

# **LA SOCIÉTÉ CIVILE ALGÉRIENNE EN MOUVEMENT**

## **Ou comment soutenir l'espace public en formation**

**Rapport d'évaluation de l'action du CISP en faveur de la  
promotion des Droits Humains et de la citoyenneté  
participative en Algérie**

**2006-2015**



**Mars 2016**

**Antoinette Chauvenet, directrice de recherche émérite au CNRS à l'École  
des Hautes Études en Sciences Sociales en sociologie, à l'Institut de recherche  
interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS) à Paris<sup>1</sup>**

**Faïza Cherfi, consultante au CISP, à Alger**

**Marie-Claire Michaud, psychothérapeute familiale, fondatrice et  
présidente de l'association École et Famille (France)**

---

<sup>1</sup> Ce rapport a été rédigé par A. Chauvenet.

*Ce travail est dédié à tous ceux qui s'engagent en faveur de la justice et des droits humains en Algérie.*

## SOMMAIRE

<b>Avant propos</b>	5
<b>Chapitre introductif :</b>	
<b>La philosophie des droits de l'Homme et la philosophie de la démarche du CISP, cohérence et expérimentation</b>	7
1. La philosophie des droits de l'Homme	7
A. Repères historiques	7
B. Les droits de l'Homme, un pouvoir social contesté	12
C. Difficile liberté	21
D. Droits de l'Homme et communauté	25
2. La philosophie de la démarche du CISP : l'expérimentation vécue de la philosophie des droits de l'Homme et la création d'espaces communs multiples	26
<b>Première partie : Contenu, méthode et stratégie</b>	30
<b>Chapitre 1. L'approche des droits de l'Homme, une approche innovante et intégrée</b>	33
1. La thérapie contextuelle	33
2. La « Clinique de Concertation » matrice de relations démocratiques Et de la démarche du CISP	37
3. La gestion positive des conflits	50
4. La philosophie pour enfants	55
5. « Graine de citoyen » et CCJ	57
6. Engagement et gestion des associations	60
7. « Le Monde selon les femmes »	63
8. Le certificat des droits de l'Homme	74
9. « L'exonération » et le vivre ensemble	85
10. Les rencontres-débats	94
<b>Chapitre 2. Stratégie, outils et méthodes</b>	96
1. La conjugaison des actions : un principe de cohérence interne et un effet multiplicateur	
2. Les outils de la démarche : proximité, travail de terrain et méthodes pédagogiques hétérodoxes	96
A. Participation active, co-construction, travail de terrain	101
B. Des outils pédagogiques hétérodoxes	104
3. L'adaptation des actions et formations au contexte algérien	
4. Savoir-faire, savoir-être et savoir-vivre. Principes régulateurs, accueil et ouverture	112
5. La culture, l'art, messagers et accomplissement des droits de l'Homme	116
<b>Deuxième partie : Résultats : un pari tenu au-delà des espérances</b>	122
<b>Chapitre 1. Le développement du peuple et d'une avant-garde engagée</b>	

1. La formation d'une élite et d'une avant-garde	122
2. La réception des différentes formations	126
A. La réception des formations à la thérapie contextuelle	126
B. La réception des formations à la « Clinique de Concertation » et au Travail Thérapeutique de Réseau	130
C. La réception des formations sur l'engagement et la gestion des associations	142
D. La réception des formations à la gestion positive des conflits et à la non-violence	144
D. a : La gestion positive des conflits	
D. b : La non violence	
E. La réception des formations sur le genre, les discriminations et les violences faites aux femmes	148
F. La réception des formations sur les droits de l'Homme et le certificat des droits de l'Homme.	153

## **Chapitre 2. Exemples d'intervention sur trois territoires particuliers**

1. L'intervention à Bab el Oued	162
2. L'intervention aux Eucalyptus	171
3. Le territoire d'Akbou, démultiplication des synergies et <i>philia</i>	183

## **Chapitre 3. Développement, essaimage, réseaux** 189

1. Continuité, développement et extension territoriale de l'action	189
2. Le développement et les modalités d'essaimage des actions, relais et réseaux	192
A. Le développement des associations	200
B. Le relais des actions et des formations	208
C. La construction de réseaux	215
D. Information et société civile	220
E. Projets et réflexion en cours	221

## **Chapitre 4. Demandes, faiblesses, suggestions et appréciation générale des activités du CISP** 225

1. Les demandes	225
A. Les demandes de suivi	225
B. Les demandes d'information sur les activités du CISP	226
C. Développer les subventions en cascade	228
2. Faiblesses	230
3. L'appréciation globale des activités du CISP	237
4. Si le CISP doit un jour quitter le pays ?	241
5. La place du CISP, un strapontin précaire	246

## **Conclusion** 248

## **Mots de la fin** 250

## **Annexes** 251

Annexe I. Des chiffres et des lieux	260
Annexe II. Méthodologie	263
Annexe III. Productions	266

## Avant-propos

L'évaluation proposée ici s'appuie sur le contenu des différents programmes de l'ONG internationale le « Comité International pour le Développement des Peuples » dont le siège est à Rome, définis dans leurs projets. Il s'appuie aussi sur les contenus des formations proposées, sur les différentes évaluations qui ont été effectuées à ce jour par des consultants extérieurs ainsi que sur des entretiens auprès d'acteurs et de bénéficiaires représentatifs de la plupart des différentes actions menées depuis le programme « Appui à l'éducation à la citoyenneté et à la restauration d'espace de dialogue démocratique dans les régions de Kabylie, Boumerdès et Alger (Algérie) », repris dans ce rapport sous l'appellation DDH1 et sur l'observation de différentes réunions et des archives diverses<sup>2</sup>.

L'évaluation s'appuie également sur notre connaissance d'une partie de la démarche suivie par le CISP, puisque nous avons antérieurement effectué une évaluation du travail effectué pendant douze années par une association française, École et Famille, travaillant dans les quartiers les plus difficiles de la grande banlieue parisienne et qui suit la même démarche<sup>3</sup>, celle du CISP s'étant enrichie de plusieurs formations qui la complètent. Nous avons antérieurement eu la chance d'évaluer également un programme de soutien psychosocial aux familles déplacées et réfugiées en ex-Yougoslavie sous l'égide de Médecins sans Frontières de Belgique, dirigé par Eveline Chevalier, un programme animé par la même démarche de fond, qui alors se précisait<sup>4</sup>.

Une évaluation de l'impact des actions eût demandé de recourir à une méthode d'analyse longitudinale, c'est-à-dire de suivre une cohorte de personnes au moment où elles commencent une formation et de les suivre dans le temps, un an, deux ans, cinq ans plus tard et plus tard encore afin de connaître leur devenir. Mais cette méthode exige de retenir au départ un très grand nombre de personnes compte tenu des obstacles qui s'opposent à la possibilité de les retrouver, la difficulté augmentant avec le temps. Ce qui explique que cette méthode, très lourde à mettre en œuvre, est rarement retenue, sinon parfois en épidémiologie et extrêmement rarement en sociologie. L'étude proposée ici est donc des plus classiques qui s'appuie sur l'analyse et le témoignage actuels de personnes rencontrées, certaines au moment où elles suivent des formations pour la première fois, d'autres qui ont commencé à en bénéficier jusque près de dix ans auparavant. Son approche se veut compréhensive, descriptive et critique, ce au regard d'un positionnement situé, c'est-à-dire qui se situe dans un horizon démocratique.

Nous avons fait le choix dans cette étude de privilégier une approche globale des activités du CISP et de leur développement dans le temps plutôt que de nous arrêter à l'analyse de chacun des programmes concernés. Toutes les activités n'ont pas été abordées, mais la plupart et les plus significatives d'entre elles, celles pour lesquelles des entretiens avec des partenaires, des bénéficiaires et des formateurs concernés ont été menés.

Avant d'aborder la philosophie de l'action du CISP en faveur de la promotion des droits de l'Homme et ses outils, puis les effets des actions entreprises, il convient de situer la démarche de l'ONG au regard de la philosophie des droits humains et de son contenu.

Au préalable on soulignera deux résultats constants qui reviennent dans les différentes évaluations antérieures des activités du CISP, qu'elles aient été menées par le CISP ou par des organismes consultants extérieurs : les programmes prévus ont toujours été réalisés dans les temps impartis, les professionnels du CISP ont, sauf exception, toujours atteint les objectifs

---

<sup>2</sup> Voir en annexe pour plus de précision.

<sup>3</sup> Antoinette Chauvenet, Yann Guillaud, François Leclerc, Marie-Pierre Mackiewicz, *École, Famille, Cité. Pour une coéducation démocratique*, Paris, PUR, 2014, 367 p.

<sup>4</sup> Antoinette Chauvenet, Vinciane Despret, Jean-Marie-Lemaire, *Clinique de la reconstruction. Une expérience avec des réfugiés en ex-Yougoslavie*, Paris, L'Harmattan, 1996, 207 p.

poursuivis. Pour la plupart des programmes les résultats ont dépassé souvent de loin les prévisions. Comme le résumera un de nos interlocuteurs qui travaille avec le soutien du CISP depuis plusieurs années : « Ce sont des gens qui savent ce qu'ils font. »

En particulier si, comme le formule Eveline Chevalier lors d'une réunion de co-pilotage sur le programme DEM-A-R (Démocratie-Avenir-Racines), « *l'objectif du CISP c'est que la société algérienne, les acteurs ici soient aussi forts que les acteurs internationaux* », on ne peut qu'être frappé par le fait que les responsables partenaires du CISP aient si bien intégré dans leur pratique le très haut niveau d'exigences et de rigueur à tous les niveaux que celle-ci attend d'eux, qu'ils l'exigent à leur tour de ceux qui travaillent avec eux.

De même des jeunes gens en cours de formation, par exemple au certificat des droits de l'Homme par ces derniers, pourront attendre du CISP qu'il évalue les résultats de leur travail, « *les rappelle à l'ordre pour ne pas gaspiller ses fonds.* »

# Chapitre introductif : La philosophie des droits de l'Homme et la philosophie de la démarche du CISP. Cohérence et expérimentation

## 1. La philosophie des droits de l'Homme

### A. Repères historiques

Historiquement les premières déclarations des droits de l'homme et du citoyen (1789 en France, 1791 aux États-Unis) sont issues d'une révolution, d'une guerre d'indépendance, des persécutions religieuses, des abus des pouvoirs royaux absolutistes et de leurs appareils judiciaires. Elles donneront naissance à des États qui se proclament des Républiques. Deux traits leurs sont communs : 1. La transmission aux peuples de la souveraineté à travers le droit : le pouvoir ne tire plus sa légitimité de la religion – comme dans la royauté de droit divin – mais de la volonté populaire. 2. L'idée de l'individu titulaire de droits et de libertés garanties par le droit : libertés politiques, liberté d'opinion, liberté de conscience – dont la liberté religieuse est une conséquence –, liberté d'expression, liberté de la presse, liberté de réunion, liberté d'association. Historiquement la formation des États modernes apparaît de manière simultanée avec les droits de l'Homme et les Lumières.

On peut distinguer deux grandes périodes dans la création des États qui se fonderont sur ces droits. La première jusqu'à la guerre de 1914-1918, la seconde après cette dernière avec l'affirmation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, puis la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 jusqu'à nos jours. C'est ainsi que lors de leur formation, des États modernes à la fin du XVIIIe et au XIXe siècle (dans l'ordre chronologique les États-Unis, puis l'Égypte, le Mexique, la Tunisie, le Brésil, Haïti, la France et d'autres pays européens), se référeront à ces droits selon diverses modalités et qu'après la seconde guerre mondiale, la déclaration Universelle des Droits de l'homme de 1948 inspirera les constitutions de la plupart des nouveaux États devenus indépendants.

Se fondant sur la foi en la raison et la perfectibilité de l'homme, et sur sa capacité à travers le droit à vivre pacifiquement avec les autres dans leur diversité de croyances et d'opinions, la création de ces États va généralement de pair avec l'instauration de l'obligation scolaire laïque afin de former de futurs citoyens.

Rappelons que cette Déclaration de 1948 est proclamée en réaction contre les massacres de masse des deux guerres mondiales, la seconde plus spécifiquement. On note aussi qu'aucun des cinquante-six États membres de l'ONU à l'époque n'a voté contre la Déclaration, cinq d'entre eux s'étant abstenus, cinq autres refusant de participer au vote, comme l'Arabie Saoudite qui contestait l'égalité homme-femme, La Russie, la Yougoslavie, la Biélorussie la Pologne, la Tchécoslovaquie l'Ukraine contestant la définition du principe d'universalité, l'Afrique du Sud qui contestait l'affirmation à l'égalité devant la loi sans distinction de naissance ou de race, le Yémen, et le Honduras.

La Déclaration Universelle de 1948 est suivie, en 1966, du Pacte international relatif aux droits économiques sociaux et culturels, adopté le même jour que le Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Celui-ci, ratifié par 168 États à ce jour, entre autres garantit le droit à la vie, à la liberté, au mariage et à fonder une famille, à ne pas être soumis à un traitement inhumain, le droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, d'opinion, d'expression, de réunion, d'association. Il affirme l'égalité de toutes les personnes devant la loi. Son commentaire général est centré sur l'égalité des droits des hommes et des femmes. Quelques années plus tard tous les pays, excepté le Vatican, l'Iran, la Somalie, le Soudan et Tonga, ratifient la CEDAW (La Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes). Quant à la Convention relative aux droits de l'enfant de 1989, elle est ratifiée par 196 pays, aucun autre traité international relatif aux droits de l'homme n'ayant suscité un tel consensus.

Rappelons que dans la plupart des pays, les lois qui consacrent l'égalité entre les hommes et les femmes, alors que les traités internationaux sont juridiquement contraignants,

arrivent bien après les déclarations. Si « le degré d'émancipation de la femme est la mesure du degré d'émancipation générale » comme l'a écrit Engels<sup>5</sup>, beaucoup reste à faire en matière d'émancipation des peuples.

On rappellera pourtant qu'Olympe de Gouges a écrit en 1791 une « *déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* » dans laquelle on peut lire cette formule mainte fois reprise : « Les femmes ont le droit de monter sur l'échafaud, elles doivent avoir le droit de monter à la tribune ». Son engagement politique lui vaudra de monter sur l'échafaud pendant la Terreur. Et en France, le droit de vote et à l'éligibilité ne sera accordé aux femmes en France qu'en 1944, c'est-à-dire cent ans après le droit de vote accordé aux hommes et vingt ans plus tard qu'en Turquie. Quant aux réformes du code de la famille qui établissent une égalité de droits entre l'homme et la femme elles n'interviendront, si elles voient le jour, bien souvent que postérieurement au Pacte International de 1966.

La création de ces États s'accompagne d'un mouvement de sécularisation de la plupart d'entre eux avec l'affirmation par de nombreux États qui se réclament de la laïcité, de l'impartialité ou de la neutralité en matière de religion selon différentes modalités ordonnées autour de l'affirmation première de la liberté religieuse. Celle-ci prend différentes formes selon les États et leur histoire, elle s'exerce dans le cadre de religions d'État (l'Église anglicane, Le Danemark, la Norvège, l'Islam en Turquie, en Algérie), dans celui d'une séparation avec coopération (en Allemagne, Autriche, Italie, Espagne), ou dans le cadre d'une séparation plus stricte avec une logique de droit privé comme aux États-Unis, au Portugal ou en Irlande, les États finançant ou non les cultes, (en France, l'État laïc a opté pour un système mixte, les pouvoirs publics finançant dans certaines conditions les écoles confessionnelles et les lieux de culte afin de respecter la possibilité pour les croyants de pratiquer leur culte).

La séparation de l'État et des Églises s'est effectuée d'abord aux États-Unis, terre de refuge pour ceux qui ont fui les persécutions religieuses ayant lieu dans les pays européens. La Révolution américaine et la guerre d'indépendance contre les anglais aboutissent à la déclaration des droits de 1791, inspirée de Locke et de Montesquieu, qui affirme le caractère laïc de la République : « Le Congrès américain ne fera aucune loi qui touche l'établissement ou interdise le libre exercice d'une religion, ni qui restreigne la liberté de la parole ou de la presse ». Avec ce « mur de séparation », selon les termes de Jefferson, les autorités n'ont pas à intervenir dans la vie religieuse. Par ailleurs, l'État Fédéral ne subventionne aucune école religieuse et instaure un système d'éducation publique et gratuite ouvert à tous. La même année, L'Acte Constitutionnel du Québec, à la fin de la guerre franco-anglaise, affirme la liberté de culte et la neutralité de l'État.

Environ une vingtaine d'années plus tard, Méhmet-Ali s'empare du pouvoir en Égypte et crée un État moderne dans lequel le droit naturel remplace le droit divin. Le statut personnel, lui, reste inscrit dans les coutumes religieuses. Une constitution voit le jour avec une assemblée ainsi que l'école laïque avec le Khédive Ismail. La laïcité dans ce pays aurait duré jusqu'à la mort de Gamal Abdel Nasser<sup>6</sup>.

En 1858, suite à la Révolution mexicaine, un État indépendant est créé qui établit une loi de séparation de l'État et de l'Église et instaure une école laïque. À la même époque, le Bey de Tunis, dans le but notamment d'éviter la mainmise de la France sur la Tunisie, proclame en 1857 l'égalité des droits sans distinction de religion, la liberté de religion, promulgue une constitution et interdit les signes vestimentaires distinctifs religieux.

Le Brésil en 1891 proclame la République et la séparation de l'Église et de l'État, tandis que plusieurs pays d'Amérique Centrale, où les libéraux accèdent au pouvoir, mettent fin aux concordats avec le Vatican.

En 1901 l'Australie établit la liberté religieuse et proscriit toute religion d'État. Trois ans plus tard la Révolution à Haïti établit la première république noire et établit une séparation sinon en droit du moins en fait.

---

<sup>5</sup> Friedrich Engels, *Anti-Düring*, Paris, Éditions Sociales, 1963.

<sup>6</sup> L. Awad, *Histoire de la laïcité en Egypte*, 1983.

Nous nous référerons ici à la situation française du point de vue du droit, dans la mesure où elle est une illustration du droit européen généralement considéré comme le plus avancé en matière de droits de l'Homme. La loi de séparation des Églises et de l'État y est votée en 1905. Elle a été précédée par la loi de 1881 qui établit la liberté de la presse et de celles de 1881-1882 qui créent l'école obligatoire, gratuite et laïque. Les législateurs se sont inspirés des précédents américains et mexicains, le continent latino-américain étant alors considéré comme le plus laïc des continents. Dans son contenu la loi de séparation signifie que pas plus que l'État ne doit intervenir dans les affaires religieuses, les religions ne doivent intervenir dans le champ des affaires publiques, politiques et administratives.

Égales devant la loi, les religions organisent collectivement leur culte dans le cadre associatif prévu par la loi de 1901. Dans certains lieux fermés, les internats, les hôpitaux, les prisons, l'armée, où les croyants ne sont pas en situation d'organiser eux-mêmes leur culte, c'est l'État qui s'y oblige en rémunérant des aumôniers chargés de cette organisation et de l'assistance religieuse. À la demande des familles des aumôneries peuvent être créées dans les collèges et lycées. Par ailleurs la neutralité est exigée des agents qui travaillent dans les services publics, en matière religieuse tout comme d'ailleurs en matière d'opinion politique.

La laïcité ne se borne pas à la liberté du culte, elle concerne le domaine civil et ce qu'on appelle récemment « les nouvelles libertés laïques » dont les règles s'émancipent des préceptes et interdits religieux. Historiquement celles-ci concernent les naissances, les mariages et les sépultures qui sont enregistrés par les mairies, les sacrements n'ayant qu'un caractère optionnel. Le mariage est d'abord civil et il est possible de ne pas être enterré par l'Église. C'est aussi la loi de 1884 qui autorise le divorce qu'interdisait la religion catholique. Les nouvelles libertés laïques ce sont le droit à l'interruption volontaire de grossesse, le droit au mariage entre personnes du même sexe, c'est aussi le droit, depuis des années en discussion, de mourir dans la dignité, la question également de l'autorisation de la recherche sur les cellules souches et plus largement le domaine de la bioéthique.

Ces lois obligent les religions à reconnaître des libertés nouvelles qui peuvent les choquer. Mais *c'est précisément sur le terrain de la liberté que la laïcité s'impose aux religions, non sur celui d'une répression ciblée ou générale.* On n'est pas obligé d'épouser une personne du même sexe, d'avorter ou de divorcer, mais on n'a pas le droit d'interdire aux autres de le faire : « la liberté s'arrête où commence celle des autres ». Ces libertés ouvrent des possibilités de choix individuels, égales pour tous, qui relèvent de la morale ou des convictions et les respectent comme telles.

Ici la doctrine juridique conduit à distinguer clairement la sphère morale de la sphère légale : la morale s'adresse à la conscience de l'individu, le droit concerne l'action de l'individu en société, la règle morale pèse sur le for intérieur, le droit s'adresse au for extérieur. Ils diffèrent au niveau de la sanction : la sanction du droit est celle qu'exercent les pouvoirs publics, la sanction au niveau moral se manifeste en termes de réprobation de la conscience. Le droit se soucie du bien public, il a pour objet d'organiser la vie en société ; la morale est axée sur l'individu et sur la perfection de sa volonté, elle se soucie de sa vertu. La règle morale commande inconditionnellement, la règle juridique est un impératif hypothétique – non catégorique – commandant l'action non pas comme une fin en soi, mais comme moyen d'une fin sociale (la prospérité, la sécurité, la justice). Autrement dit ces libertés publiques, avec leurs limites, n'empêchent pas le jugement moral.

Il n'est pas inintéressant de connaître l'évolution du point de vue de l'Église catholique sur la loi de séparation de l'Église et de l'État en France. Vingt ans après la loi de 1905, l'Assemblée des évêques de France fustige celle-ci : « Ces lois tentent de substituer au vrai Dieu des idoles, la liberté, la solidarité, l'humanité, la science, etc. ; elles sont l'œuvre de l'impiété. » En 2005 cette assemblée déclare : « Il ne faut rien changer à la loi de 1905. La laïcité est apparue au cours du siècle comme un régime de pacification des esprits par le droit dans un pays où se développe une pluralité de convictions et de croyances. On en est venu à considérer la laïcité comme l'expression d'un équilibre entre l'État et les organisations religieuses, elle a acquis par là une valeur symbolique. » On peut également considérer que cette loi favorise l'émancipation individuelle et participe à la démocratisation du pouvoir au sens où elle s'inscrit dans le principe de la séparation des pouvoirs, principe premier de toute

Constitution démocratique, selon Montesquieu. À ce titre elle protège les citoyens des abus du pouvoir de l'Église et diminue le pouvoir de l'État en l'empêchant de s'appuyer sur le pouvoir de celle-ci pour renforcer le sien.

Le raisonnement qui s'applique aux libertés civiles vaut pour la liberté d'expression en général. En droit européen, la liberté d'expression est protégée tant qu'il n'y a pas diffamation personnelle, injure, attaque personnelle et directe contre un groupe de personnes en raison de leur appartenance religieuse ou d'incitation à la haine raciale ou religieuse. Les tribunaux déboutent systématiquement les groupes religieux qui mettent en question la liberté d'expression au nom de la défense de leur religion. C'est le citoyen que protège la République, pas sa croyance. Par exemple la jurisprudence des tribunaux français, identique à la jurisprudence européenne, ne reconnaît pas le bien fondé des demandes visant l'interdiction de films comme le « Je vous salue Marie » de Jean-Luc Godard en 1985, puis du livre « Les Versets sataniques » de Salman Rushdie en 1989 et, à plusieurs reprises, des caricatures de « Charlie Hebdo », au motif que personne n'est contraint d'aller voir ce film, ou de lire ce livre ou ce journal. Par contre les tribunaux peuvent interdire ou restreindre la diffusion de documents qui s'imposent à la vue de tout le monde et peuvent donc heurter la sensibilité de certains croyants. Sur ce sujet d'ailleurs, les représentants de l'Union européenne rappellent devant l'ONU, confrontée régulièrement à cette question depuis une quinzaine d'années, que les droits de l'Homme ne protègent pas et ne doivent pas protéger des systèmes de croyances.

Ces distinctions valent pour le domaine de l'expression politique. Par exemple le groupe de Rap Hard Core NTM (Nique Ta Mère), attaqué plusieurs fois en justice pour la virulence de ses textes et pour l'esprit de révolte qu'il insuffle chez des jeunes face aux injustices sociales, n'a jamais été interdit. Par contre un des rappeurs a eu une amende et une peine de prison avec sursis pour avoir copieusement injurié des policiers présents dans la salle de concert, avant que ne commence la chanson « j'appuie sur la gâchette » qui dénonçait les violences policières. Les poursuites pour cette chanson, elles, n'ont pas abouti.

L'après guerre ouvre une deuxième période de sécularisation dans les États nouvellement créés à la suite du mouvement de décolonisation. La déclaration universelle de 1948 influencera la rédaction des constitutions de nombreux états.

La Turquie crée un état laïc en 1924. Il s'agit d'ailleurs moins d'une séparation que d'une mise sous tutelle des religions par l'État, les imams étant des fonctionnaires formés et payés par celui-ci. Et si chacun reste libre de ses croyances, seul est financé le culte musulman sunnite. Le droit de vote est accordé aux femmes. Le port de fez est interdit, le voile également dans l'ensemble des institutions de l'État et ce jusqu'en 2010.

L'Inde introduit la laïcité et la liberté religieuse dans sa constitution de 1948. Elle interdit tout signe, marque, nom, vêtement qui pourrait indiquer une religion.

Dans les années cinquante la Syrie nationalise les écoles religieuses, promulgue une constitution de type marxiste sans aucune référence à la religion. À la même époque l'Irak garantit le droit à l'éducation des femmes et à la garde des enfants, autorise le divorce. L'État affiche en 1968 un programme laïc et socialisant. Avec la guerre contre l'Iran, le statut personnel des femmes se dégrade et les femmes qui représentaient 70 % des employés de la fonction publique sont renvoyées à leur foyer. Au Liban la laïcité est inscrite dans la Constitution. Tandis qu'en Iran, le Shah Pahlavi met en œuvre des réformes laïques avec l'enseignement public. Des lois protègent les femmes en matière de mariage, de divorce et d'héritage, leur accordent le droit de vote et l'éligibilité et interdisent le port du voile. La révolution islamiste mettra fin à certains de ces droits.

Avec l'accès à l'indépendance, la création de nouveaux États subsahariens s'accompagne de l'introduction de la laïcité : au Tchad, au Niger, au Mali, au Sénégal, au Burkina Faso, au Zaïre, au Cameroun, au Congo, en Guinée...

En Extrême Orient la laïcité est établie en Chine dès 1911, au Japon, en Corée du Nord et au Vietnam après la guerre. Quant à la Russie, la loi de 1997 proclame ce pays un « État laïc ».

Les derniers États à avoir adopté la laïcité sont l'Éthiopie en 1994 – l'éducation laïque est instaurée en 1990 – et plus récemment en 2014, la Tunisie promulgue une nouvelle Constitution qui reconnaît le caractère civil de l'État, reconnaît au peuple sa souveraineté, assure de nouveau la liberté de conscience et de croyances aux citoyens, l'égalité des citoyens et des citoyennes devant la loi.

L'Europe, le continent le plus sécularisé, adopte les finalités de la laïcité – liberté de conscience et non discrimination – et reprend à son compte le texte de la Déclaration universelle de 1948 sur la liberté de conscience, les restrictions éventuelles devant être prévues par la loi et constituer des mesures nécessaires, « dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé, ou de la morale publique, ou à la protection des droits et des libertés d'autrui.<sup>7</sup> »

Une spécificité belge est à souligner. Neutre au regard des religions, l'État belge reconnaît les organisations non confessionnelles, intitulées la « laïcité organisée ». Celles-ci offrent une assistance morale selon une conception philosophique non confessionnelle aux laïcs, c'est-à-dire à ceux qui souscrivent au principe du libre examen et rejettent toute vérité révélée. Présentes dans les hôpitaux, l'armée, les prisons, les écoles, elles offrent une alternative aux aumôneries. Elles offrent aussi le parrainage laïc des enfants, des funérailles laïques et le mariage laïc à côté du mariage civil.

Cette possibilité s'avère particulièrement intéressante aujourd'hui. On observe en effet un recul continu depuis plusieurs décennies de l'ensemble des croyances et des pratiques religieuses sur la planète, quelles que soient les religions et ce malgré les apparences, c'est-à-dire malgré la visibilité et l'affirmation croissante des orthodoxies ou « fondamentalismes » religieux, qu'ils soient catholiques, protestants, israélites ou musulmans. En 2012, un sondage Gallup montre que les croyants représentent 59 % de la population mondiale, 9 % de moins qu'en 2005. La Chine compte le plus d'athées, suivie du Japon, du Vietnam, de la Corée, de l'Estonie. La France compte 30 % de non croyants. Aujourd'hui 4,5 % des français vont à la messe tous les dimanches. Ils étaient 21 % en 1987. La pratique des musulmans en France, le pays européen qui compte le plus de ressortissants d'origine algérienne et de confession musulmane, est passée de 37 % à 27 % entre 1989 et 1994 et la foi est vécue de plus en plus comme une affaire personnelle.

On observera que ces données illustrent les effets, en termes de représentations, du grand décalage qui peut exister entre les majorités silencieuses et les minorités actives, visibles. Ce décalage s'explique par le besoin de conformité. Particulièrement en période de crise aigue, ce besoin de conformité peut faire basculer la majorité silencieuse vers les comportements visibles dans l'espace public de la minorité active. Ce phénomène, qualifié par la psychologie sociale aux États-Unis dans les années trente de *multiple ignorance*, qu'on traduira par malentendu partagé, a été identifié dans une multiplicité de champs de la vie sociale. Il signifie que la minorité, qui se croit majoritaire, occupe le terrain de la parole tandis que ceux qui composent la majorité, se croyant seuls, se taisent, ou font semblant de faire comme les autres. Ce phénomène avait déjà été identifié par Alexis de Tocqueville<sup>8</sup> à propos de la religion à la fin de l'Ancien Régime, mais dans une situation inverse : « Ceux qui niaient le christianisme élevant la voix et ceux qui croyaient encore faisant silence, il arriva ce qui s'est vu si souvent depuis parmi nous, non seulement en fait de religion, mais en toute autre matière. Les hommes qui conservaient l'ancienne foi craignirent d'être seuls à lui rester fidèles, et, redoutant plus l'isolement que l'erreur, ils se joignirent à la foule sans penser comme elle. Ce qui n'était encore que le sentiment d'une partie de la nation parut ainsi l'opinion de tous, et sembla dès lors irrésistible aux yeux mêmes de ceux qui lui donnaient cette fausse apparence. »

## B. Les droits de l'Homme, un pouvoir social contesté

Historiquement les premières déclarations des droits de l'Homme visent à préserver pour l'individu un espace de liberté. L'État doit limiter sa puissance et s'arrêter au seuil de ce

---

<sup>7</sup> Art.9 de la Convention européenne des droits de l'homme.

<sup>8</sup> A. de Tocqueville, 1856, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Garnier-Flammarion, n°500.

cercle réservé à l'autonomie de l'individu. Les libertés, les « *freedoms from* », selon les termes anglo-saxons, impliquent bien une émancipation de la domination étatique. Un certain pessimisme fondamental, lié à la conception d'un mal « radical » se trouve à la base de la philosophie des droits de l'Homme en ceci qu'il implique une méfiance constitutive vis-à-vis du pouvoir et donc une vigilance de tous les instants<sup>9</sup>. Ces droits instituent une sécurité juridique au regard de l'insécurité permanente que représente l'arbitraire pour le gouverné.

Pour que l'on puisse parler de droits au sens strict du terme et donc de droits de l'Homme, « pour que la défense des libertés soit effective et ne sombre pas dans une phraséologie creuse, refuge de tous les despotismes avides de proclamer ce qu'ils se garderont bien de pratiquer, il faut quatre conditions définies », estime Guy Haarscher : un titulaire qui puisse s'en prévaloir, un objet qui donne un contenu au droit, une opposabilité qui permette au titulaire de faire valoir son droit à l'égard d'une instance, et une sanction organisée<sup>10</sup>. Très minoritaires sur la planète évidemment sont les pays où ces quatre conditions existent et dans ceux-ci des exceptions concernent certains de ces droits fondamentaux.

« Toute théorie des droits de l'homme relève *en un sens défini* qu'il s'agit de préciser soigneusement de l'individualisme », écrit cet auteur. Le « contrat social » suppose toujours que les intérêts du tout de la société – incarnés par l'État, doivent être limités par les subordonnés aux droits fondamentaux de l'individu. La conception de la légitimation du pouvoir [...] réside en ceci qu'elle seule subordonne les intérêts du pouvoir à des droits individuels inviolables, à des barrières infrangibles, à un espace « sacré » de liberté. C'est dire que l'individualisme – la subordination du pouvoir à l'exigence de défense des droits de l'individu – paraît inséparable de la définition même, rigoureusement parlant, des droits de l'homme. » Mais, ajoute l'auteur, il y a individualisme... et individualisme. Il distingue *l'individualisme général*, et l'individualisme bourgeois. L'individualisme général c'est la condition *sine qua non* de toute théorie des droits de l'homme, à la fois l'élément formel de la sûreté et une partie de l'élément substantiel ou de contenu : liberté d'aller et venir, respect de la personnalité, respect du domicile, de la correspondance, liberté de conscience et par suite liberté religieuse, liberté d'expression, pour l'essentiel. Ces libertés sont au cœur même de la doctrine des droits de l'homme.

Les droits de l'Homme et leur philosophie ont fait l'objet de maintes critiques à différents niveaux. « Ainsi l'accord des esprits sur la valeur essentielle de *l'individualisme éthique* (c'est nous qui insistons ici sur ce qualificatif) ou individualisme général, ne résulterait-il pas simplement de la mondialisation de la société industrielle et capitaliste, c'est-à-dire d'un mode de vie et de pensée d'origine européenne ? » poursuit G. Haarscher. « L'individualisme « général » lié au respect catégorique de la personne ne constitue-t-il pas simplement une valeur culturelle relative, l'expression d'un code particulier ayant seulement bénéficié d'une chance historique lui ayant permis de dominer le monde et de pouvoir s'exporter aux quatre coins du monde ? Dans ce cas, cette universalité de fait n'exprimerait nullement une vérité. Un mode de vie particulier simplement dominant et généralisé ayant pour lui le pouvoir, la force des choses, des armes, de l'intérêt économique se ferait passer pour l'essence même, fondée philosophiquement de la bonne vie politique. »

Comme l'écrit Fethi Benslama, il ne faut pas oublier que « les Lumières arrivèrent avec des canonnières. La culture de l'éclairement, ainsi que l'appareil scientifique et technique qui va avec débarquèrent avec des expéditions militaires (Égypte 1798, Alger 1831...), ils s'implantèrent avec le colonialisme, ébranlant les bases matérielles et symboliques du monde musulman.<sup>11</sup> »

Jean-Pierre Filiu<sup>12</sup> évoque quant à lui « l'impressionnante campagne de désobéissance civile » qui a eu lieu près d'un siècle plus tard en Égypte en 1919, les décennies de vie parlementaire, de pluralisme partisan et de presse dynamique qui ont eu lieu sous des formes différentes au Caire, à Beyrouth et à Damas. Mais les puissances coloniales, ébranlées par le

<sup>9</sup> E. Cassirer, *The philosophy of the Enlightenment*, Boston, Beacon Press, 1951.

<sup>10</sup> J. Rivero, « Vers de nouveaux droits de l'homme », *Revue des Sciences morales et politiques*, 1982, n° 4, p. 673-686, cité par Guy Haarscher.

<sup>11</sup> Fethi Benslama, *La guerre des subjectivités en Islam*, Lignes, 2015.

<sup>12</sup> Jean-Pierre Filiu, *Les Arabes, leur destin et le nôtre, histoire d'une libération*, Paris, La Découverte, 2015.

succès relatif de la « révolution » pacifique d'Égypte, sont déterminées à ne plus se retrouver confrontées à un tel défi. Elles parviennent à écraser les soulèvements violents en Irak en 1920, en Syrie en 1926 en Lybie en 1931 et en Palestine en 1939. « Ce passage imposé à la confrontation armée n'a pas seulement eu un coût terrible pour les populations arabes, il a aussi profondément affecté leur dynamique politique. Une mobilisation citoyenne sur le modèle qu'a connue l'Égypte facilitait l'émergence de coalitions pluralistes fondées sur l'engagement volontaire, voire l'engagement critique. En revanche les insurrections nationalistes favorisent des structures hiérarchisées, de type pyramidal et coercitif, calquées sur le modèle des chaînes de commandement militaires avec la dimension de guerre civile que comporte toute lutte armée de libération, comme l'histoire le montre amplement », ce que montre notamment la guerre de libération algérienne.

S'ajoute à ces analyses la critique que porte la pensée marxiste développée par Karl Marx, qui a eu bien sûr une influence considérable dans le monde, dans les pays de l'Est, d'Asie et dans tous ceux qui se sont réclamés de sa pensée dans la construction de leurs États lorsqu'ils sont devenus indépendants, tout comme dans les partis communistes des pays occidentaux. Dans la *Question juive*<sup>13</sup>, selon cet auteur, « les droits de l'homme, droits du membre de la société bourgeoise, ne sont rien d'autre que ceux de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la collectivité. » L'opinion est reconnue comme légitime dans le moment où elle paraît un équivalent spirituel de la propriété privée. La liberté, elle, suppose que chaque individu est une monade isolée repliée sur elle-même, la propriété fait que chaque homme trouve en l'autre homme « non la réalisation mais au contraire la limite de sa liberté », l'égalité n'étant qu'une nouvelle version de la théorie de la monade. Quant à la sûreté, elle est le concept suprême de la société bourgeoise, le concept de la police, la garantie de son égoïsme. La révolution bourgeoise, l'émancipation politique, c'est-à-dire la délimitation d'une sphère de la politique comme sphère de l'universel, n'est qu'un moment nécessaire, celui du passage de la féodalité à la société bourgeoise, un moment transitoire dans le processus de l'émancipation humaine, donc le moment par excellence de l'illusion politique. L'illusion politique coïncide avec la représentation illusoire des droits de l'homme. La politique et les droits de l'homme constituent les deux pôles d'une même illusion.

S'il n'est pas arbitraire de considérer le droit de propriété, le seul qui soit qualifié de sacré (dans la déclaration de 1789) comme celui sur lequel viennent s'étayer tous les autres, et s'il est légitime de ne pas se satisfaire du fait de faire de l'égoïsme la règle de conduite des hommes en société, cependant, comme l'écrit C. Lefort, Marx se laisse faire prisonnier de la version idéologique des droits, lui si habile à la démonter en d'autres occasions, sans examiner ce qu'ils signifient dans la pratique, quel bouleversement ils apportent dans la vie sociale. Il ne voit pas ce qui, dans le texte même de la déclaration, apparaît en marge de l'idéologie. Appartient en propre à Marx, à la différence de nombreux interprètes de ces déclarations, écrit C. Lefort, le rejet du politique. « La critique de l'individu s'exerce d'emblée dans les horizons d'une théorie de la société où se trouvent abolies la dimension du pouvoir et avec celle-ci la dimension de la loi et celle du savoir (en donnant à ce terme sa plus large acception, pour couvrir opinions, croyances, connaissances). Or c'est de l'indépendance de la pensée, de l'opinion, des paroles et des écrits, sauf dans des cas spécifiés par la loi, en regard du pouvoir, c'est du clivage entre pouvoir et savoir, qu'il s'agit dans l'affirmation des droits de l'homme, et non pas seulement, non pas essentiellement de la scission du bourgeois et du citoyen, de la propriété et du politique.

Les droits de l'Homme marquent une désintrinsication du droit et du pouvoir. Le droit et le pouvoir ne se condensent plus au même pôle. Pour qu'il soit légitime, le pouvoir doit désormais être conforme au droit, et de celui-ci, il ne détient pas le principe. Le droit est cette instance de formalisation des règles positives du fonctionnement social et de leur sanction, et le lieu d'énonciation des principes universels garants de la justice sociale, fonctionnant comme système symbolique et comme principe générateur de démocratie.

---

<sup>13</sup> K. Marx, *Sur la question juive*, Paris, La Fabrique, 2006.

On ajoutera à ces propos un point important du point de vue développé par C. Lefort relatif à l'originalité politique de la démocratie et qui lui semble largement méconnue. Cette originalité se désigne dans un double phénomène : un pouvoir voué désormais à demeurer en quête de son fondement, parce que la loi et le savoir ne sont plus incorporés dans la personne de celui ou de ceux qui l'exercent, une société accueillant le conflit des opinions et le débat sur les droits, parce que se sont dissous les repères de certitude qui permettaient aux hommes de se situer d'une manière déterminée les uns par rapport aux autres. Double phénomène lui-même signe d'une seule mutation : le pouvoir doit désormais gagner sa légitimité sinon en s'enracinant dans les opinions, du moins sans se retrancher de la compétition des partis. Or, celle-ci à la fois procède de l'exercice des libertés civiles et l'entretient – davantage, l'active (p51).

Aux critiques ci-dessus identifiées bien souvent opposées aux droits humains par les États qui les rejettent, s'ajoute, comme on le constate bien souvent en Algérie, celle qui voit dans les programmes des quelques ONG internationales qui interviennent dans ce pays en faveur de la promotion des droits de l'Homme une ingérence dans leurs affaires et pour les citoyens algériens qui travaillent dans ces organismes une complicité insupportable.

À la première critique il faut opposer, répond Guy Haarcher<sup>14</sup>, une distinction cruciale entre l'individualisme bourgeois (intérêts de la classe dominante, sacralisation du marché, vulgate néolibérale...) et l'individualisme éthique ou « général ». Il est important de souligner que « l'individualisme philosophique et humaniste repose sur l'idée d'une solitude essentielle de l'homme : on souffre seul, on pâtit essentiellement et d'abord en soi-même, et cette constatation préliminaire implique, pour une espèce humaine dont la fragilité est patente, le respect de toute individualité comme telle, sa prise en compte comme fin et jamais comme moyen. L'individualisme éthico-juridique forme donc la base d'un édifice de protection de ce « presque rien » (W. Jankélévitch) en lequel consiste l'individu, survivant improbable face à la toute puissance séculaire du collectif. En ce sens, les droits de l'homme constituent une sorte de recours par delà la communauté positive, recours dont dispose l'individu pour faire admettre que quand, sous quelque prétexte que ce soit, son espace privé se trouve violé, c'est le scandale d'une souffrance infligée, éprouvée solitairement et de façon irréprésentable, « indélégalable », qui a lieu. »

Le philosophe Michel Villey<sup>15</sup> reconnaît la nécessité des droits de l'Homme dans la mesure où ils constituent « une arme défensive, contre les absolutismes et les dictatures de tout bord, et un remède à l'inhumanité d'un droit qui a rompu ses amarres avec la justice ». Cependant il les oppose à la notion de droit : « Le problème est qu'il y a une contradiction entre la notion de droit qui régit une pluralité d'hommes dans leurs relations entre eux et la notion de *droits de l'homme*, l'homme étant ici considéré dans son individualité. La notion de droit, création de la démocratie grecque reprise par la république romaine, est inséparable d'une justice concrète définie par la jurisprudence au cas par cas. Car le droit est relation : c'est le rapport ordonné où l'on reconnaît la valeur de l'ordre qui répartit les choses entre les personnes. Ce concept du droit présuppose ainsi une pluralité de personnes entre lesquelles a lieu un partage de choses extérieures, alors que les droits de l'homme entrent, eux, dans la catégorie des droits subjectifs. »

Si la critique des droits de l'Homme, lorsqu'elle est entendue comme une négation du pluralisme, a été portée par différents grands philosophes, c'est précisément sur le terrain du lien entre individualisme et droit subjectif que doit, nous semble-t-il, porter la critique, et non sur les droits de l'Homme eux-mêmes, lorsque comme aujourd'hui on assiste à une inflation des droits subjectifs qui ignorent cette pluralité humaine, ce lorsqu'ils font de l'individu le centre ou le lieu générateur du droit.

À ce propos le juriste Jean Carbonnier évoque « la pulvérisation du droit en droits subjectifs ». Le droit objectif est fait des règles, des institutions, du droit ; la notion coïncide pratiquement avec celle de système juridique. Les droits subjectifs sont les prérogatives que le droit objectif reconnaît aux individus, les aires d'action qu'il leur découpe. Ainsi, la propriété

---

<sup>14</sup> Guy Haarscher, *Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1993.

<sup>15</sup> Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, PUF, Questions, 1983.

est une institution du droit objectif et le propriétaire a un droit de propriété qui est un droit subjectif. Une caractéristique du droit de notre époque est sa tendance à se subjectiver, et cela en vertu de l'exaltation permanente dans le discours idéologique des droits de l'homme qu'accompagne un certain recul des valeurs collectives (le peuple, la démocratie, la république). Les droits subjectifs vident le droit objectif de son contenu, mais ils ne le remplacent pas : ils n'ont pas la force immédiate des règles de droit, mais seulement un accès à cette force qui n'est donc pas acquis d'avance. S'ils sont en concurrence, il leur faudra s'accommoder entre eux et souvent affronter les aléas de l'action en justice<sup>16</sup>. »

Jacques Derrida ira plus loin dans sa critique, évoquant « une folle déconstruction du Droit » en référence à une justice ordonnée à la seule subjectivité de chacun. L'idée de justice postmoderne n'est au fond rien d'autre que l'expression d'un désir individuel : « Le désir d'un don sans échange, sans calcul, sans règle et sans raison<sup>17</sup>. » Alain Supiot<sup>18</sup> ajoutera à la critique de ce processus de subjectivation du droit celui de la personnalisation des lois, qui conduit au démantèlement des statuts civils et familiaux et à l'idée du libre choix d'une identité flexible : au plan individuel, c'est le droit au respect de la vie privée qui est invoqué pour faire reculer le principe de l'indisponibilité de l'état civil et permettre à chacun de s'identifier lui-même. Ainsi la Cour européenne des droits de l'homme n'hésite pas à proclamer « le droit pour chacun d'établir les détails de son identité d'être humain ». La question de la justice est ainsi déplacée du terrain de l'avoir vers celui de l'être, du socioéconomique vers l'identitaire.

Dans leur dynamique propre, les droits de l'Homme peuvent être et sont effectivement générateurs de droits nouveaux dans les États qui les appliquent. Mais différents auteurs s'inquiètent parallèlement de l'inflation des droits de l'Homme, ceux dits de la troisième génération, tels la protection de l'environnement, le respect des cultures, le droit à un environnement pacifique. Aussi légitimes, importants et urgents soient ces droits, se posent la question du critère de leur opposabilité et la question de leur sanction. La force des droits de l'Homme réside essentiellement dans leur caractère concret, pratique et juridique. Le risque est de laisser entendre que *tous* les droits de l'Homme ne constituent au fond que des idéaux moraux qu'il est d'autant plus facile à proclamer que l'intention de les appliquer n'existe pas. Une seconde inquiétude relative à la banalisation des droits de l'Homme peut prendre une autre forme, celle qui concerne l'inflation de revendications invoquant l'autorité morale des *human rights* pour obtenir des droits qui vident concrètement le principe de l'égalité devant la loi de tout contenu, comme le recours à la discrimination positive, ouvrant la voie aux revendications subjectives destinées à protéger les avantages de groupes particuliers.

La morale fait l'objet, selon différents auteurs, du même processus de subjectivation, du moins dans la sphère économique, elle connaît un processus de déliaison identique à partir du moment où les conduites des individus sont définies par leur intérêt propre, puisque la société n'est que le mécanisme (la main invisible, le marché) par lequel les intérêts s'harmonisent. Moyennant quoi la morale se subjectivise. Au-delà, au niveau politique, selon l'analyse de Marcel Gauchet<sup>19</sup>, la citoyenneté est générée à partir d'une souveraineté comprise, elle aussi, comme subjectivité.

Delà l'observation par des psychanalystes philosophes d'« un moi de plus en plus vide de contenu », d'« un moi minimal », ou d'« un moi narcissique »<sup>20</sup> selon Christopher Lasch, l'auteur le plus connu de ceux qui critiquent le vide au cœur de l'identité moderne. Delà aussi l'observation par Cornélius Castoriadis d'un « processus historique de privatisation intégrale de toutes les valeurs communes qu'induit par essence la dynamique libérale, une dynamique transgressive qui conduit à dissoudre tout sentiment de continuité historique, toute notion d'espace public, et toute référence à une véritable temporalité commune, conséquence de la tendance naturelle de la logique capitaliste à envahir progressivement tout le champ de l'existence humaine<sup>21</sup>. » En d'autres termes « cette logique conduit à *un déracinement radical*

---

<sup>16</sup> Jean Carbonnier, *Droit et passion du droit sous la Ve République*, Paris, Flammarion, 1996, p. 121.

<sup>17</sup> Jacques Derrida, *Force de Loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 56.

<sup>18</sup> Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie, La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010.

<sup>19</sup> Marcel Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>20</sup> Christopher Lasch, *Le moi assiégé*, Climats, 2008.

