

## Attitudes et valeurs des jeunes étudiants à Alger et en Kabylie : leur perception des droits des femmes<sup>1</sup>.

Attitudes and values of young students in Algiers and in Tizi Ouzou: their perception of women's rights.

Carmen GARRATÓN MATEU

Universidad de Cádiz

[carmen.garraton@uca.es](mailto:carmen.garraton@uca.es)

<http://orcid.org/0000-0002-9095-8209>

Recibido 8/4/2019. Revisado y aceptado para publicación 28/5/2019

**Para citar este artículo:** Carmen GARRATÓN MATEU (2019), "Attitudes et valeurs de jeunes étudiants à Alger et en Kabylie : leur perception des droits des femmes" en *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 26, pp. 85-101.

**Para acceder a este artículo:** <https://doi.org/10.15366/reim2019.26.006>

### Abstract

In Algeria, where Islam is the State religion coexist several political and religious divergent trends in which the presence of youth is increasingly noticed. However, the weight of tradition seems to play a strongly rooted role, in religious practice and in private or family life matters.

In this work we shall expose the results of a survey conducted among young university students in 2017 with regard to their visions of religion, custom and women's rights, focusing on issues such as marriage or inheritance that treat men and women unequally.

**Keywords:** Women's rights in Algeria/ inequal inheritance's rights/ Islam/ Algerian family law/ Algerian youth.

### Résumé

L'Algérie, bien que l'islam soit déclaré « religion d'État », est traversée par des tendances politiques et religieuses divergentes au sein desquelles la présence des jeunes est croissante. Toutefois, en Algérie le poids de la tradition est profondément ancré dans les domaines de la pratique religieuse et de la vie privée ou familiale.

On présentera ici les résultats d'une enquête menée auprès d'étudiants universitaires en 2017 afin de connaître leurs positionnements vis-à-vis de la religion, de la coutume et des droits des femmes en mettant l'accent sur le mariage ou l'héritage qui préconisent un traitement inégal en fonction du sexe.

<sup>1</sup> Cet article présente des résultats du projet "Problèmes publics et militantisme au Maghreb. La participation sociale et politique des jeunes dans leur dimension locale et transnationale", financé par le Ministère espagnol de l'Économie et de la compétitivité (CSO2014-52998-C3-2-P) et porté par l'IESA-CSIC.

**Mots clés:** Droits des femmes in Algérie/ inégalité héréditaire/ islam/ droit de famille algérien/ jeunes algériens.

## Introduction

L'Algérie, malgré sa considération officielle de pays musulman, avec l'islam élevé au rang de « religion d'État », est traversée par des tendances politiques et religieuses divergentes. Au sein de ces diverses dynamiques, la présence des jeunes est de plus en plus remarquée.

En effet, en Algérie le poids de la tradition est profondément ancré dans les domaines de la pratique religieuse et de la vie privée ou familiale. Les droits des femmes sont un exemple paradigmatique de cette imbrication.

Dans ce texte on s'intéressera aux positionnements des jeunes vis-à-vis de la religion et de la coutume qu'il s'agisse de réislamisation et de traditionalisme ou de laïcisation.

Par ailleurs, on abordera leur perception des droits des femmes et de l'égalité des sexes, sur la base de l'analyse de certaines institutions telles que le mariage ou l'héritage dont la réglementation est inspirée directement de la loi islamique qui préconise un traitement inégal en fonction du sexe, justifié historiquement par les devoirs de l'homme envers les femmes. Ce faisant, dans certaines régions telles que la Kabylie, le droit positif algérien est bafoué au nom de la tradition berbère qui exclue les femmes de l'héritage de la terre, au nom du maintien du patrimoine dans la famille et de la paix sociale. Dans cette région, une délibération intertribale de 1749 a déshérité « officiellement » les femmes légitimant ainsi une pratique qui était courante au sein des sociétés rurales (Garratón Mateu, 2017 : 61).

Ces deux traditions, musulmane et berbère, sont soumises à des tensions qui s'expriment au nom de l'égalité des droits et qui illustrent les changements sociaux en cours dans le pays. La famille algérienne s'est totalement transformée depuis l'indépendance. La fécondité algérienne était élevée atteignant plus de 11 enfants chez les femmes mariées à la fin des années 1960. Depuis cette date, la fécondité a baissé de plus de 70 %, de sorte qu'en 2006 la fécondité générale est estimée à 2,27 enfants par femme (Ouadah-Bedidi et Saadi, 2014 : 4). Récemment, toutefois, le taux de fécondité a connu en 2016 une croissance qui l'a élevée à 2,9 enfants par femme (Rapport sur le développement humain 2016 : 222, tableau 7) ce qui a placé l'Algérie parmi les pays ayant une natalité élevée dans le monde .

Quant au mariage précoce en 2012 il touchait encore, près de 1% des femmes, et bien qu'actuellement ce phénomène est en forte régression, il persiste néanmoins, notamment dans les Hauts Plateaux du Centre et dans le Sud algérien (CIDDEF, 2016 : 10). Par contre, le mariage très tardif, après la trentaine, devient quasiment la norme (Ouadah-Bedidi et Saadi, 2014 : 14). De nombreuses femmes s'autonomisent des pressions familiales en optant pour la famille nucléaire ou en choisissant le célibat, en se déplaçant loin de leur lieu d'origine pour réaliser des études ou travailler, en mettant en avant une profession. Tous ces facteurs peuvent les amener à privilégier la logique de la rationalité économique individuelle ou de la famille nucléaire sur le respect de la coutume qu'elle soit islamique ou ethnique-régionale.

Face à ces changements on s'est posé la question des attitudes et valeurs des jeunes à l'égard des matières abordées afin de savoir si leurs idées se sont adaptées aux réalités nouvelles ou si, au contraire, elles sont plutôt restées attachées aux traditions.

Pour ce faire, on utilisera une double méthodologie : d'une part, on réalisera une révision bibliographique descriptive selon une approche sociocritique et, d'autre part, on utilisera une approche quantitative fondée sur les données d'une enquête par questionnaire auto-administré que nous avons réalisée auprès d'un échantillon de 282 étudiants des universités d'Alger et de Tizi Ouzou en janvier 2017. Vu l'échantillon de notre étude, et la surreprésentation des femmes (217)

par rapport aux hommes (65), les résultats que nous allons utiliser doivent être considérés comme des données certes significatives, mais exploratoires et provisoires qui devront être confirmées par des études représentatives. Les questionnaires ont été distribués en Kabylie et à Alger. Ce faisant la distinction fondamentale est établie entre les étudiants de la Kabylie et les étudiants du reste de l'Algérie. Comme on le verra plus en avant, cette différence régionale est la variable la plus significative. La principale conclusion de notre recherche réside dans le fait que les jeunes enquêtés malgré les changements sociaux qu'a vécue la société algérienne justifient les inégalités entre les sexes en avançant des arguments tirés des répertoires de la tradition qu'elle soit religieuse, ethno-régionale ou patriarcale ; réinventée récemment ou documentée historiquement.

On a organisé le texte autour des points suivants : en premier lieu, on abordera le rôle de la religion chez les jeunes ; et, en second lieu, on abordera la question de certains droits discriminants les femmes et de leur perception par ces mêmes jeunes.

