

L'Anthropologie et les sciences sociales en Algérie : éléments pour un bilan

Mohamed Brahim SALHI*

Cette contribution ne prétend pas faire un bilan exhaustif de l'Anthropologie sur le terrain algérien. Je souhaite, mettre à plat quelques réflexions qui peuvent alimenter la construction d'un tel bilan. En particulier, je crois que le débat sur le champ d'intervention de cette discipline des sciences sociales, mais aussi sur la nature de ces objets et les modes d'appréhension de ceux-ci, mérite d'être ouvert.

L'Anthropologie : un champ d'étude non encore constitué en Algérie

Les destinées de cette discipline sont aujourd'hui fortement discutées¹ à l'aune des changements qui affectent non seulement les sociétés traditionnellement considérées comme les terrains privilégiés pour les anthropologues que celles dont ils sont généralement originaires en particulier au XIX^e siècle et une grande partie du XX^e siècle. Je veux nommer ici les sociétés occidentales.

Les sociétés objets d'études ont effectivement muté et accèdent aujourd'hui à la matérialité de la modernité, quand, elles ne revendiquent pas aussi des modes d'organisation et de pensée tenant de la modernité. De nos jours il est plutôt rare que la démocratie, les Droits de l'Homme et du citoyen ne soient pas évoqués, revendiqués ou mis en œuvre dans les sociétés non occidentales. En tout cas lorsque ce n'est pas le cas cela apparaît généralement comme une incongruité qu'il faut corriger.

Bien plus, au niveau national, comme au niveau transnational, des politiques et des stratégies sont pensées pour arrimer toutes les sociétés à ces principes et en faire même une condition dans l'accès au développement ou de l'assistance à celui ci. Le débat récent sur l'adhésion de la Turquie à l'Union Européenne est un véritable concentré

* Sociologue / Anthropologue, Maître de conférence, Université de Tizi-Ouzou, Maître de recherche, chercheur associé au CRASC.

¹ Voir entre autres Copans, Jean, « Introduction à l'Anthropologie et à l'ethnologie », Paris, Nathan, 1996, Col. *Sciences sociales 128*. Bouvier, P., *La socio-Anthropologie*, Paris, Colin, A., 2000, Col.U.

qui témoigne de la pensée dominante qui préside à l'uniformisation du monde.

D'un autre côté depuis les années 80 se dessinent une tendance à l'uniformisation économique (la globalisation, le marché mondial..) consubstantielle de ce qui est désigné sous le vocable de « village planétaire » donc d'une grande société de partage culturel et matériel. Cela est évidemment une autre affaire qu'on ne saurait prendre simplement pour une utopie comme les temps modernes en ont connu !

Mais grosso modo c'est bien ce paradigme d'une unification centripète qui agite le monde.

Pendant l'on constate aussi, au cours de ces vingt dernières années que des tendances centrifuges très fortes contrebalancent la tendance à l'unification. Les conflits récents témoignent au contraire d'une vivacité de dynamiques endogènes que cela soit d'ailleurs en Europe ou en Afrique et Monde arabe. En effet de la « purification ethnique » en ex-Yougoslavie au Rwanda en passant par les événements récents en Côte-d'Ivoire, de la situation vécue en Algérie tout au long des années 80/2000 au drame irakien avec son lot de résurgences tribales, particularistes et religieuses, l'on remarque que des tendances réfractaires à l'uniformisation sont saillantes. Identité, culture, religion, ethnicisation, rejaillissent et écorcent les certitudes des « uniformisateurs » à tout crin.

Dans les sociétés occidentales les migrations inaugurées dans le sillon des colonisations se transforment en s'amplifiant d'abord puis en se sédentarisant si l'on puit dire intra muros. Dès le début des années 80 l'Europe en particulier est en prise avec ce qui va l'occuper le plus : le multiculturalisme qu'elle a beaucoup de difficulté à penser d'abord et digérer ensuite. L'Autre est dans l'enceinte et compte bien se faire entendre.

Décidément les grandes frontières qui ont fondé la personnalité de l'Anthropologie des moments fondateurs à la fin du 19^e siècle jusque pratiquement aux années 60 se déplacent et, avec elles, non seulement les objets mais aussi les assises théoriques et conceptuelles.

