

Les libertés individuelles dans la Constitution allemande

Rachid Ouassa,

Université Marburg Allemagne

Il est important de noter, comme un point de départ, que la constitution allemande porte la désignation de « *Grundgesetz* », c'est-à-dire la Loi fondamentale et pas Constitution (*Verfassung*). L'appellation de Loi fondamentale au lieu de Constitution avait pour but de souligner le caractère provisoire de la Loi fondamentale et de la République fédérale d'Allemagne fondée avec elle. Le Conseil Parlementaire était d'avis que le Reich allemand continue d'exister. Donc, une nouvelle constitution pour l'ensemble de l'État ne peut être adoptée, sinon par tous les Allemands ou leurs représentants élus. Cependant, comme les Allemands de la zone d'occupation soviétique et de la Sarre n'ont pas pu y participer, une «Loi fondamentale» devait être créée pour une période transitoire en tant que constitution partielle provisoire de l'Allemagne de l'Ouest. A ceci s'ajoute la forte influence des alliés qui fait que cette la constitution n'est pas librement allemande et ne peut être que provisoire.¹

Dès août 1948, un comité d'experts se réunit sur l'île de Herrenchiemsee pour préparer une première copie de la future constitution. À partir du 1^{er} septembre 1948, se réunit à Bonn une convention de représentants élus par les parlements des différents Länder des zones occidentales (la zone américaine, la zone anglaise et la zone française), appelée le Conseil parlementaire (Parlamentarischer Rat) qui doit rédiger la Loi fondamentale à partir des lignes directrices fixées à Herrenchiemsee. Le Conseil parlementaire a proposé, le 8 mai 1949, un texte qui sera approuvé le 12 mai 1949, après quelques modifications mineures, par les gouverneurs militaires américains, britanniques et français. La Loi fondamentale fut ratifiée par les parlements des dix Länder de Bade, Basse-Saxe, Brême, Hambourg, Hesse, Rhénanie-du-Nord-Westphalie, Rhénanie-Palatinat, Schleswig-Holstein, Wurtemberg-Bade et Wurtemberg-Hohenzollern entre le 16 et 22 mai 1949. Le Landtag de Bavière la refusa mais accepta sa validité sur le territoire bavarois. Elle fut promulguée le 23 mai 1949 et entra en vigueur le lendemain. La Constitution allemande n'a jusqu'à aujourd'hui jamais fait l'objet d'un référendum.

Marquée par la volonté de tirer les leçons de l'échec de la République de Weimar d'une part et de l'expérience de l'État national-socialiste en matière d'injustice d'autre part, les libertés fondamentales inscrites dans la Loi fondamentale revêtent une importance particulière.

Bien qu'elle s'inspire de la Constitution de Weimar (1918-1933) et de la Constitution de Francfort (*Frankfurter Reichsverfassung*), dite aussi la Constitution de l'église Saint-Paul (*Paulskirchenverfassung*), adoptée le 27 mars 1849, la Loi fondamentale inscrit les droits fondamentaux au début du texte et accentue ainsi le rôle des droits individuels dans la nouvelle République.

¹. Zippelius/Würtenberger 2008, 44

Dans la section «Droits fondamentaux» (art. 1 à art. 19), la Loi fondamentale exprime les droits de tout être humain (droits de l'homme ou droits de chacun) et surtout de tout citoyen (également droits civils ou droits allemands) vis-à-vis des détenteurs de l'autorité souveraine. Les droits fondamentaux de la Loi fondamentale sont essentiellement conçus comme des droits de défense du titulaire des droits fondamentaux contre les actions des organes souverains, mais ont également un effet de tiers sur la relation juridique entre les personnes. Dans cette fonction, ils donnent au titulaire des droits fondamentaux un droit contre l'État pour l'élimination d'une atteinte à l'intérêt juridique protégé par le droit fondamental respectif.

Ces droits fondamentaux sont protégés dans ladite « clause d'éternité » (*Ewigkeitsklausel*) de l'article 79 alinéa 3 qui interdit toute modification de la Loi fondamentale touchant aux principes des articles 1 (dignité de l'être humain, caractère obligatoire des droits fondamentaux pour la puissance publique) et 20 (Fondements de l'ordre étatique, droit de résistance) et toute atteinte au principe d'une organisation fédérale du pays. L'article 20 de la Loi fondamentale ouvre droit à la résistance et même la révolte si l'ordre démocratique est en danger : « Tous les Allemands ont le droit de résister à quiconque entreprendrait de renverser cet ordre [constitutionnel], s'il n'y a pas d'autre remède possible ». L'article 1 al.3 LF dispose que « les droits fondamentaux qui suivent s'imposent aux pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire en tant que droits directement applicables ».

C'est justement ces droits fondamentaux tellement ancrés, soulignés et mis au-dessus de l'Etat qui caractérisent l'Etat de droit allemand ou le *Rechtsstaat*. C'est cette relation spéciale entre le droit et l'Etat qui fait du *Rechtsstaat* une notion typiquement allemande et pas facile à traduire comme le note Gustavo Gozzi : « In Germany, on the other hand, the doctrine of the *Rechtsstaat* precludes the possibility of the primacy of law over the state. Indeed, it is precisely in the relationship between law and state – which in the German case is settled with the primacy of the state – that the most significant feature of the doctrine of the German *Rechtsstaat* emerges”².

Pour le juriste allemand Ulrich Scheuner, « La conception des droits fondamentaux marque aussi la conception du Pouvoir public de la République fédérale. Les droits fondamentaux constituent et marquent essentiellement, à titre de principes objectifs et de droits subjectifs, le pouvoir public de la République fédérale en tant que démocratie sociale établie en même temps comme Etat de droit (*Rechtsstaat*) et qui est centrée sur la personnalité et sa dignité s'épanouissant librement dans la communauté sociale. [...] Les droits fondamentaux établissent essentiellement les valeurs fondamentales pour lesquelles un accord est requis. Ils deviennent ainsi une base légitimante et fondant un consensus pour l'Etat. Ils comportent les garanties essentielles d'un processus politique libre et ouvert comme un élément de base du fonctionnement des systèmes démocratiques. Ils déterminent de façon positive, en tant que directives et facteurs d'incitation, les devoirs de l'Etat et leur défense.»³

². Gozzi, Gustavo (2007): *Rechtsstaat and Individual Rights in German Constitutional History*, P. 238.

³. Ulrich Scheuner, *Die Funktion der Grundrechte im Sozialstaat DÖV 1971*, 505

La dignité humaine ayant sa place en tout premier lieu (Art.1 al.1 LF). Il s'agissait de signaler l'attachement du nouvel Etat allemand au respect de la personne humaine après la période nazie. La Loi fondamentale a distingué les « droits de l'homme » (*Menschenrechte*) dont tous les individus, sans distinction de nationalité, peuvent se prévaloir et dont l'énoncé débute par la formule suivante « Chaque homme... » ou « Chaque personne... », des « droits du citoyen » (*Bürgerrechte*) dont le bénéfice est réservé aux seules personnes de nationalité allemande, et qui sont formulés comme suit : « Chaque Allemand... » ou « T o u s l e s a l l e m a n d s ... » .

Pour les droits de l'homme il s'agit ici de la Dignité humaine ; Droit au libre épanouissement de la personnalité ; Droit à l'intégrité corporelle et de l'égalité devant la Loi. Concernant les droits spécifiques au citoyen allemand, on peut citer par exemple : la Liberté de réunion et d'association, la liberté de choisir une profession et le droit de vote.

A partir de leur fonction comme critère de distinction, les droits fondamentaux peuvent être répartis en quatre groupes :

Les droits garantissant les libertés (*Freiheitsrechte*), ancrés dans les articles 2, 4 à 6, 8 à 14 et 16 de la Loi fondamentale.

Les droits garantissant l'égalité (*Gleichheitsrechte*), formulés de manière générale dans l'article 3 alinéa 1 LF, et de manière plus spécifique dans les articles 3 alinéas 2 et 3.

Les droits garantissant la justice pour tous (*Rechtsschutz*), figurant dans les articles 101 (droit d'accès au juge), 102 (abolition de la peine de mort), article 103 (droit d'être entendu par une juridiction, standard en matière pénale) et 104 (interdiction de la torture),

Les droits sociaux (*Sozialrechte*) qui sont une catégorie encore peu développée car n'y appartient formellement que le droit des mères à la protection et à l'assistance issu de l'article 6 alinéa 4 LF.

La dignité humaine comme valeur constitutionnelle suprême

Pour la première fois dans l'histoire allemande le *Grundgesetz* inscrit la dignité humaine comme la valeur constitutionnelle la plus suprême. Cela ne résulte pas seulement du fait que la première phrase de l'article premier de la Loi fondamentale établit l'inviolabilité de la dignité humaine, c'est-à-dire que cette dignité est mentionnée à une place de choix.