### Le rôle de la religion chez les jeunes étudiants

Presque tous les répondants à notre enquête [fig. 1] se déclarent musulmans (90,4%), avec une tendance plus prononcée parmi les étudiantes (94,5%) que parmi les hommes (76,9%). C'est parmi ces derniers et en Kabylie qu'on trouve la minorité qui se déclare sans religion (16,9% versus 4,1% de femmes) ou de confession chrétienne (4,6% versus 0,5% de femmes). Dans un pays musulman comme l'Algérie, ces données nous interpellent et posent la question de la place de la religion musulmane et des autres cultes ainsi que de la liberté de conscience. De même, du point de vue régional, tandis qu'à Alger tous les enquêtés répondent qu'ils sont musulmans, cette proportion diminue en Kabylie (88%) où on trouve un panorama complexe dans lequel apparaît toute une gamme de positions nuancées par rapport au fait religieux y compris l'option pour la laïcité (Garratón Mateu, 2017 : 92).

Figure 1 :

PARMI LES OPTIONS SUIVANTES, TU ES...					
SEXE				ZONE	
	TOTAL	♂	♀	KABYLIE	RESTE DE L'ALGÉRIE
MUSULMAN	90,4%	76,9%	94,5%	88,0%	100%
CHRÉTIEN	1,4%	4,6%	0,5%	1,1%	
SANS RELIGION	7,1%	16,9%	4,1%	9,2%	
N/R	1,1%	1,5%	0,9%	1,6%	
TOTAL	100%	100%	100%	100%	100%

Source : C. Garratón, d'après les données du Projet précité dans la note 1

### L'islam religion de l'État et l'islamisation de la société

Dès l'indépendance de l'Algérie, l'islam a été reconnu par les institutions du nouvel État qui l'ont promu à travers une politique volontariste d'islamisation et d'arabisation menée au nom de la récupération de l'identité arabo-musulmane de la nation. Dans cet esprit, les constitutions successives jusqu'à ce jour ont octroyé à l'islam le statut de « religion de l'État ». Ce statut accordé à la religion musulmane n'est pas une exception en Afrique du Nord, mais depuis les « Printemps arabes » de 2011 certaines dispositions constitutionnelles ou législatives qui lui sont liées ont fait l'objet au Maroc et en Tunisie de larges débats encadrés par les plus hautes autorités

du pays . Quid de l'Algérie ? Dans ce pays, la religion officielle est très présente dans l'espace public, qu'il s'agisse de la rue, de l'école, de l'université ou encore des médias. Ce phénomène ne serait pas anodin selon ses détracteurs, mais serait le résultat de la volonté des autorités de « contraindre les membres de la communauté au respect de la morale [...] ». L'emprise de l'islam politique sur la société trouve son explication dans l'existence d'une religion « publique » et dans des conditions idéologiques et culturelles qui l'autorisent » (Addi, 1994 : 154). Le système éducatif algérien a connu, à la faveur de la réforme de l'éducation, en 2003, une avancée juridique notable, avec, d'une part, l'affirmation du caractère obligatoire de l'enseignement pour toutes les filles et tous les garçons âgés de 6 à 16 ans révolus et, d'autre part, une restructuration, avec la mise en place : de l'éducation préscolaire, de l'enseignement fondamental (primaire et moyen) et ; d'un enseignement secondaire général et technologique offrant des parcours diversifiés (Tounsi, 2016 : 48). L'éducation islamique est enseignée de la première année du primaire à la terminale et a pour objectifs de développer l'apprentissage du Coran et l'acquisition de comportements individuels et collectifs conformes aux valeurs de l'islam (Tounsi, 2016 : 53). Les manuels du primaire et du cycle moyen abordent des thèmes comme « la soumission à la volonté des parents, le respect des personnes âgées et l'amour de la patrie » mettant l'accent sur les valeurs morales. Les manuels du secondaire traitent « des obligations religieuses, contribuant à une éducation aux pratiques et normes dictées par la charia, qui règlent la vie sociale, économique et politique » (El-Mestari, 2011: 73). Au sein de ceux-ci, les valeurs familiales et sociales occupent une place importante en lien avec les valeurs religieuses traditionnelles. Le contenu de ces manuels « renforce un discours idéologique du religieux qui ne permet pas à l'apprenant de faire la distinction entre la religion comme foi et son instrumentalisation idéologique » (El-Mestari, 2011 : 77). Pour toutes ces raisons, l'ex-ministre de l'Éducation nationale (2014-2019), Nouria Benghabrit n'hésitait pas à affirmer que « le conditionnement de la jeunesse, sa formation intellectuelle et morale sont l'instrument privilégié d'une diffusion et du maintien du pouvoir des idéologies, qu'elles soient d'inspiration religieuse ou politique » (Benghabrit, 2001 : 14). Cet enseignement et cette présence dans l'espace public supprimeraient l'esprit critique des étudiants sans apporter de réponse aux enjeux de la modernité. Cet enfermement dans le cadre de la pensée traditionnelle n'est pas nouveau. Dès l'indépendance, l'école est devenue un enjeu politique : d'abord, à travers la politique d'arabisation et, ensuite, en se transformant en instrument de pérennisation des choix politiques. Au niveau des programmes, l'éducation civique a été substituée par l'éducation religieuse, « créant les conditions légales d'un endoctrinement sans précédents de millions de jeunes » (Djebbar, 2008 : 186). Cette instruction religieuse pousse les étudiants à interpréter la réalité sur la base d'un modèle unique, l'islam, qui ramène tous les schémas explicatifs et les repères des jeunes au cadre religieux (Merzouk, 2012 : 3).

Cette présence de la religion est devenue de plus en plus manifeste dans tous les domaines en réponse à la montée de l'islamisme politique au cours des années 1980 (Salhi, 2000). Cet islam plus rigoriste que l'islam populaire traditionnel prétend islamiser l'État et la société au détriment de ce second courant. Celui-ci plus centré sur la vie spirituelle et éloigné des questions politiques, n'est cependant pas très répandu au sein de la jeunesse. En dehors de ces deux visions hégémoniques et rivales de l'islam en Algérie, les défenseurs de la liberté de conscience et de la laïcité ont du mal à faire entendre l'idée selon laquelle la vraie révolution pour les sociétés musulmanes sera le passage « du caractère public au caractère privé de la religion [...] libérant l'individu des structures imaginaires communautaires » (Addi, 1994 : 156). En ce qui concerne la Kabylie cette option pour la laïcité est ancienne. Si durant l'époque coloniale tous les kabyles étaient considérés comme musulmans, cela n'était pas incompatible avec la séparation effective entre la religion et le domaine public. Actuellement, cette tendance laïque s'insère aussi dans les programmes de certains partis comme le Front des Forces Socialistes (FFS) ou le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD) (Garratón Mateu, 2017 : 110-111).

## La liberté d'exercice du culte

En Algérie l'article 42 de la Constitution garantit la « liberté d'exercice du culte dans le respect de la loi » qui est explicitée par l'application de l'ordonnance du 28 février 2006, promulguée pour fixer « les conditions et règles d'exercice des cultes autres que musulmans ». Bien que cette norme n'interdise pas la conversion en tant que telle, elle interdit les tentatives de convertir un musulman à une autre religion ou « d'ébranler la foi d'un musulman », ce qui pose le problème du prosélytisme. En fait, la liberté de culte est souvent remise en question par le contrôle social exercé par la société et les autorités majoritairement musulmanes qui peuvent s'appuyer sur le statut officiel dominant de l'islam. Si des conversions ont lieu, c'est le franchissement de la frontière entre l'espace privé et l'espace public qui semble difficilement toléré comme l'illustrent les cas d'arrestation de chrétiens auxquels on reproche l'exposition de leurs opinions en public, c'est-à-dire de faire du prosélytisme.

