

## Notes de lecture

**Abdelkader Lakjaa (coordination et présentation), *Sociologie et Société en Algérie*, Alger, Casbah Editions, (124 pages en français et 278 pages en arabe), 2004.**

Sous le titre de *Sociologie et société* sont publiés les actes du colloque national de sociologie qui avait été organisé à Oran, les 4, 5 et 6 mai 2002, par le département de sociologie de la faculté des sciences sociales de l'Université d'Oran. Sur les 19 communications proposées au lecteur, 13 sont rédigées en langue arabe et 6 en langue française, le tout étant classé dans l'ouvrage en cinq rubriques :

1°) **La sociologie face aux mutations sociales** : contributions, classées selon l'ordre de présentation, de Abdelkader Lakjaa (Oran), Claudine Chaulet (Alger), Seif el-Islam Chouia (Annaba) et Abderrahmane Bouzida (Alger) ;

2°) **La sociologie face à son histoire** : textes de Djamel-Eddine Guerid, Mohammed Moulfi et Amar Yezli (Oran), Mohamed Akli Faradjji (Bejaïa) ;

3°) **La recherche en sociologie** : communications d'El Djounid Hadjidj, Dalila Chareb-Metaïer, Mourad Moulay Hadj (Oran) ;

4°) **L'enseignement de la sociologie**, où on retrouve les signatures de Hasna Amina Kadri (Alger), Halima Haddouche (Constantine), Abdelhamid Guerfi, Fouad Mansour et Abdelkrim Bezaz (Annaba) ainsi que Nora Guenifa (Sétif) ;

5°) **Sociologie et développement** constitue enfin la dernière rubrique, avec la participation de Mohammed Bachir (Tlemcen), Noureddine Zemam (Biskra) et Abd el-Nasser Djabi (Alger).

Ont participé donc à cette rencontre des sociologues venus de huit universités ou centres universitaires, et dont certains sont, ou l'ont été à un moment de leur carrière, chercheurs associés dans des centres nationaux de recherche tels le CREAD ou le CRASC.

Nous avons, là, un échantillon assez représentatif de la trentaine de villes universitaires qui quadrillent le pays, même si l'essentiel des contributeurs vient d'Oran, Alger et Annaba, et donc une excellente occasion pour faire un état des lieux de la pratique sociologique en Algérie.

Le coordinateur de l'ouvrage écrit dès les premières pages de sa présentation : « Alors que la sociologie en Algérie se fige autour de ses paradigmes des années 1970, la société change, et en changeant elle pose

problème à la sociologie. » (p. 12) Et il ajoute, plus loin (p. 14) : « La sociologie comme d'autres sciences sociales, comme l'anthropologie, finissent par faire fonction de refuges où l'on se retire pour oublier la société, du moins pour renoncer à la connaître telle qu'elle est [...] en se contentant de la rêver telle qu'elle devrait être. »

Constat on ne peut plus sévère et plus pessimiste, mais l'optimisme semble pointer puisqu'il annonce : « C'est en vue du traitement scientifique de ces questionnements que ce colloque 2002 a été organisé. » Si le bilan est présenté comme négatif - à cause notamment de la persistance « des paradigmes des années 1970 et notamment la domination de la sociologie du développement » -, l'auteur rappelle cependant (p. 15) « que c'est en 1984, à Oran, lors du colloque sur les 'sciences sociales aujourd'hui', que, pour la première fois dans l'Algérie indépendante 'coiffée' par le parti unique, les sociologues algériens ont été amenés à remettre en cause 'le primat encadreur du discours politique et idéologique sur le discours scientifique' ».

Le problème reste ainsi entièrement posé de savoir si le traitement scientifique des questionnements abordés a commencé au colloque de 2002 ou à celui de 1984, et pourquoi le « paradigme des années 1970 » subsisterait de nos jours alors que la société a connu les bouleversements que l'on sait.

On sait aussi que l'organisateur du colloque était le CERDRO, un centre de recherche rattaché d'abord à l'ONRS (Office national de la recherche scientifique) puis à l'Université d'Oran, et qu'il répondait à un effort plus ou moins soutenu, mais réel, fourni dans le pays à partir des années 1970 pour développer la recherche scientifique, y compris dans le domaine des sciences sociales. Il ne nous semble donc pas que la rencontre de Canastel se soit tenue à la suite d'une injonction politique, et ce n'est certainement pas en laissant supposer le contraire qu'on pourra, à notre avis, passer au « traitement scientifique » des questions (en supposant qu'elles soient bien posées) et appliquer aux « représentations illusoire » (voir p. 60) le sort que Tarik Ibn Ziyad a réservé « aux embarcations qui ont emmené ses troupes aux portes de l'Andalousie ». Le colloque de Canastel, dont les actes nécessiteraient d'être réédités<sup>1</sup> pour que l'on sache en quoi la réflexion a progressé depuis 1984 et en quoi « ça patine », a d'ailleurs été suivi d'autres initiatives qui ne peuvent être ignorées lorsqu'on veut avancer dans le débat. On pourrait noter : les

---

<sup>1</sup> Cf. Colloque sur les sciences sociales aujourd'hui, 1986, Alger, OPU.

