

L'anthropodycée coloniale dans la perception officielle de l'anthropologie en Algérie

Ahmed BEN NAOUM *

Plus de trente ans après l'Indépendance de l'Algérie, les sciences de l'homme communément regroupées sous le terme *anthropologie*, continuent à avoir mauvaise presse aussi bien auprès des pouvoirs établis, qu'au sein de la recherche et de l'université. Par contre, depuis le début des années 1980, l'histoire a fait l'objet de toute une série de mesures politiques et institutionnelles qui ont fait de cette discipline un objet médiatique et un enjeu politique important ; cependant qu'en même temps qu'était explicitement condamnée *l'ethnologie* au 24^e Congrès International de Sociologie à Alger en 1994, par le ministre de l'enseignement supérieur, *l'anthropologie sociale et culturelle* était introduite au Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques. La représentation de cette discipline générale dans la conscience de l'intelligentsia continue d'être construite autour de l'imagerie coloniale ; si bien que l'anthropologie quand elle n'est pas néantisée par le silence, se voit investie de tous les maux.

De ce point de vue, elle serait toujours la science des sociétés primitives, tandis que son objet fondamental resterait encore *l'ethnie* dans ce que cette notion subsumerait de plus archaïque. Science de la primivité, elle ne peut être que la parole de la division, de la négation, du mépris des peuples dominés ; et son efficace se déploie dans la justification *a priori* des guerres coloniales et de la domination. Il n'y aurait guère lieu de permettre à une telle parole de participer à la formation de la conscience nationale. Au contraire, toute la production universitaire doit être tendue vers la recherche et la construction d'une histoire nationale et d'une histoire sociale animées de bout en bout par un destin unique, une eschatologie déjà inscrite dans les peintures et les gravures pariétales du Tassili N'Ajjer au Sahara algérien.

1. Systémique d'une métahistoire. la temporalité.

Les textes officiels codifiant les prémisses politiques de "l'écriture et de la réécriture de l'histoire nationale" instaurent une temporalité linéaire et irréversible qui travaille une structure archétypale *a chronique* et inhérente. Au principe de l'histoire figure la recherche de l'identité culturelle, c'est à dire de la personnalité nationale. Histoire, personnalité et

* Docteur d'Etat des Lettres et Sciences Humaines, Chercheur à l'Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques, Université Paul Valéry, Montpellier III.

identité sont, dans les textes¹, des termes équivalents, transitifs et commutatifs. Se donne à lire alors une temporalité fondée sur trois périodes majeures : avant l'Islam, l'Islam, la période moderne et contemporaine. Cependant, la périodisation n'apparaît pas comme problème ou comme attribut quelconque de l'objet de l'histoire : elle a un rôle mineur dans la vision d'ensemble puisqu'il n'y a pas rupture ou discontinuité. Les trois périodes sont isomorphes et constituent trois ensembles correspondants, apparentés par l'existence d'un même système de relations. En effet, chaque période est définie par un *code* qui est un système conceptuel capable d'assurer la convertibilité de l'unique message de l'histoire du pays. Ce code procède par oppositions fondées sur des liens d'alliance et de lutte des classes, si bien que sa structure est réduite à trois éléments invariants qui dans leur combinaison figée animent quelques millénaires de "vie nationale":

1. Construction de l'État national (royaumes berbères de l'antiquité).
2. Colonisation et/ou occupation romaine (destruction de l'Etat national).
3. Résistance nationale (Insurrections de Jughurta, Tacfarinas, Saint Donat, etc.)

1.1 Construction de l'Etat national...

2.1. Colonisation...

3.1. Résistance...,

et cela jusqu'à la colonisation française, la résistance de l'Emir Abdelkader et la guerre d'indépendance.

