

Etre anthropologue chez soi : un point de vue algérien*

Pr Abdelkader Lakjaa - Université Mohamed Ben Ahmed Oran2- Algérie

Abstract:

This paper aims to examine the identity of the anthropologist in his own country. This preoccupation is based on the sense given by Claude Levi-Strauss to the anthropologist as external and distant to his fieldwork. This brings me back to the sense that Simmel gave to the researcher whom he described as a foreigner to his fieldwork, but in the sense that "He is the unity of distance and proximity" (Simmel, 1908). But the idea that I will try to defend here is that the strangeness of the Algerian anthropologist "is less an ontological attribute, its essence, than the fruit of a relationship (...)" (Alvaro Pires, 1997).

This preoccupation draws its importance from the fact that during the last thirty or forty years a significant development did come in the orientation of Algerian anthropologists towards their fieldwork, transforming it from an "anthropologized" Algeria, confined in the anthropological status of the fieldwork. (See L'Algérie des anthropologues of Jean-Claude Vatin and Philippe Lucas, 1975) to an "anthropologizing" Algeria, as a producer of an anthropological knowledge by the Algerian anthropologists evolving in Algeria. This new dynamic is part of the tendency of the deployment of anthropology outside the western areas. This tendency, announced since the end of the Second World War, seems to be irreversible.

But if I refer to Levi-Strauss's metaphor according to which the anthropologist is "the astronomer of the social sciences" or the comparison that sociology is "the study of ourselves" and anthropology "the study of others", how can the Algerian anthropologist evolve in / in front of the society to which he himself belongs? In spite of all the evolutions recorded over more than a century, the primary characteristic of the anthropology "as a study of societies and other cultures, different or even remote from ours" (A. Bêteille, 2007) has persisted.

الملخص :

من خلال المداخلة التي أقرتها تبقى الأنثروبولوجيا كمتخصص فكري هي التي تهمني أكثر من ماهي مهنة. سأحاول الإجابة على السؤال التالي: هل يمكن أن نكون أنثروبولوجيين في مجتمعاتنا الأصلية؟ هذا التساؤل مبني على التحديد التي أعطاها كلود ليفي ستروس للأنثروبولوجي كالباحث الخارجي والبعيد، هذا ما سوف يدفني إلى الرجوع إلى المعنى الذي يعطيه سيميل للباحث الذي كان يصفه بالأجنبي ولكن من معنى أنه "وحدة مسافة وقرب" (سimmel, 1908). لكن تبقى الفكرة التي أود الدفاع عنها، هي أن غرابة الأجنبي الأنثروبولوجي الجزائري "أن هذا ليس من طبيعته ككائن ولكن هو نتيجة علاقة (...)" (ألفارويريس, 1997). من جهة أخرى، هذا التساؤل يستمد أهميته من حقيقة أننا خلال الثلاثين أو الأربعين للسنوات الماضية نشهد مرور الجزائر من حالة "موضوع أنثروبولوجي"، بمعنى أنها محصورة في مكانة ميدان أنثروبولوجي، (انظر بهذا الخصوص: جزائر الأنثروبولوجيين لجون كلود فاتن وفيليب لوكاس, 1975) إلى جزائر تساهم في الانتاج الأنثروبولوجي من طرف أنثروبولوجيين جزائريين ومكونين في الجزائر. هذا الواقع الجديد هو جراء توسع الأنثروبولوجيا خارج العالم الغربي، هذه النزعة، والتي انطلقت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تبدو أنها لا رجعة فيها.

ولكن إذا استعرت مقولة كلود ليفي ستروس، التي ترى أن الأنثروبولوجي هو "عالم فك العلوم الاجتماعية" أو كذلك مقارنة لعلم الاجتماع "كدراسة أنفسنا" والأنثروبولوجيا "كدراسة الآخرين" فكيف يمكن للأنثروبولوجي الجزائري بأن يكون أنثروبولوجيا في مجتمعه؟ فرغم كل التطورات التي سجلت لأكثر من قرن، استمرت الصبغة الهوياتية الأولى للأنثروبولوجيا كدراسة المجتمعات والثقافات الأخرى، المختلفة وحتى البعيدة عن مجتمعاتنا وثقافتنا" (أندري هيتابل, 2007).

Introduction:

Le propos de cette contribution porte sur les raisons et objectifs du passage du statut de sociologue à celui d'anthropologue et, dans un deuxième temps, il vise à interroger le statut scientifique des anthropologues algériens "locaux", producteurs de savoirs anthropologiques sur leur propre société. Je tenterai alors de répondre à la question suivante: Peut-on être anthropologue chez soi? Ce questionnement s'il ne se conforme pas à la délimitation que donnait Claude Lévi-Strauss de l'anthropologue comme extérieur et distant il ne l'ignore pas totalement. Ceci m'amènera à reprendre à mon compte le sens que donnait Simmel au chercheur qu'il qualifiait d'étranger mais dans le sens où « Il est l'unité de la distance et de la proximité» (G.Simmel, 1908). Aussi l'hypothèse que je voudrais investir ici est que ce qui fait de l'anthropologue algérien un étranger en Algérie est le fruit de la relation de ce dernier à sa société, relation "parasitée" par les effets de l'acculturation.

Ce questionnement puise sa pertinence du fait qu'on assiste depuis les débuts du XXème siècle au déploiement de l'anthropologie en dehors de l'aire occidentale; cette tendance, qui s'est consolidée depuis la fin de la 2ème guerre mondiale, semble être irréversible. Si un tel propos interroge les anthropologues, issus du Sud et pratiquant leurs recherches sur leur propre société, sur leur statut scientifique, il s'avère évident que ce questionnement ne prend sens qu'en rapport à «une épistémé qui

confère à la science sociale une nature historique(ou contextuelle)»
(Z.Samandi, 2002)

Mais si je reprends à mon compte la métaphore de Lévi-Strauss selon laquelle l'anthropologue serait "l'astronome des sciences sociales" ou encore sa comparaison qui veut que la sociologie soit "l'étude de nous mêmes" et l'anthropologie "l'étude des autres", comment l'anthropologue algérien peut-il évoluer dans/face à sa propre société? Car malgré toutes les évolutions enregistrées durant plus d'un siècle, l'identité première de l'anthropologie «comme étude des sociétés et cultures autres, différentes voire éloignées des nôtres» (A.Béteille, 2007) a perduré, du moins aux yeux des anthropologues occidentaux. Aussi l'on ne s'étonnera pas outre mesure des débats que soulèvent les notions d'indigénisation, d'africanisation, voire même de "maghrébinisation" de l'anthropologie.

Cette réflexion s'articule autour de quatre axes principaux. Dans un premier temps, je poserai le cadre théorique dans lequel s'inscrit cette contribution. Dans un deuxième temps, j'exposerai la lecture que je fais du parcours de l'anthropologie en Algérie. Dans un troisième temps, je ciblerai les enjeux théoriques de ce débat sur l'anthropologie en Algérie et finirai mon propos par le sens de l'engagement chez les anthropologues "locaux".