Article 1 : (1) La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger. (2) En conséquence, le peuple allemand reconnaît à l'être humain des droits inviolables et inaliénables comme fondement de toute communauté humaine, de la paix et de la justice dans le monde. (3) Les droits fondamentaux énoncés ci-après lient les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire à titre de droit directement applicable.

Selon l'article 1 (1) de la Loi fondamentale, toute autorité de l'État doit respecter et protéger la dignité humaine.

La revendication de la dignité humaine est concrétisée au paragraphe 2 par un engagement en faveur des droits de l'homme inviolables et inaliénables et actualisée au paragraphe 3 par des droits fondamentaux ayant un effet contraignant pour l'autorité de l'État.

Ainsi la dignité humaine n'est pas seulement au centre de tous les droits fondamentaux. C'est en quelque sorte un axiome ou un principe constitutionnel de l'ensemble du système juridique, autour duquel s'articulent toutes les autres valeurs constitutionnelles et juridiques. C'est également un principe juridique qui guide l'interprétation d'autres principes juridiques. Et il s'agit d'une ligne directrice contraignante pour combler les lacunes. Si la Loi fondamentale s'engage dans cette clarté en faveur de la dignité humaine, alors elle révèle une dignité non centrée sur l'État, mais une compréhension anthropologique de la constitution.⁴ Selon « Le rôle primordial de la dignité humaine pour l'ensemble de l'ordre juridique justifie la reconnaissance d'une valeur morale objective, voire absolue, en son sein. La dignité est une valeur objective, puisque les caractéristiques qui donnent lieu à la valeur se trouvent dans certaines caractéristiques de l'être humain et ne découlent pas de jugements de valeur subjectifs. »⁵

En plaçant la dignité humaine comme valeur absolue au-dessus de toutes les autres valeurs, le *Grundgesetz* se reconnaît fortement et fermement pour un État laïque, où la dignité devient le fondement de toute communauté humaine et la raison d'être de toutes les formes de pouvoir⁶. La dignité humaine est ainsi une valeur non-négociable et la source de tous les droits qui suivent. La dignité humaine n'est donc pas un droit fondamental au même titre que les autres. Au contraire, elle prime sur les droits fondamentaux. Car c'est la dernière raison, non plus justifiable, de tous les droits fondamentaux.

En tant que principe juridique, la dignité humaine se déploie dans différents systèmes juridiques et établit leurs bases spirituelles. Par principe, elle est résistante aux compromis⁷.

Les droits garantissant les libertés (*Freiheitsrechte*) :

Article 2 : (1) Chacun a droit au libre épanouissement de sa personnalité pourvu qu'il ne viole pas les droits d'autrui ni n'enfreigne l'ordre constitutionnel ou la loi morale. (2) Chacun a droit à la vie et à l'intégrité physique. La liberté de la personne est inviolable. Des atteintes ne peuvent être apportées à ces droits qu'en vertu d'une loi.

⁴. Häberle 1987, 843.

⁵. Johachim Detjen, *Die Werteordnung des Grundgesetzes*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, p. 45-46

⁶. Johachim Detjen, p. 46.

⁷. Isensee 2006, p. 209.

L'article 2 de la loi fondamentale est une sorte de précision en termes de droits partiels à la liberté et à l'égalité. Le principal droit de liberté de l'article 2.1 de la Loi fondamentale est à son tour développé en divers droits individuels de liberté comme protection contre les menaces historiques à la liberté. Ici se précise aussi les leçons tirées du régime Nazi. L'article 2 instaure le droit à l'intégrité physique protège la santé humaine en général et en particulier contre la torture, les châtiments corporels, l'expérimentation humaine, la castration forcée, la stérilisation forcée et les blessures physiques, entre autres.

Article 4 : (1) La liberté de croyance et de conscience et la liberté de professer des croyances religieuses et philosophiques sont inviolables. (2) Le libre exercice du culte est garanti. (3) Nul ne doit être astreint contre sa conscience au service armé en temps de guerre. Les modalités sont réglées par une loi fédérale.

Les libertés énumérées à l'article 4 de la Loi fondamentale sont généralement désignées sous le nom de liberté de religion et de conscience, incluant les croyances non religieuses et la conscience qui n'est pas nécessairement déterminée par la religion. La liberté de religion est un droit complexe qui revêt des formes diverses. La liberté de religion est renforcée par le droit de pratiquer une religion, c'est-à-dire la liberté de culte. La religion et l'idéologie sont des valeurs liées à la personne. Ici aussi la loi fondamentale instaure non seulement l'égalité entre les différentes religions mais ceci implique aussi une certaine Laïcité de l'Etat.

Article 5 : (1) Chacun a le droit d'exprimer et de diffuser librement son opinion par la parole, par l'écrit et par l'image, et de s'informer sans entraves aux sources qui sont accessibles à tous. La liberté de la presse et la liberté d'informer par la radio, la télévision et le cinéma sont garanties. Il n'y a pas de censure. (2) Ces droits trouvent leurs limites dans les prescriptions des lois générales, dans les dispositions légales sur la protection de la jeunesse et dans le droit au respect de l'honneur personnel. (3) L'art et la science, la recherche et l'enseignement sont libres. La liberté de l'enseignement ne dispense pas de la fidélité à la constitution.

L'article 5 contient divers droits fondamentaux. Cet article est fondamental pour comprendre la pluralité et la solidité de la démocratie allemande. L'article souligne la liberté d'expression et d'information ainsi que les libertés des médias (liberté de la presse, de la radiodiffusion et du cinéma) et la liberté des arts et des sciences.

Dans une démocratie, il est non seulement évident de pouvoir s'exprimer librement, mais c'est aussi une condition indispensable à son fonctionnement. Le droit fondamental invite à comprendre la liberté d'expression dans un sens large. Elle englobe toute forme d'expression d'opinion, sans que sa «valeur» ait une quelconque conséquence. Les déclarations polémiques sont également protégées par la liberté d'opinion. Les expressions d'opinion ont un caractère subjectif. Toutefois, les allégations factuelles relèvent également de la liberté d'opinion.

Les articles qui suivent sont les articles spécifiques pour les citoyens allemands et qui s'inscrivent dans la logique même de la démocratie allemande.

Article 8 : [Liberté de réunion]

Article 9 : [Liberté de réunion]

Article 11 : [Liberté de circulation et d'établissement]

Article 12 : [Liberté de la profession, interdiction du travail forcé]

Article 17 :[Droit de Petition]

La démocratie, selon de la Loi fondamentale, exige un processus libre et ouvert de formation de l'opinion politique et de prise de décision par le peuple. Cette formation de la volonté doit précéder la formation de la volonté de l'État dans les organes prévus à cet effet par la constitution. Ces articles donnent une image sur la nature de la démocratie allemande. La loi fondamentale invite à la pluralité des idées, aux critiques et la politisation de la société.

La démocratie libérale ne peut exister que comme une démocratie pluraliste, c'est-à-dire qui ne considère pas le bien commun comme une constante déterminée à l'avance, mais comme une tâche à maîtriser constamment et comme le résultat respectif d'un débat politique ouvert en permanence.

Une démocratie pluraliste, qui mérite ce nom, nécessite un système de partis et de médias qui soit adapté au pluralisme. Puisque le pluralisme signifie l'ouverture du processus politique, l'ouverture implique à son tour de penser en termes d'alternatives, une pluralité de partis et de médias est nécessaire. Ainsi, l'existence d'une opposition est un trait caractéristique d'une démocratie pluraliste. Par conséquent, le droit de former et d'exercer une opposition sur le plan constitutionnel est un élément inaliénable de l'ordre fondamental démocratique libre. Ceci implique aussi que la démocratie est basée sur la participation de la participation politique.

Avec l'article 17, la Loi fondamentale ouvre la possibilité de porter à tout moment les préoccupations des personnes vivant sur le territoire allemand à l'attention des autorités de l'État. Une pétition est une demande informelle adressée à un organisme d'État pour qu'il fasse ou s'abstienne de faire quelque chose de précis. Tous les sujets ou circonstances peuvent faire l'objet d'une pétition, y compris les sujets politiques.

Le droit de pétition est un autre élément de démocratie participative. Les pétitions peuvent être adressées directement à un ministère ou au Parlement sans passer par une quelconque bureaucratie.

Les pétitions sont soit des demandes, soit des plaintes. Une demande exprime un souhait. Il a un caractère stimulant. Si la demande ne concerne pas le règlement d'un cas individuel mais un problème politique. Une

plainte, en revanche, porte sur un défaut. Les comportements doivent être arrêtés ou une mesure doit être réexaminée. Les plaintes ne présentent des caractéristiques politiques que dans une mesure limitée.