La résistance nationale devient ainsi une composante de la personnalité nationale. C'est justement parce que la scansion et le rythme des oppositions permanentes, fondatrices du code sont les mêmes : la résistance est animée par une structure à trois éléments :

1. Un credo religieux,
2. Une masse de paysans révolutionnaires,
3. Un chef charismatique, avec en face, une contre structure formant le second terme d'une contradiction :

1. Une armée de conquête,
2. Des colons spoliateurs,
3. Des féodaux nationaux alliés aux colons étrangers.

Un code peut se substituer à un autre de manière horizontale (équivalence et commutativité) ou de manière verticale (isomorphie des périodes). L'histoire et la culture nationales s'articulent autour d'un noyau téléologique qui est aussi bien un message, qu'un faisceau de relations - la

1. Voir le rapport du comité central du FLN sur la politique culturelle. Juin 1981.

société algérienne était grosse depuis toujours d'un ça que la dernière colonisation devait aider à accoucher d'une nouvelle société bâtie sur trois emblèmes:

1. L'Algérie est notre patrie,
2. L'Islam est notre religion,
3. L'arabe est notre langue.

Le temps historique est plat, sans aucune aspérité, parce que l'idée qui le structure ne l'englobe que comme accessoire. Le ça qui le génère est au-delà de l'histoire. Il la précède, l'accompagne, la met en jeu, l'utilise, la déconstruit et la reconstruit. L'histoire ne devient lisible qu'à accomplir le destin pulsionnel de ce qui l'anime profondément : la nation en gestation.

Il n'y a pas d'apogée propre à la société algérienne en dehors de l'instrument par excellence de la production de la civilisation ; cet instrument privilégié c'est l'Etat, quelles que soient, par ailleurs, les périodes considérées de l'histoire algérienne. Son apparition ou sa destruction n'instituent pas une temporalité discontinue dans l'histoire de l'Algérie. Au contraire, le procès de formation de l'Etat n'admet du négatif que son travail d'accoucheur de l'histoire. La résistance est, dans la personnalité nationale, un élément essentiel : c'est elle qui assurerait le passage du négatif au positif. L'Etat-Nation serait, selon cette vision, inscrit dans la structure des gènes de la société algérienne et dans l'histoire de cette dernière, met en jeu une durée homogène, évolutive, évolutionniste et continue. La nation et/ou l'Etat posséderait un arbre généalogique où on peut lire le nom de chaque ancêtre. L'histoire se conjugue, ainsi, au présent et au futur antérieur. Qu'elle soit histoire du territoire, elle signifie un espace homogène, délimité, connu et reconnu dans ses moindres recoins ; de la religion, elle parle d'un Islam ontologique, unique, jamais investi d'une parole locale et différenciée.

La conception linéaire du temps historique est propre, d'une manière inégale toutefois, à tous les Etats contemporains, de la planète. Elle porte, néanmoins, les marques indélébiles de son origine : dans la pensée chrétienne, le temps, création de Dieu, commence avec la Faute et la Chute. Le temps est aussi lieu d'intervention de la Providence qui lui donne un sens et l'orienté vers sa finalité. Formalisé par Saint Augustin, désacralisé par la philosophie allemande, le temps - histoire s'incarne et devient humain avec la mort de Dieu. Il est animé par une nécessité logique, fût elle dialectique : les nations et les peuples porteraient en eux une "idée en soi" gestatrice de leur devenir. Cette idée est la manifestation de l'esprit dont l'Etat constitue la réalisation objective. Le contrat social s'établit par la capacité d'englobement de la société civile dans l'Etat-Providence qui est à la fois réalisation de l'Esprit, arché - type et finalité de l'histoire, qui insère l'avant et l'après et intègre dans son présent la mémoire du passé et l'anticipation du devenir du monde.

