicité du mouvement associatif des femmes Algériennes était marquée par son rapport à l'État et la mainmise des partis politiques. Les positions tranchées de la présidente de Fatma N'Soumer ont éveillé mon intérêt. En 1997, O. Chouaki fonde cette association, du nom de la résistante Berbère au colonialisme français, pour s'éloigner, dit-elle, de ses anciens amis structurés dans les partis politiques :

« J'ai vu des amis trotskistes défendre les islamistes. J'ai vu une militante pour les droits des femmes comme Khalida Messaoudi faire la tournée des zaouïas - confréries de l'islam traditionnel au Maghreb - pour faire la campagne de Bouteflika. Je suis issue d'une famille de marabouts, mais pour rien au

---

<sup>11</sup> Les moudjahidates sont les femmes ayant participé à la guerre de libération nationale.

monde, même pour barrer la route au FIS, je n'accepterai d'aller faire la tournée de confréries archaïques »<sup>12</sup>.

Les premières années d'existence de l'association sont marquées par un soutien psychologique apporté aux victimes de la *décennie noire* et par sa participation au collectif *20 ans Barakat ! (20 ans, ça suffit !)* qui, à travers une campagne médiatique dénonce, d'une rive à l'autre de la Méditerranée, les violences inhérentes au Code de la famille. Depuis février 2006, Fatma N'Soumer s'occupe d'une bergerie dans la région de la Mitidja, région particulièrement blessée lors de la *décennie noire*. Suite à un massacre collectif à Oued Slama, l'association décide de ce projet en direction des femmes. La priorité pour les membres de l'association est de leur apporter un soutien psychologique. Qui plus est, la majorité des femmes, devenues chefs de famille, suite à l'assassinat ou la disparition de leurs maris, ne vivaient qu'avec une pension de mille dinars – soit dix euros – par mois. Pension que la mairie n'a pas tardée à leur retirer. Le projet de bergerie, au-delà des ressources qu'il procure aux familles via la vente de lait et de fromage, vise à créer des liens entre Oued Slama et la ville la plus proche. L'idée est d'attirer des citadins à la bergerie pour sortir les femmes de leur isolement.

Toutes deux se retrouvent sur la question du viol, récurrente dans les discours des militantes. Elles dénoncent la non reconnaissance des viols commis pendant la *décennie noire*, l'absence de tout statut juridique pour les victimes, la mauvaise prise en charge médicale, psychologique ou juridique par les professionnels... En 1999, SOS-Femmes en détresse organise une rencontre sur le thème du viol qui sera suivi de la publication d'un document réalisé avec l'aide du collectif Maghreb-Egalité, « le viol comme arme de guerre ».

Le 8 mars 2004, le réseau Wassila met en place une journée d'étude sur le viol. Les actes de cette journée, « Algérie, le viol des femmes par les terroristes : Un crime contre l'humanité » ont été publiés en 2005 et sont aujourd'hui disponibles au Centre d'Information et de Documentation sur les Droits de l'Enfant et de la Femme. Celui-ci est situé sur le boulevard D. Mourad, principale artère de la capitale algérienne.

Ces différentes actions montrent que la violence peut devenir le moteur d'engagements militants. Le réseau Wassila déclare :

« Nous avons relevé, comme beaucoup d'autres intervenants sur le terrain, un certain nombre de constats, que nul ne peut effacer d'un revers de main, sans risque de nier une deuxième fois l'humanité des victimes, et sans risque de compromettre leur réinsertion dans la société. [...] Des êtres humains

---

<sup>12</sup> Entretien accordé au *Monde*, 5 décembre 2003.

ont été assassinés, torturés, martyrisés, mutilés et les femmes ont subi des viols à grande échelle et des enfants sont nés de ces viols. Ces dernières n'ont jusqu'à présent pas de statut de victime »<sup>13</sup>.

Le « revers de main » dont il est question renvoie aux applications de la Charte pour la paix et la réconciliation nationale évoquée en introduction. Celle-ci prévoit des mesures d'indemnisations financières pour les détenus libérés, les repentis et leurs familles. Ce même arsenal juridique vise à faire cesser toutes les activités des associations des familles de disparus, décrétées illégales depuis le 28 février 2006, date d'application de la Charte. L'un des articles stipule que « toute déclaration écrite, ou autre acte, utilisant ou instrumentalisant les blessures de la tragédie nationale pour porter atteinte aux institutions, fragiliser l'État, nuire à l'honorabilité de ses agents [...] ou pour ternir l'image de l'Algérie sur le plan international<sup>14</sup> » est illégale et que leurs auteurs s'exposent désormais à des poursuites judiciaires. Il n'est, par contre, question d'aucune indemnisation pour les femmes violées. Les membres de Wassila protestent contre cette absence d'indemnisation. Elles revendiquent un statut spécifique pour ces femmes et pour les enfants nés de ces viols. Elles dénoncent la non application de la fatwa du Haut Conseil Islamique (HCI) qui aurait permis aux femmes violées d'avoir recours à l'avortement. Contrairement à ce qui s'est passé en Bosnie à la même époque<sup>15</sup>, la société algérienne ne permet pas à ces femmes d'exprimer ce qu'elles ont vécu dans leurs corps et refuse de les inscrire clairement comme victimes. Par ailleurs, elle donne l'occasion aux repentis de demander aux tribunaux algériens, au nom du Code de la famille, la légalisation des *zouadj el moutaa* – mariages temporaires qui ont été conclus pendant la *décennie noire* par une fatwa venant ainsi 'légitimer' les viols sous couvert d'une formule religieuse – et l'exercice de l'autorité paternelle sur les enfants nés de ces viols.

Comment expliciter la construction culturelle, sociale et politique du déni de ce qui s'est passé pendant la *décennie noire* ? Pourquoi éviter un débat politique et sociétal, celui de la place des femmes dans la société et du rôle des violences, et particulièrement du viol, dans leur assignation à un statut inégal à celui des hommes ?

---

<sup>13</sup> Déclaration du Réseau Wassila (Coordination des associations de défense des droits des femmes) intitulée : « Peut-on regarder ailleurs quand l'avenir de la société est en train de se jouer... », in *El Watan*, vendredi 23 septembre 2005.

<sup>14</sup> Voir l'ordonnance n°06-01 du 27 février 2006 concernant les applications de la Charte pour la paix et la réconciliation nationale, publiée dans le *Journal Officiel de la République Algérienne* n°11, disponible sur Internet : [http://193.194.78.233/pdf/charte\\_fr.pdf](http://193.194.78.233/pdf/charte_fr.pdf).

<sup>15</sup> En Bosnie, les femmes musulmanes ont subi des viols collectifs. Les autorités religieuses sont intervenues pour expliquer la situation et ont participé à la réhabilitation de ces femmes violées. De plus, sur le plan international, la reconnaissance du viol comme crime contre l'humanité est circonscrite à la Bosnie et au Rwanda. Voir, par exemple, Benghozi P., 1995, « L'empreinte généalogique du traumatisme et de la honte : génocide identitaire et femmes violées en ex-Yougoslavie », in Moro M. R., Lebovici S. (dir.), *Psychiatrie humanitaire en ex-Yougoslavie et en Arménie*, Paris, PUF.

Pourquoi la question du viol est-elle récurrente dans le discours des militantes ? N'est-ce pas une stratégie pour contourner le tabou de la sexualité ? Par quels autres biais peuvent-elles parler de sexualité ? Ces premières interrogations liées à la sexualité me semblent intéressantes, ce pourquoi j'y reviendrai au cours de la troisième partie de ce projet<sup>16</sup>.

Des dénonciations des multiples formes de violences à l'encontre des femmes à celles inhérentes au Code de la famille, en passant par le rôle joué par les associations de femmes auprès des victimes de la *décennie noire*, le mouvement des femmes Algériennes nous donne à voir « une société non figée mais fort déterminée. En même temps, on y distingue des lieux du possible, des inventions, des détachements d'avec la norme » » (A. Farge, 1997 : 86).

À travers ces diverses formes de violences, les liens familiaux semblent mis à mal. Au cours de mes différents séjours en Algérie, j'ai rencontré de nombreuses familles dont les membres s'étaient entredéchirés au cours de la *décennie noire*. Celle-ci aurait accentué la fragilisation des solidarités familiales induite par les changements culturels et sociaux que connaît l'Algérie depuis l'Indépendance (exode rural, urbanisation, paupérisation...).

J'émettrai l'hypothèse qu'aux solidarités familiales 'traditionnelles' – solidarités reposant sur la filiation et sur l'alliance, induisant donc des rapports entre hommes et femmes<sup>17</sup> – se substituent des solidarités féminines pour ce qui est de la prise en charge des femmes victimes de violence. Ces solidarités nouvelles peuvent devenir, à mon sens, des « lieux du possible ».

---

<sup>16</sup> Voir III. 2. De l'individu et de la sexualité en Islam

<sup>17</sup> Je pense, entre autre, à la prégance de la relation frère/sœur au Maghreb.



## II. Détours bibliographiques critiques

Une lecture critique des ouvrages anthropologiques, sociologiques et historiques sur l'Algérie, les femmes Algériennes et la décennie que ce pays vient de traverser me permettra de préciser les contours de mon projet. Ces écrits seront complétés par l'apport des *gender studies*.