Les articles garantissant l'égalité (Gleichheitsrechte) :

Article 3 [Égalité devant la loi] (1) Tous les êtres humains sont égaux devant la loi. (2) Hommes et femmes sont égaux en droits. L'Etat promeut la réalisation effective de l'égalité en droits des femmes et des hommes et agit en vue de l'élimination des désavantages existants. (3) Nul ne doit être discriminé ni privilégié en raison de son sexe, de son ascendance, de sa race, de sa langue, de sa patrie et de son origine, de sa croyance, de ses opinions religieuses ou politiques. Nul ne doit être discriminé en raison de son handicap.

L'article 3 de la loi fondamentale garanti l'égalité de tous les humains devant la loi allemande et interdit toutes forme de discrimination ou d'exclusion. Il stimule aussi l'égalité entre hommes et femmes. L'impératif du strict respect du principe d'égalité est présent dans les affaires où l'homme en tant qu'être humain est l'objet d'une norme juridique, où une différenciation en fonction de certaines caractéristiques personnelles. Dans ces cas il y a un lien étroit avec la dignité humaine. La loi générale sur l'égalité de traitement réagit à l'article 3, paragraphe 3, de la loi fondamentale en énumérant les caractéristiques antidiscriminatoires. Ce paragraphe énumère un certain nombre de caractéristiques qui ne peuvent être utilisées pour justifier une inégalité de traitement.

L'inégalité de traitement peut consister en un traitement préférentiel ou une discrimination.

Selon DetjenJohachim, il y a une garantie sur un total de neuf le catalogue existant de la garantie de l'absence totale de discrimination pour chaque Égalité⁸ :

L'égalité de tous les humains devant la justice indépendamment de la famille, de l'État, de la tribu, de la religion ou de l'appartenance religieuse, la dénomination, la classe et le statut social.

L'égalité en l'application de la loi sans égard à la personne.

L'égalité en matière de protection juridique.

L'égalité de la participation politique à travers les élections et votes.

L'égalité dans le droit à une vie humaine digne.

L'égalité de droit de chacun à des services d'intérêt général (consistant en énergie, en eau et des eaux usées).

L'égalité de droit de chacun à participer à l'utilisation des services publics (c'est-à-dire à utiliser les voies publiques, les rues, les places publiques, etc.)

L'égalité dans le droit d'accès à l'éducation et la formation.

L'égalité des valeurs de comptage dans les élections et les votes politiques.

⁸. DetjenJohachim, p. 122-123

L'article 3.2 de la Loi fondamentale stipule que les hommes et les femmes ont des droits égaux. Elle interdit en principe l'utilisation de la différence entre les sexes comme motif d'inégalité de traitement juridique.

Article Garantissant la justice pour tous (Rechtsschutz)

A l'article 3, le droit à la justice est une pièce fondamentale du système judiciaire allemand. Ou non seulement le principe de l'égalité est mis en œuvre mais aussi la devise de la dignité humaine. Ainsi les articles 101 (droit d'accès au juge et interdiction des tribunaux d'exception), article 2 (abolition de la peine de mort), article 103 (droit d'être entendu par une juridiction en matière pénale, interdiction des lois pénales rétroactives et du cumul des peines) et l'article 104 interdisant la torture et assurant les garanties juridiques en cas de détention. Ne vont pas partie des droit fondamentaux cités dans les articles de 1 à 19 de la loi fondamentale, puisqu'ils apparaissent dans le volet traitant le système judiciaire, mais le principe de dignité et le principe d'égalité reste le principe non-négociable du système judiciaire allemand.

C'est dans le volet système judiciaire que la dignité et l'égalité trouvent leurs réalisations dans la pratique et leurs concrétisations.

Article 13 : [Inviolabilité du domicile]

Article 14 : [Propriété, droit de succession et expropriation]

L'article 13 de la loi fondamentale garantit l'inviolabilité du logement ou de la maison en tant que sphère spatiale de la vie privée. Elle protège contre les interférences de l'État. La protection de l'habitat a une longue tradition constitutionnelle. L'idée de son inviolabilité a toujours été étroitement liée à la sphère privée de l'homme. Ainsi il est interdit aux autorités de l'État d'entrer dans un appartement et de le fouiller.

Parmi les droits primaires que la loi fondamentale garantit, il faut citer la garantie de la propriété pour la liberté de l'ordre économique, et même de la communauté dans son ensemble. L'article 14 protège la propriété privée et le droit d'héritage qui y est étroitement lié en tant que droits subjectifs du propriétaire individuel. Elle garantit également le droit de propriété et de succession en tant qu'institutions juridiques indépendantes. Mais malgré cette garantie de propriété, selon Johachim Detjen, la Loi fondamentale n'est rattachée à aucun concept libéral de propriété. Car elle met aussi l'accent sur le lien social de la propriété. Elle oblige le propriétaire d'un bien à tenir compte des intérêts du grand public. Ainsi, la propriété ne donne pas seulement des droits, mais aussi des obligations.⁹ Pour Detjen, cette valeur élevée de propriété remonte à la philosophie des Lumières. Cette philosophie part du principe que la liberté et la propriété sont complémentaires.

⁹. Detjen, Johachim, p. 204

La propriété fonctionne comme la base économique de la liberté individuelle. Pour l'individu, la propriété est la sécurité matérielle de son existence et de son indépendance. Elle lui permet de façonner sa vie de manière indépendante et responsable.

Conclusion :

La démocratie allemande instaurée depuis la fin de la deuxième guerre mondiale ne repose plus sur les institutions, qui peuvent bien s'écrouler comme l'a montré l'histoire de la République de Weimar, mais sur une méfiance envers les institutions de l'Etat. La relation entre les citoyens et l'Etat est régie par les droits fondamentaux, les droits de l'homme et les droits civils. Avec la République de Bonn, l'Etat est mis au service du citoyen.

Ce dernier doit être protégé contre les dépassements de l'Etat. Avec les droits fondamentaux instaurés dans la loi fondamentale, il existe selon le juriste Dieter Grimm non seulement un droit de protection mais une obligation de protection. L'histoire de l'Allemagne a bien démontré que l'Etat lui-même peut être un danger pour l'ordre social, la paix et la liberté.

Bibliographie :

Gozzi, Gustavo (2007): *Rechtstaat and Individual Rights in German Constitutional History*, in: Costa P., Zolo D. (eds), *The Rule of Law History, Theory and Criticism*, Springer, Dordrecht. Pages : 237-259.

Société civile au féminin

Femmes leaders dans le mouvement associatif en Algérie

Cherif Siham¹⁰

Université d'Alger2 - Laboratoire Religion et Société

Le statut de la femme en Algérie a évolué au cours des dernières décennies. Mais celle-ci reste l'objet de fortes discriminations légales, économiques et sociales. Les réformes de 2005 du code de la famille représentent, il est vrai, un progrès, mais elles gardent de nombreuses dispositions discriminatoires. Malgré l'incorporation massive des femmes dans le système éducatif, le taux d'insertion professionnelle de la femme algérienne, par rapport à d'autres pays maghrébins, est encore faible. De surcroît, il est généralement cantonné dans certains secteurs d'activité. La présence des femmes au sein des institutions politiques est très minoritaire et leur action au sein du mouvement associatif est tout aussi faible. L'un des volets du mouvement féministe algérien, né dans les années 1980, s'est construit et a articulé son discours en opposition au code de la famille, adopté en 1984. Dirigé par une élite proche des milieux politiques de gauche, il a été traversé par de profondes divisions, ce qui lui a fait en partie perdre de sa vigueur. Puis le mouvement a été paralysé durant la décennie noire, pris en étau entre les islamistes, la répression du régime et la violence qui a sévi durant ces années-là et qui a particulièrement touché le collectif des femmes.

Ce n'est à partir des années 2000 que l'on retrouve un certain dynamisme associatif, principalement à caractère urbain, avec de nouvelles thématiques, venues structurer et dépolitiser l'agenda des associations : la lutte contre la violence faite aux femmes, les questions de santé, la divulgation des droits...

Dans le milieu rural, parler d'un dynamisme associatif féminin serait un bien grand mot. Il n'en demeure pas moins que de nombreuses associations y ont été créées et des expériences intéressantes y ont été menées. Il s'agit d'un contexte beaucoup plus difficile, car les femmes n'ont généralement pas les mêmes acquis que dans le milieu urbain et la présence de la femme dans le domaine public y est beaucoup plus rare.

L'importance de cette étude empirique des femmes leaders dans les associations réside dans le fait que le support à la société civile et au mouvement associatif est un élément clef dans les sociétés. Le dynamisme de la société civile en général et des associations en particulier constitue un élément central dans la reconstruction du lien social, un point crucial en Algérie, s'agissant d'un pays qui, après une décennie de violence, connaît une profonde déstructuration.

¹⁰. Maître de conférences à l'université d'Alger 2 en sociologie religieuse.