colloques nationaux de sociologie tenus à Alger en avril 1986 et 1997<sup>2</sup> ; ou encore des rencontres telles que, en mars 1987 puis en mars 1988, les séminaires tenus à l'URASC sur les sciences sociales dans le Monde arabe<sup>3</sup> ; les journées d'études organisées à Constantine par l'Université Mentouri et le CRASC en mai 1997 sur la socio-anthropologie<sup>4</sup> ; le colloque organisé par les mêmes partenaires en novembre 1999 à Timimoun sur l'anthropologie en Algérie<sup>5</sup>. Sans être exhaustifs, nous ne pouvons pas ne pas signaler encore les contributions apportées au débat par le 24<sup>e</sup> congrès international de sociologie, tenu à Alger en mars 1974<sup>6</sup>, le séminaire américano-maghrébin réuni à Tanger en 1987<sup>7</sup>, le numéro de la revue *Peuples méditerranéens* de 1991, consacré aux sciences sociales dans le monde arabe<sup>8</sup>, ou encore, tout récemment, en septembre 2004, la tenue du symposium organisé par le CRASC et la revue *Insaniyat* autour du thème « L'Algérie 50 ans après : l'état des savoirs en sciences sociales »<sup>9</sup>.

Les résultats de ces travaux (en dehors, bien entendu, du symposium de 2004 organisé après le colloque) semblent d'ailleurs, et en dehors de quelques citations de circonstance, avoir très peu imprégné le déroulement du colloque. Qu'importe ! Mais on aurait pu présenter ce que la sociologie avait connu de nouveau depuis le colloque de 1984,

<sup>2</sup> Cf. Les actes du colloque de 1986 : *changements sociaux en Algérie depuis l'indépendance*, 1987, Alger, OPU, et celui de 1997, actes publiés dans *les cahiers algériens de sociologie Dafatir*, n°1, Institut de sociologie de l'Université d'Alger, 2000, Alger, OPU.

<sup>3</sup> Cf. *Aspects des sciences sociales dans le Monde arabe aujourd'hui*, actes du séminaire des 30 et 31 mars 1987, édition dactylographiée de 1990, cahier n°2, URASC-LASMA, Université d'Oran ; et *Tendances des sciences sociales dans le Monde arabe*, actes du séminaire du 2 et 3 mars 1988, édition dactylographiée de 1991 ; cahier n° 4, URASC-LASMA, Université d'Oran.

<sup>4</sup> Cf. Adel, Faouzi (sous la dir. de), *La socio-anthropologie ou comment repenser la méthode ?*, cahier n°1, 2001, Oran, CRASC.

<sup>5</sup> Cf. Marouf, Nadir, Faouzi et Khadidja Adel (cordonnés par) : Actes du colloque : *Quel avenir pour l'anthropologie en Algérie ?*, Timimoun 22, 23 et 24 novembre 1999, Ed. CRASC – Oran, 2002. Un compte rendu de lecture en a été fait dans *Insaniyat* n° 19-20, janvier-juin 2003.

<sup>6</sup> Cf. L'Université, Bulletin du MESRS, Alger, n°1, mars-avril 1975. Les actes de la rencontre ont été édités sous l'intitulé : Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique. XXIV<sup>e</sup> congrès international de sociologie, Alger 25-30 mars 1974. Alger, OPU ; S. d. (1975 ?) 2 tomes, 1752 pages

<sup>7</sup> Cf. Rahma Bourqia et Nicolas Hopkins (Sous la direction de) : *Approches des mécanismes d'articulation*, Casablanca, Ed. El Kalam 1991.

<sup>8</sup> Numéro thématique coordonné par Fanny Colonna intitulé, *Sciences sociales et Monde arabe, peuples méditerranéens*, n° 54-55, Paris, janvier-juin 1991.

<sup>9</sup> Actes à paraître.

durant la période du terrorisme notamment : les mémoires et thèses soutenus, les articles de revues et ouvrages publiés en nous en présentant les tendances essentielles, ce que la recherche avait entamé de nouveau, avec notamment lesancements des PNR (dont celui portant sur « Population et société »)<sup>10</sup> et des laboratoires et divisions de recherche dans les facultés de sciences sociales et les centres de recherche, ainsi que les problématiques proposées.

On ne peut organiser un colloque en 2002 sur « Sociologie et société en Algérie » sans aborder, au moins en partie, ces précieuses sources d'information.

Il est d'ailleurs significatif que la plupart des références bibliographiques contenues dans l'ouvrage ont plus de dix ou vingt ans, ce qui indique au moins un problème d'information sur les travaux récents, et de mise à jour dans la documentation (même si la référence à des auteurs classiques peut justifier le report à d'anciennes éditions). Pourtant, les publications récentes éditées ici ou à l'étranger deviennent plus accessibles en Algérie ! Faut-il y voir la confirmation de ce qu'avancait Fanny Colonna au symposium organisé par le CRASC en septembre 2004 : « Les collègues ne se lisent pas entre eux. » ?

