
Le *hirak* en Algérie : une lecture de la mobilisation féminine

Aïcha BENAMAR*

Depuis une trentaine d'années, des recherches inspirées à la fois de la sociologie des mouvements sociaux et des études sur le genre¹ ont pris pour objet les mouvements des femmes. Déployés dans différentes disciplines des sciences sociales : science politique, histoire et sociologie, ces travaux se sont nourris des regards croisés de différentes perspectives, en donnant naissance à un champ relativement autonome, traversé par de nombreux questionnements. En nous appuyant sur quelques-uns de ces travaux (Dunezat, 2004, 2006 ; Mathieu, 2004, 2012 ; Bereni et Revillard, 2012), nous soulevons tout d'abord la question de savoir en quoi la sociologie des mouvements sociaux, permet-elle d'analyser la mobilisation des femmes dans ce mouvement mixte qu'est le *hirak*² ?

Considérer la mobilisation des femmes dans le *hirak* comme catégorie d'analyse ne revient pas à cerner l'objet en toute simplicité. Si les différentes études des formes d'actions protestataires féminines, qui nous

* Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, 31 000, Oran, Algérie.

¹ La réalisation d'un état des savoirs sur les *gender studies*, dans cette contribution, ne saurait être ni à l'ordre du jour, compte tenu de l'ampleur du sujet, ni à propos. Nous notons toutefois que s'intéresser aux études de genre ne signifie pas uniquement s'intéresser aux femmes car les questions portées sur les identités féminines et masculines et/ou le genre et le sexe dépassent largement la seule « question des femmes ». Soulignons toutefois que de nombreuses études ont été consacrées à ce sujet, notamment aux USA, autour des « gendered social movement ». Voir notamment (Bahati Kuumba, 2001), Verta Taylor (1999). Pour les travaux en français voir notamment : Dunezat (1997), Zancarini-Fournel (2010), Verschuur, (2010).

² Mouvement désigné par Amha Aït Ali, dans ses pages d'histoire du mouvement comme une « révolution miracle » dans le sens où ce mouvement sans leadership a mobilisé énormément de monde dans l'ensemble du pays et en même temps. « Il est vrai, dit l'auteur que personne ne s'attendait à un quelconque sursaut de ce peuple considéré comme mort et enterré » (Amha Aït Ali, 2019, p. 18)

sont proposées, tentent de rendre compte d'un même phénomène, elles n'usent pas moins de concepts différents. Cette diversité conceptuelle et théorique des mouvements sociaux est inhérente au lieu où elles ont été produites, au moment et au champ disciplinaire de leurs promoteurs. La notion de mouvement social n'est que la dernière forme consensuelle de ce qui est appelé « mobilisation protestataire » des femmes dont il s'agit de déterminer les logiques d'action, à partir de certaines catégories conceptuelles.

Quelques catégories conceptuelles pour analyser le *hirak*

Définir le concept de mouvement social n'est pas aisé tant les acceptions sont nombreuses. À partir d'un survol de la littérature sociologique, nous avons retenu sa dimension d'action collective et sa réalité contestataire. Nous admettons avec Neveu (2015, p. 9) que le mouvement social « se développe dans un processus de défense d'un intérêt matériel ou d'une cause ». C'est une catégorie qui peut traditionnellement rassembler à ce qui est appelé dans la littérature arabe « Intifada », ajoute Neveu (2015, p. 6). Si nous devons penser au *hirak* comme à une Intifada, nous conserverions l'idée de soulèvement qui lui est sous-jacente mais nous remplacerions la violence qui lui est souvent accolée par un pacifisme à toutes épreuves. Le mouvement social peut être entendu comme un agir-ensemble intentionnel reposant sur une logique de revendication. À la question de savoir s'il existe une théorie nous permettant de pouvoir l'étudier, question notamment soulevée par Lapeyronnie (1988), Didier Le Saout (1999, p. 159) répond « aucune théorie ne semble capable d'embrasser à elle seule l'ensemble des problèmes propres à l'origine d'un mouvement social ». Il ajoute : « les nouvelles approches qui se consolident aujourd'hui représentent des tentatives plus ou moins intéressantes par les pistes de recherche qu'elles ouvrent ». Cela nous reconforte quelque peu dans le choix de nos outils méthodologiques.

La sociologie des mouvements sociaux a produit certaines catégories conceptuelles pouvant nous permettre d'analyser le *hirak* en Algérie³, entre autres identité et subjectivité. Le mouvement social a besoin d'une identité collective pour se mobiliser et assurer sa pérennité (Melucci, 1995 ; Jasper, 2014). Ce concept d'identité est inhérent à la capacité de l'acteur/actrice du mouvement à se définir à l'aide de catégories sociales existantes, de ses valeurs, de son rôle social et de son engagement (Touraine, 1973 ; Wiewiorka, 2005). Que faut-il entendre par là ? Il s'agit

³ Le *hirak* en Algérie par rapport à celui d'Al Hoceima d'octobre 2016 (Goecury, 2019).

de la construction d'un « nous » permettant de s'opposer à un « eux ». Une telle identité collective est centrale à tout mouvement social puisqu'elle sous-entend son unité, cruciale à sa formation et à son maintien. Elle est fréquemment reconnue comme un élément qui assure la pérennité du mouvement puisqu'elle agit comme un facteur de mobilisation et de cohésion (Melucci, 1995 ; Jasper, 2014). La construction d'une identité collective est essentielle à tout mouvement social car elle lui permet de manœuvrer continuellement, de travailler, et parfois même de reconstruire son identité collective afin d'assurer sa pérennité (Polletta & Jasper, 2001).