2. *La conquête de l'historicité.*

Il semble qu'une telle vision ait été assimilée peu ou prou par l'ensemble des jeunes Etats du Tiers Monde. Cependant, tandis que *l'épistémé* occidentale à laquelle appartient cette philosophie de l'histoire, s'est trouvée bouleversée sous l'effet du double mouvement du reflux colonial et de la critique interne, tandis que les Etats européens ont réussi à résorber les béances les séparant des sociétés civiles qui les ont engendrés et à créer des totalités indissociables, tandis qu'enfin, apparaissent de nouveaux discours -limites sur l'histoire, les Etats du Tiers Monde, dépourvus de théoriciens nationaux de l'histoire et de sa philosophie, sont confrontés aux séismes des lignes de failles dont l'épicentre est depuis des siècles, la contradiction majeure entre la société et le pouvoir central. On pourrait dire que l'échec de l'Etat en Algérie ou ailleurs (sauf en Chine), c'est de n'avoir jamais réussi depuis cinq siècles, l'intégration dans et de la société.

Le discours historique tenu à partir de la puissance publique a donc une fonction qu'aucun Etat du passé, en Algérie (et encore moins l'Etat ottoman), ne lui a jamais assigné. L'Etat algérien, rassembleur par vocation et par nécessité, est en quête d'une histoire nationale qui lesterait la conscience de soi du poids ontologique de l'être historicisé. La conquête de l'historicité procède par rabotage des aspérités, des différences, des divisions. Elle unifie et travaille à dissoudre tout projet pulsionnel dont l'aboutissement serait l'hétérogénéité. L'identité culturelle ou l'histoire nationale sont, dans ce cadre, un procès infini de résorption, de rejets, d'intégration et de forclusion des pulsions contestatrices du rassemblement unicitariste. Mais l'identité n'est, dans la rhétorique officielle, une position cohérente que dans l'énonciation textuelle de l'identification. Comment, dès lors, penser le kharédjisme et l'autonomie du M'zab jusqu'aux accords de 1854 avec les français ? Comment penser les Voies religieuses, l'organisation sociale villageoise ou le système pastoral ? Dans quelle case vide de la grille historiciste, tasser le nombre incalculable d'exceptions qui ne confirment pas la règle. Par quel artifice instituer un code du retour éternel du même, là où *l'autre* s'épanouit dans une temporalité subversive, inclassable et, assurément, singulière ?

3. *Anthropologie et durée.*

L'idéologie officielle en Algérie s'est régulièrement bâtie sur la critique facile de l'anthropologie et de l'histoire coloniales, conçues comme modèle théorique définitif de tout discours occidental sur les sociétés dominées. A une vision étriquée fixiste qu'il est inutile de dénoncer une fois de plus, s'est substituée une imagerie historiciste mimée par un Etat transhistorique, dont l'être-dans-le-temps est exactement calqué sur le modèle de l'Etat jacobin français. Les textes d'orientation politique inscrivent toujours en leur préface

une volonté de conformisme, par rapport au père préalablement "tué" entre 1954 et 1962. Ils refusent toute possibilité d'originalité ou de singularité à l'histoire d'un pays dont on voudrait qu'il eût toujours existé dans ses frontières actuelles. A considérer les matériaux sur lesquels l'essentiel de la critique algérienne se fonde, on ne peut s'empêcher de considérer que le procès, s'il est légitime en ses prémisses, s'éteint en ses conclusions dans ce qu'il dénonce au principe. L'anthropologie et l'histoire coloniales ne sont plus intéressantes que pour une histoire de l'imaginaire colonial que les chercheurs algériens devraient revendiquer et élaborer. Il reste que les deux disciplines, mais surtout l'anthropologie, continuent à se faire, sans traîner comme un boulet le statut honteux qui les régirait. C'est le maître de l'anthropologie française, Cl. Lévi-Strauss, qui formule le problème, apparemment insurmontable, de l'intelligence du temps. Il écrit : "Où bien nos sciences s'attachent à la dimension diachronique des phénomènes, c'est à dire, à leur ordre dans le temps, et elles sont incapables d'en faire l'histoire ; où elles essayent de travailler à la manière de l'historien et la dimension du temps leur échappe."² En histoire, les *erzats* de sociétés européennes qui conservent une tradition orale encore vivante, mais n'ont rien de scriptural à mettre sous la dent des chercheurs, sont étudiées d'une manière ambivalente: Les méthodes applicables à des terrains de tradition écrite, sont simplement transposées à un terrain de tradition orale. On aura inventé ainsi une nouvelle discipline : l'ethnohistoire, et au lieu de réduire la question de la durée, on l'aura seulement occultée.