Dans le cadre de notre enquête [fig. 2], une proportion légèrement majoritaire n'accepte pas l'idée qu'un musulman puisse changer de religion (55,3%). Ce qui soit dit en passant, est logique puisque la religion musulmane interdit et punit l'apostasie. En fait, plus d'un tiers des jeunes sembleraient assez tolérants (38,3%) sur cette question, les hommes (53,9%) beaucoup plus que les femmes (33,6%) et les étudiants de Kabylie (44%) plus que ceux d'Alger (28,9%). Ces pourcentages sont surprenants quand on se rappelle le rôle de l'islam comme matière à endoctriner les jeunes élèves. En fait, on peut poser l'hypothèse que son efficacité diminue avec le niveau d'études et que les résultats ne sont pas si surprenants vu que nous avons affaire à des étudiants. La différenciation régionale trouve elle aussi son explication dans l'histoire de la Kabylie. Sans remonter à Saint Augustin, pendant la période coloniale une action missionnaire d'évangélisation a été menée dont certaines réminiscences peuvent perdurer (Dirèche, 2004). Surtout, la conversion au christianisme peut être une réponse à la diffusion d'un islam exclusivement en arabe, voire rigoriste avec des références étrangères à la tradition locale et qui nie l'identité kabyle et l'islam traditionnel des confréries. À cela s'ajoute l'avantage pour les Kabyles d'utiliser leur propre langue dans les églises chrétiennes non seulement pendant le culte puisque les évangiles ont été traduits en Kabyle, mais à tout moment (Garratón Mateu, 2017 : 114). La dimension identitaire des convertis récemment en Kabylie est très prégnante et comporte probablement une charge idéologique qui s'oppose en miroir à l'islamisation de l'espace public d'inspiration islamiste ou salafiste vecteur d'arabisation : « aussi bien en termes de visibilité (emplacement des locaux cultuels) que des discours des convertis eux-mêmes qui ne font aucun mystère de leur nouvelle appartenance confessionnelle et de leurs pratiques culturelles vis-à-vis de leur entourage familial et social » (Dirèche, 2009 : 1139).

**Figure 2 :**

QUELLE EST TON OPINION PAR RAPPORT AU CHANGEMENT DE RELIGION					
	TOTAL	♂	♀	KABYLIE	ALGER
<b>D'ACCORD</b>	38,3%	53,9%	33,6%	44,0%	28,9%
<b>CONTRE</b>	55,3%	40,0%	59,9%	48,9%	66,7%
<b>N/R</b>	6,4%	6,2%	6,5%	7,1%	4,4%
<b>TOTAL</b>	282	65	217	184	45
	100%	100%	100%	100%	100%

Source : C. Garratón, d'après les données du Projet précité dans la note 1

## **Attitudes envers les pratiques issues directement de la religion : la prière, le jeûne du Ramadan, l'interdiction de consommer de l'alcool**

Pour illustrer l'emprise de la religion dans la vie quotidienne des jeunes enquêtés, on a posé des questions sur quelques pratiques, parfois explicitement prescrites et parfois issue de l'interprétation de la tradition.

La prière ou *ṣalāt* est considérée comme une des cinq piliers fondamentaux de l'islam sunnite, avec la profession de foi, l'aumône légale, le pèlerinage à La Mecque et le jeûne du Ramadan. Les musulmans doivent s'acquitter de ce devoir cinq fois par jour, à des heures déterminées et en accomplissant un rituel précis qui n'englobe pas seulement les paroles mais aussi une série de gestes, car il ne s'agit pas d'une simple invocation libre (Chelhod, 1959 : 161). La question de la prière à l'école a été l'objet d'une importante polémique quand l'ancienne ministre de l'Éducation, Nouria Benghabrit, a proposé son interdiction, en février 2019. Parmi nos enquêtés, il s'agit d'une pratique très étendue, puisque 70,2% d'entre eux font la prière tous les jours et cela de façon beaucoup plus fréquente parmi les femmes (78,8%) de notre échantillon que parmi les hommes (41,6%). En fait, les hommes se divisent en deux groupes aux proportions similaires entre ceux qui déclarent prier quotidiennement et ceux affirmant qu'ils ne le font jamais, ou presque jamais (43,1%). Par ailleurs, la fréquentation des mosquées est un phénomène qui mobilise une faible proportion de jeunes, puisque rares sont ceux qui fréquentent la mosquée tous les jours (2,8%) jours et très peu de jeunes étudiants s'y rendent plus d'une fois par semaine (9,9%). De fait, les deux tiers des étudiants (62,1%) considèrent que ce n'est pas une obligation religieuse et n'y vont jamais ou presque jamais. Ces données diffèrent des conclusions d'enquêtes réalisées précédemment dans d'autres universités qui montrent que l'attachement à la foi des étudiants semble plus le produit de la pression sociale de l'environnement que celui d'une adhésion à la religion, la religiosité manifestée par les étudiants apparaissant ainsi très laxiste (Merzouk, 2012 : 4). Dans notre enquête, la pratique répandue de la prière, bien que dans la sphère privée, montre que la religion est très présente dans la vie d'un grand nombre d'étudiants.

Le jeûne pendant le mois du Ramadan de l'aube au coucher du soleil est un autre pilier fondamental de l'islam qui cette fois est fort suivi. Sa visibilité dans l'espace public rend plus difficile la rupture du jeûne, qui est perçue comme allant à l'encontre du reste du comportement de la communauté. Le jeûne est une pratique très enracinée parmi les jeunes enquêtés [fig. 3] qui refusent l'idée qu'on puisse manger pendant le Ramadan (80,1%), une opinion hégémonique chez les jeunes femmes (86,6%) et majoritaire chez les hommes (58,4%). De nouveau, la Kabylie semble diverger du reste du pays (22,9% versus 4,4%). Des groupes, surtout de jeunes, se sont constitués comme le Groupe pour la Liberté de Culte et de Conscience en Kabylie où le Collectif *Yal Yiwen i Imanis* (Laïcité en Kabylie) qui diffuse l'idée de la « reconquête de la laïcité comme caractéristique factuelle en Kabylie, en vue de la prochaine construction historique d'une Kabylie républicaine qui prendra son destin en main ». Ils défendent une Kabylie tolérante, multiconfessionnelle, moderne et libre où la religion est reléguée au domaine privé et à l'abri de toute instrumentalisation politique (Garratón Mateu, 2017 : 111). Les affrontements avec les autorités ou les adeptes de l'islam officiel sont fréquents, notamment quand ces défenseurs du laïcisme tentent de rompre publiquement le jeûne du Ramadan. Ce type d'actions a des effets médiatiques considérables étant donné que pour les musulmans pratiquants cela constitue une authentique provocation.

Figure 3 :

QUELLE EST TON OPINION PAR RAPPORT À L'IDÉE DE MANGER PENDANT LE JEÛNE DU RAMADAN					
ZONE					
	TOTAL	♂	♀	KABYLIE	ALGER
D'ACCORD	17,4%	40,0%	10,6%	22,9%	4,4%
CONTRE	80,1%	58,4%	86,6%	74,5%	93,3%
N/R	2,5%	1,5%	2,8%	2,7%	2,2%
TOTAL	282	65	217	184	45
	100%	100%	100%	100%	100%

Source : C. Garratón, d'après les données du Projet précité dans la note 1

L'islam considère les boissons alcoolisées comme une abomination (Coran 5, 90), ce qui n'empêche pas qu'au sein de certains États comme l'Algérie, la consommation d'alcool soit attestée par l'existence de débits de boissons. Les jeunes de notre échantillon sont dans leur immense majorité contre la consommation d'alcool (82,2%) et seule une minorité conséquente d'hommes (41,6%) ne s'y opposent pas. De nouveau les étudiants de Kabylie se différencient avec une minorité qui ne désapprouve pas la consommation d'alcool (19,6%).