Le colloque sur « Sociologie et société en Algérie », ou du moins l'ouvrage qui en a rendu compte, aura justement, à travers ces « impairs », aider à faire un état des lieux de la sociologie en Algérie. Il y a cependant des éléments plus positifs à relever, tel le fait que la faculté des sciences sociales et le département de sociologie de l'Université d'Oran, organisateurs de cette manifestation, renouent avec la tradition des colloques, avec l'effort fourni par des collègues de différentes universités pour aider à une radioscopie des pratiques d'enseignement de la discipline et des effets sur la population des étudiants, en nous présentant souvent des enquêtes récentes puisque 7 interventions touchent à la question : A. Guerfi et F. Mansour traitent des étudiants de Annaba, et A. Bezaz, de leurs thématiques de mémoire ; N. Guenifi aborde les pratiques et représentations des enseignants de Sétif ; H. Haddouche s'intéresse à l'enseignement de la méthodologie à Sétif, et H.A. Kadri, à celui de la sociologie du travail ; C. Chaulet analyse la relation entre sociologie et développement ; et, enfin, de façon indirecte, D. Chareb-Metaïer présente le travail domestique des femmes universitaires. Il faudra signaler aussi les efforts pour aborder des thématiques et domaines

---

<sup>10</sup> Les programmes nationaux de recherche (PNR) au nombre de 30 ont été lancés suite à la loi 98-11 du 22 Août 1998. Un certain nombre de PNR porte sur les sciences sociales et humaines, dont celui intitulé « Population et Société » qui s'est traduit par de nombreux projets de recherche.

particuliers, tels M. Moulay Hadj pour la pêche, A. Djabi pour les élections politiques et D. Hadjidj pour la ville, ou M.A. Farradji pour la sociologie coloniale. Les autres contributions ont eu une portée disciplinaire plus générale ou théorique concernant l'Algérie, le Monde arabe et même le tiers-monde avec les textes de M. Moufli, M. Bachir, A. Yezli, A. Lakjaa, A. Bouzida, S. Chouia, D. Guerid, ou N. Zemam.

Certains intervenants auront de même tenté de clarifier les approches en mettant en avant de véritables enjeux actuels et que devra affronter la discipline. C'est le cas, par exemple, de M. Moufli qui, après avoir abordé le lien existant dans les premières décennies de l'indépendance entre les recherches d'alors et la nécessité de bâtir un Etat, fera cependant remarquer que « le sociologue avait toujours le souci de dépasser l'idéologie du pouvoir pour être du côté critique de la sociologie » (p. 78). Un problème essentiel pour lui est de faire en sorte que la conversion en vogue aux études anthropologiques ne se réduise pas au « repli sur le réflexe de réconfort de la stabilité et la constance pour conforter les représentations liées à l'identité et à la mémoire », au moment même où le croisement des deux disciplines pourrait être « si fécond tant il met en œuvre le passé dans le présent, mais aussi le présent dans le passé » (p. 81).

C'est le cas aussi pour d'autres participants dont Claudine Chalet qui écrit : « Que chacun reste isolé dans l'ignorance de ce que pensent et font des collègues qui cherchent dans le même sens, ou susciteraient des critiques scientifiques, est mortel pour la progression de la connaissance. C'est pourquoi je pense nécessaire de reprendre la réflexion en commun, tant de fois amorcée sans résultat, sur une 'société savante' de sociologie et sur une revue 'nationale' scientifique de sociologie. » (p. 71). C'est la seule intervenante, d'ailleurs, qui rappelle l'existence d'*Insaniyat*, dont ce 27<sup>e</sup> numéro en est à sa neuvième année de parution, avec des centaines d'articles et contributions diverses et quelques milliers de pages déjà imprimées. Il serait difficile de soutenir que toute cette production est déterminée par « les paradigmes des années 70 », et, Dieu merci, ce n'est pas le seul périodique de sciences sociales et humaines à paraître en Algérie !

**Hassan REMAOUN**

**Fanny Colonna, *les Versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Ed. Sciences-Po, Paris, 1996.**

Cet ouvrage, paru en 1996 et récemment traduit en arabe<sup>1</sup>, mérite une large diffusion dans les milieux de la recherche en sciences sociales en Algérie, pour plusieurs raisons. L'une d'elles – et qui n'est pas la moindre, de mon point de vue – est le fait qu'il a comme objet le religieux. En ce domaine et sur un tel objet, les approches anthropologiques ayant vraiment les pieds sur terre ne sont pas légion en Algérie, ou sur l'Algérie. Dans le contexte de son édition, il tombait bien à propos. Rappelons, en effet, que l'Algérie était sens dessus dessous, pour le moins, sur la question de la place que devait occuper la religion et qu'elle aurait occupée par le passé. Au-delà, cet ouvrage représente, me semble-t-il, une belle tranche d'anthropologie religieuse qui devrait inciter à la réflexion sur la nécessité d'autonomiser cet objet d'étude.