<sup>21</sup> Cornélius Castoriadis, in, *La culture de l'égoïsme*, Climats, 2012.

des individus et à la dévalorisation méthodique de toutes les formes d'appartenance historique et culturelle qui les lient affectivement à un passé, à des lieux ou à des êtres<sup>22</sup>. »

Plusieurs décennies auparavant, dans un livre au titre fort évocateur, *La société des individus*, le sociologue allemand Norbert Elias<sup>23</sup> décrivait ce processus de déracinement dans le monde européen, un processus auquel n'échappe pas l'Algérie. Il montrait que l'acception actuelle des notions d'individu et de société implique non seulement l'idée d'une opposition tranchée et manifeste entre individu et société, mais aussi une opposition commune des deux, même si elle est moins évidente, à l'État : « La conscience individuelle est généralement modelée aujourd'hui de telle sorte que chacun se sent obligé de penser : Je suis ici, tout seul ; tous les autres sont à l'extérieur, à l'extérieur de moi, et chacun d'eux poursuit comme moi son chemin tout seul, avec une intériorité qui n'appartient qu'à lui, qui est son véritable soi, son moi à l'état pur et il porte extérieurement un costume fait de ses relations avec les autres. »

Ces représentations ont planté dans le langage des racines qui servent d'outils à la communication entre les hommes dans ces sociétés. Ces racines sont si profondes qu'il est presque impossible d'évoquer dans le discours ou dans la pensée les modes de fonctionnement et de comportements humains sans passer par des analogies concrètes et spatiales : comme « vie intérieure » et « monde extérieur », « siège de la raison », « contenu de la conscience », « dans le fond il sait bien... ». Ces images s'imposent le plus souvent comme si elles allaient de soi, et sont difficiles à ébranler.

Cette conscience de soi correspond à une construction sociale de l'intériorité, qui s'instaure dans des phases bien déterminées et datées du processus de la civilisation occidentale dont il analyse les conséquences. La notion d'individu tel que nous l'entendons aujourd'hui est une notion moderne. L'auteur établit une corrélation entre le passage d'une pensée essentiellement autoritaire (dans le cadre de la religion) à une pensée plus autonome – du moins en ce qui concerne les phénomènes naturels – et les poussées successives d'individualisme croissant aux XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles européens. L'industrialisation des sociétés occidentales n'a fait qu'accélérer le développement de l'individualisme jusqu'à aujourd'hui. Ces représentations, montre l'auteur, ont été renforcées et légitimées par les grands philosophes classiques. Les uns comme les autres se penchent avant tout sur les problèmes *de l'homme*, comme si l'existence d'une multitude d'êtres humains, les problèmes de la coexistence entre les hommes ne venaient en quelque sorte s'ajouter aux problèmes de l'individu que par hasard et *a posteriori*

N. Elias souligne que l'isolement et la singularisation des individus *dans leurs relations les uns avec les autres* est l'une des conséquences les plus patentes du processus d'individuation.

On note que plusieurs auteurs, comme C. Castoriadis et H. Arendt, montrent que l'ignorance de la pluralité humaine et le fait que ces philosophes, comme Descartes par exemple, s'attachent aux problèmes *de l'homme* trouvent leurs racines dans la religion chrétienne, en ce qu'elle établit un rapport direct entre l'homme et Dieu, un tel rapport subsumant tous les autres et contribuant à la formation de ce processus d'individuation.

Une idée centrale de *la société des individus* est de considérer que la conception du moi séparé et autonome qui pose le monde social comme lui étant séparé, voire hostile, est indissociable du stade particulier du procès de civilisation, celle qui exige une plus grande sévérité dans la « commande du comportement individuel » et un rigoureux autocontrôle des conduites publiques. La transformation de la structure de la personnalité réside dans le déplacement du mode de contention des affects, assignée à un dispositif intériorisé de censure, et non plus à une autorité située en dehors de l'individu. On a affaire à la représentation d'individus à qui leur mode de vie collective et sociale et les formes d'éducation qui en résultent imposent un très haut degré de réserve dans l'action. Les mécanismes de contrôle de soi de plus en plus rigoureux et compliqués répriment d'abord les tendances spontanées à l'action et le passage direct à l'action. Au terme de ce processus, les individus peuvent bien plus librement décider de leur sort que lors des périodes antérieures, mais ils *doivent* aussi décider de leur sort. Ainsi, non seulement ils *peuvent* devenir plus autonomes, mais ils le doivent. À cet égard, ils n'ont plus le choix.

---

<sup>22</sup> Jean-Claude Michéa, postface du livre : *La culture de l'égoïsme*, Climats, 2012.

<sup>23</sup> Norbert Elias, « La société des individus », Paris, Fayard, 1991.

N. Elias inscrit aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles le processus qui, dans toutes les sociétés démocratiques, renforce l'individualisation par le divorce entre les « aspirations » sociales des individus, nourries par la multiplicité des destins possibles qu'ils peuvent envisager, et les limitations qui bornent, avec plus ou moins de rigidité selon la position qu'ils occupent dans la société, leurs « chances de réussite » objectives. L'ouverture apparente des possibles, dans une société que ne hiérarchisent plus les différences d'états, engendre des compétitions d'autant plus douloureuses qu'elles reposent sur la capacité de l'individu à se singulariser dans un monde qui récuse la légitimité de la différenciation. Ces déséquilibres internes de la société, entre l'orientation sociale de l'aspiration individuelle et des possibilités offertes par la société, s'expriment par la représentation d'une tension éternelle et d'un gouffre entre le « monde intérieur » de l'individu et le « monde extérieur » de la société. N. Elias montre également que ces représentations escamotent le rôle des relations sociales et de la socialisation dans leur formation, mais aussi que, depuis plusieurs siècles, un fossé, un hiatus croissant se produit dans les sociétés occidentales entre un processus d'interdépendances croissantes entre les personnes et un processus continu d'individuation.

L'escamotage ou l'ignorance des relations sociales à l'origine de ces interdépendances peut conduire à la liquidation du politique en tant que lieu par essence et par destination de la pluralité humaine. C'est ce thème que décline Hannah Arendt dans plusieurs de ses ouvrages, où elle fait le constat d'une « perte croissante du monde et de la disparition de *l'entre-deux*. Il s'agit là de l'extension du désert et le désert est le monde dans les conditions duquel nous nous mouvons ». Ce qui va mal, selon H. Arendt, c'est la politique, c'est-à-dire nous-mêmes dans la mesure où nous existons au pluriel. L'identification de la politique à la violence, trop compréhensible d'ailleurs si on tient compte de sa présence dans l'histoire des peuples de l'humanité, conduit à la fuite du politique. Elle voit dans la désolation une caractéristique de ce désert : « Le moi a besoin de la présence des autres pour lui confirmer son identité, faute de quoi il risque de perdre simultanément non seulement la confiance en lui, mais également la confiance dans le monde, la faculté de penser et d'éprouver. La désolation consiste dans le sentiment d'inutilité, de non appartenance au monde, dans l'abandon par autrui, dans le déracinement, dans le sentiment de se faire défaut à soi-même. La désolation est la condition préliminaire de la superfluité, le fondement de la domination totalitaire.<sup>24</sup> »

Ainsi bien des auteurs peuvent voir dans la notion de droits de l'Homme un prolongement de ce processus d'individuation multiséculaire, auquel peut s'ajouter une mise en question la notion de « droit naturel » qui a inspiré les premières déclarations des droits de l'Homme. Cependant, quoiqu'il en soit de ces dérives et indépendamment d'elles, et indépendamment du processus d'individuation, il est ici fondamental de leur opposer le fait que non seulement les droits de l'Homme issus de la Déclaration de 1789 et des pactes internationaux qui ont suivis, sont des droits dont doivent pouvoir bénéficier chacun de tous les individus, mais qu'ils représentent pour ceux-ci un *pouvoir social*,<sup>25</sup> celui de les faire vivre ou appliquer collectivement. La liberté d'opinion, par exemple, est un droit de l'homme, écrit Claude Lefort, « l'un de ses droits les plus précieux qui lui permet de sortir de lui-même et se lier aux autres par la parole, l'écriture, la pensée. Les droits de l'Homme sont énoncés, ils sont objectifs, simultanément les hommes apparaissent à travers leurs mandataires comme ceux dont l'essence est d'énoncer leurs droits et, si efficaces soient les moyens dont disposent ceux qui ne les respectent pas, ces moyens restent exposés à une opposition de droit. C'est du sein de la société civile, sous le signe de l'exigence infinie d'une reconnaissance mutuelle des libertés, d'une protection mutuelle de leur existence que peut s'affirmer un mouvement antagoniste de celui qui précipitent les pouvoirs – économiques, étatiques... – vers leur but. » La conception naturaliste des droits de l'homme, bien souvent contestée, ajoute l'auteur, « a masqué l'extraordinaire événement que constituait une déclaration qui était une auto-déclaration.[...] Dans cet événement, l'on ne saurait isoler la représentation de la nature de l'homme ; quoiqu'elle se distingue, elle n'est pas détachable de l'assignation à soi du « naturel » – le soi,

---

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981.

<sup>25</sup> Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *Libre*, 7, 1980, p. 3-42.

si j'ose dire étant à la fois, individuel, pluriel et commun ; à la fois indiqué dans chacun, dans la relation de chacun avec chacun, et dans le peuple.<sup>26</sup>» On ajoutera que les droits de l'Homme de la première et de la deuxième génération concernent tous les individus, ils sont universels, et ne sont pas destinés à des groupes particuliers.

La volonté d'accord et d'unité que manifeste la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme indique que les différences et les oppositions si profondes soient-elles peuvent et doivent être surmontées, que quelque chose les surplombe : le logos, le langage dans son rôle de relation entre tous, la possibilité de communication de l'homme avec l'autre homme. Il revient ainsi au langage un rôle pacificateur, et rédempteur des dissensions entre les hommes. Cette possibilité universelle de communiquer s'enracine dans l'appartenance des hommes à une même nature, ou famille, ou espèce, laquelle se caractérise précisément par la faculté universelle de communication symbolique. L'homme visé par les droits de l'Homme est donc l'homme parlant des philosophes, l'animal symbolique, l'être que la nature même a voué à l'accomplissement culturel, symbolique de soi. Que l'homme dont il s'agit dans les droits de l'Homme soit l'homme parlant éclate encore dans le fait que les libertés d'expression, d'opinion, d'association, etc., y sont tout à fait centrales. Il y a plus encore : cet homme librement parlant est au cœur du rêve qui porte la Déclaration des Droits de l'Homme. Son préambule énonce : L'avènement où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme<sup>27</sup>. »

Autrement dit « les droits ne se dissocient pas de la conscience des droits. Ils n'existent pas d'être simplement institutionnalisés, mais seulement en raison de la vigilance dont ils font l'objet, vigilance elle-même mobilisée par les abus de pouvoir ou les dénis de justice. Inversement la conscience du droit est, elle, irréductible à toute objectivation juridique. Telle est la vertu symbolique du droit, de définir un registre d'action politique qui ne peut se figer dans des codes, ne cesse pas avec la déclaration, mais s'entretient d'opposer continuellement le droit à la force<sup>28</sup>. »

« Les droits de l'homme sont un des principes générateurs de la démocratie. De tels principes n'existent pas à la manière d'institutions positives dont on peut inventorier les éléments de fait, même s'ils animent des institutions. Leur efficacité tient à l'adhésion qui leur est apportée et cette adhésion est liée à une manière d'être en société dont la simple conservation des avantages acquis ne fournit pas la mesure. Bref, les droits ne se dissocient pas de la conscience des droits.<sup>29</sup> Mais cette conscience des droits se trouve d'autant mieux partagée quand ils sont déclarés, que le pouvoir affirme s'en faire le garant, que sont rendus visibles par les lois les repères de la liberté. C'est pourquoi la première tâche en faveur du développement des droits de l'Homme consiste à permettre d'accéder à la conscience de ces droits.

Le droit a une dimension symbolique ce qui se manifeste à la fois dans l'irréductibilité de la conscience du droit à toute objectivation juridique, qui signifierait sa pétrification dans un corps de loi (le droit positif), et dans l'instauration d'un registre public où l'écriture des lois, – comme écriture sans auteur – n'a d'autre guide que l'impératif continué d'un déchiffrement de la société par elle-même.

Les droits ne se dissociant pas de la conscience des droits, nous verrons qu'une grande part de l'action du CISP est dédiée au travail de sensibilisation aux droits de l'Homme en vue de permettre cette conscientisation. Ce travail de conscientisation est mené particulièrement auprès des enfants et des jeunes dans les écoles, les espaces de loisirs auxquels ils ont accès, dans la mesure où ils représentent l'avenir de leur pays. Des matières relatives à leurs droits sont intégrées dans un certain nombre d'établissements scolaires. Dès les débuts de DDH1 ce travail de sensibilisation aux droits qu'ont les jeunes et les enfants est constamment associé aux consultations juridiques destinées à faire reconnaître et appliquer le droit concret.

---

<sup>26</sup> Claude Lefort, *Essais sur le politique*, XIXe-XXe siècles, Paris, Seuil, 1986, p. 55.

<sup>27</sup> Gilbert Hottois, « Droits de l'homme et technique contemporaine : liberté responsable et liberté nihiliste », *Les Etudes philosophiques*, n° 2, 1986.

<sup>28</sup> Etienne Tassin, *Un monde commun, pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, 2003.

<sup>29</sup> C. Lefort, *op. cit.*

Les luttes pour le droit visent à faire accéder les conflits sociaux à une expression politique. « Loin d'invoquer le droit comme un arsenal de garanties et de protections des libertés privées des personnes ou des biens, – ce qui dresse deux fictions l'une contre l'autre, celle de l'individu souverain et celle du pouvoir souverain –, le croisement du droit et du politique signifie bien plutôt la manière dont l'action collective peut s'extraire de la pure violence, contourner le jeu des forces et libérer un espace public au sein duquel se tissent des relations humaines, se nouent des communautés transversales, s'affrontent des revendications portées par des représentations du juste et de l'égal. Le droit ainsi entendu dans sa fécondité agonistique convertit la violence sociale des intérêts particuliers ou des revendications corporatistes en des luttes politiques ordonnées à l'idée de la chose publique. Mais cette conversion n'est pacificatrice qu'en ce qu'elle exclut la guerre, non en ce qu'elle récuse le conflit. Elle entretient au contraire la division sociale et la noue aux formes d'actions concertées où prend naissance un monde commun », écrit Étienne Tassin<sup>30</sup>.

### C. Difficile liberté

Il importe de compléter nos propos en évoquant la tentation totalitaire qui menace de toute part la construction démocratique, qu'il s'agisse des totalitarismes qu'ont connus les pays occidentaux – l'Italie et l'Allemagne, l'ex-URSS ou des totalitarismes nouveaux qui ont surgi sous une mise en scène ou mise en forme qui prétendent se revendiquer des religions et qui, toutes autres raisons mises à part, tentent de combler ce lieu vide du politique qu'inaugure la démocratie, comme le souligne C. Lefort. En effet : « Avec la révolution démocratique le pouvoir apparaît comme un lieu vide et ceux qui l'exercent comme de simples mortels qui ne l'occupent que temporairement ou ne sauraient s'y installer que par la force ou par la ruse ; point de loi qui puisse se fixer, dont les énoncés ne soient contestables, les fondements susceptibles d'être remis en question ; enfin point de représentation d'un centre et des contours de la société : l'unité ne saurait désormais effacer la division sociale. La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité, où celle-ci demeurera latente...<sup>31</sup> » Dans cette perspective où la société démocratique est à l'épreuve d'une indétermination radicale, le théâtre d'une aventure immaîtrisable où la quête de l'identité ne se défait pas de l'expérience de la division, l'auteur pose cette question : le totalitarisme ne se laisse-t-il pas comme une réponse aux questions que véhicule la démocratie, comme la tentative de résoudre ses paradoxes ?

Ce lieu vide renvoie à la question du pouvoir en ses différentes acceptions. Le plus souvent les analystes le confondent avec la domination, ce qui ne saurait surprendre tant les deux sont historiquement liés. Il y a aussi l'acception Arendtienne qui voit dans le pouvoir la capacité du nombre, celle des citoyens égaux qui se réunissent en commun pour décider des affaires de la Cité. C'est le modèle de la Cité grecque avec son système de démocratie directe auquel l'auteur se réfère, bien qu'elle laisse pendante la question de l'esclavage. Il y a aussi des courants qui voient dans la notion de pouvoir le lieu d'une instance séparée qui permet l'identité du groupe et maintient la cohésion sociale, instance d'autant plus problématique qu'elle se confronte à ce vide et a à voir avec la religion, avec cette *dette du sens*, c'est-à-dire ce que, selon Marcel Gauchet<sup>32</sup>, durant des millénaires, les hommes ont reconnu devoir aux dieux, ce que les sociétés ont à peu près toujours cru devoir aux décrets de l'au-delà, ou aux volontés de l'invisible. Fethi Ben Slama note ainsi que le nom de la religion en Islam est *Din* qui signifie dette et que la Cité, *madina*, autant que la civilité, *madanyya*, appartient à cette même racine de la dette que *Din*, l'éthique de la sujétion n'étant que la redevance de cette créance de vie et de mort. On peut aussi rapporter cette notion de dette à celle de *donné*, au sens

---

<sup>30</sup> Étienne Tassin, *op. cit.*

<sup>31</sup> Claude Lefort, *L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981.

<sup>32</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'Etat, Politique de la religion primitive », *Libre*, 1977-2, p. 6-43.

où l'entend le philosophe tchèque Jan Patočka, c'est-à-dire le fait que nous vivons tous dans un monde qui nous est donné, ouvert. « Nous sommes placés dans le monde, nous sommes au monde et il nous faut nous assumer notre être dont l'origine, le commencement est aussi peu en notre pouvoir que la fin, aussi peu quelque chose auquel nous aurions accès en une guise concrète et positive...<sup>33</sup> ». C'est face à l'abîme du néant, et dans cette limite qu'est ancrée notre liberté humaine, la possibilité d'être au monde dans un rapport au monde en totalité, d'être en même temps dégagé de l'ensemble du singulier, de tous les contenus mondains, de tous nos rapports et dépendances particuliers. [...] La personne est en tout état de cause sacrifiée : Il ne s'agit alors que de trouver ce à quoi je peux et je dois me dévouer, consacrer ce qui m'appartient en propre en tant qu'homme. Cependant si nous ne pouvons saisir l'univers, ce n'est pas parce qu'il serait désespérément absurde et, en ce sens pauvre, mais bien en raison de sa richesse infinie ». C'est en fait du « soin de l'âme » que se préoccupe l'auteur. « La clôture atomistique de l'individu sur soi est inséparablement rupture d'avec l'élan vers les autres et rupture d'avec l'élan vers la transcendance. Le souci de l'âme ne désigne pas seulement un rapport à soi intérieur, il est tout à la fois un certain rapport d'interrogation et de respect du monde des étants et du monde des humains.<sup>34</sup> » Et J.Patočka indique par là « la spiritualité qui lui paraît susceptible de jouer, par opposition à la nouvelle instrumentalisation du corps planétaire de l'humanité, le rôle d'une « âme planétaire » – spiritualité qui recèle en soi les germes d'une solution possible, les bases d'une conciliation positive, sans appauvrissement ni scepticisme, de la pluralité des substances historiques. » On peut alors estimer que les droits de l'Homme onusiens, dans la reconnaissance et l'affirmation de leur universalité, jouent ce rôle d'âme planétaire sécularisée, qu'ils constituent une réponse à la préoccupation des conséquences de la liberté humaine ainsi définie, et représentent une instance symbolique au niveau planétaire au-dessus des États qui y sont représentés, tout en affirmant et en préservant la liberté de conscience et celle de la religion. S'il est vrai que les différentes religions véhiculent les mêmes valeurs, on peut imaginer, à travers les tentatives périodiques de rencontres entre les différents représentants de celles-ci, ou espérer, sinon que ce besoin d'élan vers la transcendance puisse trouver un jour une forme, du moins qu'elles puissent s'accorder sur ces valeurs communes.

Il faut en effet rappeler que l'État de droit dans les royautés européennes s'est institué, sous l'effet d'une sécularisation des valeurs chrétiennes – et dans un premier temps, du transfert dans la représentation du Christ médiateur entre Dieu et les hommes dans celle du roi médiateur entre la communauté politique et ses sujets. Comme le montre Ernst Kantorowicz<sup>35</sup>, s'était élaborée au Moyen Âge une symbolique d'origine théologico-politique selon laquelle la société d'Ancien Régime se représentait son unité, son identité comme celle d'un corps – corps qui trouvait sa figuration dans le corps du roi, s'identifiait à celui-ci tandis qu'il s'y rattachait comme à sa tête, une image du corps du roi comme corps double, à la fois mortel et immortel, individuel et collectif. L'État de droit d'autre part, s'est institué également sous l'effet d'une réélaboration religieuse de l'héritage romain, de la transcription dans une problématique de la transcendance et de la médiation de valeurs juridico-rationnelles qui soutenaient déjà une définition de la souveraineté du peuple, du citoyen de la distinction du public et du privé, etc. La « révolution politique » moderne en regard de cette histoire signifie un phénomène de désincorporation du pouvoir et de désincorporation du droit accompagnant la disparition du « corps du roi », dans lequel s'incarnait la communauté et se médiatisait la justice ; et du même coup un phénomène de désincorporation de la société, dont l'identité, quoique déjà figurée dans la nation, ne se séparait pas de la personne du monarque.

Du côté du monde musulman la situation est bien différente. Fethi Benslama rappelle que pendant près d'un demi-millénaire la philosophie du sujet est transmise et élaborée par des musulmans. Avec Averroès, apparaît la supposition d'un sujet pouvant s'affranchir de la norme religieuse, mais celle-ci s'est arrêtée avec lui. Une ligne de partage semble s'énoncer à partir de là entre deux cours de la civilisation. L'un transforme le péripatétisme averroïste en averroïsme

---

<sup>33</sup> Jan Patočka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Millon, Grenoble, 1990.

<sup>34</sup> Anne-Marie Roviello, Postface de l'ouvrage cité de Jan Patočka, p. 377.

<sup>35</sup> Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.

politique en Occident, où la conception éthique du sujet, se décrochant de la théologie, s'articulera avec le social, où l'universalisme « postchrétien » dépasse l'idéal de la sainte subjectivité par l'invention d'une subjectivité intrinsèque à l'existence humaine. Ce premier cours de la civilisation se manifeste sous la Renaissance dans l'humanisme florentin du quatorzième siècle. L'autre, en Islam, coupe court à la décision d'Averroès, l'empêchant de produire ses effets d'autonomie subjective par rapport au savoir total d'un Dieu en position de grand Sujet.

L'auteur évoque le mouvement des réformateurs au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle dont les acteurs sont les partisans des Lumières et qui a eu pour principaux foyers l'Égypte, la Syrie et la Tunisie. Pour l'essentiel ces mouvements reconnaissent la décadence des sociétés islamiques, la nécessité d'emprunter le modèle des devoirs inventés par la civilisation européenne, selon le triptyque : science, travail liberté. Ce mouvement prône la fin du despotisme, le fondement constitutionnel des pouvoirs, la séparation de la religion, de la politique et de l'éducation, la promulgation de lois civiles grâce à l'établissement de la fonction normative de l'État, autrement dit la sortie de la juridiction de la *chari'a*. Tous ces aspects, note l'auteur, sont bien étudiés aujourd'hui par les historiens du monde musulman. Par contre ne sont pas abordées les conséquences de ce mouvement de réforme au plan de l'histoire de la subjectivité dans l'Islam contemporain. Les partisans des Lumières sont porteurs d'une division entre un islam et un autre islam, fusionnés naguère en une unité qui se suffisait à elle-même. L'un est celui de la rationalité, de la transmission du savoir universel qui s'éclipse avec la dernière de ses grandes figures, Averroès. L'autre est celui des autodafés des livres de ce dernier, des théologiens qui prétendent que tout est dans le Coran, de la rouille des illusions qui ruisselle des portes closes de l'interprétation. Selon Maher Chérif, les Lumières européennes rempliraient ici la fonction d'une *remémoration* du premier islam oublié<sup>36</sup>.

Si la signification émerge pour recouvrir le néant ou le chaos où s'ancre la liberté humaine, c'est souligner que toute organisation sociale est contingente, que rien n'interdit qu'elle soit différente de ce qu'elle est souligne encore C. Castoriadis.

La « difficile liberté », le pari sur la perfectibilité de l'homme à travers l'éducation, l'extrême exigence et sans relâche que la démocratie entretient à l'égard de ses participants, la déception sans cesse renouvelée de ce qu'entraîne cette exigence, le risque permanent que les droits de l'Homme ne déchoient en idéologie dans une fantasmagorie dans laquelle se love l'image d'une nouvelle classe dominante, conduisent à la tentation totalitaire. Celle-ci réside dans sa représentation et sa constitution du peuple-Un, lequel exige la production incessante d'ennemis. Elle réside aussi dans la réincorporation du lieu du pouvoir sous la direction de l'« Égocrate » ; elle opère une condensation entre le principe du pouvoir, le principe de la loi et le principe de la connaissance, elle tente d'incorporer le pouvoir dans la société, de la société dans l'État de telle sorte qu'il n'y a « rien qui puisse de faire l'indice d'une extériorité au social et à l'organe qui le figure en s'en détachant.<sup>37</sup> »

Sur cette question et à propos du pluralisme politique dans les pays arabes, Lahouari Addi écrit : « Rêvant d'une communauté unie non traversée par des divergences politiques, et représentée par un leader puissant et juste, l'homme de la rue est réfractaire au pluralisme dont il pense qu'il affaiblirait la collectivité. La période pré-politique – au sens de H. Arendt – dans laquelle se débattent avec violence les sociétés arabes indique qu'elles sont encore séduites par l'utopie de l'unicité, hier nationaliste, aujourd'hui islamiste. L'unicité produit deux effets : 1. La soumission à l'État et 2. La privatisation de ce dernier sur la base de la force et de la violence qui découragent tout contre-pouvoir dans des sociétés où les corps intermédiaires sont faibles pour des raisons sociologiques. L'absence de pluralisme est donc à rechercher dans cet imaginaire politique de la communauté une et unie, exempte de divergences politiques. Cette conception ne favorise pas l'émergence d'une sphère publique où la pluralité culturelle, sociale économique, idéologique...est acceptée par tous [...]. La privatisation de l'État n'est possible,

---

<sup>36</sup> Maher Chérif, « Réformisme musulman et islam politique : continuité ou rupture », in, *Le choc colonial et l'Islam*, Pierre-Jean Luizard, (dir.), Paris, La Découverte, 2006.

<sup>37</sup> Claude Lefort, *op. cit.*

ajoute l'auteur, « que parce que la conscience du caractère public de l'autorité n'est pas enracinée dans la majorité de la population.<sup>38</sup> »

L'enjeu des droits de l'Homme n'a jamais été aussi fort qu'aujourd'hui. Parce qu'ils sont menacés de toute part et en tous lieux – certes à des degrés divers – en un processus qui semble s'accélérer. De ce point de vue l'analyse de C. Castoriadis est très utile quand il montre que les sociétés modernes sont animées depuis des siècles par *deux significations imaginaires sociales*. L'une incarne le projet d'autonomie portant les luttes pour l'émancipation de tous (dont relèvent les droits de l'Homme dans tous leurs développements) ; l'autre, le projet capitaliste, projet « d'une extension illimitée, d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle qui depuis longtemps a cessé de concerner seulement les forces productives et l'économie pour devenir un projet global, d'une maîtrise totale des données physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles<sup>39</sup>. L'enjeu est d'autant plus grand, comme l'a écrit Michel Foucault, que le néolibéralisme n'est plus le capitalisme du XIX<sup>e</sup> siècle. Le marché n'est plus pensé comme un donné naturel, mais comme relevant d'une institution, comme une réalité construite grâce à une intervention active de l'État. Le marché n'est plus le lieu de l'échange, mais celui d'une concurrence entre unités de production en relation d'inégalité. L'État non seulement maintient active la logique concurrentielle, mais encore il doit y être soumis. Enfin la norme concurrentielle ne doit connaître aucune limite<sup>40</sup>.

#### D. Droits de l'Homme et communauté

Par ailleurs, face à ce processus d'individuation et de subjectivation continu que critiquait déjà Alexis de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*<sup>41</sup> et dont il redoutait les conséquences en termes de servitude volontaire vis-à-vis de l'État, l'anthropologue Lewis Morgan<sup>42</sup> se demande comment déterminer et sous quelle forme il serait encore possible de conserver les structures traditionnelles de solidarités communautaires indispensables à toute existence véritablement humaine. Jean-Claude Michéa rappelle que les mots de « commune », de « communauté » ou de « communisme » sont formés à partir du radical latin *munus*, qui désignait entre autres, les obligations (ou les charges) qui découlent traditionnellement de la logique du don et de l'honneur et qui constituent, à ce titre, le véritable socle culturel et anthropologique de toutes les relations personnelles ou en face à face.

Ces valeurs de socialité et de communauté sont très loin d'avoir disparu, y compris dans les sociétés occidentales modernes.

La famille dans l'ensemble des sociétés aujourd'hui représente l'institution essentielle où demeurent centrales les *valeurs subjectives*, tel que le don-contre don, dans laquelle la notion de « prestation totale », *l'alliance* entre époux, représente bien une « prestation totale » entre ceux-ci, observe M. Mauss<sup>43</sup>. Une forme de relation sociale fondée sur le don – contre-don non agonistique, est la seule sphère de la vie sociale dans notre société où existe encore ce système d'échanges – ce qui reste vrai aujourd'hui. C'est bien pourquoi les valeurs subjectives que l'anthropologue Christian Geffray<sup>44</sup> oppose à la valeur des objets, telles que l'honneur, la loyauté, la valeur du sujet, l'alliance, les garants de la parole, la générosité, etc.,...y sont centrales. Dans cette relation sociale, les échanges d'objets et de biens sont soumis à la règle du don – contre-don, de la réciprocité, tant au niveau des relations intergénérationnelles que des relations entre ceux qui appartiennent à la même génération. Dans ces conditions l'idée de don – contre-don est non seulement accessible à chacun, mais renvoie à un vécu commun. « La

---

<sup>38</sup> Lahouari Addi, « Pluralisme politique et islam dans le monde arabe », *Pouvoirs*, Paris, Seuil, 104, 2003, p. 85-97.

<sup>39</sup> Cornélius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance ; les carrefours du labyrinthe 4*, Paris, Seuil, 1996.

<sup>40</sup> Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

<sup>41</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, 10-18, 1963.

<sup>42</sup> Lewis Morgan, *Consanguinity and affinity of the human family*, 1877.

<sup>43</sup> Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947.

<sup>44</sup> Christian Geffray, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg, Arcanes, 2001.

réciprocité sert de formule morale centrale pour régler les conduites interpersonnelles », écrit James Scott<sup>45</sup>.

La famille est aussi le lieu où les êtres humains intègrent la notion de justice. Comme le pense David Hume<sup>46</sup>, qui subordonne l'intérêt à *la sympathie*, l'élément social n'est pas l'individu, mais le clan, la famille, c'est-à-dire le lieu où les relations sont déterminées par la sympathie. Les parents instaurent des règles élémentaires de justice entre leurs enfants, ils ont la puissance de se faire obéir, et la bienveillance de tempérer cette puissance. La norme première de *l'intérêt bien compris* (l'échange, le renoncement à la violence), l'individu n'a pas à l'inventer seul, elle résulte du fait familial et vient s'étayer toute entière sur la sympathie. »

Par ailleurs, et dans le même sens, Charles Cooley<sup>47</sup> voit dans la famille « la pouponnière de la nature humaine dans nos sociétés ». Observant qu'elle garde une grande vitalité, bien que gravement mutilée dans nos villes en raison de la confusion économique et sociale et de logements surpeuplés, il affirme qu'il n'y a rien de plus urgent que de lui permettre de recouvrer la santé, puisque, selon lui, « c'est l'expérience vécue dans cette pouponnière qui fonde l'idéal démocratique », fait encore sens, où s'acquiert le sens de la justice et de la réciprocité et où l'expérience vécue peut fonder l'idéal démocratique. » Ce point de vue tranche de façon très nouvelle avec une longue tradition en matière de philosophie politique qui articule et réserve la question de la démocratie à l'espace public, en opposant de façon rédhitoire ce dernier à l'espace privé, renvoyé à l'intime et à des rapports sociaux foncièrement inégaux. Et pourtant les analyses qui précèdent montrent l'importance de l'enjeu que représente l'articulation de l'espace public avec les solidarités nécessaires à la vie sociale, c'est-à-dire à l'articulation souhaitable entre les différents espaces communs, bien que séparés.

## 2. La philosophie de la démarche du CISP : L'expérimentation vécue de la philosophie des droits de l'Homme et la création d'espaces communs multiples

Bien que certaines déclarations interprétatives et réserves aient été faites aux instruments ratifiés par l'Algérie, comme par exemple la non ratification par ce pays du Comité contre la torture, l'Algérie a été à « l'avant-garde en matière de ratifications internationales protégeant les droits de l'Homme » de la première et de la seconde génération, en les ratifiant en 1989 à la suite de l'adoption d'une nouvelle constitution, et, selon l'article 132 de la Constitution, les traités ratifiés par le Président sont supérieurs à la loi<sup>48</sup>, ce qui n'est d'ailleurs pas le cas au Maroc ou en Tunisie notamment.

Malgré ces restrictions, la Constitution ouvre pour les citoyens algériens un espace d'opposabilité de droit<sup>49</sup>, dans les cas où ces droits seraient violés. La Charte et la loi sur la Réconciliation Nationale de 2001-2002 témoignent de la reconnaissance du principe de l'existence des droits de l'Homme.

C'est dans cet espace laissé ouvert qu'est rendue possible l'action du CISP avec ses partenaires.

Les programmes du CISP conjuguent leur action sur les droits de l'Homme de la première génération, fondateurs et générateurs de démocratie, en particulier sur les droits humains qui spécifient et insistent sur la place des droits de la femme et des droits des enfants dans la notion de Droits de l'Homme, mais aussi sur les droits de la deuxième génération tels que le droit à l'éducation, à la culture, à la santé, au travail.

---

<sup>45</sup> James Scott, « Ethique de la subsistance », in : D. Fassin, S. Lézé (dir.), *La question morale*, Paris, PUF, 2013, p. 317-329.

<sup>46</sup> David Hume, *Traité de la nature humaine*, sur (<http://classiques.uqac.ca>), 2006.

<sup>47</sup> Charles Cooley, « Groupes primaires, nature humaine et idéal démocratique », *Revue du MAUSS*, n° 19, p. 96-112.

<sup>48</sup> Visite en Algérie des 16-26 septembre 2002, par le Rapporteur Spécial de la Commission des droits de l'homme des Nations-Unies.

Au regard des différentes considérations qui précèdent nous voulons montrer que la démarche du CISP permet d'introduire l'expérience vécue des droits de l'Homme au quotidien, qu'elle permet d'éviter de s'engager sur la pente que semble suivre le droit européen et occidental actuel, ce en visant la création d'une multiplicité d'espaces communs concrets, ordonnés autour de l'horizon d'un espace communautaire fondé sur l'idée de lois justes.

C'est à la jonction de la personne singulière et de la pluralité que se situe le lieu de la démarche du CISP en Algérie en matière de droits de l'Homme, plus précisément au nouage de *l'éthique relationnelle* et de *l'individualisme éthique*, dans la mesure où l'éthique relationnelle implique l'individualisme éthique. Le point de départ de sa démarche théorique et pratique est la famille en détresse, puisque celle-ci est le lieu privilégié à la fois des échanges fondés sur le don-contre don et la « pouponnière de la démocratie ». Par ailleurs son action se situe dans une perspective intergénérationnelle. Dans ce but certains de ses programmes visent spécifiquement les femmes, non seulement pour leur permettre d'accéder à leurs droits, mais parce qu'elles ont une place centrale dans la reproduction des rôles masculins et féminins, ainsi que les enfants et les jeunes qui représentent l'avenir du pays.

C'est au développement de la société civile qu'elle porte l'essentiel de son effort, en particulier au tissage de liens concrets fiables entre les personnes, entre les membres des associations et entre les associations, c'est-à-dire en y diffusant l'éthique relationnelle et l'individualisme éthique. Ce tissage de liens par un travail de mise en réseaux, en créant une multitude d'espaces communs qui, dans le temps, relie symboliquement et effectivement des individus de plus en plus nombreux, constitue le médium qui permet à ceux-ci de faire société.

Comme l'écrit Lahouari Addi<sup>50</sup>, le terme *société* est inapproprié à l'Algérie qui apparaît plutôt comme un ensemble politique de communautés familiales reliées par la solidarité mécanique au sens que Durkheim donne à ce concept. La société est un concept historique moderne, caractérisé principalement par un espace public où le lien entre les individus obéit au droit d'un État créateur de la règle juridique. Elle se différencie de la collectivité traditionnelle – ensemble de communautés familiales – dans laquelle l'espace public est une extension de la sphère domestique. L'Algérie se trouve aux prises avec cette mutation sociologique où l'individu ne veut plus s'identifier uniquement à sa parentèle et cherche à construire un espace social hors du groupe familial, alors qu'il continue de véhiculer l'*habitus* communautaire. Les mutations sociales ont été telles qu'aujourd'hui la communauté familiale est impuissante à prendre en charge l'individu comme par le passé. Les conditions historiques ont créé un besoin de société, et la question se pose de savoir si les représentations culturelles permettront sa satisfaction. » Et ce sont bien ces représentations et aspirations culturelles véhiculées par les droits de l'Homme et mis en pratique qui peuvent permettre de faire face à ces mutations.

Ayant commencé à travailler auprès des familles traumatisées tant par les effets de la décennie noire que par le tremblement de terre qui a eu lieu à Boumerdès en formant les intervenants médicaux psychosociaux et les enseignants à la prise en charge des populations en détresses multiples et sévères et au Travail Thérapeutique de Réseau, le CISP fait des relations intrafamiliales et des liens entre celles-ci et les professionnels le lieu premier de son intervention en s'appuyant sur les réseaux locaux de solidarité mobilisables qu'elle cherche à activer et à renforcer le plus possible.

C'est à partir de ce travail de proximité, et d'abord dans les mêmes lieux, qu'elle conjugue ce travail avec les actions qui visent à sensibiliser les « populations cibles » aux droits de l'Homme, puisqu'il ne suffit pas que les droits de l'Homme soient énoncés, encore faut-il qu'enfants, jeunes et adultes puissent les connaître et se les approprier en tant que droits subjectifs et être en capacité de les énoncer et de les mettre en œuvre à leur tour au quotidien, puis de construire des plaidoyers dans de multiples domaines qui puissent être entendus par les pouvoirs publics. Le CISP à travers les différentes formations qu'il propose aborde aussi la question du rapport entre les droits humains et la religion de l'Islam, notamment sur les moyens d'intégrer ceux-ci dans la religion en proposant les outils d'une exégèse du Coran. Cette

---

<sup>50</sup> Lahouari Addi, *Les mutations de la société algérienne ; famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte, 1999.

approche est intégrée aujourd'hui dans la formation au certificat des droits de l'Homme. La question est également abordée à travers la question des rapports hommes-femmes et des mouvements féministes algériens dans les formations relatives au genre.

Dans une société où selon Mehdi Lazar et Sidi-Mohammed Nehad<sup>51</sup> l'absence de la culture du dialogue est symbolisée par la faiblesse des partenaires sociaux, les associations qui portent le message des droits de l'Homme et s'emploient à les mettre en œuvre dans les domaines les plus variés (protection des enfants, lutte contre les discriminations et les violences envers les femmes, développement culturel et artistique, lutte contre le décrochage scolaire, alphabétisation, protection du patrimoine, protection de la nature, apprentissage du vivre ensemble, soutien aux familles de disparus, soutien aux associations dédiées aux personnes les plus vulnérables, enfants autistes, handicapés, prisonniers...), ces associations pourraient tenir la place de partenaires sociaux du moins au niveau des APC et des wilayate, parfois des daïrate, et différentes directions de ministères, comme celui de l'Éducation, de la Solidarité, de la Jeunesse avant de pouvoir prétendre à un autre niveau de partenariat.

Nous allons montrer dans les chapitres qui suivent comment l'éthique relationnelle fonde la philosophie théorique de l'ensemble des contenus des formations dispensées à ses bénéficiaires tout comme la démarche pratique, expérimentale, de celles-ci.

**La première partie de ce travail présente le contenu des différentes formations et actions proposées par le CISP ainsi que les stratégies, les outils et les méthodes utilisées.**

**La seconde partie aborde les résultats de l'action** : la réception par les bénéficiaires de ces formations, les évaluations par les différents partenaires, formateurs, membres du CISP, des actions, et les changements et résultats observés par des observateurs extérieurs.

**Suit un chapitre concernant les demandes, critiques et propositions adressées au CISP.**

---

<sup>51</sup> Mehdi Lazar, Sidi-Mohammed Nehad, *L'Algérie aujourd'hui*, Paris, Michalon, 2014.

## Première partie : Contenu, méthode et stratégie

### Chapitre 1. L'approche du CISP des droits de l'Homme en Algérie, une approche innovante et intégrée

La promotion des droits de l'Homme en Algérie, l'objectif poursuivi par le CISP, suit une démarche originale, avec des outils spécifiques, très élaborés et nouveaux. Ces outils sont multiples qui concernent tant le fond des actions et des formations que leur forme, c'est-à-dire les méthodes pédagogiques utilisées. Ils ont été élaborés dans des centres de recherche et des universités tant aux USA qu'en Belgique, en France, en Suisse, au Canada et en Italie. Des promoteurs de ces outils ou des professionnels qui y ont été formés interviennent depuis plusieurs années, pour certains d'entre eux depuis plus de quinze ans en Algérie à la demande du CISP. L'Algérie est le premier pays sur le continent africain à bénéficier des formations à la « Clinique de concertation », au Travail Thérapeutique de Réseau, à « la gestion des détresses multiples et sévères » trois domaines d'action issus de « la thérapie contextuelle » adossés et complétés par cette dernière. Les formations destinées au certificat des droits de l'Homme sont également une première du genre en Afrique du Nord.

Thérapie contextuelle et « Clinique de Concertation » ont été chronologiquement les premières formations et actions dispensées en raison du contexte qui a mobilisé au départ l'intervention du CISP. Ces formations sont particulièrement appropriées aux situations sociohistoriques les plus extrêmes, caractérisées par une accumulation de malheurs de nature diverses. Les familles qui les traversent mobilisent *de facto* de nombreux professionnels bien souvent débordés et dépassés. C'est à ce débordement entre autres que répondent la « Clinique de Concertation » et le Travail Thérapeutique de Réseau. Et c'est sur les situations les plus lourdes que le CISP a porté son action.

Il s'agissait évidemment de porter secours à des populations blessées et traumatisées, de répondre à des besoins urgents correspondant à la mission humanitaire, raison d'être de nombreuses ONG. Il y a d'autres raisons importantes d'ordre stratégique : Les situations extrêmes, limites, lorsqu'elles sont bien traitées ont plus de chances de faire évoluer le centre des systèmes de prises en charge organisés pour répondre à des situations moins complexes. D'autre part il s'agit de tenter de mettre un terme à la spirale des violences. Les lieux les plus affectés par des manifestations de violences sont les terrains les plus propices à leur reproduction. Et aussi, comme l'observe Fethi Benslama, « le trauma est un malheur, mais il est aussi la source de création de lois morales et d'œuvres de la culture, lorsque peuvent être mobilisées des processus de surmontement, tels que l'identification pacifiante, la reconnaissance qui distingue le réel de l'imaginaire, la sublimation, etc.<sup>52</sup> » La démarche de la thérapie contextuelle et de la « Clinique de Concertation » croise la mobilisation de ces processus : la mobilisation des « ressources résiduelles » relationnelles des familles à travers non pas la morale, mais l'éthique relationnelle du donner-recevoir-prendre (plus exactement du *give and take*), soutenue par la mobilisation de la part de l'existential dans l'investissement professionnel au côté de sa part fonctionnelle et la mobilisation collective à travers le Travail Thérapeutique de Réseau autour des familles, permet un travail de reconstruction à un niveau plus fondamental premier et ontologique des familles aussi bien que des professionnels.

Il s'agissait conjointement d'aider les familles meurtries, amputées de certains de leurs membres durant la décennie noire en Kabylie, puis par le séisme qui a eu lieu à Boumerdès et de soutenir les professionnels algériens épuisés par la prise en charge de ces familles, tout en leur proposant des formations susceptibles d'alléger et de rendre plus efficace leurs prises en charges en créant des réseaux de soutien mutuels.

---

<sup>52</sup> Fethi Benslama, *op. cit.*, p. 158.

Les régions de Kabylie et de Boumerdès ont en effet été particulièrement affectées par la violence. Elles ont subi d'abord de grandes violences politiques d'une part liées au terrorisme et, d'autre part à ce qui a été appelé le « Printemps noir de Kabylie », une révolte dont l'un des événements déclencheurs a été l'assassinat en 2001 par les gendarmes d'un lycéen auquel a succédé un certain nombre de manifestations très lourdement réprimées, des tortures, des pillages de maisons et de magasins, des expéditions punitives. Ce printemps noir a fait 132 morts et plus de 5000 blessés. Souffrances et répression ont laissé les populations livrées à elles-mêmes, sans grande possibilité de dialogue avec les institutions, malgré une tentative politique d'apaisement avec, en 2003, l'accord d'une des revendications de la plateforme d'El Kseur, la reconnaissance de la langue tamazigh comme langue nationale. Rancune et manque de confiance qu'éprouve la population de ces régions à l'égard de l'État et de ses institutions demeurent et se pose avec acuité la possibilité d'une « cohabitation » entre la population et les familles de terroristes.

La « Clinique de Concertation » imbriquée dans le Travail Thérapeutique de Réseau se présente de fait comme la matrice de l'approche philosophique et stratégique du CISP. Concernant sa philosophie, nous verrons qu'elle se présente comme la matrice de relations de nature démocratique ; en ce sens c'est elle qui porte le plus loin les outils de la mise en œuvre concrète des droits de l'Homme, ce qui explique la durée des formations qu'en propose le CISP compte tenu aussi de leur grand degré d'élaboration et des renversements de postures professionnelles qu'elles induisent. Sa stratégie concerne notamment son mode de diffusion « de proche en proche<sup>53</sup> », les réseaux construits entre les personnes formées, les formations de formateurs.

*L'éthique relationnelle* au cœur de la thérapie contextuelle et de la « Clinique de Concertation », du moins l'éthique qui implique la réciprocité de l'échange relationnel, fonde ces différentes formations et se situe au centre de la démarche de l'ensemble du dispositif d'intervention du CISP, elle est présente dans toutes les formations qui se sont greffées sur ces formations, proposées au gré de l'apparition et de la formulation d'autres besoins, repérés très tôt d'ailleurs. Il s'agit des formations à la gestion positive des conflits, à la communication non violente, de la philosophie pour enfants, des formations sur l'engagement, et des formations au certificat des droits de l'Homme, de l'« Université d'automne », d'« Un monde selon les femmes », de « Graine de citoyens ». C'est le point de vue éthique qui fonde les formations sur l'engagement au sens où selon ses formateurs, il y a une réciprocité entre le rapport à soi et à autrui dans celui-ci. La question de l'engagement est abordée par l'ensemble des formations. Pour le responsable des formations au certificat aux droits de l'Homme ceux-ci consistent dans l'engagement de chacun à œuvrer pour le droit de l'autre. Cette posture éthique dans son fondement a pour conséquence pour chacune des formations la conjugaison des savoirs, des savoirs faire et des savoirs être. Elle implique par ailleurs de considérer l'État et les différents pouvoirs publics non comme des adversaires *a priori*, mais comme des partenaires incontournables et nécessaires dont il s'agit de faire autant que faire se peut des interlocuteurs et des alliés. Les différentes formations ont aussi en commun de viser à favoriser l'estime de soi, la confiance en soi et en l'autre que les traumatismes individuels et collectifs vécus ont mis à mal.

Les formations ne dissocient pas les apprentissages théoriques de l'expérience personnelle et des expériences partagées ; elles ont comme visée commune l'engagement et l'enracinement du travail au plus près du terrain, en particulier dans les secteurs concernant les personnes et groupes les plus vulnérables. L'éthique est aussi l'élément qui ouvre la possibilité d'une subjectivité réunifiée et de la construction d'identités collectives en devenir et ouvertes. Comme l'affirme le responsable de la formation au certificat des droits de l'Homme, « l'identité algérienne n'existe pas comme telle, elle existe dans le projet qu'on se donne, et si les droits de l'Homme y ont leur place. » Enfin en mettant le sens de la pratique en adéquation

---

<sup>53</sup> Titre de l'ouvrage de Selma Hellal, *De proche en proche. Proximité et travail thérapeutique de réseau en Algérie*, Alger, Barzakh, 2008. Cet ouvrage est réédité et traduit aujourd'hui en arabe.

avec les aspirations tant individuelles que collectives, elles permettent de participer au « bonheur public<sup>54</sup> » et d'y trouver ainsi du sens et du plaisir.

Est également présent à tous les niveaux des interventions du CISP le pluralisme en tant que condition d'un fonctionnement démocratique : une attention particulière est apportée dans les rencontres qui réunissent les bénéficiaires des formations à la diversification des régions, villes, villages d'où ils viennent, à la diversification des actions culturelles dans lesquelles il s'engagent, à la diversité des courants de pensée qu'apportent les formateurs et à celle des pays d'où ils viennent, à la diversité des mouvements dans lesquels s'engagent les jeunes, par exemple les différents mouvements féministes, laïcs ou islamiques. Dans toutes ces rencontres, la pédagogie vise l'apprentissage du débat démocratique entre des points de vue différents, l'apprentissage de la réflexion et du jugement personnels, de l'esprit critique et du discernement.

La « Clinique de Concertation » et le Travail Thérapeutique de Réseau sont donc les plus anciennes des formations proposées par le CISP. Par ailleurs elles permettent d'aborder de façon indirecte et à petits pas les traumatismes subis par les familles lors de la décennie noire, qu'elles aient été du côté des « bourreaux » ou du côté des victimes, et plus généralement les traumatismes multiples qu'a connus ce pays depuis la colonisation, les premiers affleurant de manière omniprésente dans les relations et, probablement pour ce qui est de cette décennie noire de façon plus bruyante avec le temps que lorsqu'il s'agissait de la lutte immédiate pour la seule survie ... Elles permettent aussi d'aborder les violences intra familiales, en particulier les violences faites aux femmes sans heurter l'honneur des familles. D'autre part elles se situent d'emblée dans le travail de réseau.