La société civile algérienne et en particulier le mouvement associatif est un champ inexploré. Or, c'est un élément fondamental si l'on veut améliorer la compréhension de la réalité politique, économique et sociale du pays. Il est nécessaire de disposer d'instruments qui facilitent la connaissance des différents acteurs qui composent le tissu associatif (caractéristiques, actions, potentialités, points faibles et points forts) et les éléments politiques, sociologiques et culturels qui configurent et conditionnent son avenir. Ceci permettra particulièrement de comprendre la présence de la femme dans le mouvement associatif, surtout en tant que leader. C'est ce qui reflète vraiment la situation de la femme dans la société.

Historiquement :

Dès l'indépendance en 1962, le régime algérien a reconduit la loi sur les associations de 1901 établie durant la période coloniale¹¹. Cependant, à mesure que le régime consolidait son pouvoir sur la base du parti unique, il imposait à la liberté d'association de nombreuses restrictions. La promulgation de l'ordonnance de 1971, en instituant le double agrément³, permit aux autorités d'exercer un pouvoir arbitraire notamment en matière d'autorisation de création d'associations. Les seules associations constituées relevaient des domaines sportif, professionnel ou religieux et étaient contrôlées par les organisations de masse et les unions professionnelles, elles-mêmes encadrées par le régime.

Il faut attendre l'adoption de la loi n°87-15¹² de 1987 pour que certaines restrictions soient levées. Les réformateurs, qui marqueront le gouvernement Hamrouche entre juillet 1990 et juin 1991, ont pris conscience, semble-t-il, que les associations pouvaient servir de relais à leur projet en les soutenant ou en assumant des politiques pour des secteurs dont le coût économique ou social était trop élevé pour le gouvernement. Dans cette optique, on peut citer l'exemple de l'Association Algérienne de Planification Familiale (AAPF) qui a été appelée à mener une politique plus audacieuse que l'État en matière de politique de la famille tout en canalisant les fonds des bailleurs étrangers. Les émeutes populaires d'octobre 1988 ont permis une accélération du rythme des réformes. Après l'adoption de la constitution de 1989, qui a ouvert la voie à la liberté d'association ratifiée par la loi 90-31 de décembre 1990, le mouvement associatif a connu un essor sans précédent. Ce nouveau cadre législatif restait certes assez flou sur certains aspects, tandis que certaines dispositions de la loi permettaient au pouvoir de conserver des mécanismes de contrôle et de limitation à l'exercice de la liberté d'association. Cela se traduit surtout au moment de la création de l'association, avec l'exigence des critères suivants : L'association doit être effectuée par au moins quinze personnes majeures, de nationalité algérienne, jouissant de leurs droits civils et civiques et n'ayant pas eu de conduite contraire aux intérêts de la lutte de libération nationale.

¹¹. Durant la période coloniale on pouvait distinguer trois types d'associations : les associations mixtes constituées par des algériens et des européens, gravitant autour du mouvement ouvrier; les associations composées de colons européens (coopératives, amicales, clubs sportifs); les associations qui n'étaient formées que par des algériens comme les associations musulmanes de bienfaisance, des associations socioculturelles, éducatives qui feront partie du mouvement national durant la lutte pour l'indépendance de l'Algérie.

L'agrément donné par le wali dans le cas des organisations à vocation locale ou par le ministère de l'Intérieur pour celles à vocation nationale devait être précédé de l'avis favorable du ministère concerné par l'objet principal de l'association.

¹². La loi n°87-15 votée en juillet 1987 a supprimé certaines restrictions à la création d'associations.

De même, l'article 7 de la loi stipule qu'une association n'est « régulièrement constituée » qu'après avoir souscrit trois formalités, à savoir :

- Le dépôt de la déclaration de constitution auprès de l'autorité publique, la préfecture pour les associations locales et le ministre de l'intérieur pour les associations à caractère national.
- L'obtention d'un récépissé d'enregistrement de la déclaration de constitution auprès de l'autorité compétente après «examen de conformité aux dispositions de la présente loi », récépissé délivré au plus tard 60 jours après le dépôt. Même si l'autorisation préalable a été supprimée, l'avis de conformité de l'administration constitue néanmoins un mécanisme de contrôle.
- Et la publication de la constitution de l'association dans un Quotidien national d'information.

Par ailleurs, la loi établit des contraintes relatives au régime de financement, les dons et legs d'associations étrangères requérant une autorisation préalable des pouvoirs publics. Ils sont d'ailleurs totalement interdits quand ils ne sont pas en rapport avec leur objet social¹³.

Malgré toutes ces restrictions, le cadre juridique de la loi de 1990 fut considéré comme étant libéral. Il n'a pas été un frein à l'expansion du réseau associatif, même les associations islamistes puisque, selon le ministère de l'intérieur de l'époque, il y avait en Algérie 11.000 associations à caractère religieux¹⁴.

Après l'interruption du processus électoral en janvier 1992, le Haut Comité d'État qui assume alors le pouvoir instaure l'état d'urgence (le décret n°92-44). L'exercice du droit d'association et de réunion est limité et le tissu associatif devient un enjeu de pouvoir dans la mesure où il doit se positionner vis-à-vis de la nouvelle situation politique. Enfin, l'état d'urgence implique le retour à un cadre juridique coercitif qui s'est traduit dans la pratique administrative par la réintroduction du « double agrément » supprimé dans la loi de 1990 et l'imposition de procédures de plus en plus lourdes.

Malgré ce contexte peu favorable, le rythme de croissance de l'espace associatif n'a pas diminué, puisque entre 1990 et 1997, 57.000 associations ont été créées dont 1.000 d'envergure nationale et 56.000 locales¹⁵. Un phénomène assez surprenant puisque cette expansion du mouvement associatif se produit dans une dynamique sociale profondément marquée par la violence qui domine cette période¹⁶.

Par ailleurs, la plupart des associations algériennes concentrent leurs activités dans le domaine social, culturel et dans l'environnement, c'est-à-dire dans des secteurs d'interventions que l'État a intérêt à promouvoir et qui prolongent ou soutiennent les actions publiques. En revanche, les associations de plaidoyer et celles qui agissent en général dans des secteurs plus « politiquement » sensibles sont en nette

¹³. DAHAK Bashir, La liberté d'associations en Algérie, 2007, consulta do en www.euromedrights.net

¹⁴. LIVERANI, Andrea, Civil society in Algeria, the political functions of associational life, Londres, Routledge, 2008, p20

¹⁵. KETTAB, Sahra : « Les violations des libertés associatives », dossier n°9, Comité Justice pour l'Algérie. 2004

¹⁶. Omar Derras constate que de 1990 à 1994 un nombre considérable d'associations ont été agréées (60 % des associations considérées dans l'échantillon de l'étude réalisée), et seulement (16,3 %) dans la période. DERRAS Omar : « La participation associative et rapport au politique des jeunes en Algérie », dans les cahiers du CRASC n°5 « Le mouvement associatif au Maghreb », 2002.

minorité (droits de l'Homme, associations contre la corruption, culture berbère, Union des syndicats autonomes, etc.).¹⁷

La défense des droits de la femme, la lutte contre la violence et la discrimination à l'encontre des femmes sont depuis la seconde moitié des années 1980 des vecteurs importants de mobilisation de la société civile algérienne. L'adoption en 1984 du Code de la Famille par l'Assemblée Nationale Populaire a été le point de départ de la cristallisation de la lutte des féministes en Algérie et a marqué la fin de l'hégémonie de l'Union Nationale des Femmes Algériennes (UNFA) inféodée au FLN¹⁸. En effet, c'est en 1985 que naît l'Association pour l'Égalité devant la Loi des Femmes et des Hommes (AELFH), comme acte de dissidence face à l'organisation officielle de représentation des femmes restée passive face à l'adoption du code de la famille en 1984. Encadrées par des anciennes militantes des partis de gauche qui ne seront légalisés qu'à la fin des années 90 : (PAGS, RCD, FFS, PT). Mais les associations de défense des droits de la femme ont été traversées par d'importantes scissions internes qui ont affaibli leur capacité d'obtenir gain de cause dans leurs revendications. Il s'agit de divisions idéologiques et stratégiques. Certaines organisations ont pris position pour l'abrogation du code alors que d'autres préféraient parler de réformes. Ces divisions se sont accentuées avec la montée de l'islamisme et la position à adopter face à l'interruption du processus électoral en janvier 1992. Dans les années 1990, le mouvement associatif féministe a souffert des mêmes fractures qui divisaient alors la société algérienne, fragmenté entre lignes « éradicatrice » et « réconciliatrice ». Deux organisations ont alors vu le jour : la première, l'Association Indépendante pour le Triomphe des Droits des Femmes (AITDF), fondée par Khalida Messaoudi et Nadia Liassine en janvier 1990, se fixait comme but la lutte contre l'intégrisme, tandis que la seconde, le Rassemblement algérien des femmes démocrates, créée par Louisa Hanoun et Salima Ghezali, militait en faveur de la poursuite du processus électoral. D'autres associations ont inscrit la lutte pour les droits des femmes dans une démarche ou stratégie politique basée sur la démocratie et les droits de l'homme.