La subjectivité prend une place croissante dans le mouvement social qui accorde une importance à l'expérience personnelle des acteurs/actrices du mouvement (Pleyers & Capitaine, 2016). Nous admettons avec les auteurs que le mouvement social combine la sensibilité aux défis nationaux avec une forte dimension personnelle et subjective de l'engagement dans le local. Aujourd'hui, c'est au niveau de la subjectivation et de la subjectivité même des individus sujets, de la manière dont ils se construisent comme acteurs/actrices du mouvement, que se joue une bonne partie des enjeux. La subjectivation est entendue comme la possibilité de se construire ainsi comme acteur/actrice dans le sens de participant activement dans l'action collective. C'est à la fois un rapport à soi et un rapport au monde.

C'est dans la relation à soi, dans une éthique personnelle que se trouvent le sens et le moteur de l'engagement des acteurs/actrices du mouvement. L'implication dans un mouvement social travaille profondément l'individu. Dès lors, partir des individus et de leur subjectivité informe les orientations de l'action, définies par Touraine comme l'unité de trois éléments :

- la définition que l'acteur donne de lui-même /d'elle-même (principe d'identité). Qui lutte dans une manifestation ? Qui marche ? Qui revendique ?
- la façon dont il/elle identifie l'adversaire⁴ (principe d'opposition) : c'est le système⁵ ? C'est le régime⁶ ?

⁴ L'identification d'un adversaire est nécessaire pour la mobilisation d'un mouvement social (Touraine, 1973 ; Wieviorka, 2005 ; Fillieule, 2009 ; Snow et Soule, 2010). Le critère de l'opposition stipule qu'un mouvement social s'organise en identifiant et/ou en définissant un adversaire. L'adversaire permet aux acteurs/actrices du mouvement social de lui attribuer leurs griefs ; c'est celui contre lequel se mobiliser. Il diffère d'un mouvement social à l'autre et d'une manifestation à une autre : ce fut pour le *hirak* d'abord le cinquième mandat, ensuite les 4 B (le président par intérim : Bensalah, le président du parlement : Bouchareb, le président du Conseil constitutionnel ; Belaïz et le premier ministre : Bedoui). Il ne s'agit pas nécessairement d'un acteur individuel, mais

- l'affirmation du système de valeurs légitimant l'action (principe de totalité). Pourquoi contester, protester, manifester, lutter ?

Les concepts d'identité et de subjectivité sont repris par Wieviorka (2005), sociologue de la tradition tourainienne, dans sa matrice d'analyse des mouvements sociaux, que l'on peut appliquer à chaque vague historique de mobilisations collectives, y compris au *hirak*. Tout mouvement social est présenté comme la combinaison de ces trois principes (Touraine, 1973). Le principe d'identité (I) souligne la capacité de l'acteur à se définir lui-même. Le principe de l'opposition (O) stipule qu'un mouvement social s'organise s'il peut identifier ou définir un adversaire. Le principe de la totalité (T) désigne le système d'action historique où les adversaires se disputent, autrement dit le champ du conflit.

Le *hirak* s'est manifesté par l'engagement d'acteurs individuels impliqués dans une action collective conflictuelle contre un adversaire pluriel afin de revendiquer un changement social. C'est un agir-ensemble intentionnel marqué par le projet explicite des protagonistes de se mobiliser de concert. Il s'est formé sur les cendres d'un pouvoir en pleine décomposition (Si Hadj Mohand, 2019), un pouvoir responsable de la paupérisation de plus en plus grandissante, ressentie sur un mode dramatique, notamment par les femmes. Toutes celles qui partagent et promeuvent les buts de l'action collective, n'appartiennent pas nécessairement à des organisations féminines. C'est un mouvement organisé, certes, selon Dris-Aït Hamadouche et Dris (2019, p. 57) mais non structuré, dans le sens où « il ne s'adosse ni à des instances institutionnelles ni à un leadership » (p. 68). La question est de savoir si nous avons besoin d'une instance quelconque ou d'un leadership pour agir ensemble ? La réponse à mon sens est non, pour la simple raison que la plupart des problèmes sociaux échappent aux mécanismes de la représentation institutionnelle. C'est la somme des colères qui a fait le *hirak* ; colères s'accumulant sans avoir de représentations politiques. La

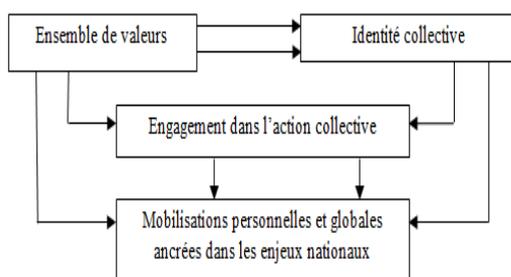
plutôt d'un ensemble d'acteurs/actrices du mouvement. L'adversaire est parfois impersonnel « le système », « le régime », distant, mal défini ou pas du tout défini (Wieviorka, 2005).

⁵ Le système politique est le mode d'organisation d'un État. Pour Karl Loewenstein (1953, p. 678), « la partie essentielle de tout système politique est constituée par les mécanismes et les organes étatiques destinés à conquérir, à exercer et à conserver le pouvoir ».