Compte tenu de la place centrale qu'elle occupe dans la démarche du CISP il convient d'en présenter succinctement le contenu avant de présenter celui des autres formations. Cette présentation nous paraît utile en raison d'une part de sa nouveauté, d'autre part de la facilité avec laquelle les bénéficiaires y adhèrent, en raison ensuite des possibilités d'essaimage qu'elle porte en elle tant sur le plan théorique que pratique et de son efficacité enfin. Pour ces différentes raisons cette démarche dans ses différents contenus mérite d'être connue afin d'être utilisée ailleurs.

Cette démarche au cœur des programmes du CISP assure donc la cohérence du point de vue philosophique qui anime le travail de promotion des droits de l'Homme. Cette cohérence est assurée concrètement, outre par la complémentarité des philosophies qui soutiennent les différentes formations, par la connaissance qu'ont certains des intervenants les uns des autres et par leur familiarisation avec les contenus des différentes formations. Certains formateurs formés à la « Clinique de Concertation » interviennent dans des formations sur la communication non-violente. Par ailleurs existe un certain nomadisme des formateurs qui donnent des conférences au sein d'autres formations que celles dans lesquelles ils interviennent de façon régulière. Des formateurs dispensant des formations différentes, la « Clinique de Concertation » et la non-violence par exemple, co-animent des séminaires sur le vivre ensemble. Elle passe aussi par le fait que nombre des bénéficiaires, formateurs à leur tour actuels ou futurs, ont bien souvent suivi plusieurs de ces formations et s'organisent en réseau pour en diffuser le contenu et se soutenir mutuellement. Cette cohérence est à l'origine des succès de cette démarche. On ajoutera que ce succès est dû également au fait que cette philosophie est en résonance avec la culture algérienne. Par exemple, selon les intervenants étrangers rencontrés, il est plus facile de faire entrer les droits des enfants comme matière à part entière d'enseignement dans les établissements scolaires qu'en Belgique : la critique portant sur « l'ingérence » des autres ne se situe pas toujours là où s'attend à la rencontrer. Il semble bien également qu'il y soit plus facile en Algérie d'amener les parents et les enseignants à collaborer en matière d'éducation des enfants qu'en France ou en Belgique par exemple.

Une autre raison de ce succès est aussi liée à la longévité de la présence du chef de projet du CISP en Algérie, c'est-à-dire à la continuité de ses actions. Il est également lié à la fidélité de ses formateurs expatriés, certains d'entre eux accompagnant son action depuis une quinzaine d'années. Cette double longévité a permis un ancrage et une continuité de l'action du

---

<sup>54</sup> Terme emprunté à Montesquieu dans son ouvrage, *L'esprit des lois*.

CISP dans ce pays, tout comme elle a permis une évolution des formations au plus près des sensibilités, des réalités et des besoins. Ces différents facteurs ont contribué à l'acceptation, à la collaboration et à des demandes de la part d'institutions locales et de politiques locaux et à la tolérance par les pouvoirs publics de la présence du CISP sur des territoires, de programme en programme, sans cesse élargis.

On doit aussi noter que l'innovation portée par le CISP tant en matière de contenu que, comme on le verra plus loin, dans la stratégie de mise en œuvre de son action n'est possible qu'en raison de la forte décentralisation que le siège de Rome du CISP opère dans son fonctionnement et de la confiance qu'il a en la personne de son chef de projet. Ceci distingue le CISP d'autres ONG en Algérie que certains de leurs chefs de projet perçoivent comme une chance, lorsqu'ils sont mis eux-mêmes « en situation de ne pouvoir qu'appliquer ce que le siège leur demande<sup>55</sup>. »

## 1. La thérapie contextuelle, une approche de la thérapie familiale

La thérapie contextuelle, un des courants de la thérapie familiale, a été fondée dans les années 1950 par le psychiatre Ivan Boszormenyi-Nagy d'origine hongroise et émigré aux États-Unis. Celui-ci a été directeur du « Département de psychothérapie familiale » à Philadelphie jusqu'en 1980. Dès le début des années soixante, ce département était devenu l'un des premiers centres de formation en thérapie familiale aux États-Unis, ainsi qu'un lieu de nombreuses publications et d'échanges entre les pionniers de la thérapie familiale. Ivan Boszormenyi-Nagy a aussi joué un rôle déterminant pour le développement de la thérapie familiale en Europe.

Sa méthode thérapeutique a d'abord été nommée « psychothérapie familiale intergénérationnelle dialectique », puis « thérapie familiale contextuelle », enfin, dans les années quatre-vingt, « thérapie contextuelle », soulignant ainsi que son approche touche à des domaines qui vont bien au-delà du champ de la thérapie familiale. Il s'est ainsi activement engagé à appliquer certaines prémisses de la thérapie contextuelle aux relations entre groupes, en particulier en ce qui concerne la question des minorités ethniques et nationales<sup>56</sup>.

Après Nagy, R. D. Laing illustre bien l'importance de la prise en compte du contexte en thérapie et les conséquences en termes de circularité qui résultent de son ignorance : « Tenir compte du contexte c'est, lorsqu'il s'agit par exemple de soigner la folie, substituer à la focale sur un individu celle de sa situation. Considérer un psychotique comme individu interdit de trois façons de l'appréhender en termes de situation. Son comportement est appréhendé comme autant de signes d'un processus pathologique dont le siège est *en* lui. Le sujet est totalement enfermé dans une métaphore médicale. En second lieu, cette métaphore médicale conditionne, détermine la conduite de tous ceux qui sont compris dans cette métaphore, c'est-à-dire les soignants et les patients. En troisième lieu la personne qui était un patient à l'intérieur d'un système, en étant isolé de celui-ci ne peut plus être considéré comme une personne et, de façon corolaire, le médecin ne se conduit plus comme une personne. Ne pouvant se conduire en tant que personne, chacun se dépersonnalise. Et l'auteur d'insister sur le fait que de ces rôles ni le malade ni le médecin ne peuvent sortir parce que cette métaphore est pour l'un comme pour l'autre une *évidence*. Au contraire, s'enclenche une spirale négative dès lors que chacun tente d'en sortir, parce que la tentative est interprétée à l'intérieur de la métaphore. Plus le malade proteste, plus sa protestation est interprétée comme le symptôme d'une aggravation de sa maladie et devra en conséquence être calmée. Autrement dit la métaphore induit une circularité et une réciprocité dans les relations qui produit *in fine* les effets inverses au but recherché.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Ce qui n'est pas toujours vrai puisque Médecins du Monde et Handicap International intègrent certaines des formations du CISP dans leur propre action et qu'Amnesty International travaille en collaboration avec la LADDH, le partenaire essentiel du CISP, sur certains projets.

<sup>56</sup> Cette présentation est issue de l'article de Catherine Ducommun-Nagy, « La thérapie contextuelle », in, *Panorama des thérapies contextuelles*, (Dir. Mony Elkaïm), Paris, Seuil, 1995 ainsi que du livre de Pierre Michard et Guenièvre Shams Ajili, *L'approche contextuelle*, Paris, Morisset, 1996.

<sup>57</sup> Laing R. D., 1972, "The obvious", in Ruitenbeck H. M., *Going Crazy: The Radical Therapy of R. D. Laing and Others*, New York, Bantam Books, p. 109-128.

Pour Nagy le contexte fait référence à un domaine tout à fait précis : il se rapporte à l'ensemble des individus qui se trouvent dans un rapport d'attente ou d'obligation ou dont les actes ont un impact sur l'autre. Une des nouveautés de la démarche de Boszormenyi-Nagy consiste à placer en son centre *l'éthique relationnelle* : en ce sens elle se distingue aussi bien de la thérapie individuelle que de la thérapie familiale classique. Dire que l'éthique est la substance originaire de la relation est une proposition jusqu'alors absente du champ psychothérapeutique. En faire un levier thérapeutique est en rupture par rapport aux pratiques de soins communément admises. Cependant le thérapeute contextuel prend en considération tous les éléments des modèles thérapeutiques individuels ou systémiques qui se montrent compatibles avec la perspective éthique<sup>58</sup>.

Cette démarche s'appuie sur quelques prémisses :

- L'identité d'une personne est inséparable de son contrepoint, l'autre. Seule la relation permet donc l'accès à l'individuation et à l'autonomie.

- Dans toute relation humaine se pose la question du don, de son retour, du mérite acquis par un souci de l'autre, comme des dettes et des obligations contractées. C'est le respect d'un principe d'équité et de réciprocité qui constitue le ciment de toute relation proche et qui est à la base de la dimension éthique des relations interpersonnelles. Cette dimension éthique est omniprésente dans toute relation quels que soient la souffrance, le symptôme, l'origine culturelle et ethnique. La langue de l'éthique relationnelle est parlée par chacun d'entre nous : chacun est accessible à des questions touchant à la confiance, à la fiabilité et à l'équité dans les relations et le langage éthique est le dernier langage relationnel qu'un psychotique puisse entendre.

« *Qui parle ou écoute fait pression, sollicite l'éthique de la relation : c'est-à-dire le donner, le recevoir et le rendre – ou prendre - (le give and take). Le dialogue est un déjà là qui à la fois sépare, lie, mais aussi constitue le sujet à travers l'histoire de l'engendrement du lien. Le dialogue est le milieu par essence des sujets qui se co-construisent en comptant les uns sur les autres* », écrit I. Boszormenyi-Nagy.

- Puisque l'équité et la justice sont nécessaires à la survie des relations, elles vont servir de principe régulateur des relations familiales et de toutes les relations proches. Pour ce faire, en premier lieu le thérapeute emploiera la technique de la « partialité multi-directionnelle ». Il laisse un temps à chacun des présents pour qu'il ait l'opportunité d'énoncer son point de vue, d'évoquer l'injustice provoquée par le destin ou par les partenaires : le thérapeute sera partial, créditera alternativement le point de vue de chacun dans le contenu de ce qu'il dit et cela à partir de faits concrets énoncés. Nagy introduit ici une perspective temporelle transgénérationnelle, qui tient compte des absents, fussent-ils vivants ou morts, la nécessité de travailler sur les conséquences des échanges passés et de leurs implications au présent et dans toute nouvelle relation actuelle ou future.

Le thérapeute démontre que l'être humain tire un profit du fait de pouvoir donner à autrui. En pouvant donner à un autre, l'individu gagne une possibilité de légitimation et de satisfaction intérieure qui le motivera dans la poursuite d'actes généreux. Cet élément est au cœur de la notion de « spirale de la légitimité constructrice » et joue un rôle fondamental dans la stratégie d'intervention du thérapeute contextuel. Ce point correspond à l'optimisme de l'approche contextuelle. Le souci de l'autre est une richesse dans les relations et la thérapie doit servir à mobiliser ces ressources selon un principe de justice.

« La légitimité destructrice » fait référence à la situation de la personne lésée qui est poussée à agir par la recherche d'une restitution ou d'une compensation.

Une autre notion particulièrement importante dans la thérapie contextuelle est celle de la loyauté. L'enfant est loyal à ses deux parents quoi qu'il arrive. La loyauté peut être invisible comme lorsqu'un enfant échoue à l'école parce que son père a lui-même, enfant, échoué à l'école ou parce qu'il est au chômage. L'enfant peut aussi être pris dans cette situation redoutable du clivage de loyauté lorsqu'il est mis en demeure par ses parents de faire le choix impossible entre l'un et l'autre.

---

<sup>58</sup> En ce sens le thérapeute contextuel peut conseiller à un membre de la famille de suivre une psychothérapie individuelle classique parallèlement au suivi de la thérapie contextuelle.

Aussi importante est la notion de « parentification ». Un enfant parentifié est un enfant qui a pris en charge, qui a contribué massivement à la vie de ses parents. Cependant si la parentification est dommageable parce qu'elle représente pour l'enfant un fardeau bien lourd à porter, le plus destructeur pour lui serait de le priver de se préoccuper de ses parents, le priver de donner et d'avoir une implication éthique dans son contexte de vie.

« L'exonération » est aussi une notion importante dans la théorie de Nagy. Il ne s'agit pas de pardonner ou d'annuler les faits, le pardon considérant toujours la culpabilité de l'agresseur, mais d'exonérer. « L'exonération » a une dimension de compréhension et d'engagement. Il s'agit de comprendre comment celui qui a créé les dommages a été lui-même victime, dans quel contexte relationnel il a été plongé, comment la personne malveillante fut à son tour exploitée, maltraitée par ses proches ou ses parents. Pour autant le travail d'exonération exige de ne pas chercher à effacer le tort infligé. Au contraire, il s'agit travailler à un processus qui pousse celui qui a infligé le tort à prendre conscience des conséquences du dommage du point de vue de celui qui en vit les conséquences. La dette existentielle demeurera éternellement entre les protagonistes. Mais l'objectif est d'amener celui qui subit les conséquences du dommage à pouvoir renoncer, au nom de l'avenir, à infliger un tort égal à celui qui en est l'auteur, évitant ainsi de s'enfermer dans la répétition. Cette opération, soutenue par le thérapeute contextuel, peut libérer les deux protagonistes d'une recherche sans fin de compensations destructrices. Le processus d'exonération, qu'il ne faut pas confondre avec le fait de concéder des circonstances atténuantes, arrête la spirale destructrice ; et l'attention accordée au bourreau ne constitue pas une tentative d'atténuation de sa culpabilité.

Nagy distingue quatre dimensions de la réalité relationnelle.

- Celle des faits : ils ont trait à l'ensemble des déterminants biologiques ou socio-historiques des individus qui participent à la relation. Cette dimension a une grande importance de par ses conséquences sur la balance éthique des relations : un trouble physique tout comme un avantage économique va placer un des partenaires dans une position de vulnérabilité ou d'avantage vis-à-vis de l'autre et obliger celui qui se trouve en position de force à rétablir l'équilibre en se montrant généreux pour maintenir l'équité et la viabilité de la relation.

- Celle de la psychologie individuelle. Elle fait référence à l'appareil psychique de chaque individu, à la force de son moi, à ses mécanismes de défense, à son équipement cognitif et à son bagage intellectuel. Sa prise en compte est indispensable puisqu'elle détermine dans une mesure considérable le comportement de chaque individu envers les autres.

- La dimension transactionnelle. C'est dans cette dimension que peuvent s'observer les lois systémiques, et tous les phénomènes décrits par les thérapeutes familiaux classiques, comme ceux de complémentarité, de fusion, d'escalade, etc.

- La dimension de l'éthique relationnelle. Elle est particulière à l'approche contextuelle. Puisque l'équité et la justice sont nécessaires à la survie des relations, elles vont servir de principe régulateur des relations familiales et de toutes les relations proches. Il ne s'agit ni d'un concept moralisateur ni d'une injonction à l'altruisme. Les notions d'engagement de responsabilité et d'éthique relationnelle vont de pair et sont dans ce sens pour ainsi dire synonymes.

Le but du thérapeute, de l'intervenant psycho-social est de comprendre comment chacun des membres de la famille perçoit la réalité et dans quelle mesure cette vision affecte les autres.

Dans leur contenu les questions posées par le thérapeute ouvrent à la considération réciproque, elles créent la possibilité pour chacun de se valider en validant l'autre, elles visent à rétablir la confiance, la fiabilité des relations, la reconnaissance et l'engagement dans les responsabilités : le critère dynamique de la thérapie contextuelle relève de la considération due et non de la réciprocité du donner-recevoir-prendre.

Un des intérêts majeurs de la thérapie contextuelle, comme le souligne Pierre Michard, est qu'elle peut être utilisée comme ressource complémentaire à leur pratique et en conformité avec leur objectif professionnel par une multiplicité de protagonistes du champ éducatif, celui du social, du contrôle, du judiciaire, du médical et du thérapeutique. C'est ce qu'on observe dans les différents pays où elle est enseignée, comme en Algérie.

## 2. « La Clinique de Concertation » comme matrice de relations démocratiques

L'originalité de la « Clinique de Concertation »<sup>59</sup> réside dans l'extension de la thérapie contextuelle et systémique dont est porteuse la thérapie familiale construite par I. Boszormenyi-Nagy à l'ensemble des relations qui existent autour de l'enfant et de ses parents : fratrie, grands-parents, camarades, amis, voisins, animateurs de loisirs ou de sport et, au-delà, les professionnels des différentes institutions qui peuvent être amenés à intervenir dans la famille lorsque celle-ci est en difficulté (professionnels de l'école, professionnels du médical, médecins, psychiatres, psychologues, professionnels du social et du psycho-social, travailleurs sociaux, animateurs culturels, professionnels de la justice, de la police, représentants des institutions locales dans lesquels travaillent ces professionnels...), ainsi que les élus du territoire concerné : la « Clinique de Concertation » se présente sous la forme d'un travail communautaire qui accompagne une famille ou une personne en détresse pour l'aider et rechercher avec elle les moyens qui lui permette d'en sortir.

Son concept, sa théorie et ses outils ont été élaborés par le psychiatre belge Jean-Marie Lemaire, au milieu des années quatre-vingt dix. Il assure actuellement des formations à la « Clinique de Concertation », à la « Gestion des détresses multiples et sévères » et au Travail Thérapeutique de Réseau. La démarche est appliquée en de multiples lieux en Europe : Belgique, Italie, Suisse, France – surtout-. Elle a été appliquée au Kosovo, en Albanie ; elle est également mise en œuvre en Algérie depuis quinze ans. Elle est aussi appliquée en de multiples domaines : gérontologie, psychiatrie et pédopsychiatrie, éducation, travail social, justice des mineurs et pourrait l'être dans d'autres comme en milieu de travail. Certains élus locaux d'ailleurs, formés par l'association École et Famille en France par exemple en appliquent certains aspects dans leurs réunions.

Mais d'abord pourquoi accoler le terme *clinique* à la concertation et le terme *thérapeutique* à la construction de réseaux ? Ces termes empruntés à la médecine renvoient à l'objectif du prendre soin, au sens large et premier du terme, des relations, et plus précisément à l'intention de soigner des relations en souffrance, soit qu'elles n'existent pas quand elles le pourraient pour le bénéfice des professionnels et des familles, comme en matière de concertation, soit que ces relations soient malades, qu'il s'agisse de la simple ignorance de leur existence, de dévalorisation mutuelle, de méfiance ou de préjugés mutuels ou bien plus simplement de la prévalence du colloque singulier. Prendre soin des professionnels qui gravitent autour de la famille est indissociable du prendre soin des membres de la famille, sous peine de voir se reproduire dans les relations entre les uns et les autres les relations qu'il s'agit précisément d'éviter, comme il s'agit d'éviter les spirales négatives qui peuvent en résulter.

La « Clinique de Concertation » et ses outils, ont pour visée une mise en circulation généralisée du principe du donner prendre et recevoir, tant au sein des relations familiales que dans les relations entre les familles et les institutions, qu'entre institutions entre elles. En ce sens, le travail de la « Clinique de Concertation » s'inscrit dans un processus de désenclavement relationnel infini, qu'il s'agisse du niveau des relations familiales, de celui des relations professionnelles ou de celui de la psyché : celle-ci est touchée par voie de conséquence des changements apportés aux deux autres. Ce travail de désenclavement a pour effet de modifier conjointement le rapport à soi, le rapport à autrui et le rapport au politique, de fait toujours liés.

### *La mobilisation des valeurs objectives et subjectives*

Décrochage ou échec scolaire, par exemple, sont appréhendés comme autant de symptômes de relations en souffrance, tant au sein de la famille qu'au sein de l'école. Ce sont donc ces relations dont il faut prendre soin. Aussi lourdes que soient les détresses multiples que vivent les familles, le besoin de justice et de reconnaissance, le souci de l'enfant pour ses parents, le désir des parents de voir leur enfant réussir à l'école et leur souci pour son avenir,

---

<sup>59</sup>Le label est déposé.

constituent « des ressources » et des leviers pour l'action thérapeutique. De même, aussi débordés, fatigués ou mis en échec soient-ils par les enfants ou leur famille, le besoin de reconnaissance, le souci de l'éducation et de la réussite scolaire des enfants pour les enseignants et l'ensemble des professionnels travaillant dans les établissements scolaires, constituent des leviers de l'action thérapeutique. Il en est encore de même pour les professionnels du secteur sanitaire qui se soucient de la santé et du bien-être des enfants et des familles, pour les professionnels du social qui se soucient de l'intégration sociale de chacun, ou bien pour les professionnels de la culture qui se soucient de l'accès à la culture pour tous. En bref, les valeurs objectives dont sont porteurs tant ces professionnels que leurs institutions sont autant de ressources qu'il s'agit de reconnaître, de valoriser et de mobiliser au profit de chacun et de tous. Ainsi, l'ensemble des valeurs qui soutiennent ces relations dans lesquelles chacun des membres de la famille s'inscrit, et qu'il s'agit d'abord d'identifier, constitue la ressource fondamentale de l'approche clinique.

La dynamique sociale qu'impulse l'association s'appuie sur la mobilisation de ce que l'anthropologue C. Geffray évoqué plus haut, désigne du terme « la valeur subjective des hommes » qu'il s'agit d'articuler à ces valeurs objectives. Bien que non visible parce qu'allant de soi, peu mise en avant sinon au sein des relations entre proches et souvent dévalorisée comme dans la sphère de la production marchande dominée par des relations de concurrence – bien qu'indispensable à son fonctionnement –, cette valeur n'en est pas moins toujours présente et active aujourd'hui.

L'auteur oppose la valeur subjective des hommes à la valeur des objets. De cette opposition procèdent deux types d'économie : l'économie du don qui s'oppose à l'économie de la marchandise, lesquelles opposent deux structures langagières distinctes, *deux discours irréductibles l'un à l'autre*, si on entend le terme de discours comme renvoyant explicitement au lien social. Et l'auteur d'opposer ainsi la foi au calcul, l'honneur à l'intérêt, la valeur du sujet à la valeur des objets, les biens d'honneur aux biens de jouissance, la générosité à l'intéressement, le sacré à la raison, l'holisme à l'individualisme, l'économie symbolique à l'économie économique, le travail dépendant au travail libre salarié, l'économie du don à l'économie marchande, etc. Ces deux ordres de discours coexistent dans les différentes sociétés connues et étudiées, mais selon des modalités extrêmement variées, qui font prévaloir l'un ou l'autre de ces deux ordres ou subordonnent l'un à l'autre, comme dans notre société où prévaut l'économie de la marchandise, tandis qu'existent quelques exceptions où l'économie du don s'étend aux échanges des biens.

L'innovation de la « Clinique de Concertation » consiste à mobiliser cette valeur subjective déclinée en ces différentes valeurs dans les relations familiales, et du côté des professionnels, à remobiliser les valeurs objectives à partir de ces valeurs subjectives en tant que levier d'émancipation individuelle et collective.

La « Clinique de Concertation » vise donc à mobiliser chez les professionnels ces valeurs subjectives en les articulant aux valeurs objectives qui définissent leur mission : telle la santé pour tous pour les thérapeutes, l'égalité des chances pour l'ensemble des professionnels de l'école, l'aide à l'insertion et des conditions de vie décentes pour les travailleurs sociaux, les éducateurs spécialisés, les travailleurs sociaux de la justice au sens large, etc. La dynamique de la pratique et de son développement, ses effets extrêmement productifs sont indissociables de la mobilisation de ces valeurs de base, notamment parce que celles-ci sont accessibles à tout un chacun, et ce de façon quasi immédiate, parce qu'elles ont des effets thérapeutiques évidents et parce qu'elles sont applicables et transposables, du fait même de leur nature, à de multiples, sinon à tous les champs de la vie sociale.

Au regard de ces processus parallèles de subjectivation et d'individuation du droit, de la morale, du politique évoqués plus haut, l'éthique relationnelle introduit *un principe d'objectivité* accessible, concret, immédiatement compréhensible et appropriable, le donner-recevoir dans la réciprocité, selon un principe de justice, c'est-à-dire un principe situé en extériorité par rapport aux individus, non pas imposé d'en haut, mais qui les relie subjectivement comme *alter ego* et les pose d'emblée comme acteurs les uns avec les autres. Part rapport à l'évolution du droit occidental également évoqué plus haut, la démarche qui inspire l'action de la « Clinique de Concertation » opère un renversement : le « droit subjectif

à » est inséparable de son contexte relationnel, dans la réciprocité du donner-recevoir. En cela il est la conséquence, non le point de départ, de la réciprocité. En outre, la démarche ré-enracine l'identité de chacun dans ses appartenances générationnelles et intergénérationnelles, rendant de ce fait son être et son état civil indisponibles. La question des origines ne peut être éludée ; elle appartient à l'ordre des faits, construit notre ordre symbolique comme notre ordre imaginaire.

### *La présence des familles*

La « Clinique de Concertation » est le groupe qui réunit *autour* de la famille présente, à partir de principes régulateurs précis et selon différentes figures, toutes les personnes en lien avec chacun des membres de la famille, du moins est-ce ce qui est recherché. Entre autres la démarche vise à ré-enraciner l'identité de chacun dans ses appartenances générationnelles et intergénérationnelles. Ainsi les absents comme les défunts de la famille sont présents dans les débats autant que les présents. Parmi les principes régulateurs qui fixent le cadre éthique des réunions figure celui selon lequel on ne parle des absents que comme s'ils étaient présents. Figure aussi le fait que les membres de la famille *invitée* et qui *invite* les professionnels ne se présentent que lorsque ces derniers se sont présentés à elle. Les présents sont disposés en rond et en l'absence de table afin de marquer la parité de participation. Des comptes rendus des réunions sont effectués et envoyés à la famille pour être validés par celle-ci. Ces principes font reculer les hiérarchies de position, favorisent la confiance mutuelle, la libre expression, l'écoute et le respect mutuels. Ils induisent aux yeux des participants « une haute tenue » des réunions. Elles permettent ce faisant d'éviter les lamentations et les confrontations inutiles qui pourraient parasiter les réunions et de gagner du temps dans le travail collectif. Le principe du compte rendu des réunions, validé d'abord par la famille avant de l'être par les professionnels, renforce la crédibilité de la parole des familles, leur rôle actif, leur confiance en elles-mêmes, leur engagement dans l'aventure, leur responsabilité et leur fiabilité. Ces effets sont réciproques en ce qu'ils ont le même effet chez les professionnels.

Les réunions utilisent l'outil du « sociogénogramme » construit par l'ensemble des présents comme moyen de représentation des liens qui existent entre les membres de la famille et entre chacun de ceux-ci et les professionnels présents. Il permet d'identifier les personnes ressources, de reconnaître le travail accompli, les manques à combler, comme les personnes à inviter, les possibilités d'action. Il redouble les effets de la présence, et constitue un instrument qui fait tiers : « le récit devient un outil de débat, et si possible un débat avec la famille » Pour celle-ci le « sociogénogramme » est un moyen d'appropriation d'un récit de la co-construction des liens, en même temps que sa mémoire, un moyen de prendre conscience des appuis possibles en son sein comme du côté des professionnels. Nombre d'enfants gardent chez eux ce dessin.

La présence des familles dans les réunions, les principes qui les régulent, l'outil du « sociogénogramme », la mobilisation des valeurs subjectives des membres présents, comme l'honneur et la loyauté, l'identification et la reconnaissance des ressources de chacun, de ce qu'il donne prend et reçoit constituent ainsi le lieu même de la démarche thérapeutique.

L'une des originalités de la « Clinique de Concertation » est d'intégrer la présence réelle des membres de la famille dans son dispositif d'intervention. La force transformatrice des pratiques tient pour une part à la spécificité du besoin de paraître de tout un chacun. L'existence – ou le sentiment d'exister – dépend de la présence d'êtres vivants. « Il n'est rien au monde, ni personne dont l'être même ne suppose un spectateur. Exister est alors apparaître aux regards, être vu », écrit H. Arendt<sup>60</sup>. De même comme l'observe E. Cassirer<sup>61</sup>, l'homme ne peut se connaître lui-même, ne peut prendre conscience de lui-même comme individu que par l'intermédiaire de la vie sociale. Le spectateur c'est aussi selon Kant<sup>62</sup> celui qui, est le mieux à même d'exercer son jugement sur les situations. Ainsi chacun, alternativement acteur et spectateur de chacun des autres est en mesure de mieux exercer son jugement sur la parole de

---

<sup>60</sup> H. Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981, p. 33.

<sup>61</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

<sup>62</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985.

l'autre que sur la sienne, l'autre pouvant mieux l'exercer sur lui et le lui renvoyer. Ainsi dans un monde où être et apparaître coïncident, les éléments de la valorisation tels que le don, la fierté, la parole, etc., ne prennent pleinement leur sens que d'être vus et donc dits, attestés par d'autres, d'avoir des témoins, d'être pris dans l'échange de paroles. La gloire sans espace public où ses témoins peuvent la célébrer n'existe pas.

Cette démarche n'exclut pas pour autant la question de l'accès à l'autonomie. Seulement elle se construit sur d'autres prémisses que la séparation. Elle se construit sur son inverse, c'est-à-dire sur ce qui lie. Comme l'écrit D. W. Winnicott<sup>63</sup>, « on conçoit généralement l'autonomie comme la capacité de se séparer des autres » (telle le fait de devoir « rompre le cordon ombilical »), « qui peut prendre bien souvent la forme d'une injonction, d'un but en soi), ce qui est « faire un usage autoréférentiel du terme ». Pour Winnicott, au contraire l'autonomie est une force de caractère fondée sur la perception des autres : loin d'une différence qui isole, elle instaure une relation entre les gens ; l'enfant qui acquiert son autonomie peut voir et s'engager. Reconnaître l'autonomie renforce le soi. L'ensemble des liens que tissent les différentes actions du CISP concourt à l'acquisition de l'autonomie, inséparable d'ailleurs de la responsabilité. La reconnaissance de ce qui est donné et reçu dans la relation constitue l'un des vecteurs de cette acquisition.

En outre, la démarche est adossée à une philosophie de l'expérience ; son développement s'effectue dans le cadre des relations concrètes qui existent ou qui peuvent exister entre les personnes et qu'il s'agit alors de faire exister pour les mobiliser. L'importance accordée à l'expérience tient aussi à la nature des valeurs mobilisées. Il s'agit non de valeurs abstraites, mais concrètes, comme on l'a mentionné plus haut, c'est-à-dire de valeurs qui n'ont de sens et d'existence que dans des rapports personnels, qui s'éprouvent, ici et maintenant, en situation de groupe. C'est parce que les enfants, leurs parents, les professionnels qui gravitent autour d'eux ainsi que les structures, comme l'école qui les accueille sont invités et encouragés à traverser ensemble *l'expérience des relations de réciprocité* du donner-recevoir-prendre animées par un principe de justice, dans des espaces de rencontres et de concertation multiples, organisés autour *d'objectifs communs*, qu'ils trouvent leur *place singulière de sujet*. En cela, ils font l'expérience qu'ils peuvent sortir de la spirale d'une réciprocité négative et régressive, en termes d'attitudes et de représentations mutuelles, vécue comme des échecs personnels, voire des peurs mutuelles, dont peuvent résulter démotivation et déresponsabilisation.

L'expérience proposée par la « Clinique de Concertation » c'est l'expérience vécue par les membres des familles, aussi bien que par les professionnels, de relations qui les sortent de leur isolement, c'est le fait de relier tout ce qui était vécu auparavant comme séparé, déchiré, morcelé, divisé, d'éprouver les effets des valeurs mobilisées dans le rapport à soi, le rapport aux autres, les rapports à la société. C'est en même temps un travail réflexif sur cette expérience, renvoyée en écho par les différents membres des collectifs constitués. Les formations dispensées à de multiples professionnels sont ainsi un des lieux, on le verra plus loin, d'expérimentation d'objets communs, de création de mondes communs, et par là de liens non seulement possibles, abstraits, mais réels, concrets. Ces formations sont d'abord dans leur principe des co-formations. Les concertations cliniques, les « Cliniques de Concertation », les formations et les ateliers dans les écoles et les maisons de quartier, les maisons des droits de l'Homme, les centres culturels, les Conseils communaux des Jeunes constituent d'autres lieux d'expérience vécue de co-construction de liens qui modifient le rapport à soi, aux autres et au monde.

La démarche se situe dans l'entre deux : l'entre deux des différents membres de la famille, l'entre deux des professionnels relevant de différentes professions, celles du soin, de l'éducation, du contrôle c'est-à-dire l'ensemble des professions qui interviennent ou gravitent autour des familles en difficulté, l'entre deux entre ces différentes catégories professionnelles et les institutions dans lesquelles ils travaillent, l'entre deux entre les individus et l'État, c'est-à-dire le milieu associatif. Cet entre deux est précisément à la fois ce qui sépare et qui lie les individus entre eux : ce sont des êtres singuliers, donc différents : par exemple un enseignant est une personne singulière et elle appartient à une communauté, celle des enseignants. Un

---

<sup>63</sup> D. W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1976.

enseignant appartient à d'autres communautés : celle de son établissement scolaire, celle de son quartier, celle de son village, celle de sa wilaya, celle de son pays. Plus généralement l'entre-deux qualifie la scène politique publique dans son sens premier : l'espace commun auquel tous les êtres actuels ou potentiels appartiennent en tant qu'êtres différents et égaux. Ayant pour horizon les relations dans la Cité, l'action du CISP à travers la « Clinique de Concertation » et ses autres formations instaure de l'entre-deux là où des frontières séparent l'individu de la société, les professions entre elles, la sphère professionnelle de la sphère publique, la société civile de l'État. De ce point de vue, le modèle de la « Clinique de Concertation », dans sa dimension contextuelle, ouvre aussi une voie de passage à la sphère de l'environnement et, au-delà, à la sphère économique, si l'on retient la définition extensive et contextuelle du *care*, point de départ de la démarche du CISP, telle que la définit Joan Tronto<sup>64</sup> : « Tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. » Ainsi par exemple les activités destinées à sensibiliser les enfants à la protection de leur environnement s'intègre bien dans cette perspective.

Un entre-deux aussi important concerne les médiations mises en place pour le travail de sensibilisation aux droits de l'Homme et la prise de conscience de leur importance : elles procèdent de proche en proche au sens où elles passent par l'expérience du plus proche pour atteindre par degrés le moins proche, de l'échelle des relations les plus proches, vers des échelles plus larges de l'action. Ainsi l'importance accordée aux activités culturelles en direction des enfants et des adultes comme vecteurs de sensibilisation aux droits de l'Homme. Ainsi l'importance accordée à la médiation du jeu dans le but de sensibiliser les enfants aux droits humains et à la non-violence. Ainsi l'importance accordée aux consultations juridiques et aux consultations thérapeutiques à destination des familles, installées dans les maisons des droits de l'Homme. Ce travail de proximité est considéré comme un préalable à la sensibilisation des familles aux droits de l'Homme dont les militants des droits de l'Homme se sont emparés, tout comme on le verra plus loin pour que fonctionne bien un café littéraire un travail préalable de proximité s'avère nécessaire :

*« Au début, on ne parlait que du droit. [...] Le Travail Thérapeutique de Réseau aux côtés des personnes ayant subi un trauma nous a permis d'ouvrir des cellules d'écoute psychologique. Nous avons compris qu'il nous fallait commencer par l'établissement d'un lien construit sur du long terme pour aborder ensuite les droits de l'Homme », nous dit le vice-président de la Ligue Algérienne pour la Défense des Droits de l'Homme.*

En prenant en compte le contexte relationnel réel dans lequel s'insère l'enfant et sa famille, la démarche a vocation à s'étendre « de proche en proche » à l'ensemble des relations qui se construisent à partir de la famille, et peut se déployer vers un horizon relationnel sans limites, en embrassant dans son cercle relationnel, toujours ouvert, l'ensemble des sphères dans lesquelles vivent enfants et parents sur un territoire, tout comme les sphères où se déploient le travail des professionnels. Ainsi la « Clinique de Concertation » intègre dans sa visée thérapeutique l'ensemble des ressources relationnelles d'un même territoire, familiales, professionnelles, institutionnelles et politiques, afin de les mobiliser pour un mieux être de chacun et de tous.

Ce développement de proche en proche est porté par le Travail Thérapeutique de Réseau à travers les formations auxquelles participent les différentes catégories professionnelles ci-dessus mentionnées et par les réunions poursuivant le même but auxquelles participent les intervenants d'une même aire géographique.

Un objectif commun aux outils de l'intervention du CISP c'est de favoriser la reconnaissance de ce que chacun donne et reçoit de l'autre et à travers celle-ci la reconnaissance de la valeur de l'autre, condition d'un rapport à soi et à autrui confiant. Au sein du paradigme de la reconnaissance, écrit Nancy Fraser<sup>65</sup> « le remède à l'injustice est le

<sup>64</sup> Joan Tronto, « Du care », *Revue du MAUSS*, n° 32, 2008, p. 143-166.

<sup>65</sup> Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Paris, La Découverte, 2011, p. 45.

changement symbolique ou culturel. Cela peut impliquer la revalorisation des identités méprisées, la valorisation de la diversité culturelle ou la transformation complète des modèles sociaux de représentations, d'interprétation et de communication de telle manière que l'identité de *tous* s'en trouve affectée ». N. Fraser prône ainsi la *parité de participation*. Selon cette notion, la justice requiert des dispositions sociales telles que chaque membre de la société puisse interagir en tant que pair avec les autres. Il s'agit de faire accéder les groupes les plus faibles à la chose publique ou dans les différents domaines où chacun pourrait être entendu afin de rétablir la justice.

Avec les outils du CISP ce changement symbolique et culturel passe par la présence de la famille dans la « Clinique de Concertation », par la valeur accordée à la parole de chacun de ses membres, et à celle de chacun des autres participants. La parité de participation qu'on observe dans les activités du CISP concerne l'ensemble de celles-ci et à tous les niveaux et dans l'ensemble des sphères où elles sont menées, au sein de la famille, entre les familles et les professionnels, entre les différentes catégories professionnelles et dans tous les groupes dans lesquels elle intervient indirectement : CCJ, formations, associations, milieu scolaire, culture...comme dans les relations entre le CISP et ses partenaires et bénéficiaires.

Ce sont précisément ces modèles de représentation, d'interprétation et de communication, de telle sorte que l'identité de tous se trouve modifiée, que l'action du CISP produit, entre autres effets, comme nous le verrons plus en détail. Le principe de « partialité multidirectionnelle », introduit la parité de participation, La démarche, articulée à la valeur subjective et aux éléments qui la composent, c'est-à-dire dans ce qui œuvre au nous dans des échanges fondés sur la justice et la réciprocité, fait reculer altérité, division, disqualification et humiliation pour chacun des participants.

La parité de participation a des conséquences très importantes quant à la posture des professionnels. Elle induit de profonds bouleversements dans les pratiques habituelles dans les divers champs professionnels considérés, comme elle pourrait évidemment le faire dans d'autres domaines.

En effet l'appropriation de la démarche passe par l'apprentissage d'une posture qui invite à opérer des *écarts* au regard des pratiques professionnelles habituelles, à se situer en extériorité, par rapport à sa propre culture professionnelle, à se positionner dans un espace de réflexivité dialogique qui ouvre un nouvel accès à l'impensé professionnel. Il s'agit là d'un « concept exploratoire » à fonction heuristique, d'une « figure aventureuse » et inventive, d'une « figure de dérangement, non de rangement » dans les catégories habituelles. Elle privilégie « la polarité au lieu de la causalité <sup>66</sup> ». Elle est productive dans la mesure où elle met en tension, met au travail ce qui a été séparé.

La posture à adopter peut être décrite en termes de renversements au regard des habitudes et des formations initiales reçues. Nous en relevons ici quelques uns :

- Le premier renversement, dont bien d'autres découlent, consiste à toujours placer le point de vue de l'enfant et de sa famille au point de départ de la réflexion, c'est-à-dire à se placer soi-même de leur point de vue, là où ils sont, plutôt que de partir des conditions du cadre de l'offre.
- L'idée de « force convocatrice des familles » en est l'une des conséquences. Elle signifie que les difficultés multiples auxquelles sont confrontées les familles obligent les professionnels à se mobiliser, les convoquent à agir, et, parce qu'ils peuvent être débordés par celles-ci, les incitent à travailler en partenariat.
- Plutôt que d'attendre que la demande s'exprime dans le bon bureau, le bon cabinet ou le bon guichet, il s'agit de porter les ressources là où se situent les besoins. Demander de l'aide est d'autant plus difficile que la situation est plus lourde. Dans la perspective contextuelle, ce déplacement peut aller jusqu'à modifier l'objet du métier.
- Les principes régulateurs sont premiers par rapport au cadre de l'intervention, lequel n'est pas fixé *a priori*. Sa construction, fonction des situations et de leur contexte, a en elle-même une valeur thérapeutique.

---

<sup>66</sup> François Jullien, *L'écart et l'autre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Galilée, 2012.

- Faire le diagnostic des ressources des jeunes et de leurs parents, plutôt que de dresser l'inventaire de leurs déficiences, tout comme relever les compétences qu'ont manifestées les professionnels à l'occasion de leur travail dans telle situation, modifie l'appréhension de la situation d'une famille, constitue un levier essentiel de mobilisation de part et d'autre et permet de sortir de représentations réciproques négatives. Dans une démarche de diagnostic médical, il s'agit de rappeler que la démarche doit rester au bénéfice du patient (« *il bénéficie d'un diagnostic de...* ») : « *On doit être en mesure de justifier en quoi le diagnostic bénéficie au patient, comment il ouvre sur différents soutiens possibles* », énonce J.-M. Lemaire.
- La notion de manque ou de défaillance attribuée au destinataire de l'aide est renversée pour être qualifiée de *souci* du côté des professionnels, une notion à laquelle ils adhèrent immédiatement. L'intérêt de cette qualification est double. D'une part, elle substitue à la réciprocité des griefs un point de départ commun, une égalité de position entre les professionnels de diverses institutions concernées par un enfant et ses parents, dont on considère *a priori* qu'ils se soucient pour son avenir. D'autre part, elle place d'emblée le professionnel dans une position active et empathique au regard de ce qui peut être vécu ou jugé sur un mode négatif. Se soucier implique une attention à autrui, le fait de lui accorder de l'importance, de lui porter de l'intérêt, d'en faire cas<sup>67</sup>. Autrement dit, l'emploi de ce terme assigne les personnes auxquelles on l'adresse dans la posture du prendre soin, c'est-à-dire dans ce à quoi elles aspirent : être un « bon parent », un « bon professionnel », par-delà la colère, le jugement ou le rejet que suscite tel comportement.
- L'engagement et la responsabilité, tels que l'éthique des relations les définissent, relèvent de l'empirie, d'une réalité ontologique, non de la norme. C'est pourquoi en thérapie, comme dans les groupes de travail, ils sont posés d'emblée comme toujours mobilisables ou allant de soi, quelque entrave ou empêchement qu'ils rencontrent. En cela, cette approche opère là encore un renversement au regard des pratiques communes. Considérer d'emblée que les parents sont responsables et engagés vis-à-vis de leurs enfants contribue à leur redonner confiance, à leur ouvrir un espace de liberté et donc d'action. En cela la confiance se substitue au soupçon qui pèse souvent *a priori* sur les parents jugés comme mauvais parents, au regard d'une norme abstraite et idéale : les parents en font toujours trop ou pas assez.
- Mettre en avant et organiser la prévisibilité des professionnels, plutôt que d'insister sur l'imprévisibilité des familles qui ne sont pas toujours là où on les attend. Ceci peut signifier de la part des professionnels qu'ils expliquent dans le détail la démarche dans laquelle les usagers s'engagent avec eux. Il est en effet rare que les professionnels montrent comment ils travaillent. Les « cliniques de concertation » sont une des occasions de le faire. C'est aussi instaurer une relation fiable. Comme la loi qui, pour avoir un sens et une fonction dans l'organisation des rapports sociaux, doit être lisible et *certa*<sup>68</sup>, les familles doivent pouvoir compter sur des professionnels fiables. C'est l'éthique et la méthode de la « Clinique de Concertation » qui garantissent cette fiabilité, condition de l'établissement de la confiance et de l'accompagnement du parcours de la famille. De fait, la démarche organise l'inconfort des professionnels en lâchant la main des usagers pour mieux la leur donner. Par exemple, ils donnent leur avis sur les personnes à inviter à une concertation, peuvent y amener qui ils souhaitent, ce qui crée une incertitude de plus quant aux prévisions par rapport aux présences et au déroulé de la réunion.
- Quand une famille ne vient pas à un rendez-vous, il est plus intéressant de se demander ce qu'elle avait de mieux à faire, plutôt que de se plaindre de son absence. C'est encore

---

<sup>67</sup> « Attitude subjective d'une personne qui recherche un résultat ; état d'esprit de qui forme un projet », selon le Robert qui renvoie aussi aux notions de soin et d'intérêt. « Soins où il entre de l'inquiétude », selon le Larousse de 1905.

<sup>68</sup> Terme juridique qui renvoie à la fiabilité de la règle.

renverser le point de vue d'où l'on se place, c'est-à-dire se mettre à la place des usagers, plutôt que de partir de celle du professionnel.

- L'expertise n'est pas un monopole professionnel. La famille est la première experte de sa situation, même si elle n'est pas d'emblée directement compétente et qu'il faille organiser les méthodes de travail qui permettent d'être en situation de bénéficier de son soutien : « *aidez-nous à vous aider* », peuvent dire sous une forme plus ou moins directe les professionnels.
- La fiabilité du professionnel est liée à sa faillibilité, ce qui permet d'ouvrir sur la réciprocité des apports et des apprentissages : lorsqu'un enseignant ou un directeur d'école dit à un parent ne plus y arriver avec son enfant, il ouvre la compétence de l'autre et permet à celui-ci de l'aider.
- Organiser des réunions, dont l'objectif annoncé par les professionnels de l'association est de « *remercier les familles invitées de permettre aux professionnels de travailler ensemble et de leur apprendre à améliorer leur travail* », s'inscrit dans la dynamique d'un donner-recevoir et se base sur une donnée de fait : les familles font vivre les professionnels et c'est bien leurs difficultés qui sont pour eux sources d'apprentissages.
- Le secret médical ou professionnel subit quant à lui plusieurs renversements. Lors de l'évocation d'une situation ne sont données comme informations que celles qui sont strictement utiles aux échanges. Dans les comptes rendus qui suivent ces réunions, certaines informations, et ce dans certaines conditions, peuvent circuler. La décision de ce qui peut ou non circuler appartient d'abord, non aux professionnels, mais à la famille qui valide en premier le compte rendu. Ensuite les informations qui peuvent circuler sont celles qui font honneur à la famille : « *Que souhaiteriez-vous qu'on dise de vous ?* » demande-t-on par exemple à ses membres.

Les grands thèmes qu'abordent les formations à la « Clinique de Concertation » et le travail clinique de réseau sont les suivants : La force convocatrice des familles en détresses multiples et ce qu'elles nous font faire, les figures du Travail Thérapeutique de Réseau description et articulations, la sélection, la transformation et la circulation des informations utiles et l'une de ses figures, le secret professionnel, l'intrus, une figure déconcertante, délégations massives, multiples et discriminées, conflits de pouvoir, conflits de compétence, partage de responsabilité, ressources résiduelles, portes d'entrée et contexte extensif de confiance, thérapie contextuelle, disponibilité et partialité multidirectionnelle dans le travail thérapeutique de réseau, racines, traces et avenir.

L'appropriation des changements attendus ne se fait pas toujours sans difficulté. Les professionnels peuvent avoir ont l'impression d'être dans la transgression, tant les normes qui régissent chacune des disciplines professionnelles concernées sont bien intégrées et considérées comme les garantes de leur professionnalisme. Cependant comme le constate J.-M. Lemaire les professionnels algériens s'autorisent à les transgresser plus facilement que ne le font leurs collègues européens, plus rigides. Le but à atteindre étant d'opérer des transgressions sous contrôle, c'est-à-dire l'acquisition d'une nouvelle discipline de l'esprit.

#### *Du fonctionnel à l'existentiel*

En effet mobiliser les valeurs subjectives, du côté des professionnels qui mettent en œuvre la démarche de la « Clinique de Concertation » implique un débordement du « fonctionnel » pour prendre en compte « l'existentiel », pour reprendre la distinction que fait Nagy. L'existentiel ce sont *les valeurs, les vertus* de base d'une culture partagée qui règlent les relations ordinaires qui ont pour premières caractéristiques d'appeler à la réciprocité et à la reconnaissance mutuelle, comme la gentillesse. La gentillesse est ce que E. Jaffelin<sup>69</sup> désigne du terme de « petite vertu » parce que généralement dénigrée, et trop souvent associée à l'idée de dupe et de faiblesse. Pourtant « elle participe de la gratuité qui active par sa nature même le rapport intersubjectif par excellence, la réciprocité, et grâce à elle la reconnaissance réciproque

---

<sup>69</sup> E. Jaffelin, *Petit éloge de la gentillesse*, Paris, François Bourin, 2011.

qui nourrit précisément le respect de soi-même. » Cultiver « l'existentiel » c'est pratiquer la banalité du bien dans les relations ordinaires, trouver les « espaces blancs<sup>70</sup> » qui créent la confiance ; c'est par exemple donner son numéro de téléphone personnel à un jeune qui va mal, c'est accompagner physiquement une mère à un rendez-vous pour une démarche administrative, c'est recevoir parents ou jeunes en dehors des rendez-vous, voire aider matériellement des parents en difficulté... Ces espaces blancs représentent la part de liberté, de risque et de créativité que le professionnel accepte de tenter de façon collectivement contrôlée.