En 1997 sur les 800 associations à caractère national agréées, il n'y avait que 15 associations de femmes soit 1,87% dont seulement 6 étaient agréées. Le pourcentage d'associations de femmes agréées ne dépasserait pas les 2%¹⁹. Selon les chiffres disponibles sur le site internet du Ministère de l'intérieur du gouvernement algérien, il y aurait actuellement en Algérie 962 associations nationales agréées, dont 23 sont des associations de femmes ou pour la femme (2,3%). Quant aux associations locales, elles atteignent le nombre de 77361 avec seulement 0,90% d'associations de femmes²⁰.

¹⁷. Le rapport algérien sur la situation des droits de l'Homme, remis à la commission des droits de l'homme, à l'ONU en 2001, précisait que sur les 45 000 associations officiellement recensées, il n'y avait que 5 organisations de défense des droits humains.

¹⁸. Une des premières associations indépendantes des organisations contrôlées par l'État voit le jour en 1985 après l'adoption du code de la famille de 1984.

¹⁹. SAÏ Fatima Zohra: « Les associations féminines en Algérie entre le politique et le socio-culturel » dans L'Algérie face à la mondialisation, Tayeb Chentouf, 2008

²⁰. Voir chiffres disponibles sur: <http://www.interieur-gov.dz>

Selon une étude réalisée en 2007 sur le mouvement associatif²¹, les femmes sont très largement sous représentées dans les associations (23% contre 77% pour les hommes).

Leur implantation est surtout urbaine. Selon les chiffres apportés par la même étude, 8 associations féminines sur 10 sont localisées en milieu urbain. Les associations qui comptent plus de deux femmes au bureau exécutif (49/132) sont à 76% d'implantation urbaine contre 12% en milieu rural.

La wilaya d'Alger comptait officiellement 5.441 associations en 2004, la wilaya d'Oran 1.500 environ en 2001, tandis que celle de Tizi-Ouzou comptait 2.258 en 1999 (environ 3000 en 2004).

Sur les caractéristiques de l'engagement associatif des femmes, l'étude de M. Brahim Salhi indique que les femmes membres d'associations sont à 55%célibataires, contre 25%pour les hommes. Les femmes mariées représentent 37%contre 74%pour les hommes. Le pourcentage de femmes veuves ou divorcées est de 9% et les hommes dans la même situation représentent 1%. L'étude montre ainsi que l'absence de lien conjugal favorise l'engagement associatif chez les femmes.

Affaibli par de nombreuses scissions, le mouvement associatif féminin est en général fragile, peu structuré et peu consolidé. Les divisions internes ont entraîné la réduction des effectifs déjà assez réduits.

Les rapports entre les associations féminines et les partis politiques, malgré la volonté de certaines associations de gagner en autonomie, se caractérisent toujours par une certaine opacité. Dans certains cas, les associations sont directement ou indirectement les relais des partis politiques, elles sont instrumentalisées pour étendre l'influence d'un parti par le biais de l'action sociale et culturelle.

La normalisation politique à partir des années 2000 a permis aux associations de reprendre leurs activités. Même si le code de la famille est toujours au cœur de la lutte du mouvement féminin, l'agenda ou les thématiques et stratégies de travail des associations se sont diversifiées : (Femme et travail, violence faites aux femmes (CIDDEF), et des associations créées pour assister les femmes victimes de la violence durant la décennie noire (SOS-Femmes en Détresse)...)

Mais la place de la femme et son engagement dans l'espace public en général et associatif en particulier reste très faible, tant au niveau de la prise de responsabilité au sein des associations qu'en tant qu'adhérentes. Les femmes ne représenteraient que 16,2% de l'encadrement des associations dont une cinquantaine en tant que présidentes (11%) et 18% occupent une fonction au sein du secrétariat²².

Le caractère conservateur des principaux textes légaux qui régissent le statut de la femme tient aussi bien à l'attachement des élites au pouvoir aux valeurs traditionnelles parfois comme concessions aux islamistes ou dans d'autres cas comme l'expression de convictions bien ancrées dans les mentalités. Cependant, il se retrouve de plus en plus en décalage par rapport aux mutations socioéconomiques qui touchent l'ensemble de la population féminine : les femmes atteignent à peu près le même taux de scolarisation que celui des

²¹. SALHI Brahim, KARAOUZÈNE Mohamed, Le mouvement associatif en Algérie: Histoire, législation, état des lieux, Unité de Gestion de Programme – UGP/ONG's,

²². DERRAS Omar: « *Les algériennes dans l'espace associatif* », Les Cahiers de Liberté, n°2, mars-avril 2009

hommes, elles sont de plus en plus nombreuses à intégrer le marché du travail, même si ces processus sont lents et encore modestement visibles.

Le poids des traditions et le recours à de nouveaux référents idéologiques et religieux évoquant le retour à un passé mythique et idéalisé, sacralisant le rôle de la femme comme mère et principal agent de transmission des valeurs freinent aussi la pleine intégration de la femme dans l'espace public en général. D'autres contraintes empêchent les femmes de s'engager pleinement dans la vie professionnelle, comme le manque de dispositifs spécifiques pour prendre en charge les enfants, l'aménagement des horaires...

La violence qui a marqué la décennie des années 1990 a aussi beaucoup contribué à l'enclavement ou au repli sur soi des familles. La femme a été et continue à être l'objet d'une protection renforcée par le clan familial. Elle a été aussi la plus ciblée par le conflit qui a sévit en Algérie durant ces années-là.

Des observations empiriques :

A un autre niveau de réflexion, on peut constater, en général, l'existence de peu de liens entre les associations de femmes dans le milieu rural et les représentations des associations féministes ou féminines en milieu urbain, et ces dernières ont un parcours tout à fait différent. Portés par des élites, les projets associatifs féministes, qui ont vu le jour à la fin des années 80, ont un ancrage très limité en milieu rural. Les discours et les stratégies déployées par ces associations trouvent peu d'écho chez les femmes rurales qui, de par leur éducation, leurs modes et expériences de vie, ont du mal à se reconnaître dans l'image véhiculée par les dirigeantes des associations féministes, universitaires, parfois proches des élites et des partis politiques. Ces dernières n'ont pas adapté leurs discours et semblent en général méconnaître les réalités vécues par les femmes rurales.

Pour les associations locales dans le monde rural, le projet associatif est né de l'initiative d'un groupement de femmes qui se sont associées, dans le but de défendre les droits de la femme rurale. Le parcours personnel peut être aussi à l'origine du projet associatif comme dans le cas de la présidente association ESSAADA.

D'autres projets associatifs de femmes dans le monde rural, parfois de plus grande envergure, ont été créés par des personnalités qui ont assumé des postes de responsabilité au sein de l'administration.

Le manque de ressources matérielles et en particulier le manque de locaux est un facteur qui a été systématiquement invoqué au cours des entretiens réalisés comme la cause de nombreux déficits au sein des organisations. L'absence de locaux ne permet pas de souder une équipe de travail. Dans certains cas, le centre physique de référence de l'association devient le domicile personnel du président de l'association. Cette confusion au niveau de l'espace physique associatif crée aussi une confusion par rapport au projet associatif qui a tendance à être personnalisé et qui en même temps rend plus difficile l'appropriation du projet par les membres de l'association. L'obtention d'un local pour les associations est très souvent tributaire des ressources financières de l'association mais aussi et surtout du réseau relationnel. L'achat ou la location d'un local suppose pour une association un effort financier considérable et dans bon nombre de cas seule l'affectation d'un bien de l'Etat peut résoudre le problème.

Souvent, la solution pour les associations locales passe par la concession d'espaces par les collectivités locales, ce qui les soumet à une dépendance et bon vouloir des autorités locales, facilitant ainsi leur instrumentalisation.

La plupart des associations qui ont été analysées dans la présente étude sont confrontées à ce problème. Le manque de locaux entrave aussi la constitution d'une mémoire pour l'association, une trace des projets réalisés. Enfin, l'espace est nécessaire à l'échange et la coordination. C'est un élément essentiel pour la visibilité de l'association, surtout les associations locales qui misent beaucoup dans leurs stratégies de travail sur la proximité.

Le mouvement associatif algérien en général et le secteur féminin en particulier, fortement marqué par le personnalisme et le présidentielisme, n'échappent pas à cette tendance. Les associations sont souvent le fruit d'un projet ou d'une initiative individuelle portée par le président de l'association. Il se crée dès le départ un lien de dépendance entre l'association et son fondateur-président qui, lorsqu'il se casse, annonce souvent la fin du projet.