⁶ Le régime politique désigne l'organisation des pouvoirs et leur exercice au sein d'une entité politique donnée. Il renvoie à la forme institutionnelle du pouvoir mais aussi à la pratique découlant de cette forme institutionnelle.

distanciation à l'égard du prisme organisationnel nous conduit à souligner le rôle central des valeurs communes en lien avec l'identité collective dans la construction de cette communauté du *hirak*. La mobilisation dans le *hirak* n'aurait certainement pas existé sans cette identité commune à la base de l'engagement dans l'action collective et politique. Cet engagement partagé autour d'une même cause permet aux différents acteurs (pluriels) du mouvement de se reconnaître non seulement comme liés les uns aux autres, mais également comme appartenant au mouvement (figure 1).

Figure 1 : Les déterminants de la mobilisation



Quelques logiques d'action de la participation⁷ féminine dans le *hirak*

Pour appréhender ces logiques d'action, nous avons opté pour une série d'interviews menées par trois doctorantes, qui elles-mêmes ont l'habitude de marcher, dans les communes chefs-lieux des wilayas d'Alger, Oran et Tiaret⁸. Il a été demandé à chacune de réaliser, durant le mois de septembre 2019, des interviews avec une vingtaine de femmes au moins, dans leur entourage (famille, amies, voisines, étudiantes), non militantes⁹ mais qui marchent ou ont marché le vendredi.

Les interviews ont été conduites librement de manière à ce que les interviewées dégagent toute leur expérience sur les questions posées. Les

⁷ La participation peut être comprise comme un ensemble d'activités, individuelles ou collectives, susceptibles de donner aux gouvernés une influence sur le fonctionnement du système politique (Braud, 2006, p. 379). Dans les régimes démocratiques où cette valeur est érigée en valeur fondamentale, elle est associée au concept de citoyenneté.

⁸ Il peut nous être reproché de ne pas avoir élargi notre échantillon à des agglomérations secondaires. Nous précisons toutefois que nous avons choisi ces communes en fonction des lieux de résidence et de travail des trois doctorantes.

⁹ Simples citoyennes n'appartenant ni à un parti politique ni à une association féminine.

formules adoptées étaient le face à face et la messagerie synchrone et asynchrone. Pour expliquer la participation des femmes interrogées, il fallait se donner les moyens de la comprendre. Pour ce faire, nous avons interrogé les ressorts de leur parole politique. Il s'agissait par conséquent de savoir :

- pourquoi et comment se mobilisent-elles ?
- comment formulent-elles leurs objectifs de lutte ?
- comment se représentent-elles le *hirak* ?

Pour un minimum de clarté, nous avons défini deux catégories de populations à interviewer : des jeunes¹⁰ de moins de trente-cinq ans et des moins jeunes de plus de 35 ans (tableau 1).

Tableau 1 : Échantillon

| Interviewées | Alger | Tiaret | Oran | Total |
|------------------------|--------------|---------------|-------------|--------------|
| Jeunes (-35 ans) | 18 | 14 | 24 | 56 |
| Moins jeunes (+35 ans) | 22 | 16 | 12 | 50 |
| Total | 40 | 30 | 36 | 106 |

Parmi les moins jeunes, la plus âgée a 58 ans. Elles ont toutes été approchées in situ ; autrement dit dans l'entourage des doctorantes et/ou dans celui de leurs étudiantes (membres de familles en général). Sur les trois doctorantes une est mariée et mère d'un enfant. Parmi les jeunes interviewées, 11 sont mariées sans enfants et 45 autres célibataires. Les moins jeunes comptent 32 grands-mères et belles-mères et 18 célibataires.

La participation des femmes à l'action collective a souvent été perçue comme un mythe, en dépit de leurs incursions historiques dans le champ des revendications. Ce champ a pendant longtemps été structuré autour d'un partage homme-public//femmes-privé et il est resté majoritairement masculin. Comment expliquer cela ? Nous pouvons invoquer des facteurs sociologiques en termes de moindre disponibilité des femmes pour l'engagement dans l'action collective d'une part, de contraintes multiples

¹⁰ Nous serions probablement d'accord pour dire que la jeunesse est une construction sociale qui pour certains s'arrête à 24 ans et pour d'autres à 35 ans. On peut sans doute se demander si ces deux catégories existent comme groupes relativement homogènes ? Madeleine Gauthier dans l'ouvrage dirigé avec François Guillaume (1999) rappelle les termes d'un ancien débat autour de la « jeunesse ». N'est-elle pas qu'un mot, précise-t-elle, selon la formule de Pierre Bourdieu ? Les appellations ont pu se transformer au fil du temps mais toujours pour représenter cette étape entre la période de relative dépendance qui suit l'enfance et la plus ou moins grande autonomie qui caractérise le début de l'âge adulte. Les travaux contemporains présentent habituellement la jeunesse comme la période de la vie où s'inscrivent les divers passages à l'autonomie et aux responsabilités (Galland, 1992).

d'autre part, auxquelles les femmes font face en tant que mères, filles ou belles-filles.

Retraçant la genèse des approches sociologiques en termes de mouvement social sexué sous-jacentes aux différents travaux réalisés en France et aux États-Unis en 2004, Dunezat (2006) remet en cause une certaine doxa quant à leur sous-participation à l'action collective. Après avoir exposé la logique de sa démarche, l'auteur montre que les approches en termes de « mouvement social sexué » prolongent et questionnent les approches en termes de « place des femmes dans les mouvements sociaux ; quoique cette question du genre puisse paraître comme un outil d'ordre institutionnel, répondant beaucoup plus aux pressions des associations non gouvernementales (Benzenine, 2016, p. 32).