#### *La « Clinique de Concertation », et les autres actions du CISP comme pratiques politiques*

Régis par une parité de participation, les espaces communs, créés ou greffés sur d'autres espaces communs ou configurés par la pratique du corpus de la « Clinique de Concertation » se prolongent naturellement en actions dans l'espace public. Les espaces de rencontre animés par le Travail Thérapeutique de Réseau peuvent être considérés comme des espaces publics ne serait-ce que parce qu'ils sont ouverts aux intrus et aux personnes indirectement concernées. Les formations à la « Clinique de Concertation » se conjuguant avec d'autres formations, sur les mêmes territoires, certaines des personnes formées à celle-ci ayant suivi d'autres formations participent à des actions dans l'espace public. Ce sont les juristes par exemple, formés à la « Clinique de Concertation » qui arpentent des territoires reculés pour faire connaître aux familles leurs droits. Ce sont aussi les caravanes qui parcourent un territoire dans le but de sensibiliser une population aux droits de l'Homme, d'autres qui donnent des représentations théâtrales dans des régions reculées pour permettre à des familles d'accéder à la culture et d'être sensibilisés à ces droits, l'organisation de manifestations commémoratives sur la voie publique, l'organisation de marchés par telle association féminine destinés à permettre aux femmes sensibilisées aux droits de l'Homme d'avoir une activité économique, les cafés littéraires. Ces différents modes de manifestation véhiculent les principes du débat contradictoire, la liberté d'expression, de réunion, de croyance, le pluralisme et la parité de participation, également présents dans la démarche de la « Clinique de Concertation ».

Ceci nous amène à envisager le rapport de la démarche de la « Clinique de Concertation » au politique.

On observera d'abord que la « Clinique de Concertation » dans ses différentes thématiques correspond littéralement à la définition que donne Platon de la politique : « *les soins de la communauté humaine* ». C'est bien là tout le sens de la dimension thérapeutique dans son sens premier du prendre soin de la « Clinique de Concertation ». Elle prend soin de l'ensemble des relations concrètes qui peuvent être mobilisées autour d'une famille et de professionnels en difficulté selon l'éthique relationnelle et s'étend « de proche en proche » au contexte relationnel toujours plus large des personnes en lien, incluant ses édiles. Par ailleurs la « triade concertative » est un des principes de la Clinique de Concertation. Elle signifie la nécessité d'associer le politique dans le travail effectué auprès des familles et des professionnels, d'en faire des alliés dans ce travail, en les informant systématiquement des réunions en cours, ou en les invitant à y participer, en contractant des actions avec eux.

Cette démarche offre une réponse au projet porté par Pierre Rosanvallon dans son ouvrage, *La société des égaux*<sup>71</sup>. À la fin de son livre, l'auteur estime qu'il faut repenser la société des égaux et propose de le faire à partir de trois mots d'ordre : celui de la singularité, de la réciprocité et de la communalité – la construction d'un monde commun. Ce sont là, écrit-il, des mots qu'il s'agit de reconceptualiser. Or la « Clinique de Concertation » s'inscrit bien à l'horizon de ce projet de société. Cependant, par rapport à cette perspective, cette démarche va bien au-delà d'un travail de conceptualisation, lui-même très élaboré : elle en offre une démarche et des outils. Autrement dit elle constitue la matrice d'une véritable politique des relations en démocratie et, plus largement la matrice de la politique du CISP en faveur des droits de l'Homme en Algérie. Elle conduit à donner un contenu réel à l'idée de société des égaux. Elle le fait à partir d'une éthique, d'un corpus doctrinal, d'une jurisprudence clinique et

---

<sup>70</sup> V. Despret, *op. cit.*

<sup>71</sup> Pierre Rosanvallon ; *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

d'outils spécifiques accessibles et partageables par tous, parce que reposant sur des valeurs millénaires mises en pratique au quotidien par tout un chacun, et donc facilement mobilisables. Elle le fait à travers la mise en œuvre du principe de réciprocité et la reconnaissance mutuelle de chacun dans sa singularité. Elle le fait aussi en tissant de multiples liens et en créant des mondes communs au sein des territoires relationnels possibles, ou déjà là – et toujours ouverts, grâce à l'introduction du principe de la présence de « l'intrus » destinée à freiner le repli des groupes sur eux-mêmes et la formation de clans.

En redonnant confiance aux individus, en leurs compétences, elle leur restitue leur capacité d'agir. Elle concourt ainsi à introduire une cohérence entre les différents champs existentiels : les relations familiales et à autrui, le rapport à la Cité, le rapport à soi. C'est la mise en œuvre de l'éthique dans ces différentes sphères de l'existence, c'est-à-dire les valeurs qu'elle contient qui en est la condition. Et comme l'affirme Spinoza, l'éthique inclut la démocratie en la débordant, et *la démocratie est « la stricte conséquence de l'éthique »*<sup>72</sup>, tout comme Marcel Mauss considérait *l'exigence démocratique comme l'aboutissement de l'esprit du don*<sup>73</sup>. Autrement dit, la proposition des analystes politiques, comme celle de P. Rosanvallon subit un renversement. C'est parce que le rapport à soi, les rapports intrafamiliaux et les rapports aux autres constituent une pratique vécue et réfléchie s'inscrivant dans « la triade concertative » que les acteurs font de la politique.

Mais qu'est-ce que le politique, l'action citoyenne ? On reprendra ici les conditions qui, selon Arendt, philosophe du politique, la définissent et qu'elle identifie totalement à la démocratie : la politique repose sur un fait : la pluralité humaine. Si Dieu a créé l'homme les hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. Elle traite de la communauté et de la réciprocité d'être différents. L'homme est apolitique. La politique prend naissance dans l'espace qui est entre les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur à l'homme. Le sens de la politique est la liberté. Il n'y a de liberté que dans l'espace intermédiaire propre à la politique et celle-ci organise d'emblée des êtres absolument différents en considérant leur égalité *relative* et en faisant abstraction de leur diversité *relative*. L'égalité est associée au concept de liberté, non à celui de justice et la liberté ici ne relève pas de la faculté du libre arbitre, mais de celle du jugement, ou du discernement. Au centre de la politique on trouve toujours le souci d'un monde organisé sans lequel la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue. Les citoyens quittent leur foyer pour traiter du monde commun, pour délibérer en vue de l'agir en commun, en cela la politique inaugure quelque chose de nouveau. Elle exige un espace organisé à cette fin, l'*agora*, l'assemblée des citoyens. Il y a un ordre du politique irréductible à toute autre forme de sociabilité, quand bien même il la suppose à titre de condition.

C'est parce que la politique n'a pas d'autre fin que la vie pour la liberté que Jan Patôcka relève l'apparition simultanée en Europe de la politique, de la philosophie et de l'histoire : « L'homme de la politique est d'emblée l'homme de l'histoire dans la mesure où, en dernière analyse, l'histoire témoigne de la réalisation de la liberté dans un espace public ouvert par la liberté et pour la liberté, enfin que la philosophie est la pensée libre appliquée aux conditions de possibilité de la politique et de l'histoire »<sup>74</sup>.

Le pluralisme implique la possibilité du conflit. C'est ainsi que pour Machiavel le politique est le domaine d'une institutionnalisation du conflit, née du conflit et qui, loin d'y mettre un terme, le règle en vue de l'équilibre des intérêts. Introduite sur la place de l'*agora*, la guerre devient une guerre civilisée que mènent entre eux des citoyens eux-mêmes civils. La cité grecque transpose la violence guerrière dans un ordre où le duel de l'opposition ne vise pas l'élimination d'une des deux parties, mais, où d'être dressés l'un contre l'autre, le duel se fait un<sup>75</sup>. Et « c'est en tant qu'on est citoyen », comme l'écrit Nicole Loraux « qu'on se doit d'être séditieux. La citoyenneté est elle-même un mode de la conflictualité dans lequel il faut prendre parti parce que c'est de cet affrontement que la cité se constitue comme cité »<sup>76</sup>. Charles

<sup>72</sup> Baruch Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, Paris, Gallimard, 1978.

<sup>73</sup> Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2001.

<sup>74</sup> Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1981.

<sup>75</sup> Etienne Tassin, *op. cit.*

<sup>76</sup> Nicole Loraux, *La cité divisée*, Paris, Payot, 1997.

Kabeya souligne à son tour l'importance du rôle du conflit comme facteur de changement et cite Albert Jacquard à ce sujet : « Il convient de mettre en place une société conflictuelle, mais non-violente, car la paix est l'état d'une nation qui profite de ses conflits pour mettre en route sa propre transformation. »

De ce point de vue les formations à la gestion positive des conflits, à la communication non violente et la philosophie pour enfants, dans tout le travail mené par le CISP relativement à la diffusion du message des droits de l'Homme visent à substituer aux affrontements violents des affrontements civils ou civilisés, et ce dès le plus jeune âge. En ce sens en se réunissant ainsi les participants à ces réunions caractérisées par leur pluralisme font de la politique.

L'expérience commune, individuelle et collective, et la création de mondes communs ont pour effet déterminant de modifier l'image de soi, la perception d'autrui et la perception du politique. À partir de là nous verrons que la modification des représentations engendre une dynamique qui invite aux engagements familiaux, professionnels, civiques et politiques.

L'originalité de l'action du CISP et de son dispositif d'intervention consiste donc à apprendre à mettre en acte au quotidien le contenu des droits de l'Homme : l'égalité, en termes de parité de participation, la liberté de pensée d'opinion et d'expression, l'apprentissage de la culture de la paix qui en résulte à travers les jeux en direction des enfants, à travers la création et l'accompagnement des Conseils Communaux des Jeunes, le soutien des productions culturelles qui portent un message en faveur des droits de l'Homme et les formations en matière de gestion positive des conflits. Puisque les droits de l'Homme sont les ingrédients du fonctionnement démocratique, l'action du CISP apprend la démocratie dans le fonctionnement familial, dans le fonctionnement des associations, dans le fonctionnement professionnel. Son originalité consiste aussi à lier les apprentissages de la pratique démocratique à la défense politique des droits de l'Homme à travers les campagnes de sensibilisation aux droits de l'Homme et les certificats à l'Université sur les droits de l'Homme. L'expérience de la pratique démocratique rend naturel le passage à la militance en faveur des droits de l'Homme qui ne sont plus alors considérés comme des valeurs formelles inaccessibles ou propres à un autre monde. On peut d'ailleurs remarquer que la militance serait inutile si la « Clinique de Concertation » atteignait de proche en proche l'ensemble de la population.

La « Clinique de Concertation », tout comme l'ensemble des formations et actions du CISP concourent à développer cette culture, fondée sur l'éthique relationnelle et l'individualisme éthique.

Différents analystes du monde arabe sont d'accord entre eux pour souligner que la question du gouvernement dans les pays arabes se rapporte beaucoup plus au problème du mode de gouvernement et de son autoritarisme qu'à celle de ses rapports avec le religieux, contrairement à une vision européenne largement répandue. « Ce qui est en question c'est leur impossibilité de pratiquer la politique sur son propre terrain, c'est-à-dire dans un domaine qui lui est propre et selon des procédures séculaires<sup>77</sup>. » Ce que vise l'action du CISP c'est précisément la réunion des conditions qui permettent de construire ce champ propre du politique, c'est-à-dire, au sens arendtien du terme – cet espace séculier commun entre les hommes, lié à leur pluralité et qui obéit à des procédures qui lui sont propres.

### 3. La gestion positive des conflits et la non-violence

#### A. La Gestion Positive des Conflits

La gestion positive des conflits constitue avec la « Clinique de Concertation » l'outil majeur de la diffusion du message des droits de l'Homme en termes de manières d'être, de comportements. Son apprentissage est proposé à de multiples professionnels, en particulier à ceux qui ont une fonction éducative. Il est inclus dans les formations au certificat des droits de l'Homme et dispensé sous des formes adaptées aux jeunes gens,

---

<sup>77</sup> Abdou Filali-Ansary, « Islam, laïcité, démocratie », in, *Islam et démocratie*, Pouvoirs, 104, 2003, p. 5-21.

adolescents et enfants. L'équipe des formateurs à la GPC vient de l'Université de paix de Namur. Ses membres sont intervenus en Algérie en différents lieux de 2006 à 2010 (pour DDH1 et DDH2<sup>78</sup>) sous la forme de trois modules de quatre mois en quatre-cinq mois de cinq jours accueillant une vingtaine de personnes ; ils ont formé lors de leurs deux dernières années de présence au cours de deux modules, avec une supervision du CISP une vingtaine de formateurs algériens qui, pour certains d'entre eux, continuent à diffuser ces formations entre autres dans les écoles ou à l'occasion des formations au certificat des droits de l'Homme.

S'inspirant des travaux de Thomas Gordon, les formateurs proposent une méthode de communication en situation de problème définie comme « une méthode sans perdant »<sup>79</sup>. Selon celle-ci la première démarche consiste à préciser à qui appartient le problème. Il appartient à celui qui n'accepte pas le comportement de l'autre. L'acceptation dépend de trois facteurs principaux, d'abord l'environnement, l'acceptation d'un même comportement peut varier selon l'environnement où il se manifeste, celui de l'état des personnes concernées, par exemple fatiguées ou de mauvaise humeur, des caractéristiques de l'autre : la relation peut être ou non de confiance. Les deux personnes ont un problème lorsque leurs besoins se confrontent dont résultent mécontentement, malaise, incompatibilité apparente. On parlera alors de conflits de besoins ou de collisions de valeurs. Compte-tenu de nos apprentissages et de notre ignorance des techniques efficaces de communication, nous utilisons une multitude d'interventions-obstacles à la communication tels que : Le fait de donner des ordres, d'avertir ou de menacer, de moraliser ou prêcher, conseiller, donner des solutions, faire la leçon, juger, critiquer, blâmer, complimenter, approuver, humilier, ridiculiser, psychanalyser, diagnostiquer, rassurer, consoler, enquêter, questionner, dévier, blaguer, esquiver. Ces messages peuvent être bien acceptés lorsque la relation est bonne, sinon ils sont perçus comme dévalorisants ou agressifs. Le silence, l'accusé de réception et l'invitation à en dire davantage peuvent être d'un certain secours, mais la technique la plus efficace pour aider la personne qui a un problème est l'écoute active, laquelle est soumise à plusieurs conditions : a) vouloir aider l'autre, b) l'accepter comme il est, sans le désir de le changer, c) l'accepter comme différent de soi, avec des sentiments et des expériences qui lui sont propres, d) croire qu'il peut lui-même trouver des solutions à ses problèmes.

Une recherche a montré que les parents faisaient environ 400 interventions par jour auprès de leurs enfants pour leur commander ceci ou leur faire remarquer cela et que les enfants tenaient compte d'environ 4 % de ces interventions. L'approche sans perdant, lorsque c'est moi qui ai un problème, préconise la technique appelée le message « je ». Celle-ci consiste à informer l'autre de ce que je vis, de mon expérience. Ainsi j'indique à l'autre quel comportement me pose un problème en faisant une description neutre, sans trace de blâme. Je l'informe aussi des effets que ce comportement a sur moi et du sentiment qu'il crée en moi. L'auteur du message « je » assume son problème d'intolérance face au comportement de l'autre, ce faisant il protège l'estime de l'autre. En décrivant précisément le comportement qu'il veut voir se modifier et en expliquant les conséquences pratiques qu'il a sur lui, il donne à l'interlocuteur les moyens concrets de lui faciliter l'existence.

Pour ce qui est de la résolution des conflits de besoin, lorsque les deux interlocuteurs ont un problème, il s'agit d'abord de savoir si on a affaire à des besoins ou à des valeurs. Les valeurs sont plus difficiles à négocier. Quand on se trouve face à une idéologie, à des croyances, il s'agit le plus souvent de valeurs – bien que celles-ci puissent servir à camoufler d'autres besoins réels – qui sont virtuellement impossibles à faire changer. Devant un conflit de valeurs, les seuls outils sont l'exemple et la persuasion. Il y a

---

<sup>78</sup> Projet intitulé «Création de lieux d'ouverture, d'opportunité d'apprentissage, et de sensibilisation à la culture des droits Humains afin de donner des outils pour le développement d'une liberté de conscience et d'opinion. » repris comme DDH2 dans le rapport.

<sup>79</sup> Cette libre présentation sous forme d'extraits n'engage que son auteur ; elle est issue d'un synopsis sur la gestion des conflits de François Bazier. Il en est de même de l'ensemble des contenus des formations présentés.

conflit de besoins lorsqu'on peut identifier clairement des effets concrets dus au conflit. La méthode de résolution de conflit sans perdre nécessite quelques conditions : 1) le temps de se parler, 2) une compréhension mutuelle de la méthode utilisée, 3) l'utilisation extensive de l'écoute active et du message « je ». Sept étapes simples permettent de réunir ces conditions : a) la préparation : il faut expliquer la méthode en s'assurant de ce que le moment est adéquat, b) l'exploration du problème : quels sont nos besoins réciproques ? Y a-t-il une définition du problème sur laquelle on puisse s'entendre ? c) l'inventaire non critique des solutions possibles. On a tout intérêt à être imaginatif et à écrire des solutions, d) la discussion des solutions, avec des arguments réalistes, applicables et qui entraînent la satisfaction des besoins de chacun.

## B. La non-violence

Ces formations sur la gestion positive des conflits sont complétées par des formations propres au certificat des droits de l'Homme. Ainsi le responsable pédagogique de la formation au certificat des droits de l'Homme dans un manuel diffusé auprès des étudiants montre que la non-violence est la conséquence, en matière d'éthique politique, de la conquête des droits de l'Homme et de l'humanisme auquel elle se réfère, plus particulièrement des droits naturels que sont la liberté et l'égalité, ainsi que la résistance à l'oppression. La liberté et l'égalité, que l'on trouve au fondement des doctrines libérale et socialiste, impliquent la dignité, c'est-à-dire le fait que tout homme soit considéré et traité avec respect.

La non-violence loin de proposer un refoulement de l'agressivité, présente chez tout un chacun, revendique de s'appuyer sur cette agressivité pour viser la réalisation de tâches constructives. En ce sens on peut nommer combativité l'agressivité maîtrisée et canalisée. Il s'agira ici d'une agressivité qui respecte l'adversaire. De même faut-il reconnaître le fait que toute relation à l'autre s'inscrit dans un rapport de force et distinguer la force de la violence.

La reconnaissance des conflits, qu'ils soient interpersonnels, sociaux ou politiques est la première démarche vers la non-violence. Donc, si le conflit est premier, il est cependant fait pour être surmonté, dépassé. Le conflit est le signe ou le symptôme d'un déséquilibre et donc un appel à un nouvel équilibre. Par contre, la non-violence reconnaît à l'autre son altérité et verra dans l'adversaire une personne à respecter, un être spécifique. Ce respect de la personne de l'adversaire est central pour la non-violence qui distinguera l'individu du rôle qu'il joue ou de la fonction qu'il remplit.

Au-delà, les stratégies d'action non-violente auront pour visée de créer un rapport de force qui contraigne l'adversaire à dialoguer, c'est à dire à négocier. Reconnaître le conflit, voire le provoquer pour mieux le résoudre positivement sera donc essentiel pour la non-violence. Mais l'attitude non-violente dans un conflit sera surtout de refuser de jouer le jeu de la violence, auquel s'attend l'adversaire et auquel il s'est préparé. La pratique de la non-violence demande de prendre recul, de décadrer le conflit et cette volonté non-violente de « sortir du cadre » doit se caractériser par la créativité et l'innovation.

La résolution non-violente des conflits se situe sur le long terme, avec l'idée que dans la dynamique du conflit, il y a toujours eu un avant et surtout toujours un lendemain.

Quant aux fondements de la non-violence on retient généralement trois sources de motivations qui se conjuguent le plus souvent : des raisons pragmatiques, les traditions religieuses, une éthique politique.

L'approche pragmatique repose souvent sur le simple constat que l'on ne dispose pas des moyens nécessaires à la violence, c'est-à-dire les armes ; ou bien que le recours à la violence paraît d'emblée suicidaire ou inefficace à long terme. La référence aux traditions religieuses des différentes religions et à leur éthique est tout aussi fréquente.

L'éthique politique peut se résumer par la recherche de la cohérence entre la fin et les moyens.

Cette question de la fin et des moyens est une question qui intéresse autant la philosophie morale que la philosophie politique. Le génie de Gandhi, grande figure de la non-violence, a été de montrer l'implication réciproque des moyens et de la fin : tout en définitive est dans les moyens. La fin vaut ce que valent les moyens. Il propose une alternative à la violence qui ne doit rien aux mécanismes de la violence dénoncée. Pour lui, la non-violence porte en elle la forme de rapports humains qu'elle vise à instaurer. D'abord parce qu'elle implique que chacun se sente personnellement responsable de l'avenir de tous et agisse en conséquence. Ensuite parce que son point d'ancrage et d'application n'est pas l'individu solitaire, mais le rapport interpersonnel, le lien entre les hommes, la relation.

Que ce soit au plan interpersonnel, social ou politique, le refus de la violence se fonde sur la conviction éthique que le recours à des moyens violents – et cela quelles que soient les « bonnes intentions » des acteurs – pervertit les fins poursuivies. C'est une illusion de prétendre construire la paix, promouvoir la justice ou défendre la démocratie – au sein de sa famille, comme au niveau de la cité –, par des moyens qui leur sont évidemment contraires.

L'action non-violente est aussi abordée de façon plus spécifique :

La non-violence trouve des mises en pratiques qui se situent à deux niveaux, le niveau politique et social ainsi que le niveau des relations interpersonnelles. L'un comme l'autre convergent aujourd'hui avec les apports de courants contemporains des sciences politiques ou de la psychologie sociale.

L'action non-violente est la mise en œuvre d'une force qui prétend élever le niveau de morale sociale de la collectivité. Les méthodes d'action non-violente dans les conflits de l'espace public sont diverses et variées. L'imagination en est un moteur essentiel. La non-violence comme moyen d'action politique n'est pas un simple principe de conduite préconisant l'abstention de toute violence. Elle constitue surtout un ensemble de moyens par lesquels, dans des situations de conflit, un ou plusieurs acteurs exercent des forces de persuasion ou de contrainte ne portant atteinte ni à la vie ni à la dignité des personnes. Les principes de l'action non-violente reposent sur une analyse de la nature du pouvoir : les dominés ne subissent pas la domination par la seule volonté des dominants, la victime n'est pas toujours passive dans les mains de son persécuteur. Car la vraie tentation devant l'injustice est la passivité et la résignation qui fondent la complicité et la collaboration. Cette analyse permet de ne pas surestimer le poids de la violence dans les processus de domination et fonde la possibilité d'une action non-violente : la victime peut faire obstacle à sa victimisation en s'efforçant de ne plus y participer.

La perception que l'homme doit parfois résister contre le pouvoir politique en place est déjà fort ancienne bien que méconnue. Le Grec Sophocle l'avait déjà exprimée dans le personnage d'Antigone qui refuse d'obéir à la raison d'État, au roi Créon, au nom d'une loi plus haute, celle des dieux, qui lui ordonne d'enterrer son frère. Mais c'est l'œuvre d'Étienne de La Boétie intitulée « Discours de la servitude volontaire » en 1550 qui pose de la manière la plus fine la question du « Pourquoi les hommes acceptent-ils du tyran la servitude ? » Ce « discours » servira d'inspiration au droit de résistance à l'oppression qui figure dans la déclaration des droits de l'Homme et du citoyen. Pour La Boétie, le passage de la servitude à la liberté se fera en ne coopérant plus avec le tyran. « Soyez résolu à ne plus servir le tyran et vous serez libre. Je ne veux pas que vous le heurtiez, ni que vous l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus et vous le verrez, comme un grand colosse dont on dérobe la base, tomber de son propre poids et se briser ». La Boétie énonce ici, le principe selon lequel tout pouvoir a besoin, pour être effectif, d'une collaboration minimale des personnes (et des groupes sociaux) sur lesquels il tend à s'exercer. Ainsi, je ne suis pas seulement responsable de ce que je fais, mais de ce que je laisse faire.

Cette non-coopération n'a pas pour seul but de renverser un pouvoir illégitime ; elle vise fondamentalement à établir la justice, c'est-à-dire à permettre à la société de se réconcilier avec elle-même, à élever le niveau de morale sociale de la cité. Dans cet esprit, la lutte non-violente met en œuvre toute une dynamique symbolique propre : l'appel à la

conscience publique, la force du témoignage, l'implication personnelle, avec toujours comme visée de réconcilier morale et politique.

On peut énumérer quelques méthodes spécifiques à l'action non-violente : Grève, grève de la faim, boycott, résistance passive, désobéissance civile, manifestation, marche, défilé, obstruction et interposition, non-coopération. Les exemples dans l'histoire contemporaine ne manquent pas pour illustrer ces stratégies : C'est l'épisode de la marche du sel de Gandhi en Inde, le boycott des bus réservés aux blancs organisé par Martin Luther King en Alabama, la résistance passive des Danois et des Norvégiens contre l'occupant nazi, et celle des Tchèques face aux envahisseurs soviétiques en 1968, l'action du syndicat Solidarnosc en Pologne contre le régime militaire communiste. [...]

Sur le plan interpersonnel, la non-violence se traduit par la volonté de construire la coopération. L'attitude non-violente peut se caractériser par trois principes : Un regard positif sur le conflit qui doit être considéré comme une manière d'être en relation, une attention particulière à bien communiquer, la volonté de refuser d'écraser l'autre, jointe à la volonté d'affirmer mon propre pouvoir.

Premier principe : Les conflits sont des appels à un nouvel équilibre qui lui-même porte les germes d'autres déséquilibres et conflits à venir et ainsi de suite. L'ordre, accompagné de désordre, constitue l'essence de la vie.

Les rapports humains sont changeants et évoluent. Ils sont sans cesse à négocier. Mais notre vision dualiste du monde nous conditionne à croire qu'il est impossible de résoudre un conflit sans qu'obligatoirement l'un gagne et que l'autre perde. Il semble toujours y avoir un vainqueur et un vaincu, comme il faut qu'il y ait un coupable et une victime.

Notre rigidité qui se renforce lorsque nous nous sentons menacés, produit des comportements stéréotypés, des conduites répétitives qui nous enferment dans des cercles vicieux, nous empêchant de dépasser le conflit.

Résoudre le conflit demande de faire preuve de souplesse, d'acquérir la capacité à sortir de la logique linéaire qui veut qu'un conflit n'ait qu'un seul coupable et une seule cause. Il faut pour cela utiliser notre autonomie et notre créativité.

Résoudre le conflit de manière non-violente implique une série d'éléments : une volonté de maintenir une relation avec l'autre, considérer qu'il est plus facile à priori d'agir sur soi que d'agir sur l'autre, créditer l'autre d'une intention positive, transformer le conflit qui nous oppose en un problème qui nous est donné à résoudre.

Deuxième principe : Bien communiquer. Bien communiquer, c'est-à-dire communiquer avec authenticité, sera au centre des préoccupations. En même temps que l'on assiste à une véritable inflation de moyens techniques de communication, les êtres humains que nous sommes souffrent d'un déficit personnel de communication.

Il s'agira donc pour bien communiquer de dépasser les mots, d'aller au-delà de ce qui se vit dans la relation. La bonne communication entre les personnes sera faite d'écoute active et d'expression de soi. Bref, communiquer, c'est être en relation et construire la relation.

Troisième principe : La volonté de refuser d'écraser l'autre jointe à la volonté d'affirmer mon propre pouvoir.

Dans la même logique, la gestion non-violente des conflits implique la recherche d'un équilibre entre mon pouvoir et celui de l'autre. Il s'agit à la fois de refuser de faire violence à l'autre et de se faire violence à soi-même. Un slogan expressif résume bien cette attitude : « Ni paillason, ni hérisson ». Cette attitude implique de pouvoir identifier, reconnaître mes propres valeurs et besoins et repérer et accepter ceux de l'autre.

Les outils utilisés seront ceux de la communication : écoute et affirmation en sont les articulations. Il faudra décomposer les points de vue, les perceptions, les avis des parties pour les ramener à leurs fondements et découvrir les sentiments et émotions qui se cachent derrière les discours rationnels. L'objectif est ici de développer des attitudes de coopération plus que de compétition, de transformer les adversaires en partenaires.

Citons encore Gandhi qui était conscient de ce que bon nombre de spécialistes de la communication mettent aujourd'hui en avant : « La règle d'or de toute conduite est la tolérance mutuelle, puisque nous verrons toujours la vérité de manière fragmentaire et sous des angles différents. »

Pour conclure, on peut dire que la non-violence est la recherche d'un équilibre entre le refus de la violence et l'expression du pouvoir. Mais il s'agit bien d'une recherche. La non-violence ne peut jamais être atteinte, nous pouvons seulement l'approcher.

Hubert Auque écrit dans un livre récent intitulé *Renoncer : un cheminement spirituel* : « Devenir non-violent ne se fait pas en participant à un mouvement d'un tel nom, c'est un chemin complexe où chacun en s'engageant va devoir affronter sa propre violence, comprendre ses contradictions, accepter ses échecs et se maintenir dans une dynamique d'investigation. »

Et je laisserai le dernier mot à Gandhi que l'on a appelé le *mahatma* : « la grande âme ». Tout apôtre de la non-violence qu'il fut, il gardait le sens du réalisme qui lui faisait considérer que si tous les hommes sont frères, ils n'en restent pas moins hommes. Gandhi s'adressait ainsi au peuple de l'Inde : « Si nous sommes incapables de non-violence, nous devons au moins, si nous sommes des hommes libres, être à même de nous défendre en combattant. [...] Là où le choix existe seulement entre la lâcheté et la violence, il faut se décider pour la solution violente [...]. Mais (*ajoutait-il aussitôt*), je n'en crois pas moins que la non-violence est infiniment supérieure à la violence.

#### 4. La philosophie pour enfants<sup>80</sup>

Les formateurs à la philosophie pour enfants, Vinciane Despret et Stéphan Galetic sont philosophes au Département de philosophie de l'Université de Liège, en Belgique ; ce dernier est président de Philo-Cité, formateur en atelier de pratiques philosophiques.

Ces ateliers s'adressent tant aux adultes qu'aux enfants. Ne disposant pas de guide d'animation, ce travail est soutenu par les comptes rendus détaillés des séances et par des rapports d'animation de ce qui se fait en Belgique. L'animation part d'un support, petit texte, lettre, scénette théâtrale, dessin, film, image, musique, l'important étant de travailler avec ce qui intéresse les enfants. La méthode n'est pas aboutie, il faut la réfléchir et la travailler, elle est expérimentale et doit le rester jusqu'au bout.

L'animateur ne doit pas avoir en tête à l'avance le lieu où il veut arriver. S'il le sait ce n'est plus de la philosophie, mais de la morale. L'animateur se lance à l'eau, ce sont les enfants qui le feront travailler, qui le font penser et il peut leur faire confiance. Il ne s'agit pas non plus d'apprentissage mutuel : l'atelier philosophique ne veut pas transmettre un savoir, mais donner des outils pour permettre aux enfants de construire un savoir, le contenu étant secondaire. Il ne vise pas non plus à inculquer des valeurs, mais à amener les enfants à se construire des valeurs.

Les participants sont invités à évoquer à tour de rôle une chose qui leur a paru importante dans l'histoire proposée. Il leur est demandé de ne parler qu'à tour de rôle, et de signaler lorsqu'ils veulent intervenir de le faire en levant la main. L'animateur précise que dans cet exercice il n'y a pas de mauvaise réponse et qu'on est là pour s'amuser. Il s'agit d'abord de susciter et d'accrocher l'intérêt des enfants. La première partie doit d'abord rendre les enfants attentifs parce qu'on s'intéresse à ce qui est important pour eux. La seconde partie élargit l'intérêt au texte pour permettre de faire surgir une première capacité d'abstraction. Il s'agit également d'amener les enfants à confronter des avis, à accepter le désaccord et à constater la diversité des manières d'appréhender une même réalité ; cela amènera ultérieurement la prise de conscience du fait qu'aucune solution ne peut s'imposer.

Le tour de prise de parole étant terminé, l'animateur demande quels types de liens on peut faire entre les différentes « importances ». Les participants font des propositions, pour chacune d'elle, l'animateur demande au groupe s'ils sont d'accord ou s'ils proposent d'autres

---

<sup>80</sup> Les propos qui suivent sont issus du compte rendu de trois journées en juillet 2011 de travail de philosophie avec des enfants effectué par V. Despret

liens. Chaque désaccord est problématisé et des problèmes émergent. Dans cet exercice le choix des mots est important et c'est pour des raisons précises que l'enfant utilise un terme plutôt qu'un autre, un autre enfant pourra utiliser un mot proche, mais différent, ce qui permet de travailler sur la nuance. Il est par ailleurs très important d'avoir un support visuel, ce qu'on écrit au tableau qui permette de suivre et de se souvenir de ce qui a été dit.

Dans la mesure où l'atelier se donne comme enjeu de sortir des idées reçues et des réflexes, de supporter la frustration de questions sans réponses définitives, d'accepter que la discussion n'apporte pas de solution, mais les diversifie, il s'agit non seulement d'encourager le fait que les réponses doivent venir des enfants, mais il s'agit également d'éviter le repli vers un consensus et, surtout, d'accepter la diversité. La question se pose aussi de comment encourager les enfants à ne pas considérer l'adulte comme une figure d'autorité détentrice du savoir, mais comme celui qui les aide à produire des problématisations plus complexes.

Lorsqu'un enfant a une position divergente de la majorité, l'animateur fait en sorte que ce soient les enfants eux-mêmes qui lui expliquent la position de la majorité. Mais il ne s'agit pas de l'amener à changer d'avis pour le faire rentrer dans la majorité. C'est surtout un processus d'éclaircissement, de clarification afin qu'il soit confronté à l'avis des autres pour clarifier sa propre position. On ne doit pas le mener à se ranger à la majorité. Mais il arrive parfois que la majorité ait de bons arguments.

Les avancées se font sur des petits riens. Il faut par exemple être attentif au fait que des enfants attendent que plusieurs d'entre eux aient levé le doigt pour se rallier à eux en en faisant autant et réagir à cela avec humour. Il convient également d'encourager les enfants qui ne lèvent le doigt qu'à moitié à le lever bien haut. Ils apprendront à affirmer leur point de vue et ceci aura un effet d'entraînement sur l'ensemble du groupe.

On ne doit pas laisser passer les jugements sans les travailler. On ne travaille pas en jugement de valeur, mais en problèmes et en arguments. Dans le cadre de la gestion positive des conflits on apprend aux enfants à ne pas avoir de préjugés à ne pas dire « les gens », ou « il faut », « on doit ». Dans le cadre de la philosophie pour enfants il faut faire le contraire, laisser les enfants s'expliquer, argumenter. Les exemples concrets permettent de dissoudre les généralisations abusives. On laisse l'enfant juger pour qu'il ait une prise sur le jugement et on laisse le groupe le faire sinon, si on lui renvoie que ce n'est pas bien, on ne fait que lui opposer notre propre jugement au sien.

S'il n'y a pas d'outil d'évaluation sur le long terme des effets produits par ces ateliers, les formateurs ont néanmoins pu constater, chez les bacheliers à l'université qu'au bout de 15 séances, qu'ils s'écoutent, ont appris à se retenir de parler, sont capables de prendre les arguments des autres pour les travailler et ceux qui parlent peu sont capables de prendre la parole. Et ils sont heureux de ce qu'ils ont vécu.

## **5. « Graine de citoyen » et Conseils Consultatifs des Jeunes**

Dans le cadre du programme « Graine de citoyen, éducation à la citoyenneté et au respect des droits humains » un beau manuel, très complet et riche, a été confectionné par le CISP, destiné aux animateurs qui s'adressent essentiellement à des enfants débutants « afin de leur inculquer outre des notions de droits et de devoirs et des valeurs citoyennes, la confiance en soi, le sentiment d'une communauté de destins, le goût de l'aventure collective en vue de construire une société apaisée et enfin surtout la nécessité et l'utilité de l'effort collectif pour changer les choses, car nous avons tous conscience que notre société est déstructurée et que chaque algérien essaie de survivre par tous les moyens comme s'il était sur une île déserte. »

Il est issu d'une synthèse d'expériences, de pratiques et de parcours différents d'associations telles que l'AFAK de Si Mustapha, l'Étoile Culturelle d'Akbou, La Ligue de Prévention et de Sauvegarde de la Jeunesse et de l'Enfance de Tizi-Ouzou activant dans le domaine de l'enfance. Ces associations ont, avec le temps, appris à travailler ensemble pour éveiller les enfants à la responsabilité individuelle et collective ainsi qu'à la compréhension et à la participation aux règles de vie collective. Son enrichissement progressif par différents acteurs atteste de la vitalité de l'éducation à la citoyenneté dans le milieu associatif.

Dans la conclusion de ce manuel, le responsable de son élaboration, Ait Yahia Mohand Ouali, lance un appel en direction des acteurs de la société civile compétents dans le domaine pour qu'ils se lancent dans l'écriture et l'édition : « Nous avons grandement besoin de nous réconcilier avec l'écrit. »

Les auteurs du manuel ont fait en sorte qu'il soit, outre un document d'instruction et d'éducation à la démocratie, un outil pour la vivre et la traduire en actes. Ils ont également tenu compte des réalités de terrain des participants pour qu'ils puissent facilement s'approprier les valeurs. Ils ont aussi fait en sorte qu'il soit un outil pédagogique pratique, adapté et facile d'utilisation pour donner l'envie aux éducateurs d'animer, former et éduquer. Dans ce but une multiplicité de jeux, de questions et de débats sont proposés aux jeunes.

En outre le document met en œuvre une pédagogie de l'action. « Les concepts sont très utiles, mais il faut les faire vivre par les enfants à partir de jeux de rôles notamment. Ainsi chaque fiche pédagogique contient une partie théorique et une partie pratique pour travailler à la fois :

L'écoute : prendre en compte ce que chacun a à dire.

La parole : permettre à chacun de mettre des mots sur son vécu.

La coopération : réfléchir ensemble pour construire des solutions.

La valorisation : chacun découvrira ses potentialités.

La responsabilisation : chacun s'impliquera dans ce qui le concerne et sera responsable de son comportement.

Le manuel décline les dix droits fondamentaux de l'enfant issus de la Convention internationale des droits de l'enfant, adoptée le 20 novembre 1989 par l'Assemblée générale des Nations-Unies et ratifiée par l'Algérie en 1992 : 1. Le droit de s'alimenter et d'être à l'abri, 2. Le droit à la santé, 3. Le droit des enfants handicapés, 4. Le droit à l'école, 5. Le droit aux loisirs, 6 A. Le droit à la culture, 6 B. Le respect du milieu naturel, 7. Le droit aux secours, 8. Le droit d'être protégé contre l'exploitation dans le travail, 9. Le droit d'être protégé contre les mauvais traitements, 10. Le droit à l'expression.

Le manuel situe d'abord les principaux droits de l'enfant :

Le droit à une identité. Ainsi l'enfant est réputé algérien si l'un de ses parents est de nationalité algérienne ou s'il est né de parents inconnus en Algérie. S'il n'est pas reconnu par ses parents il porte le nom maternel à titre d'usage.

Le droit à l'éducation et aux loisirs : Il permet de conserver et de perpétuer les valeurs de toute une société, il a pour finalité d'améliorer la qualité de vie d'une personne, offre aux adultes et enfants défavorisés une chance de sortir de la pauvreté. Accessible à tous les enfants sans discrimination il est aussi un privilège.

Le droit à la liberté d'expression : le droit pour toute personne de penser comme elle le souhaite et de pouvoir exprimer ses opinions par tous les moyens qu'elle juge opportun, dans les domaines de la politique, de la philosophie, de la religion de la morale... et d'être entendu sur les questions qui la concerne. Mais la liberté d'expression fait rarement partie des plaidoyers sur les droits des enfants, en tout cas en tant que problématique principale, bien qu'elle soit primordiale à la réalisation de tous les droits des enfants.

Le droit à l'égalité : l'égalité se décline en plusieurs valeurs : l'égalité morale, l'égalité civique, l'égalité sociale et l'égalité des chances qui donne les mêmes moyens à tous au départ.

Le droit de protection de l'enfant contre la violence.

Suit un chapitre sur les valeurs qui complète ce qui précède sur les droits. Par exemple parmi les libertés sont distinguées les libertés individuelles comme la sûreté et la sécurité du citoyen, l'invulnérabilité de la vie privée (domicile, correspondance, secret médical), les libertés collectives de réunion d'association de manifestation, de circulation, la liberté de conscience et la liberté de culte.

Suit un chapitre sur les moyens qui permettent de protéger les libertés et les droits, sur l'État de droit et ses outils (recours, tribunaux, métiers du droit...). Enfin un chapitre est consacré à l'engagement associatif, à l'histoire du mouvement associatif algérien, à ses buts et ses divers champs d'intervention.

En ce qui concerne les CCJ a été également édité en 2013 un manuel bilingue, confectionné par le CISP, destiné aux jeunes qui désirent s'investir dans la constitution d'un conseil consultatif des jeunes. Notons que le conseil consultatif s'adresse à des jeunes de moins de 25 ans, le conseil communal des jeunes s'adressant à des jeunes lycéens, le CISP et ses partenaires ayant soutenu la création de ces deux instances de participation des jeunes aux affaires communales.

Ce manuel est issu de l'expérience de terrain du CISP dans les communes des Eucalyptus et d'Oran. Il retrace les étapes de réalisation d'un conseil consultatif de jeunes qui agit au niveau de la commune, ses objectifs, ses forces et ses limites. Cela dans un but non seulement de capitalisation et de mémoire, mais aussi pour renforcer et consolider cette expérience, tout en invitant d'autres communes à s'en inspirer.

Le CCJ s'inscrit dans un cadre juridique, le nouveau code communal qui invite le citoyen à s'impliquer dans ce qui touche à sa commune et à son développement. L'article 12 stipule notamment que « pour réaliser les objectifs de démocratie locale, dans le cadre de la gestion de proximité, [...] l'assemblée populaire communale veille à mettre en place un encadrement adéquat des initiatives locales, visant à intéresser et à inciter les citoyens à participer au règlement de leurs problèmes et à l'amélioration de leurs conditions de vie. »

Le Conseil consultatif des jeunes est un outil d'apprentissage du dialogue démocratique et de citoyenneté active. Il est un espace dédié aux jeunes de moins de 25 ans, résidents de la commune, quels que soient leur situation socio-économique, leur niveau scolaire, leur quartier d'habitation... Les jeunes y apprennent à participer au développement de leur quartier, de leur groupe, de leur commune, dans un cadre associatif en perpétuelle collaboration avec les représentants étatiques.

La limite de 25 ans marque le moment où le jeune devient éligible aux élections législatives et locales. Le jeune adulte n'est plus considéré en « apprentissage », mais apte à assumer des postes de responsabilité. (Actuellement l'âge minimum requis pour un candidat à l'APC ou à l'APW est passé de 25 à 23 ans).

Le code communal ne prévoyant pas la marche à suivre ni le cadre dans lequel les jeunes adultes peuvent participer à l'action locale, c'est le cadre associatif qui a été choisi par le CISP. « Nous estimons que la société civile doit épauler la politique d'ouverture de l'État et d'incitation à la participation citoyenne au développement local. En effet la société civile constitue un corps social indépendant, par opposition au corps politique. Le cadre associatif permet de ce fait l'apprentissage volontaire, organisé et à but non lucratif du dialogue avec les acteurs étatiques. L'associatif a pour vocation, comme tend à l'être le CCJ, de se constituer « relais des besoins des citoyens qu'il représente. »

Le manuel identifie différentes étapes de réalisation d'un CCJ.

Étape 1. : Les encadreurs de l'action informent et sensibilisent sur l'action « vivre la citoyenneté » les adultes et l'ensemble des acteurs de la jeunesse et des jeunes où qu'ils soient.

Étape 2. : Rencontres de jeunes représentants de l'action avec les responsables étatiques PAPC, Directeur de Maison de jeunes...

Étape 3. : Les jeunes sensibilisent et informent d'autres jeunes à l'action.

Étape 4. : Les besoins, intérêts et préoccupations des jeunes sont entendus.

Étape 5. : Les jeunes sont formés de manière participative et pratique aux outils de participation citoyenne. Ils préparent les élections du CCJ.

Étape 6. : Les jeunes élisent leurs représentants au CCJ en désignant les bureaux de vote cibles, le corps électoral...

Étape 7. : Les jeunes du CCJ suivent une formation continue sur des notions de citoyenneté (droits des enfants, dialogue démocratique)

Étape 8. : Les jeunes réalisent des événements et des animations dans différentes structures étatiques et associatives et se présentent comme acteurs constructifs.

Étape 9. : Les jeunes transmettent leurs connaissances et savoirs faire aux autres jeunes et inscrivent leur action dans la durée.

Le manuel souligne un point important à ses yeux : Écouter le jeunes, leurs attentes leurs difficultés est nécessaire afin d'adapter nos propositions à leur réalité. Dans la commune des Eucalyptus, la thématique la plus importante a été celle de l'emploi avant tout, en même

temps que celle du « comment vivre ensemble dans la non violence et le respect de la dignité de chacun ». Les réalités des jeunes changent d'une commune à une autre, d'une tranche d'âge à une autre. À Oran les plus jeunes identifient depuis peu leurs intérêts artistiques pour parler de droits et ouvrir le dialogue. Il est donc indispensable de ne pas désirer à la place des jeunes, d'écouter leurs désirs et de les accompagner vers un mieux-être en société.

## 6. Engagement et gestion des associations

Dans le cadre du projet DEM-A-R relatif au « renforcement des capacités des associations » une formation est proposée à ceux qui sont déjà investis dans le travail associatif afin de les outiller et de les aider tant au niveau de la gestion interne de leur association qu'au niveau de leurs interventions sur le terrain. La formation proposée par Ahmad Aminian, et à laquelle a participé un temps Vinciane Despret, aborde, outre différents aspects concernant la « gestion » associative, la question préalable de l'engagement, celle du projet associatif ainsi que la question de leadership. Nous évoquerons ici surtout l'engagement et le leadership.

L'engagement est considéré par ceux qui l'enseignent comme la réciprocité d'un rapport éthique à soi et vis-à-vis des autres. Cette éthique est relationnelle et chevaleresque, chevaleresque lorsqu'on donne sa parole, sa parole d'honneur. La présence de l'honneur lie, là encore, les contenus des formations entre elles.

Que signifie le fait de parler de l'engagement ? De ce concept bien ambigu qui flotte entre plusieurs sens ? Parfois une responsabilité, parfois un mouvement d'action, il est en même temps une liberté mais aussi une obligation. En plus il est également une volonté de confiance pour assurer et témoigner la présence du « bien », de la « justice », de l'« amour », mais aussi un « renoncement » qui dépossède une partie de la personne pour garantir le bien-être de l'avenir et le bon fonctionnement de maintenant. On peut interpréter l'engagement comme une décision volontaire de participation à un projet, à une action s'inscrivant dans un espace-temps propre. Ce projet ou cette action peut se faire à travers une démarche personnelle ou collective.

La complexité de l'engagement se révèle également par son paradoxe: l'engagement se situe toujours à la limite, et ces limites sont nombreuses. Il se situe à la limite entre ce qui se fait, ce qui doit se faire et ce qui ne se fait pas. Il n'y a pas d'étalon stable qui permette de mesurer le bon engagement. Son évaluation ne peut se faire selon des règles *a priori*, mais uniquement dans le cours de l'action et dans ce qu'elle produit. S'engager, peut-être aussi prendre le risque de s'abstenir afin de permettre à l'autre de s'engager lui-même. Il pose aussi la question de la part de soi que l'on doit investir comme outil et celle qu'on doit apprendre à réserver, celle dont on doit s'abstenir. L'*engagé* est toujours situé dans un cadre qu'il doit respecter. Il doit répondre aux exigences qui délimitent son champ d'action. Il est en même temps possible que l'*engagé* en terme de conviction déborde son engagement cadré pour vraiment être professionnel et créatif. Comme s'il était attendu de l'*engagé* qu'il soit toujours à la limite du cadre : plus il en sortira, plus il sera reconnu comme professionnel ou militant. Cela pose la question, en aval, de la fidélité au cadre : Comment adhérer au cadre tout en le contestant ? Jusqu'où adhérer aux valeurs du projet qui vous engagent ? C'est ce qu'illustre toute la démarche de la « Clinique de Concertation » développée plus haut.

Le professionnel en s'engageant formellement dans l'exercice d'une profession acquiert une identité professionnelle. Cette dernière, pour se réaliser authentiquement et pleinement, a besoin de se doter de la passion et de la motivation afin de transcender l'engagement formel en *engagement informel ou immatériel*. Par ce processus, l'*engagé* transforme ainsi son identité professionnelle cadrée en une identité professionnelle dynamique et créatrice. Ce qui lui permettra de renouveler perpétuellement son métier. C'est ici que les deux principes de la passion et de la motivation doivent entrer en jeu. Les passions tristes ne tiennent pas longtemps, elles s'usent. Il y a des engagements qui abîment les gens. L'idéal serait de toujours se demander comment faire pour garder sa passion joyeuse. Ainsi, s'il y a des décalages d'engagement, il faut pouvoir demander de l'aide à l'entourage, que le décalage d'investissement puisse être fécond. Sinon, on ne sert plus à rien. Il ne faut pas être trop détruit pour pouvoir mener à bien son engagement, et saisir les moments où il se passe des choses. Si l'on est trop brisé, on est fermé à l'autre et on n'entend pas ce qu'il dit.

L'engagement, c'est aussi la capacité à renoncer à ses *a priori*, à sortir de ses malaises et à modifier ses pratiques. Cette gestion nécessite de croire que l'on est capable de créer du plaisir dans l'exercice du métier. La démarche inventive invite à choisir davantage des tâches qui présentent un défi plutôt que des tâches faciles. Celles-ci exigent d'avoir des objectifs plus élevés, de réguler mieux ses efforts, de persévérer davantage face à des difficultés, de moins hésiter à demander de l'aide, de mieux gérer le stress et l'anxiété.

Il y a entre l'*idée de soi* et la *motivation* un rapport étroit. Le sentiment d'avoir confiance en sa capacité personnelle est déterminant dans la motivation d'une personne. Ce sentiment est même plus important que ses capacités intellectuelles. Les perceptions qu'ont les acteurs de leur compétence sont les déterminants les plus puissants du fonctionnement d'un organisme. Ainsi la motivation est un concept dynamique qui a ses origines dans la perception qu'un acteur a de lui-même et de son environnement et qui l'incite à choisir une activité, à s'y engager et à persévérer dans son accomplissement afin d'atteindre un but. Avoir la motivation est donc une condition préalable à l'engagement et à la satisfaction.