Fanny Colonna n'a pas attendu la parution de cet ouvrage pour mettre en perspective son approche du religieux en Algérie. Dans les années 1970 et 1980, ses articles prenaient à revers les « certitudes » de l'époque de la modernisation triomphante qui aplatissait toutes les réalités empiriques sur son passage (concrètement, mais dans les têtes aussi). L'on retrouvera un grand nombre de ces articles dans son livre au titre non seulement évocateur mais qui dit exactement comment et par quel bout tenir le religieux pour avoir une chance de le comprendre : je veux nommer *Savants paysans. Eléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale* (Alger, OPU, 1987). La culture, l'écriture, sont bien repérables à la périphérie chez ces paysans, ceux de l'Aurès mais pas seulement, que l'on voulait absolument convaincre que, décidément, leur destinée ne pouvait être lue qu'à l'aune des catégories du centre et qui, d'une certaine façon, sont sommés de « rattraper leur retard » bien qu'on pouvait leur accorder à l'occasion que jadis ils eurent un « âge d'or ».

F. Colonna dans ses *Versets...* revient avec un entêtement stimulant sur toutes les idées qu'elle a semées dans ses écrits précédents. Une série de questions sont analysées à contre-courant des thèses établies, en particulier la césure entre le populaire et le scripturaire, entre les clercs du centre et les agents religieux de la périphérie. Bref, d'entrée, F. Colonna situe « les enjeux cognitifs du religieux » (chap. I). La pratique religieuse que l'auteur voudrait restituer est celle des gens ordinaires qui ne sont

---

<sup>1</sup> Le livre a été traduit en arabe par Latif Faraj sous le titre : *Âyât el Soumoud*, en 2003, aux Editions al 'Alam el thaaleth au Caire.

« ni l'Etat ni les villes, dans une démarche qui récuse césure religion populaire/religion orthodoxe, religion du rite et de l'oralité/religion scripturaire » (p. 22). Comment ? C'est en répondant et en instruisant cette question sur le terrain aurasien, qui occupe les trois quarts de l'ouvrage, que F. Colonna décline et établit une démarche de rupture qui retourne le schéma (car c'en est bien un) des vues d'ensemble, à partir du centre, des analyses et des démarches sur le religieux.

*Rupture.* Ce sont trois chapitres entiers qui montrent, inlassablement, comment la religion ordinaire fut soit évacuée, soit euphémisée. Bien plus, les sociétés paysannes, celle de l'Aurès en particulier, qui seraient coincées dans leur oralité n'ont quasiment pas de contacts avec l'universel au sens de la scripturalité et de la centralité. Pas donc de capacité propre au changement. Evidemment, ces approches tendent à camper des sociétés locales ayant perdu la maîtrise de leur destinée. On lira avec intérêt - et c'est, en Algérie, encore très utile - la critique du paradigme du déracinement, mais aussi celle de Masqueray (sur le religieux dans les sociétés berbères), bien que celui-ci soit considéré comme le seul intermède, sans suite, d'une ethnologie professionnelle. La « science des textes » des orientalistes n'est pas non plus épargnée, tout comme, pour les sociétés berbères, la grille mise au point par Gellner, même si, comme le souligne F. Colonna, ce dernier a offert un modèle qui nous sort du « dilemme » de la vision de sociétés berbères « démocrates », où la religion n'y est pour rien, et de Berbères sous la tutelle de leurs « marabouts », où la religion est tout (p. 42). Mais il s'agit d'une avancée très relative, dans la mesure où Gellner défend une thèse selon laquelle « les saints sont illettrés » et les tribus n'ont pas « les moyens d'entretenir ou de protéger une classe de lettrés » (p. 43).

C'est chez C. Geertz et J. Goody que F. Colonna nous convie à chercher des pistes mieux-disantes, plus proches des réalités empiriques (le fameux « épais fourré » ou le « dédale » des réalités empiriques de C. Geertz) et des univers des acteurs locaux, qui sont bien ancrés à leur manière dans l'écriture, qui pensent le monde avec des catégories endogènes, qui produisent des savoirs et du sens (J. Goody). Bref, il se passe bien des choses passionnantes, intellectuellement denses, bien perméables au changement, à la « périphérie ». A condition de bien vouloir aller y regarder de près, c'est-à-dire, comme l'écrit l'auteur, de « replacer la religion dans le village et dans la société locale ». En réalité, retourner la perspective « plongeante » à partir de laquelle, en général, la plupart des théories et des approches ont perçu le local.

Toutes ces considérations finement déclinées ouvrent sur une véritable fresque dressée par touches successives, sur des portraits et des situations

prises dans le local (l'Aurès), dans une démarche qui privilégie une longue fréquentation de la société locale et une attention spéciale à ses intellectuels de la périphérie. L'auteur nous dispense avec bonheur des tableaux d'ensemble, des lectures de textes, en particulier quand il s'est agi d'instruire la situation des années 1930-1940 avec l'avènement du réformisme. Mais il faut préciser que le terme « avènement » pourrait faire sursauter F. Colonna : en effet, « avènement » du réformisme peut vouloir dire que ce mouvement religieux arrive dans l'Aurès pour s'y plaquer dans une situation où la société locale serait en position passive d'absorption. Ce que les recherches de l'auteur démentent dans la mesure où il existe des dynamiques endogènes. Dans ces années 1930-1940 - d'une grande importance selon F. Colonna, pour comprendre les retournements qui vont durablement s'opérer dans les champs religieux local et global -, bien des choses se passent dans le local, même si les approches en surface les ont rendues invisibles ou illisibles.