### Le mariage interreligieux

Les normes qui règlent le mariage avec une personne qui ne professe pas la religion musulmane ont perpétué une discrimination flagrante envers la femme allant à l'encontre de l'article 32 de la Constitution, qui prône l'égalité de tous les citoyens sans distinction de sexe. Un homme musulman peut épouser une femme non-musulmane. Mais, d'après l'article 30 du Code de la famille de 1984 le mariage d'une musulmane avec un non-musulman est interdit. Cette interdiction fait que si une femme non musulmane mariée à un non-musulman se convertit à l'islam, son mariage est dissout sauf si son mari se convertit à son tour (Ltaief, 2005 : 367). Par ailleurs, si l'union d'une musulmane avec un non-musulman n'a pas d'effets, il y a des prescriptions légales au niveau de l'éducation des enfants, de l'héritage, du droit de garde, etc.

Le phénomène des conversions au christianisme a eu aussi un impact sur les effets du mariage. La conversions a posteriori d'un des conjoints pose des problèmes pas seulement dans l'entourage familial mais aussi du point de vue juridique. « En Algérie, assumer sa différence religieuse dans une société où ces conversions sont considérées comme des aberrations sociales ou des manipulations venues de l'étranger est sans doute une des rares possibilités d'affirmer son libre arbitre » (Dirèche, 2009 : 1155). Il s'agit d'un processus d'individuation qui inaugure de nouvelles existences et de nouveaux modes relationnels qui comportent la rupture avec l'ordre familial et avec l'autorité traditionnelle.

En Algérie, bien qu'autorisé par le Coran (Sourate 5,5), le mariage interreligieux a toujours été « l'objet de suspicion » (Pruvost, 1993 :30) à cause du risque d'introduire dans la famille un élément contraire aux valeurs musulmanes ou nationales. À la différence du mariage d'un musulman, celui d'une musulmane n'admet pas d'exception car « on craint que, "naturellement faible", elle n'y succombe et apostasie l'islam pour prendre la religion de son époux (Pruvost, 1993 :32).

Toutes ces prescriptions et craintes, inspirées de la religion sont partagées par la majorité des enquêtés (52,9%). Néanmoins, elles semblent être soumises à une certaine érosion chez les hommes enquêtés qui dans leur grande majorité (70,7%) sont favorables au mariage mixte loin devant leurs homologues féminines qui ne sont que 35% à approuver ce type d'union.

### **Les droits des femmes vus par les jeunes**

La nouvelle version de la Constitution algérienne de 2016 favorise l'égalité des sexes. L'article 32, qui ouvre le Chapitre IV, « Des droits et des libertés », établit que tous les citoyens sont « égaux devant la loi, sans que ne puisse prévaloir aucune discrimination pour cause de naissance, de race, de sexe, d'opinion ou de toute autre condition ou circonstance personnelle ou sociale ». Plus loin, l'article 34 dispose que « les institutions ont pour finalité d'assurer l'égalité en droits et devoirs de tous les citoyens et citoyennes en supprimant les obstacles qui entravent l'épanouissement de la personne humaine et empêchent la participation effective de tous, à la vie politique, économique, sociale et culturelle ». Les deux articles suivants, visent expressément les droits des femmes, de sorte que l'article 35 stipule que « L'Etat œuvre à la promotion des droits politiques de la femme en augmentant ses chances d'accès à la représentation dans les assemblées élues », et l'article 36, de nouvelle rédaction, dispose que « L'Etat œuvre à promouvoir la parité entre les hommes et les femmes sur le marché de l'emploi » et « encourage la promotion de la femme aux responsabilités dans les institutions et administrations publiques ainsi qu'au niveau des entreprises ».

À première vue, ces dispositions offrent la vision d'un pays où les droits des femmes sont au même niveau que les droits des hommes et qu'en cas de discrimination il existe une volonté politique d'y remédier. Ce faisant, la norme juridique consacrée spécifiquement aux femmes, surtout dans les matières liées à l'état civil des personnes, révèle en fait un hiatus avec la réalité de l'expérience quotidienne des femmes algériennes.

Le statut personnel algérien, applicable à toutes les relations entre les membres de la famille, est règlementé par le Code de la famille de 1984, et ses amendements postérieurs par l'ordonnance 05-02 de 2005. Ces règles se réfèrent à la « bonne moralité », c'est à dire, à la morale islamique garantie par l'article 10 de la Constitution, aux préceptes coraniques et au droit musulman et, partant, constituent le seul corpus du droit algérien qui se réfère explicitement à la charia. Ce faisant, le Code de la famille est érigé comme « un ordre juridique distinct », évitant ainsi la subordination de la charia au droit civil (Salah-Bey, 1997 : 923). C'est dans cette manœuvre légale que réside un des principaux obstacles à la modification du statut personnel, que réclament les militants qui luttent contre les iniquités qu'il comporte notamment en matière de dissolution du mariage ou du droit successoral. En effet, l'interprétation dominante de l'islam qui refuse à l'Etat la prérogative législative d'édicter des règles de droit en ce qui concerne le statut personnel et empêche l'émergence d'un droit détaché de la morale islamique qui ferait la distinction entre un péché et un crime (Addi, 1994 : 159) est l'entrave la plus importante à l'évolution des normes. Depuis sa promulgation le Code consacre l'inégalité entre les hommes et les femmes en perpétuant le système patriarcal et la subordination de la population féminine (Pérez Beltrán, 2005 : 147).

Bien que le Code de la famille, comprend de nombreuses iniquités qui lui ont valu d'être rebaptisé par les féministes algériennes comme le « code de l'infamie » (Minces, 2007 : 21), on a sélectionné les questions suivantes : celle du mariage et par conséquent de la polygamie et de la dissolution de celui-ci, ainsi que l'héritage. Ces questions constituent des régulations discriminatoires et difficilement modifiables tant l'opposition des secteurs islamistes et conservateurs est grande.



## La perception des droits des hommes et des femmes

Plus de la moitié du total des répondants des deux sexes de notre échantillon, 57,8%, considèrent que les femmes et les hommes n'ont pas les mêmes droits. Dans ce sens, 54,6% du total affirment que les femmes ont moins de droits que les hommes. En fonction du sexe de l'enquêté, 57,6% des femmes interviewées partagent cette perception de l'infériorité des droits des femmes par rapport aux droits des hommes, tandis que moins de la moitié (44,6%) des étudiants masculins déclarent la même perception. Par contre, 30,5% des jeunes sondés des deux sexes, semblent avoir la conviction que les femmes ne sont pas dans une situation d'infériorité, ce qui est révélateur d'une vision concrète de la place de la femme dans la société, qui a été consacrée dans le Code de la famille et transmise depuis longtemps de génération en génération.

En ce qui concerne la distribution des réponses par zones, 63% des interviewés en Kabylie considèrent que les femmes sont en infériorité de droits par rapport aux hommes, tandis qu'à Alger ce pourcentage est plus faible, 37,8% des interviewés. Cette dernière différence tient peut-être à la survivance de la tradition kabyle très fortement ancrée qui ne donne pas un traitement égalitaire aux femmes en favorisant les hommes surtout quand il s'agit d'hériter la terre ou la maison familiale.