L'anthropologie et l'histoire sont-elles donc inconciliables ? Et subséquemment, les sociétés de tradition écrites et celles de tradition orale sont-elles justiciables de deux disciplines absolument autonomes ? Il y a lieu de croire que, ce qui rend difficile l'intelligence de la temporalité, ce n'est pas tant l'hétérogénéité des sociétés que les chercheurs s'attachent à étudier, que la confusion entre la *temporalité* comme concept fabriqué par les sciences et la durée effective, réelle, irréductible et complexe que les sociétés déploient dans l'acte même de la représentation d'elles-mêmes. Que la tradition soit orale ou scripturale, l'essentiel c'est que dans les deux cas, il s'agit d'une *trace*; et d'une trace *lisible*. Loin donc que le dilemme bloque la réflexion et la fige dans la contemplation des deux démarches parallèles, l'intelligence de la diachronie des sociétés dites de tradition orale, ne peut être possible que si, d'entrée de jeu, ces dernières sont considérées comme sociétés historiques. Le problème ne concerne pas la réalité historique comme telle ; car, dans toute représentation de soi, dans toute parole sociale il y a un avant et un après, une mémoire et une projection. Il est seulement dans la manière d'en rendre compte à un second degré, dans le langage de la science qui est elle-même de la parole et, en dernière analyse, une représentation. En effet,

2. LEVI STRAUSS, Cl.- Anthropologie structurale, introduction.- Paris, Plon, 1957.

la pensée classificatoire nous oblige à réfléchir à partir d'un couple antithétique marqué par son origine théologique et métaphysique. L'opposition entre l'essence et l'apparence, le réel et l'imaginaire, la raison et le mythe, la vérité et l'erreur etc. La trace a été ainsi érigée en *trace lisible* parce que *visible*, claire, invariable ; la trace orale fluctuante, immatérielle, fantasmagorique et illusoire est rendue proprement *inaudible* du fait de sa *pseudo- immatérialité*.

Immatérialité : caractériserait-elle, finalement, toute parole sociale et toute trace matérielle ? Mais comment l'archéologue rendrait-il compte de la complexité de l'architecture d'un temple ou d'une statue de divinité, sinon en reconstituant la *subjectivité* religieuse des hommes qui les ont construit et la durée réelle de la société étudiée. En l'occurrence, il n'y a pas d'un côté les traces lisibles parce que matérielles et, d'un autre côté, la parole accessoire, mystifiante qu'il n'y a même pas à écouter. L'historien ni l'anthropologue n'est archéologue ou géomètre. Il n'y a pas non plus d'une part, les rapports sociaux de production qui seraient l'essence, la vérité et d'autre part, l'imaginaire qui *ne* manifesterait *que* leur apparence. Un temple ou un récit hagiographique sont aussi *concrets*, aussi matériels, aussi réels l'un que l'autre. L'architecture ou la statuaire sont des symboliques au même titre que la religion qui les a vues s'épanouir. Cette dernière n'est pas plus mentale que matérielle, consciente qu'inconsciente. Elle est formulation de rapports existentiels entre le monde des hommes et le monde auquel ils se destinent. Elle est régulation et instauration de l'ordre social en fonction de l'ordre historique qu'elle institue dans l'imaginaire des hommes.

Dés lors, à prendre au sérieux la tradition orale, à lui donner sens pour le chercheur et pour la société, force est d'observer et de réfléchir non en s'installant sur la marge économique ou politique de la société, mais en travaillant à *la convergence de toutes les déterminations*. C'est de cette position inconfortable que l'on peut observer la singularité des rythmes, des pulsations et des stases de la durée sociale, que l'on peut se mouvoir dans la trame complexe des interférences multiples et plurivoques des instances économique, politique, idéologique. C'est alors que se dévoilera le *politique* dans l'émission et la propagation du sens, dans la circulation des pouvoirs. C'est alors que sera déchiffré *l'économique* dans l'articulation des relations des sociétés à l'espace, à la matière, à l'autre, au monde invisible... L'aporie principale d'une histoire synchronique prohibitive de toute réflexion sur la temporalité des sociétés autres qu'européennes que signalait C.Lévi-Strauss s'estompera à mesure que l'histoire de l'Etat, de l'économie, du logos deviendra anthropologie du pouvoir, du travail et de l'échange, de l'imaginaire.