Au chapitre IX (« Une contre-réforme 'montagnard' »), la rencontre entre la société locale et le réformisme religieux, qui se décline comme une démarche de rationalisation des conduites religieuses, est, à travers témoignages et observations pénétrantes, disséquée (on dira plus volontiers aujourd'hui « scanné »).

Je voudrai relever l'idée avancée de la convergence de deux rationalismes (p. 279) : celui des réformistes, d'une part, et celui de l'école républicaine, d'autre part. Toute la problématique de la modernisation, de la modernité, telle qu'elle est posée dès la XIX<sup>e</sup> siècle en Algérie et que l'on voit à l'œuvre dans pratiquement toutes les approches et perception de la société locale, de la religion spécialement. En rapprochant ou en comparant les « deux rationalismes », F. Colonna met le doigt, à mon avis, sur cette vérité que, par bien des subterfuges, les réformistes ont dénié mais qui, dans les faits, était une de leurs obsessions : comment verser dans une modernité concurrente sans donner à trahir le credo d'une réhabilitation de la « culture authentique » des Algériens ? Mais comment, ce faisant, ce credo contribue autant que l'autre rationalisme à refouler les réalités empiriques ?

Cette « observatrice partielle et pourtant compréhensive » - comme se définit F. Colonna elle-même (p. 374) dans la toute dernière partie de son livre - écrit cette phrase, qui en soi est une invitation à une autre pratique de recherche, qui serait débarrassée de ses carapaces théoriques préalables et inhibantes, où nombre d'auteurs nous imposent plus leurs bibliothèques que les réalités vivantes : « [Car] je ne vois pas ce que la science a à gagner en euphémisant, par une sorte de récupération positiviste, la nature exploratoire d'une pratique si entière, qui ne dérout



que parce qu'elle reste si constamment proche de sources, celles de l'émotion, de l'irrationnel et de l'affect, qui mettent notre imagination, notre indignation aussi parfois en marche, et les nourrissent. » (p. 372). Je serai tenté d'ajouter que *a contrario*, la recherche deviendrait vraiment ennuyeuse.

Cet ouvrage mérite, avec l'ensemble des travaux de F. Colonna, bien plus qu'une note de lecture qui prend le risque de ne pas tout dire ou pas suffisamment. Je pense cependant que cet ouvrage a bien été trop souvent occulté dans le champ de la recherche en Algérie pour que, dans un premier temps au moins, on en rappelle l'importance qu'il revêt dans les réflexions sur non seulement le religieux mais aussi sur une certaine pratique des sciences sociales.

**Mohamed Brahim SALHI**

**Hassan RACHIK (Dossier coordonné) : *Le Maghreb dans les débats anthropologiques : Edmond Doutté, Robert Montagne, Jacques Berque, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Ernest Gellner, Prologues, revue maghrébine du livre (Casablanca), n° 32, hiver 2005.***

L'état des savoirs sur l'anthropologie au Maghreb n'en finit pas de susciter l'intérêt : pour preuve, la revue *Prologues* vient de consacrer son numéro 32, hiver 2005, à la question du « Maghreb dans les débats anthropologiques ». Le dossier, coordonné par Hassan Rachik, rassemble une quinzaine de contributions en français, en arabe et en anglais, abordant les divers objets de la recherche anthropologique coloniale et post-coloniale, ne manquant pas de mettre en évidence tout ce que doit l'ethnographie/anthropologie à l'apport des praticiens et théoriciens tels que Edmond Doutté, Robert Montagne, Jacques Berque, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu ou Ernest Gellner.

Aussi, nous n'avons guère la prétention, dans cette note de lecture sur le dossier présenté par la revue *Prologues*, de nous substituer à la remarquable introduction présentée par Hassan Rachik qui a eu, reconnaissons-le, l'immense mérite d'avoir invité, autour de ces débats, des auteurs qui ont, à des degrés divers, participé soit par leurs travaux de terrain soit par leurs contributions théoriques au renouvellement et à l'enrichissement de l'anthropologie au Maghreb. Mais nous essaierons, de notre part, d'apporter quelques observations qui, à coup sûr, compléteront tant soit peu l'éventail des questions abordées.

Il faut reconnaître, d'emblée, que c'est un bien grand pari que vient d'avoir pris Hassan Rachik en coordonnant un tel thème, surtout en ayant pour ambition de vouloir présenter un tableau aussi large que possible de

la place qu'a occupée le Maghreb dans les divers débats anthropologiques ; tant il est bien vrai que la multiplicité des écoles et des théories anthropologiques a continuellement suscité des vocations et entretenu un foisonnement de travaux de terrain et de réflexions théoriques aussi riches et intéressantes les unes que les autres.