### II. 1. L'Algérie et ses femmes à travers la littérature anthropologique

Il y d'abord l'*Algérie des anthropologues*<sup>18</sup>, présentée et analysée à travers une partie de sa population, les Berbères. Pendant la période coloniale, les écrits sur les Berbères ne cessent de s'accumuler comme si eux seuls étaient susceptibles de capter l'intérêt des anthropologues et autres missionnaires. Qu'il s'agisse des Kabyles, des Chaouïa des Aurès, des Mozabites du M'Zab ou des Touaregs du Sud algérien, les travaux sur l'identité, les us et coutumes berbères, sur l'habitat dit 'traditionnel', les pratiques agraires, les danses et les chants 'traditionnels' fleurissent. Les années trente voient apparaître sur le terrain une nouvelle génération de chercheurs, tout juste sortis de l'Institut d'ethnologie de Paris, fondé en 1925. Parmi eux, G. Tillon. Cette ethnographe se distingue par son engagement sur le terrain. Son ouvrage sur la condition des femmes, *Le Harem et les cousins*, demeure une référence. Les travaux remarquables, suite à l'Indépendance, sont ceux de P. Bourdieu et de C. Lacoste-Dujardin.

L'opposition Berbère/Arabe reste la matrice de la production du savoir anthropologique sur l'Algérie. Aux côtés des Berbères s'observeraient une 'tradition' orale - d'où le nombre important d'études sur leurs contes – des pratiques antéislamiques, voire magiques et/ou 'primitives'... alors que les arabes n'offriraient qu'une 'culture' écrite, savante et islamique. L'étude de ces derniers est laissée aux soins des orientalistes. Cette observation laisse apparaître l'« inacceptable et cependant incontournable collusion de la science et de la politique (dont la Kabylie était une nouvelle fois l'enjeu) aussi difficile à assumer qu'à éviter » (A. Mahé, 2001 : 54). À titre d'exemple, A. Mahé (2001), anthropologue, évoque les systèmes judiciaires distincts institués en Algérie par le colon renseigné par l'œuvre de A. Hanoteau et A. Letourneux<sup>19</sup>. Relevant cette dichotomie récurrente dans la littérature anthropologique, A. Mahé la renforce

---

<sup>18</sup> J'emprunte ce titre à Lucas Ph. et Vatin, J-C., 1975, F. Maspéro, Paris.

<sup>19</sup> Voir Hanoteau A., 1982, *Essai de grammaire de la langue Tamachek*, Paris, POF-Inalco (Réédition) et Hanoteau A., Letourneux A., 1983, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Bouchène (Réédition).

néanmoins en se consacrant à l'analyse de la seule Grande Kabylie. À mon sens, ces quelques lignes dénotent l'intérêt de recherches visant à rompre cette dichotomie.

Penchons-nous sur l'anthropologie algérienne. Aux premières heures de l'Indépendance, l'anthropologie, considérée comme une science coloniale, disparaît de l'enseignement universitaire. Les travaux sociologiques ont alors pour but d'accompagner les « tâches d'édification nationale » :

« On y abordait alors des thèmes et des catégories holistes : le paysannat, l'entreprise, la révolution agraire, occultant les hommes et les acteurs qui portaient ces dynamiques » (A. Moussaoui, 2005 : 99).

Il faut attendre le milieu des années quatre-vingt dix pour que l'anthropologie soit de nouveau officiellement reconnue et enseignée à l'université. Le Centre de Recherches en Anthropologie Sociale et Culturelle d'Oran (CRASC), l'université de Tlemcen et celle de Tizi-Ouzou sont aujourd'hui les trois lieux d'enseignement de l'anthropologie. Aux yeux d'A. Moussaoui (2005), les écrits anthropologiques restent peu nombreux et il faudra encore quelques années pour que la discipline trouve son entière autonomie.

Les travaux sur les femmes Algériennes reprennent, pour la plupart, la dichotomie Berbère/Arabe. Nombreux sont ceux consacrés aux femmes des Aurès et à celles des montagnes de la Kabylie, deux régions berbérophones. Ainsi des travaux de l'anthropologue culturaliste T. Yacine qui appréhendent la place de ces dernières dans la société berbère à travers la poésie orale<sup>20</sup>. À partir de la poésie ancienne et contemporaine, elle analyse les rapports de genre et montre les rapports de domination dans la société berbère.

Je me contenterai d'énumérer les principales thèses et autres images de 'la' femme maghrébine et/ou Algérienne, au premier rang desquelles trône leur supposé asservissement. L'ouvrage de G. Tillon (1966) fait office de référence. L'auteure lie l'avalissement des femmes, caractéristique de l'espace méditerranéen, à la pratique de l'endogamie. Par ailleurs, la femme apparaît, comme peut l'être l'esclave, complice de son propre asservissement : en tant que mère, elle est celle qui, via l'éducation de ses enfants, permet la reproduction du système social (G. Tillon, 1966 ; C. Lacoste-Dujardin, 1985). De cette image d'une femme assujettie aux bons vouloirs des hommes on glisse facilement à celle, omniprésente, de la mère :

---

<sup>20</sup> Voir : T. Yacine, 1987, *L'izli ou l'amour chanté en kabyle*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme ; 1987, *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella héraut des At Sidi Braham*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme ; 1995, *Piège ou le combat d'une femme algérienne*, Paris, Publisud.

« Les femmes sont absentes de l'univers féminin du Maghreb, qui n'a affaire qu'à des mères » (A. Lahouari, 1999 : 70).

Devenue mère, la femme oublierait les brimades qu'elle a subies et endurées, les reproduirait à l'égard de sa belle-fille, se posant ainsi comme gardienne des 'traditions' et rempart du patriarcat. La femme n'accéderait à une reconnaissance sociale qu'en devenant mère. Une autre image qui ne cesse de revenir est celle de la femme gardienne de l'honneur de son groupe. On touche ici à un des thèmes les plus récurrents des études consacrées au monde arabo-musulman.

Viennent ensuite les approches empreintes de structuralisme. Les rapports entre hommes et femmes au Maghreb ont souvent été appréhendés via le prisme du clivage sphère publique/sphère privée. Prenons l'exemple d'un ouvrage de P. Bourdieu (1980), *Le sens pratique*. Il y consacre un chapitre à *la maison kabyle*. La partie basse de la maison, plongée dans l'obscurité s'oppose à la partie plus haute et plus lumineuse, comme le féminin au masculin. Cette opposition est l'illustration, au sein même de la maison, d'une autre opposition : celle entre le dedans et le dehors, entre l'espace féminin et l'espace masculin.

Ces images de 'la' femme Algérienne – une femme soumise, contrainte à la claustration, valorisée par son seul rôle de mère, gardienne de l'honneur et des 'traditions' – se retrouvent au fil d'innombrables écrits. Je voudrais nuancer ces approches qui, à mon sens, risquent de figer et d'essentialiser la réalité, et proposer une analyse des pratiques de femmes qui cherchent à rompre avec la *domination masculine*. Il serait intéressant de se demander jusqu'où ces analyses sont le reflet du recueil de discours sexués et dominants, qu'hommes et femmes peuvent aussi bien présenter. Jusqu'à quel point rendent-elles compte de la réalité ?

Les *gender studies* nous dévoilent le processus dynamique de construction des identités sexuées. Une approche anthropologique des pratiques associatives de femmes Algériennes inscrite dans la logique de ces *gender studies* acquiert alors tout son sens.

## **II. 2. Penser la différence entre les sexes, penser le genre : une question de normes ?**

Avant d'en venir aux études sur le genre, je ne saurais faire l'économie du concept de la *valence différentielle des sexes* (F. Héritier, 1996a), matrice de la dialectique identique/différent. Toute pensée découle de notre rapport au corps, lieu de tous les paradoxes, lieu de l'inscription de la ressemblance – homologie et place des organes, humeurs

des corps – et de la différence – rôles distincts des sexes dans la reproduction. Des écrits de F. Héritier ressort l'idée d'une construction culturelle et sociale des rapports de sexe et de genre. Le concept de genre nous vient de l'anglais *gender*. *Sex* est un terme qui renvoie à une définition biologique du masculin et du féminin. *Gender* porte en lui la dimension historique, sociale et culturelle de la sexuation du monde. Aujourd'hui outil d'analyse communément – bien qu'encore difficilement – admis, le genre apparaît comme un cadre normatif qui influence sur les représentations, les places et les rôles assignés à chaque sexe dans un contexte social et culturel déterminé. Il dénaturalise l'idée que l'on se fait des sexes – l'homme pas plus que la femme n'existe par nature – et propose une analyse comparatiste et dynamique de la construction des rôles et des identités sexués. J. Scott (1988) est la première à donner au genre une connotation politique, en faisant de celui-ci « un élément constitutif des rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes » et « une façon première de signifier des rapports de pouvoir » (J. Scott, citée par F. Thébaud, 2005 : 61).

De plus, le genre apparaît comme une focale pertinente pour appréhender les changements et autres transformations sociales et culturelles, ce qui en fait un outil d'analyse pertinent pour aborder la place des femmes, question qui semble travailler en profondeur la société algérienne. Les associations et ONG de femmes en Algérie constituent, à mon sens, comme la position de la femme elle-même, un « lieu-enjeu d'engagements non simplement symboliques mais aussi réels et concrets manifestant, dans leurs oppositions, confrontations et limites, un débat intellectuel plus largement sociétal, qui touche à la place de l'individu dans la société, à la question de la citoyenneté » (A. Kadri, 2005 : 51).

Les confrontations et autres rapports de pouvoir induits par les normes implicites de l'ordre sexué s'observent, en Algérie, dans les rapports que les femmes entretiennent à l'espace. R. Bekkar (1991) s'intéresse à la déclinaison de l'espace dans les villes algériennes. Celle-ci se caractérise par l'identification des femmes et des hommes à des territoires distincts : les femmes sont communément associées à l'espace domestique et intérieur, les hommes à l'espace public et extérieur. La division sexuée de l'espace imprègne l'ordre symbolique, l'imaginaire des hommes et des femmes et structure le *système des territoires*. Aux récentes mutations de la société algérienne répondent des nouvelles sorties féminines, essentiellement liées à leur scolarisation et à leur accès au monde du travail. Ces sorties sont problématiques car elles induisent la visibilité des femmes au sein de l'espace public ainsi que leur accès à la parole publique (R. Bekkar, 1997). L'usage de la ville devient un enjeu décisif car il ouvre une brèche dans la répartition des territoires.