« Le système politique algérien, allie logique autoritaire et instruments démocratiques, privilégiant ainsi une politique d'inclusion-exclusion. Les femmes, selon Aït Hamadouche (2016), se trouvent parmi les actrices soumises à cette politique». Or, dans une grande variété de contextes historiques et culturels, en Algérie, des femmes se sont organisées en tant que femmes (ou à partir de rôles typiquement féminins de mères, filles, sœurs, ou épouses...) pour être des citoyennes à part entière¹¹. C'est par l'action que la femme manifeste dans le *hirak* ce qui lui est spécifique : son être politique. Il y a action dans l'acte de prendre la parole sur la place publique, et il y a action dans le fait d'agir ou de poser des actes en présence des autres. « Parler c'est agir : chaque fois que nous utilisons le langage, nous accomplissons un acte de discours » (Austin, 1975). Autrement dit, nous ne nous servons pas du langage arbitrairement, mais pour agir sur un destinataire potentiel et un conflit, il s'agit de l'adversaire singulier ou pluriel.

Selon (Arendt, 1961, p. 237), c'est par l'action que l'Homme manifeste ce qui lui est spécifique : son être politique. « Il y a action dans l'acte de prendre la parole sur la place publique et dans le fait d'agir ou de poser des actes en présence des autres. Hannah Arendt parle de l'action comme d'une seconde naissance, où l'être humain qui était déjà né le jour de sa naissance biologique naît une seconde fois mais dans la sphère politique. Cette naissance se fait par l'action. « Seules l'action et la parole nous ouvrent au monde de la pluralité humaine, fait d'être à la fois égaux et uniques par leurs différenciations. » Cette apparition pour les actrices

¹¹ Être citoyennes c'est être reconnues comme membre d'une société et participer à sa vie politique. La citoyenneté moderne s'articule autour de deux concepts fondamentaux : la liberté et l'égalité. Les citoyennes sont en effet des femmes jouissant d'une égale liberté (Voir Schnapper., Bachelier, 2000, p. 11)

dans le *hirak* suppose, entre autres, courage et détermination de délaissier la sphère du privé pour se dévoiler, s'exposer au regard des autres sur la scène publique et surtout d'assumer les conséquences imprévisibles de ses actes.

Résolument ancrées dans leur contexte local et national, les actions entreprises au cours du *hirak* semblent a priori lutter contre un adversaire « ennemi de l'intérieur », un pouvoir nocif, grandement crié par les femmes. L'événement n'est pas isolé ; il est certainement la résultante de confrontations précédentes qui contribuent aujourd'hui à la formation d'une conscience collective¹². Fabbiano (2019, p. 120) relève des présences du passé dans le *hirak*. Elle propose une première esquisse des performances mémorielles et /ou temporelles au cœur de l'événement. Son hypothèse est que le *hirak* est en train d'ébranler les rapports implicites au passé. Pour inventer l'avenir, ne faut-il pas se tourner spontanément vers le passé pour en récupérer la mémoire et l'expérience (Cohen, 2019, p. 48) ? Le *hirak* est certainement la résultante de toutes les confrontations précédentes réprimées mais qui ont contribué fortement à la formation de la conscience féminine qui se manifeste aujourd'hui.

Les grandes tendances de la mobilisation féminine

En considérant le niveau de participation des femmes interrogées, nous avons dégagé quatre grandes tendances :

1. une prise de conscience différenciée des enjeux,
2. des revendications plurielles et convergentes,
3. une fréquence accrue de la mobilisation des plus jeunes,
4. un investissement différent de l'espace public.

Une prise de conscience différenciée des enjeux

La mobilisation pour la plupart des actrices dans le *hirak* ne semble pas obéir à une injonction quelconque ; même si nous savons qu'il n'existe pas de génération spontanée. Nous relevons de leurs discours un certain nombre de ressources en termes de « compétence politique », relativisant ainsi l'idée selon laquelle leur action contestataire ne serait qu'un mode d'expression naïf, induit par des tiers. La participation de la plupart au *hirak*, des jeunes et moins jeunes, est une action motivée

¹² Qui n'est peut-être pas étrangère à la métamorphose qui caractérise actuellement les moyens de communication : Internet, réseaux sociaux, télévisions transnationales.

révélant une intention consciente de vouloir changer les choses, de participer à la lutte contre les inégalités, l'injustice et la corruption.

Nous admettons avec Céfaï (2007, p. 418), qu'« il n'y a pas de conflit social sans champ culturel qui soit partagé ». Autrement dit, de valeurs communes forgeant une identité collective, comme nous l'avons montré dans la figure 1. L'un des motifs de la mobilisation pourrait être sans doute le développement d'un mécontentement envers les modes de gestion des affaires publiques et la politisation de ce mécontentement. Mais la question qui se pose est de savoir si le mécontentement suffit à provoquer l'engagement d'un individu dans une action collective ? Nous pensons que ce mécontentement constitue une des variables expliquant la mobilisation ; la contestation du système politique faisant obstacle aux valeurs communes étant une seconde variable et non des moindres. On croit comprendre que pour certaines, et ce, quel que soit leur profil, la participation au *hirak* ne semble pas relever de calculs d'intérêts matériels ou symboliques immédiats. L'analyse de leurs dires montre, sans ambiguïté, que leurs mobilisations politiques sont en effet dominantes. Elles participent à la « lutte contre le système en place », qu'elles veulent « voir dégager ». Certaines, déclarent, toutefois penser à l'utilité dans le sens de rentabilité de leur mobilisation. La dimension « matérialiste » est particulièrement affirmée dans leur discours : « un meilleur accès au marché du travail, au logement ... ».