En effet, les sociétés traditionnelles maghrébines, bien qu'elles aient depuis des siècles appartenu au même substrat géographique et obéi à peu près aux mêmes processus de formation historique dans le cadre des États-nations, ne s'en distinguaient pas moins les unes des autres, autant par la variété des appartenances ethniques, religieuses, linguistiques et autres, que par les variations écologiques, économiques, démographiques, etc. Aussi, la cohésion sociale ou communautaire se trouvait, le plus souvent, faite tantôt à coups d'opposition et tantôt à coups de complémentarité. C'est cette diversité des appartenances (ethniques, religieuses, sociales...), des ressemblances (biologiques, physiques, linguistiques, culturelles...) et des alliances de toutes natures (familiales, tribales, clientélistes...) qui a suscité tout d'abord la curiosité des observateurs dans le cadre colonial (objet de l'ethnographie folklorisante et primitivisante), relayée ensuite par l'intérêt scientifique, avec l'avènement de l'outillage et la conceptualisation anthropologiques modernes qui, à la faveur de la décolonisation, a porté un nouveau regard et opéré une nouvelle objectivation des sociétés maghrébines traditionnelles.

Reprenant l'essentiel des questions, à défaut des questionnements, sur la place et le rôle actuels de la discipline anthropologique au Maghreb, les contributeurs - chacun selon sa tendance théorique ou son expérience de la pratique du terrain - défrichent, avec des chances de réussite plus ou moins inégales, les thèmes (tribu, parenté, segmentarité, théorie des *leff*...) et les anthropologues (Bourdieu, Berque et Gellner restent les noms les plus référencés) qui ont marqué la discipline au Maghreb durant ces cent dernières années.

Dans « La société segmentaire et ses ennemis : notes sur un moment des sciences sociales au Maghreb » (pp. 14-23), François Pouillon essaie d'apporter une explication à l'aversion qu'ont eue les sociologues maghrébins pour la théorie de la segmentarité, la rendant dans une certaine mesure responsable de véhiculer une image archaïsante de la société dont la tribu serait la principale unité de base. David Crawford, abordant le même thème, dans « Labor of the Undead : Segmentarity, Globalization and the Temporal of Inequality » (pp. 24-35), en s'appuyant sur une très riche historiographie sur la segmentarité, met cette dernière en rapport avec la notion de temporalité et tente d'analyser

ce rapport à la lumière de l'anthropologie gellnérienne fondée, entre autres, sur la notion de segmentarité dite « égalitaire », en prenant pour exemple d'analyse les Goundega, une des tribus berbères du Haut-Atlas.

Dans le même ordre d'analyse, Pierre Bonte présente, dans sa contribution « La tribu : nouvelles approches » (pp. 36-46), une critique du concept de tribu vu sous l'angle des approches classiques du modèle lignager et segmentaire. Il fait comprendre, en outre, qu'il existe d'autres concepts, comme ceux de la parenté, des hiérarchies sociales ou du rapport que pourrait entretenir les communautés tribales avec l'Etat – des concepts qui sont susceptibles d'apporter un nouvel éclairage à la redéfinition de la tribu. Dans ce contexte, le cas de la Mauritanie mérite d'être souligné : domaine par excellence de l'espace de rencontre entre la culture arabo-musulmane maghrébine et le monde sub-saharien, dont le mode de vie est majoritairement dominé par les communautés tribales nomadisantes, il commence à connaître depuis quelques années déjà un regain d'intérêt pour les recherches anthropologiques, notamment en ce qui concerne les études d'anthropologie historique des sociétés pastorales liées aux problèmes de la sainteté et des groupes maraboutiques et chérifiens, principalement abordées par Pierre Bonte, suivi des travaux de E. Conte, C. Hames, Abd el-Wedoud Ould Cheikh, Hélène Claudot-Hawad et Mariella Villasante de Beauvais.

Dans cet éventail qui n'est pas nécessairement exhaustif, ce qui mérite d'être nettement relevé - à en juger par la répartition des études anthropologiques par aires géographiques – est, à l'évidence, la place que continue à occuper le Maroc, depuis les premiers travaux d'E. Westermack au début du XX<sup>e</sup> siècle, comme pays de prédilection et champ privilégié des chercheurs anglo-saxons, notamment durant la période post-indépendance (Montgomery David Hart, John Waterbury, Ernest Gellner, Daniel Schroeter, David Crawford, Clifford Geertz et son équipe, constituée de Hildred Geertz, Laurence Rosen et Paul Rabinow, ce dernier allant jusqu'à dire, à propos de sa vocation, « *I was going to Morocco to become an anthropologist* »)<sup>1</sup>.

Dans cette perspective des études anthropologiques au Maroc, Hsaine Ilahiane, dans « Water Conflict and Berber (Amazigh) Perception of Time in the Upper Ziz Valley, Morocco » (pp. 66-74), tente de mettre en rapport la perception du temps et les conflits de l'eau comme dynamique

---

<sup>1</sup> Rabinow Paul, *Reflections on Fieldwork*, Berkley-Los Angeles, University California Press, 1977, p. 1 (cité par Ahmed Skounti, « Le sang et le sol. Les implications socioculturelles de la sédentarisation cas des nomades Ayt Merghad (Maroc) », in *Correspondances*, bulletin d'information scientifique de l'IRMC (Tunis), n° 40, avril 1996.

du changement social chez les paysans berbères de la vallée du Haut-Ziz, au Maroc. Il est rejoint par Deborah Kapchan (« Possessing Gnawa Culture : Displaying Sound, Creating History in Dar Gnawa, Tangier », pp. 76-83) qui aborde la question de la culture gnawa, mais en la plaçant dans un croisement de traditions culturelles partagées entre le rituel thérapeutique et la mise en scène du spectacle gnawi.