L'approche de R. Bekkar est intéressante car elle montre que les frontières entre ce qui serait un espace masculin et un espace féminin sont mouvantes. Le genre n'est-il pas lui-même un concept aux frontières fluctuantes ? Les identités sexuées n'ont rien de fixe. Les *queer studies* de J. Butler (2005) et ses analyses du mouvement gay et lesbien montrent qu'il n'existe pas de dichotomie rigide entre un genre féminin et un genre masculin. Elle montre ainsi la labilité du concept de genre et interroge l'assignation normative et restrictive de l'ordre sexué :

« Une norme n'est pas une règle et ce n'est pas non plus une loi. La norme fonctionne au coeur des pratiques sociales en tant que critère implicite de normalisation » (J. Butler, 2004).

La subversion transgressive que représente la transsexualité lui permet de démontrer que de nouvelles normes peuvent être créées. Si les normes implicitement en vigueur dans une société contraignent les comportements de ses membres, ces derniers ont toujours la possibilité de les contourner, de se les réapproprier et de les réinventer. Les ONG et les associations de femmes Algériennes constituent un cadre propice pour interroger ces réappropriations et autres réinventions. Un tel terrain présente un autre intérêt. Il est une porte ouverte sur des stratégies collectives de réappropriations et de réinventions des normes genrées.

Après avoir fait une timide apparition dans les études françaises à la parution de l'article de l'historienne américaine Joan Scott (1988), *Gender : a usefull category of historical analysis*, le concept de genre s'étend peu à peu aux études anthropologiques. La méthode comparatiste de l'anthropologie permet de découvrir « non seulement la variabilité du contenu des caractéristiques de genre, mais aussi la variabilité des agencements cognitifs de la catégorie de sexe selon les sociétés, et la fragilité des frontières établies entre les sexes » (N-C. Mathieu, 2002 : 69).

L'ouvrage collectif dirigé par C. Lacoste-Dujardin et M. Virolle (1998) illustre, à travers divers exemples ethnographiques, ce brouillage des catégories classiques du féminin et du masculin au Maghreb. À travers des exemples aussi divers que la scolarisation des jeunes filles, l'apparition des femmes dans l'espace public ou l'itinéraire de femmes célibataires ayant réussi leur parcours scolaire et professionnel, ces analyses dénotent la manifestation progressive du processus d'individuation des femmes. Le décalage entre les discours officiels sur la place et le statut des femmes et leurs rôles dans la réalité est mis en évidence. Ces différentes analyses se focalisent sur les stratégies individuelles de femmes qui cherchent à contourner les normes régissant les relations entre hommes et femmes.

Une autre thématique liée à celle des identités genrées est celle de la migration. V. Manry (2005) lie les mobilités de femmes venues du Maghreb aux processus d'individuation qu'engendrent leur circulation et leur migration. Elle appréhende ces mobilités comme

vecteurs d'analyse de nouvelles formes de migration et de transformations sociales de l'espace méditerranéen. En outre, l'auteure affirme que si les transformations rapides qu'ont connues les sociétés maghrébines depuis leur indépendance ont transformé les structures sociales et familiales, les structures juridiques et les 'mentalités', elles, n'ont pas changé. Le nombre de divorce augmente alors que la protection familiale est moins forte, que les solidarités dites 'traditionnelles' s'affaiblissent. Aucun dispositif institutionnel ne prend en charge ces femmes seules. Leur mobilité spatiale devient mobilité sociale et leur permet de contourner le statut auquel leur société dite d'origine les contraignait. Néanmoins, cette approche est à nuancer. Toute femme ayant à faire face à la dislocation de ses liens familiaux ne peut envisager la migration. De plus, contrairement à ce qu'avance V. Manry, il semble que certaines ONG algériennes, comme SOS-Femmes en détresse, prennent en charge ces femmes seules. V. Manry appréhende la migration comme une stratégie individuelle.

Ce qui éveille ma curiosité ce sont les stratégies non plus individuelles, mais collectives, qui amènent des femmes à se regrouper en associations et à revendiquer une démarche laïque, aspirant à d'autres identités genrées et à d'autres rapports entre hommes et femmes. Que révèlent ces stratégies collectives ? Quelles logiques sous-tendent le regroupement de femmes militantes ? En quoi des stratégies collectives peuvent-elles être plus efficaces que des stratégies individuelles ?

Avant de revenir sur ces pratiques collectives, un dernier détour par les écrits sur la *décennie noire* s'impose.

### **II. 3. La 'crise algérienne' ou le révélateur de profonds bouleversements sociaux**

Depuis dix ans de multiples ouvrages, pour la plupart relevant des sciences politiques, ont tenté de comprendre la 'crise algérienne'. A. Moussaoui (1999) est l'un des rares anthropologues à s'être penché sur la question. À travers une symbolique de la violence, il dégage la signification, voire les logiques d'une « décennie meurtrière ». Il montre que la violence symbolique, faite d'injures et d'humiliations, est plus destructrice encore que la violence physique. Via la matérialité d'une victime, l'humiliation que l'on fait subir à un corps (mutilation, émasculat... ) atteint le groupe dans son ensemble. Ses écrits sur le viol m'ont été utiles à la compréhension des revendications de militantes sur cette question<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Voir I. 2. Et on tuera toutes ces affreuses.

Cependant, mis à part un article (2000) sur les stratégies électorales utilisées par les membres du FIS et qui expliquent en partie leur victoire aux élections législatives de 1992, A. Moussaoui n'interprète pas le succès rencontré par le FIS. A. Lahouari (1999), sociologue, en propose une explication. Ce dernier appréhende la montée de l'islamisme politique au regard des mutations sociales que connaît l'Algérie depuis 1962 : exode rural et urbanisation brutale, échange marchand, modifications du tissu familial et social, dislocation des solidarités 'traditionnelles'... L'urbanisation est synonyme d'anonymat et de brassage de populations venues de villages différents. Selon l'auteur, « l'islamisme serait né dans les villes pour compenser la disparition du contrôle social informel des communautés locales » (A. Lahouari, 1999 : 23) et contre l'anonymat qui facilite des prises de libertés à l'égard de la morale communément admise. L'islamisme politique apparaît comme une réponse aux contradictions nées de ces évolutions, contradictions que ni le nationalisme, ni le FLN n'ont su accompagner.

Les transformations les plus significatives sont celles de la position de la femme au sein de la cellule familiale. Le statut de la mère est valorisé par ses revenus salariés ou ceux de ses enfants. Le pouvoir de décision échappe au père en ce qui concerne la gestion du budget familial. Toutes les activités domestiques transitent par la mère qui préserve ainsi la cohésion du groupe familial. Les choses se compliquent dès que l'on sort du carcan familial. Le travail féminin induit une intrusion des femmes dans l'espace public, contrairement aux normes véhiculées par la 'tradition' patriarcale, encore prégnante en Algérie. Une femme peut sortir de son espace domestique pour aller travailler sans transgresser une quelconque norme. Néanmoins, la présence de femmes dans l'espace public, je l'ai évoquée plus haut, reste potentiellement conflictuelle et problématique :

« C'est parce que la femme aurait quitté le lieu qui était le sien et autour duquel s'emboîtaient l'intérieur et l'extérieur qu'elle aurait dérégulé l'ordonnancement général de la société » (A. Lahouari, 1999 : 20).

D'autres conflits peuvent naître de l'autonomie et de l'autorité croissante que les femmes acquièrent par leur accès à un emploi rémunéré. L'auteur mentionne alors les stratégies déployées par les actrices pour contourner les normes en vigueur et en tirer un bénéfice personnel. Le port du hidjab est présenté comme un moyen de protection face à l'hostilité de la rue. Une fois encore, les stratégies identifiées sont présentées comme des stratégies individuelles.

Une autre transformation récente est consécutive à l'accès des femmes à la sphère du travail, à la scolarisation des jeunes filles, à l'accès au planning familial et à la contraception :

l'apparition du célibat féminin (I. Hayef, 1993). Néanmoins, le célibat est loin d'être admis. Preuves en sont, et pour ne citer qu'elles, les difficultés observées pour une femme célibataire à trouver un appartement. SOS-femmes en détresse, ONG algéroise, vient alors les aider dans leurs démarches administratives de demande de logement.

Nous retiendrons de ces propos, qui rejoignent ceux de Y. Bettahar (1996), que les transformations que connaît l'Algérie depuis l'Indépendance sont porteuses de tensions et de conflits. La place des femmes dans la société algérienne apparaît comme le point de crispation de ces tensions.

Si la *décennie noire* est venue révéler ces transformations, elle en a elle-même engendrées. La mort, écrit A. Moussaoui, « devient vecteur de motricité. Au lieu de la fin, c'est le moment générateur de mouvements » (A. Moussaoui, 2003 : 141). L'auteur évoque de nouveaux rituels et de nouvelles pratiques face à la mort. Mais, il se limite à les expliquer par la réalité d'une violence inédite et ne fait que mentionner l'émergence de femmes sur la scène publique à la mort de leurs maris. Z. Guerroudj (1995) rappelle les manifestations de femmes Algériennes qui ont eu lieu avant la guerre civile : manifestations contre le Code de la famille, pour le droit de vote, contre les atteintes morales et physiques subies par les femmes, pour le soutien au peuple palestinien... En pleine *décennie noire*, des femmes descendent dans la rue, demandent la fin des luttes fratricides.