L'engagement dans la réalisation est étroitement associé à la confiance. L'établissement de la *confiance* au sein des membres de l'équipe d'un projet est la première étape dans le bon fonctionnement d'une organisation. C'est un phénomène social sans lequel nous ne pourrions ni agir, ni interagir. Elle est de toute évidence l'une des forces de synthèse les plus importantes au sein d'un organisme : celui-ci se désintégrerait s'il n'y avait pas une confiance généralisée entre ses membres. Elle représente donc un mécanisme de réduction du risque et de la complexité, qui favorise le sentiment de la sécurité propice au développement de la sociabilité au sein de l'équipe. Elle est en même temps une des conditions d'émergence de la démocratie d'action et un facteur important à son fonctionnement. Pour *bâtir la confiance*, il est essentiel de miser sur la communication de proximité. Il faut avoir un plan et le communiquer clairement aux personnes concernées. Il est nécessaire de savoir que chacun a la capacité de faire en sorte qu'on atteigne l'objectif. Il est intéressant dans ce cas de développer l'idée du partenariat en vue de la réalisation d'une mission commune. Il est important de montrer que la parole s'engage dans sa réalisation au champ d'action.

L'engagement est une mise en gage impliquant une obligation. En ce sens, tout engagement suppose que l'on va respecter et suivre ce pour quoi ou ce dans quoi on s'est engagé. Quand on s'engage, on affirme qu'on va tenir ce qu'on dit ou ce qu'on fait, qu'on ne va pas changer. On peut ici penser à différentes formes d'engagement : l'engagement politique, la promesse, l'engagement dans l'armée... Ces différents engagements semblent dès lors s'imposer à la personne. On peut donc penser que l'engagement s'oppose à la liberté. Mais pour Jean-Paul Sartre l'engagement est inévitable, et ce même s'il aboutit à une abstention. Car sans engagement, la liberté resterait une pure abstraction sans effectivité. Être libre, c'est engager sa responsabilité. Mais si l'engagement est toujours volontaire, on est parfois tenu pour responsable sans l'avoir voulu. Ainsi l'engagement renvoie à la liberté (en particulier à travers le concept de choix). Il faut distinguer l'acte de s'engager et les suites ou conséquences de l'engagement : de fait une fois engagé, on a contracté une obligation. Signer un engagement, c'est contracter (domaines commerciaux ou politiques), c'est s'obliger, ce qui paraît incompatible avec la liberté. Suis-je d'autant plus libre que je fais des choix qui m'engagent et délimitent les champs de mes actions ? Au contraire, suis-je libre seulement en restant neutre, indifférent, en refusant l'action ? Est-ce que dans l'engagement, je me rends esclave ? Est-ce que je m'aliène ou m'asservis ? Dans quelle mesure un engagement peut-il être source de perte de liberté et d'aliénation ?

La lutte pour « *les autres* » court le risque de fonctionner comme une idéologie. Pour l'éviter, une prise de conscience est nécessaire qui considère l'autre comme *un chemin d'intériorité*, ouvre la possibilité pour l'engagé de se remettre en cause personnellement. Recherche de liberté et expérience significative pour le sujet engagé contribuent à faire de l'engagement un moment privilégié pour la reconnaissance de soi dans l'altérité. L'identité, aussi bien individuelle que collective se construit ainsi dans un rapport à soi-même, à un « *autrui significatif* », les proches dont on attend une reconnaissance et à un *autrui* généralisé symbolisé par la communauté. Ainsi, dans l'incarnation d'une humanité partagée, *autrui* apparaît inséparable de la subjectivité de chacun.

Distinguant différentes formes d'engagement comme l'engagement militant, l'engagement professionnel l'engagement libéral et l'engagement pragmatique, le formateur montre que l'engagement aujourd'hui chez les jeunes, participe de ces différentes formes et que le pragmatisme l'emporte sur l'idéologie politique. Surtout, les jeunes d'aujourd'hui ont des valeurs qu'ils veulent défendre à travers des engagements concrets. Des études montrent qu'ils placent en tête de ces valeurs la liberté, la solidarité et l'égalité et que la citoyenneté est loin d'être une notion dépassée. Les nouvelles formes de solidarité et de citoyenneté qu'ils soutiennent visent la proximité et l'utilité sociale immédiate.

La question du leadership est abordée selon le titre suivant : *le leadership démocratique, interactif, humaniste et participatif*. Le leadership doit en effet pouvoir se conjuguer avec la question d'un fonctionnement démocratique. En ce sens l'objectif poursuivi est de permettre à chacun de trouver sa place dans l'organisation, d'y parler librement et de pouvoir y être entendu, de pouvoir exercer et développer ses propres compétences, de se reconnaître dans l'action commune, d'apporter, comme chacun des participants, sa contribution à l'œuvre collective. En bref, l'activité citoyenne répond essentiellement à une éthique de la participation ; peu importe qu'elle soit bénévole, défrayée ou indirectement rémunérée dans le cadre d'un emploi.

Suit un profil du leader idéal et des qualités exigeantes qu'on peut attendre :

Les dirigeants les plus efficaces d'une association sont des porte-paroles inspirants, respectés et crédibles, Ils doivent servir de modèles tant pour l'organisation que pour le public, ce qui demande de l'humilité. Ils doivent être intelligents, ouverts aux tendances à l'information et aux nouveaux développements, ils doivent pouvoir s'adapter et modifier leur approche au fil des changements qui surviennent ; ils se font un devoir de poursuivre continuellement leur formation, manifestent des aptitudes quant à la gestion, notamment quant à la capacité de planifier stratégiquement les actions, ont une intuition politique qui leur permet de sentir les changements de direction, voire de les prévoir avant qu'ils ne surviennent. Ils doivent soigner, selon le type d'organisation, trois ou quatre relations clés. La première est la relation avec les membres, lesquels se sentent impliqués et doivent pouvoir penser que l'organisation leur appartient. La deuxième concerne les relations avec le Conseil d'administration. Ne pas reconnaître l'autorité de ce dernier constitue un échec de leadership. Le troisième groupe est le personnel employé. Le responsable de l'organisation ne peut obtenir de résultats si les rapports entre les employés ne sont pas harmonieux, si ceux-ci ne sont pas valorisés et leur contribution reconnue comme significative pour l'organisation. Le quatrième groupe comprend les parties prenantes des actions, représentants institutionnels, usagers et partenaires. Le leader doit aussi avoir une conscience de soi, c'est-à-dire qu'il doit être capable de comprendre comment il est perçu, de valoriser les contributions des autres et de reconnaître que les associations les plus riches ont et adoptent un mélange d'aptitudes et de personnalités.

Est ensuite abordée la question du projet associatif : notamment les voies de sa constitution, de fait ou formelle, la définition d'un projet associatif, comment on l'élabore, les procédures à respecter dans son lancement, la gestion du projet ; l'évaluation, le suivi et l'amélioration de la qualité de celui-ci, la création de l'association avec l'adoption de ses statuts, c'est-à-dire le texte fondateur de son projet social, l'organisation légale de l'association avec son assemblée générale et son conseil d'administration, l'organisation et le fonctionnement avec un éventuel règlement intérieur. Est aussi abordé l'exercice de la responsabilité dans ses deux volets, la responsabilité juridique encadrée par la loi, la responsabilité organisationnelle encadrée par les dispositifs internes et les méthodes de gestion adoptés par l'association.

## « Le Monde selon les femmes »

« Le degré d'émancipation de la femme est la mesure du degré d'émancipation générale » a écrit Engels, cité plus haut. Cette affirmation a été souvent reprise par les philosophes et les disciplines des sciences humaines pour souligner l'enjeu que représente la situation des femmes au regard des droits de l'Homme et de la mise en œuvre de ceux-ci.

Concernant la question féminine dans le monde arabe, Sophie Bessis affirme : « La question féminine est au centre des interrogations que le monde arabe porte sur lui-même, sur son rapport à l'identité et à l'universel. C'est un enjeu capital des projets de société des pays arabes. C'est sur leur statut que toutes les mouvances politiques et idéologiques se déterminent, et à partir de lui qu'on peut dessiner les lignes de clivage qui fracturent l'espace politique de la région.<sup>81</sup> »

En Algérie la situation des femmes est liée au système patriarcal. L'imaginaire patriarcal, selon Lahouari Addi<sup>82</sup>, caractérise le lien social, produit des normes, érige des codes et influence les attitudes individuelles et collectives. Il situe l'individu dans une lignée généalogique patrilinéaire remontant à des temps immémoriaux et destinée à se reproduire jusqu'à la fin des temps. Pour l'ordre familial, l'individu appartient au groupe, dont la stratégie est de se reproduire dans le respect formel de la tradition. L'auteur refuse de voir l'oppression des femmes, tout comme d'ailleurs l'intolérance ou la violence politique, dans l'Islam en tant que facteur déterminant dans la structure du lien social et responsable des représentations culturelles défavorables aux femmes : centré sur la parenté patrilinéaire, le lien social mobilise le sacré pour perpétuer sa justification et pour résister au changement. Conforté par la culture religieuse, cet éthos maintient l'unité du groupe, refusant par là même l'individuation par rapport aux ancêtres et à la lignée, refoule le droit positif et n'admet que le droit religieux, la *chari'a*, tout au moins en ce qui concerne le statut personnel (mariage, divorce, héritage...). Cette représentation du droit religieux est celle de la tradition juridique ne retenant du Coran que ce qui confirme la culture patriarcale et qui subordonne l'individu au groupe. Il est cependant envisageable d'imaginer un droit de culture musulmane centré sur la notion de sujet de droit, libérant l'individu de l'emprise du groupe. Mais cela n'est possible qu'avec une évolution des mentalités et une modification des représentations de l'ordre symbolique.

Les formations proposées dans le cadre du projet « le Monde selon les femmes » ou de l'Université d'automne visent précisément à faire évoluer ces mentalités et à promouvoir un droit – de culture musulmane ou non –, centré sur la notion de sujet de droit. Nous verrons plus loin que la question de la place des femmes est également abordée largement dans le cadre du certificat des droits de l'Homme.

Ces formations sont dispensées par une ONG belge « Un monde selon les femmes » ou inspirées de sa méthode. Elles visent au préalable la lutte contre les préjugés et stéréotypes relatifs à la représentation des femmes, condition des discriminations envers elles et des violences qu'elles subissent de la part des hommes au sein de la famille, dans l'espace public comme dans les espaces de travail.

Un module spécifique sur « Genre et croyances, démarche participative pour la recherche d'un positionnement », permet de contextualiser la formation sur des préoccupations liées à la religion et au poids de la tradition. Sont discutées les dimensions individuelles et collectives de choix et de mise en mouvement pour résister aux injustices. Il vise à ouvrir un débat constructif sur ces questions en évitant les pièges de l'opposition binaire trop souvent présente dans les débats médiatisés. Tout en respectant les options philosophiques de chacun, il tente d'amener à réfléchir sur les enjeux de nos sociétés « aux identités meurtrières ». Il s'agit aussi de s'interroger sur nos pratiques et les contradictions qu'elles engendrent lors de nos échanges avec l'autre, dans nos trajectoires professionnelles et personnelles. L'objectif n'est pas de renforcer la stigmatisation de l'une ou l'autre religion, mais de tenir compte des traditions et des croyances qui font reculer ou marcher vers l'égalité des genres. Un deuxième module porte sur l'appropriation du concept de genre dans son contexte local, un troisième sur l'analyse des mises en scènes et l'appropriation des concepts.

À propos de la formation des préjugés, le philosophe C. Castoriadis affirme : « la question n'est pas de nier la différence sexuelle, – qui est différence de fait –, mais simplement de faire remarquer que, comme telle, cette différence *ne signifie rien*. » Notre manière de

---

<sup>81</sup> Sophie Bessis dans le documentaire de Ferial Ben Mahmoud, *La révolution des femmes, un siècle de féminisme arabe*, France 3, 5 mars 2015, citée par Charlotte Bienaimé, *Féministes du monde arabe*, Paris, Éditions des Arènes, 2016. Voir aussi Sophie Bessis, *Les arabes, les femmes, la liberté*, Paris, Albin Michel, 2007.

<sup>82</sup> L. Addi, *Les mutations de la société algérienne*, op. cit.

penser le masculin et le féminin relève toujours de représentations, de l'imaginaire social. Il est parfaitement illusoire de chercher *des faits bruts* à la base de la société puisque celle-ci est toujours *déjà-là*.<sup>83</sup> »

Autrement dit, dans la mesure où les conduites sont commandées par des représentations, l'identification des préjugés et de leur genèse apparaît comme un préalable à leur changement.

En effet notre rapport au réel est indissociable de la réflexivité propre à l'homme, à l'imagination qui s'interpose entre lui et un « réel » qui ne lui est accessible que de façon phénoménale. « Par la conversion réflexive, percevoir et imaginer ne sont plus que deux manières de penser », écrit ainsi Maurice Merleau-Ponty.<sup>84</sup> Il en est de la réalité des autres comme de celle du monde. Charles H. Cooley<sup>85</sup> décrit les pensées, sentiments et actions que nous attribuons aux autres comme les « imaginations » que les gens ont les uns des autres. »

De cet accès phénoménal au monde résulte les limites de la perception elle-même. Comme le souligne R. Laing<sup>86</sup>, ce que nous pouvons percevoir directement est très limité et la réalité sociale qui définit notre monde souffre d'un irrémédiable défaut de visibilité, aussi bien dans l'espace que dans le temps : « Dans l'espace notre capacité à voir directement ce qui se passe ne va pas au-delà de ce que nos sens sont capables de percevoir. Au-delà, nous avons recours aux inférences, à ce que les autres perçoivent, eux aussi, de façon limitée. Quant à notre capacité à remonter dans l'histoire elle est extraordinairement limitée. Ainsi « dans l'histoire familiale il est très difficile de remonter au-delà de deux ou trois générations. » Ajoutons que ce qui peut en subsister passe par le récit, avec ses sélections, ses oublis, ses dénis et ses diverses versions. Ceci renvoie au fait que notre perception de la réalité est indissociable de la communication : « Notre idée quotidienne, conventionnelle de la réalité, écrit Paul Watzlawick<sup>87</sup>, est une illusion que nous passons une partie substantielle de notre vie à étayer, fût-ce au risque considérable de plier les faits à notre propre définition du réel au lieu d'adopter la démarche inverse. De toutes les illusions, la plus périlleuse consiste à penser qu'il n'existe qu'une réalité. En fait ce qui existe, ce ne sont que les différentes versions de celle-ci dont certaines peuvent être contradictoires et qui sont toutes des effets de la communication, non le reflet de vérités objectives éternelles ».

Ainsi la culture et ses langages nous apprennent à percevoir, à nommer ce que nous percevons et, ce faisant, ce que nous devons percevoir et, du même coup, ce que nous devons penser.

De ces différents aspects coextensifs à notre accès au réel résultent la formation et l'importance des stéréotypes, des *pré-jugés*, et des *idées reçues*, ces deux dernières notions étant à accepter dans leur sens littéral du fait qu'ils nous sont transmis avant tout jugement et dont il faut considérer la présence comme une donnée, une composante ordinaire, constante et inévitable de la vie en société, même si nous avons du mal à en admettre l'existence, tant sont ancrées notre croyance en l'individu rationnel enfermé dans sa monade egologique tout comme la croyance en un accès direct à la réalité. L'importance des préjugés tient aussi à leur partage par d'autres et au fait qu'ils permettent d'éprouver une commune appartenance. « N'étant fondés sur aucune expérience, ils rencontrent facilement l'adhésion des autres, sans devoir se plier aux exigences de la persuasion. Les hommes se reconnaissent en lui et éprouvent leur commune appartenance. De ce fait ceux qui en sont esclaves sont assurés d'une influence. Il n'existe pratiquement pas de formation sociale qui ne s'appuie plus ou moins sur les préjugés en fonction desquels certaines catégories d'hommes sont acceptées et d'autres rejetées », écrit H. Arendt<sup>88</sup>. »

De leur omniprésence résulte la quasi impossibilité de les éviter. Sans les préjugés, anciens jugements, « aucun homme ne pourrait vivre parce qu'une existence dépourvue de tout préjugé exigerait une vigilance surhumaine, une disponibilité constante à accueillir et à être

---

<sup>83</sup> Philippe Comières, *C. Castoriadis : « Critique sociale et émancipation »*, Textuel, Paris, 2011.

<sup>84</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

<sup>85</sup> C. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New York, The Free Press, 1956.

<sup>86</sup> R. Laing, *op. cit.*

<sup>87</sup> P. Watzlawick, *La réalité de la réalité, confusion, désinformation, communication*, Paris, Seuil, 1978, p. 7.

<sup>88</sup> H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1995.

concerné à chaque instant par la totalité du réel » écrit Arendt qui ajoute, sans plus de développements, qu'« il ne faudrait en aucun cas modifier la situation. »

La force des préjugés tient à la solidité de leur ancrage dans le passé et à leur antériorité sur l'exercice de notre jugement. Pour en venir à bout, « il faut toujours en premier lieu retrouver les jugements passés qu'ils recèlent en eux et ces jugements à leur tour doivent être ramenés aux expériences qu'ils recèlent et qui leur ont donné le jour ». Cependant note l'auteur, « plus un homme est libre de préjugés, moins il sera adapté à la vie purement sociale. »

H. Arendt et R. Laing, à partir de préoccupations différentes et complémentaires proposent des voies de sortie de ces multiples difficultés :

H. Arendt pose les conditions de l'accès à un réel commun. Ces conditions sont d'abord celles de la présence, d'un *espace du paraître* (lié à notre rapport phénoménal au monde) et de l'échange sur le réel : « Le fait d'être privé de l'espace du paraître signifie qu'on est privé de réalité. Le réel a besoin pour exister de l'accord d'autrui, de la confirmation permanente par les autres de l'adéquation entre la croyance (ou la perception) et son objet. Si chacun veut voir le monde, l'expérimenter tel qu'il est réellement, il ne le peut que s'il le comprend comme quelque chose qui est commun à plusieurs, qui se tient entre eux, qui les sépare et qui les lie, qui se montre différent à chacun, et qui ne peut être compris que dans la mesure où plusieurs en parlent et échangent mutuellement leurs opinions et leurs perspectives. » Il en est de même de la réalité du moi, comme on l'a évoqué plus haut. Dans ces conditions, seul un espace démocratique, espace princeps d'apparition relevant de la pluralité de notre monde commun – et organisé à cette fin –, permet de sortir de la méconnaissance partagée ou *multiple ignorance*, ce phénomène social omni présent décrit plus haut. Une autre condition, caractéristique de l'espace démocratique, est nécessaire : la *liberté* de la discussion : « Ce n'est que dans la *liberté* de la discussion que le monde apparaît en général comme ce dont on parle, dans son objectivité, visible de toute part », ce qui signifie s'affranchir de la pression à penser comme autrui : « Ce qui est décisif ce n'est pas de pouvoir retourner les arguments et mettre les affirmations sens dessus-dessous (l'argumentation), mais d'avoir acquis la capacité de *voir* réellement les choses de différents côtés, c'est-à-dire, politiquement parlant, d'être capable d'assumer toutes les positions possibles présentes dans le monde réel à partir desquelles on peut observer la même chose – laquelle révèle ainsi, abstraction faite de son identité, les aspects les plus différents ». Et l'auteur d'évoquer une véritable « *liberté de mouvement* dans le monde spirituel », aux antipodes des perceptions autocensurées au sein du groupe pris dans la méconnaissance partagée, caractérisées par l'absence de débat.

Selon R. Laing<sup>89</sup>, la limitation intrinsèque de ce que nous pouvons percevoir directement a pour conséquence, si nous voulons élargir le champ de notre perception et notre intelligibilité des événements et des faits sociaux, la nécessité de les replacer toujours dans leur contexte tant spatial que temporel. Celle-ci se présente sous la forme d'un dilemme : elle est aussi souvent impossible que nécessaire. « La construction de la socialité se présente comme un ensemble de contextes qui s'entremêlent, de sous-systèmes reliés à d'autres sous-systèmes, de contextes reliés à des meta-contextes jusqu'à ce qu'on atteigne une limite théorique qui tienne ensemble tous les contextes et qu'on pourrait nommer le système mondial total. » Bien sûr celui-ci est inaccessible. On a déjà vu plus haut, à propos de la folie, comment la métaphore médicale qui exclut la prise en compte du contexte induit une circularité et une réciprocité dans les relations qui produit *in fine* les effets inverses au but recherché.

Il en est ainsi de *la* réalité, qui escamote son caractère pluriel coextensif à la communication. C'est vrai aussi de *la* violence, ou de *l'*agressivité, des notions qui excluent les contextes à l'intérieur desquels ses différentes formes peuvent se manifester, conduisant ainsi à naturaliser ce qui relève de la culture ou des situations. C'est vrai encore de la dénomination de *L'*homme qui nie la pluralité humaine et conduit là encore à naturaliser hors contexte ce qui relève de la culture et de l'échange et tout aussi vrai en ce qui concerne *La* femme. Le recours aux articles définis au pluriel, tels que « *les* délinquants », « *les* pauvres », « *les* étrangers », « *les* blancs », « *les* noirs », « *les* chômeurs », « *les* hommes », « *les* femmes », etc., des catégories

---

<sup>89</sup> R. Laing, *op. cit.*

stéréotypées qui procèdent de la sélection de certains traits ou attributs et de leur la généralisation sont inséparables des clichés en termes de représentation qu'ils produisent. L'opération mentale consistant à substantiver, naturaliser implicitement ces catégories est la condition de comportements discriminants ou violents.

La perception de la réalité ne s'arrête pas à la perception de la réalité des autres, elle concerne de façon réciproque la perception de soi, c'est-à-dire la perception de soi que les autres vous renvoient. C'est pourquoi les formations données par l'association « Un Monde selon les femmes », commencent par la question des stéréotypes en général, puis des stéréotypes relatifs au rapport homme-femme, en particulier sur l'intériorisation par les hommes, mais tout aussi bien par les femmes, de ces stéréotypes. Les formations abordent également le rôle des croyances dans les comportements : les violences et les discriminations. L'objectif des formations est de favoriser l'autonomisation, le renforcement de la confiance en soi et l'estime de soi des femmes en référence à la notion d'*empoderamento*, un concept construit par des mouvements de femmes en Amérique du Sud. La notion d'*empoderamento*, issue de la notion d'*empowerment* s'en distingue et la déborde. À la notion de genre cette notion ajoute le fait que les individus, femmes et hommes sont acteurs et actrices de changements. Elle fait référence à l'individu, au pouvoir qu'il peut avoir sur sa propre vie, au développement de son identité ainsi qu'au collectif, au pouvoir des individus au sein du groupe dans une vision collective de gestion de la société, de la politique. Le processus d'acquisition d'*empoderamento* social et politique est ainsi vu comme une dynamique. Il considère que la participation des femmes est indispensable au développement et qu'il existe un lien entre l'*empoderamento* des femmes et leur participation au développement durable. À partir des années 1985, la revendication de l'*empoderamiento*, ou prise de pouvoir, met l'accent sur le renforcement de la confiance en soi, de l'estime de soi individuelle et collective. Elle critique les précédentes approches du développement et du mouvement féministe occidental qui ont tendance à homogénéiser les femmes du « tiers-monde » et à en faire des victimes. Elle rappelle les causes de l'oppression des femmes, localisées dans le patriarcat et les dépendances coloniales. Elle critique l'usage qui est fait par les institutions internationales de la notion d'*empowerment*, lesquelles ont tendance à la séparer de la notion de changement des structures économiques et sociales, à la réduire à une capacité individuelle de se prendre en charge et à oublier la notion de leader en tant que représentant-e d'un groupe d'opinion porteur de changement.

L'association propose une méthodologie à partir de ce concept pour l'élaboration d'une stratégie d'intégration du genre dans le cycle du développement. Cette méthodologie permet une approche transversale des enjeux de genre et de développement, non seulement techniques, mais elle met également en évidence l'importance de l'autonomisation et de l'estime de soi des différents acteurs et actrices dans le cadre d'un développement durable<sup>90</sup>.

Un aspect intéressant de la démarche consiste à associer systématiquement les hommes dans ce travail de développement. Par ailleurs des études montrent que les hommes sont autant violentés que les femmes, celles-ci surtout dans les espaces privés, leur foyer, les hommes dans les espaces publics.

Les formations, comme la plupart des formations proposées par le CISP adoptent une pédagogie participative. La transmission des connaissances, comme en matière de biologie, de psychosociologie, de sociologie et d'histoire est associée à une pédagogie ludique qui fait appel aux jeux de rôle, aux tests, à la projection de vidéos, et autres supports qui favorisent la mise en question de ses propres perceptions et l'assimilation des contenus. Un livret du guide de l'animateur est proposé ainsi que des fiches et des jeux afin d'aborder, avec les enfants et les jeunes les questions de genre, d'égalité entre hommes et femmes, l'homophobie et l'hypersexualisation.

---

<sup>90</sup> Les propos relatifs à l'action d' « Un monde selon les femmes » sont issus des différents cahiers *Les essentiels du genre*, publiés par « Un Monde selon les femmes » en Belgique avec le concours de la Direction générale de la Coopération au Développement.

Ainsi lors d'une session de 5 jours la distribution de cartes publicitaires représentant des hommes et des femmes permet aux participants de faire l'inventaire des différents stéréotypes attachés à l'individu masculin et à l'individu féminin. Par exemple l'expérience psychosociale du pyjama jaune proposé à deux groupes montrant la même image d'un bébé qui pleure, le premier groupe s'étant fait dire que le bébé est une fille, le second qu'il s'agit d'un garçon, aboutira à deux réponses différentes. La petite fille qui pleure a du chagrin ou fait un caprice, il faut la consoler ou la câliner. Le petit garçon qui pleure a faim ou il est en colère, il faut lui donner à manger. Une telle expérience permet de prendre conscience du fait que la socialisation différenciée selon le genre est dès plus précoce.

Les véhicules des stéréotypes sont innombrables et envahissent toutes les sphères de la vie sociale depuis les jouets en passant par le langage, la culture, les médias, la famille, l'école, les choix professionnels et le monde du travail. Des tests relatifs au langage montrent que la langue n'est pas neutre du point de vue du genre ; elle reflète la hiérarchie sociale et forge nos esprits. Par exemple en grammaire française les adjectifs s'accordent en nombre et en genre et le masculin l'emporte sur le féminin ; et notre inconscient hiérarchise socialement les deux notions. Les études portant sur le développement du cerveau montrent que tous les cerveaux ont le même potentiel de départ, mais évoluent différemment selon les activités menées par les garçons et les filles. 90 % des connexions des synapses se forment au cours de la vie, l'intériorisation des stéréotypes jouant beaucoup dans la construction des connexions.

L'abord des stéréotypes dans la vie professionnelle permet d'identifier des mécanismes tels que « l'ascenseur social », « le plancher collant », « les parois de verre » et « le plafond de verre » qu'on rencontre dans l'ensemble des champs professionnels et qui limitent les possibilités de développement professionnel des femmes.

Un exercice est proposé aux participants auxquels il est demandé de choisir les qualités attribuées aux héroïnes algériennes. Leurs réponses correspondent précisément à *l'empowerment*.

Le deuxième module de formation aborde la question des croyances, religieuses ou non et des valeurs dans leur rapport à la question du genre, puis le rapport entre celui-ci et la violence, avant de proposer une stratégie d'approche pour le changement avec l'utilisation de différents outils.

Il se réfère à la Déclaration et au programme, d'action de Pékin (Quatrième conférence mondiale des Nations-Unies sur les femmes de 1995, Art. 24). Cet article stipule : « La religion, la pensée, la conscience et la conviction peuvent effectivement contribuer à la satisfaction des besoins moraux, éthiques, et spirituels des femmes et des hommes et à l'accomplissement de leur plein potentiel dans la société. Il faut toutefois reconnaître que toute forme d'extrémisme peut exercer un effet négatif sur les femmes et conduire à la violence et à la discrimination. »

À partir d'un dessin par chacun se représentant avec ses proches et ses groupes d'appartenance avec leurs croyances, et leurs valeurs, ressort à travers la diversité des situations un accord sur trois valeurs : « le respect, la prise de conscience, le désir de partager et d'agir. Le socle non négociable sur lequel les groupes se mettent d'accord est le suivant : la liberté d'expression non négociable, mais constructive, dans le cadre démocratique, le respect de l'autre et de sa sensibilité, le dialogue, la tolérance, notamment à l'égard de la laïcité, l'égalité dans la prise de parole, l'équité entre les hommes et les femmes, le travail de groupe et le sens de la solidarité, la prise en considération des pressions subies par chacun. »

Sont posées les questions relatives d'une part aux éléments liés aux croyances et aux valeurs qui renforcent ou fragilisent les appartenances, elles concernent d'autre part les pensées et références dans les familles quant aux relations entre hommes et femmes, et en quoi les croyances et la religion ont une influence dans l'action sociale et politique de chacun. Au terme de ces réflexions il ressort que les participants se sentent dans une dynamique qui leur permet de revoir leur vécu et de l'analyser objectivement afin de comprendre les comportements stéréotypés que chacun effectue quotidiennement sans prendre en considération l'injustice envers autrui et parfois envers soi-même qui les sous-tendent.

La question de la violence est abordée à partir de multiples données mondiales chiffrées quant aux violences dont les femmes sont victimes et aux formes différentes qu'elles prennent. Loin de les réduire, la mondialisation par exemple a augmenté leur exploitation économique et sexuelle. Est rapportée également une étude canadienne qui met en lumière huit facteurs qui permettent d'en comprendre les ressorts : comme le pouvoir patriarcal dans lequel la violence est utilisée pour rétablir la hiérarchie, le fait que les croyances soient vécues comme un privilège, le rôle des coutumes, traditions et croyances permissives de façon explicite ou implicite, légale ou non quant à l'exercice de la violence, le paradoxe du pouvoir lorsque la violence, dans une situation de fragilité devient un moyen d'affirmer son identité, l'armure psychologique de la masculinité, en retour de celle-ci, la pression psychologique qu'exerce la masculinité, la reproduction de la violence vécue, le rôle enfin de la pornographie.

Les violences ayant, comme le découvrent les participants, de nombreuses causes liées entre elles, est soulignée la nécessité du travail en réseau pour lutter contre les violences relatives au genre. L'identification des discriminations et des stéréotypes vécus dans l'indifférence pour les uns et dans la souffrance pour les autres permet à chacun de se réconcilier avec autrui et avec soi-même en ayant une vision plus humaniste et plus juste.

L'évaluation au cours de laquelle les participants sont invités à exprimer leur ressenti par rapport au contenu de l'ensemble de la formation se fait dans un climat favorisant une régression positive qui permet un retour vers l'enfance où le gribouillage est autorisé. « Les belles expressions témoignent non seulement de la satisfaction par rapport au contenu, mais aussi d'acquis réparateurs et constructifs. »

### « L'Université d'automne »

L'Université d'automne qui s'est tenue à Tichy du 26 au 28 novembre 2015 s'inscrit dans la jonction entre le projet DEM-A-R et le projet « Le Monde selon les femmes ». Elle a eu pour vocation de mettre en réseau les jeunes intéressés ou engagés sur les droits de l'Homme en général, en vue de les sensibiliser spécifiquement sur les problématiques liées aux droits des femmes et, de cette manière, mettre en place les prémisses d'un plaidoyer pour prévenir les conduites discriminatoires et de violence à l'égard des femmes. Les connaissances acquises par les participants lors des présentations en plénière ont été ensuite débattues dans les ateliers et confrontées aux comportements et perceptions de chaque participant.

Partenaire de ces journées, avec la Fondation Friedrich Ebert, l'ECA d'Akbou et la LADDH, le CIDDEF, (Centre d'Information et de Documentation sur les Droits de l'Enfant et de la Femme) annonce la création, par ce Centre, de la Fondation pour l'égalité.

Cette Université d'automne organise une table ronde sur la place des femmes dans la société, sur les rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes, sur la manière dont le rapport hommes /femmes façonne la société, comment en retour celle-ci façonne ces rapports. Elle travaille sur des thèmes déjà abordés par le Monde selon les femmes et qui les complètent, comme sur les violences faites aux femmes dans l'espace privé et les protections prévues à cet effet. Elles montrent que 60 % des agressions surviennent au domicile. Leurs auteurs peuvent être tous et chacun des membres de la famille et de la belle-famille. Le privé demeure privé dans les cas de violence, police ou gendarmerie n'intervenant pratiquement jamais. Deux questions sont posées : Quelles sont les prises en charge possibles pour les femmes victimes de violence ? Pourquoi la loi pénale en matière de violences conjugales est-elle si peu appliquée ?

Elle aborde aussi la question de la rue, celle du harcèlement qui met en question la liberté de circulation des personnes, le droit de rendre visible et d'exprimer son existence. Voilée ou pas voilée, la femme est objet de harcèlement dans la rue, en Algérie ou en Egypte, où une recherche sur le sujet montre que les hommes les harcellent parce qu'elles sont tentatrices ou diaboliques, le cherchent, ou portent des vêtements indécents, et justifient leur acte par la

frustration sexuelle ou comme moyen d'affirmer en public leur virilité. La ségrégation de tous les espaces publics ne met pas fin au harcèlement. Le harcèlement a des conséquences psychopathologiques importantes : peur, phobie sociale, stress, hypervigilance, dépression, troubles alimentaires. Plusieurs auteures voient dans le harcèlement un contrôle de la mobilité des femmes et par là de leur sexualité pour éviter toute relation sexuelle en dehors du mariage légal. Sont ensuite abordés les moyens mobilisés dans différents pays pour lutter contre le harcèlement : la loi, des films, la création de collectifs proposant différentes actions, l'éducation des filles et des garçons.

Elle aborde aussi les femmes dans l'Islam ainsi que les féminismes musulmans. Qu'est-ce que le féminisme musulman ? Quelles sont les grandes catégories de ce féminisme ? En quoi les féministes musulmanes sont-elles différentes de leurs homologues non musulmanes ?

Youssef Seddik, philosophe et anthropologue tunisien propose d'aborder la question du statut des femmes dans l'Islam comme si le texte sacré était arrivé aujourd'hui, et qu'on décide de le discuter. Ceci impliquerait une toute autre grammaire pour réfléchir sur les fondements des normes et des comportements, afin de les accepter ou de les refuser dans le contexte d'aujourd'hui, non dans celui du VII<sup>ème</sup> siècle. Il propose notamment de poursuivre la piste qu'offrent les termes qui qualifient les femmes : en arabe le mot *nissa* (femmes) ne dérive pas du mot femme au singulier (*imra'a*). Il n'y a pas de pluriel pour (*imra'a*) parce que ce terme signifie grammaticalement et métaphoriquement, que la Femme est égale à l'Homme. Il observe que chaque fois que le Coran parle de *nissa*, qui n'a pas de singulier, la référence est toujours datée, alors que chaque fois qu'il parle de la femme (*imra'a*) la référence est universelle, les doctes consultés sur ce point n'ayant pas d'objection à formuler. Il insiste également sur le fait que le mot *chari'a* au sens de législation, et personne ne le prend en considération, n'existe nulle part dans le Coran, sinon une seule fois dans un sens purement métaphysique. Cette question de la *chari'a* est une illusion de lecture, maintenue par le dogmatisme des *Fouqaha*.

Ghalia Djelloul, sociologue, travaille sur le fait religieux comme fait social et sur la manière dont les acteurs s'emparent du Coran pour dessiner des identités, des courants dans la société, et particulièrement les mouvements féministes musulmans. Elle en dresse une cartographie contextuelle, à la fois géographique et historique. Ce féminisme n'a pu naître en Égypte que parce que d'autres féminismes auparavant ont permis l'accès à l'école, aux études. Les intellectuelles du féminisme islamique se situent contre ou dans le sillage d'un islam politique qui veut faire de l'Islam un fait totalisant, lors du moment de la *sahoua*, c'est-à-dire de l'émergence de l'idée du réveil islamique. Déçues par les reculs qu'engendre ce réveil, elles produisent des écrits, des réinterprétations à partir des textes considérés comme sacrés. Leur mot-clé : l'égalité absolue entre les hommes et les femmes est ancrée dans les textes. Elles se battent contre deux idées reçues. La première est celle selon laquelle le féminisme ne pourrait pas être islamique. Elles adressent leur critique au féminisme universaliste né dans des contextes laïcs où on peut faire l'économie du débat laïc/religieux. La seconde est que l'Islam ne peut pas être féministe, critique qu'elles adressent à des siècles d'interprétation faite par des hommes dans des contextes patriarcaux. Selon le lieu où elles se situent sur le globe, les féministes islamiques n'ont ni les mêmes pratiques, ni les mêmes priorités, les unes investissant les espaces religieux et revendiquant leur place et l'égalité, d'autres investissant les tribunaux ou les organisations de droits humains lorsqu'est légitimée une loi qui discrimine les femmes au nom du religieux.

Ces interventions ont suscité un débat important, nourri par l'expérience militante des différents participants et participantes, notamment des féministes laïques, apportant leurs connaissances sur les différents mouvements féministes, sur la nécessité de construire des alliances et sur le champ qu'ouvrent les relectures du Coran en matière de lutte pour l'égalité.

Plusieurs interventions mises en débat sont relatives à l'analyse du droit, le droit constitutionnel, le code de la famille et la question de l'héritage au cours de la deuxième journée. Celle-ci a eu pour point de départ la Convention sur l'élimination de toutes les formes

de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW) en 1979 et ratifiée par l'Algérie en 1996. Elle a la particularité d'avoir repris toutes les conventions éparses (concernant l'âge au mariage, les droits politiques, la nationalité de la femme mariée) sur les sujets que la commission des droits des femmes mise en place par les Nations Unies en 1946 avait identifiés. Certains de ces droits bien que considérés comme indivisibles et interdépendants font l'objet de réserve sur les articles qui portent sur la définition des discriminations et l'engagement de l'État à prendre des mesures pour les lever, sur la reconnaissance au même titre qu'à l'homme de la capacité juridique, le droit de conclure des contrats, la liberté de circulation, et les droits de la femme dans sa famille : droit de se marier, de choisir son époux, de conclure son contrat de mariage, tous les droits contenus dans le code de la famille.

En matière de droits politiques l'Algérie a ratifié la Convention des droits politiques adoptant des mesures temporaires en 2008 pour permettre aux femmes d'exercer leurs droits politiques et de lever la discrimination dans le taux de leur représentativité (actuellement ce taux est de 20 % au niveau communal, et jusqu'à 50 % dans le cas d'une représentation à l'étranger). En matière de droits économiques et sociaux la Constitution est en conformité avec la CEDAW. Toutes les recommandations du comité de la CEDAW à l'Algérie portent sur la levée des réserves et les droits des femmes dans la famille.

Amine-Khalel Hartani, professeur de droit à l'Université d'Alger, après avoir montré qu'il n'y a pas d'incertitude liée à la hiérarchie des normes juridiques en Algérie, pose trois questions : Quelle est la place de la religion en tant que source dans la Constitution ? Quelle place le droit coutumier et la religion occupent-ils dans le système juridique ? Est-ce que la religion va disputer le sommet de la pyramide à la Constitution ? C'est une réponse en termes d'ambivalence, de paradoxe et d'ambiguïté qui s'impose : La source principale selon la Constitution reste bien la loi, et ce n'est qu'en l'absence de dispositions légales qu'interviennent la jurisprudence et les autres sources du droit, qui restent des sources supplétives ou subsidiaires. Mais « l'Islam est religion d'État », les droits politiques ne peuvent être contraires à la morale islamique, le Président de la République doit être de confession musulmane, doit respecter et glorifier la religion islamique. Le droit algérien doit donc pouvoir respecter l'Islam et les droits de l'Homme.

En ce qui concerne le code de la famille, Yamina Houhou, professeure de droit et Said Djabelkhir, chercheur en sciences islamiques, déclinent les discriminations envers les femmes qui sont inscrites dans la loi : obligation de la présence d'un tuteur pour la femme lors du contrat de mariage, la répudiation unilatérale de la part de l'homme, la polygamie, l'autorité paternelle qui rend la mère étrangère à ses enfants sur le plan juridique. En matière d'héritage, suivant le Coran, la loi prévoit que les femmes ont droit à la moitié de ce qui est destiné aux hommes. Cette situation a été justifiée par le fait qu'elles n'apportaient pas de richesse dans la famille, les hommes détenant la responsabilité des familles. Cette justification ne tient plus aujourd'hui, les femmes participant à la création de la richesse. En ce qui concerne cependant la suppression du devoir d'obéissance de la femme envers son mari, la loi indique que l'époux n'est plus de façon systématique le chef de famille, ce qui ouvre une possibilité de travail du côté des magistrats, compte tenu du fait que les modalités actuelles du recours devant le Conseil Constitutionnel rendent le changement quasiment impossible.

La troisième journée est consacrée au changement relatif à la place des femmes tant dans la vie politique – que dans la vie économique. L'Algérie, en raison de l'entrée en vigueur des quotas au sein de l'ANP qui permettent aux femmes d'entrer en politique peut être considéré comme « une championne de la représentativité politique des femmes ». Cependant, comme le raconte une intervenante, Dalila Fourar qui a exercé plusieurs mandats législatifs, l'exercice effectif des femmes au niveau de l'assemblée exige qu'elles accèdent à des postes de responsabilité où se prennent les décisions, ce qui représente un parcours de combattant aux multiples embûches. Soulignant le fait que les députées travaillent plus que leurs homologues hommes et sont plus sensibles aux questions relatives au genre, il serait important de les accompagner dans le cadre d'un réseau.

Amina Merah, statisticienne et chercheuse au Cread, présente une recherche sur les mutations du rôle économique de la femme en milieu urbain, où elle montre le rapport qui existe entre un niveau d'instruction de plus en plus élevé et une contribution de plus en plus grande au revenu familial, même si le taux d'emploi des femmes est difficile à connaître (entre 17 % ou 35 % compte tenu de l'importance du travail féminin non déclaré) et se retrouvent davantage dans les emplois qualifiés et dans les emplois de misère, comme femmes de ménage, malgré un niveau d'études qui leur permettrait d'accéder à mieux. Quant aux femmes qui demeurent au foyer, elles disent « ne rien faire » tant le travail à la maison, pour la famille, la belle-famille demeurent invisibles. Sont soulignés l'importance des emplois féminins non déclarés à la sécurité sociale, le harcèlement au travail, l'enfer du travail dans les fabriques-garages et les ateliers clandestins, la contractualisation comme « cimetière du syndicalisme », les multiples difficultés rencontrées pour concilier travail et vie familiale...

Les participants soulignent le manque de connaissances que la société algérienne a d'elle-même. Des recherches notamment sur les effets de la polygamie sur les femmes et les enfants, sur ce que deviennent les femmes diplômées, au regard de la faiblesse de leur taux d'engagement dans des métiers, seraient nécessaires, tout comme le seraient des recherches sur la désertion par les hommes des métiers dans lesquels les femmes s'engagent.

Meriem Ait el Hara abordera ensuite l'engagement artistique au féminin. Les femmes sont-elles libres au niveau de l'expression artistique ? En quoi l'art peut-il aider le combat des femmes pour plus d'égalité ? Si l'école des Beaux-Arts était considérée dans les années 80 comme une école de prostitution, les choses ont changé, même si la femme artiste a du mal à être prise au sérieux. Elle évoquera sa surprise et son intérêt pour les résidences d'artiste proposées par le CISP et l'importance de travailler avec les enfants.

*Remarque :*

Nous nous permettons ici d'ajouter à titre de complément des exemples relatifs à la relecture du Coran :

1. On évoquera ici les programmes des manuels scolaires tunisiens d'éducation religieuse rédigés à l'époque d'Habib Bourguiba, destinés aux jeunes fidèles à l'esprit de la *salifiyya*, un mouvement réformiste arabo-musulman qui prêche à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle le retour à la doctrine originelle et la réconciliation de la foi et de la science. Ces manuels sont des compilations d'articles et des extraits d'ouvrages variés de nombreux auteurs, dont le savant et historien du quatorzième siècle Ibn Khaldun, le théologien du 9<sup>ème</sup>-10<sup>ème</sup> siècle irakien Abou Al Asham Al Ashari et d'ouvrages de réformistes modernes. Ils prennent en considération différents courants religieux, par exemple des courants sunnites et chiites. Dans un chapitre intitulé « Le renouveau et les mouvements de réforme », un article présente l'instruction comme l'ennemi de la dictature et la réflexion un commandement religieux : « Le despote ne craint pas toutes les sciences, mais seulement celles qui ouvrent l'esprit et éveillent en l'homme la conscience de ses droits et de son absence de droits, ainsi que les moyens d'acquérir et de préserver ses droits. » Il fait aussi l'éloge du savoir profane : « Le savoir élève les nations, tandis que l'ignorance les affaiblit et en fait la proie des errances du fanatisme, que ce fanatisme soit d'ordre idéologique, clanique ou confessionnel. » Le manuel fait l'éloge de la liberté individuelle comme condition de toute connaissance : « Le développement culturel dans tous les domaines est révélateur de la bonne santé de la société. Et la liberté de pensée est une composante, voire même le fondement de la liberté d'opinion et d'expression. N'ayant d'autre Seigneur que Dieu, l'homme naît libre, c'est pourquoi il doit vivre et mourir libre. » Se référant à un verset qui énonce : « qu'ils se consultent entre eux à propos de leurs affaires », le manuel en déduit le fait que la consultation suppose la liberté d'expression et la garantit. La pluralité des opinions nécessite la reconnaissance de l'opinion inverse dans un esprit de liberté et de tolérance totale.

2. Depuis une vingtaine d'années des universitaires et des militantes pratiquent l'interprétation – *ijtihad* – des textes musulmans originels, leur objectif étant de se débarrasser de toute la jurisprudence patriarcale accumulée au fil des années. Universitaires et militantes de

terrain ont créé des organisations internationales comme Women's Initiative in Spirituality and Equality (WISE) à Londres ou le réseau Musawah (égalité) lancé en 2009 par la puissante Sisters in Islam de Malaisie. Les Islamiques ont aussi établi des passerelles avec les féministes laïques qui ont souvent été pionnières. C'est ensemble que les féministes de tout bord ont obtenu le droit de vote féminin en 2002 à Barhein et en 2005 au Koweït, ainsi que la réforme du code de la famille au Maroc.

## 7. Le Certificat des droits de l'Homme

Instrument par excellence de la promotion des droits de l'Homme par le CISP en Algérie, ce certificat, un titre académique universitaire délivré par l'Université catholique de Lyon, représente l'aboutissement d'un travail pour ceux qui en suivent jusqu'au bout les formations, avec la rédaction d'un mémoire sur un sujet particulier relatif aux droits de l'Homme. Il représente en même temps un point de départ en tant qu'il permet à ceux-ci de se lancer outillés dans la défense de ces droits ou dans la pratique démocratique dans les lieux où ils s'investissent déjà ou dans ceux dans lesquels ils s'investiront. Aussi ce certificat dans son contenu reprend-il les multiples thèmes abordés dans d'autres formations, le droit dans ses différentes composantes, les instances internationales relatives aux droits de l'Homme de façon spécifique. Il fait également appel aux mêmes disciplines en sciences humaines susceptibles d'éclairer les champs de l'action à mener, et intègre des modules, comme celui de la formation à la gestion positive des conflits, destinés à former des démocrates, c'est-à-dire des personnes capables de fonctionner au quotidien, là où ils interviennent, de façon démocratique.

Par définition l'espace démocratique du politique est « un lieu vide », pour reprendre la formule de C. Lefort, au sens où il est un espace de création continu de cet espace commun par excellence que représente le politique. Et chaque décision inaugure quelque chose de nouveau. C'est pourquoi chaque société construit ses propres règles de fonctionnement social. En ce sens Charles Kabeya, directeur pédagogique du certificat des droits de l'Homme, lors de la première session de formation adressée aux participants de la troisième promotion du certificat, affirme en conclusion de son intervention introductive : « À partir de cultures particulières on doit être capable de produire des démocraties qui ne soient pas de pâles copies des démocraties occidentales : le défi aujourd'hui c'est l'invention. »

C'est à ce défi que ce certificat souhaite répondre en donnant aux participants les outils et les connaissances qui leur permettent de construire petit à petit, et par eux-mêmes, la société à laquelle ils aspirent. Dans ce but, « *c'est d'abord le savoir qu'ont les algériens de leur propre société qu'il s'agit de transmettre* », ajoute le directeur pédagogique. « *C'est aussi l'acquisition d'un savoir faire, d'un savoir méthodique afin qu'ils puissent découvrir par eux-mêmes quoi faire. [...] Je fais une articulation entre les enjeux des droits de l'Homme et chacune des disciplines particulières. Par exemple avec l'histoire : L'identité algérienne n'existe pas comme telle, elle existe dans le projet qu'on se donne et si les droits de l'Homme y ont une place*<sup>91</sup>. »

Dans cette optique l'équipe pédagogique avec les membres du CISP et ceux de la LADDH a cherché à cerner les problèmes que les acteurs eux-mêmes mettaient en exergue, comme les questions de violation des droits de l'Homme, de gouvernance, des rapports hommes/femmes, des réalités religieuses. Elle a aussi cherché à identifier les aspirations qui étaient portées par les jeunes pour les accompagner et mettre en projection leur expression, de les traduire en problématiques et en enseignements. Elle a fait appel à des intervenants, donc pour la plupart algériens, des universitaires, juristes, historiens, sociologues, journalistes et aussi à des praticiens qui ont une expertise de terrain, ce qui a permis un regard croisé des expériences, des connaissances et des approches.