I] Le contexte

Par delà les nuances entre grandes écoles, la permanence du noyau dur de l'identité de l'anthropologie est toujours attestée par

la centralité de la notion de l'altérité dans le discours des anthropologues. Cette conception de l'anthropologie comme étude des sociétés et cultures autres, différentes et éloignées de celles des pères fondateurs, n'a pas manqué d'influencer les anthropologues qui travaillaient sur leur propres société et culture dans les pays non-occidentaux. On sait que Leach, même s'il se voulait provocateur, n'a pas hésité à déclarer qu'une description d'une société, pour pouvoir être valide, devait forcément être menée par des personnes qui l'observent avec un regard extérieur (A.Béteille, 2007). De son côté, Claude Lévi-Strauss n'hésitait pas à préciser que «(...)les sociologues étudient dans les sociétés industrielles avancées des gens qui leur ressemblent; et les anthropologues les personnes avec lesquelles ils partagent peu, et qui vivent dans des villages, des campements et des réserves» (1958: 12).

Ainsi, l'anthropologue, selon CL. Lévi-Strauss, se charge de décrypter "le sens" de l'autre: «L'anthropologue est l'astronome des sciences sociales: il est chargé de découvrir un sens à des configurations très différentes, par leur ordre de grandeur et leur éloignement, de celles qui avoisinent immédiatement l'observateur» (1958: 441). C'est la conception de cette altérité, élevée au rang d'objet central de l'anthropologie sociale et culturelle, qui amène à penser que cette discipline ne saurait être pratiquée par des anthropologue qui opèrent chez eux, dans leur propre société. Aussi le statut de l'altérité dans le discours anthropologique ramène inévitablement le débat sur l'"indigénisation" de cette discipline.

On sait que le thème de "l'indigénisation " est venu clôturer, à la fin des années 1980 déjà, provisoirement, le débat sur la crise des sciences sociales dans le monde arabe. Le sociologue tunisien A. Zghal a eu raison de retenir de ce débat que « le paradigme développementaliste est structuralo-marxiste et de ce fait a surestimé la dimension évolutionniste et occulté complètement la dimension culturelle.» (Z.Sammandi,2002). En effet, la dimension culturelle finit par s'imposer dans le débat sur les sciences sociales à la suite de l'accumulation et la succession des crises et conduit «à l'émergence d'une demande d'indigénisation des sciences sociales.» (Z.Sammandi, 2002).

Au Maroc la situation ne diffère en rien de celle qui prévaut en Algérie ou en Tunisie. Pour le sociologue marocain Abdelkebir Khatibi, le problème nécessite, depuis les années 1970, une rupture épistémologique et idéologique «avec tous les discours de la connaissance produits sur les sociétés maghrébines avant et après l'indépendance, et ceci par la re-production des concepts et des représentations nouvelles sur la réalité sociale (...) et l'élaboration de théories sociologiques indépendantes, à la lumière de ces concepts qui prennent en considération la nature des spécificités qui caractérisent la société maghrébine.» (Abdelkebir Khatibi, 1974).

Dans ce tableau maghrébin des remises en cause des sciences sociales, le sociologue et philosophe algérien Abdelkader Djeghloul trouve tout naturellement sa place. C'est à propos de la panne des

sciences sociales face au réel que ce dernier alerte sur l'origine de cette panne qui «n'est peut-être pas celle du réel, mais celle de notre épistémè. Spontanément, nous fonctionnons sur les concepts de la modernité telle qu'elle s'est forgée en Europe aux 18ème et 19ème siècles et dont les élites politiques de presque tous les peuples du monde se sont peu ou prou emparés pour se défaire du colonialisme.» (Abdelkader Djeghloul, 2004)

Mais du fait que les sociétés maghrébines sont aujourd'hui dans une phase historique hautement marquée par le travail de recomposition et de combinaison entre leurs " passés multiples" et leurs aspirations actuelles, leur interprétation anthropologique passe nécessairement par le décodage de ces «compositions auxquelles elle [s] se livre [ent] en incorporant des pratiques récentes et globalisées» (J.-N. Ferrié, 2014). Sans cet effort, ce sont les parties les plus majoritaires de ces sociétés qui échappent à ceux qui s'efforcent de connaître ces dernières.

Mais les termes de ce constat vont au-delà des frontières maghrébines. En Amérique latine la problématique est posée en termes de pluralisation des vues anthropologiques. Cette problématique se révèle pertinente «(...)dans un contexte disciplinaire comme celui d'aujourd'hui, où la démarche anthropologique peut enfin se vanter de ne plus être réductible à une vision unique (occidentale) des sociétés du monde.» (E. Gonzales Castillo et al., 2008). Ceci veut dire que l'anthropologie a subi durant le XXème siècle l'une de ses plus grandes mutations

dont le premier résultat, et de loin le plus significatif, est cette prolifération des centres de production du savoir anthropologique au-delà des frontières européennes. Le deuxième grand résultat, mais non moins significatif, est qu'il y a eu inversion durant ce même XXème siècle: l'anthropologue n'est plus cet étranger spécialiste des cultures des autres mais bel et bien ce spécialiste indigène qui interroge les cultures des "autres" à partir de la culture de son groupe: «La fonction d'anthropologue s'est donc diversifiée, et l'«autre» n'est plus le sujet étudié, mais plutôt le sujet interpellé.» (E.Gonzales Castillo et al., 2008).

Ceci étant, cette inversion ne parvient pas encore à remettre en cause les rapports de pouvoir internationaux régissant les positions des uns et des autres dans le champ scientifique. Les anthropologues algériens et maghrébins, comme les anthropologues indiens, ne parviennent pas à se positionner dans un rapport de pouvoir par rapport au champ scientifique occidental. Du moins ceux qui ont fait le choix de pratiquer l'anthropologie dans leur société d'origine. Mais pourquoi alors certains ont pris option pour l'anthropologie alors qu'ils étaient "confortablement" installés dans la discipline voisine, la sociologie?