Manifestations de femmes pendant la *décennie noire*, Alger, 1994  
Photographie N. Touati



Les manifestations des femmes se déroulent également à l'occasion d'enterrements. Déjà, pendant la guerre de libération nationale, les femmes participaient aux manifestations accompagnant les enterrements. L'intrusion de femmes accompagnant le cortège mortuaire dans les cimetières est inédite. De plus, l'État décrète des funérailles nationales : les femmes ont l'occasion d'y découvrir les rites d'inhumation qu'elles ne connaissaient pas et de prendre part au deuil public. « Ainsi, on admet et on reconnaît un statut civique aux femmes, ainsi que l'expression de leur souffrance » (Z. Guerroudj, 1995 : 182). La participation de femmes à un « espace-événement » duquel elles étaient exclues dénote les transformations des normes sociales par la modification des codes sociaux et des rites qui entourent le deuil.

Que peut-il advenir de ces transformations une fois le conflit terminé ? Les femmes algériennes avaient cru que leur participation à la guerre de libération leur ouvrirait la voie de l'émancipation. Le schéma qui a suivi la guerre de libération nationale et dont j'ai parlé précédemment<sup>22</sup> va-t-il se reproduire ?

A. Moussaoui (2003) semble apporter un élément de réponse. Au-delà des séquelles indélébiles sur les corps et les esprits, les blessures de la guerre civile « semblent avoir altéré durablement les affects et les représentations jusque-là partagées. Dans une large mesure, cette violence politique peut être lue, à la fois, comme le signifiant et le signifié de lésions profondes : place de la guerre dans l'imaginaire collectif, statut de la femme, crise de l'individualité... » (A. Moussaoui, 2003 :134).

Si les « lésions profondes » révélées par A. Moussaoui (2003) ne sont pas l'objet de sa réflexion, elles deviennent, aux yeux de l'apprentie anthropologue, des pistes de réflexion qu'il convient de creuser. La fragilisation des liens familiaux semble en faire partie. L'hypothétique émergence de solidarité féminine évoquée à la fin de la première partie de ce projet sera à appréhender au regard de stratégies non plus individuelles mais collectives. Si au sein de la sphère familiale, une femme reproduit la *domination masculine*, il me semble qu'elle sera plus à même d'influer les normes genrées au sein de ces hypothétiques stratégies collectives que peuvent représenter les solidarités féminines.

En outre, les rôles endossés par les associations de femmes pendant et après la *décennie noire* vont-ils leur permettre de bénéficier d'une légitimité nouvelle, à même d'insuffler de profondes et durables modifications des normes régulant l'ordre sexué ?

---

<sup>22</sup> Voir I. 3. Code de la famille et violences institutionnelles : l'éveil du militantisme

### **III. Au bonheur des femmes : Des militantes pour un autre ordre sexué ?**

Que peut nous apprendre le mouvement des femmes Algériennes ? Quelles sont ses singularités ? Quelles transformations des normes régulant l'ordre sexué des pratiques non gouvernementales peuvent-elles induire ?

Les acteurs de ces politiques non gouvernementales aspireraient moins à ne pas être gouvernés qu'à instaurer d'autres « normes dont le respect suffirait à rendre tolérable le fait d'être gouvernés » (M. Feher, 2006 : 1). Tel semble être le cas des actrices Algériennes que j'ai précédemment présentées.

#### **III. 1. Des modes de légitimations des pratiques non gouvernementales des femmes algériennes**

De nombreux écrits évoquent la cristallisation des revendications de militantes Algériennes autour de l'abrogation du Code de la famille. Aucun des textes ne cherche pour autant la signification de cette crispation.

Si les pratiques associatives des femmes Algériennes reflètent leur volonté d'influer sur les normes de l'ordre sexué, il leur reste à trouver le moteur de ces transformations. Comment pensent-elles pouvoir agir sur ces normes ? Pourquoi avoir, dans un premier temps, articulé leurs revendications autour de l'abrogation du Code de la famille ? Les lois peuvent-elles bousculer les mœurs et les normes en vigueur dans une société ? De quelles transformations culturelles et sociales les changements juridiques peuvent-ils être porteurs ? Cette question s'est posée aux féministes du monde entier. De nombreuses féministes se sont alors engagées dans une carrière juridique<sup>23</sup>. C'est le cas d'Houriya, militante Algérienne que j'ai pu rencontrer à Paris à l'occasion de la Journée Internationale des Femmes.

Selon Houriya, la situation juridique qui contraint les femmes Algériennes est d'autant plus critiquée par les associations qu'elle est d'une ambivalence criante. Différents auteurs ont relevé cette ambiguïté juridique (N. Saadi, 1991, L. Pruvost, 2002) : alors que les quatre constitutions qu'a connues l'Algérie (1963, 1976, 1989, 1996) reconnaissent l'égalité entre les sexes<sup>24</sup>, le Code la famille, nous l'avons vu, fait de la femme une éternelle mineure. Autre

---

<sup>23</sup> À titre d'exemple, je citerais C. Mackinon, féministe américaine et sa lecture radicale du droit américain à partir du harcèlement sexuel lié à l'inégalité des sexes, Gisèle Halimi et le droit à l'avortement en France.

<sup>24</sup> La dernière réaffirme que « Les citoyens sont égaux devant la Loi, sans que puisse prévaloir aucune discrimination pour cause de naissance, de race, de sexe, d'opinion ou de toute autre condition ou circonstance

point relevé par les militantes : la Constitution stipule que le droit international prime sur le droit national. D'où le double mouvement mené par les militantes Algériennes (Z. Daoud, 1995, A. Boudiaf, 1997) : elles demandent des changements juridiques internes en passant par la référence à des normes internationales. Elles inscrivent alors leurs revendications dans l'universalité des droits humains. Elles appréhendent les lois nationales au regard des conventions internationales, plus particulièrement celle de Copenhague (1979) sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (Z. Daoud, 1995). Elles mettent ainsi l'accent sur le double langage de l'État vis-à-vis de la condition des femmes : si ce dernier a signé cette convention en 1996, il y a émis des réserves. Réserves qu'il légitime par sa propre législation qui fait de l'Islam la religion d'État.

Quel sens donner à cette dialectique entre universalisme et particularité des droits humains ? Il semblerait que les normes juridiques deviennent un outil dont les associations et ONG se servent pour légitimer leurs revendications. Cette quête de légitimité apparaît comme l'une des probables explications à ce que de nombreux articles présentent comme la crispation des revendications de femmes Algériennes autour de l'abrogation du Code de la famille.

La question de la légitimité est au cœur du questionnement actuel sur les pratiques politiques d'acteurs non gouvernementaux (M. Feher, 2006). Si les acteurs non gouvernementaux ne peuvent se targuer ni d'un mandat, ni d'une quelconque autorité conférée par les urnes, quels modes de légitimation peuvent-ils présenter ? De quelles manières les militantes Algériennes construisent-elles leurs modes de légitimation ? Quelles légitimités ont-elles à offrir sur les différentes scènes nationale et internationale ? Si l'État algérien a perdu de sa légitimité historique (A. Lahouari, 1994), quelles autres formes de légitimité deviennent perceptibles ? Les associations et ONG locales acquièrent-elles, en retour, plus de légitimité ? Comment peuvent-elles asseoir cette légitimité nouvelle ? Quelles légitimités peuvent-elles offrir pour la définition de nouvelles normes genrées ?

M. Feher distingue deux types de légitimation, l'un reposant sur l'invocation d'une expérience singulière<sup>25</sup>, l'autre sur des principes supposés universels. Il paraîtrait, au regard des pratiques et discours des associations de femmes Algériennes, que ces modes de légitimation ne soient pas exclusifs l'un de l'autre. D'un côté, elles se tournent vers l'universalité des droits humains pour revendiquer l'abrogation du Code de la famille. De

---

personnelle ou sociale » (Art. 29 de la Constitution de 1996). La Constitution algérienne de 1996 est disponible sur le site Internet : [http://www.oasisfle.com/culture\\_oasisfle/constitution\\_algerienne-nov96.htm](http://www.oasisfle.com/culture_oasisfle/constitution_algerienne-nov96.htm)

<sup>25</sup> « Ainsi, est-ce bien depuis la singularité d'un état imputable à la manière dont il sont gouvernés que les mouvements de patients, de consommateurs, d'administrés – tels les chômeurs et les demandeurs d'asile – et d'usagers de services font valoir leurs revendications » (M. Feher, 2006 : 2).

l'autre, elles semblent se parer des rôles qu'elles endossent depuis la *décennie noire* pour légitimer leur présence et leurs actions. Quelles nouvelles légitimités peut leur offrir cette présence singulière ? Quels nouveaux discours les militantes vont-elles être amenées à construire ? Comment ces deux supposés modes de légitimation vont-ils s'articuler l'un à l'autre ? Dans quels contextes les militantes vont-elles être amenées à présenter l'un et/ou l'autre de ces deux modes de légitimation ?

Les écrits sur le mouvement des femmes Algériennes n'abordent pas la situation contemporaine. Pour y pallier, j'ai réalisé de longs entretiens avec Nadia, militante féministe. Algérienne installée en France depuis une quinzaine d'années, de par ses fréquents allers et retours et son réseau d'interconnaissances militantes, elle s'est révélée être une mine d'informations sur la situation des associations de femmes en Algérie. Elle me parle de nouvelles formes d'action :

« aujourd'hui, les associations se lancent dans des programmes de développement. Il s'agit d'actions... plus concrètes sur le terrain ».