Des revendications plurielles et convergentes

Si toutes les femmes interrogées déclarent sortir (ou être sorties) pour participer aux marches du *hirak*, nous apprenons qu'elles le font (ou l'ont fait) pour des motifs différents. En revanche, le maître-mot est de faire « dégager » le système et toutes ses institutions. La plupart déclarent avoir trouvé dans le *hirak* une tribune par excellence pour crier leur colère et provoquer le changement. Nous partons du postulat selon lequel l'intensité narrative produite, autrement dit leurs interventions peuvent traduire leur engagement. Nous supposons qu'il n'existe pas de mobilisation sans dimension argumentative montrant comment pour défendre une cause et attaquer des adversaires, les acteurs/actrices du mouvement puisent dans des types d'arguments qui s'inscrivent dans la longue durée :

- « *Yetnahaw gâa*, ils doivent dégager tous ; des voleurs, des corrompus » ; il faut un changement pour plus de justice et d'égalité sociale ».

- « Toutes unies contre la hogra, mort au système ».

Autant de « cris » renvoyant à une conscience de la crise socioéconomique qui frappe le pays. Il ne s'agit pas là de revendications de droits des femmes et de leur émancipation mais d'égalité et de justice sociale. Dans leur majorité, elles luttent pour la transformation profonde de la société qui semble ne pas les avoir épargnées ; qui dans leurs personnes, qui dans leurs enfants.

D'autres déclarent sortir afin de contribuer à porter haut et fort les revendications de leurs conjoints (de leurs familles) ou pour accompagner leurs jeunes filles ; des revendications qui ne sont pas souvent partagées mais qu'elles trouvent suffisamment pertinentes pour être clamées. Rares sont celles qui déclarent sortir pour prendre un bain de foule même si en réalité cela peut être le cas.

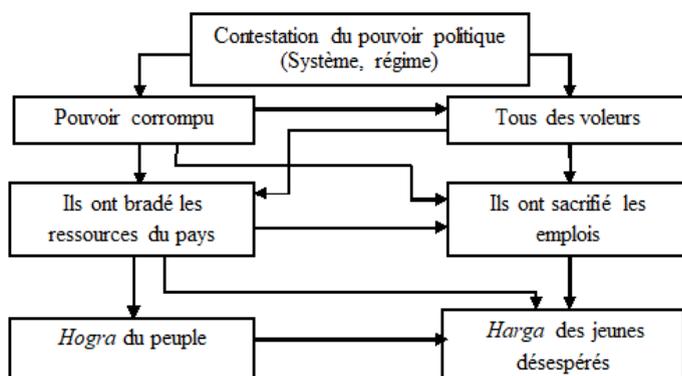
Dans la majorité des discours, nous retrouvons l'expression des mêmes revendications : plus de justice sociale et moins de « hogra »¹³, moins de chômage des jeunes et moins de passagers clandestins qui périssent en pleine mer. Le mot *hogra*, selon Adjerid (1992) exprime une philosophie, celle du pouvoir issu de l'argent, de la force des muscles et celle des armes. Il peut s'employer lorsqu'une personne jouissant de sa terre, de sa maison, de ses enfants, de son argent, est dépouillée par la force d'une partie ou de la totalité de ses biens et de ses droits ». C'est l'injustice et l'humiliation tous les jours¹⁴ ». Le terme désigne la perte de confiance, en particulier des jeunes algériens, à l'égard la sphère politique (Chena, 2012). Il est utilisé pour décrire le sentiment éprouvé par les individus qui estiment que l'institution publique ne remplit pas sa mission à leur égard. Le sentiment qui résulte de cette situation est perçu comme une forme de violence symbolique (Safir, 2012, p. 159). Dans le contexte réel, ce sont les jeunes qui apparaissent les premiers en proie à la *hogra*. Les difficultés d'insertion sur le marché de l'emploi est la première cause invoquée (Khaled, 2013 & Serres, 2013). La *hogra* désigne « un abus de pouvoir qui crée un sentiment de frustration et d'impuissance chez celui qui le subit. Souvent synonyme d'injustice et d'impunité, elle désigne également le mépris des dirigeants pour leur peuple » (Souiah, 2012).

¹³ « Ce mot qui nous a tout pris, c'est le mépris, l'indifférence, l'insolence, l'injustice, l'humiliation, l'abus de pouvoir... non, réellement, il n'a pas d'équivalent sémantique ni en français ni en d'autres parlers, il faut être citoyen de ma nation pour comprendre sa définition. Pour vivre la hogra qui coupe l'âme comme une lame, il faut être une de nos femmes et qu'un ignare type qui vend de la fripe te juge selon la longueur de ta jupe et te considère comme une minable dupe ». Mouaci, R. Éditorial du *Matin* du 21 septembre 2019.

¹⁴ Bliidi, A. (2012), <https://bit.ly/3r9PLua>, consulté le 25 juin 2020.

La *hogra* est vivement contestée par toutes les femmes interviewées : les jeunes femmes en situation de chômage et les moins jeunes sensibles au phénomène même si elles ne sont pas directement concernées. C'est « tout à la fois le mépris ressenti, l'injustice mais aussi le déni du droit d'exister ». L'action commune est dotée d'un contenu renvoyant à la nécessaire réparation d'un préjudice total, à la lutte contre la *hogra* du pouvoir et la *harga*¹⁵ des jeunes désespérés.