II] Le parcours de l'anthropologie en Algérie

Les trois grands pays du Maghreb ont aussi en commun le fait d'avoir condamné l'anthropologie pour services rendus à la colonisation¹. Lors du colloque d'Essaouira au Maroc, en 2014, cette similitude dans le traitement réservé à l'anthropologie a été

suffisamment soulignée: «Comment pratiquer sa discipline dans un pays qui l'interdit et comment lui reconstruire un espace de recherche désormais, dans des institutions qui peinent à en saisir la finalité?» (Imad Melliti [pour l'expérience tunisienne]). «Comment rendre sensible aux étudiants et aux enseignants-chercheurs la différence entre sociologie et anthropologie, dans des départements où cette dernière est systématiquement minorisée, et comment faire valoir la nécessité du terrain quand on l'a désapprise?» (Khalid Mouna [pour l'expérience marocaine])." (J.-N.Ferrié, 2014). Pour l'Algérie, c'est Abderrahmane Moussaoui qui retrace le contexte dans lequel fut collé à cette discipline "l'anathème de science coloniale": «Accusée d'avoir servi le pouvoir colonial, l'ethnologie connaîtra une disgrâce solennelle lors d'un fameux congrès. Une telle disgrâce pourrait apparaître comme une conséquence logique du sentiment patriotique développé par l'idéologie nationaliste du parti FLN de l'époque. Cet anathème de science coloniale sera collé à la discipline de l'ethnologie et, avec elle, à l'anthropologie qui avait commencé à jouer un rôle important au service de la cause berbère» (A. Moussaoui, 2014).

Dans son appel à communication de janvier 2014 pour sa Conférence annuelle du 7 au 9 août 2014 à Bamenda au Cameroun, l'Association Panafricaine d'Anthropologie (PAAA) a tenu à rappeler comment l'anthropologie a été discréditée par tous les pays africains, en 1974, lors du XXIVème congrès de sociologie tenu à Alger: «Lors du tout premier forum du congrès de

chercheurs africains depuis le début de la décolonisation, tenu à Alger en Algérie en 1974, un appel au retrait de l'anthropologie des programmes universitaires sur le continent africain fut lancé.

De l'avis de certains, la naissance même de l'anthropologie et la contribution qu'elle aurait apportée aux colonisateurs dans la conquête et la domination des territoires coloniaux étaient des raisons suffisantes pour la suppression de cette discipline en Afrique postcoloniale. Qu'Alger fut la ville hôte du congrès peut peut-être expliquer en partie un tel appel car parmi les pays africains, l'Algérie indépendante était du camp progressiste. Pour certains universitaires africains, l'enseignement de l'anthropologie allait permettre à cette discipline de continuer à remplir l'office qui était le sien entre les mains des colonisateurs, à savoir, l'utilisation des connaissances sur les groupes par les dirigeants [qui sont en fait des pantins entre les mains des anciennes puissances coloniales] pour manipuler et poursuivre la soumission de leur peuples au profit de ceux qui les mettent et les maintiennent au pouvoir.» (Dominique Taurisson-Mouret, 2014)

L'histoire de l'anthropologie dans le monde arabe et en Afrique continue ainsi à porter le stigmate de sa "collaboration avec les colonisateurs" et, de ce fait, elle témoigne de l'ambiguïté et de l'ambivalence des rapports aux sciences sociales occidentales dans ces aires culturelles. La sociologie, elle, en Algérie relativement plus qu'au Maroc, a échappé à ce discrédit parce qu'elle a été perçue comme la science politiquement neutre et,

surtout, comme la discipline aidant au développement modernisateur, dans une vision parfaitement évolutionniste.

Mais c'est plutôt à une accumulation d'indices d'échec de ce développement modernisateur et de tout "évolutionnisme" de la grande majorité de la société algérienne que la sociologie du développement a dû faire face, depuis les années 1970: «Cette sociologie décolonisée de la décolonisation a paradoxalement fini par prolonger à l'échelle locale les effets indésirables du colonialisme: une hégémonie, une bureaucratie et le refus officiel et obstiné d'une science sociale de terrain et des marges. On comprend dès lors pourquoi l'anthropologie n'a pas pu trouver sa place dans la nouvelle configuration du champ des sciences sociales; alors qu'en fait, seule une science sociale de terrain et de l'action, comme le rappelle Pascon (1978, 1986), est en mesure d'apporter des réponses aux problèmes quotidiens, d'ouvrir la voie à l'innovation en évitant la greffe des modèles importés.» (E.Gonzales Castillo et al., 2008)

Cette situation des plus inattendues a fini par conduire à la réhabilitation de l'anthropologie en vue de saisir ce qui a échappé à la sociologie. Mais force est de constater que s'il y a eu réhabilitation de l'anthropologie, en Algérie celle-ci s'est opérée en passant sous silence la question du traitement à réserver à la production anthropologique de ce que Mouloud Mammeri appelle Anthropologie des périodes pré-coloniale et coloniale. Quand on sait que «nul ne parle jamais de nulle part», le discours des

anthropologues de la période précoloniale et, plus particulièrement, celui de la période coloniale, nécessite d'être soumis à un travail systématique de déconstruction que ni sa négation ni son rejet sans examen ne sauraient compenser. En clair, il s'agit d'opérer à la mise en débat des paradigmes et interrogation des outils d'analyse ayant conduit à la production de ce discours.

Aujourd'hui, il peut être affirmé que cette absence du ré-examen critique du discours anthropologique produit durant la période coloniale sur les sociétés maghrébines a largement contribué à la non-accumulation empirique qui aurait certainement facilité la formation et l'émergence d'une sociologie et/ou d'une anthropologie algériennes ou encore maghrébines. Pourtant ces disciplines y sont enseignées depuis au moins plus de 50 ans².

D'autre part, l'une des conséquences les plus caractéristiques de cette situation de l'anthropologie et des sciences sociales en général, en Algérie comme au Maghreb et dans le monde arabe, est illustrée par l'inexistence d'un champ scientifique. Cette situation se traduit généralement par le refus des chercheurs d'adhérer ou du moins de discuter les thèses de leurs collègues. La réflexion de Bourdieu sur ces aspects éclaire suffisamment cette question; cette réflexion comporte les éléments suivants:

1) "Penser en terme de champ, c'est penser l'espace de production comme un système tel que les caractéristiques de

chacun des producteurs intellectuels sont définies par sa position dans ce système" (P. Bourdieu, 1976: 420). La question est alors la suivante: Quelle est donc la position des producteurs intellectuels locaux dans le système dominé par les producteurs occidentaux?

2) L'intérêt d'une telle approche du champ scientifique, et précisément dans le contexte des pays anciennement colonisés, est qu'elle amène à s'interroger sur la possibilité d'une science sociale décolonisée; interrogation qui se décline en deux temps:

2-1) Rappports au présent: la nature des rapports qui lient les producteurs locaux au "pouvoir intellectuel central, c'est-à-dire avec la science métropolitaine".

2-2) Rappports au passé: les rapports entretenus avec le passé de l'anthropologie qui « fait partie des obstacles épistémologiques principaux de la science sociale, dans tous les cas et, notamment, dans le cas de la science sociale d'une société récemment décolonisée" (P. Bourdieu, 1976: 419), ainsi que le rappelle de façon fort pertinente Bourdieu. Ces questions ont beau être anciennes elles demeurent récurrentes parce qu'elles n'arrivent pas à avoir un traitement adéquat.