Elle évoque la prise en charge par l'association Fatma N'Soumer des problèmes administratifs rencontrés par les femmes suite à la guerre civile : certains des enfants nés de la *décennie noire* ne figurent pas sur les registres de l'État civil. « Les préoccupations étaient ailleurs...donc, ces enfants... n'existent simplement pas et ne peuvent pas aller à l'école ». Lors de son dernier séjour en Algérie, Nadia et deux des membres de Fatma N'Soumer ont demandé à être reçues à l'APC (Assemblée Populaire Communale, l'équivalent de nos mairies) de Blida :

« À notre grand étonnement, nous avons été reçus sur le champ. Ils nous ont dit qu'ils étaient contents de nous voir... Car l'association aide les femmes à résoudre leurs problèmes... Je suis sûre que ce n'était pas de l'hypocrisie. Les associations se chargent, sur le terrain, des problèmes sociaux que le gouvernement ne règle pas ».

L'APC leur a même proposé un local pour qu'elles puissent, une fois par semaine, y organiser des permanences administratives.

Que révèle cette supposée délégation des pouvoirs publics algériens aux associations et ONG de femmes ? Peut-on parler de brouillage des catégories ? Pourquoi les associations de femmes et autres ONG seraient-elles amenées à devenir les relais des pouvoirs publics algériens ? Comment les pratiques et discours de ces femmes peuvent-ils participer d'un réaménagement des lieux et des logiques du pouvoir, d'un « nouvel art de gouverner » (D. Fassin, 2006) à même d'influer les normes genrées ?



Nadia militante féministe lors d'un colloque à Paris sur le code de la famille algérien  
Photographie C. Lebas, Paris, 2006.

Après plusieurs décennies d'un mouvement de femmes centré sur des stratégies juridiques, de nouvelles logiques semblent donc se dessiner. « Tant que les associations font du social, il n'y a pas de problème », conclut Nadia au terme de notre premier entretien. « Les problèmes se posent pour ce qui concerne le politique ». Et pourtant... même si leurs revendications politiques se sont policées, s'il est difficile pour une association de se réunir, s'il est impossible d'obtenir une salle pour y organiser un meeting, les actrices de ces associations et ONG féminines semblent porteuses de ces nouvelles pratiques, regroupées sous l'égide d'une politique non gouvernementale.

Il serait intéressant d'interroger cette présence des associations sur le terrain du 'social'. Pourquoi privilégier aujourd'hui ce domaine ? Peut-on y voir une stratégie pour contourner le verrouillage politique qui rend toute expression politique publique impossible? Cette implication nouvelle ne permet-elle pas aux militantes pour le droit des femmes de sensibiliser un plus grand nombre de femmes ? Quelles relations peuvent s'instaurer entre les ONG, associations et les femmes supposément « bénéficiaires » de leurs projets ? Quelles incidences cette présence et ce travail au quotidien vont-ils avoir sur les femmes aux côtés

desquelles travaillent ces associations ? Vont-ils permettre à celles-ci de prendre conscience d'elles-mêmes, de leurs droits ? Par quels biais peut se faire cette prise de conscience ?

On imagine aisément que ni l'abrogation du Code de la famille ni même l'instauration de lois égalitaires ne soit la priorité de la majorité des femmes Algériennes. « Parler du droit des femmes est un luxe quand on crève de faim », me glisse Nadia entre deux phrases sur la paupérisation croissante de la population algérienne. « Les islamistes jouent là-dessus », poursuit-elle « et... ils font un boulot formidable sur le terrain du social ». Nadia m'explique qu'ils sont de plus en plus présents sur ce terrain, qu'ils ont de l'argent et qu'ils offrent de multiples services aux populations défavorisées des centres urbains algériens : crèche, dons de nourriture...

Il semblerait que le changement de logiques et de stratégies des associations féminines laïques soit une manière de ne pas laisser les seules associations caritatives islamiques réinvestir l'espace public et politique. Comment expliquer l'émergence d'associations caritatives islamiques en Algérie ? Que nous dit « l'essor du mouvement féministe islamiste » dont parle S. Boudefa (1999) ? Quelles incidences va-t-il avoir sur les associations laïques ? Sur ce même terrain du 'social', quelles légitimités ont-elles à offrir, face aux associations islamistes ? Les associations laïques et islamistes ne vont-elles pas être amenées à se rencontrer ? Quelles interactions vont naître de ces rencontres ? Quelles stratégies les unes et les autres vont-elles mettre en avant pour conserver un champ d'action qui leur serait propre ? Au-delà de ces questions de légitimité, la présence d'associations et d'ONG sur le terrain du 'social' et les actions qu'elles mènent ne leur permettent-elles pas d'aspirer à une relative autonomie ? Interroger la question des fonds que reçoivent ces structures me semble un biais intéressant pour appréhender ces questions d'autonomie. Quelles stratégies ONG et associations de femmes déploient-elles pour percevoir des subventions ? Quels discours, quelles présentations d'elles-mêmes offrent-elles pour prétendre à ces financements ? Quelles relations nouent-elles avec leurs divers partenaires (bailleurs de fonds, agences internationales<sup>26</sup> de développement, pouvoirs publics, donateurs algériens, donateurs extérieurs...) pour obtenir des financements ?

Je ne me limiterai pas à interroger, via ces questions de légitimité, le mouvement des femmes en lui-même et pour lui-même. Au regard de ce mouvement, ce sont les processus de construction des normes genrées que j'entends questionner, processus qui ne peuvent être appréhendés sans une réflexion sur les représentations véhiculées par l'Islam.

---

<sup>26</sup> La fondation allemande F. Ebert, située à Alger, semble très présente aux côtés des associations et ONG de femmes algériennes.

### III. 2. De l'individu et de la sexualité en Islam

« Relativement jeune, le mouvement féministe maghrébin », nous précise Z. Daoud, « est déjà porteur de transformations sociales [...]. Le plus important, peut-être : ce mouvement est porteur de la difficile émergence de l'individu contre la loi du groupe et l'autoritarisme policier et idéologique des États » (Z. Daoud, 2004 : 356).

Cette question de l'individu, de son émergence supposément difficile, me paraît être un point central du questionnement sur la construction des normes genrées en Algérie. Elle ne doit pas être seulement interrogée par rapport à l'État ou à l'hypothétique pression des groupes familiaux évoquée en première partie de ce projet. Elle doit également être appréhendée en miroir des rapports que la société algérienne entretient à l'Islam.

« Nos positions politiques sont déterminées en fonction de notre position de femmes. Le pouvoir dit que la participation des femmes à la guerre de libération a conduit à leur émancipation. Au niveau de la Constitution, au travail... on est l'égal de l'homme mais... pour le privé... au sein de la famille, les règles sont dictées par la religion, les traditions... et le code de la famille. Dans ce contexte là, on ne peut pas apporter notre soutien au pouvoir ». Il est intéressant de relever les paroles de Nadia : religion et Code de la famille semblent s'imbriquer. C'est l'une des rares fois où elle a évoqué la religion. Nadia affiche constamment une démarche fermement laïque.

Quels sens donner à ces prises de position ? De quels enjeux peuvent-elles être révélatrices ? Pourquoi écarter la référence à l'Islam alors que celle-ci pourrait être une source d'interprétation, voire de dénonciation, de la domination masculine et des violences faites aux femmes ?

Pour dénoncer le code de la famille, les militantes se réfèrent exclusivement à l'État. Elles savent néanmoins qu'en adoptant le Code de la famille, l'État algérien a reconnu des dispositions inspirées de la loi islamique. De plus, ce texte conforterait la domination symbolique de l'homme sur la femme ainsi que le contrôle du groupe sur l'individu par la sacralisation de la famille étendue, l'a'yala (Y. Bettahar, 1996).

Revient alors la question de l'individu en Algérie, de sa possible et supposée difficile émergence. Cette question est apparue en filigrane au fil de ce projet : le brouillage des catégories du féminin et du masculin au Maghreb nous a laissé entrevoir un possible processus d'individuation des femmes<sup>27</sup>. En outre, les militantes semblent inscrire leurs

---

<sup>27</sup> Voir II. 2. Penser la différence entre les sexes, penser le genre : une question de normes ?

revendications dans un projet sociétal plus large, qui toucherait, via la place à accorder à la femme, à la place de l'individu dans la société.

M. Chebel (2002), anthropologue et psychanalyste, analysant les représentations de l'altérité véhiculée par l'Islam, se penche sur la question de l'émergence d'un sujet autonome en Islam :

« Le cataclysme que peut provoquer l'émergence de l'individualité dans l'Islam est suffisamment paralysant pour effrayer bien des âmes aventureuses qui préfèrent battre en retraite » (M. Chebel, 2002 : 123).

Ses écrits reflètent la prégnance de la Ummah, la communauté des croyants, et font apparaître l'Islam comme dogme holistique.

J'ai évoqué en première partie de ce projet les écrits de F. Oussédik<sup>28</sup> (2005) pour qui le statut des femmes et les violences commises à leur égard ne peuvent se comprendre en dehors des stratégies et autres pressions de groupe. Quelles représentations du groupe véhicule l'Islam aujourd'hui ? Si l'émergence du sujet autonome reste difficile, qu'en est-il du statut de la femme ? Quelles représentations de la femme véhicule l'Islam ? M. Chebel relève l'opacité du statut et des droits de la femme, tant dans le Coran que dans les textes juridiques postérieurs. Pourquoi la femme serait-elle cet « Autre de l'intérieur » (M. Chebel, 2002 : 133), sujet par excellence, voué à la soumission et à l'obéissance ? Quelles incidences ont ces représentations sur l'émergence d'un sujet féminin autonome ?