## Le mariage : la polygamie et le divorce

Afin d'illustrer les questions controversées consacrées dans le Code de la famille on s'intéressera plus particulièrement au mariage, à la polygamie et au divorce, mais avant d'aborder le sujet il convient d'indiquer que, malgré la modification du dit Code en 2005, au nom des exigences de la société moderne, cette adaptation a été limitée par la condition, selon les autorités politiques, de ne pas contredire l'esprit de l'Islam (Mahieddin, 2007 : 2). De fait, ladite ordonnance n'a pas mis fin à des pratiques discriminatoires telles que la retraite légale ou « 'idda », qui puisent leurs racines dans le droit islamique médiéval, imposant à la femme veuve ou divorcée une période d'abstinence sexuelle et de réclusion dans le domicile conjugal (Pérez Beltrán, 1995 : 384). Finalement, la réforme du code s'est avérée excessivement conservatrice, modérée et même ambiguë (Pérez Beltrán, 2005 : 150).

Toutefois, l'ordonnance de 2005 a supprimé la division des obligations conjugales entre les époux en stipulant l'unification des droits et obligations pour les deux conjoints dans l'article 36 (Pérez Beltrán, 2005 : 153). De même, la réforme a abrogé l'article 39 qui stipulait que l'épouse était tenue d'obéir à son mari (Pérez Beltrán, 2005 : 155).

En ce qui concerne les éléments constitutifs du mariage, la présence du tuteur matrimonial, ou wali, est maintenue dans les articles 9 bis et 11 du Code de la famille. Cependant, selon la loi il n'a plus le pouvoir de contraindre au mariage la personne placée sous sa tutelle, même mineure si tel est l'intérêt de la jeune fille. Sa présence obligatoire lors du mariage n'est plus qu'une condition symbolique de forme (Mahieddin, 2007 : 8). Par contre, la polygamie, les empêchements au mariage et les modalités de divorce restent des questions controversées.

La polygamie s'est affirmée comme une question taboue quand s'est posée la question d'amender le Code de la famille, vu que la réforme devait pouvoir respecter les préceptes issus directement du Coran. La sourate 4, verset 3 définit ainsi la polygamie : « si vous craignez d'être injuste avec les orphelins, n'épousez que peu de femmes, deux, trois ou quatre parmi celles qui vous auront plu. Mais si vous craignez d'être injuste avec elles, n'en épousez qu'une seule ou alors une esclave." La législation musulmane soumet la polygamie à des conditions qui sont extrêmement strictes de

sorte que la sourate 4, verset 129 stipule que « vous ne pourrez jamais être équitable entre vos femmes, même si vous en êtes soucieux. Ne vous penchez pas tout à fait vers l'une d'elles, au point de laisser l'autre comme en suspens [...]. ». Finalement, elle n'a pas été supprimée et c'est l'article 8 du Code de la famille algérien qui établit les conditions de sa pratique, « si le motif est justifié », bien que l'autorisation du juge soit devenue nécessaire à partir de la réforme de 2005 (Ouadah-Bedibi et Saadi, 2014 : 22). L'article 19 du Code permettait aux conjoints de stipuler des clauses dans un contrat matrimonial, mais l'ordonnance de 2005 a introduit une nouveauté en ce qui concerne la possibilité d'inclure une clause spécifique à l'égard de la polygamie qui pourrait protéger la femme d'un mari polygame (Pérez Beltrán, 2005 : 153).

Cette pratique, qui a pu avoir du sens dans le milieu bédouin de l'époque du Prophète Mohammed, est perçue par un secteur de la société comme une offense envers les femmes puisqu'elle conforte l'inégalité entre les époux. Elle est ainsi vécue comme une réminiscence de la société patriarcale qui instaure la domination de l'homme sur la femme. On ne dispose pas d'informations fiables sur le pourcentage de mariages polygames en Algérie. À titre indicatif, on peut recourir à l'histoire et signaler que le nombre de polygames avait diminué régulièrement de 1886 à 1954 (passant de 89000 à 29600) et remonté sensiblement de 1954 à 1966 (passant à 38500) (Tabutin, 1974 : 314). Cette pratique était un peu plus fréquente chez les Arabophones que chez les Berbérophones (Tabutin, 1974 : 320) et le taux de polygamie le plus fort se situait parmi les petits agriculteurs surtout en raison du poids de la tradition (Tabutin, 1974 : 323). En partant des données disponibles tirées d'enquêtes, actuellement, la polygamie est un phénomène relativement rare en Algérie qui toucherait surtout le Sud, la région des Hauts Plateaux centre et ouest et les femmes sans instruction, de sorte que 2,9% des femmes de 15-49 ans sont en mariage polygame (CIDDEF, 2016 : 14). En fait, les débats récurrents pour la justifier sont la preuve de la perte de légitimité sociale de cette pratique. Ainsi, en dehors des justifications religieuses, les motifs exigés pour légitimer sa pratique mettent en évidence la condition asymétrique entre l'homme et la femme, puisque le premier peut avancer des arguments liés à la situation de son épouse comme dans les cas de maladie ou de stérilité. Face à l'insuffisance et la délégitimation de ces mêmes arguments, de nouveaux registres apparaissent et sont sources de polémiques chez leurs détracteurs. On trouve ainsi des discours qui font état d'un plus grand nombre de femmes que d'hommes dans le pays ou des infractions à la morale que représentent les relations des hommes mariés avec une tierce personne. Or, on rappellera à partir de la mobilisation de ces nouveaux registres démographiques éloignés des principes religieux, d'une part qu'en réalité la proportion hommes/femmes est inversée, vu que les hommes sont plus nombreux que les femmes selon le dernier recensement, et d'autre part, que la polygamie a besoin d'être justifiée sur la base de données, indépendamment de leur rigueur scientifique, ou de la morale. Ce faisant l'argument de l'autorisation religieuse n'est plus suffisant pour qu'elle soit acceptée par une partie importante de la population. C'est à partir de cette même perspective de la délégitimation sociale que ce phénomène minoritaire perçu comme paradigmatique de l'inégalité entre les sexes doit être compris quand des cas de femmes disposées à accepter la présence d'une deuxième épouse font les délices des médias à la recherche de nouvelles sensationnelles et rares.

Les jeunes de notre enquête [fig. 4] reflètent cette tendance à la délégitimation sociale. Ils sont très majoritairement (69,1%) contre la polygamie, avec une proportion légèrement plus importante de femmes (71%) qui partagent cette opposition par rapport aux hommes (63,1%). Si les hommes sont plus nombreux à se positionner en faveur (29,2%) que les femmes (11,6%), parmi ces dernières une minorité importante (17,5%) ne se prononce pas. On peut donc avancer que la polygamie n'est plus une pratique légitime pour les jeunes algériens dans leur grande majorité ce qui explique que la continuité de sa légalisation en tant que pratique même très minoritaire soit l'objet de débats.