Cependant, il ne peut aujourd'hui être fait table rase de l'existence de l'anthropologie dans les pays du Maghreb ainsi que les autres pays du Monde arabe. A l'occasion de la tenue du colloque Anthropologie du Maroc et du Maghreb à Essaouira, au Maroc, en 2013, le rédacteur de l'éditorial du bulletin du Centre Jacques Berque (CJB) n'a pas manqué de mettre en exergue ce fait,

du moins pour le Maroc: « Il existe au Maroc une génération d'anthropologues dont les travaux dépassent, en précision, en collecte de données de première main et en qualité « interprétative » (c'est-à-dire sur le propre « terrain » de Geertz), les travaux des illustres anciens, qui continuent à être enseignés de l'autre côté de la Méditerranée comme si la recherche sur le Maroc avait cessé après eux (ou au mieux après leurs disciples) » (Ariel Planeix, 2014)

Néanmoins, en Algérie, comme dans le reste du Maghreb, la réalité de l'anthropologue opérant en Algérie relève du dilemme et se laisse révéler par deux constats :

1) Même isolés, les anthropologues existent ainsi que le soulignait Jean Copans en 2007 pour l'Afrique: « Non pas qu'il n'y ait pas de chercheurs isolés se réclamant explicitement ou implicitement, partiellement ou totalement de l'anthropologie sociale et culturelle ou d'une certaine forme d'ethnologie voire d'ethnographie. » (Jean Copans, 2007)

2) Pour une large part, l'isolement de ces chercheurs résulte de l'absence d'institutions scientifiques autonomes et productrices de savoirs anthropologiques sur la société algérienne contemporaine.

Il ne serait pas productif de vouloir pallier à cette situation des anthropologues algériens "at homme" par le renvoi aux anthropologues algériens établis à l'étranger et cela pour les mêmes motifs formulés par Jean Copans qui souligne l'existence d'anthropologues africains et de qualité dans les anciennes

métropoles ou encore dans les pays d'Amérique du Nord mais il précise que: «(...) l'origine n'importe plus dans ces cas, selon nous, puisque ces chercheurs se trouvent intégrés, et cherchent par tous les moyens à s'intégrer, au sein des traditions disciplinaires centrales. J'ai déjà donné mon sentiment, épistémologique, et non émotionnel et amical, sur ce point: ces chercheurs n'étant plus des acteurs directs de leurs champs scientifiques nationaux, la configuration sociale de leur personnalité professionnelle n'est plus déterminée que de manière secondaire par les contraintes africaines de l'exercice de la recherche.» (Jean Copans, 2007)

Tout comme pour les structures de recherche, en Algérie les structures d'enseignement elles aussi sont sous le primat du politique. Par exemple dans les universités les départements d'anthropologie ont vu le jour bien tardivement par rapport à ceux de sociologie. Cette situation crée le paradoxe selon lequel certains des meilleurs chercheurs en anthropologie s'intéressant à la société et à sa culture sont issus de la sociologie et non de l'anthropologie³. Bien qu'elle concerne tout autant les anthropologues locaux que ceux établis en Occident, cette "translation disciplinaire" répond à des motivations différentes chez les uns et les autres.

Chez les premiers, cette évolution est venue répondre à la nécessité d'un changement de posture chez le sociologue algérien qui s'est fait anthropologue afin de faire face au "retour du local". Sous cet angle, il peut être affirmé qu'en Algérie le processus

d'anthropologisation de la sociologie "développementaliste" s'est enclenché de façon différente de ce que pointe Jean Copans pour le reste du continent africain: «Ce n'est pas parce que notre sociologie du développement est plutôt une anthropologie du développement que s'impose aux yeux de ses pratiquants et de ses lecteurs africains un besoin d'anthropologie qui subvertisse les problématiques, réductrices, du développement.» (Jean Copans, 2007). En effet, il semble tout à fait juste de penser que certains des sociologues algériens les plus aguerris, ont franchi le pas vers l'anthropologie après avoir vécu une "rupture épistémologique inversée" au contact de ce que Georges Balandier appelle "la société réelle" (Georges Balandier, 1971). Le franchissement de ce pas s'est fait de façon d'autant plus "naturelle" que la sociologie en Afrique était, à ses débuts, anthropologique dans son inspiration, ses méthodes et ses contenus comme le montre fort bien, pour le contexte algérien, la sociologie de Pierre Bourdieu⁴.

Mais bien qu' anthropologique par sa vocation et son inspiration, cette sociologie finissait presque toujours par devenir "développementaliste" en se voulant conforme à l'idéologie dominante de la modernisation; elle avait pour unique paradigme celui du développement et de l'occidentalocentrisme. Aussi l'on ne s'étonnera pas outre mesure que la sociologie "modernisante", tout comme une certaine anthropologie sociale et culturelle, soient dans un rapport d'extériorité vis-à-vis de leur société en Algérie et au Maghreb. Il me semble que c'est cet ensemble de raisons qui se

dressent derrière le succès illusoire enregistré par la notion de socio-anthropologie dans les universités algériennes

Le statut et la posture épistémologiques des anthropologues algériens opérant en Algérie ne sont pas sans rappeler les digressions de Simmel sur l'étranger. Dans cette métaphore sur l'objectivation, le voyageur est celui qui arrive un jour pour repartir le lendemain, alors que « L'étranger, en revanche, est celui qui est arrivé aujourd'hui et qui restera le lendemain. Il est venu pour rester, et bien qu'il n'ait pas poursuivi son chemin, il n'a pas abandonné tout à fait sa liberté de se déplacer. » (G. Simmel, 1908). Comme l'étranger de Simmel, l'anthropologue algérien en Algérie est là pour rester, mais la comparaison s'arrête là: car, d'une part, le statut d'étranger de l'anthropologue algérien se fonde sur son extériorité culturelle par rapport à son groupe d'origine.

Pour Simmel l'étranger-chercheur est libre pratiquement et théoriquement dans sa démarche et sa posture. Cette liberté signifie, «la capacité de se détacher, au besoin, à différents degrés, d'une seule perspective épistémologique, d'une seule façon de concevoir les différents objets, d'un seul courant théorique et d'un seul type de recherche empirique. On doit être prêt à voyager dans toutes les directions.» (G.Simmel, 1908). Voyager théoriquement et épistémologiquement dans toutes les directions, et non s'amarrer à une seule perspective comme le fait le chercheur algérien étranger-anthropologue chez lui qui passe son temps à

tordre le cou aux concepts pour les encastrent, coûte que coûte, dans des réalités qui leur résistent. Une situation qui a été décrite plus d'une fois et par plusieurs sociologues arabes.