Une partie importante des modules de formation est consacrée aux intervenants qui apportent les connaissances disponibles sur la situation actuelle de l'Algérie et sur son histoire,

---

<sup>91</sup> Entretien avec C. Kabeya

dans de multiples domaines. Ces connaissances sont un préalable à la question des objets et des moyens du changement.

D'année en année le contenu des formations s'affine. Il connaît des variations en fonction des demandes et des besoins qu'expriment les participants, ou bien en fonction des difficultés rencontrées : « *Nous avons beaucoup évolué dans la construction du certificat, les thèmes ne sont pas sortis d'un chapeau, mais des interrogations des jeunes. On a testé, il y a des cours qu'on a laissé tomber. [...] On a fait du sur mesure. Par exemple, on a introduit cette année une formation en psycho-sociologie, j'en sentais le besoin : on veut la démocratie avec des démocrates ; le changement social implique d'abord de se changer soi-même et de se remettre en cause. Il y a aussi l'exemple de l'intégration d'une formation sur l'exégèse du Coran ; celle-ci n'était pas prévue au départ.*<sup>92</sup> » Notons qu'actuellement est en cours de formation la quatrième promotion des bénéficiaires de cette formation.

Le vice-président de la LADDH observe à son tour que, si au début les mémoires étaient très « militants », un vrai travail de recherche s'est mis en place sans préjugés et avec un travail sur soi-même. Ont été en effet inclus dans ce but, dans les formations, des modules sur les valeurs, et les comportements : l'estime de soi, la gestion positive des conflits et le travail de groupe. Sur l'ensemble des jeunes qui ont suivi le cycle et ont présenté des mémoires, dit-il, il voit aujourd'hui des leaders au sein de la société civile. Ils sont coordinateurs ou chefs de projets au sein d'ONG locales ou internationales, et ils arrivent à être des leaders d'opinion au sein de leurs associations. On les retrouve dans toutes les activités et les initiatives, et aussi dans un travail de réseau. C'est donc une réussite, même s'il y a eu des déperditions. Il faut, conclue-t-il « consolider cet acquis pour arriver à un maillage, un réseau national, pas seulement de défenseurs des Droits de l'Homme, mais aussi des professionnels des droits de manière générale. »

Lors de la première session dédiée à la question de la gouvernance, le responsable pédagogique de la formation inaugure celle-ci en proposant notamment une définition de la notion des droits de l'Homme centrée sur l'éthique : « *Il s'agit de faire grandir deux choses : l'humanité qui est en chacun de nous, et l'humanité qui est entre nous : Les droits de l'Homme ne se réduisent pas au politique ; ils engagent chacun à œuvrer pour le droit de l'autre, il ne s'agit pas de défendre d'abord mes droits, mais d'abord ceux des autres. Si par exemple je pense, si je suis médecin, qu'il faut construire un hôpital à tel endroit, je dois m'y employer. En cela les droits de l'Homme dépassent la question de l'État. C'est une manière d'être dans la société, de vivre la solidarité dans la société*<sup>93</sup>. » Il s'agit donc bien de ne pas dissocier la qualité des rapports sociaux concrets des droits humains dans lesquels ils s'insèrent : liberté d'expression, égalité, solidarité...

« De même, la dignité des droits de l'Homme vient moins de Dieu ou des ancêtres, mais de nous-mêmes, c'est-à-dire de la manière dont nous prenons soin les uns des autres. La notion de Droit implique aussi la notion de droiture qui renvoie à la sincérité avec soi-même et celle-ci doit être objectivée socialement par un débat qui permet de se prononcer sur le fait qu'elle sert ou non les droits de l'Homme. »

Le Certificat aborde de multiples questions mises en débat dans des ateliers relatifs aux droits de l'Homme telles qu'elles se déclinent au cours de la troisième promotion (2014-2015).

La première session est consacrée à la « gouvernance » relativement aux droits de l'Homme. Y sont abordés les thèmes suivants : Famille et société : violence, autorité et pouvoirs, les droits de l'Homme et la non violence ; la problématique actuelle de la gouvernance par les droits de l'Homme, l'approche des instruments internationaux et des mécanismes de protection des droits de l'Homme, l'imaginaire artistique et le changement social, enfin la terminologie juridique, le droit administratif et la citoyenneté.

La deuxième session a été organisée autour de la question : « Jeu des pouvoirs et gouvernance d'État. »

Deux journées ont été consacrées à la construction du rapport au politique dans l'histoire algérienne, aux droits économiques, sociaux, et culturels (DESC), au Pacte

---

<sup>92</sup> *ibidem*

<sup>93</sup> *ibidem*

International relatif aux Droits Économiques, Sociaux et Culturels (PIDESC), aux lois : élaboration et constitutionnalité, le contrôle de constitutionnalité, puis aux droits de l'enfant – travailler avec les spécialistes du droit, puis à l'information : un droit de qui, comment et pourquoi ? Ainsi qu'à une sociologie de la société civile algérienne.

La troisième session aborde la question des religions : Le sacré, la culture et le droit : socio-anthropologie du phénomène religieux, Anthropologie coranique/islamique et droits de l'Homme, le féminisme et la théologie de la libération dans les pays vivant sous les lois islamiques, Judaïsme, catholicisme et droits de l'Homme.

Quant à la quatrième session elle est ordonnée autour du thème : Stratégie et coût du changement social : La transition démographique et ses conséquences sociales, Identification et construction des acteurs du changement social, La dynamique socio-économique du changement-stratégie et coût du changement, La révolution tunisienne, les leçons à tirer, Le droit, outil de changement social et Femmes et changement social.

Lors de la première session la question : quelle « gouvernance » pour les droits de l'homme, C. Kabeya montre que la notion de « gouvernance » actuelle, telle qu'elle est portée par les Plans d'Ajustement Structurel et par la Banque mondiale – qui a inventé le terme contemporain de gouvernance – véhicule une représentation de la démocratie réduite et utilitaire. Centrée sur l'État, cette gouvernance ignore la société, instrumentalise la démocratie pour obtenir la liberté du marché, poursuivant ainsi le plan de l'économie coloniale. De son côté le PNUD offre une définition plus large de la gouvernance démocratique en incluant les thèmes du développement, du parlementarisme, la révision des systèmes électoraux, les droits de l'Homme, le pluralisme de la presse, l'indépendance de la Justice, la décentralisation, le développement local et la réforme de l'administration locale. Si la recette est unique et le modèle relevant d'un économisme partial, ces instances internationales changent, l'ONU particulièrement, les rapports de force ayant changé, ouvrant la voie à la société civile.

L'éthique demande de prendre en compte ce qui existe et de se faire entendre de ces structures.

L'intérêt de l'approche des instruments internationaux, que développe et précise le vice-président de la LADDH, est d'abord de faire l'inventaire des instruments, des conventions et des protocoles facultatifs destinés à la protection des droits de l'Homme, des multiples comités chargés de surveiller l'application des traités ratifiés par le pays. Il est aussi de faire la liste de toutes les instances vers lesquelles les ligues des droits de l'Homme peuvent s'adresser : comme par exemple l'Union africaine qui dispose d'un référentiel, la Charte africaine des droits de l'Homme et la Cour africaine des droits de l'Homme et des peuples, ou la possibilité ouverte à la société civile de présenter un contre rapport alternatif au rapport qui doit être fait tous les quatre ans sur la situation des droits de l'Homme que chaque gouvernement des 193 pays concernés s'est engagé à présenter au Conseil des droits de l'Homme, ou encore le système des plaintes déposées au Conseil des droits de l'Homme.

Un autre module est consacré à la terminologie juridique, au droit administratif et à la citoyenneté. Il aborde le concept de droit, la hiérarchie des normes, la séparation des pouvoirs. Il fait un tour d'horizon du droit administratif algérien, de ses institutions et de leur fonctionnement avec notamment la question du recours administratif.

L'historien Daho Djerbal expose les multiples défis auxquels doit faire face la société algérienne d'aujourd'hui : celui de l'héritage institutionnel de la période coloniale, c'est-à-dire de la destruction systématique des institutions politiques, administratives, juridiques ou religieuses antérieures et la francisation de ces institutions, l'héritage également d'un droit et d'une justice d'exception. Lors de l'indépendance, l'Algérie ne possède pas de projet de droit propre et proroge une conception du droit qui enracine ses pratiques dans une culture juridique de l'utilitarisme et de la répression dans son double dispositif administratif et militaire. La lente interpénétration entre systèmes de valeurs et règles de droit ne s'est pas faite. Se pose donc les conditions d'une fondation démocratique. Le deuxième défi concerne la représentation que les algériens ont d'eux-mêmes, de leur identité : « Ce qui spécifie la violence coloniale et ses différentes formes d'héritage c'est la désappropriation, la destitution du propre (langue, histoire, culture), un processus d'évidement de soi. » Le chantier c'est celui de la reconquête de soi collective et individuelle dans le pluralisme. Le troisième défi a trait à la mutation

démographique de l'Algérie et aux nouveaux liens sociaux qu'elle engendre. La mutation c'est le passage d'un régime démographique traditionnel où la fécondité et la mortalité sont élevées, l'espérance de vie peu élevée, à un régime moderne où la fécondité et la mortalité sont beaucoup plus faibles. De-là une forte différenciation entre les générations, en termes d'exposition aux modèles économiques et culturels et d'accroissement de la concurrence sur le marché du travail. Delà, avec la scolarisation des filles et avec un revenu familial de plus en plus en plus à dominante féminine, un bouleversement de la place des femmes dans la société dont les structures mentales, juridiques politiques et traditionnelles n'acceptent pas l'idée.

Le développement de la violence contre les femmes aujourd'hui témoigne de la mise en place d'un nouveau lien social, refusé par ceux qui s'appuient sur les lois et coutumes traditionnelles pour ne pas le reconnaître. Comment faire pour adapter et mettre en concordance des traditions et des coutumes et ce phénomène nouveau ; tel est cet autre défi.

L'art en tant qu'acte politique, puisqu'il porte comme celui-ci une vision du monde, a aussi sa place dans les formations. L'art est ici appréhendé en tant que réalisation de la beauté comme moyen de faire reculer la violence et comme moyen d'émancipation. Personne en éveil, l'artiste produit une vision du monde individuelle ou collective porteuse de mouvements sociaux. Se référant à K. Marx, à L. Tolstoï et à J.-P. Sartre, Atiqa Belhacene, historienne d'art, montre que pour le premier, l'activité artistique est une manière effective de libération de l'être humain, au sens le plus large, de l'humanité ; pour le second l'art n'est rien qu'un lien social, un lieu de rencontre contribuant à l'enrichissement de l'expérience affective de l'humanité toute entière. Pour J.-P. Sartre l'écrivain est dans l'engagement qu'il partage avec le lecteur, il ouvre de nouvelles visions du monde tout en restant dans son propre temps, et l'écriture devient un instrument de libération.

Nous verrons plus loin que les militants formés au certificat des droits de l'Homme s'investissent activement dans les associations, nombreuses, qui agissent pour le développement de l'expression artistique et culturelle, pour l'accès à la culture et qui portent à travers leur action le message des droits de l'Homme.

La deuxième session est consacrée au « jeu des pouvoirs et à la gouvernance d'État. »

Dans un pays qui a connu quatre siècles et demi de domination étrangère, celle des Ottomans, puis celle des Français, s'est posée avec la guerre pour l'indépendance une double revendication, de liberté ou de libération, celle aussi de fonder un état souverain national. Retraçant l'évolution à travers différentes séquences de l'histoire algérienne depuis la lutte pour l'indépendance, Daho Djerbal montre comment s'est posée la question démocratique, celle de la citoyenneté et de l'appartenance à l'État et à la Nation. Il retrace l'évolution au sein du PPA, l'évolution du PCA, celles de l'UDMA, la création du MTLD et de l'OS, la question de la représentation et celle du passage à la lutte armée, la période d'après 1954 avec l'ALN-FLN, puis l'héritage de la disqualification des partis politiques et du politique par les porteurs d'armes et les activistes jusqu'à aujourd'hui avec les différents coups de force successifs qui ont eu lieu en 1962, en 1965 puis en 1992.

Se pose la question de la voie démocratique, des fondements institutionnels de la démocratie et de l'émergence du sujet de l'histoire en tant que sujet citoyen, étouffée par l'histoire de la formation d'un sujet qui serait le peuple en armes et à l'intérieur du FLN devenu parti unique. Comment sortir de cet héritage, résoudre ces questions par le débat ? Comment imposer une culture du politique par la voie pacifique de la tolérance, de la multi-appartenance ? Parallèlement à la libération du pays, la société algérienne a connu un processus d'individuation avec le passage progressif de la société paysanne dominante et généralisée à une société où l'individu commence à apparaître en tant qu'individu singulier et non pas comme un élément constitutif de la famille élargie, du *taddert*, de la *dechra* ou du *douar*.

Par rapport à de tels bouleversements, et aux questions posées, il y a une possible issue par les droits de l'Homme pour jeter les fondements de l'État démocratique, faire respecter, par la lutte quotidienne la liberté et la dignité de chacun.

Plusieurs modules sont encore consacrés au droit. Les uns concernent les DESC. Après un exposé sur les moyens possibles formels, tels ceux que prévoient l'Organisation Internationale du Travail et les moyens informels qui favorisent le dialogue social et la négociation, est posée la question des mécanismes démocratiques à inventer pour répondre aux

problèmes économiques. Est évoquée la nécessité de prendre les risques qui permettent de voir reconnaître la légitimité des droits économiques sociaux et culturels tels qu'ils sont énoncés par les droits de l'Homme avant qu'ils soient légalisés, la nécessité également d'espaces d'échanges et de débats pour que les différentes forces sociales, salariées ou non, aient une visibilité sur les différentes façons de voir le devenir de l'économie.

Un autre module est consacré à l'élaboration des lois, à leur rapport avec la Constitution et au contrôle de constitutionnalité. Est soulignée une séparation plus fonctionnelle que réelle des pouvoirs, tant au niveau du pouvoir judiciaire que du pouvoir législatif, avec des aménagements depuis 1996 qui permettent à l'exécutif de promulguer des lois sans passer par le Parlement. Est aussi évoquée la disparition, dans la constitution, de la liberté de culte.

Un module est consacré aux droits de l'enfant, ainsi intitulé : Les droits de l'enfant-Travailler avec les spécialistes du droit. La Convention internationale des droits de l'enfant (CIDE) a été ratifiée par l'Algérie en 1992, mais des déclarations interprétatives en limitent considérablement la portée. Celles-ci sont relatives à la liberté d'expression, à la liberté de penser, de conscience et de religion, au droit à la vie privée et à l'accès à l'information, au nom de la morale islamique du Code de la famille et du Code de l'information, « de telles interprétations représentant une atteinte au principe de la hiérarchie des normes. » Cette Convention n'évoque pas seulement la protection de l'enfant, elle considère celui-ci comme un sujet de droit disposant des mêmes droits que l'adulte et lui reconnaît la qualité de citoyen. La mise en conformité de la législation et des pratiques avec la Convention « demande un travail considérable qui suppose un changement de vision de l'adulte sur l'enfant », une évolution des institutions concernées, une modification des lois, comme par exemple celle du mariage coutumier des filles de moins de 18 ans encore validé par le code de la famille, le passage de la puissance paternelle à l'autorité parentale, l'application par les juges de la déchéance de la puissance paternelle en cas de maltraitance, laquelle est prévue par la loi.

Le module suivant aborde le droit à l'information en reprenant les différentes déclarations et Pactes internationaux qui le consacrent et que l'Algérie a ratifiés. Cependant la loi ne définit pas réellement le droit à l'information ou la liberté d'informer. L'autorité de régulation de la presse écrite, chargée notamment de l'attribution d'une carte de presse professionnelle n'existe toujours pas, l'article 84 restreint l'accès aux sources de l'information dans de nombreux cas, notamment lorsqu'il est question de défense, de secret économique stratégique, de politique étrangère ou des intérêts économiques du pays. En ce qui concerne la déontologie professionnelle des dispositions existent parfois, assez vagues sur les obligations du journaliste, tels que le respect des symboles de l'État, le fait de ne pas porter atteinte à l'histoire nationale, de ne pas faire l'apologie du colonialisme, du racisme, de l'intolérance et de la violence.

On notera que lors d'une réunion consacrée au journalisme et soutenue par le CISP, où étaient présents des journalistes et des représentants de diverses associations, une conclusion pessimiste a été avancée : les journalistes n'arrivent pas à s'organiser entre eux, parce que le métier de journaliste n'est pas pratiqué comme tel selon ses règles, l'autocensure n'a pas disparu, les sujets de société sont rarement abordés. Les journalistes ne parviennent pas à demander aux représentants du pouvoir des conférences de presse. Est déplorée, ici aussi, l'absence de connaissance de la société algérienne par elle-même et la faiblesse de la présence des sciences humaines qui permettraient de combler ce « trou noir ». Cependant les participants notent qu'une nouvelle génération de journalistes est née, formée aux droits de l'Homme et qui travaille à partir de face-book.

Un module est consacré à la sociologie de la société civile algérienne. Énonçant l'idée qu'il existe un besoin de continuité dans l'histoire d'une société, le sociologue Brahim Salhi déplore le fait qu'il y ait peu de travaux sur cette question, ce qui conduit à l'absence de lisibilité de la société civile algérienne. Celle-ci serait amorphe, peu structurée, peu organisée, à quoi s'ajoute le présupposé d'un manque de représentativité des associations, de telles représentations étant relayées par le discours médiatique avec des effets ravageurs. Il y a pourtant des ressorts de bout en bout dans l'histoire de cette société, dès la période turque. L'architecture politique et administrative mise en place par les turcs ne contrôlait pas tout le territoire, et les conflits se réglaient par la négociation, l'intermédiation, avec des acteurs

communautaires. La fin des années vingt connaît une éclosion des associations, un champ associatif et syndical structuré, qui se construit dans le sillon d'un projet politique global qui est celui de la contestation de la domination coloniale et de l'accès à l'indépendance. Ce sont souvent des associations d'éducation, mais aussi sportives qui émergent, dont l'intervention sera très forte, qui visent l'égalité de l'accès à l'école par rapport aux européens, comme vecteur d'émancipation et aussi l'égalité dans la représentation politique. Existente aussi des organisations comme les Conseils des ksour dans le M'zab, ou les organisations villageoises en Kabylie qui interviennent lors des conflits et des comités plus informels.

À partir de 1962, la société civile perd sa réalité, étant absorbée par l'État et ses appareils de contrôle. Plus tard, dans le jaillissement de l'après 1988, il y a une reprise en main des destinées dans tous les secteurs, mais la période des années 90 a perturbé une société civile qui commençait à s'organiser.

Les « citoyens organisés » souffrent actuellement d'un déficit de légitimation et de légitimité ; n'étant pas reconnus comme acteurs, ils sont aussi délégitimés dans la société. Neutraliser la construction de l'architecture de la société civile laisse la place aux actions de revendications violentes.

Dans le premier module de la troisième session intitulée : « Religions et droits humains, protection des Droits de l'Homme et Humanité », le directeur pédagogique du certificat propose une analyse socio-anthropologique du phénomène religieux et du lien qui existe entre le sacré, la culture et le droit.

Les archéologues nous montrent que la religion est liée à l'humanité de l'homme, à la confrontation de celui-ci à la mort et à la question qu'il se pose d'un au-delà. Dans le rituel universel de l'accompagnement des morts apparaît l'espoir de retrouvailles dans cet au-delà. Ce but final commande la manière de vivre ici-bas. Selon Coppens, si ce culte a été premier, le phénomène religieux est à l'origine de la culture et du droit et, selon cette logique, des droits de l'Homme. La religion crée une communauté particulière, la communauté des croyants qui ne regroupe pas toujours la communauté de citoyenneté. L'ambition universelle de certaines religions peut casser la solidarité citoyenne que l'État veut instaurer, ce qui rend problématique la relation entre les religions et les droits de l'Homme. Cependant il y a toujours une interaction entre le religieux et le politique, le citoyen étant aussi le croyant. Toute religion étant un projet social, est naturellement en concurrence avec l'État. Comme en matière de développement, c'est à chaque société d'inventer son modèle de cohabitation du politique et du religieux.

À partir d'une démarche phénoménologique, le philosophe Ahmad Aminian interroge la manière dont le Coran considère et définit l'homme en tant que tel et les droits qu'il lui attribue. Il propose à partir de là une analyse de la relation entre ces droits et les droits de l'Homme. Distinguant l'Islam fondamental ou essentiel du Coran de la notion islamique qui fait référence à ses conséquences historiques et existentielles à l'intérieur de l'histoire, dont fait partie la construction de la *chari'a*, l'auteur montre que le Coran est un élément constant, la notion islamique un élément variable, et qu'existe depuis 150 ans une confrontation entre la modernité et le monde musulman, ce qui induit une crise de loyauté dans les pays musulmans face à leur tradition religieuse. Très importante, cette crise conditionne leur comportement. Pour la civilisation islamique existe une forte conviction, quel que soit le courant auquel les interprètes du système coranique se réfèrent, qu'on peut y trouver la rationalité, la liberté, la légalité, la métaphysique ou l'histoire. Des éléments fondamentaux sont communs aux droits de l'Homme et à la pensée musulmane : Pour un musulman la fraternité est première, tandis que dans la modernité c'est la liberté qui occupe la première place, la fraternité venant en troisième lieu. Inversement la liberté occupe la troisième place pour le musulman, l'égalité étant aussi importante dans les deux systèmes de pensée. Mais, à l'intérieur de l'Islam en tant que civilisation, s'est toujours manifestée une dualité fondamentale, celle des principes de gouvernement, d'une part, d'une communauté tribale et ethnique transformée en une communauté religieuse restreinte et, d'autre part, ceux d'une société développée, complexe et historique, comme l'empire perse et l'empire byzantin. Ainsi le système juridique et l'État de droit dans l'Islam ont été imprégnés de la conception simpliste d'une éthique tribale en même temps que du système judiciaire et organisationnel des deux grands empires de jadis.

Le module suivant aborde « le féminisme et la théologie de la libération dans les pays vivant sous la loi islamique. »

Wassila Tamzali distingue trois points essentiels : la « religion et les femmes », « la religion et les droits des femmes », enfin la « religion et le féminisme », souvent objets d'amalgames et souligne que de tous temps on a demandé aux femmes d'être les gardiennes de la tradition, en confondant souvent la tradition et la religion.

En Islam, la question de la religion et les droits des femmes est traitée de façon différente par les quatre écoles juridiques. Dans un premier temps l'interprétation de la *chari'a* par le patriarcat est contestée par les militants des droits de l'Homme. Apparaît dans un second temps « la théologie de la libération » qui s'intéresse à une relecture du Coran. Des femmes théologiennes relisent le Coran dans une perspective d'affirmation des droits des femmes et de la dignité des femmes. Dans ce bloc « religion et des droits des femmes » il y a une démarche laïque et un mouvement, le féminisme islamique. Il ya également depuis plus d'un siècle une analyse par des penseurs du Coran qui ont essayé de dégager la raison critique de l'Islam.

Relativement à la question des droits des femmes un travail a été mené, un travail d'interprétation positive de la religion avec un argumentaire religieux. Il y a aussi le féminisme, en tant qu'idéologie de la libération et non comme théologie de la libération. Doivent donc être posées les questions de l'égalité et de la liberté, et l'ensemble des questions concernant la famille et la religion, doivent être passées au peigne de la question de la liberté.

Suit un module intitulé « Judaïsme, catholicisme et droits de l'Homme », animé par C. Kabeya

Avec l'expérience de la libération de l'Égypte lors de l'exode, existe une conviction forte dans le judaïsme d'un Dieu avant tout libérateur. Cette libération ne se situe pas, comme dans l'Islam, dans la metahistoire, mais dans l'histoire et celle de l'Égypte ancienne. Ce Dieu libérateur est aussi un Dieu législateur (les dix paroles ou commandements).

Il y a dans le judaïsme l'idée que l'homme peut discuter, négocier avec Dieu, comme l'a fait Abraham. Le judaïsme est une religion tribale. Religion très élitiste et très solidaire, elle est très soucieuse de justice, mais à l'intérieur de la communauté. Chez les chrétiens qui ont hérité d'une partie de l'histoire et des croyances juives, l'Ancien Testament est l'une des sources fondamentales du rapport entre la foi catholique et les droits de l'Homme. De façon générale, le Christ est celui qui réalise le mieux dans sa vie le respect des droits de l'Homme, notamment par l'amour qu'il manifeste pour les pauvres, les malades, les sans droits ...La révolution industrielle va jeter sur les routes des familles de pauvres et l'Église catholique va entrer naturellement dans la défense du droit humanitaire. C'est à partir des droits économiques, sociaux et culturels que l'Église catholique va entrer dans les droits de l'Homme et, à partir de là, des droits civils et politiques. Cependant elle va se convertir très tardivement à la démocratie. En 1965 le pape Paul VI prononce un discours sur la paix, l'égalité et la justice aux Nations-Unies. L'Église accepte de collaborer avec les organisations internationales. Une idée importante émerge au sein de l'Église catholique : la paix n'est pas « que le silence des armes », elle doit s'articuler avec la justice sociale.

La quatrième et dernière session de formation du certificat concerne la stratégie et le coût du changement social.

Cette session est plus technique que les précédentes. Tout en faisant appel aux acquis de différentes disciplines sociales et humaines, elle vise le changement social qui lui-même est hautement problématique. Qu'en est-il de la transition démographique et de ses conséquences sociales en Algérie ? Peut-on identifier les stratégies des acteurs en la matière ? Comment concevoir le droit comme un outil de changement social ? Quelle place tiennent les femmes dans ce changement ?

La maîtrise de la démographie d'un pays apparaît comme une condition d'accès aux droits de base, bien que les crises économiques puissent avoir d'autres causes. En Algérie la politique démographique, après avoir été nataliste dans les années 1970, vise au début des années 1980 à abaisser le taux d'accroissement démographique de 3 % à 2 % vers l'an 2000. Un programme de planification familiale a été lancé grâce au réseau des Centres de Protection Maternelle et Infantile, alors même que cette question était taboue. Selon les prévisions, la baisse de fécondité ne devrait se faire sentir qu'à partir de 2030, ou à partir des années 2020 si

on considère l'élévation rapide de l'âge moyen au premier mariage, un record absolu dans le monde arabe. Reste à connaître les réponses économiques qui seront données au phénomène et leurs capacités à absorber la demande sociale.

Le second module de la session s'intitule : « Identification et construction des acteurs du changement social ».

S'appuyant sur différents auteurs, le professeur de droit Messaoud Babadji observe que la majorité des algériens aspire à des changements vers plus de développement et plus de libertés, et de manière pacifique, compte tenu de l'histoire de l'Algérie dont le système politique est caractérisé par un régime autoritaire et rentier : L'autoritarisme à lui seul n'explique pas le mal-développement puisque des pays comme la Turquie, la Corée du Sud et la Chine ont pu, malgré le caractère autoritaire de leurs régimes, construire des économies viables. La différence avec l'Algérie est que ces pays ont opté pour des économies productives et non rentières. La rente en tant que « rapport social dominant » ne favorise pas l'émergence du citoyen de la société moderne, mais produit le client de la société archaïque précapitaliste. Ainsi les hommes d'affaire se mettent dans une position d'obligés, pour de multiples raisons dont l'instabilité institutionnelle et le flou politique, sachant qu'aucune institution ne leur garantit sa protection, et que le droit a déserté les cours de justice depuis longtemps. Considérant la faiblesse des acteurs classiques du changement, syndicats, presse, courants politiques, les enjeux pour le pays apparaissent considérables. Le maintien du statu quo est mortel pour le pays avec des risques certains d'implosion. Pour s'en sortir l'Algérie doit engager trois ruptures : premièrement une rupture idéologique avec l'abandon du populisme islamo-nationaliste et la promotion de l'individualisme, de la citoyenneté des droits de la personne humaine et de l'égalité homme-femme. Deuxièmement une rupture politique, avec la fin du jacobinisme et de l'autoritarisme qui lui est inhérent, par la refondation de l'État, avec la séparation et l'équilibre des pouvoirs, une large décentralisation avec la libre administration des collectivités locales et la création de régions. Troisièmement une rupture avec l'économie rentière et la corruption qui lui est inhérente, par une transition libérale avec la mise en place d'une économie productive, créatrice de richesse et les mécanismes d'une concurrence libre et non faussée.

Le troisième module aborde la « dynamique socio-économique du changement-stratégie et coût du changement ».

En termes de stratégie et de coût du changement s'impose, selon Leila Tadj, analyste institutionnelle, la décision d'aborder la dynamique socio-économique du changement au travers du triptyque « droits humains-développement-changement » pour esquisser les voies des possibles tant au niveau individuel que collectif.

Droits humains et développement sont intrinsèquement indissociables, le développement exige le respect des droits civils et politiques et favorise l'exercice d'une démocratie participative, condition indispensable au plein respect des DESC. L'action solidaire et non-violente en faveur des droits humains et du développement dépasse de très loin les considérations de frontières, de souveraineté nationale et de l'exclusivité de la contestation comme unique expression de la mobilisation citoyenne.

L'approche développement par les DESC au plan pratique ne peut avancer que si elle est chargée de valeurs, d'authenticité, de simplicité et que si elle est contextualisée, c'est-à-dire rapportée à la situation des DESC en Algérie, véritable semence exceptionnelle formalisée dès 1963. L'approche par les DESC s'est révélée comme un instrument efficace et puissant au service de la dignité humaine et de la justice sociale. Pour renforcer cette approche, il faut renforcer la complémentarité des dimensions politique et juridique des luttes, l'articulation des différentes mobilisations qui ont lieu autour des DESC et approfondir la réflexion sur l'approche par les DESC. Les instruments internationaux traduisent l'importance du processus de leur implantation qui reste une véritable source d'opportunité pour faire évoluer les institutions, car le changement du cadre législatif impacte la façon d'être acteur par la codification des règles du jeu. Le processus en cours d'harmonisation de la législation nationale avec les instruments juridiques internationaux ratifiés constitue une étape clef dans la consolidation de l'État de droit. La réduction *in fine* des solidarités traditionnelles du fait des protections contre les multiples risques mises en place implique de facto le renforcement des

liens avec les institutions publiques et leurs représentants. L'importance du processus d'implantation de ces instruments reste une véritable opportunité pour faire évoluer les institutions et leurs bénéficiaires.

Au cours du quatrième module Ahmed Galaï vice-président de la Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme, déroule les différentes étapes de la révolution tunisienne et analyse le consensus qui s'est construit entre les partis politiques, les ONG et des personnalités au sein d'un mécanisme élaboré de dialogue civil.

Ceux et celles qui ont fait la révolution, il faut le souligner, ont voulu mettre les droits de l'Homme au cœur de la transition démocratique et de la révolution et tout bâtir autour de ce paradigme. Il y a eu dès le départ une volonté de mettre la législation en conformité avec le droit international – ratification de différents textes –, mais aussi la libération des prisonniers politiques, notamment des islamistes, et la levée de l'interdiction de la LTDDH. Une instance de réforme regroupant toutes les sensibilités politiques et associatives du pays, les corps de métier, les jeunes, les femmes, etc., a préparé la transition démocratique et a passé la main à l'actuel Parlement. La société civile, coalisée en force de pression, a imposé une feuille de route aux politiques et joué le rôle de médiateur entre les différentes parties. Chaque fois qu'a été engagé un débat sur des questions centrales telles que l'Islam religion d'État, les femmes, les instances constitutionnelles, la formation du Conseil de la magistrature, du Conseil des droits de l'Homme et du Conseil législatif transitionnel, cette instance a obtenu gain de cause. Si les défenseurs des droits de l'Homme n'ont pas réussi à imposer toutes leurs vues, en particulier l'abolition de la peine de mort, plusieurs articles de la Constitution représentent des points forts et une avancée réelle.

Suit le module relatif au « droit, outil de changement social ».

Réfléchir au droit comme outil de changement, estime C. Kabeya, c'est réfléchir sur le rapport qu'il y a entre droit et changement social. Dans cette perspective il oppose plusieurs conceptions du droit –hors des conceptions classiques de celui-ci –, la conception transcendantale du droit dans laquelle on donne des droits et des devoirs « par avance ». Il s'agit d'un droit conservateur qui ne permet pas d'être remis en question. C'est cette conception du droit qui prévaut en Algérie. Il y a aussi le droit par le bas, le droit négocié avec la société, un droit horizontal. La production de ce droit tient compte des relations de proximité et des solidarités mécaniques ou organiques. Il est d'abord symbolique et ne peut se faire que par consensus. Ce droit devient instrument de changement social lorsqu'il y a un dialogue et une négociation entre les droits. Un tel droit ne peut-être que temporaire. Le droit en tant qu'outil de transformation sociale est un droit qui épouse d'une part les contours des luttes sociales au sein de la société, d'autre part le désir de changement ; qui ne se réduit pas à sa dimension collective, mais tient compte des individus et de leurs souffrances. Il en est ainsi par exemple de la théologie de la libération en Amérique latine où un mouvement sociopolitique vise à rendre dignité et espoir aux exclus et aux pauvres.

Pour le droit par le bas, c'est la société qui modèle l'État et pas l'inverse, tout comme c'est la société qui modèle la religion et non l'inverse.

Dans le dernier module « femmes et changement social » la sociologue urbaniste Cherifa Hadjidj aborde les différentes disparités régionales, celles qui différencient les villes et les campagnes, un exode rural massif et brutal sans que les nouveaux citadins disposent des codes urbains. Elle identifie aussi le phénomène de densification urbaine. Ces deux phénomènes permettent de comprendre les inégalités face à l'école, aux soins, à l'offre de consommation des biens, les efforts ne se portant pas là où sont les populations. Ces inégalités se conjuguent avec celles qui sont liées au genre. Bien que l'école ait bouleversé la société algérienne et que les femmes soient majoritaires à passer le baccalauréat, et plus nombreuses à l'Université que les hommes, elles mettent plus de temps à trouver du travail, montent moins facilement dans la hiérarchie professionnelle et demeurent cantonnées le plus souvent dans les activités situées dans le prolongement des activités domestiques comme la santé, l'éducation et les services.

Malgré tous ces changements, le développement des familles nucléaires, la société demeure patriarcale et la femme comme individu a beaucoup de peine à émerger.

## 8. « L'Exonération » et le « vivre ensemble »

La question du vivre ensemble en Algérie se pose avec acuité et bien des difficultés après la décennie noire et les vagues de répression. La réconciliation à-t-elle un sens ? Si oui comment procéder ?

Le CISP a publié différents textes sur la question qui décrivent au Rwanda et en Afrique du Sud les actions mises en œuvre pour tenter de favoriser un futur qui ne s'abîme pas dans la répétition, et une réflexion sur l'oubli. Ces textes invitent les acteurs à la réflexion. Ils sont complétés par une formation/action déroulée en cinq journées d'avril à juillet 2011, en association avec la Fondation Friedrich Ebert. Cependant par la suite ce projet sera mis en veilleuse faute de temps et de moyens suffisants. Cet ouvrage et ces journées présentent l'intérêt pour le lecteur de comprendre comment une démarche, construite à partir d'expériences multiples, peut contribuer à la possibilité de vivre ensemble après des guerres civiles ou de guerre entre ethnies ou ethnicisées, comme en ex-Yougoslavie. Il s'inscrit dans la loi qui ouvre un espace de réconciliation nationale.

Ont participé à ces journées des psychologues, des professionnels du soin, de l'éducation et de la santé, des éducateurs engagés, des militants du milieu associatif ainsi que des citoyens au profil divers (journaliste, personnel d'ambassade ou d'institutions de l'ONU, éditeur) en provenance d'Alger, de Tizi Ouzou et de la région de Boumerdès, avec le psychiatre Jean-Marie Lemaire, et la participation de Charles Kabeya, professeur de Droit.

L'objectif de ces trois journées est d'essayer de penser ensemble – en partant de situations très concrètes – comment construire des dispositifs thérapeutiques d'accompagnement, dont l'échelle resterait à déterminer, dans une Algérie émergente d'un conflit interne d'une grande violence. Exercice difficile, qui pose la question de la cohabitation de gens impliqués à divers titres (voire sans titre) dans des relations destructrices. Exercice requérant une progression prudente, « de proche en proche », parce qu'il interroge le « vivre ensemble » jusqu'aux voisinages les plus problématiques. Ainsi, sur la base d'exemples précis, les présents pourront se familiariser avec les grandes lignes de la méthode proposée par la « Clinique de Concertation » et le Travail Thérapeutique de Réseau tout en l'*ajustant* au contexte algérien actuel, en la *transformant* et en la *renouvelant*.

Il s'agit de passer du contexte familial au contexte collectif et de parier sur le collectif dans un contexte algérien où les polarités sont encore diffuses.

Dans un tel contexte, cette démarche aura toujours le souci de localiser les liens fragilisés afin de les consolider. Elle aidera à repérer là où subsistent des relations du donner-prendre, là où les liens ont une qualité particulière, *là où celui qui donne à un autre est reconnu et honoré d'avoir payé de sa personne*, là où, malgré la destruction, des îlots de confiance ont subsisté.

« Notre survie dépendait de la capacité à comprendre ce que les autorités attendaient que nous fassions et du partage de cette compréhension avec chacun d'entre nous. Il aurait été très difficile, voire impossible, pour un homme seul, de résister. Je ne sais pas ce que j'aurais pu faire si j'avais été seul... Nous nous soutenions les uns les autres et puisions notre force chez chacun de nous. *Quoi que nous sachions, quoi que nous apprenions, nous le partageons, et ce partage multipliait le courage que nous avions individuellement.*<sup>94</sup> »

La « Clinique de Concertation », qui parie ainsi sur le collectif et se soucie de justice relationnelle, s'est, on l'a dit, construite au gré d'expériences nombreuses. En Algérie par exemple, travailler à l'accompagnement des détreffés après le séisme de 2003 a en quelque

---

<sup>94</sup> Nelson Mandela.

sorte été une « chance » : on a pu voir des professionnels inventer des manières d'approcher les gens dans le collectif qui avaient des effets thérapeutiques permettant une évolution notable.

Avec la loi sur la Réconciliation nationale de 2002, les polarités sont restées diffuses en Algérie, sources de tension et de malaise, perpétuant des situations extrêmement dangereuses. Mais les Algériens ont réussi à maintenir des zones de confiance et de liens, et c'est à partir de ces zones-là, même réduites, qu'on peut essayer de travailler pour améliorer le futur.

La « Clinique de Concertation » qui s'est tenue à Bou Ismail (village situé sur la côte ouest algérienne, à une heure de la capitale) en 2000 en donne une illustration encourageante<sup>95</sup>. On y voit un groupe de professionnels (psychiatres, psychologues, travailleurs sociaux, fonctionnaires de l'administration) – qu'on peut considérer comme un échantillon de la collectivité algérienne – activé à l'origine par un psychologue en formation à la Thérapie Familiale, être confronté à la difficulté d'accompagner une ancienne *moudjahida* âgée de 68 ans, qui élève ses petits-enfants après que sa fille et son gendre aient été assassinés en 1996 au cours d'une attaque terroriste. Cette dame, ainsi que sa famille, se retrouve en quasi-rupture avec les services sociaux et associations censés l'aider. Au cours de la « Clinique de Concertation », le groupe de professionnels parvient petit à petit à approcher de très près une situation où, sur fond de malheur, il va devenir possible de repérer des mécanismes résiduels auxquels s'accrocher pour leur donner de l'épaisseur. Alors que la grand-mère était auparavant dans la fuite face à des services publics perçus comme prédateurs, un processus de reconstruction s'amorce progressivement par la suite : les services accentuent leur collaboration entre eux et avec la famille, le groupe de travail de proximité qui existait déjà à Bou Ismail prend le relais du travail collectif.

L'expérience de Bou Ismail (tout comme les autres « cliniques de concertation » organisées à Tizi-Ouzou et dans la région de Boumerdès) démontre que le micro-collectif a des effets collatéraux positifs au-delà de son périmètre. Ainsi, on sait : qu'il est possible d'ouvrir prudemment la question du « vivre ensemble » en Algérie dans des groupes de réflexion élargis de 50 à 60 personnes autour de situations qui poussent à élargir au-delà du périmètre de la famille ; que les Algériens sont préoccupés de justice relationnelle.

Tout travail n'est cependant envisageable qu'à condition de renoncer à un discours général, et de progresser « de proche en proche » au cœur des relations rencontrées. Travailler « de proche en proche » est en effet un principe régulateur et fondateur de la « Clinique de Concertation », théorisé par Patrice Maniglier, philosophe français, au Congrès International de la « Clinique de Concertation » à Paris en 2006.

« L'une des grandes vertus des cliniques de concertation est précisément d'avoir en quelque sorte conjuré cette tentation de la totalisation grâce à son dispositif. On ne va pas d'une totalité (l'individu en étant une) à une autre (famille, société, etc.), mais on laisse précisément les relations déterminer elles-mêmes, localement, leur propre extension. On peut bien déplacer l'espace du problème, mais on ne peut le faire que de proche en proche, par voisinage, en rajoutant une relation, et sans jamais sauter au niveau du « Tout. »<sup>96</sup>

Il s'agit donc d'étudier comment construire « de proche en proche » une méthode de travail mobilisant un collectif dont l'échelle restera à cerner au cas par cas. Collectif qui, chaque fois, aura pour but de mettre en place un processus œuvrant, non pas tant à *corriger le passé qu'à améliorer le futur*, nommé, en thérapie contextuelle, *l'exonération*, l'un des enjeux majeurs étant d'identifier, chaque fois, la juste échelle d'intervention qui permette d'enclencher une dynamique reconSTRUCTrice.

### *L'entonnoir renversé : un porte-voix en direction du collectif*

---

<sup>95</sup> Pour plus de détails (historique, « Sociogénogramme », etc.), voir le rapport de Catherine Mariette et la vidéo.

<sup>96</sup> Maniglier P., « Comment se faire sujet ? », Actes du 3<sup>e</sup> Congrès International de la « Clinique de Concertation », Paris, 2006.

Les modèles médicaux qu'on propose aux professionnels, en particulier en psychiatrie, fonctionnent tel un entonnoir qui rétrécit la réalité pour mieux la maîtriser. On réduit la complexité d'un mal pour, espère-t-on, accomplir le geste qui sauve, à l'abri du regard et de l'écoute des autres. Pierre Michard<sup>97</sup> souligne pourtant que « ce qui a été détruit dans le collectif doit se reconstruire dans le collectif. » On peut affirmer que c'est particulièrement vrai dans les situations de détresses multiples, quand les liens garantissant la survie de la collectivité ont été gravement endommagés. Dans ce cas, la compression de la situation – qui conduirait à une prise en charge exclusivement psychiatrique et cloisonnée des troubles du garçon de la famille, par exemple – est loin d'être indiquée. C'est pourquoi, depuis des années, la « Clinique de Concertation » retourne l'entonnoir et le transforme en porte-voix en direction du collectif, faisant le pari que ce collectif activé par la détresse peut être restructeur. Pour cela, il faut encourager les travailleurs sociaux à porter les ressources sur le lieu des détresses plutôt que de vouloir à tout prix le contraire : il faut sortir de son bureau, se déplacer vers les lieux de réunions reconnus par la population comme des espaces où se préservent et se consolident les liens, ne pas hésiter à aller voir ce que les gens déploient pour survivre au traumatisme. En poussant la porte des réseaux pour trouver des solutions à leurs difficultés, les familles en détresses multiples interpellent les professionnels sur des questions aussi complexes que celle du « vivre ensemble » après une tragédie nationale. Cela implique d'être attentif à ce qu'elles choisissent comme dispositif d'accompagnement et de renoncer à leur imposer un mode d'intervention préconçu et de repérer à quelle échelle ces familles nous demandent de travailler.

### *Passer de l'assistantat à l'accompagnement*

En ayant cette vigilance et cette disponibilité, en s'attachant au quotidien d'une personne en détresse, aux relais qui s'établissent, on se donne les moyens de modifier « de proche en proche » le rapport d'assistantat – ce dernier pouvant transformer le réseau en réseau prédateur. S'il est nécessaire au début, le rapport d'assistantat ne doit pas faire oublier les ressources résiduelles que peut conserver une personne, même maltraitée intentionnellement. Il s'agit donc de veiller à introduire le plus rapidement possible une proportion toujours plus importante d'accompagnement dans une action à portée thérapeutique. Ce faisant, on fait des personnes qui ont subi le préjudice les sujets de leur renaissance.

Il est en effet possible de parier sur le processus restructeur suivant : un professionnel apporte d'abord son assistance à A, mais bientôt A est en mesure de devenir partenaire d'une croissance et d'un chemin fait ensemble, puis d'exprimer le désir d'une aide différente de celle proposée par le professionnel. A sera vite en mesure d'identifier ses besoins mieux que ce dernier, et, de plus, il deviendra peut-être celui qui l'accompagnera vers B, autre personne en détresse. Lors du travail effectué dans les camps de réfugiés en ex-Yougoslavie, on a pu voir que les familles avec lesquelles on a réussi ce passage à l'accompagnement deviennent elles-mêmes des accompagnants vers des familles plus vulnérables<sup>98</sup>.

### *La bienveillance d'un collectif multidisciplinaire ouvert, prêt à la déconcertation et immunisé contre l'excès de savoir*

Le thérapeute n'est pas le seul à pouvoir renverser l'entonnoir pour l'utiliser comme porte-voix : l'enseignant, le travailleur social, le juriste, le militant associatif sont à même d'en faire autant. Réunir un groupe comme celui de cette formation n'obéit pas à une collectivisation totalisante, postulant d'emblée que tout le monde est bienfaisant. Il s'agit plutôt, face à une situation de détresses multiples, de rassembler « de proche en proche » une masse critique de personnes suffisamment bienveillantes et susceptibles de sélectionner des informations correctement énoncées pour faire le tri entre le principal et l'accessoire, en attirant l'attention sur les ressources relationnelles que la situation contient en soi. Il s'agit de multiplier les facteurs favorisant un processus de reconstruction.

Un des moyens de garantir cet effet bénéfique est de maintenir l'ouverture absolue du collectif à tout « intrus ». Cela permet d'éviter la tentation totalitaire (un groupe, par exemple,

---

<sup>97</sup> Pierre Michard est philosophe de formation et docteur en psychologie clinique et thérapeute contextuel.

<sup>98</sup> Chauvenet A., Despret V., Lemaire J.-M., *La Clinique de la Reconstruction*, L'Harmattan, Paris, 1996.

qui ne serait constitué que de psychiatres) de confiscation d'un savoir sur un autre. En effet, confronté à une situation de détresses multiples, le professionnel se retrouve le plus souvent déconcerté, dépassé. Il se sent démembré, perdu, déprofessionnalisé. Celui-ci est alors tenté de s'appuyer sur le savoir qu'il a appris (pour un thérapeute, par exemple : la psychanalyse, l'approche systémique, le comportementalisme, ou la Thérapie Contextuelle), et, dans cette situation de débordement systématique, de se réfugier dans un « excès de savoir ».

Sans nier l'utilité de sa formation, des études qu'il a menées, on peut (grâce à une transformation de soi qui est loin d'être évidente) essayer pourtant d'accepter cette déconcertation, et s'intéresser à ce moment de suspension dans lequel les préjugés, les projets et projections sont mis en arrêt. On peut même aller jusqu'à considérer que ce moment déconcertant constitue une *ressource* pour favoriser une suspension du jugement (comme l'*epochè* chez les phénoménologistes<sup>99</sup>). Par exemple, quand une famille vient trouver un juriste et lui expose massivement toutes ses souffrances en lui demandant de résoudre ses problèmes, le juriste est totalement perdu. L'idée est de considérer ce moment de perplexité comme un moment béni dans lequel il est possible de réorganiser l'équilibre entre les savoirs. Car, se tournant vers le groupe, le juriste pourra activer d'autres professionnels, une assistante sociale, un psychologue, tout le réseau qu'il a tissé et cultivé, pour qu'ils l'aident à accompagner la famille. Et dans sa concertation avec eux, il élaborera un savoir nouveau.

Sa préparation implique que des professions et des savoirs différents acceptent désormais l'intrusion du regard de l'autre dans leur savoir constitué : par exemple, qu'un enseignant qui assure une formation professionnelle auprès d'une personne soignée puisse faire intrusion dans le savoir du psychiatre et lui indiquer que le traitement qu'il prescrit à « son malade » empêche l'élève qu'il est aussi de suivre la formation.

Construire un projet se fait en organisant le relais entre le professionnel mis aux limites de sa mission et celui qui entame la sienne. De la sorte, ceux qui possèdent un savoir apprennent à « vivre ensemble », à tout le moins à « travailler ensemble ». En inversant les choses, la « Clinique de Concertation » rend impossible la confiscation des savoirs au détriment de nos concitoyens.

### *Associer le politique au collectif et essayer de construire des espaces praticables*

Dans cette quête d'un collectif soutenant susceptible de favoriser une dynamique reconstructrice, il est impératif de veiller à la participation des politiques.

Cette démarche, même clinique, a pour ligne de mire la « Triade Concertative »<sup>100</sup> et sollicite toujours le regard des politiques, elle ne se réalise jamais à leur insu. Il s'agit de travailler dans une recherche, voire une revendication de l'avis et de l'évaluation des responsables politiques. La « Clinique de Concertation » n'a pas l'ambition de se substituer au politique, mais elle est une proposition de travail qui comporte des éléments stratégiques : « les imperfections des professionnels sont au service de la perfection des politiques » (Dr Lemaire).

Sans prétendre remplacer les responsables politiques, elle a incontestablement une portée politique : la transformation qu'elle préconise est par essence politique puisqu'elle propose la métamorphose d'un rapport où ceux qui sont réputés avoir le pouvoir – les politiques, les soignants – sont petit à petit amenés à changer leur façon de travailler avec les usagers, en les considérant comme des sujets et qu'elle suggère de passer de l'espace confiné du bureau à l'espace ouvert de la Cité. Pour ce faire, il faut cesser de diaboliser les services publics (Cf. le débat autour de la remarque faite par Ghania Mouffok à cette occasion<sup>101</sup>). Nombre de situations révèlent au contraire une disponibilité inhabituelle et intéressante des dits services, alors même qu'ils sont remis en cause et interpellés.