Partant du statut de l'anthropologie utilitaire en prenant comme cas d'étude les sociétés de pasteurs au Maroc, Mohamed Mehdi, dans « Anthropologie et demande sociale : à propos des communautés de pasteurs » (pp. 102-109), s'interroge sur les modes d'interaction qui peuvent exister entre le « savoiranthropologique » (le chercheur) et le « savoir-faire anthropologique » (l'expert), et leurs implications mutuelles dans le champ de la pratique politique.

Dans un domaine différent, mais qui reste néanmoins en rapport avec le Maroc, Corinne Cauvin-Verner essaie, dans « Le tourisme, un objet anthropologique récalcitrant » (pp. 84-94), de voir en quoi la pratique touristique obéit, elle aussi, à une forme de demande sociale, exprimée par de nouvelles formes d'exotisme et de dépaysement dans les régions sahariennes du Maghreb. Toutefois, les logiques commerciales ne semblent pas toujours maintenues en harmonie avec les logiques culturelles et écologiques.

Le thème de l'anthropologie des sociétés sahariennes sédentaires ou nomades est également abordé par Alberto Lopez Bargados et Josep Lluís Mateo Dieste (« Parler au désert : bilan de l'anthropologie du Maghreb en Espagne », pp. 110-125), qui dressent le bilan des réalisations en Espagne dans le domaine des études anthropologiques maghrébines, confondues pendant assez longtemps avec l'orientalisme et l'ethnographie coloniale sous-tendus par l'*africanismo*, une doctrine mi-idéologique mi-politique de la propagande coloniale espagnole.

L'ethnographie coloniale a-t-elle constitué une accumulation de connaissances sur les sociétés maghrébines qui aurait permis aux anthropologues contemporains de construire leurs schémas d'analyse ? C'est la question à laquelle a tenté de répondre Jean-Noël Ferrié dans « De Geertz à Bourdieu : du comparatisme diachronique à l'oubli du présent » (pp. 48-55), en montrant comment ces derniers avaient abordé la question de la réutilisation des matériaux de l'ethnographie coloniale dans la construction de leurs propres objets empiriques.

Dans le même sillage, avec « Ethnographie et antipathie » (pp. 56-64), Hassan Rachik intervient sur les conditions scientifiques et idéologiques qui ont accompagné la production d'Edmond Doutté, un des plus prolifiques ethnographes coloniaux.

Quant aux réflexions théoriques et méthodologiques versées à ce débat, la contribution de Fanny Colonna (« *Réflexions sur une expérience-une tentative d'anthropologie Sud/Sud* », pp. 126-132) dresse, avec une grande acuité intellectuelle, la posture épistémologique des anthropologues du Sud opérant dans des terrains du Sud qui ne sont pas forcément les leurs, en mettant l'accent sur les rapports que pourraient entretenir ces anthropologues avec les objets qu'ils auront choisis d'analyser.

Reste néanmoins la contribution qui nous interpelle directement, à savoir celle de Abderrahmane Moussaoui, « *L'anthropologie en Algérie : le poids du passé* » (pp. 96-101). Située entre le survol incomplet des travaux ethnographiques de la période coloniale et le passage en revue rapide des thèmes récurrents de la production - en fait, plus sociologique qu'anthropologique - de la période post-indépendance, elle clôt le débat sur l'anthropologie en Algérie en se posant la question de l'existence aujourd'hui d'une anthropologie algérienne.

Force est de constater, cependant, que l'évolution a été assez paradoxale en Algérie, où la conquête coloniale avait fait de ce pays, dès la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle - au moment même où se crée à Paris la Société d'anthropologie (1859) -, le premier observatoire ethnographique du Maghreb. Comme il fut d'ailleurs la terre promise des premières études ethnographiques et d'anthropologie physique qui ont servi de soubassement idéologique aux théories de l'« inaptitude des races inférieures » prônée par Pomel, Houdas, Topinard et autres. Topinard ira jusqu'à assigner, dans le cadre du projet colonial en Algérie, à la science anthropologique naissante la fonction, selon lui, « de comprendre le génie propre du peuple vaincu, ses aptitudes et jusqu'à la nature de sa race. Notre administration ne saurait trop se pénétrer de cette vérité, si elle veut s'approprier la race indigène de l'Algérie, qui est la race berbère, et qui ne doit pas être traitée comme la race arabe. Or c'est l'anthropologie qui apprend à les reconnaître. »<sup>2</sup>

C'est l'époque également où les premiers ethnologues militaires (Carette, Lehureau, etc.) ont commencé à produire les travaux sur la société « indigène » dans son ensemble, en accordant quelquefois un peu plus d'intérêt à la société « berbère » en général, et à la société « kabyle » en particulier (notamment les travaux de Letourneux et Hanoteau sur les canons juridiques kabyles, ou les recherches d'Émile Masqueray, appelé à juste titre le « Fustel de Coulanges de la cité berbère » - des travaux qui

<sup>2</sup> Topinard P., *L'Anthropologie*, Paris, p. 12, 1898 (?)

avaient fourni à Émile Durkheim les premiers éléments sociologiques avec lesquels il a ébauché sa théorie de la *division du travail social*).