Figure 2 : Quelques facteurs déterminants de la contestation



Une fréquence accrue de la mobilisation des plus jeunes

Les données recueillies ont montré que les femmes qui marchent ou ont marché avant d'abandonner, sont de tous âges. Une certaine mixité sociale les caractérise : des femmes au foyer qui ne sont sorties de chez elles que rarement, des belles-mères retraitées, des mères, des grand-mères, des enseignantes, des étudiantes, etc. Des trentenaires, des quadragénaires, des quinquagénaires ont été présentes de trois à 16 fois depuis le début du mouvement mais celles qui sont le plus sorties ce sont les jeunes et célibataires de surcroît, comme le montre le tableau 2.

¹⁵ Contrairement à nos informatrices, pour lesquelles el harga (expliquer en deux mots) est vécue sur un mode négatif, pour Noureddine Khaled (2013) « croire que la harga est un acte de désespoir est très réducteur d'un phénomène complexe. Nous pensons que c'est l'une des rares possibilités pour ces jeunes de construire leur identité et tenter de se réaliser en tant qu'homme. En ce sens, ce n'est pas un mouvement destructeur, malgré les risques de mort, mais une tentative extrême et ultime de réalisation de soi ». Pour Salim Chena (2012), la harga représente « cette poursuite d'un avenir jugé sans issue. Il s'agit d'un moyen de contourner les restrictions à la circulation des personnes, la précarité de l'emploi, la marginalisation des circuits clientélistes.

Tableau 2 : fréquence de la mobilisation des deux catégories

| Catégories | 1 à 5 fois | 6 à 10 fois | De 10 à 15 fois | Plus de 15 fois | Total |
|-----------------|------------|-------------|-----------------|-----------------|-------|
| Moins de 35 ans | | 09 | 18 | 29 | 56 |
| + de 35 ans | 09 | 21 | 15 | 05 | 50 |
| Total | 09 | 30 | 33 | 34 | 106 |

Il faut sans doute noter que sur les 56 jeunes interviewées, de moins de 35 ans, trente-six (36) sont étudiantes. Il ne leur a été comptabilisé que la participation à la marche (ou rassemblement) du vendredi, sachant que la plupart d'entre-elles sont « dans la rue » le mardi. La déception conjuguée à la frustration, génératrices d'un potentiel de mécontentement semblent être à la base de leur mobilisation. Elles sont davantage enclines à évoquer leurs problèmes immédiats et ceux de leurs familles, comme elles redoublent d'ingéniosité pour exprimer leurs ressentis :

- « J'ai testé ce régime et je n'ai pas maigri ; alors je change de régime » ;
- « Tu laisses tes casseroles et tu viens prendre la parole » ;
- « *Châb mrabi wa dawla khayna* » ;
- « It's time for change; yes we can ».

La dimension personnelle et subjective reste très forte dans l'engagement et le rapport à l'action est vécu sur le mode de l'espoir :

- « Avec le *hirak*, on changera les choses »

Contrairement à l'idée d'une jeunesse désengagée, apolitique, individualiste et apathique que certains relayent (Becquet et Goyette, 2014), les jeunes interviewées semblent être à la pointe du *hirak* dans leurs régions respectives. La conscience qu'aurait cette catégorie d'occuper une place particulière tant dans la sphère privée que dans la société la fait sans doute jouer un rôle propre dans le mouvement. En revanche, il est probablement illusoire d'unifier les jeunes sous une seule et même bannière, quant à leur mobilisation, omettant leurs différences socioéconomiques et culturelles. Nous pouvons en revanche noter leur mobilisation accrue, et ce, qu'elles soient étudiantes, travailleuses ou en situation de chômage. Elles portent haut et fort la contestation, comparativement à leurs aînées.

Un investissement différent de l'espace public

Les mouvements sociaux doivent avoir lieu quelque part pour faire l'événement et les mobilisations, portant des revendications, ont besoin d'espaces et de stratégies (Naïmi, 2016). Le *hirak* a par conséquent ses espaces et ses temporalités. De la rue Émir Abdelkader à la place des martyrs (Tiaret,) de la place du 1^{er} novembre au siège de la wilaya (Oran) et de la rue Didouche Mourad (Alger) à la grande poste, la symbolique est toujours la même. La configuration des rapports sociaux de sexe influe sur l'occupation de l'espace mais ne fait aucun obstacle à la participation des femmes. C'étaient les hommes qui régulaient les marches auxquelles nous avons participé, sauf pour les féministes qui avaient circonscrit leur carré spécifique. Nos informatrices étaient soit au centre des marches avec ceux et/ou celles qui les accompagnaient soit à l'une ou l'autre des extrémités.

En général se déplacer dans l'espace, les rues et les places publiques est accessible à tout le monde de manière égale. Mais dans les faits, les femmes se sentent souvent exclues de cette mobilité qui paraît à première vue égalitaire, Elles ne s'y sentent pas en sécurité. Dans l'inconscient collectif l'espace public est synonyme de danger. Les femmes dans la rue ne sont pas toujours à l'abri du harcèlement et des violences verbales. Leur vulnérabilité, dans les espaces publics, est présentée comme une évidence. Lorsqu'elles sont dans les manifestations de masse, elles se doivent de « faire attention ». La crainte d'être confrontées à une agression verbale et/ou physique conduit souvent les femmes à éviter les espaces publics. Nous admettons avec Lieber (2012) que ce risque n'est ni discuté, ni remis en question, pas plus qu'il n'est considéré comme relevant de l'intervention publique : c'est aux femmes de faire attention.