L'expérience des anthropologues indiens est à méditer: ce sont bien des anthropologues indiens qui étudient une ou plusieurs des communautés indiennes. A la limite les anthropologues algériens d'origine arabe pourraient bien étudier la communauté kabyle, ou chaouie ou encore mozabite (ibadite), ou enfin targuie, soit l'une des communautés berbères ou, inversement, comme ce fut le cas avec Mouloud Mammeri dans le Gourara (sud-centre algérien). Sinon, et si on pousse à l'extrême le raisonnement de ceux qui considèrent qu'on ne peut pas être anthropologue chez soi, il sera aussi impossible pour un anthropologue algérien, par exemple, d'être anthropologue dans un autre pays du Maghreb, voire même dans un des vingt et un autres pays du monde arabe, si l'on tient compte de la communauté de la langue, de la religion, de la géographie et enfin de l'histoire contemporaine (la colonisation).

Pourquoi devrait-on considérer que seuls des anthropologues de l'étranger sont à même de produire des connaissances fiables sur les sociétés non-occidentales alors que les "locaux" ont une connaissance des langues et des cultures locales qui ne peut en aucun cas être égalée par celle d'un étranger. Une partie de la réponse se situe chez l'anthropologue africaniste Jean Copans selon lequel «L'anthropologie sociale et culturelle est une discipline importante à l'échelle internationale, de nombreux pays

du tiers-monde ont des écoles, plus ou moins nationales, d'anthropologie et par conséquent tout dénigrement disciplinaire mérite d'être interrogé quant à ses raisons profondes qui se résument probablement aux craintes d'une nouvelle concurrence professionnelle au sein d'un marché des sciences sociales de plus en plus malmené.» (Jean Copans, 2007).

Chez les anthropologues algériens et maghrébins établis en Occident, la "translation disciplinaire" de la sociologie à l'anthropologie répond à la nécessité de se conformer aux besoins, attentes et conditions d'entrée dans le champ scientifique occidental.

III] Les enjeux du débat sur l'anthropologie de soi

A la lumière du relativisme épistémologique culturel et social, reconnu comme le fondement essentiel de la posture anthropologique au XXème siècle, il s'agit de réfléchir sur le projet d'une anthropologie comme science sociale d'une modernité autre que celle de l'Occident, une modernité endogène. Ce projet empruntera nécessairement le passage de " l'anthropologie de l'altérité" à " l'anthropologie de soi". Ceci étant parce que cette discipline intellectuelle se singularise, rappelons-le encore une fois, d'abord dans la façon qui lui est propre de se délimiter un objet évoluant dans un terrain particulier de recherche et d'enquête mais elle se singularise tout autant, voire plus, par le rapport qu'elle entretient avec cet objet.

C'est en effet comme "Mode original de connaissance" de soi que l'anthropologie a été mobilisée en Afrique noire, dès les années 1930, pour renouer avec ses origines et ses cultures: et c'est là le sens de la leçon africaine: «Ainsi le discours ethnologique ou anthropologique africain est lesté, dès les années 1930, d'un sentiment de restauration culturelle, certes tout à fait nécessaire et compréhensible au plan des dynamiques historiques et idéologiques, (...)» (Jean. Copans, 2007)

Les conditions ayant permis l'éclosion d'autres voix anthropologiques sont essentiellement au nombre de trois: la défaite du colonialisme, la mise en question de l'eurocentrisme et la «contemporanéisation» institutionnelle des ex-colonies. L'émergence d'une anthropologie non occidentale a suscité une résistance qui ne dit pas son nom dans le monde des anthropologues occidentaux depuis au moins la seconde Guerre mondiale. Mais le paradoxe est que cette résistance n'a pas manqué de se manifester chez les anthropologues qui travaillent sur leur société et cultures non-occidentales (André Béteille, 2007). C'est ce rapport ambigu des anthropologues locaux à la discipline et à leur propre société et cultures qui mérite d'être examiné.

Si Cl. Lévi-Strauss s'était évertué à décrire, tout au long de sa longue carrière, ce monde non occidental, sous les termes de "primitif" et de "sauvage", c'est parce qu'il s'était fixé comme mission de tracer les contours d'une altérité par rapport à l'homme occidental, sa société et sa culture. A ses yeux, l'anthropologue

devait explorer les contrées lointaines pour tracer le limes culturel de l'Occident. Et si Alfred Radcliffe-Brown, comme Durkheim avant lui et Pierre Bourdieu, était convaincu que sociologie et anthropologie quand elles se fondent sur la méthode comparative n'en font qu'une, cela n'empêche pas de soulever la question de savoir comment peut-on comparer quand une telle séparation entre l'Occident et le reste du monde est maintenue?

Car on est bien loin de la conviction d'Alfred Radcliffe-Brown qui travaillait à développer une approche commune pour l'étude de toute société humaine (Alvaro Pires, 1997). La preuve est qu'en Occident la tendance est toujours à la distinction, voire à l'opposition des deux disciplines: «Aux États-Unis, et en Grande-Bretagne, les disciples et successeurs de Radcliffe-Brown n'ont guère fait d'efforts pour poursuivre son programme d'unification de la sociologie et de l'anthropologie. Les anthropologues ont, au Royaume-Uni, continué de se focaliser sur des communautés tribales dans le monde, ajoutant à leur répertoire des communautés paysannes d'Asie, d'Afrique ou d'Amérique latine puis des pays méditerranéens et d'Europe de l'Est, alors que les sociologues ont principalement étudié la Grande-Bretagne et les sociétés industrielles voisines.» (André Béteille, 2007). Dans l'hexagone, la situation n'est guère différente puisque « Pendant des décennies (jusque dans les années 1990) sociologie et anthropologie vivent en France des vies largement séparées; (...).» (Jean. Copans, 2007).

Même quand il y a échange entre chercheurs des deux rives, ou plus exactement des deux mondes, l'inégale division intellectuelle du travail est toujours là. Ce que révèle l'expérience indienne peut être repris à la lettre pour l'Algérie et le reste du Maghreb: «Les anthropologues indiens et occidentaux ont de fait pu échanger leurs points de vue dans des séminaires et des conférences. Toutefois, les seconds venaient plus pour faire du terrain et recueillir des données que pour découvrir de nouveaux concepts, méthodes et théories. Et pour chaque chercheur américain qui venait en Inde, il y avait au moins dix Indiens qui allaient finir leurs études aux États-Unis.» (André Béteille, 2007). Les sociologues algériens/maghrébins qui allaient finir leurs études ou s'établir en Occident, pour paraphraser André Béteille, se découvrent magiciens: sociologues chez eux, ils se métamorphosent en anthropologues en Occident. Le sociologue algérien qui décide de s'établir en Occident vit la même "métamorphose" que son homologue indien: «Quand un étudiant indien va aux États-Unis pour faire une thèse, si son travail porte sur la stratification sociale aux États-Unis, il sera inscrit dans un département de sociologie, même s'il étudie une société qui est différente de la sienne. S'il souhaite, à l'inverse, retourner étudier la famille et la parenté dans sa ville natale en Inde, son université américaine le comptabilisera parmi les anthropologues, même s'il écrit une thèse sur sa société et sa culture d'appartenance. Les Indiens sont aujourd'hui prisés dans les universités américaines,

mais dans les départements d'anthropologie, pas de sociologie.» (André Béteille, 2007).