L'Autre, l'altérité, qui était défini comme ce qui n'est pas soi, qui est différent de soi (i.e. non occidental) était, dans une perspective évolutionniste des moments fondateurs, l'objet de cette science sociale. Il le restera encore longtemps indépendamment des orientations théoriques dans l'histoire de cette discipline. L'Autre ce sont ces sociétés « sans Etat », « sans écriture », ou tribus, parenté, rituels magico-religieux, tiennent une place centrale. Ce sont aussi ces sociétés dont les langues sont si différentes que le simple fait de les retranscrire ou de les classer

justifie en soi la pratique anthropologique. Bref, l'Autre est différent et lointain.

Le soi même est dès la fin du 19^e siècle l'objet privilégié de la sociologie « fille de la révolution » et de la modernité qu'elle induit : les sociétés industrielles modernes et occidentales accouchent aussi de leur analyseur en l'occurrence le sociologue. L'Autre de l'anthropologie est en périphérie de ce nouveau champ disciplinaire.

Schématiquement ces frontières, comme on le voit, permettent autant à la sociologie qu'à l'anthropologie de délimiter leur territoire à la fois physiquement (lointains pour les anthropologues et proches pour les sociologues) et intellectuellement (systèmes de parenté, système de croyance... pour les anthropologues, inégalités sociales, stratifications sociales, système productif pour les sociologues).

L'anthropologie aura dans son histoire traînée « une tare » que l'on ne cessera de lui rappeler : celle d'avoir accompagné, ou servi d'accompagnatrice éclairée pour la colonisation. Et sur ce point le débat est tellement connu et ressassé qu'il me paraît inutile de s'y attarder. La sociologie pour sa part n'a pas toujours forcément pensé les effets induits par la modernité qui lui donne naissance. Au moins dans sa jeunesse qui exalte au contraire le nécessaire changement et qui souligne fortement la particularité de la société moderne et de ses valeurs pensées comme universelles. Mais elle aura été beaucoup moins que l'anthropologie accusée de connivence avec les dominations coloniales. Si l'Autre ne tient pas une place dans son système de pensée elle ne l'aura pas non plus « ensauvagé ».

D'une certaine façon c'est de cette situation caractéristique de pratiquement un gros demi-siècle de ces disciplines que datent les éléments qui rebondissent ensuite sur leur destinée. Car les sociétés des anthropologues et celles des sociologues vont tout au long du 20^e siècle être dans une situation de contact. La domination coloniale va induire des processus de modernisation forcés, subis, puis revendiqués. Les mouvements nationalistes seront essentiellement modernisateurs et adopteront des modes d'organisation, de pensée inspirée des modèles issus de la modernité occidentale qui sera ainsi réappropriée ou capturée. La matérialité de la modernité (savoir moderne, salariat, habitudes de consommation...) vécue comme défigurante d'abord sera ensuite progressivement revendiquée comme un attribut indispensable de la souveraineté et du développement.

D'une certaine façon l'Autre devient une sorte de miroir qui réfracte de gros morceaux du soi et ce, vu du lieu intellectuel dans lequel

s'élabore la pensée anthropologique et sociologique. L'invention de la dichotomie tradition / modernité en particulier dans les années 60 induira à mon avis deux choses importantes.

La première est la reconnaissance du changement dans les sociétés étudiées par l'anthropologie. Cette dernière va s'orienter vers des objets tenant du premier terme de la dichotomie pour en souligner la permanence et souvent en reconstituer l'histoire. Le second terme de la dichotomie sera plutôt du ressort de la sociologie qui souligne par ailleurs le poids de la tradition comme obstacle. Il y a eu bien entendu des pensées plus vigilantes qui ont souligné très tôt les limites de ces approches entre autres les travaux de G. Balandier².