La question est de savoir si nous pouvons parler d'une appropriation de l'espace public similaire par les femmes et les hommes. Nous répondons d'emblée par la négative, dans le sens où la vulnérabilité des femmes et leur sentiment d'insécurité ne leur permettent pas de s'approprier l'espace public de la même façon que les hommes. En revanche, le sentiment d'insécurité qui prévalait, constituant une entrave à leur citoyenneté, s'est amenuisé avec le *hirak*. Le mouvement a quelque peu libéré l'accès à l'espace public pour les femmes. Aucune interviewée ne signale avoir été importunée. C'est comme si le *hirak* était arrivé à bout de certains comportements masculins sexistes. Certes des cas d'agression sont signalés notamment à Alger, où « des militantes féministes ont été violemment prises à partie par des manifestants près de

la place Maurice Audin, devant le portail de la Fac centrale, à proximité de la librairie de l'OPU, selon des témoignages concordants »¹⁶.

En revanche, la peur de manifester seule reste réelle. C'est ce qui explique que les femmes interviewées manifestent toujours avec quelqu'un (tierce personne, famille, amies, voisines (tableau 3).

Tableau 3 : Mode de manifestation

| Mode | Localisation | | | | | | Totaux |
|------------------|--------------|---------|--------|---------|--------|-----|--------|
| | Alger | | Tiaret | | Oran | | |
| | - de 35 | + de 35 | -de 35 | + de 35 | -de 35 | +35 | |
| Seules | | | | | | | |
| Accompagnées | 06 | 04 | | | 08 | | 18 |
| En famille | | 14 | 08 | 04 | 10 | 06 | 42 |
| Entre amies | 12 | | | 08 | 06 | 02 | 28 |
| Avec des voisins | | 04 | 06 | 04 | | 04 | 18 |
| Totaux | 18 | 22 | 14 | 16 | 24 | 12 | 106 |

Comparativement au mouvement des gilets jaunes où beaucoup de femmes manifestaient « seules », les données recueillies au cours des interviews, de notre échantillon restreint, montrent que la totalité des interviewées échappent à la solitude. Peur ou exigence de l'action collective ? Il y a, à notre sens, un peu des deux. Certaines disent ne pas pouvoir descendre dans la rue seules le vendredi et d'autres privilégiant « l'agir-ensemble », en particulier en famille¹⁷ ont besoin d'interlocuteurs dans l'action entreprise. La place Maurice Audin à Alger, celle des martyrs à Tiaret ou celle du 1^{er} novembre à Oran, occupées le temps d'un rassemblement pour une marche, devient un espace d'expérience collective, comme une façon de vivre ensemble où il faut être à plusieurs.

L'appropriation de l'espace est une action collective dans ses dimensions matérielle et symbolique, selon Bourdieu (1997). S'approprier un espace public, ajoute l'auteur, c'est l'intégrer comme attribut identitaire, pouvant être utilisé comme ressource ou capital symbolique. La nécessité d'être unis est tellement forte qu'elle crée des liens. Quant à la solidarité matérielle, les exemples à travers les trois wilayas sont nombreux qui montrent ce dont ont été capables les femmes : distribution d'eau et de nourriture. Tout groupe qui ne parvient pas à se doter d'une dimension collective, en se ralliant le soutien d'autres personnes ne pourra accéder au statut de « vraie »

¹⁶ *Courrier international* : Contestation. Indignation en Algérie après l'agression de militantes féministes, <https://bit.ly/2XQdxhS>, consulté le 14 octobre 2019.

¹⁷ Elles sont 21 (sur 53) à manifester en famille.

mobilisation, selon Mathieu (2004). La mobilisation a toujours une dimension collective.

Conclusion

Les résultats des différentes interviews ont montré que le *hirak* a un rapport au politique, à l'économie et à la société. Le déplacement de regard vers ce qui se passe à l'intérieur de ce mouvement, en termes de rapports sociaux de sexe ou de genre, a permis de rendre intelligibles les pratiques protestataires ainsi que leur dynamique. Les femmes présentes dans les marches ont insufflé un esprit féminin au *hirak*, malgré l'irrégularité de leur participation. Elles se sont imposées dans l'espace public et ont pu se faire connaître et crier leur colère. Dans ce contexte, elles ont adopté une stratégie de visibilité afin de lutter contre l'invisibilité à laquelle elles sont (étaient) si souvent confrontées. Leur engagement est (fut) vécu de manière profondément personnelle sans pour autant être synonyme d'individualisme. L'hétérogénéité de la communauté du *hirak* est devenue un avantage pour tous les acteurs dans la mesure où elle a transcendé les divisions préexistantes en son sein, pour signifier sa réunion au nom des préjudices subis par chacun. Certes, les origines sociales différentes, les questions d'ordre ethnique sont encore prégnantes, mais l'action collective a visé et vise toujours le même but : « revendiquer le changement ». S'interroger sur l'apport de cette participation au *hirak* en termes d'efficacité et/ou de rentabilité est un leurre dans le sens où nous ne pouvons établir des instruments de mesure valides pour ce faire. La perception de l'issue du mouvement reste très subjective. Nous pouvons évoquer à ce titre les situations de démobilisation perçues sous certains horizons et nous comprendrons que chacun cherche des motifs de satisfaction, ne serait-ce qu'au niveau de la diversité des étiquettes sociales des différents acteurs et/ou de la propagation des idées défendues.