Figure 4 :

QUELLE EST TON OPINION PAR RAPPORT À LA POLYGAMIE					
ZONE					
	TOTAL	♂	♀	KABYLIE	ALGER
<b>D'ACCORD</b>	15,6%	29,2%	11,6%	13,6%	24,5%
<b>CONTRE</b>	69,1%	63,1%	71%	69%	64,4%
<b>N/R</b>	15,2%	7,7%	17,5%	17,4%	11,1%
<b>TOTAL</b>	282	65	217	184	45
	100%	100%	100%	100%	100%

Source : C. Garratón, d'après les données du Projet précité dans la note 1

Par rapport à la dissolution du mariage, le Code prévoit trois formes de dissolution volontaire : le divorce par la volonté de l'époux, celui décidé par un consentement mutuel des deux conjoints et enfin le divorce à la demande de la femme. Quelle que soit la forme de divorce choisie, toute dissolution du mariage devra être établie par jugement (Mahieddin, 2007:16). Pourtant, tandis que, d'après l'article 48 du Code, l'homme peut divorcer de son plein gré, la femme ne peut demander le divorce que dans la limite des cas prévus aux articles 53 et 54 . La femme a aussi la possibilité de se séparer moyennant le versement d'une somme à titre de «khol'â» (art. 54). Cette modalité du droit au divorce prévu pour la femme était déjà présente dans le Code de 1984 mais l'amendement de 2005 a précisé que la femme peut se séparer de son conjoint « sans l'accord de ce dernier». Ce divorce par compensation est une institution islamique fondée sur le texte coranique (Pérez Beltrán, 1991 : 69-70) qui a augmenté considérablement ces dernières années. Si en 2007, 2.466 femmes ont rompu leur union moyennant une compensation versée à leur mari, en 2011, ce nombre est passé à 7.559». Dans le sondage que nous avons effectué, une légère majorité de jeunes étudiants (52,8%) approuvent cette modalité de divorce féminin, montrant ainsi une convergence avec l'augmentation des cas recensés ces dernières années en Algérie. Ce faisant, cette pratique est elle aussi controversée. Une minorité très importante de nos sondés (41,5%) s'y opposent, montrant ainsi qu'elle n'est pas encore inscrite totalement dans les mœurs. Malheureusement nous n'avons pas d'informations sur les motivations de leurs réponses. S'agit-il du refus d'une pratique légale islamique qui toutefois rompt avec la tradition locale ou plutôt de la prise de conscience que celle-ci maintient l'inégalité entre les sexes et voire, entre les femmes elles-mêmes, puisque seules celles qui en ont les moyens pourront « racheter leur liberté » ?

### **Le droit successoral comme paradigme de l'inégalité entre les sexes et sa perception par les jeunes**

Le droit positif successoral algérien est règlementé par les articles 126 à 220 du Code de la famille de 1984, où on trouve trois catégories d'héritiers : héritiers réservataires (dawū l-farā'id) ; héritiers universels ('aṣabāt) et ; héritiers par parenté utérine (dawū l-arḥām) (Ruiz-Almodóvar, 2014 : 125-126).

Dès le départ ce Code a été considéré par les associations de femmes comme discriminatoire et anticonstitutionnel (Remaoun, 1999 : 130). Ce sont les groupes marxistes, opposés au Front de Libération Nationale (FLN), qui vont faire réagir le mouvement féminin en mettant au centre de leurs préoccupations la révision du droit familial (Remanoun, 1999 : 130). Même la UNFA , organisation sous l'égide du parti au pouvoir, qui avait manifesté son attachement à la foi et aux traditions musulmanes, s'était opposée en vain à la polygamie, et, en matière d'héritage, avait

revendiqué les mêmes droits que les hommes en fonction des conditions de la vie moderne et de son idéologie socialiste et révolutionnaire (Pérez Beltrán, 1997 : 304-305).

En dépit de cette mobilisation, les règles sur l'héritage sont restées inchangées. Avec la promulgation du Code, ces normes sont impératives et ont un caractère d'ordre public. D'après cette réglementation, les héritiers réservataires ont droit à une part de la succession déterminée par la loi et les héritiers universels reçoivent leurs parts seulement après que les réservataires ont reçu leurs parts (Ruiz-Almodóvar, 2014 : 125). Les héritiers déterminés par la loi ne peuvent pas être écartés bien qu'il y ait certaines dispositions qui permettent à une personne de disposer de ses biens en faveur de bénéficiaires de son choix via testament, donation ou habous.

Parmi les nombreuses inégalités consacrées par le Code, on trouve les suivantes :

a) Inégalité selon le sexe du conjoint survivant puisque si ce dernier est le mari, il hérite de la moitié de ce que l'épouse a laissé en l'absence d'enfant ; en présence d'un enfant le mari hérite du quart. Par contre si le conjoint survivant est la femme, sans enfants, elle hérite du quart de ce que le défunt a laissé ; avec un enfant, elle hérite du huitième (arts. 145-146).

b) Inégalités entre les enfants d'un fils ou d'une fille prédécédée de sorte que si une personne décède en laissant des descendants d'un fils décédé avant, ces derniers prennent lieu et place de leur auteur dans la vocation à la succession du défunt. L'héritier mâle reçoit une succession double de celle de l'héritière. Par contre les enfants de la fille prédécédée ne reçoivent rien de la succession de leur grand-père (arts. 169-172).

c) Inégalité selon le sexe des enfants, dans ce cas le fils reçoit une part qui est le double de celle qui revient à la fille.

Cette distribution obéit aux préceptes du verset 11 de la Sourate 4, An nissa', du Coran qui stipule:

« Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, revient une part équivalente à celle de deux filles. [...]. Ceci est un ordre obligatoire de la part d'Allah, car Allah est, certes, Omniscient et Sage ».

Celui-ci instaure la discrimination que le verset 7 de la même sourate ne laissait pas deviner :

« Les hommes obtiennent une part de ce que les parents et les proches laissent derrière eux. Les femmes aussi recevront une part de ce que les parents et les proches laissent derrière eux. Que ce soit un petit ou un grand héritage, (les femmes doivent obtenir) une part définie » (v. 7).

Ce faisant, le Code de la famille ne discrimine pas que les femmes parmi les héritiers. En s'appuyant sur des raisons religieuses, il déshérite les anathèmes et les apostats (art. 138). De même, il établit une distinction entre les enfants légitimes et les autres enfants. L'enfant pris en kafala n'hérite pas et seulement peut être bénéficiaire d'un don ou d'un legs à la limite d'un tiers des biens du tuteur (art. 123). Enfin, l'enfant né hors mariage, même reconnu par son père, n'hérite pas de celui-ci (art. 45).

Sur la base de tout ce qui précède, on peut constater que la régulation de l'héritage enfreint de façon flagrante l'égalité de tous les citoyens devant la loi qui a été consacrée dans l'article 32 de la Constitution. Étant donné que la Constitution est la norme suprême du système juridique algérien et vu que dans son article 34 les institutions ont pour finalité « d'assurer l'égalité en droits et devoirs de tous les citoyens et citoyennes », le Code de la famille va à l'encontre des principes constitutionnels ce qui pose la question récurrente de sa réforme depuis quelques années.

Des collectifs comme l'Association Algérienne pour l'Émancipation des Femmes (AEF) ou le CIDDEF se sont battus pendant des années pour l'émancipation et l'égalité des femmes.

Dans le cadre de notre enquête [fig. 5], les jeunes (74,2%) montrent une opinion favorable au maintien de l'inégalité entre les sexes dans le partage de l'héritage. Cette opinion est partagée autant par les femmes (75,1%) que par les hommes (70,8%). Un tiers des enquêtés suivent la prescription islamique de la moitié de la part des hommes revenant aux femmes (35,5%), et un peu plus d'un autre tiers (38,7%) se contentent d'affirmer une part moindre que les hommes.

Figure 5 :

PENSES-TU QUE LES FEMMES DEVRAIENT HÉRITER,				KABYLIE
	TOTAL	♂	♀	
LA MÊME PART QUE LES HOMMES	19,5%	21,5%	18,9%	
LA MOITIÉ DE LA PART DES HOMMES	35,5%	32,3%	36,4%	
MOINS QUE LES HOMMES	38,7%	38,5%	38,7%	
NE PAS HÉRITER DU TOUT	4,3%	4,6%	4,1%	
N/R	2,1%	3,1%	1,8%	
TOTAL	282	65	217	
	100%	100%	100%	100%

Source : C. Garraón, d'après les données du Projet précité dans la note 1

Si l'appui à la pratique de l'exhérédation est extrêmement minoritaire (4,3%), on relèvera que seulement 19,5% du total des enquêtés sont pour le partage égalitaire.