Mais la fin du 20^e siècle avec une très forte modernisation des sociétés dites « traditionnelles » (ou dominées) donne une place de choix à la sociologie dont tout un courant se spécialisera dans le développement. C'est ce courant qui s'imposera dans les sciences sociales en Algérie. Et ce en écho à la modernisation au pas de charge entamée dans les années 70. L'on connaît les grandes orientations de l'époque qui postulent l'effacement de la tradition qualifiée de « retardataire » que la sociologie relayera dans sa pratique par le choix de ses objets d'étude et des cursus d'enseignement à l'Université. Il n'est pas difficile en effet d'établir que jusqu'au tournant des années 90, l'écrasante majorité des sujets de thèses et mémoires portent sur les réformes agraires, la gestion socialiste des entreprises... J'ai même le souvenir d'un cours de sociologie générale à sciences politiques (1973) qui portait exclusivement sur le sous-développement en enjambant l'histoire de la discipline. Bref la sociologie a le vent en poupe.

L'Anthropologie, mais l'on parlait alors plus de l'ethnologie, disparaît du cursus universitaire en 1971, avec la réforme de l'enseignement supérieur. En 1974, Le Ministre de l'enseignement supérieur dresse un véritable réquisitoire (au cours du colloque international de sociologie) contre l'ethnologie sur laquelle il n'est pas utile de revenir. Mais ce n'est pas seulement la qualification de cette discipline qui devrait retenir l'attention mais le fait que dans l'univers de l'époque, chez beaucoup d'universitaires cela sonnait presque comme une évidence. L'ethnologie c'est le passé (colonial de surcroît) et l'heure était à l'avenir c'est à dire à la modernisation. Il faut tout de même ajouter que cette discipline avait aussi dans les récriminations de l'époque une connotation « ethnociste » (l'on disait à l'époque « régionalisme » ou « tribalisme »). L'on brandissait

² En particulier dans son ouvrage *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1981. Et *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1984.

alors l'état du stock ethnographique où la Kabylie, l'Aurès, et à un degré moindre le M'zab et les Touaregs occupaient une place considérable. Alors que l'on voulait à tout prix produire de la « nationalisation ». Il aurait suffi pourtant de se poser la question des conditions de production et de l'utilisation de ce stock pour revenir à des considérations un peu plus productives.

Quoiqu'il en soit de cette ambiance intellectuelle, l'ethnologie fut mise pratiquement sous silence. Dans le champ de la production scientifique en Algérie, mais aussi dans le champ de l'enseignement académique. Elle traverse alors une période de plus de deux décennies (70 et 80) frappée du sceau de l'illégitimité. Ce qui n'empêche pas des recherches dans ce domaine mais sans trop de visibilité. Le CRAPE aura dans les années 70 encouragé et fait connaître quelques unes notamment en en publiant les résultats dans son Bulletin ou dans sa revue *Lybica*³. Cette dernière consacrera aussi une rubrique aux bibliographies anthropologiques.

C'est au cours des années 80 qu'un début de dégel se dessine. Du moins, c'est à cette époque que l'anthropologie commence à être de plus en plus citée. Institutionnellement, c'est la création de l'URASC (Unité de recherche en Anthropologie sociale et culturelle) à l'Université d'Oran qui annonce un début dans le retour sur la scène académique visible.

Au demeurant il est intéressant de noter que les productions de l'URASC vont revisiter les grands textes et auteurs fondateurs de la discipline. Les rencontres scientifiques de ce laboratoire pour leur part sortent des thématiques consacrées jusque là portant sur le développement⁴. En 1995/96 cette unité de recherche se transforme en Centre de recherche (CRASC). En fait c'est un espace dont l'importance mérite d'être rappelée qui s'ouvre à l'Anthropologie.

Quelques années auparavant (en 1990) l'ouverture emblématique en soi de deux départements de langue et culture amazighes (Tizi-Ouzou et Bédjaïa) laisse présager la possibilité d'une entrée un peu plus conséquente de l'Anthropologie dans les cursus académiques. Ce fut en fait une petite percée très souvent malmenée et constamment remise en question de l'intérieur même des départements créés et faut-il le souligner et en témoigner ici, sans que vraiment il y ait de pression en ce sens de la part par exemple du Ministère de l'Enseignement supérieur.

³ Voir notamment les travaux sur le Touat-Gourara, l'étude de Ouitis, A., *Les contradictions sociales et leur expression dans le sétifois*, Alger, CRAPE, 1977.

⁴ Voir notamment « Espace maghrébin, pratiques et enjeux ». ENAG/Ed –URASC, 1989. Ou Carlier, O., and all., *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950*, Alger, OPU, 1988.