Le rapport à l'Islam, au-delà de la dialectique individu/communauté m'invite à penser le rapport au corps, autre fil rouge de ce projet. Depuis l'article de M. Mauss (1936) sur « les techniques du corps », l'anthropologie n'a cessé de multiplier les interrogations relatives au corps. Le corps, à travers l'analyse des parures, des scarifications et autres pratiques rituelles, a d'abord été appréhendé comme support matériel de nos visions du monde. Aujourd'hui, il apparaît, à la fois signifiant et signifié, comme le lieu d'affirmation de nos identités sociales et culturelles. Ablutions, purifications, prosternations : le rapport au corps est central en Islam. Ce corps, tout acquis à l'hygiène et à la prière, est « offert au dogme » (M. Chebel, 1998 : 45). Quelles visions du corps apporte l'Islam ? Qu'en est-il du corps de la femme, de ses représentations ? Comment se construisent-elles ? Que peuvent nous apprendre ces représentations sur le regard que porte la société sur les femmes ? Jusqu'à quel point les violences à l'égard des femmes sont-elles liées à ces représentations ?

La rue semble être le lieu le plus propice à la mise en scène des corps féminins. Les grandes villes du nord de l'Algérie nous donne à voir un défilé bigarré, cosmopolite de corps féminins,

---

<sup>28</sup> Voir I. 1. De quelques violences ordinaires et individuelles



tour à tour voilés, dévoilés. Il faut descendre dans le sud Algérien – par exemple s’arrêter à Ghardaïa – pour apercevoir des femmes habillées de leur haïk, ce tissu blanc qui ne laisse apparaître qu’un seul de leurs deux yeux. Au nord du pays, les hidjabs semblent s’être substitués aux haïk ‘traditionnels’. Le voile est souvent perçu comme une négation sociale, une négation de la femme, de son individualité. Le port du voile n’a pourtant rien d’homogène ni dans sa forme ni dans l’usage et le sens que lui en donnent les femmes. Une jeune étudiante algéroise me racontait que le hidjab avait été pour elle un moyen de négocier la poursuite de son cursus universitaire. Une autre m’affirmait le porter par convictions religieuses.

Quelles constructions sociales et culturelles du voilement des femmes sous-tendent ces discours ? Quelles motivations amènent une femme à se voiler ? Comment expliquer la substitution du port du haïk par celui du hidjab ? Quelles incidences a pu avoir la *décennie noire* sur le voilement des femmes ?

F. Mernissi (1983) analyse les relations entre voile et sexualité. Le corps de la femme serait l’unique dépositaire de la sexualité, sujet tabou de la religion et de la ‘tradition’. Il faudrait donc cacher ce corps. Le voile apparaît comme la matérialisation du corps féminin. Ce qui se joue paraît être l’importance de la symbolique de la sexualité féminine, de la sexualité de manière plus générale. Les violences à l’égard des femmes semblent liées à l’imaginaire, aux représentations de la sexualité, qu’il me faudra donc interroger.

Quels rôles jouent aujourd’hui les pères, frères ou maris, tous ces « maîtres du temple » (F. Couchard, 1988) qui se doivent de garder l’honneur de la famille, honneur qui repose essentiellement sur le contrôle de la sexualité de leurs femmes ? Comment s’élaborent ces représentations liées à l’honneur ? Comment s’imbriquent représentations liées à l’honneur et représentations liées à la sexualité ? Comment la *décennie noire* a-t-elle pu influencer sur ces représentations ?

V. Nahoum-Grappe (2003) analyse l’*imaginaire viril* qui sous-tend les violences faites aux femmes. Elle parle du « prestige esthétique de la virilité agressive et de la sexualité brutale » (2003 : 153), nourri de productions cinématographiques et musicales, qui permet de penser le viol, pratique systématique du conflit qui a sévi en Ex-Yougoslavie. Quels sont ces *imaginaires virils* en Algérie ? Quelles sont les images de la sexualité aujourd’hui dans ce pays ? Quels sont les canaux qui les véhiculent ? Les paraboles fleurissent dans toutes les grandes villes algériennes. Quelles incidences les médias occidentaux peuvent-ils avoir sur les images liées à la sexualité ? Existe-t-il des images d’une sexualité violente, voire agressive ? Comment les représentations de la sexualité peuvent-elles influencer les normes genrées ? Nombre de mes amis algériens reviennent sur l’appréhension de la nuit de noce. Les premiers

rapports sexuels semblent être vécus dans la tension. Que révèlent ces appréhensions des premiers rapports sexuels ? Pour tenter de répondre à ces diverses questions, il me faudra interroger les représentations de la sexualité, aussi bien auprès de femmes que d'hommes.

Je terminerai ce projet par la méthodologie envisagée pour répondre aux différentes pistes de réflexion que je viens de lancer.

### **III. 3. Ethnographie en réseau, double ethnographie et récits de vie : outils méthodologiques**

Si dans le monde du développement, « la construction des pratiques et des discours est résolument modelée en réseaux » (L. Atlani-Duault, 2005 : 31), les pratiques non gouvernementales des militantes Algériennes semblent épouser la même logique. Le soutien apporté par plusieurs associations et ONG de femmes aux victimes d'Hassi Messaoud ou les actions communes menées sur la question du viol en sont deux exemples. Une ONG algérienne comme SOS-Femmes en détresse ne perçoit que de minimes subventions de la part des services publics algériens. Elle doit son fonctionnement à des donateurs, nationaux et internationaux, et à des organismes internationaux : agence de développement espagnole, fondations allemandes, ambassade de France et du Canada... À côté des actions qu'elle mène auprès de femmes victimes de violences – actions localement ancrées – SOS-Femmes en détresse participe à des projets qui transcendent les frontières nationales. Elle participe à des actions communes avec d'autres associations de femmes maghrébines. Elle a mis en place, avec l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates et l'Association Démocrate des Femmes Marocaines un réseau de centre d'écoute et de soutien psychologique et juridique. Elle participe également au réseau franco-algérien *20 ans Barakat !* évoqué précédemment. Suite au séminaire sur les différentes formes de violences à l'égard des femmes qu'elle organise le 5 octobre 2000, plusieurs constats sont tirés : besoin de professionnalisation et « nécessité de travailler ensemble dans le cadre d'un **réseau** à partir de situations concrètes, vécues sur le terrain afin d'interpeller la société et les pouvoirs publics » (en gras dans le texte, *Le Livre Blanc des violences contre les femmes*, 2002 : 8). C'est alors que naît l'idée du réseau Wassila, constitué de membres de diverses associations et de personnes sans attache associative. Depuis sa création, le réseau a initié la publication de deux ouvrages, le *Livre Blanc* des violences contre les femmes et les enfants (2002) et un ouvrage sur le viol des femmes pendant la *décennie noire*. Le 8 mars 2004, il a organisé une journée d'étude sur la question des viols.

Il serait incomplet de parler de logiques de réseaux sans parler de logiques migratoires. Dès le début des années quatre-vingt dix, des femmes ont quitté l'Algérie pour la France. L'une des femmes que j'ai rencontrée en région parisienne a été répudiée pour avoir milité pour des lois égalitaires. Une autre a fui les menaces islamistes qui pesaient sur elle et sa famille, suite à ses prises de position politique et ses pratiques associatives. Pendant la guerre civile, me raconte Nadia les militantes installées en France ne pouvaient pas faire grand-chose :

« Les femmes Algériennes... là-bas, nous disaient : nous on est dans la tourmente, vous pouvez pas comprendre... vous pouvez pas nous aider... Ce qui pour nous était facile ne l'était pas pour elle, comme rentrer tard, prendre le temps de se réunir, prendre les transports... Aujourd'hui, les choses se sont apaisées. Les liens entre les assocs d'ici et là-bas se sont resserrés ces six dernières années ».

Ces remarques n'ont pas pour autant empêcher les militantes d'envoyer de l'argent et de mener des campagnes en France pour dénoncer les violences faites aux femmes. Aujourd'hui, l'État autorise les transferts d'argent de la France vers l'Algérie. Aux plus sombres années de la *décennie noire*, se rappelle Nadia, l'argent transitait de manière informelle.

Les amendements du Code de la famille proposés par le gouvernement en mars 2005, ont permis aux associations de femmes des deux rives de la Méditerranée de se retrouver. Les unes et les autres les jugent insuffisants. Il semble que la France devienne, via les migrantes qui s'y sont regroupées au sein d'associations, un espace relais des revendications politiques qui ne peuvent plus s'exprimer publiquement en Algérie. Les conférences sur le Code de la famille, sur les récents amendements, ne cessent de se succéder les unes aux autres. Quand elles en ont les moyens financiers, quand elles obtiennent les visas nécessaires, les militantes installées en France invitent leurs consœurs algériennes. Les militantes d'APEL, à l'instar de Nadia, se rendent régulièrement en Algérie auprès de l'association Fatma N'Soumer. Nadia et moi avons déjà prévu de nous rencontrer en Algérie, lors de nos prochains séjours. Une occasion de voir, *in situ*, ce que sont les rapports entre militantes d'ici et de là-bas.

Peut-on parler de *réseaux dormants* pendant la *décennie noire* aujourd'hui réactivés ? Quels liens se tissent entre les militantes dispersées entre la France et l'Algérie ? De quoi se nourrissent-ils ? De quelles manières peuvent-ils influencer sur la situation algérienne ? Par quels biais peuvent-ils permettre pas aux militantes Algériennes de faire face aux obstacles qu'elles rencontrent localement, comme l'absence d'État de droit évoquée par A. Lahouari (1999) et Z. Daoud (2004) ? Quelles ressources le *savoir-faire circulatoire* des migrantes peut-il apporter aux militantes Algériennes ? Ces mêmes liens pourront-ils donner lieu à la formation de ce que A. Appadurai (2001) appelle un *groupe déterritorialisé* ? Cet anthropologue analyse

les nouvelles configurations identitaires et culturelles permises par la mondialisation, les flux migratoires et les avancées technologiques. Nouvelles configurations qu'il lie au déclin des États Nations. Poursuivant sa logique, ne pourrait-on pas penser que les flux dont-ils parlent (flux financiers, flux migratoires, flux techniques, flux médiatiques...) accouchent, non seulement de nouvelles configurations identitaires et culturelles, mais aussi de configurations politiques ? Quelles logiques sous-tendraient ces nouvelles configurations politiques ?