Cette dernière tendance minoritaire contraste fortement avec les données d'une autre enquête réalisée par le CIDDEF [fig. 6] sur un groupe de population adolescente en 2008 et donc plus jeune que la nôtre (CIDDEF, 2010 :17) qui affirmait que près de la majorité des sondés considérait que le partage égalitaire de l'héritage était une bonne chose, une opinion partagée par la moitié des jeunes filles (51%) et un tiers des garçons (33%). Plus d'un tiers des enquêtés du CIDDEF recouraient à l'argumentaire religieux pour nuancer leur opinion plutôt positive (21%, c'est une bonne chose qui n'est pas autorisée par l'islam) ou négative (15%, c'est une mauvaise chose interdite par la religion). Dans ce sondage, la différence d'appréciation de l'égalité de l'héritage était polarisée entre les jeunes hommes et femmes, puisque plus de la moitié des premiers (52%) la considérait une mauvaise chose, contre un cinquième parmi les femmes (23%).

Les divergences entre les deux enquêtes sont difficiles à interpréter vu les limites que présente notre échantillon en termes de représentativité, ou le manque d'information concernant le profil des jeunes du CIDDEF. Faut-il y voir une augmentation du poids de la tradition et, en particulier, du poids du respect des principes islamiques repris par le Code la famille comme le laisse entendre certaines militantes que nous avons interviewées?

Figure 6 :

RÉPONSES			
	POPULATION ADOLESCENTE		
	GARÇONS	FILLES	TOTAL
BONNE CHOSE <sup>2</sup>	33%	51%	42%
BONNE CHOSE, MAIS PAS AUTORISÉE PAR LA RELIGION	16%	25%	21%
<b>SOUS TOTAL / BONNE CHOSE</b>	<b>49%</b>	<b>76%</b>	<b>63%</b>
MAUVAISE CHOSE	34%	10%	22%
MAUVAISE CHOSE, CAR INTERDIT PAR LA RELIGION	18%	13%	15%
<b>SOUS TOTAL / MAUVAISE CHOSE</b>	<b>52%</b>	<b>23%</b>	<b>37%</b>
<b>TOTAL</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>	<b>100%</b>

Source : CIDDEF, 2010 (p. 17)

Dans les cercles féministes, on a pu noter une inquiétude face à la perception de la montée de la présence de la religion, et en particulier à l'université. Ces perceptions seraient confortées par les opinions de l'enquête auprès des étudiants de l'université d'Oran où 78% des étudiants étaient en faveur des lois inspirés de la charia (Merzouk, 2012 : 5). Finalement, il semblerait que l'université ne s'éloigne pas trop du conservatisme sur ce plan de l'héritage qu'on retrouve au sein de la société. Dans ce contexte, la possibilité d'introduire des modifications dans le système du partage héréditaire s'avère compliqué.

## Conclusions

Les résultats de notre enquête ont souligné le poids des traditions religieuses islamiques en Algérie et ethnico-culturelles kabyles, fondées sur la famille patriarcale, renforcées par un Code de la famille considéré « archaïque » dans son ensemble par le secteur féministe et progressiste de la population ; archaïsme qui est partagé par de plus amples franges de la population à propos de certains aspects spécifiques tels que la polygamie. Il y a certes un « profond décalage entre le droit de la famille et les nouvelles réalités » (Ouadah-Bedibi et Saadi, 2014 :4), mais les différents courants idéologiques qui traversent la société algérienne divergent sur les solutions à apporter. S'il apparaît a priori comme un obstacle fondamental au principe d'égalité des citoyens devant la loi, proclamé par la Constitution algérienne, cet ancrage des deux traditions varie selon les domaines et les questions. Ainsi, certaines pratiques ont pu connaître une légère évolution (tuteur du mariage) ou sont de plus en plus délégitimées (polygamie) tandis que d'autres semblent rencontrer de fortes réticences face au changement (le partage musulman de l'héritage ou l'exhérédation des femmes en Kabylie).

On a constaté que les jeunes sont conscients de cette inégalité entre les sexes, mais en raison du caractère limité de l'échantillon de notre sondage nous ne savons pas toujours si ces jeunes sont pour ou contre le maintien de cette situation. Au cours des dernières décennies la société algérienne a passé d'une société rurale, caractérisée par la grande famille patriarcale où la femme était confinée dans le cadre domestique, à une société urbaine fondée sur la famille nucléaire et la scolarisation des femmes, y compris son accès à l'université, et le salariat féminin, même si ce dernier demeure encore très modeste. Tous ces phénomènes contribuent à modifier les pratiques sociales. Ces dernières doivent s'ajuster en tenant compte du conservatisme de la société auquel s'ajoute l'influence de la religion qui consacre un traitement inégal entre les sexes et dont le caractère sacré est mis en exergue par les porte-paroles de la réislamisation de la société – oulémas officiels, islamistes et salafistes de toutes tendances.

<sup>2</sup> On a respecté la formulation des questions telles qu'elles sont dans le texte original du CIDDEF.

La situation d'infériorité des femmes ne figure pas parmi les principales préoccupations des jeunes interviewés. On retiendra ainsi l'attitude des jeunes femmes qui semblent se satisfaire de certaines mesures ou comportements discriminatoires au grand dam des associations de défense des droits des femmes qui luttent depuis des années pour l'abrogation ou la modification totale du Code de la famille. Au-delà des positionnements idéologiques ou des croyances, personne ne peut nier que cette loi est en contradiction totale avec l'article 32 de la Constitution algérienne qui prévoit l'égalité de tous devant la loi. Si ce principe a été respecté par de nombreuses lois en vigueur, telles que le Code du travail, c'est au nom de la charia que la discrimination est entérinée, et c'est sous la pression d'une bonne partie de la population algérienne et des militants de la mouvance religieuse dans ces diverses tendances conservatrices et fondamentalistes que le tabou est perpétré. Or, on sait depuis longtemps que tant la religion que la tradition du moment ne sont que ce que les personnes et les peuples veulent en faire ou en font. L'exemple de la tradition de l'exhérédation des femmes en Kabylie est là pour nous le rappeler au passage. Ce serait une gageure que de s'aventurer à décrire l'avenir de la position des hommes et des femmes en Algérie ou en Kabylie, tant les contradictions sont grandes entre les énoncés juridiques et les pratiques quotidiennes, les conservatismes qui s'expriment largement et les aspirations au changement qui sont là latentes et peuvent surgir à tout moment sans que l'on sache quelle voie elles prendront vis-à-vis de la position des femmes dans la société. Pour l'heure il s'agit pour l'observateur de tenter de capter des éléments de description et d'explication des logiques sociales des comportements et attitudes des jeunes hommes et femmes en Algérie.