Bibliographie

Adjerid, A. (1992). *La hogra : Ou L'humiliation du peuple algérien*. Paris : Editions Babylone. (Format Kindle : mis à jour le 09 août 2019).

Aït Ali, A. (2019). *Le mouvement hirak à l'épreuve du temps : Algérie 2.0 : Les facteurs de colonisabilité en question*. (E-book, Format Kindle, mis à jour le 10 août 2019).

Aït Ali, A. (2019). *L'épée de la démocratie. Algérie 2.0 : la généralisation Wifi face à la junte militaire depuis le 22 février* (E-book, Format Kindle, mis à jour le 18 mai 2019).

Aït Hamadouche, L. (2016). Les femmes dans le système politique algérien : entre inclusion sélective et exclusion ciblée. *Insaniyat*, (74), 75-86.

Austin, J.-L. (1975). *How To Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press.

Benzenine, B. (2016). Politiques publiques et droits des femmes après le printemps arabe. *Insaniyat*, (74), 23-47.

Bereni, L., Revillard, A. (2012). Les femmes contestent. Genre, féminismes et mobilisations collectives. *Sociétés contemporaines*, 85, 5-15.

Bourdieu, P. (1997). *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. Paris : Éditions Quæ.

Céfaï, D. (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. Paris: La Découverte.

Chena, S. (2012). Sidi Salem et el harga. Émigration irrégulière dans un quartier populaire algérien. *Hommes et migrations. Revue française de référence sur les dynamiques migratoires*, (1300), 52-61.

Cohen, D. (2019). *Le peuple*. Paris : Anamosa.

Courrier international : Contestation. Indignation en Algérie après l'agression de militantes féministes. <https://bit.ly/2XQdxhS>

Dris-Aït Hamadouche, L., Dris, Ch. (2019). Le face à face *hirak*-pouvoir : la crise de la représentation. *L'Année du Maghreb*, (21), 57-68.

Dunezat, X. (2006). Le traitement du genre dans l'analyse des mouvements sociaux : France / États-Unis. *Cahiers du genre*, (3), 117-141.

Fabbiano, G. (2019). Le temps long du *hirak* : le passé et ses présences. *L'année du Maghreb*, (21), 117-130.

Fillieule, O. (2009). De l'objet de la définition à la définition de l'objet. De quoi traite finalement la sociologie des mouvements sociaux? *Politique et Sociétés*, 28 (2), 15-36.

Galland, O. (1992). Sociologie de la jeunesse. L'entrée dans la vie. *Revue française de sociologie*, (33-3), 475-478.

Gauthier, M., Guillaume, J.-F. (dir.). (1999) *Définir la jeunesse ? D'un bout à l'autre du monde*. Paris : l'Harmattan.

Khaled, N. (2013). Adolescents harragas : risquer sa vie comme seule possibilité de réalisation de soi. *Adolescence*, t. 31, 3 (3), 699-709.

Lapeyronnie, D. (1988). Mouvements sociaux et action politique. Existe-t-il une théorie de la mobilisation des ressources. *Revue française de sociologie*, (29-4), 593-619.

Lieber, M. (2012). Le sentiment d'insécurité des femmes dans l'espace public : une entrave à la citoyenneté ? *Nouvelles questions féministes*, 21, 41-56.

Le Saout, D. (1999). La théorie des mouvements sociaux. Structures, actions et organisations : les analyses de la protestation en perspective. *Insaniyat*, (8), 145-163.

Loewenstein, K. (1953). Les systèmes, les idéologies, les institutions politiques et le problème de leur diffusion. *Revue française de science politique*, (4), 677-698.

Mathieu, L. (2004). Des mouvements sociaux à la politique contestataire : les voies tâtonnantes d'un renouvellement de perspective. *Revue française de sociologie*, 45 (3), p. 561-580.

Mathieu, L. (2004). *Comment lutter ? Sociologie et mouvements sociaux*. Paris : éd. Textuel, coll. La discorde.

Neveu, E. (2015). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La Découverte.

Polletta, F., Jasper, J. (2001). Collective Identity and Social Movements. *Annual Review of Sociology*, 27, 283-305.

Safir, N. (2012). La jeunesse algérienne : un profond et durable malaise. *Confluences Méditerranée*, 2 (81), 153-161.

Schnapper, D., Bachelier, C. (2000). *Qu'est-ce que la citoyenneté*. Paris : Gallimard.

Serres, T. (2013). La « jeunesse algérienne » en lutte. Du rôle politique conflictuel d'une catégorie sociale hétérogène. *REMMM*, (134), 213-230.

Si Hadj Mohand, A. (2019). *Demain l'Algérie. La révolution pacifique*. E-Book, format Kindle.

Souiah, F. (2012). *Les harraga algériens*. *Migrations*, 5, (143), 105-120.

Touraine, A. (1973). *Les mouvements sociaux dans la production de la société*. Paris : du Seuil.

Wieviorka, M. (2005). After New Social Movements. *Social Movement Studies*, (1), p. 1-19.

Zancarini-Fournel, M. (2010). Conditions féminine, rapports sociaux de sexe, genre. *Clio, Histoire, femmes et sociétés*, (32), p. 119-129.