---

<sup>99</sup> « La réduction phénoménologique » ou *epochè* chez Edmund Husserl consiste à mettre entre parenthèses la conscience fondamentalement orientée que tout individu a d'une chose, à la suspendre pour dégager l'essence même de la chose.

<sup>100</sup> Voir rapport de Catherine Mariette et schéma afférant à ce concept.

<sup>101</sup> Ghania Mouffok prend soin d'avertir le Dr J.-M.Lemaire : en Algérie, dire « les services » tout court, sans adjectif – terme que, pour sa part, il utilise pour désigner les services sociaux de l'Etat –, a une toute autre connotation. On dit « les services » pour désigner la sécurité militaire, ce qui implique l'expression d'une méfiance, d'une crainte, d'une suspicion. Pour plus de détails, voir rapport de C. Mariette.

Le livre de Ghania Mouffok<sup>102</sup> sur le travail de travailleurs sociaux dans des régions gravement affectées par la violence des années 90, où se pose aujourd'hui avec acuité la question du « vivre ensemble », révèle la complexité de la situation. Sur l'injonction d'organes officiels, ces travailleurs sociaux devaient approcher des familles en détresses multiples pour évaluer si elles étaient habilitées à bénéficier d'un soutien financier. L'État, qui dicte les règles du « vivre ensemble », n'a pas les moyens d'accéder à chaque famille. Il doit déléguer, demander à des structures plus locales de veiller à l'application du projet qu'il essaye de réaliser (en l'occurrence l'application de la Charte pour la Réconciliation nationale). Ces institutions locales (la Wilaya ou l'Assemblée Populaire Communale) ne peuvent, elles non plus, accéder à chaque famille : elles délèguent à leur tour et font appel aux travailleurs de proximité – thérapeutes, travailleurs sociaux, enseignants, pharmaciens, professionnels de l'aide, du soin, de l'éducation et du contrôle, ceux qui selon Freud exercent des « professions impossibles », qu'ils ont choisies au nom d'engagements particuliers qui les mettent en contact régulier avec les personnes en détresses. Ghania Mouffok montre à quel point il n'a pas été simple pour eux de se présenter aux familles avec un tel mandat.

C'est pourquoi il faut essayer, en ajustant notre échelle en permanence, de tendre vers la construction d'espaces collectifs permettant une négociation entre ceux qui décrètent d'une part, et ceux qui mettent en application ces décrets d'autre part. C'est d'autant plus vrai dans le cas de la politique de Réconciliation nationale, où il n'est ni souhaitable ni utile de dénoncer « l'État » algérien dans sa globalité, ou de postuler que telle institution (par exemple l'armée) refusera d'être représentée dans les collectifs mis en place. Les écrits du professeur de droit Ammar Belhimer<sup>103</sup> identifient le cadre légal de la Réconciliation nationale : les réparations, les mesures de grâce, les contreparties, les organes compétents pour les réaliser. Un tel travail plante le décor : à nous, professionnels, de l'animer. Nous devons construire ces espaces en partant du plus praticable au moins praticable. Ni l'État, ni les pouvoirs locaux, ne sont indifférents à la question, ils cherchent à créer les conditions du « mieux vivre ensemble » de manière plus ou moins réussie. Ce sont aux professionnels de contribuer à le construire.

### *À la recherche de l'échelle pertinente d'action... pour enclencher le processus d'exonération*

Comment déterminer la taille du collectif à mobiliser ? Quelle est l'échelle d'intervention adéquate ? Comment travailler ensemble à l'identification des collectifs pouvant permettre ce travail de reconstruction ? Peut-être existe-t-il des dimensions collectives encore bien vivantes en Algérie (celle de la famille, du quartier, du village, du clan ?), sur lesquelles le groupe pourrait s'appuyer pour entreprendre ce travail<sup>104</sup>. Sans doute sont-elles encore présentes dans la société, bien que négligées, voire gommées, par l'État centralisateur. Cela permettrait d'avoir une idée de ce que nous pourrions proposer dans un avenir à moyen terme. Où, quand, comment travailler pour trouver des alternatives à la vengeance ? Dans quel espace pourrions-nous activer le processus d'exonération, ce travail de reconstruction fondé sur la reconnaissance du mal fait à l'aune de celui qui en vit les conséquences, et sur le renoncement aux actions violentes compensatrices ? À quelle échelle d'intervention pourrions-nous mener ce travail où il serait possible d'énoncer les choses dans un premier temps, de survivre à leur énoncé dans un second temps ?

## *II. Mettre en place le processus d'exonération*

Les situations extrêmement graves et répétitives rencontrées dans la société algérienne requièrent des manières de travailler inventives et construites dans une démarche participative.

« L'exonération », concept issu de la Thérapie Contextuelle, est un processus qui implique l'auteur du dommage infligé et celui qui en vit les conséquences (que l'on appelle trop souvent la victime sans lui avoir demandé si cette désignation lui convenait). Le thérapeute

---

<sup>102</sup> Voir le livre *Apprendre à vivre ensemble* sous la direction de Ghania Mouffok, éd. Barzakh/ CISP, printemps 2011.

<sup>103</sup> Voir son texte « La réconciliation nationale en Algérie » disponible dans le livre cité ci-dessus : *Apprendre à vivre ensemble*.

<sup>104</sup> Dans les travaux de Germaine Tillon ou de Jeanne Favret-Saada, ces dimensions semblent encore très visibles.

contextuel s'insère d'emblée dans un travail difficile à mettre en place, un travail sur la relation endommagée, voire détruite, par un acte de violence dont les conséquences sont définitives. Il est quasi impossible d'imaginer qu'une mère et l'auteur de l'assassinat de son fils se mettent à travailler *directement* ensemble. Certains dommages ne peuvent être réparés directement, sauf à entrer dans une dimension tellement sacrificielle qu'elle active les zones improbables de l'effacement, de l'oubli, de la fuite ou de la peur. Pour entamer un travail d'exonération entre celui qui a causé un préjudice et celui qui l'a subi, le choix de la taille d'un collectif soutenant et praticable est important : lorsque l'on tente de pratiquer l'« inversion de l'entonnoir », combien doit-on être pour contenir ce travail d'exonération ?

Le travail d'exonération exige de ne pas chercher à effacer le tort infligé. Au contraire, il faut mettre en chantier *un processus qui pousse celui qui a infligé le tort à prendre conscience des conséquences du dommage du point de vue de celui qui en vit les conséquences.*

C'est une première étape. Aucun des deux protagonistes n'est libre l'un de l'autre. Si l'auteur du préjudice met en scène une reconnaissance spectaculaire dans une demande de pardon, mais que la victime n'en perçoit pas la portée, cela ne compte pas. Il se pourrait, par contre, qu'une attitude peu spectaculaire mais engagée soit ressentie par l'autre comme une démarche consistante.

Une autre étape s'appuie sur ce que Nagy suggère quand il dit : « la Thérapie Contextuelle m'a libéré de la nécessité de l'altruisme ». La dette existentielle demeurera éternellement entre les protagonistes. Mais l'objectif est d'amener celui qui subit les conséquences du dommage à pouvoir renoncer, au nom de l'avenir, à infliger un tort égal à celui qui en est l'auteur, évitant ainsi de s'enfermer dans la répétition. Cette opération, soutenue par le thérapeute contextuel, peut libérer les deux protagonistes d'une recherche sans fin de compensations destructrices.

En thérapie familiale, on est parfois confronté à une situation typique, celle d'un enfant abusé (exploité) par l'un de ses parents. Une maman divorcée, par exemple, aura eu des exigences disproportionnées par rapport à son fils, le chargeant de responsabilités allant au-delà de ce qu'il pouvait supporter ; ou un papa aura eu un comportement incorrect avec sa petite fille quand elle était enfant. La Thérapie Contextuelle considère les deux comptes de la balance relationnelle, ici entre un parent et un enfant. Énoncer le tort commis par le parent en présence de l'enfant n'a de valeur qu'à partir de moment où *cette énonciation tient compte de la perception de l'enfant.* C'est seulement à cette condition que l'enfant pourra être libéré de la recherche de compensation destructrice. Il faut que le parent sache que le tort ne sera jamais effacé ni annulé, mais si, au terme du travail clinique, il est exonéré par l'enfant, le risque qu'il recommence diminue.

*Le processus d'exonération, qui ne doit absolument pas être confondu avec le fait de concéder des circonstances atténuantes, arrête la spirale destructrice. Il doit être clair dans l'esprit de tous que l'attention accordée au bourreau n'est absolument pas une tentative d'atténuation de sa culpabilité.*

*Pour un travail clinique, l'exonération plutôt que le pardon*

Si l'exonération se révèle très différente du pardon, il n'en reste pas moins que ce dernier concept, passionnant, mérite qu'on l'explore<sup>105</sup>.

« *Le pardon ouvre la possibilité de se libérer de l'anéantissement.* » Dans pardonner, il y a de la gratuité, comme dans tout ce qui est véritablement humain, on est dans l'ordre du sans calcul, de la liberté absolue. C'est pourquoi seuls les dieux pouvaient pardonner, qu'il s'agisse du Dieu miséricordieux de l'Islam ou du Christ sur la croix (« Pardonnez-leur, ils ne savent pas ce qu'ils font »). Ici nous volons le travail des dieux pour le donner aux humains, c'est pour cela que nous avons des difficultés. On ne peut *exiger* le pardon : il est difficile de demander à celui qui a vécu des choses terribles de s'extraire de son anéantissement pour pardonner. Le vrai traumatisme nous amène à visiter la mort psychique. À partir de ce lieu-là, on ne peut pas prononcer des paroles de pardon. Pourtant, dans la lignée de G.W.F. Hegel et S. Kierkegaard, on peut se risquer à dire qu'il faut avoir la force de séjourner en enfer, d'expérimenter l'anéantissement, pour pouvoir se libérer de ce qui l'a causé, et reprendre la marche vers soi.

---

<sup>105</sup> Le développement qui suit sur le pardon est une contribution de Charles Kabeya.

Faut-il attendre que le bourreau, celui qui a déshumanisé, demande pardon ? Le travail de la justice et de la réparation s'en occupe. Mais dans la perspective du pardon comme acte gratuit, on n'a pas besoin d'entendre la parole du bourreau demandant pardon. Sinon, cela signifie qu'on l'emprisonne dans son inhumanité et qu'on reste dans la logique d'une déshumanisation réciproque. Lorsque nous refusons de pardonner, nous refusons de relire le besoin de pardonner en chacun de nous. Même le bourreau, puisqu'il partage la même humanité que moi, a fortement besoin du pardon. Pensons à cette expérience de torture vécue à Cuba par Eric Weiss : à un moment donné, il s'adresse à son bourreau en ces termes : « Toi bourreau, mon frère ». Car l'acte de détruire l'Autre laisse une empreinte de déshumanisation sur le bourreau lui-même.

#### *Sortir d'une logique de déshumanisation réciproque*

L'acte de pardonner est une loi de vie qui n'est nulle part inscrite. On pense à Antigone : le pardon est au-dessus des lois juridiques des hommes, mais pas de la loi de la vie.

Dans le « vivre ensemble » ou dans son apprentissage, nous oublions souvent d'anticiper sur le pardon, d'y réfléchir avant que les catastrophes ne nous débordent. Nous ne capitalisons pas l'expérience du pardon dans l'humanité pour pouvoir en faire un objet d'apprentissage avant que le mal s'abatte. Comment se préparer au pardon pendant la paix ? Quelqu'un peut-il nous aider à prévenir le pardon ? On se demande jusqu'où pouvoir aller dans nos convictions, dans la résistance, pour pouvoir réagir presque par réflexe à se préparer au pardon. (Cf le sacrifice des moines de Tibherine). Le philosophe E. Levinas a réfléchi à cette responsabilité : « Avant même que quelqu'un ne m'appelle, je réponds présent ». J'anticipe sur la présence de l'Autre, je le peux parce que Dieu est sans visage, et s'il est sans visage, n'importe qui peut prendre son visage, et je peux donc pardonner.

On peut anticiper sur le pardon à partir de son propre besoin de pardon. La meilleure façon de pardonner c'est de savoir soi-même qu'on est faillible, qu'on peut se déshumaniser. D'où cette dernière question : comment rester fidèle à moi-même en pardonnant à celui qui m'a fait le plus mal ? On ne le peut que si on sait qu'on ne pardonne pas l'Autre pour qu'il devienne meilleur, et que soi-même, on n'est pas meilleur que les autres hommes.

On le voit cependant, le pardon, notion noble et intéressante, paraît difficilement opérationnel dans le cadre d'un travail clinique, alors que l'exonération, terme technique<sup>106</sup>, est, lui, un outil pratique de la Thérapie Contextuelle. Toutefois, on reconnaît que pour mener à bien un travail d'exonération avec des gens qui ont causé un mal irréparable, le travailleur de proximité, qu'il soit enseignant, travailleur social ou policier, doit avoir conscience de la part potentiellement odieuse qui est en lui. La question du pardon se pose ainsi à l'intérieur de soi. Travailler au préalable cette question en soi-même peut en effet créer de meilleures conditions pour entamer un processus d'exonération.

#### *Des espaces de débat intermédiaires*

Dans les situations concrètes impliquant des protagonistes aux prises avec des relations destructrices, un travail long et difficile s'étend sur un an, un an et demi, peut-être davantage, durée au cours de laquelle les accompagnateurs, les travailleurs de proximité prennent régulièrement des risques. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le soutien encourageant et validant des autorités politiques est essentiel. Car l'effort de justice relationnelle qui est à l'origine du processus d'exonération ne peut en aucun cas se substituer à la justice codifiée par l'État, laquelle est le plus souvent source de frustration pour tous les protagonistes.

La proposition est donc de créer, à une échelle infiniment plus petite, des espaces intermédiaires de débat plus mobiles que ceux, officiels et rigides, où la justice codifiée est prononcée. Faisant le deuil d'une justice idéale, on tente ainsi de trouver un équilibre entre, d'une part les exigences du droit de revanche, et d'autre part, celles que commande l'amélioration du futur.

---

<sup>106</sup> Le terme renvoie communément aux impôts. En médecine, cela renvoie à l'action d'aller à la selle (pour les philosophes pythagoriciens, l'examen des excréments contribuait à l'interprétation des présages rappelle le Dr J.-M. Lemaire).

Au cours des réunions qui ont suivi a été notamment abordée la question des moyens à mettre en place pour soutenir les quelques centaines d'enfants nés « sans nom » pendant la décennie noire, fruits des enlèvements par les terroristes de nombreuses jeunes filles et soutenir leurs mères qui vivent dans la détresse et la honte.

Marie-Claire Michaud qui a pu suivre une partie de ces journées évoquera le travail entrepris par les travailleurs psychosociaux sur l'exonération, comment celui-ci passe par un abord indirect de la situation. « Ils vont rechercher des collatéraux très éloignés pour servir de médiation lorsqu'existe un très grave conflit dans une famille ». De même une participante aux journées consacrées spécifiquement à l'exonération évoquera un retour en atelier sur des situations particulièrement difficiles : comment dans un collège où un jeune a tiré sur une jeune fille, une association montée dans ce collège a pu arriver à parler avec les parents des deux jeunes concernés, à les apaiser et à engager un processus d'exonération. A été également évoquée l'aide apportée par le grand groupe à un jeune militaire qui avait été témoin de multiples atrocités.

## 9. Les rencontres-débats

À ces différentes formations s'ajoutent bien d'autres actions en matière de promotion des droits humains, en particulier l'organisation de rencontres-débats sur les libertés fondamentales, et ce de façon continue depuis DDH1. Durant l'année 2013-2014, le CISP a organisé trente-six événements et durant l'année 2014-2015 trente sept événements à Alger, Akbou, Bejaïa, Oran, la première année, dans les mêmes villes la seconde année auxquelles s'ajoutent Skikda, Mostaganem, et Tamanrasset. Ils ont été montés avec des associations partenaires, certaines d'entre elles comme FARD, Bel Horizon, Le petit lecteur et RAJ ayant acquis une place importante dans la région où elles sont implantées. Pour la première année ces rencontres ont touché plus ou moins 2400 jeunes engagés, en majorité des relais de la société civile, des membres d'associations, des étudiants engagés, des élus, des membres de partis politiques et de syndicats. Elles ont touché 4000 universitaires.

Ces événements ont consisté en conférences, séminaires et débats, en sensibilisations et informations sur les droits humains et la citoyenneté. Leur animation a été confiée à des partenaires internationaux comme le Centre Omar Khayam et l'Institut des droits de l'Homme de Lyon et à des professeurs d'Université, des avocats, et des chercheurs algériens. Nombre de ces événements ont eu lieu à l'occasion de célébrations de journées mondiales, comme la célébration de la Journée mondiale des travailleurs en partenariat avec le Collectif de solidarité avec les travailleurs et les syndicats, la célébration de la Journée mondiale des droits de l'Homme, la Journée mondiale de la femme, celle de l'enfance, ou de journées commémoratives algériennes et ont touché plus de 4200 personnes. Elles sont relatives à la paix, au droit du travail, à la peine de mort, à la transsexualité, aux droits de l'enfant, à la liberté de la presse, à l'éthique journalistique, aux discriminations, à la prévention du SIDA, à celle de l'obésité, aux religions, à la liberté de conscience, à la géostratégie dans le Machreq-Maghreb et dans le Sahara-Sahel, à la Palestine, à la puissance américaine et la domination unipolaire et la stratégie des USA dans la zone arabe, au patrimoine kabyle, au mouvement amazigh, à la transmission de la langue maternelle, à la loi de 2012 sur les associations, à l'accompagnement des enfants dans la réussite scolaire, aux déliaisons sociales qu'engendre la violence. D'autres sont consacrées à la poésie, à l'éthique et à la beauté, au théâtre comme forme d'engagement des jeunes. Un festival du Conte a également eu lieu, tout comme le troisième Forum régional des droits de l'Homme qui a attiré plus d'un millier de personnes.

D'autres activités en compléments des rencontres débats ont été organisées comme des cafés philosophiques, des cafés littéraires ou des ateliers sur des thèmes d'actualité. Considérés comme des moments importants de socialisation trop peu courants dans ce pays sur les sujets sensibles ou d'actualité, s'y impliquent surtout des membres d'associations, des étudiants engagés, des élus, des membres de partis politiques, de syndicats, etc.

À ces activités diverses il faut ajouter l'édition par le CISP d'un guide, rédigé en français et en arabe, de plaidoyer en général qui comporte un plaidoyer particulier pour la promotion des droits de l'enfant créé par Narimane Benmoussa.

Dans le cadre du projet de soutien de l'engagement participatif des acteurs non étatiques et institutionnels dans la prévention de la marginalisation juvénile et pour la promotion et le renforcement des droits des enfants menés par le CISP, des associations d'Alger, d'Annaba et de Djanet ont bénéficié d'un cycle de formation au plaidoyer pour les droits de l'enfant assuré par Messaoud Babadji, professeur de droit à l'Université de Sidi Bel Abbès. Ce guide est destiné aux acteurs de la société civile qui veulent mener une action de plaidoyer pour les droits des enfants en leur enseignant la technique et en les armant d'outils utiles à cette fin.

La formation a abouti à la création d'un groupe appelé « Réseau 42 pour le plaidoyer ».

Le guide est divisé en deux parties : La première s'attache à définir les notions de plaidoyer et à déterminer quelles en sont les étapes. La deuxième propose des outils utiles à l'élaboration de plaidoyer pour les droits de l'enfant.

Les participants ont identifié différentes étapes qui mènent à l'élaboration d'un plaidoyer et les ont suivies durant la formation pour la construction de leur plaidoyer en faveur des droits de l'enfant :

1. Thèmes, buts et objectifs : poser les fondements :

L'objectif doit être Spécifique, Mesurable, Atteignable, Réaliste et Temporel.

2. Publics cibles : identifier le soutien et l'opposition :

Plus il existe de personne ou de groupes qui aident à atteindre l'objectif, plus la possibilité de réussir devient réelle.

3. Messages : informer, persuader et passer à l'action :

La communication efficace demande notamment une bonne connaissance du public et la capacité de voir le thème ou le problème du point de vue du public– à savoir se mettre à la place de quelqu'un d'autre et voir comment les membres du public peuvent profiter de leur soutien à la cause.

4. Collecte de données :

Les réseaux doivent comprendre et représentent exactement les besoins, les priorités et les intérêts de leurs groupes de soutien.

5. Appels de fonds : mobiliser des ressources.

6. Entrer en action : développer un plan.

7. Suivi et évaluation.

L'attention médiatique étant un volet capital des campagnes de plaidoyer, le guide définit les conditions auxquelles doivent satisfaire le « message minute », le communiqué de presse, la « pétition » et le « slogan ».

À ce guide il faut ajouter d'autres publications du CISP relatives aux droits de l'Homme et au droit algérien :

- *Citoyenneté et État*, effectué par le CISP avec la LADDH. Il s'agit d'une capitalisation des activités de l'année 2006 relative à l'éducation et à la sensibilisation à la citoyenneté et aux droits de l'Homme dans les wilayate de Tizi-Ouzou et de Boumerdès.

- « *Citoyenneté et reconstruction du dialogue 2006-2008* », publié en partenariat avec l'AFAK dans le *Bulletin d'Information, de Pédagogie et de Documentation sur l'Enfance*.

- *Un regard algérien sur les droits humains*, dans le cadre du projet « citoyenneté et reconstruction du dialogue », une capitalisation des activités de la Maison des Droits de l'Homme et du Citoyen de Tizi-Ouzou entre 2007 et 2008,

- *Le guide juridique du citoyen. Pour une citoyenneté active, comprendre les dispositifs juridiques et les procédures judiciaires* en matière de droit du travail, de licenciement, de grève, de garde à vue, de divorce, de recours judiciaire, de mariage auxquels s'ajoute la Kafala.

## Chapitre 2. Stratégies d'intervention, outils, méthodes

### 1. La conjugaison des actions : un principe de cohérence interne et un effet multiplicateur

À côté des formations innovantes dans leurs contenus, une autre originalité du CISP tient à la conception et à l'organisation de son dispositif d'intervention, à savoir la conjugaison de ses actions à différents niveaux, qu'il s'agisse d'actions au niveau des familles, des établissements scolaires, des quartiers, des lieux d'accueil, de la rue, etc., d'une part, c'est-à-dire au niveau le plus local, d'autre part au niveau des associations, des collectifs de travail, de la LADDH, des journalistes, du réseau des avocats considérés comme des médiations entre le politique et les citoyens.

#### *La conjugaison des portes d'entrée*

Dès le point de départ de son action, le CISP conjugue plusieurs activités ou portes d'entrée destinées à favoriser le développement des droits de l'Homme en Algérie. Il conjugue sur une même institution ses actions, par exemple en sensibilisant les enfants à leurs droits à l'école, en développant entre eux par le jeu une culture de la paix tout en formant les professionnels de l'école, puis les inspecteurs d'académie à la gestion positive des conflits. Il conjugue également sur un même territoire ou quartier, avec le plus de partenaires possibles, ses interventions, comme aux Eucalyptus, à Bab-el-Oued, ou à Akbou en intervenant à l'hôpital, auprès des jeunes, des enfants des éducateurs de rue, des enseignants, des militants associatifs de la culture, directeurs d'école, des professionnels du soin et de l'aide, médecins, des élus, etc. Il intervient également en différents lieux du même territoire pour enclencher les mêmes synergies.

La multiplication des portes d'entrées accroît l'efficacité de l'action et limite les effets de la déperdition inévitable des militants, des bénéficiaires et des partenaires.

Le CISP a également pour principe d'associer, lors des événements ou actions publiques qu'il soutient, le maximum d'associations partenaires disponibles pour leur donner une ampleur maximum et soutenir la mobilisation de ces derniers tout en faisant appel aux médias pour accroître leur impact.

#### *La conjugaison des partenariats : mutualisation des expériences et démultiplication des actions*

Par ailleurs les partenaires principaux au long cours des actions du CISP sont sollicités pour croiser leurs actions et travailler ensemble. Par exemple dès DDH1, la LADDH collabore avec l'association AFAK<sup>107</sup> de Boumerdès pour élaborer les dépliants que réaliseront les enfants dans les établissements scolaires et pour les diffuser. Ou bien les associations affiliées à la Ligue de Prévention et de Sauvegarde de la Jeunesse et de l'enfance (LPSJE) et situées dans les régions défavorisées participent à la diffusion et à l'information sur les droits humains et organisent le séjour des troupes théâtrales de l'association AFAK. À la fin du programme DDH1, la wilaya de Boumerdès est devenue un partenaire du CISP et celui-ci note que des

---

<sup>107</sup> AFAK qui se traduit par espoir ou horizon

liens de confiance ont été tissés entre ses trois partenaires. Lors de la fin de la première année de DDH4 qui associe de nombreux nouveaux partenaires, le CISP note que « comme pour le premier projet, les relations de partenariat sont excellentes, en particulier avec l'arrivée de l'ECA, un partenaire très structuré qui a pu faire bénéficier les autres partenaires de son expérience de gestion et de son dynamisme. Les relations entre l'ensemble des partenaires ont été excellentes, empruntées de respect de responsabilité et de compréhension mutuelle. La socialisation des nouveaux partenaires du projet s'étend, effectuée dans un temps record. Des liens d'amitié et de solidarité se sont tissés au fil des réunions et de la mise en œuvre d'activités communes. Au regard des résultats probants de cette coopération, les partenaires ont décidé de maintenir leurs relations après le projet, de soutenir la dynamique de réseau qui en a résulté et de travailler ensemble sur des thématiques transversales. » Le CISP de son côté entend soutenir ses partenaires notamment en recherchant avec eux d'autres financements afin de continuer ce travail commun et l'élargir.

Nous montrerons plus loin le développement de ces partenariats croisés. Celui-ci permet de mutualiser les expériences et s'avère un moyen majeur de démultiplication et de diffusion des actions.

Témoigne de la diffusion des actions du CISP la rapide progression du nombre des associations qui bénéficieront des formations, qu'elles soient déjà devenues ou non des associations partenaires ou dont la vocation est de le devenir, comme nous le verrons également plus loin.

### *La vocation plurielle des lieux d'accueil et d'action*

La conjugaison des actions signifie également la vocation plurielle des lieux où le CISP porte son soutien. Par exemple la Maison des droits de l'homme et du citoyen, à Tizi-Ouzou, abrite un fonds bibliographique relatif aux droits de l'Homme. Elle est aussi un lieu de réunion et abrite des consultations juridiques et psychologiques pour les familles en détresse. Le Centre de Documentation des Droits de l'Homme de Bejaïa est un lieu de réunions de tous ordres des militants, un centre documentaire sur les droits de l'Homme, et un lieu de conférences publiques. Il accueille également une consultation juridique pour les familles en grande difficulté, conjuguant lui aussi la proximité avec celles-ci et l'éveil aux droits de l'Homme.

### *La conjugaison des contenus des formations*

Le dispositif d'intervention du CISP conjugue la thérapie des familles en détresse et l'apprentissage de la démocratie en leur sein, celui-ci étant la condition de celle-là. Il conjugue la dimension thérapeutique et les formations, en réparant les séquelles des traumatismes et des dégâts que la guerre contre les civils a provoqués, comme la méfiance entre les citoyens. Il organise de façon systématique des formations où se rencontrent des personnes venant de régions et d'institutions différentes, tout en conjuguant dans ces formations l'apprentissage d'un fonctionnement démocratique et de techniques spécifiques, comme l'apprentissage de la rédaction d'un projet ou celui de l'usage des techniques de vidéo. Par exemple il conjugue dans la formation des militants associatifs l'apprentissage de ces techniques avec une formation sur l'engagement ; les bénéficiaires des formations concernant le certificat aux droits de l'Homme sont formés au droit international relatif aux droits de l'homme et aux institutions internationales susceptibles de sanctionner leur violation, ils sont également formés à la gestion positive des conflits. Les juristes qui accueillent des familles en détresse dans des consultations juridiques sont formés au Travail Thérapeutique de Réseau afin d'être outillés pour adresser et accompagner les familles en détresses multiples dans les structures adéquates. Les professionnels de l'école sont formés à la communication non violente avec les élèves, ou à l'usage des jeux destinés aux enfants, pour les amener à communiquer entre eux de façon non violente et peuvent suivre parallèlement une formation au Travail Thérapeutique de Réseau.

Le contenu des formations décrit ci-dessus montre la multiplicité des similitudes qu'on peut relever entre elles ainsi que leur complémentarité. Outre le rôle de l'éthique et d'autres

éléments communs déjà mentionnés on peut ajouter l'importance accordée à la créativité, au rôle du conflit et aux valeurs, à l'expression de soi et de ses émotions, l'importance du plaisir dans l'action, le refus des logiques d'analyse linéaire et des causalités uniques. C'est aussi l'importance accordée au savoir sur soi et sur la communauté régionale et nationale dans laquelle on vit, etc.

### *Jeter des ponts avec le politique et favoriser ses engagements*

L'éthique relationnelle au fondement de l'action du CISP implique une conjugaison des actions autant que possible avec le politique, en tant que lieu par excellence de l'espace commun : « Il s'agit d'aller chercher l'État là où il peut donner », résume Jean-Marie Lemaire. C'est là l'importance de la « triade concertative » et de l'équilibre à établir dans ses trois composantes, le politique, la famille, les professionnels, constamment présente dans la démarche de la « Clinique de Concertation » et plus largement de façon systématique dans la démarche du CISP.

Constatant dans les trois régions où intervient le CISP au départ, Alger, Tizi-Ouzou, Boumerdès, le manque de confiance des populations, de la société civile et du milieu associatif envers les institutions publiques, les autorités, les partis politiques, qui se concrétise par leur refus de travailler avec eux, le CISP va déployer des efforts systématiques pour opérer des rapprochements et créer ou recréer du lien :

Dans ce but, dans la plupart de ses actions, c'est-à-dire lorsque les thèmes abordés ne fâchent pas trop directement les autorités, le CISP prend soin d'informer systématiquement les institutions et les politiques concernés du contenu de ses actions, ne serait-ce que pour obtenir les autorisations nécessaires au suivi, par les professionnels, des formations proposées. Il les invite aussi à y participer.

Les institutions parfois interdisent à leurs employés de suivre les formations. On relatara ici comment, selon une intervenante, l'équipe de « Mémoire de femmes » et les participants aux rencontres se sont fait accepter dans le Grand Sud :

*« À Gardhaïa il y avait des professionnels d'Ouargla, de Touggourt, d'El Oued, de Gardhaïa et d'Hassi Messaoud. Une femme qui travaillait à la Mairie d'Hassi Messaoud avait accueilli des femmes qui fuyaient les massacres. Il y a eu une ruée sur elle et sur sa collègue. Elles ont appelé leur hiérarchie pour dire qu'on voulait les interviewer. « Rentrez immédiatement » leur a-t-elle répondu. En fait elles ne l'ont pas fait tout de suite et sont revenues dans le groupe. Jean-Marie Lemaire a réaffirmé fortement qu'on n'était pas là en clandestin, qu'il fallait partager ce qu'on faisait en prévenant les autorités, qu'on était là pour rechercher les éléments de fierté et non pas dans la dénonciation ; il a raconté le travail fait au Kosovo. Il s'agissait de créer les conditions de sécurité pour les membres du groupe et d'approvisionnement mutuel, pour que les professionnels se sentent invités. Ça a apaisé les choses et elles ont obtenu le droit de rester jusqu'à la fin.*

*À Touggourt, on a eu la visite du maire. Il savait exactement pourquoi on venait. Les gens de l'association référaient au Maire ce que l'on faisait. Il y a un contrôle social énorme qui peut être très enfermant, mais, si on s'associe au pouvoir on peut être accepté. On ne venait pas critiquer ou juger ; on n'était en tout cas pas dans la dénonciation, même si on ne validait pas tout. Un représentant du Wali est venu au dernier module à l'hôtel où il avait lieu. « Qu'est-ce qui se passe donc ? » a demandé le responsable de l'hôtel qui nous a dit plus tard que ce qu'on faisait, était bien. »*

Institutionnels et politiques ont été invités et ont été présents, avec la presse, par exemple lors de la journée de clôture des formations à la « Clinique de Concertation ». Étaient présents des membres des directions de l'Éducation nationale, de la Santé, de l'Action sociale, de la Sûreté, des chefs politiques de Tizi Ouzou aux côtés d'universitaires ainsi que des membres des Centres d'Orientation Scolaire et Professionnelle.

Les actions concernant par exemple le soutien aux familles sinistrées et aux professionnels débordés par l'ampleur de la tâche, lors du tremblement de terre de Boumerdès ont été accueillies avec soulagement par les APC concernées qui leur ont aussi apporté leur aide. C'est ainsi que plus tard des chefs de wilaya et des élus locaux ont suivi des formations proposées par le CISP, que des membres de direction de l'Éducation nationale en ont également suivi et que des directions de plusieurs ministères ont demandé au CISP de former leurs professionnels. Par ailleurs le travail en partenariat favorise l'accès du CISP aux institutionnels et aux politiques, ces partenaires jouissant d'une légitimité et d'une réputation bien établies et travaillant eux-mêmes en partenariat avec les institutions publiques, les Centres de jeunesse et les Directions de l'éducation. Ces partenariats croisés ont pour effet de renforcer les liens entre chacun. Dès son rapport d'activité sur l'action de DDH1, le CISP note ainsi que se sont renforcés les liens entre la LPSJE et les directions des wilayate, de l'Éducation nationale, de la Santé, de la Solidarité et de la Jeunesse et des sports. Ces liens ont pu se renforcer encore depuis.

Plus généralement le but du CISP dès son premier projet vise à « soutenir la croissance d'une culture des droits de l'Homme et du respect de l'autre à travers la transmission de la connaissance, le renforcement des compétences, le renforcement de la protection et de l'assistance aux victimes de violences et de préjudices. Ce processus permettra la reconnaissance des familles ayant subi des violences ou des préjudices de la part des autorités en facilitant le processus de dialogue avec les autorités algériennes. »

C'est ainsi que lors du programme DDH2, la wilaya de Boumerdès en est un des partenaires associés. Lors du programme de création d'une « pépinière de jeunes citoyens sur Akbou et Biskra » en 2013, une soixantaine d'élus communaux font l'objet d'une sensibilisation à l'intérêt de la création de CCJ dans leur commune. Les autorités locales, présidents et élus des assemblées populaires communales, députés et chef de la daïra, ont non seulement adhéré à la concrétisation du projet, mais se sont approprié l'action en mettant tous les moyens nécessaires à la mise en place des CCJ, en facilitant toutes les démarches administratives et en donnant tous les moyens matériels et financiers à leur disposition pour se faire.

Les institutions nationales et locales à travers leurs structures déconcentrées de l'Éducation, de la Jeunesse, de l'Action sociale, de l'Environnement, de la Formation professionnelle de la Conservation des forêts, de la Sûreté de la Daïra ont été parties prenantes dans la plupart des activités mises en œuvre, soit dans le cadre des CCJ, dans les temps de formation, et même dans les actions de mise en réseau des professionnels en lien avec la Jeunesse et les sports.

Les services de la sûreté de la Daïra d'Akbou ont porté un intérêt particulier à toutes les actions entreprises par le Centre d'Écoute et d'Animation des Jeunes de Sidi Ali à Akbou, portées par l'ECA et le CISP. Ce centre est situé dans un quartier de 8000 habitants totalement dépourvu d'infrastructures d'accompagnement et de prise en charge des jeunes. Ce centre a été mis à disposition par la Direction de la jeunesse et des sports de la wilaya de Bejaïa. Le CISP a pris à bras le corps cette initiative avec une équipe composée d'un psychologue, de la directrice du centre et de trois animateurs bénévoles formés à la gestion positive des conflits pour offrir plusieurs activités culturelles et artistiques et des sorties pédagogiques. S'y ajoutent l'informatique, l'écologie la lecture, l'éducation à la citoyenneté, la gestion positive des conflits et l'éveil aux droits des enfants. En même temps les animateurs du centre interviennent chaque semaine dans les six classes de l'école primaire située à proximité du centre pour former les enfants à la communication non violente à travers des « jeux de coopération » pour réduire la violence dans cet établissement et développer l'estime de soi des enfants.

Nous verrons plus loin que nombre de personnes formées par le CISP en particulier ses principaux partenaires comme la LADDH, l'Étoile Culturelle d'Akbou ainsi que d'autres partenaires reproduisent la stratégie d'action du CISP en intervenant dans différents lieux à la fois, en exportant d'un lieu à l'autre l'expérience acquise et en utilisant des voies d'entrée et des médiations différentes.

À Akbou, par exemple, l'ECA conjugue le travail concernant l'École du Jeune Citoyen – ou école de la deuxième chance – où les jeunes sont formés à la citoyenneté et les encadrants à la gestion positive des conflits, avec le Centre d'écoute précité, tandis que dans l'école située à proximité du Centre, des animateurs de celui-ci y interviennent également pour proposer des activités ludiques aux enfants sous forme de jeux de coopération dans les six classes de cet établissement. En même temps l'ECA soutient la création et le fonctionnement de Centres Communaux des Jeunes dans trois zones différentes en formant les différentes parties prenantes à un travail de sensibilisation. Parallèlement des psychologues, des juristes et d'autres professionnels qui interviennent dans l'École du Jeune Citoyen et dans d'autres lieux d'accueil sont formés à la « Clinique de Concertation » et au Travail Thérapeutique de Réseau.

Le dispositif d'intervention du CISP est précisé, affiné – par exemple en favorisant le développement des petites associations à partir des subventions en cascade – et élargi au cours des différents programmes du CISP et touche des territoires toujours plus étendus.

Ce modèle d'intervention par ailleurs, à partir d'un même levier, l'éthique relationnelle, qui est associée à la conjugaison simultanée des actions dans un réseau, maximise les ressources relationnelles mobilisables et les ressources organisationnelles, pour représenter un coût économique minimum au regard de ses effets curatifs, préventifs et formateurs.

### *Concentration et dispersion des lieux d'intervention*

À propos de l'extension des territoires où se porte l'action du CISP se pose la question d'un choix pour celui-ci, comme l'a suggéré l'un de nos interlocuteurs : Faut-il privilégier cette extension à l'occasion des demandes qui accèdent au CISP ou concentrer ses forces sur un territoire, comme celui de la Kabylie où le CISP pouvait s'appuyer sur plusieurs partenaires importants. Faut-il privilégier le développement des petites associations dispersées sur le territoire du pays jusqu'à ce qu'il soit établi qu'elles puissent se passer du soutien du CISP ou concentrer l'effort sur le développement des grandes en soutenant leur extension ? Des actions multiples déployées en faisceaux, bien intégrées et appropriées par leurs bénéficiaires peuvent servir et servent effectivement de point de départ à cette extension et sont en situation de ne plus avoir besoin du soutien du CISP. Pourtant ne pas répondre aux demandes, c'est décourager des militants isolés et ne pas répondre aux besoins immenses exprimés. Par ailleurs des actions dispersées sont plus coûteuses en moyens humains, en temps, en financement et démultiplient le travail de suivi. Le CISP a opté pour le croisement de ces deux options. De fait, on constate que la stratégie d'intervention du CISP qui consiste à conjuguer sur un même territoire l'ensemble de ses outils et le pari sur lequel elle repose, son développement de proche en proche et les synergies qu'elle engendre, s'avère particulièrement efficace.

Ainsi le CISP a-t-il pu déployer son activité tant de l'Est à l'Ouest que du Nord au Sud du pays, dans la région des Hauts Plateaux, à Djanet, à Tamanrasset, à Touggourt, à Gardaïa .

## **2. Les outils de la démarche du CISP : proximité, travail de terrain et méthodes pédagogiques hétérodoxes**

### **A. Participation active, co-construction, co-formation et travail de terrain**

Si dans les différentes formations des exposés théoriques sont nécessaires et des connaissances factuelles importantes à transmettre, comme par exemple sur le droit international et les différentes instances internationales en matière de droits humains, d'une façon générale la participation active des présents est intégrée aux formations, dans la plupart des cas sous forme d'ateliers, où sont discutés en groupe par exemple les possibilités d'action qu'ouvrent ces exposés, ou mis en scène, par les participants, les situations qui visent à modifier les perceptions et les attitudes. Le principe de la co-construction n'est pas seulement la mise en œuvre d'un principe de fonctionnement démocratique du groupe, c'est aussi un principe d'efficacité qui accélère tant l'appropriation que l'assimilation des contenus et des manières d'être dispensés.

*« Nous nous organisons dans les formations pour que l'autre ait sa place. Ce sont des formations actions, pas la transmission d'un savoir universitaire. Les personnes en formation participent, on reprend leur savoir faire, on le reformule à partir de l'apport d'éléments plus théoriques. C'est une formation-action. Le participatif et l'actif c'est compliqué. Avec Eveline on a énormément travaillé à une vision du travail commun participatif. Il faut les impliquer, qu'on le vive, trouver les exercices pour qu'on soit dans ce qu'on vit. Par exemple sur la consommation de l'alcool ou la toxicomanie on ne l'aborde pas dans le cadre de la religion, mais on doit le discuter depuis le point de vue de celui qui le vit. Nous avons un point de vue scientifique qui est détaché d'une vision religieuse. La question c'est comment l'approcher sans conflit, dans une approche ouverte sur ce qu'on amène, en maintenant toujours l'humain.*

*Avec Jean-Marie Lemaire on ne fait pas une formation dans un seul lieu, mais toujours dans au moins deux lieux. C'est intéressant parce que ça s'enrichit mutuellement.*

*C'est une stimulation réciproque, des idées qui se partagent. Ça marche bien. À un moment, vers les débuts, on prenait toujours des co-formateurs, c'était très riche, mais ça demandait du temps de préparation. On n'a pas pu continuer », dit Damien Baal un psychologue formateur belge qui intervient dans les formations à l'animation des professionnels et des jeunes dans le cadre du programme « Graine de citoyen » et dans les formations à la « Clinique de Concertation ».*

*« Dans tout ce qu'on fait il y a une co-construction extraordinaire. On n'arrive pas avec la posture de celui qui sait. On part toujours des situations qu'ils nous apportent, pour qu'ils puissent toucher du doigt la démarche. Il y a déjà le fait de dessiner ensemble la situation. Du fait de travailler ensemble, quelque chose apparaît. En fait c'est de la création. De travailler ensemble fait émerger quelque chose », dit **Pascale Querouil**, une formatrice à la Clinique de Concertation ».*

**Sabrina Daoui**, psychologue, présidente de l'association École et Famille et partenaire avec le CISP pour plusieurs projets dit ainsi :

*« La formation qu'on a faite c'était sérieux. Il y avait des exigences à respecter par rapport à l'absentéisme car c'est vrai qu'il y avait des gens qui s'arrêtaient en cours de formation. Sur DEM-A-R c'est moins sérieux. On participait financièrement au niveau de la Médina et on devait justifier nos absences auprès d'Eveline qui devaient être validées ; chacun de nous travaillait sur le terrain, devait amener des situations, animer des journées de sensibilisation autour de la question du Travail Thérapeutique de Réseau et de la « Clinique de Concertation ». Mais par rapport à DEM-A-R ce n'était pas la même formation il s'agit de former des personnes relais. Dès le début j'ai été une personne relais très active.*

*Pour DDH2 c'était vraiment participatif. Pour chaque module on avait trois jours de formation théorique et deux jours de travail sur le terrain, à chaque fois sur Boumerdès et Tizi-Ouzou. C'était un engagement, comme on a fait à Blida. Les gens avaient des échos. On proposait des situations apportées par les bénéficiaires.*

*Pour DEM-A-R. c'était différent, déjà ce n'était pas 10 modules, pas le même rythme de formation 3 jours, on est à deux jours et demi. Je ne sais pas qui a écrit le programme.*

*La deuxième formation complète la première. Chaque fois je vois les modules différemment, sincèrement, on rattache plusieurs situations, mais c'était insuffisant.*

*Nous, on a été chanceux. Pour le dernier module, Marie-Claire n'avait pas le temps de terminer son programme, c'était trop court.*

*Par rapport à DEM-A-R., je ne m'attendais pas à ce que les bénéficiaires adhèrent. Au début ils étaient dans l'opposition ; ils ont cette approche académique, cette rigidité du cadre thérapeutique et je vois qu'ils adhèrent. La vision de la SARP m'a surprise. La preuve, la dernière fois, ils ont amené une famille, ils ont mis une salle à notre disposition... »*

Le principe de la participation active des bénéficiaires, commun à l'ensemble des formations est pour les formateurs l'occasion d'apprendre aux jeunes à débattre. Dans son rapport sur plusieurs interventions relatives à la question du genre, Ghalia Djelloul écrit :

*« Les jeunes ont été attentifs et l'aspect participatif de type « forum ouvert » a été fort apprécié par les jeunes. Ce dispositif qui reposait sur des questions-réponses et la forme de débat que j'ai tenté de mener semblait être une première pour eux, car la pédagogie dans l'espace scolaire ne contient apparemment pas de tels espaces d'échanges. [...] Nous avons laissé durer les échanges en sous groupes, car les femmes avaient beaucoup de choses à dire et plus on les laissait débattre, plus elles se sentaient impliquées dans le processus. »*

Mais si dans les formations relatives à la « Clinique de Concertation », aux droits humains de la première génération, dans l'apprentissage à la gestion des associations, sur l'engagement, etc., la question du débat ne se pose pas ou bien s'acquiert plus ou moins facilement, dans les débats réunissant des jeunes femmes et des jeunes hommes sur la question du genre, sujet particulièrement délicat dans la mesure où il croise les croyances religieuses, la question du débat se pose frontalement. Elle note ainsi :

*« La plus grande difficulté a résidé dans une éthique du débat inexistante, à savoir apprendre à écouter, à respecter le développement de l'argumentation jusqu'au bout et à essayer d'intégrer son point de vue avant de réagir. Cette formation a montré le besoin d'apprendre à débattre, c'est-à-dire à échanger en argumentant et en prenant en compte les avis des uns et des autres dans la discussion, et non pas à chercher à imposer son point de vue à coups d'arguments religieux qui bloquent le débat et la capacité de réflexion individuelle ».*

La question du genre révèle en fait, au-delà de l'importance de ses enjeux, la nécessité plus générale de l'apprentissage du débat dans la pratique citoyenne.

L'expérimentation est considérée comme le moyen essentiel d'appropriation des contenus ; elle est liée aux yeux des formateurs au caractère indissociable de la théorie et de la pratique, et de façon essentielle, compte tenu de la philosophie de la démarche, au lien entre les savoirs-faire et les savoirs-être.

Expérimenter, être dans ce qu'on vit, s'impliquer, signifie une mise en situation de soi-même dans ce qui est transmis et donc aussi un regard critique sur soi et sur ses comportements, comme le montreront plus particulièrement les formations sur le genre.

Une autre originalité de la démarche du CISP qu'ont relevée plusieurs de nos interlocuteurs, lorsqu'ils comparent les formations reçues au CISP avec celles qu'ils ont reçues dans d'autres lieux, dans d'autres ONG, réside aussi dans la diversité des horizons d'où viennent les formateurs. Ces voix étrangères multiples auxquelles se joignent les voix algériennes, par les sensibilités différentes qu'elles apportent, ont représenté pour ces participants un atout et un intérêt supplémentaire des formations. Cette multiplicité représente une autre forme de co-construction et un principe d'ouverture dans les contenus.

Quant au travail de terrain, il concerne toutes les formations-action : Thérapie Contextuelle, « Clinique de Concertation », Travail Thérapeutique de Réseau, « Gestion des détresses multiples et sévères ». Les modules de formation intègrent dans les séances et les ateliers où sont présentées et discutées des situations issues du travail de terrain. De module en module de formation des situations sont apportées par les participants, discutées, renvoyées aux concepts et aux manières de faire.

Le travail de terrain signifie également porter le message du droit et des droits humains à la portée des personnes qui habitent loin des villes où sont dispensées les formations. Il

concerne aussi le certificat des droits de l'Homme à travers le mémoire demandé aux participants en fin de formation.

Par exemple les juristes qui offrent des consultations gratuites ont toujours mis en place des espaces de parole et organisé des conférences dans les zones rurales afin de sensibiliser les femmes des villages aux garanties qu'offre le droit et leur montrer l'intérêt de ces consultations. Les jeunes formés aux droits de l'Homme organisent des journées de sensibilisation aux droits humains avec des caravanes incluant des tournées culturelles, théâtrales, dans les zones rurales entourant les lieux, villes ou villages où ils habitent.

## B. Des outils pédagogiques hétérodoxes

Un des soucis permanent du CISP concerne la pédagogie des formations. Les contenus des formations, nouveaux, ardues ou déroutants, doivent pouvoir être appropriés de façon plaisante et active. Le CISP veille particulièrement au choix pour ce faire des formateurs : si par exemple les formations à la gestion positive des conflits s'avèrent « souvent très carrées », seront privilégiés pour de nouveaux projets des formateurs plus « ouverts » et qui sauront mieux, par leur pédagogie, faire passer leur message. Les responsables du CISP sont dans leurs réunions de co-pilotage avec leurs partenaires souvent à la recherche de formateurs « qui sortent des ressources traditionnelles très intellectuelles. »

Le jeu y est associé sous différentes formes : les jeux de rôle dans les formations à la thérapie contextuelle, le travail en petits groupes à partir de jeux dans la formation à la communication associative, les jeux proprement dits dans les sensibilisations aux droits des enfants et à la philosophie pour enfants, l'utilisation, pour un travail de sensibilisation aux situations de discriminations à l'égard des femmes, de jeux de cartes représentant ces situations ...

Les modules de formation qui durent plusieurs jours en résidence prévoient en soirée des « activités à compensation », comme le théâtre ou d'autres formes d'animation. Dans le même esprit ces formations en résidence doivent s'accompagner de conditions de travail confortables et accueillantes.