## Bibliographie

- ADDI, Lahouari (1994) : *L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Éditions la Découverte.
- BENGHABRIT-REMAOUN, Nouria (2001) : 'École et Religion », *Où va l'Algérie ?* en Mahiou, Ahmed et Henry, Jean-Robert (dir.), *Aix-en-Provence*, Karthala-IREMAM, pp. 289-302, disponible en [DOI : [10.4000/books.iremam.417](https://doi.org/10.4000/books.iremam.417)] [consulté : 10 septembre 2018] pp. elec.1-20.
- CHELHOD, Joseph (1959) : 'Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam', *Revue de l'histoire des religions*, tome 156, n°2, 19, Paris, Armand Colin, pp. 161-188, [DOI : <https://doi.org/10.3406/rhr.1959.8967>] [consulté le 10 septembre 2018].
- CIDDEF (2016) : 'Femmes algériennes en chiffres', pp. 1-82, disponible en <https://www.ciddef-dz.com/pdf/autres-publications/annuaire2016.pdf> [consulté le 4/03/2019].
- CIDDEF (2010) : 'Plaidoyer pour une égalité de statut successoral entre homme et femme en Algérie', n° 10, novembre, pp. 1-18, disponible en <https://www.ciddef-dz.com/pdf/autres-publications/plaidoyer.pdf> [consulté le 10 septembre 2018]
- DIRÈCHE-SLIMANI, Karima (2009) : 'Dolorisme religieux et reconstructions identitaires. Les conversions néo-évangéliques dans l'Algérie contemporaine', *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, Éditions de l'EHESS, 5 (64e année), pp. 1137-1162.
- DIRÈCHE-SLIMANI, Karima (2004) : *Chrétiens de Kabylie. 1873-1954 sous-titre : une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*, Paris, éditions Bouchene.
- DJEBBAR, Ahmed (2008) : 'Le système éducatif Algérien', en Chenntouf, Tayeb (dir.) *L'Algérie face à mondialisation*, Dakar, Imprimerie Graphilus, CODESRIA, pp. 164-207.
- EL-MESTARI, Djilali (2011) : 'Le discours religieux des manuels scolaires algériens de l'éducation islamique dans le cycle secondaire', *Tréma*, 35 – 36, pp. 70-80, [DOI : [10.4000/trema.2610](https://doi.org/10.4000/trema.2610)] [consulté : le 23 mai 2019].



GARRATÓN MATEU, Carmen (2017) : 'Religion et identité amazighe : réflexions sur le rôle de l'islam en Kabylie (Algérie)', en DESRUES, Thierry et al. (dir.) *Les revendications amazighes dans la tourmente des « printemps arabes »*, Rabat, Centre Jacques Berque, pp. 91-121 [DOI: [10.4000/books.cjb.1356](https://doi.org/10.4000/books.cjb.1356)].

GARRATÓN MATEU, Carmen (2017) : 'Mujer y herencia en el contexto musulmán y bereber norteafricano', *Al-Andalus Magreb*, 24, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 47-66.

LTAIEF, Wassila (2005) : 'Conventions internationales, mariage mixte et droit successoral en Afrique du Nord : "Cachez-moi cette différence que je ne saurais voir"', *Revue internationale des sciences sociales*, 2, n° 184, Éditions ERES, pp. 363-383 [DOI: [10.3917/riss.184.0363](https://doi.org/10.3917/riss.184.0363)].

MAHIEDDIN, Nahas M. (2007) : 'L'évolution du droit de la famille en Algérie : nouveautés et modifications apportées par la loi du 4 mai 2005 au Code algérien de la famille du 9 juin 1984', *L'Année du Maghreb*, II, pp. 1-34, [DOI : [10.4000/anneemaghreb.93](https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.93)] [consulté : 04/04/2019].

MERZOUK, Mohamed (2012) : 'Les nouvelles formes de religiosité juvénile : enquête en milieu étudiant', *Insaniyat*, 55-56, pp.121-131, [DOI : [10.4000/insaniyat.13535](https://doi.org/10.4000/insaniyat.13535)] [consulté : 03/03/2019] pp elec. 1-9.

MINCES, Juliette (2007) : 'Algérie : Code de la famille, code de l'infamie', *Après-demain*, 1, n°1, Association Après-demain, pp. 20-23 [DOI: [10.3917/apdem.001.0020](https://doi.org/10.3917/apdem.001.0020)] [consulté : 10 septembre 2018].

OUADAH-BEDIDI, Zahia et SAADI, Nourredine (2014) : 'Argelia : mujeres y familias, entre Derecho y realidad', BESSIS, Sophie et MARTIN MUÑOZ (2010), Gema (coords), *Mujer y familia en les sociedades àrabes actuales*, Madrid, Casa Árabe et Barcelona, Bellaterra ed., pp. 77-113, disponible en URL : [https://www.ined.fr/fichier/s\\_rubrique/22838/document.travail.2014.214.algerie.code.famille.fr.pdf](https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/22838/document.travail.2014.214.algerie.code.famille.fr.pdf) [consulté : 04/04/2019] pp. elec. 1-31.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2005) : 'Nuevas modificaciones del Código argelino de la familia: estudio introductorio y traducción', *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 54, pp. 143-167 [DOI : [10.30827/meaharabe.v54i0.151](https://doi.org/10.30827/meaharabe.v54i0.151)].

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (1997) : *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas*, Colección Feminae, Granada, Editorial Universidad de Granada.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (1995): 'El Código argelino de la familia: Estudio introductorio y traducción', *El Magreb. Coordinadas Socioculturales*. Granada, Universidad de Granada, pp. 375-411.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (1991): *Estatuto jurídico de la mujer argelina: matrimonio y divorcio*, Granada, Universidad de Granada.

PRUVOST, Lucie (1993): 'Le mariage interreligieux au regard de l'islam', *Hommes et Migrations*, n°1167, juillet. Mariages mixtes, pp. 30-33, [DOI : <https://doi.org/10.3406/homig.1993.2056>] [consulté : 10 septembre 2018].

REMAOUN, Malika (1999) : 'Les associations féminines pour les droits des femmes', *Insaniyat*, n° 8, pp. 129-143, [DOI: [10.4000/insaniyat.8331](https://doi.org/10.4000/insaniyat.8331)] [consulté : 10 septembre 2018].

RUIZ-ALMODÓVAR, Caridad (2014) : 'La herencia en el código argelino de estatuto personal en relación con los códigos de los otros países árabe', *Hesperia, culturas del Mediterráneo*, 18, monographie Especial Argelia, pp. 121-143.

RUIZ-ALMODÓVAR, Caridad (2006) : 'El divorcio en las leyes de familia de los países árabes', *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 55, pp. 323-337, [DOI: [10.30827/meaharabe.v55i0.138](https://doi.org/10.30827/meaharabe.v55i0.138)] [consulté :20 mai 2019].

RUIZ-ALMODÓVAR, Caridad (2005) : *El derecho privado en los países árabes. Códigos de estatuto personal*, Granada, Universidad de Granada.

SALAH-BEY, Mohammed Chérif (1997) : 'Le droit de la famille et le dualisme juridique', *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Economiques et Politiques*, n° 3, Argel, Faculté de Droit d'Alger, pp. 908-923.



- SALHI, Mohamed Brahim (2000) : 'Eléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie d'aujourd'hui', *Insaniyat*, Oran, CRASC, 11, pp. 43-63, [[DOI : 10.4000/insaniyat.7970](https://doi.org/10.4000/insaniyat.7970)] [consulté : 10 septembre 2018].
- TABUTIN, Dominique (1974) : « La polygamie en Algérie », *Population*, 29<sup>e</sup> année, n°2, pp. 313-326, [[DOI : 10.2307/1530807](https://doi.org/10.2307/1530807)] [consulté : 10 septembre 2018].
- TOUNSI, Mina (2016) : 'La scolarité obligatoire en Algérie : ambitions et défis', *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 73, pp. 47-56, [[DOI : 10.4000/ries.5601](https://doi.org/10.4000/ries.5601)] [consulté : 20 mai 2019].