Dans cette cassure, on peut évoquer en premier lieu la rupture générationnelle. C'est le cas principalement des associations féministes en milieu urbain qui ont vu le jour dans les années 1990.

Les dirigeantes de ces associations n'ont pas réussi à établir des liens idéologiques et assurer la continuité de leurs discours. Cette nouvelle génération de femmes est profondément marquée par l'influence et l'impact de la mouvance islamiste et la violence de la décennie noire. Elle évolue dans un contexte social et idéologique beaucoup plus régressif. Les femmes ne portant pas de «hijab» deviennent minoritaires au sein des adultes (soit 1 femme sur 10) selon un sondage réalisé par le Centre d'Information et de Documentation sur les Droits de l'Enfant et de la Femme (CIDDEF)²³ (un des cas étudiés, voir les entretiens en annexe).

La relève au sein des associations est aussi entravée par le manque de transmission des savoirs et des motivations et le manque de qualification des cadres associatifs lié au déficit de structures fonctionnelles capables de donner une continuité au projet associatif de façon autonome.

En ce qui concerne les ressources humaines, le diagnostic partagé par toutes les associations se situe clairement au niveau du déficit en termes de capacités et de formation ainsi que le manque de culture associative. Bien souvent, les responsables de projets associatifs se plaignent du manque d'engagement de la jeunesse dans le monde associatif et du fait que de nombreux jeunes choisissent cette voie souvent par intérêt. Il est vrai que le contexte socio-économique n'est pas favorable au développement du volontariat.

En ce qui concerne les activités, les associations de femmes rurales reproduisent en général le même modèle : (sensibilisation sur les questions juridiques, alphabétisation, activités génératrices de revenus).

Les ateliers proposés aux femmes sont à peu près tous les mêmes : couture, broderie, cuisine, pâtisserie. Ce modèle est reproduit dans toutes les régions de l'Algérie, en milieu rural aussi, sans que soit posée la

²³. Selon un sondage réalisé par le CIDDEF (voir 1,5 million de femmes qui ont l'interdiction de sortir de chez elles et de travailler voir : <http://www.ciddef-dz.com/pages-index/index.php>)

question préalable de la viabilité économique de ces activités ou de leur potentiel pour que les bénéficiaires gagnent en autonomie et autosuffisance par rapport à la famille.

Certains cadres associatifs remarquent à juste titre que, peu importe le contenu, ce qui compte et qui constitue déjà un progrès est le fait de créer un espace pour les femmes dans lequel il leur sera permis d'avoir un contact avec l'extérieur. Il s'agit, selon eux, d'un processus lent et brûler les étapes peut parfois être c o n t r e p r o d u c t i f .

Pour d'autres encore, peu importe le contenu, il s'agit avant tout de donner des outils, de créer de nouvelles attentes et perspectives : on peut évidemment, même par le biais d'un atelier couture, transmettre d'autres types de savoirs et d'expériences.

La nature des relations que maintiennent les associations avec les autorités locales varient en fonction des différents profils des associations. Mais la plupart des associations considèrent qu'il y a un manque de soutien de la part des autorités. Il faut dire que les autorités locales sont même perçues parfois comme une menace pour la continuité du projet associatif. Dans d'autres cas, les bonnes relations entretenues avec celles-ci sont mises en avant et constituent un atout pour l'association.

Même si, dans le discours, la plupart des associations abordées se disent apolitiques, elles tissent souvent de nombreux liens de différentes natures avec les autorités. Dans le cas du mouvement féministe urbain, les liens avec les partis politiques sont étroits ; et bien souvent, les dirigeantes des associations sont aussi militantes de partis politiques. Des fois, elles-mêmes jouent un rôle au sein de l'administration qui est à l'origine du projet associatif. En fait, avec les administrations locales, les liens tissés par les associations sont aussi nombreux que nécessaires pour maintenir en vie le projet associatif, souvent aux prises avec les difficultés que l'administration peut leur causer.

Grâce aux bonnes relations tissées avec les autorités locales ou autres institutions, une association peut obtenir une marge de manœuvre et une capacité d'action qu'elle ne peut avoir sans ce soutien. Les associations sont, dans ce sens, toujours susceptibles d'être instrumentalisées par les autorités locales. Mais elles peuvent aussi profiter des espaces d'intervention laissés vacants par l'Etat, pour asseoir leurs stratégies, s'implanter, renforcer leurs capacités et gagner en influence. Ce qui leur permettra de devenir des acteurs indispensables et incontournables, si bien qu'il sera plus difficile de les réprimer ou de contrôler leur capacité de créer des réseaux et des plateformes de coordination. Tout ceci a cependant des résultats très mitigés. La culture individualiste, la prégnance des rivalités entre associations, le caractère personnaliste et présidentieliste de nombreuses associations sont les principales raisons invoquées pour expliquer la faiblesse du travail en réseau du tissu associatif.

Même si la plupart des associations, objets de l'étude, reproduisent les mêmes activités, elles n'ont pas développé entre elles des échanges de connaissances et savoir-faire afin de mettre à profit les expériences acquises dans un même domaine d'activité. A l'exception de quelques formations, proposées par certains, qui ont permis de créer une certaine dynamique d'échanges et de rencontres, dégageant des synergies et des projets communs portés par diverses organisations.

La création de réseaux est perçue par de nombreux responsables associatifs comme prématuré pour le tissu associatif algérien. Il faudrait tout d'abord impulser l'émergence d'une culture associative avant de créer des réseaux qui finissent par être des coquilles vides. Il serait plus utile de commencer au niveau local puis régional, avec le développement de sous-réseaux et faciliter les échanges et les rencontres au niveau de la région comme première étape pour l'apprentissage du travail en réseau.

La plupart des associations qui ont fait l'objet de la présente étude n'ont pas développé de stratégies de communication externe. En général, elles n'ont pas de responsables de communication. Les associations locales basent leur communication externe sur le bouche-à-oreille ou le porte-à-porte. D'autres organisations utilisent ponctuellement l'affichage, les expositions et les journées portes-ouvertes pour faire connaître leurs activités.

Parmi l'échantillon d'associations consultées, quelques-unes seulement utilisent des supports plus sophistiqués, afin de diffuser l'ensemble de leurs activités à une large audience.

En général, les associations où la femme a obtenu une certaine représentativité, dont certaines sont dirigées par une élite issue du mouvement féministe militant, ont un discours, des capacités et des structures (plus ou moins consolidées selon les organisations). Mais leur discours rencontre peu d'écho parmi les associations rurales qui, au quotidien, font face à des besoins et des problèmes beaucoup plus pratiques, plus basiques ou plus prosaïques.

Le discours sur les droits est ainsi peu prégnant.

Les associations locales de proximité sont, quant à elles, beaucoup plus au fait des réalités locales et des attentes de la population ciblée par leurs projets. Mais elles n'ont que de faibles capacités et ne disposent que de ressources limitées et leur capacité d'atteindre une population plus importante est restreinte en raison de ce manque de capacités.

Bibliographie :

- DAHAK Bashir, La liberté d'associations en Algérie, 2007, consulta do en : www.euromedrights.net
- DERRAS Omar, « La participation associative et rapport au politique des jeunes en Algérie », dans les cahiers du CRASC n°5 « Le mouvement associatif au Maghreb », 2002
- DERRAS Omar, « Les algériennes dans l'espace associatif », Les Cahiers de Liberté, n°2, mars-avril 2009
<http://www.interieur-gov.dz>
- KETTAB, Sahra, « Les violations des libertés associatives », dossier n°9, Comité Justice pour l'Algérie. 2004
- LIVERANI, Andrea, Civil society in Algeria, the political functions of associational life, Londres, Routledge, 2008
- SAÏ Fatima Zohra, « Les associations féminines en Algérie entre le politique et le socio-culturel » dans L'Algérie face à la mondialisation, Tayeb Chentouf, 2008
- SALHI Brahim, KARAOUZÈNE Mohamed, Le mouvement associatif en Algérie : Histoire, législation, état des lieux, Unité de Gestion de Programme – UGP/ONG's.

LA SOCIOLOGIE CLINIQUE DE LA CONVERSION RELIGIEUSE

السوسيولوجيا الإكلينيكية للتحويل الديني

BoulahdourNassima

Doctorante en Sociologie Religieuse, Laboratoire Religion et Société,
Université d'Alger 2, psychologue clinicienne à EPSP Sidi M'Hamed

Résumé :

Ce papier scientifique consiste à démystifier quelques cas, d'acteurs néophytes convertis religieusement, qui illustrent la conversion religieuse, dans une optique socio-clinique, qui appréhende les processus socio- psychiques mis en œuvres dans la nouvelle adhésion religieuse, qui donne un sens à leur existence.