Rendre compte de ces flux globaux, de ces processus de construction identitaire labiles et complexes appelle une approche ethnographique à un niveau local. Si les pratiques politiques non gouvernementales des femmes Algériennes semblent faire sens en réseau, il faut les appréhender en tant que telles. Ces observations et ces premières hypothèses pourront être interrogées sur le terrain via une ethnographie en réseau auprès de différentes structures regroupant des militantes algériennes. SOS-Femmes en détresse, Fatma N'Soumer et le réseau Wassila constitueront des lieux de recherches privilégiées.

Le militantisme est-il le propre d'élites, comme le suppose Z. Daoud (2004) ? Qu'en est-il de la quotidienneté de celles qui vivent avec plutôt que contre le Code de la famille ? Il serait intéressant de savoir comment il est vécu au quotidien en Algérie, comment il régit les relations familiales. D. Iamarene, sociologue algérienne, se dit atterrée par le décalage entre la loi et ce que vivent les Algériennes dans la vie quotidienne :

« Les femmes sont présentes partout, à tous les postes professionnels, y compris dans le secteur informel, souligne-t-elle. Et pourtant, on continue de les considérer comme des demi personnes. C'est scandaleux »<sup>29</sup>.

Une ethnographie classique et fondamentale aux côtés de femmes Algériennes me permettra de partager et d'observer leurs quotidiens, leurs relations familiales et de me rendre compte des décalages évoqués par D. Iamarene. Cette seconde partie de l'enquête pourra se faire auprès des populations supposées « bénéficiaires » de l'ONG SOS-Femmes en détresse. Les femmes qui y sont accueillies ne peuvent rester plus de six mois au centre d'hébergement. Il serait intéressant de suivre leurs parcours à leurs sorties du centre. Cette partie de l'enquête pourra également être réalisée aux côtés de femmes du quartier de Ben Aknoun à Alger, où est située l'ONG SOS-Femmes en détresse. Il est probable qu'une telle structure, qui se dit ouverte à toutes, tisse des liens avec les femmes du quartier dans lequel elle est implantée. Je m'y installerai donc pour étudier l'inscription de cette ONG dans le quartier<sup>30</sup>. De plus, j'observerai les relations que les femmes de ce quartier entretiennent avec leur famille, les

---

<sup>29</sup> Propos cités par W. Kristianasen, « Contre le code de la famille », in *Le monde diplomatique*, avril 2006, p. 8.

<sup>30</sup> Il se trouve que l'un de mes amis habite non loin de là, ce qui pourrait faciliter mon entrée sur le terrain.

pouvoirs publics, ou l'école de leurs enfants, quelques-unes de ces institutions qui, pour P. Bourdieu (1998) représentent les courroies de transmission de la *domination masculine*. Des *observations flottantes* dans les rues de ce quartier pourront être enrichissantes. La rue algérienne est souvent représentée comme un espace pouvant être source de conflits (R. Bekkar, 1991 ; L. Addi, 1999). Au cours de mes séjours en Algérie, j'ai toujours, dans les grandes villes algériennes comme Alger, Oran ou Constantine, observé des femmes arpenter les rues. Il semble néanmoins que la rue ne soit pour elles qu'un lieu de passage. Elles ne s'y arrêtent pas. Le *hitisme* – expression 'populaire' qui désigne ces rangées d'hommes adossés aux murs, qui passent leur journée là, sans trop savoir quoi attendre – paraît être une pratique masculine. Les terrasses des cafés ne désemplissent pas et paraissent réservées aux seuls hommes. Les femmes peuvent s'installer dans ce qu'on appelle les salles familiales, situées à l'étage ou au fond des restaurants ou salons de thé. Ainsi, leur visibilité au sein de l'espace public est minime.



La rue, un espace réservé aux hommes ?  
Photographie C. Lebas, Alger, 2004.



Hommes au café Nedjma.  
Photographie C. Lebas, Constantine, 2005.

Par le biais de quelles stratégies les femmes peuvent-elles s'appropriier l'espace public ? Quels déplacements de femmes peut-on observer dans l'espace public ? Quelles interactions entre hommes et femmes peuvent naître au sein de l'espace public ? Comment l'espace de la rue peut-il devenir un lieu de négociations, voire de transformations des normes genrées ?

La faculté de droit d'Alger se situant dans le quartier de Ben Akoun, j'aurai l'occasion d'y observer les relations entre étudiants et étudiantes. Aux dires de nombreux algériens, l'université est encore l'un des rares lieux publics où la mixité est de mise, ce qui en fait un lieu propice à l'observation de la construction des normes genrées. Quelles relations entre étudiants et étudiantes peuvent se nouer et s'observer à l'université ? Que peuvent-elles nous dire de la construction des normes genrées ?

Cette double ethnographie – une première enquête auprès de militantes, doublée d'une seconde auprès de femmes non impliquées dans une démarche militante – inspirée de celle menée par L. Atlani-Duault (2005), entend dépasser le clivage, encore récurrent, entre des études centrées sur les membres d'ONG ou d'associations et des analyses des groupes de populations supposément « bénéficiaires » de projets associatifs ou non gouvernementaux. J'ai évoqué, au début de cette dernière partie de mon projet, les questions, centrales à mon

sens, de légitimité. Il me semble que les questions de représentativité sont tout aussi importantes. Cette double ethnographie me permettra également de rendre compte de la représentativité du mouvement des femmes Algériennes aux yeux d'autres femmes, de confronter leurs discours et pratiques aux quotidiens de celles qu'elles sont censées représenter.

L'observation n'est pas le seul outil dont dispose l'ethnographe sur le terrain. Parmi ces autres outils, le plus utilisé reste l'entretien. Celui-ci peut prendre deux formes : la consultation ou le récit. La première oriente les questions du chercheur afin de cerner les représentations qu'ont les acteurs sociaux de son objet d'étude. Le récit, lui, découle d'une pratique discursive particulière : la narration. Dans ce cadre, l'entretien a pour but de dévoiler des événements vécus. Il devient alors histoire de vie. La *domination masculine*, intériorisée aussi bien par les dominées que par les dominants, est un processus qui s'évalue dans le temps. Aux yeux d'H. Becker, les récits de vie permettent la restitution d'une expérience vécue, expérience qui nous est livrée en même temps que la vision et l'interprétation du monde d'un acteur social.

« Pour comprendre la conduite d'un individu, on doit savoir comment il percevait la situation, les obstacles qu'il croyait devoir affronter, les alternatives qu'il voyait s'ouvrir devant lui ; on ne peut comprendre les effets du champ des possibilités, [...], des normes sociales et d'autres explications de comportement communément invoquées, qu'en les considérant du point de vue de l'acteur » (H. Becker, 1986 : 106).

D. Bertaux (1997) souligne l'épaisseur diachronique que nous offrent les récits de vie, ce que les seules observations ne peuvent fournir. Les récits de vie se concentrent sur l'étude d'un monde social centré sur une activité spécialisée ou sur ce que l'auteur appelle *une catégorie de situations* ou des *pratiques en situation*. Ces catégories de situations, parce que socialement construites, mettent à jour *des logiques d'action*, à travers lesquelles il est plus facile de comprendre les contextes sociaux au sein desquels elles s'insèrent.

Quelles sont les *logiques d'action* qui conduisent une femme à rejoindre une structure associative ? Les récits de vie en miroir de femmes engagées et non engagées dans des démarches associatives me permettront de mieux cerner ces logiques.

Peu de choses, dans la littérature anthropologique et sociologique, sont dites sur les militantes elles-mêmes, sur leurs parcours, sur leurs motivations. Aux yeux de S. Boudefa (1999) ce silence s'explique par la situation dont l'Algérie commence à peine à sortir. Si le contexte des années quatre-vingt dix était marqué par la peur des membres d'associations, la situation s'est apaisée depuis. Le recueil de récits me permettra de combler ces lacunes. Par ailleurs, derrière chaque ONG, derrière chaque association, il y a des individus, des acteurs socialement

construits, avec leur trajectoire propre. L'identité de telles structures se forge en partie à partir de celle de ses membres (M. L. Tarrés Barraza, 1998). D'où l'intérêt d'en savoir un peu plus sur ces militantes.

De plus, Z. Daoud (2004) explique le relatif échec du mouvement des femmes algériennes par son élitisme. M. Gadant (1995) propose une approche plus nuancée. Selon elle, la mainmise des partis politiques sur les femmes les a empêchées de toucher les 'masses populaires'. Ce contrôle avait pour but que leurs revendications se diffusent le moins possible. Les récits de vie de militantes me permettront de discuter les propos de ces deux auteures.



## En guise de conclusion

Les associations et ONG de femmes revendiquant une démarche laïque semblent être une focale pertinente pour appréhender le processus de construction des normes de l'ordre sexué en Algérie. Les différentes formes de violences qu'elles dénoncent – violences individuelles essentiellement circonscrites à l'espace familial, violences collectives de la *décennie noire*, violences institutionnelles inhérentes au Code de la famille – ont révélé les tensions engendrées par les changements qu'a connus ce pays depuis l'Indépendance, tensions qui semblent se crispier sur la question de la place des femmes dans la société algérienne.