4. Le langage de l'anthropologie.

Que le passé n'existe pas et que l'historien le re-présente pose problème sur le discours sur *l'avant*. Le récit historique établit une relation trinaire entre trois éléments : la trace des sociétés mortes, le locuteur - historien, le destinataire du récit. De fait la mémoire se fabrique ; et si les Algériens ou d'autres en ont un besoin urgent, c'est surtout le type de projet et la manière de le mener à terme qui est typique du présent algérien. Les chroniqueurs écrivaient pour le futur. C'était leurs chroniques qu'ils érigeaient en traces pour témoigner, pour vaincre l'angoisse de la disparition irrémédiable des sociétés. Le dialogue s'instituait entre deux termes dont l'un était toujours à naître (les lecteurs futurs) et l'autre toujours à disparaître (le chroniqueur). L'historien n'est plus, dans le monde entier, un témoin de son temps : il ne fabrique pas du présent comme le chroniqueur le faisait, mais exhume des bribes ordonnées du passé, pour une écoute au présent.

L'histoire officielle de l'Algérie deviendrait, pour les Algériens, "retour aux sources", à une sorte de structure matricielle de la personnalité et de la culture, retour au sein maternel. Autrement dit, par delà la brisure et l'éloignement par le moyen desquels la limpidité et la pureté originelles se seraient altérés, la présentification du passé ou la fabrication d'une mémoire nationale, se présente comme un acte de "dépollution" du cours du temps *présent*. Devenu autre par la *faute* de la colonisation, autant que par celle de la "décadence du monde musulman", les Algériens auraient à retourner aux sources pures de leur innocence première. Fuite d'un présent critique ou bien fuite en arrière par incapacité d'être *présentement* au monde ? La recherche des origines s'ordonne à la reconquête de l'essence : le terrain historique n'a cessé d'être d'abord une errance théologique à la recherche du Dieu - Etat.

Cet immense renoncement de l'historien devant l'idéologie, n'est pas une simple défaillance ; c'est bien plutôt un silence religieusement observé, un non-dit qui ne renvoie pas à des études lacunaires, mais à une volonté délibérément affirmée. Le signe de l'inhibition déclarée, c'est l'impossible gestation des termes du problème. La mise en scène d'une histoire nationale qui répudie la tribu ou la confrérie religieuse, parce qu'elles ne sont pas conformes au modèle politico-idéologique affiché, s'essouffle dès que pointe, à l'horizon de la recherche, quelques pratiques fondamentales sur lesquelles viennent se briser les compositions de la compilation rétrospectives. Par exemple, comment rendre compte d'un comportement économique caractéristique des communautés nomades déférentes aux Voies religieuses ? Autrement dit, les dons que reçoivent les référents, peuvent-ils être considérés comme une rente, un impôt ou, seulement mais fondamentalement, comme un échange inégal ? Comment expliquer l'adhésion de déférents puissamment armés aux référents producteurs,

détenteurs et dispensateurs du sacré, totalement désarmés ? L'inégalité de l'échange, peut-elle se concevoir comme telle, ou bien faut-il y voir, au contraire, l'expression de la *différence* déridienne, fondatrice de l'ordre social communautaire des nomades ?