Ces propos seront clarifiés à partir de quelques entretiens, des acteurs reçus au sein de l'établissement public de santé de proximité de Sidi M'hamed/Alger, pour motif, «mal-être».

Mots clés : Conversion religieuse, sociologie clinique.

ملخص :

نحاول من خلال هذه الورقة العلمية، تسليط الضوء على بعض الفاعلين الجدد المتحولين دينيا، من منظور علم الاجتماع الإكلينيكي، وذلك لفهم السيرورات الاجتماعية النفسية، الذي انتهجها الفاعلون قصد الانتماء الديني الجديد، التي تعطي معنى لتواجدهم.

كل هذا سيتم توضيحه من خلال عرض بعض المقابلات للفاعلين، التي تمت بالمؤسسة العمومية للصحة الجوارية بسيدي امحمد/ الجزائر.

الكلمات المفتاحية : التحويل الديني، علم الاجتماع الاكلينيكي.

Introduction:

La conversion religieuse est un processus rationnel, considérée comme un des phénomènes sociaux les plus ambigus. Elle transperce les normes d'une société autochtone classique qui dénote une dynamique sociale, dans un espace social et temporel identifié par ses composantes basiques (culturelles, sociales,

politiques et économiques). Ainsi, la dimension religieuse agit sur l'identité de l'acteur social, incarnant parfois une nouvelle appartenance religieuse, dotée de croyances et de valeurs intrinsèques, nouvelles, différentes par rapport aux siens. Ceci cache de profondes turbulences qui se traduisent par la souffrance psychique et le malaise social. Pour cela, nous allons démystifier les mécanismes socio-psychiques, mis en jeu chez les convertis religieusement néophytes.

Il est inéluctable d'évoquer certains moteurs individuels et subjectifs, des conversions religieuses qui ont incité les acteurs à acquérir de nouvelles valeurs religieuses et renoncer à leurs valeurs traditionnelles héritées et transmises par leurs aînés (ancêtres et aïeux).

Parmi, les facteurs étiologiques de la conversion religieuse, on dénombre :

- le besoin socioaffectif connoté par le manque,
- le désir de réalisation de soi, rébellion et opposition contre l'héritage axiologique traditionnel déjà acquis,
- le désir de se retourner vers des archétypes différents de leur socialisation primaire, décryptant un signe de modernité,
- la recherche d'un compromis pour résoudre leurs problèmes personnels, comme l'amélioration des conditions financières dues à leur précarité socioéconomique, la perte de confiance dans le politique,
- la recherche d'une religion qui convient à leurs questionnements métaphysiques etc.

On ne peut évoquer entretiens des acteurs, sans se retourner succinctement vers la littérature de contenu religieux et sans aborder quelques définitions sur la conversion religieuse, tissées par les différents paradigmes, tels qu'ils ont été cités par quelques auteurs qui s'intéressent aux phénomènes religieux, dans les sciences sociales.

Pour Carl Young, l'importance de la religion contribue à la guérison exhaustive thérapeutique du patient qui se trouve en analyse, perdu dans le chaos de sa névrose. Il recherche en lui un sens et tente de lui donner une forme²⁴ qui ait du sens²⁵. La psychonévrose en effet est une souffrance de l'âme qui n'a pas trouvé son sens²⁶. Ainsi, il défend l'idée de la religion qui donne du sens, par son importance de la société.²⁷

Il poursuit sa réflexion en évoquant la notion d'attitude religieuse qui rapproche de soi-même, c'est-à-dire, que «l'expérience religieuse est vécue dans et par la conscience d'une individualité propre dont les bases et la constitution sont une histoire personnelle enracinée dans une culture donnée²⁸ .» Ce faisant, l'expérience religieuse est individuelle et dépend du vécu.

²⁴. - Jung C., 1965, *L'âme et la vie*, 1ère édition, Buchet Chastel, suisse, p.533.

²⁵. Jung C., 2000, *La guérison psychologique*, 4^e édition, Geog, Genève, p.342.

²⁶. Jung C., 1965, op. cit., p.533.

²⁷. Jung C., 1996. *Psychologie et Religion*, Buchet Chastel, Paris, p.218.

²⁸. Steve M., 2005, *Jung et la mystique*, Thèse de Doctorat : Sciences des Religions, université du Québec à Montréal, p.74-225.

Contrairement à Jung, Sigmund Freud renvoie la religion aux sentiments infantiles et non au sentiment océanique, comme il l'a démontré dans son ouvrage intitulé «Malaise dans la civilisation». Pour cela, il indique que la notion du sentiment océanique n'est pas à l'origine du besoin religieux provenant des sentiments de détresse infantile et de désir pour le père, remplacés plus tard par l'angoisse devant la puissance divine²⁹. Dans la même idée, dans sa thèse intitulée «L'avenir d'une illusion», il souligne que les besoins religieux ne peuvent se déduire que de la détresse infantile, et surtout de la nostalgie du père que cette détresse éveille³⁰. Pour cela, il estime que les émotions infantiles sont bien plus intenses, bien plus inépuisables que celles des adultes et seule l'extase religieuse peut les emplir ou les rassasier³¹.

Quant aux esquisses de la réflexion sociologiques, Emile Durkheim, un des plus grands auteurs des phénomènes collectifs, montre que la religion est considérée comme la création d'une communauté qui projette sur image dans la conscience collective³². Ainsi, dans son œuvre, Emile Durkheim montre que les personnes dont l'identité collective est menacée souffrent de profonde angoisse personnelle.

Il appelle cela «l'anomie»³³, car les personnes, incapables de s'adapter à de nouvelles situations, expérimentent la confusion et l'inquiétude³⁴.

Dans le même contexte, Durkheim rajoute à sa réflexion l'idée de rapprochement de la religion à la société. D'après lui, la religion apparaît comme un lien social fondamental. Il confirme ainsi qu'une société n'est pas simplement constituée par la masse des individus qui la composent, par le sol qu'ils occupent, par les choses dont ils se servent, par les mouvements qu'ils accomplissent. La société est avant tout construite par « l'idée qu'elle se fait d'elle-même³⁵ », d'où la religion qui est essentielle à la vie sociale et propre à la condition humaine. Elle sert ainsi de la religion pour comprendre la cohésion sociale³⁶, il l'a d'ailleurs, citée dans son ouvrage «Les formes élémentaires de la vie religieuse».

Max Weber, se concentrant sur l'individu, a de son côté appréhendé un paradigme différent de celui de Durkheim. D'après lui, ce sont les individus qui créent la société et c'est l'homme charismatique et ses disciples qui créent la tradition religieuse. Ainsi, il emploie le mot « charisme », pour désigner le pouvoir

²⁹. Freud S., 2010, Malaise dans la civilisation.: 2 édition, PUF - Essai, France, p.184.

³⁰. Emmanuel S., Mystique et psychanalyse : L'autre avant ? (PDF) (2001), disponible sur : http://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_2001_num_72_1_2318, page consulté le 20/03/2018

³¹. Freud S. : Moïse et le Monothéisme, (PDF) (2002), disponible sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/moise_et_le_monothéisme/moise_et_le_monothéisme.pdf, page consulté le 25/05/2017

³². Gregory B. : L'avenir de la religion : entre Durkheim et Weber, (PDF) (1996), disponible sur : <https://www.erudit.org/fr/revues/nps/1996-v9-n1-nps1970/301351ar/p.109> consulté le 23/11/2017.

³³. Durkheim E., 1981, Le suicide : Etude de sociologie, PUF, France, p.463.

³⁴. Gregory B., 1996, op.cit.

³⁵. Durkheim E., 2003, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 5^e édition, PUF, France, p.604.

³⁶. Durkheim E., 2003., op.cit., p.604.

surprenant³⁷ .

Weber estime qu'en religion, comme dans les autres domaines de la vie, la plupart des gens vivent dans le compromis et peu d'entre eux matérialisent parfaitement l'esprit de leur religion. Ce genre de personnes est appelé «les virtuoses». Ainsi, indique-t-il, la grande majorité mélange leurs convictions religieuses et leurs intérêts³⁸ .

Nous allons évoquer, ci-dessous, quelques définitions sur la conversion religieuse, prises en compte dans les sciences sociales :

Le phénomène de la conversion religieuse a d'abord été appréhendé par les psychologues de la religion, tel que : Edwin Starbuck et William James, qui se sont intéressés aux facteurs individuels et à la transformation psychologique et spirituelle générées par la conversion³⁹ .

Cohen⁴⁰ , Shaver⁴¹ et d'autres auteurs réfèrent la conversion religieuse au manque affectif ou à l'absence de figures parentales, subis au cours de l'enfance, et lors des premières périodes de socialisation⁴² .

Par ailleurs, certains auteurs, tels que Cavalcanti et Chalfant, indexent que : «La question de l'intégration du néophyte au sein d'un nouveau groupe est portée par un ensemble de pratiques ritualisées destinées à composer une nouvelle identité individuelle et collective⁴³ ».