Cet ensemble de propriétés des conditions de production intellectuelle dans le domaine des sciences sociales en Algérie et dans les autres pays du Magreb fait que les sociologues/anthropologues établis en Occident viennent certes en Algérie pour faire du terrain mais presque jamais pour instaurer un dialogue avec leurs homologues locaux⁵. Cette division ethnicisée du travail anthropologique est aussi en vigueur quand il s'agit de la pratique de l'anthropologie par des non-occidentaux, des Maliens et des Sénégalais, en Occident, soit une anthropologie réciproque dans les années 1980, et à propos de laquelle tout ce qui a été retenu c'est qu'elle fut une tentative mort-née (Jean. Copans, 2007)

Si l'enjeu réside dans la reconnaissance d' "une autre anthropologie", et qui semble difficilement concevable chez les anthropologues occidentaux, chez leurs collègues non-occidentaux le principe de la réciprocité va de soi. Le cas de Srinivas, anthropologue indien et l'un des premiers du Sud, mérite d'être cité pour son ouverture d'esprit à l'Autre quand il s'agit de se connaître soi-même. Celui-ci écrivait à propos des chercheurs locaux et des chercheurs extérieurs: «Non seulement je ne suis pas opposé à l'étude d'une culture par des chercheurs extérieurs mais, au contraire, j'y suis très favorable». Et de conclure: «Il ne saurait y avoir une seule vision correcte ou englobante. L'une d'elles

devrait être une vision de l'intérieur; diverses visions peuvent être complémentaires même – voire spécialement – quand elles sont différentes entre elles» (M. Srinivas,2002: 560).

L'adoption de cette attitude chez un anthropologue du Sud est d'autant plus significative que les praticiens des sciences sociales, enseignants et chercheurs, dans cette partie du monde, n'ont pas cessé de vivre leur vie professionnelle de façon tourmentée. En témoignent les innombrables écrits et manifestations scientifiques consacrés largement à ces questionnements sur l'inadéquation entre les référentiels des enseignements et la réalité sous ses différentes facettes (A.Lakjaa, 2004).

La pratique de la sociologie et de l'anthropologie sociale et culturelle en Inde nous apprend que dans l'étude de sa propre société ou celle d'une autre, avoir l'esprit ouvert importe souvent plus que les lointains voyages. Elle nous a enseigné qu'il n'y a pas un point de vue unique ou privilégié pour étudier la société et la culture. Cela ne change pas grand chose si, au lieu d'un seul, on prend en compte deux points de vue, celui du local et celui de l'extérieur puisque des chercheurs extérieurs peuvent tout à fait voir une même société à partir de perspectives différentes.. D'autant plus qu'à l'intérieur d'une même société, s'affrontent une pluralité d'optiques qui varient selon la religion, la classe, le sexe, et les préférences politiques ou idéologiques.

IV] Pour un engagement des anthropologues

L'approche de l'anthropologie que j'adopte dans cette réflexion montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une méthode adaptée aux terrains mais bel et bien d'une posture disciplinaire originale qui se situe au fondement d'un projet interprétatif totalisant et que « nous avons affaire à un programme scientifique global et spécifique, à un projet disciplinaire original. » (Pierre-Philippe Rey, 1993). Tout à fait dans le sens où Cl. Lévi-Strauss considérait l'anthropologie plus comme un "Mode original de connaissance" qu'une "source de connaissance particulière" et qu'il convient plus de s'attacher à dire "Comment elle fait connaître" que "ce qu'elle fait connaître" (Pierre Bonté et Michel Izard, 1991).

Il est en effet question d'engagements dans les actes concrets du chercheur qui doit se départir de ce que Bourdieu appelle le "biais intellectualiste", qui consiste à préserver sa "virginité" épistémologique face au monde qu'on contemple comme "un spectacle" «plutôt que comme des problèmes concrets appelant des solutions pratiques» (Wacquant, 1992: 34) car l'anthropologie peut être aussi "un sport de combat" et une science sociale de l'engagement et de la reconsidération épistémologique. La réussite de cette démarche repose quasi-totalement sur l'engagement des anthropologues locaux, seuls, vis-à-vis de leur société, parce qu'ils en sont les premiers concernés.

Ce qui est attendu du chercheur aujourd'hui en Algérie est de se muer de chercheur "étranger" en sa propre société en chercheur

"appartenant-critique", s'inscrivant dans la posture de l' "altérité dans l'unité fondamentale" (Alvaro Pirès, 1997), soit dans ce que je propose d'appeler "l'altérité locale". Ainsi la pensée scientifique et le parti pris, tel qu'il se manifeste à travers l'engagement, la solidarité, l'attention au point de vue de l'intérieur et au point de vue d'en bas ne s'éliminent pas, mais s'alimentent mutuellement. Car se définir comme sociologue ou anthropologue ne concerne pas seulement les aspects liés à la carrière mais beaucoup plus la responsabilité intellectuelle et le positionnement ou le re-positionnement épistémologique.

Si l'on revisite l'évolution de l'anthropologie française, on finit par se rendre compte que la question de l'engagement en ce domaine n'est pas nouvelle. Pierre-Philippe Rey en parle en ces termes: «Pour ce type de projet, le retour à l'histoire, qui permet de comprendre quelles étaient les lignes de force avant que commence la tentative de manipulation coloniale, s'avère un auxiliaire indispensable: d'où le développement d'une anthropologie historique, chez les anthropologues français d'abord, puis de plus en plus de l'intérieur des pays concernés ou du sein de cette fraction des peuples ex-colonisés qui s'est installée en France pour trouver du travail mais garde les yeux tournés vers le Tiers monde.» (Pierre-Philippe Rey, 1993).

En guise de conclusion:

1) Si les pères fondateurs de l'anthropologie occidentale, avec Durkheim en tête, se sont évertués à décrire, tout au long de leur

carrière, le "primitif", le "sauvage" et l' "indigène", c'est parce qu'ils se sont assigné la mission de tracer les contours de la seule altérité concevable en leur temps: celle qui se définit par rapport à l'homme occidental seul.

2) Mais cette anthropologie occidentale, qui s'était donné au départ le monde non-occidental comme objet, a fini par subir au XXème siècle sa plus grande mutation sous la forme de pluralisation des discours anthropologiques au-delà des frontières européennes. L'une des répliques de cette grande mutation est que la tendance en ce début du XXIème siècle reste dominée par l'anthropologie de la réflexivité. Méditons alors la leçon africaine.