Cette longue tradition de l'ethnographie coloniale en Algérie, exclusivement dominée par les ethnologues coloniaux qui avaient bâti leurs théories sur le thème de l'ensauvagement, avait, en parallèle, produit une ethnologie autochtone véhiculée par une partie de l'élite « indigène » qui tentait de retourner à son compte l'étude de la société algérienne en diffusant, par le biais de différents organes scolaires (manuels de lectures, brochures de vulgarisation...) ou académiques (revues, congrès...), voire sous forme d'œuvres romanesques, les « vertus des cultures indigènes », d'où le nom donné à cette tendance : l'indigénisme, dont les représentants les plus connus avaient pour noms Mohamed Soualah, Saïd Boulifa, Slimane Rahmani, Rabah Zenati, Mouloud Mammeri, Mouloud Feraoun...

L'ethnologie coloniale, même si elle a quelque peu évolué après la seconde guerre mondiale en rompant peu à peu avec le pseudo-discours anthropologique (Desparmet, Bel, Douuté), a nettement changé de cap en faveur d'une vision plus humaniste, mettant davantage l'accent sur la reconnaissance que sur la connaissance de l'autre et rompant définitivement avec le pseudo-concept de « société archaïque ».

En raison des mutations sociologiques, politiques et économiques que connaîtra à partir de 1954 la société algérienne dans son ensemble, notamment les campagnes, l'heure n'est plus à l'observation ethnologique à distance, mais à la mise en place, non pas encore d'une anthropologie de combat, mais d'une anthropologie de la prise de conscience des nouvelles réalités résultant non seulement des opérations de guerre mais surtout du sous-développement avec tout son cortège de misères (malnutrition, analphabétisme, chômage, habitat précaire, etc.), autrement dit du processus de « clochardisation », comme le relève des sociologues-anthropologues tels qu'Émile Dermegheim, Jeanne Favret, Vincent Monteil, Germaine Tillion, Pierre Bourdieu et bien d'autres.

La période post-indépendance n'a apporté aucun changement, sinon pour des centres d'intérêt nouveaux par rapport à ceux traités par l'ethnographie coloniale. Là également, il faudrait préciser que, par le biais de la coopération culturelle et scientifique, les anthropologues français ont continué à faire du terrain sans souci pour le lendemain et sans qu'aucune autre école anthropologique, même celle des « pays amis », ne soit venue leur disputer le terrain (Camille Lacoste-Dujardin, Gabriel Camps, Marceau Gast...). On assista, dès lors, à la mise en place d'une sorte, non pas de chasse-gardée, le mot est trop cru, mais à un

« conservatoire anthropologique » réservé presque exclusivement aux chercheurs et organismes de recherche outre-Méditerranée.

Le moins qu'on puisse noter à ce propos, ce sont les faibles retombées de ces activités sur la formation et le développement d'une discipline anthropologique spécifiquement algérienne qui, d'ailleurs, fut prématurément entravée par la décision inappropriée de mise à l'index de l'ethnologie comme étant une science au service de la l'idéologie coloniale décrétée en 1974 par Mohamed Seddik Benyahia ; et, de ce fait, interdite d'enseignement, tout comme l'a été d'ailleurs la langue amazigh. Le rapprochement des deux situations, dans ce cas, n'est guère aisé à faire.

Pourtant, cet ostracisme qui frappa l'ethnologie/anthropologie n'a pas empêché une nouvelle floraison de jeunes anthropologues de s'imposer par la pertinence des thèmes et l'originalité des travaux. En plus du petit nombre d'anthropologues des années 1960 et 1970 (Khaled Benmiloud, s'inspirant des travaux de son confrère Frantz Fanon, Rabah Chellig, Abdelmalek Sayad, Claudine Chaulet, Fanny Colonna, etc.) leur succèdent, dans les années 1970 et 1980, des noms tels que Mahfoud Bennoune, formé à l'école anthropologique américaine, Nadir Marouf, Mhamed Boukhobza, Youcef Nacib, Ahmed Benaoum...).

Pour revenir aux travaux anthropologiques, notamment à ceux menés au Maroc, il est intéressant de noter que, de tous les groupes socio-ethniques minoritaires, seuls les Gnawa et les Hamadcha semblent mériter l'attention qui leur fut portée. Il reste cependant à regretter, dans ces débats anthropologiques, l'absence des sociétés traditionnelles juives du Haut-Atlas et des lisières sahariennes dont les études connaissent pourtant depuis quelque temps déjà un réel regain d'intérêt (Paul Pascon, Daniel Schroeter...).

En tout état de cause, ce dossier dirigé par Hassan Rachik a le mérite de poser les jalons d'une nouvelle vision des recherches anthropologiques au Maghreb, qui puisse apporter des éclairages neufs permettant une approche comparative avec les autres sociétés arabo-musulmanes du Machrek, voire avec les autres sociétés agro-pastorales et nomades d'Asie centrale.

*Saddek BENKADA*