Selon Rudy et Greil, la conversion religieuse est un phénomène social. Le converti est un être qui a besoin de références et de standards. Sa conversion introduit les normes, les valeurs et les croyances, ainsi que l'ethos du groupe adopté au cours de ce processus⁴⁴ .

Lewis Rambo, pour sa part, souligne que la conversion religieuse est «ce qu'un groupe ou une personne dit qu'elle est⁴⁵ ».

Notre objectif se focalise sur la compréhension des mécanismes socio-psychiques en fonction de quelques entretiens avec des acteurs néophytes, que nous exposons ci-dessous. La question se résume ainsi : Comment, la conversion religieuse est-elle appréhendée dans la sociologie clinique ?

³⁷. Gregory B : L'avenir de la religion : entre Durkheim et Weber, (PDF) (1996), disponible sur : <https://www.erudit.org/fr/revues/nps/1996-v9-n1-nps1970/301351ar/p.108> consulté le 23/11/2017.

³⁸. Weber M., 1964, *l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Pion, Paris, p.340.

³⁹. Géraldine M., 2007. *Approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, groupe de recherche diversité urbaine, centre d'études ethniques des universités montréalaises, p.12.

⁴⁰. Géraldine M., 2007, op.cit p.13-36.

⁴¹. *ibid.*, p.15.

⁴². *ibid.*

⁴³. *ibid.*, p.16.

⁴⁴. *ibid.*,

⁴⁵. Rambo L., 1993, *Understanding Religion Conversion*, Hall University Press, New Haven, p.260.

En somme, ce travail sera élucidé par quelques entretiens recueillis des acteurs qui illustrent la problématique des convertis religieux néophytes.

Méthodologie :

Nous avons adopté, dans cette recherche, la démarche clinique, pour comprendre le phénomène religieux de «conversion», et nous avons également utilisé deux (02) techniques pour collecter les données : l'observation simple et l'entretien semi directif.

Nous présenterons ce qui suit en trois (03) entretiens, appartenant aux acteurs néophytes, qui illustreront la problématique des convertis. Ils ont été effectués au sein de l'EPSP Sidi M'hamed, durant la période 2014 à 2017.

Entretien n°1 : Une femme, âgée de 64 ans, la dernière d'une fratrie composée de 2 frères et 5 sœurs, mère très autoritaire, père démissionnaire, niveau d'instruction universitaire, retraitée (ex-enseignante), domiciliation non stable. Mère d'un jeune homme de 30 ans issu du 1^{er} lit, elle est divorcée (3 mariages dont le premier conjoint est Algérien, et les 2 autres étrangers de confession religieuse catholique). Sa relation familiale est très tendue (avec ses frères et sœurs), elle s'est reconvertie à l'islam et au christianisme à maintes reprises. Elle se présente en consultation psychologique pour motif de «déprime», suite à son dernier divorce.

Discussion :

La conversion de l'actrice n°1 se résume en quête d'une identité stable, elle se manifeste par des conversions et reconversions religieuses monothéistes, à la recherche d'un sacré puissant qui résout ses problèmes sociaux pour réaliser ses rêves. Cette conversion donne un sens à sa vie.

Ainsi, elle atteint son objectif, dans un nouvel espace social, avec une meilleure situation financière pour pouvoir subvenir à ses besoins et ses désirs de vie sociale, à la recherche d'un nouveau modèle, d'un père protecteur qui lui procure sécurité et protection parentale.

Entretien n° 2 :

Un homme, âgé de 43 ans, le dernier d'une fratrie composée de 4 frères et 4 sœurs. Niveau d'instruction primaire, une balafre marquée sur sa joue, tenue vestimentaire non soignée, marié depuis 10 ans, et en instance de divorce. Avec sa nouvelle appartenance religieuse, il vit avec la grande famille dans un grand appartement, sans enfants, sans emploi. Ex-repris de justice pour délits de vol, sa relation familiale se caractérise par des tensions et conflits. Il s'est rendu en consultation psychologique, pour motif «mal-être».

Discussion :

L'acteur n°2 esquisse une mise en scène idyllique de sa nouvelle adhésion religieuse qu'il évoque par «la lumière de Jésus Christ qui a transpercé mon corps et j'ai entendu sa voix...» Ainsi, il s'étaye sur sa nouvelle appartenance religieuse pour régler sa situation sociale et retrouver un statut social, pour améliorer sa situation financière aussi. Sa nouvelle adhésion religieuse lui procure une protection et une sécurité, mais il

est évincé par sa famille depuis son jeune âge, choses qu'il n'a pas connu auparavant au sein de sa socialisation primaire. Ceci joue un rôle important pour la construction des premiers attachements affectifs et les premières identifications. Le nouveau modèle religieux l'a aidé à se défaire de son ancien comportement pervers, qu'il a échangé pour un comportement idyllique. Ainsi, l'ancien soi négatif est perçu comme un pêcheur et malade, l'ancien (passé) était mauvais et le nouveau est bien. Sa nouvelle appartenance religieuse est probablement liée à un objectif délibéré d'obtenir une paix intérieure et des avantages matériels.

Entretien n°3 :

Homme, âgé de 34 ans, célibataire, apathique, tenue vestimentaire négligée, sans domicile fixe, niveau d'instruction secondaire, chômeur, sans carte d'identité. Il ne peut avoir accès au domicile familial, parce que rejeté par sa famille qui lui interdit de s'approcher de la maison familiale. Ce qui l'a obligé à une rupture totale avec ceux qui lui sont liés par le sang. Il ne fait plus partie de leur affiliation. Il n'a aucun droit à l'héritage non plus, suite à sa conversion religieuse au christianisme. Il s'est rendu en consultation psychologique pour motif «dégoût».

Discussion :

La nouvelle appartenance religieuse chez l'acteur n°3 a généré des conflits, avec son environnement interactif (famille et autre). Il se trouve sans carte d'identité depuis plus de 10 ans, suite aux conflits avec sa famille, notamment depuis sa conversion religieuse. Son apathie, dégoût et négligence le bloquent et l'empêchent d'avancer et de s'imposer dans son espace social. Sa conversion religieuse est envisagée comme un substitut de contenant qui le contient et un compromis de refuge pour régler sa situation sociale. Il investit son temps et son espace dans les espaces religieux catholiques, pour retrouver des repères et des références, le laissant intégrer l'ethos du groupe religieux catholique, pour retrouver une place et une chaleur humaine qui lui ont été ôtées par sa famille. Il réplique par : «je n'arrive pas à m'adapter avec cette mentalité agressive envers moi, même les plus proches, m'agressent avec leurs propos...Je n'ai quasiment plus d'anciens amis, depuis ma conversion, j'affiche mes deux identités sur les réseaux sociaux mon ancien prénom et le nouveau prénom, que j'ai obtenu après mon baptême, ... et je n'ai honte devant personne.»

Ce clivage d'identité, montre que l'acteur n'arrive pas à faire le deuil de ses anciennes valeurs ou ses valeurs antérieures desquelles, il a du mal à se détacher.

Conclusion :

La conversion religieuse des cas présentés nous a induit à comprendre que cette dernière est inscrite dans un vécu psychique et social bien déterminé. Jouant un rôle de résilience, cette nouvelle adhésion religieuse n'est autre qu'une résultante des processus psychiques et sociaux des acteurs, et non un symptôme pathologique. Ce qui a conduit les acteurs à vouloir appartenir à un groupe différent, pour retrouver la sécurité parentale, notamment paternelle,

qui symbolise la force. C'est une quête d'un père sécurisant, avec une nouvelle culture idéologique, qui constitue une nouvelle dynamique familiale et compréhensive dans laquelle ils trouvent un sens à leur existence. Ce que traduit l'expression de Vincent de Gaulejac : «l'individu est le produit d'une histoire dont il cherche à devenir le sujet⁴⁶.»

Pour conclure, on peut dire que même si les acteurs se sont dirigés vers une autre religion, ils se trouvent attachés à leurs croyances initiales. Ce n'est pas facile de se défaire de ses croyances personnelles, Garaudi disait : «j'ai atterri, dans l'islam, sans me défaire de mes croyances, personnelles». Ce qui a mené un Cheikh de l'Islam à dire, dans une fatwa (un serment religieux) que «le philosophe Français, Garaudi, était un hypocrite et un impie originel⁴⁷.» Par conséquent, on conclut à une névrose de valeurs chez les trois acteurs convertis à une autre religion.

⁴⁶. De Gaulejac. Et al., 2012, *La sociologie Clinique, enjeux théoriques et méthodologiques*. Edition, Erès, France.

⁴⁷. Basbous A., 2002, *L'Arabie saoudite en question*, Perrin, pays.