3) Si on accepte le paradigme de la pluralité de modernités, et par conséquent de la pluralité d'altérités, il sera alors possible d'entrevoir le passage de "l'anthropologie de l'altérité" à "l'anthropologie de soi", ou encore de "l'anthropologie du Nord sur le Sud" à "l'anthropologie du Sud sur le Sud" en espérant aller vers "l'anthropologie du Sud sur le Nord" croisée avec "l'anthropologie du Nord sur le Sud"...et c'est en ce sens qu'il me semble plus approprié et pertinent de parler de pluralisation des discours anthropologiques que d'indigénisation de l'anthropologie.

4) Ce qui importe le plus ce n'est pas tant de disposer d'une définition stricte de chaque discipline, comme ici le cas pour l'anthropologie ou l'ethnologie ou enfin la sociologie, mais bien plus de maîtriser la posture qui fonde chacune et la globalité du projet intellectuel que poursuit chaque discipline.

5) Si l'enjeu réside dans la reconnaissance d'une autre anthropologie, et qui semble difficilement concevable chez les anthropologues occidentaux, chez leurs collègues non-occidentaux le principe de la réciprocité va de soi. Méditons alors la leçon indienne.

6) Les anthropologues non-occidentaux s'ils s'attachent à l'esprit fondateur de l'anthropologie comparative, en se montrant ouvert aux différents mouvements des idées, ils doivent aussi se risquer à se confronter à ceux qui ont des points de vue différents sur l'homme et sur le monde. Mais on ne peut prendre ces risques de façon féconde que si l'on a un point de vue personnel, ancré dans la culture de son groupe d'origine et, aussi, que si l'on sait qu'on a un point de vue personnel.

7) Selon l'approche de l'anthropologie adoptée dans cette réflexion, c'est-à-dire pratiquée par les chercheurs "locaux", «ce n'est pas seulement la théorie, la méthode ou le sujet qui change, mais tout le sens de l'entreprise» (C.Geertz, 1986). En clair, il s'agit d'une posture disciplinaire originale qui se situe au fondement d'un projet interprétatif totalisant. Car comme le souligne Z. Samandi et ainsi que le rappelait aussi Alvaro Pires, (1997), par-delà les paradigmes et les théories, «ce sont les préconceptions inévitables pour la pensée scientifique qui ont changé ainsi que les postulats fondamentaux concernant la nature du réel et le statut de vérité de la connaissance (Duchaste & Laberge, 1999).»

8) Ce qui est attendu du chercheur aujourd'hui en Algérie est de se muer de chercheur "étranger" en sa propre société, en chercheur "appartenant-critique" s'inscrivant dans la posture de l' "altérité dans l'unité fondamentale", soit dans ce que je propose d'appeler "l'altérité locale". Ainsi la pensée scientifique et le parti pris, tel qu'il se manifeste à travers l'engagement, la solidarité, l'attention au point de vue de l'intérieur et au point de vue d'en bas ne s'éliminent pas, mais s'alimentent mutuellement. En fin de compte, la pratique de l'anthropologie sociale et culturelle par les chercheurs locaux permet «que cette anthropologie soit une possibilité (une chance) de subversion, pour contribuer à l'émergence d'une pensée de la différence.» (Jean Copans, 2007), voire à l'émergence de toute une société, comme c'est le cas en Algérie et dans les autres pays du Maghreb.

9) Dans le tumulte des débats des années 1970/1980, sur "l'indigénisation" des sciences sociales au Maghreb et dans le monde arabe, la question centrale se ramenait à comment se moderniser sans s'acculturer? Abdellah Laroui (1986, p.96) a été, sans conteste, celui qui avait trouvé les mots les plus précis pour formuler ce dilemme existentiel «se moderniser, c'est se trahir, rester fidèle à soi, c'est mourir à l'histoire». Ne peut-on pas penser qu'aujourd'hui, trente après, que les termes de ces débats ont bien changé dans le sens où l'anthropologie de soi permet de faire connaître une pluralité de modernités subreptices qui s'affirment face à La modernité qui prétend à l'unicité?

Références bibliographiques

- BALANDIER Georges**, 1971, *Sens et puissance, Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.
- BETEILLE André**, Être anthropologue chez soi : un point de vue indien , Genèses 2007/2 (n° 67), p. 113-130. DOI 10.3917/gen.067.0113
- BONTE Pierre et Michel IZARD**, 1991, *Dictionnaire, de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF.
- BOURDIEU Pierre avec Wacquant Loïc J.D.** , *Réponses _ Pour une anthropologie réflexive*, Ed. du Seuil, 1992, 270 pages.
- BOURDIEU Pierre** , 1976, Les conditions sociales de la production sociologique. Sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie, in Moniot H. (ed.), *Le mal de voir*, Cahiers de Jussieu 2, Paris, UGE,
- CHENTOUF Tayeb**, La sociologie au Maghreb: Cinquante ans après, *Revue Africaine de Sociologie*, 10, (1), 2006, pp. 1-30.
- COPANS Jean**, De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie, *Journal des anthropologues, Dossier: Les frontières africaines de l'anthropologie Un demi-siècle d'interpellations*, 110-111/2007, Association française des anthropologues, p. 337-370
- DJEGHLOUL Abdelkader**, 2004, *Nouvelles lettres pour l'Algérie*, Oran, Ed. Dar el Gharb.
- FERRIÉ J.-N.**, Présentation de l'atelier, in **Ariel PLANEIX**, Compte rendu du colloque : « Anthropologie du Maroc et du Maghreb, *Journal des anthropologues*, 136-137 | 2014, 399-405.
- GEERTZ Clifford**, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 293p.
- GONZALES CASTILLO Eduardo, LAVANCHY Anne, RHANI Zakaria et TRUCHON Karoline**,
L'anthropologie et ses lieux : altérité, genre, relativisme culturel et dé-colonisation, *Anthropologie et Sociétés, Volume 32, numéro hors série, Globalisation des cultures : traces, traverses et voix de jeunes anthropologues*, Sous la direction de Fabien Pernet et Karoline Truchon, 2008, p. 117-126

GUERID Djamel, 2013, *L'entrée en sociologie _ Les limites de l'universel européen. Implications concrètes dans le monde d'aujourd'hui*, Ed. Publisud, Paris, 239p.

KERROU Mohamed., 1991, *Être sociologue dans le Monde arabe ou comment le savant épouse la politique*, *Peuples méditerranéens*, 54-55 : 247-268. Melliti I., 2006, « Une anthropologie "indigène" est-elle possible? Réflexion sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, 53, 2 : 163-176.

KHATIBI Abdelkebir, 1974, Entretien avec Tahar Bendjelloun, *Le Monde diplomatique*, Août 1974.

LAKJAA Abdelkader, (2004)(s/d), *Sociologie et société en Algérie: Quels rapports ?*, Ed. Casbah, Alger.