À travers leurs pratiques non gouvernementales, nouvelles manières de concevoir et de faire de la politique, les militantes Algériennes tentent d'inventer de nouvelles normes régulant les rapports, jusqu'à présent inégaux, entre hommes et femmes. Elles joignent à leurs démarches juridiques, cristallisées autour de l'abrogation du Code la famille, une présence de plus en plus palpable sur le terrain du 'social' : accueil et soutien psychologique de femmes victimes de violences, permanences juridiques et administratives, tentatives, via différents projets (obtention de micro crédits pour qu'elles reprennent une activité salariée, demande de logements...) de les réinsérer dans le tissu social algérien... Ces nouvelles initiatives tendraient à leur conférer une légitimité nouvelle à même de devenir des interlocutrices privilégiées à la fois des pouvoirs publics algériens et des acteurs internationaux (bailleurs de fond, ONG et développeurs...). Les pratiques de ces ONG et associations féminines semblent exister et faire sens en réseau. De là m'est venue l'idée d'une ethnographie en réseau, auprès de différentes structures, l'ONG SOS-Femmes en détresse, l'association Fatma N'Soumer et le réseau Wassila.

Au-delà de leurs dénonciations par les ONG et associations de femmes Algériennes, les violences à l'égard des femmes semblent nous dire autre chose. Les violences individuelles et collectives se retrouvent au sein de l'espace familial. Elles révéleraient comme elles entraîneraient la fragilisation des liens familiaux. La prise en charge de ces femmes victimes de violences par des associations et ONG de femmes dévoilerait le passage de solidarités familiales 'traditionnelles' à des solidarités féminines. Ces dernières seraient plus à même d'influer les normes de l'ordre sexué en Algérie.

En outre, le corps féminin apparaît comme un enjeu de pouvoir. Lieu d'inscription de la *valence différentielle des sexes* et des violences à l'égard des femmes, il symboliserait la domination des hommes sur les femmes. Par ailleurs les femmes, à travers leurs

déplacements, sortent de l'espace privé auquel on les pense astreintes pour investir l'espace public. Ces déplacements semblent alors contourner cette même *domination masculine*. Le corps est également objet de désir. Les violences à son égard paraissent intimement liées à l'imaginaire, aux représentations de la sexualité. À une première enquête auprès de militantes Algériennes viendra donc s'ajouter une seconde, réalisée aux côtés de femmes et de leurs quotidiens (relations familiales, relations de voisinage, déplacements au sein de l'espace public...). Toutes ces observations seront complétées par le recueil de récits de vie et l'épaisseur diachronique qu'ils peuvent nous offrir.

Les diverses formes de violences à l'égard des femmes me permettront ainsi d'interroger à la fois les pratiques non gouvernementales de militantes algériennes, les liens familiaux et les représentations de la sexualité en Algérie. Ces trois pistes de réflexion se rejoindront pour appréhender le processus de construction des normes genrées dans ce pays.

## Références bibliographiques

- Al-Ahnaf M., Botiveau B., Frégosi F.  
1991 *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala.
- Appadurai A.  
2001 *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- Arkoun M.  
1991 *La Pensée arabe*, Paris, PUF.
- Atlani-Duault L.  
2005 *Au bonheur des autres : anthropologie de l'aide humanitaire*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- Becker H.  
1986 « Biographie et mosaïque scientifique », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°62-63, pp.105-110.
- Ben Néfissa S.  
2002 *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*, Paris, Ed. du CNRS.
- Bertaux D.  
1997 *Les récits de vie*, Paris, Nathan Université, Collection 128.
- Bettahar Y.  
1996 « Les femmes en Algérie, entre religieux et politique », in *Mana, revue de sociologie et d'anthropologie*, n°1, pp. 105-128.
- Boudefa S.  
1999 « Femmes et mouvement associatif en Algérie », in *Awal*, n°20, pp. 60-75.
- Boudiaf A.  
1997 « À propos de l'égalité de la citoyenneté des femmes et de l'égalité des droits au Maghreb », in *Droits des femmes et citoyenneté au Maghreb*, Ouvrage collectif, Casablanca, Ed. Le Fennec, pp 21-63.
- Bourdieu P.  
1980 *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit.  
1998 *La domination masculine*, Paris, Ed. du Seuil.
- Butler J.  
2004 « Faire et défaire le genre », in *Le Passant ordinaire*, n°50.
- Chebel M.  
1998 *Le corps en Islam*, Paris, PUF.  
2002 *Le sujet en Islam*, Paris, Ed. du Seuil.
- Couchard F.  
1988 *Le fantasme de la séduction chez des femmes de culture musulmane. Séduction maternelle et paternelle. Influence des processus culturels sur le fantasmatique originnaire*, Thèse de doctorat, Paris X-Nanterre.

Dhoquois-Cohen R.

1998 « Les femmes au cœur des violences, entretien avec Fériel Lalami-Fatès », in *Confluences Méditerranéennes*, n°28, pp. 203-209.

Daoud Z.

1993 *Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte (1930-1992)*, Paris, Maisonneuve & Larose

2004 « Politique et féminismes au Maghreb », in E. Gubin, C. Jacques, F. Rochefort, B. Studer, F. Thébaud, M. Zancarini-Fournel (dir.), *Le siècle des féminismes*, Paris, Les Ed. de l'Atelier, pp. 370-385.

Farge A.

1997 *De la violence et des femmes*, Paris, A. Michel.

Fassin D.

2006 « L'humanitaire contre l'État, tout contre », in *Vacarme*, n°34, pp. 15-19.

Feher M.

2006 « Les gouvernés en politique », in *Vacarme*, n°34, pp. 1-3.

Gadant M.

1995 *Le nationalisme algérien et les femmes*, Paris, L'Harmattan.

Guerroudj Z.

1995 « Femmes en deuil », in *Penser l'Algérie, Cahiers Intersignes*, n°10, pp. 181-187.

Harbi M

2004 « Témoignage d'un militant algérien sur les luttes pour l'émancipation des femmes », in Veauvy C., Rollinde M., Azzoug M. (dir.), *Les femmes entre violences et stratégies de liberté. Maghreb et Europe du Sud*, Saint-Denis, Bouchène, pp. 43-50.

Hayef I.

1993 « Le célibat des femmes en Algérie », in Colonna F., Daoud Z. (dir.), *Être marginal au Maghreb*, CNRS Editions, Paris, pp 250-257.

Héritier F.

1996a *Masculin/Féminin, La pensée de la différence*, Paris, O. Jacob.

1996b *De la violence, Séminaire de Françoise Héritier*, Paris, O. Jacob.

Imache D., Nour I.

1994 *Algériennes, entre Islam et islamisme*, Aix-en-Provence, Edisud.

Kadri A.

2005 « Femmes en Méditerranée. Les conditions de la comparabilité Nord/Sud », in Veauvy C., Rollinde M., Azzoug M. (dir.), *Les femmes entre violences et stratégies de liberté. Maghreb et Europe du Sud*, Saint-Denis, Bouchène, pp. 50-56.

Lacoste-Dujardin C.

1985 *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte

Lacoste-Dujardin C., Virolle M. (dir.)

1998 *Femmes et Hommes au Maghreb et en immigration : la frontière des genres en question*, Paris, Publisud.

- Lahouari A.  
1999 *Les mutations de la société algérienne*, Paris, La découverte.
- Manry V.  
2005 « Les mobilités féminines maghrébines dans l'espace euro-méditerranéen, » in *Migrations et Sociétés*, n°99/100, pp. 201-213.
- Mathieu N-C.  
2002 « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière de données ethnographiques », in Hurtig M-C., Kail M., Rouch H. (dir.), *Sexe et genre*, Paris, CNRS Ed, pp. 69-79.
- Mauss M.  
1936 « Les techniques du corps », in *Journal de Psychologie*, n°32, pp. 271-293.
- Mernissi F.  
1983 *Sexe, idéologie et islam*, Paris, Tierce.
- Moussaoui A  
1999 « La politique de l'injure en Algérie. Une décennie meurtrière en Algérie », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n°103-104 : 165-179.  
2000 « Pouvoir et société civile en Algérie : entre le politique et le religieux », in Kharoufi M., *Gouvernances et sociétés civiles : les mutations urbaines au Maghreb*, Afrique-Orient Ed., Casablanca, pp 81-99.  
2003 « Pertes et fracas. Une décennie algérienne meurtrière », in *Naqd*, n°18, pp. 133-150.
- Nahoum-Grappe V.  
2003 « Crimes de souillure et crimes de guerre (Ex-Yougoslavie, 1991-1995), in *Ateliers*, n°26, pp. 143-169.
- Oussedik F.  
2005 « Le viol : révélateur social et politique », in Algérie, *Le viol des femmes par les terroristes : un crime contre l'humanité, Actes de la journée d'étude du 8 mars 2004*, Alger, publication de la SARP, pp 43-58.
- Pruvost L.  
2002 *Femmes d'Algérie : Société, famille et citoyenneté*, Alger, Casbah Ed.
- Rouadjia A.  
1998 « La lutte des femmes laïques en Algérie », in *Confluences Méditerranéennes*, n°27, pp. 61-70.
- Saadi N.  
1991 *La Femme et la Loi en Algérie*, Casablanca, Ed. Le Fennec.
- Stora B.  
1999 « Écrit de femmes algérienne autour de la « deuxième guerre d'Algérie » », in *Prologues*, n°16, pp. 50-54.
- Tarrés Barraza M. L.  
1998 « ONG et promotion de femmes au Mexique », in Deler J.-P., Fauré Y.-A., Piveteau A., Roca J.-P. (dir.), *ONG et développement*, Paris, Karthala, pp 237-251.

Thébaud F.

2005 « Sexe et genre », in Maruani M. (dir.), *Femmes, genre et sociétés. L'État des savoirs*, Paris, La découverte, pp. 59-65.

Tillon G.

1966 *Le Harem et les cousins*, Paris, Ed. du Seuil.