L'anthropologie indigné l'historien officiel de la nation, en ce qu'elle exclurait la nation au profit de la tribu, l'Etat à celui de la division, l'Islam à celui de la Voie religieuse. L'historien occupé à insulter, en toutes, les préfaces de sa carrière, les cadavres européocentristes *des pseudo anthropologues* de la colonisation, n'a pas vu passer le reflux colonial et est devenu incapable d'admettre que l'anthropologie a changé de base. Pire il ignore totalement cette dernière et ne s'aperçoit pas, qu'à son insu, le ça colonial s'est introduit comme épistémè indépassable dans son propre inconscient : c'est l'historien qui parle encore des "siècles obscures de l'histoire du Maghreb", qui fait silence sur l'organisation sociale, qui reconduit une des inventions les plus banales du discours colonial : le *maraboutisme*, dans l'image même que ce discours a laissé ; qui donne forme à la pseudo-stagnation culturelle au Maghreb entre le XVI' et le XIX 'siècle ; à la *décadence etc...* C'est lui encore qui admet sans désespérer, qu'après le reflux andalou, le Maghreb se serait "ensauvagé", archaïsé pendant les trois siècles de présence ottomane.

S'il n'y a nulle part au monde une histoire indigne, il y a partout des historiens honteux. La rupture à accomplir, dans les pays au nationalisme aigu, aura à prendre ses marques sur un sol épistémologique qui tiendra compte de l'irruption dans le champ des sciences d'objets anciens, entièrement reconstruits par des méthodes nouvelles. Si l'anthropologie a changé de base, elle n'a pas renié ses terrains. Elle a simplement fait surgir des philosophies nouvelles et élargi le champ de son intervention aux domaines de toutes les sciences de l'homme. Que le terrain abandonné par l'historien maghrébin soit laissé vierge, ne peut qu'ouvrir des horizons nouveaux à l'anthropologie ; et ce n'est pas le moindre des paradoxes que cette dernière puisse aujourd'hui, en Algérie et au Maroc, travailler non seulement sur des sociétés vivantes, mais aussi sur des sociétés disparues, et à partir des traces qu'elles ont laissé à la surface du sol et dans l'imaginaire.

Au bout du compte, en anthropologie historique, nous savons où ne pas aller et comment ne pas y aller ; car, il n'est pas balisé d'avance le chemin qu'il faut suivre pour réévaluer les empreintes dispersées, mais encore vivaces de la parole et des hommes qui vécurent au Maghreb. Est-il certain cependant, à planter des repères "objectifs" et à contourner les obstacles de l'idéologie actuelle de l'historien domestiqué, d'être indemne de toute intentionnalité subjective. Nous ne le croyons pas et nous le croyons d'autant moins que nous avons appris, à nos dépens, que les sciences humaines ont prétendu en vain au statut de l'exactitude des sciences de la nature et des mathématiques. La vanité de la mesure des objets de nos sciences nie le

perpétuel mouvement qui anime ces derniers, tandis que nos disciplines peuvent se figer dans une sécheresse positiviste qui réduit les hommes à une série fermée de caractères statistiquement observables. Les sciences de l'homme sont inexactes dans leurs effets de connaissance. Elles ont à revendiquer cette inexactitude comme le credo de leur finalité, pour aller vers une *esthétique* de leur objet. L'inexactitude n'est pas, ici, un droit à l'erreur ou à l'approximatif, mais une démarche *qualitative*.

Si l'effet des sciences de l'homme est inscrit dans la position dans la société de chaque praticien et, indirectement, dans ses hypothèses, chacun le sait depuis des lustres. Il n'y a pas, nous semble-t-il, à poser le problème de l'universalité des conclusions en termes d'objectivité, mais à poser la question de la cohérence de l'analyse ; de la *démonstration* et des preuves. Chacun sait aussi que, dans son acte de naissance, l'anthropologie porte les stigmates de ses objectifs et, paradoxalement, ce sont les mêmes stigmates qu'ont porté toutes les sciences de l'homme. Il y a plutôt à constater que, dans le vecteur qui porte son intention et son effet de connaissance, l'anthropologie, toute anthropologie, mais de moins en moins depuis deux décennies, est d'abord un besoin de consommer l'image de l'autre : toute société regarde le reste de l'humanité non comme son *alter ego* , mais comme sa négation. L'étrange est dangereux en ce qu'il ne nous renvoie pas notre propre image. Le regard sur l'autre par la connaissance selon soi-même, a pour vocation de le tenir à distance, de le réduire en le dominant et, dans le meilleur cas, de se reconnaître en lui parce que, justement, il garde encore ce que nous avons perdu : l'innocence d'un paradis perdu, qu'une vision écologiste des sociétés non occidentales, s'évertue à faire revivre.