LAKJAA Abdelkader, (s/d), 2015, Abdelkader Djaghoul, *L'homme et l'œuvre*, Ed. Université d'Oran.

LEVI-STRAUSS Claude, 1958, *L'anthropologie structurale*, Plon, Paris.

MELLITI Imad, 2006, *Une anthropologie "indigène" est-elle possible? Réflexion sur le statut de l'anthropologie en Tunisie*, *Arabica*, 53, 2 : 163-176.

MOUSSAOUI Abderrahmane, 2014, *L'Université algérienne entre le local et le global: regards empathiques*, in Djamel Guerid (s/d), *Repenser l'Université*, Arak Editions, Alger.

MOUSSAOUI Abderrahmane, 2005, *La pratique de l'anthropologie en Algérie : 269-295*, in D. Albera et M. Tozy, *La Méditerranée des anthropologues : fracture, filiations, contiguïtés*. Paris, Maisonneuve et Larose.

PIRES Alvaro, (1997), *De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales*, Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>, juillet 2016, pp. 3-54, in Poupard, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, Pires [Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives], *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Montréal : Gaëtan Morin, Éditeur, 1997, 405 p.

PLANEIX Ariel, *Compte rendu du colloque : "Anthropologie du Maroc et du Maghreb"*, *Journal des anthropologues*, 136-137 | 2014, 399-405.

RACHIK Hassan, 2012, *Le proche et le lointain, Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Ed. Parenthèses MMSH.

REY Pierre-Philippe, 1993, L'anthropologue et l'engagement - De la politique à la pratique, in Etienne Le Roy, Olivier Dollfus, Michel Vernières, Catherine Choquet, Etat des savoirs sur le développement : trois décennies de sciences sociales en langue française, **Karthala, Paris.**

SAMANDI Z., Pratique de la science sociale au maghreb: l'approche intercontextuelle de la modernité, in Soc. estado. vol.17 no.2 Brasília Dec. 2002

SIMMEL Georges, 1908, Digressions sur l'étranger, dans Y. Grafmeyer et I. Joseph (sous la dir. de), L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine (1979), Paris, Seuil.

Srinivas M., 2002, «The Insider versus the Outsider in the Study of Cultures», in Collected Essays. Delhi, Oxford University Press: 553-560, in BETEILLE André, Être anthropologue chez soi : un point de vue indien, Genèses 2007/2 (n° 67), p. 113-130. DOI 10.3917/gen.067.0113.

TAURISSON-MOURET Dominique, Appel à communications : CONFÉRENCE DE L'ASSOCIATION PANAFRICAINNE D'ANTHROPOLOGIE (PAAA), Bamenda, Cameroun du 7 au 9 août 2014, , Département d'Anthropologie, Université catholique du Cameroun, mis en ligne le mardi 28 janvier 2014.

Références:

¹ - Comparativement au Mexique et d'autres pays latino-américains où l'anthropologie a été élue "science du bon gouvernement" au début du XX^{ème} siècle, dans le cadre de la mise à jour institutionnelle sous la forme de contemporanisation/modernisation et "(...) que les anciennes colonies ont entreprise à partir de divers projets modernisateurs, et dans différents domaines tels que l'enseignement, la santé publique, l'administration. Or, dans quelques pays de l'Amérique latine, cette tentative de mise à jour des institutions gouvernementales a donné lieu à la formation des conditions nécessaires pour l'importation et l'appropriation de l'anthropologie en tant que champ de production du savoir. Dans le cas du Mexique, c'est l'État post-révolutionnaire qui a été le grand promoteur de l'anthropologie générale qui, au début du XX^e siècle, a été définie comme «la science du bon gouvernement» par l'un des premiers anthropologues mexicains, Manuel Gamio.", Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Karoline Truchon, L'anthropologie et ses lieux : altérité, genre, relativisme culturel et dé-colonisation, Anthropologie et Sociétés, Volume 32, numéro hors série, Globalisation des cultures : traces, traverses et voix de jeunes anthropologues, Sous la direction de Fabien Pernet et Karoline Truchon, 2008, p. 117-126.

² - De ce point de vue, la situation en Egypte est encore plus symptomatique puisque la sociologie est présente à l'université depuis les tous débuts du XXème siècle. Se référer à ce propos à Djamal Guerid, *La greffe problématique de la sociologie dans le monde arabe: l'exemple de l'Egypte et de l'Algérie (en langue arabe)*, in Abdelkader Lakjaa, *Sociologie et société en Algérie*, Casbah Editions, Alger, 2004. André Bêteille, et toujours à propos de l'Inde, comparable sous cet angle à celui de l'Algérie et de l'Egypte, exhume deux articles de Karl Mannheim datant de 1930 dans lesquels celui-ci étudiait la sociologie américaine dans l'un et la sociologie allemande dans l'autre. Alors que la sociologie, au moins comme discipline académique, existait depuis plus longtemps en Inde qu'en Allemagne ou aux Etats-Unis, au moment où Karl Mannheim écrivait ses articles, il n'y avait toujours pas, aux yeux de ce dernier, une sociologie indienne qui pût faire l'objet d'un article, *Être anthropologue chez soi: un point de vue indien*, *Genèses* 2007/2 (n° 67), p. 113-130.

³ - Cette situation anormale pour un pays comme l'Algérie a conduit une structure de recherche étatique en anthropologie comme le Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC) à négocier et à obtenir, au début des années 2000, le feu vert de l'autorité de tutelle pour prendre en charge la formation doctorale de ses jeunes chercheurs issus de l'université avec les niveaux de master ou de magister.

⁴ - Chez Bourdieu la distinction anthropologie/sociologie est totalement artificielle. Un texte comme celui de *La maison kabyle ou le monde renversé est plus anthropologique que sociologique, Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Éd. **Librairie Droz**, 1972, 272 p. D'autre part, son premier ouvrage *Sociologie de l'Algérie* est difficilement classable de façon exclusive dans l'une ou dans l'autre et dans lequel l'auteur avertit que "Les caractères sociologiques des populations algériennes forment un écheveau inextricable", *Sociologie de l'Algérie*, Collection *Que sais-je?* Ed. PUF, Paris 1958, 128p.

⁵ - André Bêteille signale des faits similaires chez les anthropologues indiens: "mais ils viennent en Inde pour faire du terrain plutôt que pour établir de significatifs dialogues avec leurs collègues. La division intellectuelle du travail leur convient en l'état, ils ne cherchent pas à s'en écarter, et ils ne trouvent que peu de choses dans l'environnement indien qui les pousseraient à considérer leur travail sous un autre angle. À mon sens, ils montrent même moins d'intérêt pour ce qui se fait dans les universités indiennes que ne le font leurs collègues européens ou américains".

*Ce titre est, bien sûr, inspiré de celui d'André Bêteille, « Être anthropologue chez soi : un point de vue indien », *Genèses* 2007/2 (n° 67), p. 113-130.