Voici deux illustrations des effets de la pédagogie active en matière de thérapie contextuelle :

*« Pour moi la méthode utilisée était très bien et très agréable. J'ai eu l'impression qu'on était en récréation tout le temps, tout en travaillant beaucoup »,* dit une bénéficiaire de cette formation.

Et Zouina Halouane, chef de projet d'un « Monde selon les femmes » :

*« J'ai suivi entre autres une formation sur les stéréotypes, les discriminations de genre. J'ai été étonnée par le caractère très ludique des formations. Et ce sont des formations très actives. C'était très nouveau pour moi. Ici on est très carré. C'était une nouvelle méthode. Les participants sont obligés de rester éveillés à tout moment, on ne peut pas s'ennuyer. Et c'était nouveau aussi dans le contenu. »*

On évoquera la pédagogie active utilisée lors de la formation d'une trentaine d'inspecteurs d'académie destinée à accueillir dans les établissements scolaires de leur ressort des projets relatifs à la citoyenneté à travers la formation des enseignants. Ces formations se sont déroulées sur trois modules de deux à trois jours.

Le premier module a été effectué par une pédagogue belge, **Florence Buseyne**, qui intervient auprès de l'apprentissage de la mobilité dans la rue et qui a suivi plusieurs formations, dont à l'Université de paix de Namur. Les deux autres modules sont repris par une formatrice algérienne du CISP. Voici comment la présente la pédagogue:

*« J'ai participé en 2014 à la formation d'une trentaine d'inspecteurs d'académie. Ma méthodologie est toujours la même. C'est très drôle. Je voulais les bousculer sans les bousculer. J'acceptais le protocole, mais avec quelques conditions, comme le fait de se réunir assis en rond et sans table. Ça crée toujours la révolution*

*parce que ça change leurs rapports entre eux. J'avais tout retiré dans la salle sauf des coussins et une table avec du café. L'idée c'est : comment travailler ensemble de façon naturelle ; l'accueil détermine beaucoup de choses. Je lançais des sujets et petit à petit ils ont réintroduit des choses, des meubles, ce dont on avait besoin. Puis j'ai introduit des jeux de coopération qui se sont avérés très intéressants. 80 % des participants ont joué le jeu dès la première matinée : tu te fais vite des alliés dans la salle qui portent plus loin les autres et qui te permettent d'obliger les autres à aller plus loin.*

*On a travaillé ensemble sur l'exposition « Rue du Monde » sur les droits de l'enfant, construite en Belgique qu'on avait travaillée avant avec AFAK à Akbou pour l'adapter et la traduire. On a discuté sur comment l'introduire dans les écoles et, à partir d'un power point, comment l'utiliser. On a travaillé surtout la question du lien avec leurs programmes. J'ai beaucoup travaillé là-dessus parce que s'ils ne sont pas rassurés, ça ne peut pas marcher.*

*J'ai travaillé sur la mise en place des CCJ (Conseil Communal des Jeunes) avec Damien comme leader sur quatre CCJ qui fonctionnent et deux en cours de construction. Ce qui me concerne particulièrement c'est le lien, le maintien de la motivation, la place qu'on donne réellement aux jeunes, parce qu'on leur donne généralement d'office telle place. On a réuni des personnes de 16 à 67 ans, les jeunes, les encadrants des jeunes, des responsables de wilayate et des responsables institutionnels. La porte d'entrée c'est l'auto-socio-construction par des jeux. J'ai disposé les chaises en causeuses deux par deux en mélangeant les participants. Certains voulaient bouger les chaises, mais ma consigne était assez stricte. Je lance telle idée, elle est discutée dans les causeuses et on retourne dans le grand groupe. Il en sort les questions collectives qu'on veut discuter dans le grand groupe. Ça a déclenché des choses, ça a mis en lumière les nœuds qu'ils ne comprenaient pas ; ils n'avaient jamais fait ça et avaient peur que ça les oblige à ceci, que ça ouvre sur cela.*

*À un moment j'avais écrit au tableau les réponses auxquelles je m'attendais sur toutes les raisons de ne pas faire de la part des chefs de wilayate : On ne peut pas faire à cause des sous, toutes les lamentations possibles, tous les gros clichés. Ça a déclenché des fous rires. Ça, ça permet de dénouer des choses et d'aller plus loin.*

*On a fait ça plusieurs fois pour remettre du souffle, de l'énergie dans tout ça. Le but c'est comment entretenir à long terme un projet sans lui mettre un cadre fermé. Quand je le fais, c'est dans l'espoir de laisser des bases. Après, ce qu'ils en font leur appartient. Quand je reviens je constate que certains ont fait des choses audacieuses, d'autres ont fait du copié-collé... »*

### **3. L'adaptation des actions et formations du CISP au contexte algérien**

Il nous paraît utile d'aborder la question de cette « adaptation » en citant l'un des formateurs, Ahmad Aminian, philosophe, historien des religions, orientaliste, chercheur à l'Université Libre de Bruxelles sur le dialogue inter-civilisationnel, sur la convertibilité des valeurs.

*« Je suggère qu'on développe le fait que les formateurs intègrent la culture du pays, en plus, d'une manière critique. Je trouve personnellement qu'il y a un décalage entre ce qu'est le pays réel et les formations proposées. Les occidentaux viennent avec certains a priori, des aprioris légitimes. Pour moi il y a un discours à co-construire. Il faut plus de dialogue, de compréhension, de communication, de proximité. Les formateurs doivent se former par rapport à ce pays. Tu crois qu'ils ont compris, en fait ils n'ont pas compris. Il faut une manière d'aborder les choses. Je ne peux pas les aborder ici comme je le fais en Belgique. Quand tu vois autant de femmes voilées, tu dois te poser des questions. Tu ne peux pas aborder les droits de l'Homme comme ça, il faut mettre une manière d'aborder les choses. C'est la méthode, la manière. Les formateurs algériens c'est pareil, ils ne connaissent pas leur histoire. Ils sont piégés*

*eux-mêmes par le discours qu'il y a ailleurs depuis quatre-vingt ans ; c'est pourquoi ça ne marche pas. On n'arrive pas à établir un bon dialogue. [...] Pour moi la domination c'est le fait qu'on ne définisse pas les choses comme il faut. Toutes les dominations sont des dominations multilinguistiques, de langue. Tu parles français, tu es dans une tradition francophone. Moi je parle français, tu comprends quand je prononce les mots ; j'ajoute des choses aussi (étant étranger) mais toi tu ne les vois pas. Et moi c'est pareil, c'est la double perversion. Par exemple on parle, nous, d'association. En algérien ça veut dire rassemblement. Ce n'est pas la même chose. C'est pourquoi les orientaux comprennent les concepts et les valeurs occidentales de manière mutilée. Comme leur raisonnement est mutilé, la vision est mutilée et comme tout ça est mutilé, le dialogue est mutilé aussi. Je leur dis : vous avez la modernisation, mais vous n'avez pas la modernité. C'est ça, le regard mutilé. Le problème est là. Ce n'est pas seulement ici ; c'est pareil au Maroc, en Iran, en Azerbaïdjan...*

*Je me sens bien au CISP, j'y discute bien, en même temps je suis critique par rapport à toutes ces ONG qui viennent du Nord. Il faut aborder les choses autrement, pas dans un processus raciste, ni dans un processus paternaliste. Il faut apporter un esprit critique.*

*Qu'est-ce qu'il faut faire ? Créer des espaces de convertibilité. Pour ça, il faut faire un travail de déconstruction pour aller vers une autre construction. Selon un modèle d'étude que j'appelle IHV c'est-à-dire Interactivité Humaniste Participative, ce qui rejoint les valeurs et le travail du CISP : l'humanisme d'abord, la démarche démocratique, participative, les droits de l'Homme, l'action humaine. Je me bats vraiment pour arriver à construire un autre discours ; là les valeurs restent intactes, et c'est ça qui m'intéresse. Eveline m'a demandé d'intervenir sur la sexualité coranique dans l'anthropologie coranique, parce qu'un certain nombre de valeurs sont adaptées, d'autres non. La sexualité dans l'idée des droits de l'Homme c'est bien, mais il faut savoir d'abord s'ils sont contre la définition de l'Homme dans le Coran. J'ai fait une étude phénoménologique, j'ai fait plusieurs formations du CISP et de l'Étoile Culturelle d'Akbou sur l'interculturalité à Akbou..... »*

Outre la question de la langue et donc du sens de l'action proposée, plusieurs interlocuteurs se posent la question de l'adaptation des formations/actions au contexte algérien. Ainsi s'explique le « semi échec » rencontré par l'association Tudhert dans les débuts de sa démarche de création d'un Conseil Communal des Jeunes :

— *« La plupart du temps les formateurs viennent de l'extérieur ; ils nous parlent de leur expérience, de leur vécu. Des fois on se retrouve avec des choses qu'on ne peut pas appliquer directement. Après il faut bien sûr reformuler tout ça dans notre tête pour l'appliquer correctement*

— *« Les CCJ en France ou en Belgique, ils ont un vécu, une expérience, une synthèse de tout ça quelque part, chez nous c'est tout nouveau. Au début ça n'a pas marché, on manquait d'outils, on n'a pas réussi à fédérer les gens autour de nous autour de l'idée d'un CCJ. C'était dans le cadre d'un projet avec la Fondation pour le futur. En fait on n'avait pas les idées claires ; on n'a pas pu. On a vraiment commencé à travailler avec le projet « Pépinière de jeunes citoyens. »*

De fait nos interlocuteurs insistent sur l'étape de la transposition de ce qu'ils ont appris et la manière de s'y prendre : leur manque cette étape de comment s'y prendre pour commencer et avancer dans le contexte algérien. Particulièrement délicate s'avère la nécessité d'adapter et d'inventer la manière de sensibiliser l'entourage ou les professionnels à la question des droits des femmes :

*« Ce n'est pas facile de sensibiliser sur les droits de l'Homme, de transmettre un message. Un exemple : quand on parle de la femme, de l'héritage : j'ai eu besoin de conseil pour expliquer à ma mère ses droits. C'était délicat, je ne pouvais lui imposer, c'était sensible, je faisais attention, c'est une transmission délicate. »*

**Deux formateurs de l'Université de Paix de Namur** à la Gestion Positive des Conflits évoquent la « naïveté » avec laquelle ils sont arrivés en Algérie, les impairs qu'elle a occasionnés, mais aussi les barrières qu'elle a fait tomber malgré eux :

*« Au départ nous avions de la naïveté. Nous venions porter la bonne parole dans un pays où les gens n'étaient pas au fait de ces techniques. Il y avait cette idée qu'avec les séquelles des années de plomb, il y avait une plus forte pertinence à intervenir dans ce pays. [...] Il y avait aussi la question de la maîtrise de la langue française. On avait des traducteurs. Par exemple ici on parlait de trois émotions la colère, la joie, le plaisir. Or, en arabe la notion de plaisir s'entend dans le sens purement sexuel. On s'est arrêté là-dessus. Si on n'avait pas fait attention... ! C'est une richesse et une difficulté. On a eu des groupes de ce point de vue lourds avec des kabyles, des arabes et des francophones. Ils débattaient pas mal entre eux sur des mots. On avait besoin de traducteurs, même si nos outils ce ne sont pas des cours, mais des jeux de rôles, des exercices pratiques, des groupes autonomes. [...]*

*Paradoxalement mon côté naïf a été productif. Je leur ai demandé : Vous vous prenez par la main et on fait un nœud. Ça a dû être très, très dur ; c'est terrible de se toucher entre hommes et femmes ! Cécile a fait des jeux de coopération où ils devaient s'asseoir sur les genoux les uns des autres. Ils l'ont fait pour nous faire plaisir. Ils rigolaient comme des fous, mais ça a du être terrible. Une fois – je serre la main à tous les participants en arrivant – j'ai vu que le mari d'une participante était là, j'ai vu que je ne devais pas le faire ! À la fin d'une formation on avait un jeu de rôle où une jeune fille a dit : « Je vais enlever mon voile, mais je vais le mimer parce que mes parents sont contre ». À Bab el Oued, il y avait un professeur de gymnastique, un barbu, qui m'a dit : « Tu pourras dire que tu as serré la main à un terroriste ». Jamais ils ne nommaient ces années de terrorisme. Il n'y avait pas de mots, mais un poids, une émotion énormes. Cécile a eu dans un petit groupe un professeur dont treize élèves de sa classe, la même année, ont été assassinés. On s'est dit que nos outils, là, avaient un sens ; on mettait les pieds dans le plat, mais sans le faire exprès. Dans le groupe ils ont pu dépasser des barrières ; ils s'étaient compris. Mais on n'a jamais tout su. [...]*

*Il y en a certains qui nous ont dit que ces formations ont été une occasion de casser des tabous. Ça nous a été dit, mais difficilement. »*

Naïveté, impairs et mise des pieds dans le plat n'ont pas empêché ces formations d'être bien accueillies, comme nous le verrons plus loin, de susciter des demandes en divers lieux et d'être relayées par des formateurs relais, formés par les intervenants de l'Université de Paix.

La coordinatrice algérienne de plusieurs projets du CISP où elle a travaillé pendant sept ans observe une évolution des orientations de cet organisme :

*« Ses actions s'appuient maintenant davantage sur l'accompagnement de la société civile et développe des actions plus concrètes, plus pratiques grâce aux subventions en cascade. J'attire l'attention à ce propos sur la nécessité d'accompagner dans la proximité la gestion de ces projets, d'adapter les outils au langage des bénéficiaires ..., d'être à leurs côtés. »*

Lors du projet d'intervention psychosociale après le séisme en Algérie, les formateurs sollicités, algériens et étrangers ont travaillé en binôme. Dans leur réponse à la question concernant les questions qu'ils auraient souhaité qu'on leur pose à l'occasion de l'évaluation, en 2004, de ce projet – la première des évaluations extérieures au CISP – reviennent deux questions posées par les formateurs algériens relatives au thème de l'adaptation au contexte algérien :

- Pensez-vous que les formateurs étrangers sont capables d'adapter leurs compétences et leurs connaissances de façon à les transmettre aux participants ?

- Le contenu de la formation correspond-il à la réalité du terrain ?
- Existe-t-il un équilibre entre les aspects théoriques et pratiques ?

Les formateurs étrangers, eux, auraient aimé qu'on leur pose les questions suivantes :

- Qu'avez-vous appris pendant votre séjour/formation en Algérie ?
- Que pouvez-vous dire que cette formation vous a personnellement appris et apporté ?
- Ils notent que le questionnaire aurait dû être préparé avant les interventions, discuté en groupe et entrevoir l'articulation avec le travail de terrain des participants ainsi que l'impact sur les autorités locales.

Outre le fait que la question des formateurs étrangers concernant l'adaptabilité de leurs formations au terrain et au contexte algérien n'est pas posée, elle fait ressortir l'insatisfaction des formateurs algériens quant à leur fonctionnement en binôme avec les formateurs étrangers. Cette insatisfaction selon l'évaluation est liée au fait que la formation est réalisée et conçue, selon ces derniers, par les formateurs étrangers. Ils ont eu à « se greffer sur des formations déjà préparées, ont participé à un programme sans en connaître ni les fondements ni les objectifs et ont servi à légitimer ce dernier ». Les auteurs de l'évaluation notent que néanmoins il est difficile de faire des généralités compte tenu du peu de résultats obtenus (compte tenu de la rapidité avec laquelle a dû être effectuée l'évaluation, réalisée en outre en cours de programme et en « semi-urgence »).

Ce type d'insatisfaction et de critiques ne reviendra généralement plus dans les évaluations extérieures ultérieures. Nous avons vu au contraire que tant le mode participatif des formations que dans les relations avec les partenaires et les bénéficiaires, le principe de co-construction et de co-formation à tous les niveaux sont relevés spontanément avec une grande satisfaction. Néanmoins des critiques émaneront de plusieurs personnes sur l'absence en certains cas d'écriture en commun de projets associatifs en raison des dates butoir de dépôt des projets auprès des financeurs et du travail généralement effectué en urgence par le CISP.

Si l'approche de la thérapie familiale contextuelle est adaptée au contexte algérien comme nous le verrons plus loin, il en est de même des formations à la « Clinique de Concertation » et à la « Gestion des détresses multiples et sévères », par voie de conséquence, puisque ces dernières sont le prolongement de la thérapie contextuelle. Outre ce qui a été mentionné s'agissant des valeurs mobilisées par la thérapie contextuelle s'ajoute, du moins dans le contexte de la Kabylie, la référence, par les professionnels et militants formés à la « Clinique de Concertation », à la pratique de la concertation comme pratique traditionnelle. C'est ce que montre la recherche évaluative effectuée par Hassiba Laidli<sup>108</sup>, concernant le projet du CISP « Citoyenneté et reconstruction du dialogue » de 2006-2008. L'auteure relève dans l'analyse des réponses aux questionnaires d'évaluation que revient souvent le fait que « *La concertation est l'un des principes fondamentaux dans la culture kabyle, c'est ce qu'on désigne par Tadjmaït.* » Elle relève également que la plupart des participants auxquels a été demandé si la formation les avait surpris, ont répondu qu'ils l'avaient été effectivement « *face au rapprochement et à la ressemblance d'une démarche traditionnelle avec des concepts retrouvés au niveau de la formation...*, tels que « *la clinique de concertation et le travail clinique de réseau.* », et elle insiste en résumant sur la « *parfaite adéquation des principes régis par le programme de la formation avec le contexte socio culturel algérien, ce qui a été largement souligné par le nombre et le contenu des réponses.* » (p.41)

Ceci est si vrai qu'il a été parfois difficile d'identifier de façon précise l'apport du CISP dans la pratique de militants associatifs kabyles tant ces différents aspects culturels vont pour eux de soi.

Plus cruciale et délicate est l'abord des valeurs centrales de la société algérienne, du rôle de la religion dans les rapports hommes/femmes en particulier, et plus largement la question des violences qui ont eu lieu pendant la décennie noire ou depuis.

C'est pourquoi la question des rapports hommes/ femmes est abordée dans les formations au certificat des droits de l'Homme non pas de front, mais indirectement à travers le

---

<sup>108</sup> Mme Hassiba Laidli, Rapport d'évaluation des cycles de formation à la « Gestion des détresses multiples et sévères » et à la « Clinique de Concertation ».

rapport entre frères et sœurs, les femmes et l'héritage dans la tradition, la femme dans le Coran, ou bien lorsqu'il s'agit de violences par des multi-médiations comme on l'a mentionné plus haut.

Une intervenante déjà citée, **Gahlia Djelloul**, chercheuse en sociologie à Louvain évoquera des débats très « explosifs » lors de ses interventions relatives à sa recherche sur la mobilité des femmes dans des banlieues d'Alger, qu'elle impute au fait que, bien qu'ayant des attaches familiales en Algérie, elle est perçue comme une étrangère :

*« Sous un air plutôt inoffensif quand on parle de la mobilité spatiale des femmes algériennes, en fait on parle de violences, les violences que vivent les femmes dans les espaces publics. Du coup dans un groupe mixte, on s'adresse à un public de harceleurs, de violeurs, à des personnes qui sont potentiellement dans l'agression et qui parlent à des personnes agressées. [...] Quand on est placé dans ce système où certains sont placés en position de dominants et d'autres de dominés, en fait on remet en question un pouvoir, aussi il y a des résistances énormes de la part des hommes, mais aussi de la part des femmes et, dans un espace de pouvoir comme celui-là, il y a les hommes qui remplissent l'espace avec leurs voix, et des filles qui parlent avec des voix hyper basses. Je dois gérer ça. Leur ayant dit que j'étais étrangère à certains niveaux, c'est justement la perception que ce que je disais était extérieur, leur était étranger, qui m'a été retournée : Je suis en train de leur inculquer des valeurs qui ne sont pas les leurs, qui sont immorales et qui sont les valeurs de « là-bas ». Il y a eu du coup un blocage sur le plan identitaire et du coup un autre élément du caractère explosif du sujet, un blocage qui faisait recours à l'argument religieux : « Mais nous on est musulman », « Mais le Prophète n'a pas dit ça », « Nous on n'est pas comme eux là-bas, ça doit être comme ça et on n'a pas à mettre ça en question ». [...] À Sidi bel Abbès il y avait un participant particulièrement virulent et très en colère qui essayait de couvrir ma voix et en fait, de saboter l'atelier. Les autres participants s'y sont mis en parlant plus fort que moi, me disant : « Mais nous on est musulman, tout ça ce n'est pas pour nous ! » En fin de journée je suis allée parler avec lui, il m'a dit qu'en fait j'avais réveillé chez lui un traumatisme. Ce n'était pas au niveau discursif qu'il se situait. Il m'a dit que la manière dont je parlais de l'Islam était super, que s'il y avait des gens qui parlaient comme moi de l'Islam on serait beaucoup mieux en Algérie. »*

Elle racontera comment elle a progressé d'intervention en intervention et comment elle a compris que ce qui marchait, c'était d'entrer dans le sujet par la porte des valeurs et de faire appel à un raisonnement éthique :

*« Pouvoir dire voilà ce à quoi on croit, pourquoi on y croit, qu'est-ce que ça apporte à la société, quel est le bien collectif ; en posant ces questions là, ils pouvaient exprimer tous les mots qu'ils voulaient, les sources pouvaient être différentes, religieuses ou non, ils pouvaient donner une lecture politique. L'engagement fait appel à ce à quoi ils croient profondément. Du coup, aborder ensuite la réalité qu'ils vivent avec la grille de cette valeur qu'ils ont exprimée eux-mêmes, avec leurs mots, ça a beaucoup plus de sens. Et la réussite ça a été de leur faire imaginer un autre mode, de les faire rêver d'autre chose. »*

C'est ainsi que **Jean-Marie Lemaire** aborde la « Clinique de Concertation » en partant de l'alliance qu'il faut faire avec les détresses multiples et sévères :

*« Si on veut un changement, il faut faire une alliance avec les détresses multiples et les plus sévères. Il y a là les facteurs de changement les plus radicaux. [...] Eveline a eu l'idée de travailler avec les femmes algériennes sur les événements de Hassi Messaoud, de mener un travail dans le cadre contextuel. Au premier module étaient présentes des femmes qui avaient des idées préétablies sur ce qu'il fallait faire : recueillir des témoignages, dénoncer. Mais notre projet était tellement à l'écart de ce qu'elles voulaient faire qu'elles sont parties. [...] Il faut abandonner ces polarités machisme/femmes ces démarches va-t-en guerre pour pouvoir travailler ensemble et*

*penser que ces rapports ne sont pas nécessairement des rapports de pouvoir et de domination, comme la dialectique du maître et de l'esclave d'Hegel est là pour nous le rappeler. On n'a rencontré dans le Sud aucune difficulté avec les professionnelles. On a pu travailler avec plus de souplesse dans le Grand Sud qu'ailleurs sur ces polarités. Certes il y a là un respect des valeurs du Coran plus pesantes, mais un espace de liberté plus grand qu'ici, (en Belgique ou en France), en raison des garanties qu'imposent les rituels. Il est plus facile de se mouvoir dans des contours suffisamment nets que dans des contours flous. Les impositions mozabites ne sont pas déguisées. »*

Un membre de l'équipe de « Mémoire de femmes », **Emmanuelle de Keyser**, qui travaille avec Jean-Marie-Lemaire dans le sud, évoque la nécessité, si on veut faire alliance avec les détreesses multiples et sévères d'aller vers celles-ci. C'est ainsi que lors de cette formation il n'était pas question que les formateurs du Sud viennent à Alger et fassent 600 kilomètres de voyage pour suivre le troisième module de la formation ; il n'était pas question d'envisager ce module s'il n'avait pas lieu dans le Sud. Elle évoquera les multiples détours nécessaires au soutien des personnes qui ont subi de multiples traumatismes et de celles qui en ont été les auteurs :

*« On parle de situations de grandes violences dans le Sud sans voir leur rapport avec la décennie noire. Je vois à quel point cela a affecté l'identité des gens dans leurs rapports entre eux, toutes les histoires de violences dans les familles, entre des collègues, la façon dont elles sont perçues, vécues, toutes les empreintes qu'elles ont laissées. D'avoir vécu dix ans de terreur qu'est-ce que ça modifie ? La peur dans notre manière d'être, avec cela en outre une actualité qui a banalisé cela au quotidien. Et tout à coup, ces exactions à Hassi Messaoud, certaines femmes violées, empalées, massacrées ou laissées pour mortes ; des jugements où les auteurs n'ont pas été punis, ces femmes spoliées, avec, en plus, des lectures différentes amplifiées par les médias. Nous voulions comprendre, voir pourquoi elles avaient dix ans plus tard refusé toute aide des associations<sup>109</sup>. Nous voulions reconnaître les ressources de ces femmes, ce qu'elles ont pu reconstruire, voir les hommes, les jeunes hommes qui n'ont pas dit, pas fait, pas protégé ces femmes. Si on s'intéresse à la responsabilité, ces femmes ont des enfants, les auteurs aussi, qui coexistent dans les écoles, dans un pays où l'honneur, la réputation sont si présents. Où, comment retrouver la fierté, comment reconstruire ? Nous voulions soutenir les professionnels qui ont accompagné les victimes et les auteurs, victimes d'eux-mêmes et dans une légitimité destructrice. Comment sortir de la sidération et de la situation de pauvre victime ? Nous voulions mettre en culture les ressources qui restent. [...] On a travaillé le troisième jour en petit groupe sur le « sociogénogramme » ; il y a eu un partage total ; ils se sont emparés de tout sans réserve, c'était nouveau pour moi. En France ce sont des combats d'écoles, de sectes : « On n'expose pas les gens comme ça ! »... Là ça a été très rapide et ça s'est amplifié de module en module. Lors du quatrième module on a touché du doigt le sujet : une femme qui avait été violente par plusieurs hommes. Il s'agissait de préserver l'honneur de la famille. Tout se partageait dans le secret et c'était très douloureux. Le psychologue a mobilisé un ami du père du voisin pour aller vers la jeune femme sans déshonorer la famille, qui pouvait rencontrer les jeunes hommes. Le lendemain un retour a été fait à Jean-Marie absent ce jour là de ce que nous avons fait la veille : une multi médiation qui avait évité la présence directe des uns et des autres, qui permettait de reconstruire une autre histoire sans réduire les personnes à auteurs et victime. »*

<sup>109</sup> Le livre de Rahmouna Salah et Fatiha Maamoura, *Laissées pour mortes. Le lynchage des femmes de Hassi Messaoud*, Paris, Max Milo, 2010, décrit entre autres les très longues et vaines démarches entreprises par les femmes victimes à tous les niveaux possibles, des pouvoirs publics aux associations et aux tribunaux, pour faire reconnaître ce qu'elles avaient vécu et obtenir réparation.

La « verbaliste » des séances, **Catherine Mariette**, qui suit depuis des années le travail des équipes qui travaillent avec la « Clinique de Concertation » et le Travail Thérapeutique de Réseau évoque plusieurs moments qui l'ont marquée :

*« Il y avait beaucoup de monde à cette formation. Toutes ces femmes voilées qui, quand elles prenaient la parole, montraient qu'elles avaient tout lu, et qui intervenaient avec une finesse et une intelligence ! Ils ont une formidable soif d'apprendre. Tout le monde était au diapason de ce qui se passait, il y avait une très très grande écoute, autant des personnes directement concernées par la famille présente que des personnes non directement concernées. Celles-ci trouvaient des gestes de tous les jours vis-à-vis de la petite fille, agressive, pour l'apaiser. Il y avait une grande délicatesse par rapport à la question de la circulation de l'information. C'était un havre de paix et d'ancrage. »*

#### **4. Savoir-faire, savoir-être et savoir-vivre. Principes régulateurs, accueil et ouverture**

La nature de l'accueil des personnes avec lesquelles le CISP travaille fait partie des moyens qui favorisent l'appropriation, la reproduction et la diffusion de son message et de son action. Quels que soient ceux-ci-ci : la formation à la thérapie contextuelle, ou à la « Clinique de Concertation », une formation à la gestion positive des conflits, une réunion avec les partenaires, une réunion de copilotage des actions envisagées, les personnes rencontrées sont unanimes sur la qualité de cet accueil. « On se sent tout de suite à l'aise, « l'accueil est chaleureux, simple et convivial », « on se sent chez soi », « c'est comme en famille »

*« Le CISP encourage toute forme d'organisation. On s'y sent chez nous parce qu'il y a un climat de liberté malgré nos différences. On arrive à discuter, à communiquer, il n'y a pas d'animosité. Surtout il y a la liberté d'expression ; on peut dire tout ce qu'on veut. Il y a aussi leur humanisme, leur souci du bien-être de l'autre, leur altruisme aussi [...] On trouve les formations très intéressantes sur le plan qualitatif. Même la forme, le fait de participer, d'être actif permet de passer de très bons moments. On y trouve du plaisir. »*

La nature de cet accueil participe de la conjugaison du « fonctionnel » et de « l'existential » évoquée plus haut : Le fonctionnel renvoie à la fonction du professionnel, à l'institution qu'il représente, l'existential renvoie à des éléments de nature personnelle tels que par exemple la manière de se présenter en disant « j'ai deux enfants de tel âge » et à des éléments culturels tels que l'hospitalité. L'accueil vise à atténuer la barrière qui existe habituellement entre la dimension fonctionnelle et la dimension existentielle et à honorer la famille. Il s'intègre aux « principes régulateurs », de la démarche de la « Clinique de Concertation » et de celle du CISP en général, communes à ses différentes actions, et destinés à établir la confiance entre les participants et une plus facile identification des uns aux autres.

On donnera un exemple de l'effet de l'observation d'un de ces principes régulateurs : un psychologue de l'Éducation nationale est réquisitionné en 2006 dans le cadre de la Réconciliation nationale pour faire une enquête sociale sur les « familles de terroristes dont l'un des leurs a été abattu ». Il s'agit d'évaluer si elles peuvent bénéficier d'une indemnisation. Cette tâche est particulièrement délicate et risquée. Il évoquera les effets de la manière d'être assis :

*« La formation du CISP à la « Clinique de Concertation » nous a aussi appris à ne rien négliger, même des choses qui semblent minimes, mais qui peuvent apporter beaucoup, qui donnent du sens. Par exemple la manière de m'asseoir : j'ai appris à me mettre au niveau des familles, alors qu'elles vous posent des chaises pour vous honorer. Et voilà, vous êtes là, vous dominez ! Je refuse et je m'assois à côté du papa, je me mets à sa hauteur... C'est beaucoup, c'est une sorte d'humilité, c'est du respect.*

*Je ne viens pas en disant : « Je suis l'autorité, donnez-moi des renseignements. » Cela nous a appris la modestie, l'écoute, comment créer du lien, le respect des émotions... »<sup>110</sup>*

**Ghania Mouffok**, journaliste, commentera ainsi ce qu'elle a observé quant à cette manière de faire :

*« La « Clinique de Concertation » me semble possible parce qu'on change le rapport entre soignant/soigné. Quand je travaille avec les agents sociaux, je vois bien ce que leur a apporté la formation à la « Clinique de Concertation ». Cela a changé leur rapport à l'autre, leur perception des familles a changé. Un professionnel travaillant avec des familles ayant eu à faire avec le terrorisme me disait : "Quand on entre dans la famille, pour nous honorer, on nous donne une chaise alors que tout le monde est assis au sol. Avant, j'aurai pris la chaise." Cet apprentissage leur a permis d'instaurer quelque chose de l'ordre de l'égalité, comme de refuser la chaise et s'asseoir au même niveau que la famille. Les relations de pouvoir sont remises en cause parce qu'on considère que le soigné a quelque chose à dire sur la manière dont il est pris en charge. C'est dans ce sens que la « Clinique de Concertation » est politique, dans un pays comme le nôtre, très hiérarchisé, où le pouvoir est l'État, l'administration. »*

On illustrera les effets « par ricochet » des manières d'être : l'animateur du café littéraire de Bejaïa ne connaît le CISP qu'à travers des membres de la LADDH avec lesquels il travaille depuis sept ans pour organiser des débats. Il regrette d'ailleurs de ne pas travailler davantage avec eux : « c'est extrêmement peu, nous pourrions faire ensemble des choses extraordinaires ! » Il insistera à plusieurs reprises sur le désintéressement des membres de la Ligue et sur l'accord qui existe entre leurs objectifs et leur pratique :

*« Je salue l'existence de la Ligue, notre société a tellement besoin d'une Ligue qui défende les citoyens d'une manière désintéressée. Ce qui m'a frappé chez eux c'est le respect mutuel, c'est totalement désintéressé, c'est exceptionnel, il y en a tant qui font semblant [...]. C'est par ricochet que je constate le rôle du CISP à travers leurs formations. C'est le respect de la dignité de l'homme, le respect des autres, de leurs idées, c'est un respect manifeste, le respect exprimé d'une manière concrète. »*

*« François Bazier de l'association Université de Paix aux côtés duquel j'ai appris à former en Communication non violente a été pour moi une grande ressource. Il a été un modèle pour moi dans son comportement de tous les jours, fidèle aux valeurs qu'il transmettait. J'ai appris cette fidélité entre ce que je dis et ce que je fais », nous dit la coordinatrice entre autres du DDH1 entre 2007 et 2009 à propos de la gestion positive des conflits.*

*« Tout me plaît dans ce que j'ai appris, le formateur nous a appris comment transmettre les informations, il nous a appris la création de projet, l'engagement. Il nous a transmis un savoir-faire et un savoir-vivre. C'est tout un processus, c'était agréable et ça m'a étonnée », nous dit une animatrice travaillant dans une ADS (agence de développement social).*

*« Le plus intéressant dans les formations que j'ai reçues ça a été d'être sur le terrain, d'apprendre à conjuguer le savoir-être et le savoir-faire, la rencontre avec toutes ces personnes à travers le pays », dit un formateur et coordinateur du volet « Graines de citoyen ».*

---

<sup>110</sup> Extrait d'entretien issu du livre : *Apprendre à vivre ensemble*, Ghania Mouffok (ed.), CISP/Barzakh, 2011, p. 142.

Le **président de l'ECA d'Akhou** précise l'impact qu'a cette conjugaison des savoir-faire et des savoir-être et celui qu'il pourrait avoir :

*« Il faut mettre ensemble les savoir-faire et les savoir- être. Les jeunes n'ont pas accès au débat, au dialogue. Le dialogue est vraiment méconnu dans les pratiques associatives. Nos jeunes sont violents dans la communication. Dans un groupe on ne fait pas attention aux autres, on est indélicat, on ne tient pas compte des autres dans notre discours et sa construction. C'est un manque de respect de l'autre. L'école n'est pas un lieu serein ; ils sont violents, et, à la limite, chez eux aussi. Ça a commencé à changer quand on a fait des échanges en France surtout, et en Italie. Voir ce qui se passe ailleurs leur a permis de relativiser leur vécu pour être au diapason ; quand ils sont à l'étranger ils sont obligés de faire l'effort de paraître. Ici on n'a pas de discours sur le savoir-être, c'est une tare. Et les jeunes sont toujours dans la sous-estimation de soi. On leur apprend comment être avec les professionnels, les animateurs. Puis, avec le CISP sont arrivés la « Clinique de Concertation », l'éducation à la citoyenneté, la gestion positive des conflits, la philosophie pour enfant. C'étaient des programmes révolutionnaires, des programmes sur le savoir-être. On est entré dans les écoles avec tous ces concepts, cette démarche globalisante ; les jeunes ont absorbé ce climat de travail dans la coopération, la tolérance et le savoir-être plutôt que dans la compétition et la violence.*

*Mais ce changement c'est une goutte d'eau dans la mer. Si on avait une école de la deuxième chance par commune, l'Algérie avancerait de dix ans et si ces programmes étaient intégrés dans les structures de la culture et de la jeunesse ce serait une avancée de vingt ans. »*

Un **militant des droits humains** témoigne ainsi devant les participants de la quatrième promotion de la formation au certificat des droits de l'Homme :

*« Durant le cycle de formation, la session portant sur le changement social s'est déroulée dans une conjoncture où tous les algériens aspiraient à un changement ; c'est une session qui a donc attiré l'attention. Et je pense que ce qui a été apporté aux participants avant tout, c'est qu'il fallait changer certaines idées reçues, et qu'en tant que militants des droits humains, il fallait changer certaines pratiques en nous-mêmes. »*

Ces quelques extraits illustrent la cohérence des formations quant au couplage de la transmission des savoir-faire et des savoir-être. L'importance du changement dans les manières ou savoir-être est un résultat quasiment constant relevé tant dans les évaluations antérieures que dans ce travail. Il concerne l'ensemble des programmes et des actions, qu'elles visent des hommes ou des femmes adultes, des jeunes gens ou des enfants. Ce résultat montre que l'éthique relationnelle est bien au centre de la globalité du projet du CISP et que sa mise en pratique, son vécu, est bien la condition d'une implantation réelle des droits de l'Homme en Algérie.

Un autre aspect fondamental de la démarche est son principe d'ouverture. Ce principe est lié à la dimension politique de l'action, il vise à éviter le repli sur le groupe comme lieu d'appartenance et d'identification première à l'exclusion d'autres groupes. Comme le développe Étienne Tassin, « l'action citoyenne déployée en un espace public se détache de l'identité culturelle communautaire pour accomplir sa visée politique et s'ouvrir à son horizon propre : le monde commun, susceptible de recueillir les différents styles de vie qui entrent en contradiction les uns avec les autres sur le terrain des identifications culturelles communautaires. Il s'agit donc de ne pas confondre l'être en commun d'une collectivité donnée qui obéit à une logique identitaire, avec l'agir ensemble qui répond à des normes éthico-juridiques et vise, au travers des luttes politiques, la reconnaissance de droits. Il faut également dissocier *qui je suis* et qui se révèle dans l'action avec d'autres de *ce que je suis* et qui résulte de mes affiliations natives ou convenues. Toute véritable politique est une politique du monde,

du *cosmos*, une cosmopolitique, non pas au sens d'une mondialisation des rapports humains ou de l'institution d'une société universelle – ce qui obéirait encore au principe communautaire –, mais au sens où les républiques sont les lieux d'un monde commun, possible et postulé, plutôt que les havres de communautés identificatoires fermées. On ne peut, en effet, être citoyen d'un État qu'à condition de se comprendre comme citoyen du monde. Mais on ne peut se comprendre comme citoyen du monde qu'au sein d'un État particulier, à condition que celui-ci soit de constitution républicaine et fasse prévaloir la chose publique sur l'identité commune ; car le sens de l'idée républicaine est d'ouvrir une nation au monde commun au lieu de réduire celui-ci à celle-là.<sup>111</sup> »

C'est dans cette perspective le CISP s'emploie à maintenir un principe d'ouverture : c'est le cas du principe de la présence de « l'intrus » dans les réunions du Travail Thérapeutique de Réseau et dans celles des « Cliniques de Concertation » destiné à éviter le repli identitaire et l'entre soi. L'incitation constante à étendre les réseaux participe de la même volonté. Former, faire travailler ensemble des membres d'associations aux objectifs multiples et venant de différentes régions du pays, comme de faire travailler ensemble des partenaires multiples qui intègrent constamment la présence de nouveaux venus produit les mêmes effets. Le pluralisme le plus large possible est un gage d'ouverture.

## 5. La culture, l'art, messagers et accomplissement des droits de l'Homme.

Pour de nombreux partenaires et bénéficiaires des actions et formations du CISP, la culture n'est pas seulement l'un des droits de l'Homme dits de la deuxième génération, et nombreux sont les bénéficiaires qui militent en faveur de l'accès à la culture pour tous, c'est aussi une médiation privilégiée pour la diffusion d'une culture des droits humains. La médiation de l'art permet de dépasser la méfiance ou le rejet vis-à-vis du politique ou d'un message pouvant être perçu comme étranger à la culture algérienne. En outre sa réception mobilise l'ensemble des ressources de la psyché, intellect et sensibilité, son message étant ainsi plus facilement accessible. C'est évidemment vrai concernant l'activité culturelle de l'Étoile Culturelle d'Akbou, l'un des partenaires les plus importants du CISP, c'est aussi le cas de nombreuses associations qui portent à travers des activités culturelles le message des droits de l'Homme en général, ou le message des droits de la femme et du droit des enfants, plus particulièrement. C'est le cas par exemple du club universitaire « Le Banquet de Platon » de Sidi bel Abbès en voie de transformation en association. Il défend « *les valeurs citoyennes, culturelles, artistiques, définit des plans d'action avec différentes campagnes pour promouvoir les identités, au niveau local et national.* » Actuellement il anime des programmes pour les jeunes : sept ateliers artistiques mais aussi des ateliers littéraires, scientifiques et du sport.

C'est également le cas de l'association « Le sage », ou « le scientifique » une des premières associations créées en Kabylie après les événements de 1988. Elle a d'abord organisé des cours par correspondance sur la langue berbère, des cours d'informatique et créé des films fictions. Plus tard, à la suite de la production d'un film sur la violence conjugale, son président a suivi entre autres une formation à la gestion positive des conflits au CISP et à la gestion des associations. Militant des droits de l'Homme il associe son message à la musique, au théâtre et à « l'occupation de la rue ».

Le CISP accompagne différents projets en ce sens. Les actions développées à Bab el Oued et aux Eucalyptus le montreront.

Parmi ses projets, le Centre de Documentation des Droits de l'Homme de Bejaïa prévoit des séances destinées à la diffusion des grands poètes algériens et de grands poètes d'autres pays.

Comme l'écrit le poète arabe syrien Adonis, l'art est une vision du monde et un rapport avec le monde. Il se demande, entre autres, pourquoi les pays arabes ont négligé l'enseignement des grands poètes et observe que ceux-ci, lorsqu'ils ont été enseignés, ne l'ont pas été correctement<sup>112</sup>. Pour H. Arendt, l'œuvre d'art est un instrument d'exploration du réel ; la

---

<sup>111</sup> É. Tassin, *op. cit.*

<sup>112</sup> Adonis, *Violence et Islam, entretiens avec Houria Abdelouahed*, Paris, Seuil, 2015.

poésie est de tous les objets de pensée, le plus proche de la pensée, le poème relevant plus de l'œuvre d'art que de l'objet. « Les seuls à croire au monde sont les artistes », écrit-elle aussi. « La persistance de l'œuvre d'art reflète le caractère persistant du monde, l'art étant la patrie non mortelle des êtres mortels<sup>113</sup>. » Et comme le dit un de nos interlocuteurs militant associatif très investi dans la promotion des droits humains : « *Soutenir les valeurs artistiques est bien sûr un acte politique.* »

Connaître et s'appropriier la culture de son pays, tout comme en connaître l'histoire, participent de la construction de l'identité de ses citoyens tout comme la connaissance de l'histoire et de la culture d'autres pays participe de l'appartenance à un monde universel commun.

Enfin l'art, la création artistique dans toutes ses formes sont au plus haut degré des pratiques sociales de paix par excellence, elles sont tout à la fois recherche de sens, de vérité, de langage, hymne à la vie et au partage.

Une artiste peintre, Mouna. B qui se présente comme une « autodidacte » et qui milite dans le « Monde selon les femmes » a bénéficié d'une formation en résidence d'art pendant une semaine animée par le CISP où ont été réunies une quinzaine d'artistes qui ont reçu une formation sur les droits des artistes, l'art thérapie et une intervention sur la théorie et les études de genre. On a vu plus haut que le projet de résidence d'artistes avait pour objectif de faire passer le message de la situation des femmes de façon plus large, plus accessible plus novatrice. C'est ce qu'illustre cette **artiste** :

*« Je travaille actuellement sur un projet qui me tient à cœur. Ce n'est pas du Street art, mais des galeries d'art sur la rue, des expositions dehors. On ne peut pas attendre que les gens viennent dans la rue, il faut faire l'inverse. Le sujet c'est l'espace public : comment on évolue dans l'espace public ; l'idée c'est l'appropriation de l'espace public par les femmes, un terrain inconnu des femmes en Algérie. Pour l'instant le public qu'on touche n'est pas celui qui devrait être touché. Les événements artistiques sont réservés à une élite.*

*Il y a énormément d'événements artistiques sur ce qui se passe au Moyen-Orient, en Syrie pour les femmes, qui ont fait beaucoup parler d'elles. Ils ont un impact plus grand que les manifestations, parce qu'ils sont plus proches de la population, ils émanent du cœur de la population [...].*

*Je travaille avec des adultes et aussi avec des enfants, c'est beaucoup plus difficile et important avec les enfants. Je le fais dans le cadre du festival du livre de la jeunesse. Ça dure une dizaine de jours en juin. Il y a toujours des ateliers d'art et de musique. Je fais ça depuis quatre ans. J'explique aux jeunes dans les ateliers que l'art n'est pas qu'un passe temps, qu'ils peuvent l'utiliser comme outil d'expression ou de révolte. Les parents quand ils viennent disent au jeune qu'il peut aller dessiner dans la seule optique du passe-temps. Il y a beaucoup de paradigmes dans lesquels on est enfermé. L'idée c'est, en peu de temps, de leur donner une nouvelle approche de l'art »,*

*« La semaine passée il y a eu la Nuit blanche à Oran qu'on a organisée avec Faïza. C'est une exposition où on a tout exposé des œuvres des artistes femmes faites en résidence, dans la rue ; puis le lendemain dans une galerie, la galerie la Civ Œil, une galerie très connue. Il y a eu un monde fou.*

*Des gens sont venus qui ont posé des questions. Le responsable de la galerie a parlé de la galerie. J'ai demandé la parole et j'ai parlé du Monde selon les femmes, de la résidence, de notre objectif : la sensibilisation à la question des violences faites aux femmes et des stéréotypes. Il n'y a pas eu de rejet. C'était nouveau. Le côté artistique est une bonne entrée. Il y avait un tableau d'une iranienne avec des femmes voilées et, à l'intérieur, des femmes à moitié nues. La directrice de l'Institut français m'a*

---

<sup>113</sup> Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 198.

*demandé si les gens ne seraient pas choqués. J'ai répondu : non tout est autorisé dans l'art. »*

*Pour moi le plus utile parmi les formations, ça a été le travail en résidence et les expositions », raconte **Zouina Halouane**, chef de projet d'un Monde selon les femmes.*

*« Pour moi la LADDH est un exemple, parce que j'essaie d'allier, comme à la Ligue, le sport, l'art, l'amitié. J'organise des journées touristiques avec du monde qui vient de partout. J'organise des soirées artistiques, culturelles, des fois avec du théâtre ou de la musique. D'autres se mettent à m'imiter et à organiser des soirées », dit aussi Dalila B., juriste, qui a aussi, auparavant, travaillé dans une agence de tourisme.*

L'École du Jeune Citoyen, ou l'école de la 2<sup>ème</sup> chance à Akbou, qui existe depuis plusieurs années et que soutient le CISP, dispense des enseignements des mêmes matières que l'école publique. Elle inclut dans ceux-ci un programme visant à leur transmettre les valeurs de la citoyenneté, à travers, par exemple, des cours d'éducation environnementale et propose tout au long de l'année un riche programme d'activités d'éveil culturel et artistique.

Il en est de même du Centre d'Écoute et d'Animation des Jeunes de Sidi Ali à Akbou qui forme ces derniers à l'apprentissage de la communication non violente et leur offre dans le même temps plusieurs activités culturelles et artistiques : le théâtre, le dessin, le chant-chansons et le conte-histoire, ainsi que des sorties pédagogiques et culturelles.

Plus généralement l'Étoile Culturelle d'Akbou est l'exemple phare le plus achevé qu'il nous ait été donné de rencontrer de l'intrication entre culture et droits de l'Homme, de l'art comme porte voix des droits humains, et, au-delà, de la conjugaison des savoirs faire, des savoirs être et des savoirs vivre. Le grand développement de cette association, son rayonnement sur de vastes territoires du pays et l'adhésion des populations à ses actions culturelles sur un territoire fort étendu témoignent de la pertinence de cette voie de développement.

Voici ce qu'en dit son **président** :

*« Lors du festival sur la musique on a mobilisé une centaine de bénévoles, des universitaires, des lycéens qui se sont engagés pendant trois mois. Notre force c'est la mobilisation des jeunes. Quand on a besoin d'un renfort, les gens sont là. Pour la promotion de la culture berbère on a l'adhésion sans faille de la population. Elle vient proposer son aide. On a quatre rendez-vous par an. Pour le festival de poésie par exemple, il y a toute la population de la région qui vient. Pour le festival de théâtre qui a lieu pendant le Ramadan et qui dure une semaine on anime six, sept communes en même temps ; le nombre d'hommes, de femmes et d'enfants qu'on fait sortir de leur village, de leur territoire le plus reculé est très important. Ce n'était pas évident au début. L'an dernier quatre mille personnes se sont déplacées pour le théâtre. Le festival musical de la Souma en 2007, le dernier festival de musique qu'on a organisé, a mobilisé pendant huit jours 780 festivaliers, qui étaient venus de 38 départements. Il y avait trente groupes de musique, 130 expositions sans compter les ateliers d'art. L'animation a eu lieu sur un territoire de 120 km de diamètre de 9 heures du matin jusqu'à minuit. Voilà l'ampleur de l'action d'une association d'un quartier du coin ! Un concert pour 10 000 personnes à Akbou est de l'ordre de la prouesse. On a toujours été dans le défi constructif. Pour le théâtre on en est à la onzième édition, pour la poésie à la neuvième édition.*

*On a érigé une statue à un poète de trois mètres quarante de haut, un poète qui est au patrimoine de l'UNESCO. On dépoussière des personnalités artistiques. On a fait un hommage à un poète poseur de bombes. Ça génère des discussions hostiles, mais on le fait au nom de la liberté d'expression, au nom de son combat. Le piment de l'activité c'est le débat qu'elle suscite, fut-il le plus divergeant, ce pour faire avancer le combat par rapport à la question de l'identité pour instaurer des valeurs, y compris à travers la presse et pour faire avancer les projets sur l'éducation citoyenne sur toutes ses facettes.*