Les sociétés occidentales ont consommé de l'autre par le discours anthropologique pour conforter la vision d'elles-mêmes comme sociétés de progrès illimité, à vocation universelle. C'était naguère, dans les sociétés musulmanes, le rôle dévolu à la géographie. Un tel regard suppose néanmoins que soit réalisée une condition nécessaire : le regard que porte l'anthropologue anglais ou russe sur l'autre, prend sa source au cœur d'une configuration de conduites symboliques qui anime sa propre culture. Cette dernière est plus qu'un simple passage, obligé ou non, pour tenir discours sur l'autre. Elle est traitement symbolique d'un complexe symbolique différent. Il y a distance *différentielle* à l'origine de toute démarche entre le chercheur et son objet et cette distance à tenir doit être constamment entretenue, sous peine de rendre impossible un regard cognitif consommateur d'images de l'autre. Il n'y aurait donc de recherche anthropologique que sur le différent, l'étrange, l'autre que soi. Prétendrions-nous échapper à une condition existentielle et épistémologique qui, seule, donne efficacement corps à un discours sur l'homme ? Car le chercheur, en l'occurrence, dans son rapport à son objet, s'y inclut peu ou prou. Le problème se compliquerait-il s'il

s'agissait de sa propre société et de son propre imaginaire ? Il y a ainsi une double distance à tenir et à conserver.

De fait, le discours anthropologique, se déployant pour nous, mais au sujet de l'autre, ne doit en aucun cas n'être que la science de l'autre : l'anthropodycée coloniale, si tel doit être le patronyme de l'ensemble de la parole coloniale, renseigne maintenant plus sur l'imaginaire européen que sur les sociétés colonisées. Son histoire reste à faire. D'un autre côté, il n'était pas attendu que l'anthropologie se déployât pour l'autre mais à notre sujet, et encore moins s'énonçât pour nous, par nous et à notre sujet. Il se trouve simplement que l'effet épistémologique le moins prévu de cette science de l'homme, est qu'il est possible et scientifiquement légitime de dissocier la construction de l'objet et celle des méthodes et, à montrer que ces dernières sont universellement valables dans le traitement de toute culture.

La difficulté, donc, de prise de distance, s'amenuise mais ne se réduit pas de manière asymptotique. Si l'applicabilité des méthodes est de l'ordre de la constatation d'une évidence longtemps voilée par la différence relative des objets, il est pour le moins hasardeux de croire qu'un anthropologue peut formaliser sa propre culture dans un langage qui n'est pas celui de cette culture. Comment s'analyserait donc un psychanalyste ?

Conclusion

Nous tenons, malgré nous, la distance universitaire par rapport à des pratiques socio-culturelles qui furent les nôtres ; et le leurre serait de croire que par le détour de l'étude elles seraient réactualisées dans la société, alors que cette dernière a profondément changé. La distance conceptuelle est, par définition, sémantiquement appauvrissante d'une réalité infiniment complexe. Il y a, cependant, une espèce de resémantisation du passé et, par son intermédiaire, du présent critique de la société algérienne et maghrébine. C'est une démarche qui révèle le caractère tragique de la pratique universitaire qui *sait* la crise, mais n'a absolument pas le pouvoir de la résorber. Que des intellectuels en meurent, traduit le fait que la Science de l'Homme nourrit *l'épistémè* des sociétés civiles au Maghreb, met en danger, par son innocence même, les pouvoirs ; tandis qu'elle parle d'un lieu qui ne peut être celui de ces pouvoirs.