Il faut ajouter à cette expérience l'ouverture de masters en Anthropologie sociale et culturelle, à Constantine et à Oran. L'Institut des cultures populaires de Tlemcen (créé en 1981) intègre aussi l'Anthropologie dans le cursus d'enseignement et la recherche.

Au total, si ce champ disciplinaire n'est que très faiblement institutionnalisé, beaucoup de réticences voire d'hostilité se sont relativement dissipées comparativement aux années 60-70. Disons que nous passons d'une situation de non légitimité à une situation de déficit de légitimité. Je voudrais aussi souligner, mon expérience pratique m'a suffisamment édifié, qu'un obstacle majeur et redoutable fera encore problème à cette discipline : il s'agit de l'accès aux œuvres anthropologiques pour l'écrasante majorité des étudiants qui n'ont pas de maîtrise des langues française et anglaise et qui ne peuvent disposer de traduction en langue arabe (très rare). Bien entendu pour les éventuels candidats à la formation dans cette discipline la question : ça sert à quoi pratiquement ? Est primordiale. Il faudra de toute façon se résoudre à donner préalablement des réponses si l'on veut stimuler une demande de savoir anthropologique.

Sur le plan qualitatif : deux problèmes majeurs obèrent pour le moment la constitution d'un véritable champ de recherche :

-Absence d'inter communication entre les chercheurs et de mise en partage de leur savoir.

-Absence de visibilité des travaux et de la production dans ce domaine.

En guise de mise en visibilité nous avons par contre droit ces dernières années à des rééditions de travaux ethnographiques : Hannoteau, Gaudry. Je crois que cela répond plus à la conviction qu'un marché potentiel existe dans la foulée des revendications identitaires qu'à autre chose. Sur le plan de l'Anthropologie religieuse nous avons plus droit sur le marché algérien à des ouvrages de politologie sur l'islamisme, qui n'exclut pas une certaine redondance qu'à une circulation des travaux et ouvrages de fond sur le religieux. Et cela si l'on excepte quelques thèses ou mémoires publiés et d'une visibilité très déficiente.

Pas de formation en amont, peu d'opportunité de reconversion en aval, une insertion institutionnelle très faible... L'Anthropologie n'est pas encore constituée en champ d'étude et recherche autonome et totalement légitime, elle occupe au mieux des espaces périphériques. En conséquence le savoir anthropologique produit localement me semble très marginal dans le champ global des sciences sociales. Pour l'heure, il faut à mon avis parler d'un statut flottant de cette discipline.

L'Anthropologie religieuse : l'exemple type d'un statut flottant

Comme je le souligne plus haut dès le tournant des années 70 l'ethnologie frappée de suspicion s'éclipse et devient orpheline d'un espace institutionnel et légitime. Si en France et en Algérie, des travaux anthropologiques ou proches de ce domaine très parcellaires et intégrés sous des chapeaux disciplinaires divers peuvent être recensés, un objet important pour sa part est tout simplement mis pratiquement sous silence : le religieux.

Je ne vais pas faire une recension sur la question⁵. Je souhaite simplement refaire cas d'un certain nombre de questions que j'ai eu l'occasion d'avancer :

Les grandes questions que l'on peut se poser peuvent se résumer ainsi :

La première et sans doute la plus importante consiste à savoir s'il y a un champ structuré ou une anthropologie du religieux en Algérie ? Un champ signifie un objet autonome (le religieux), un stock de savoirs et une pratique de mise en partage de ces savoirs c'est à dire essentiellement une circulation de ceux ci à l'intérieur même du champ et par conséquent entre les chercheurs dont les positions interagissent sur leurs pairs. Enfin ce savoir sur le religieux devrait atteindre pour lui-même une visibilité. On peut aussi ajouter qu'en principe l'institutionnalisation du champ de recherche en question est une condition de son autonomisation.

La seconde question est liée aux conditions de production des savoirs sur le religieux et tout particulièrement ceux qui s'inscrivent dans le champ anthropologique. Comment dans des contextes particuliers a-t-on abordé la religion (l'Islam) des algériens ? IL est possible sur ce point de faire une distinction entre le contexte colonial et celui d'après l'indépendance. Par contexte nous n'entendons pas le contexte politique stricto-sensu, mais aussi celui du champ religieux (état des rapports de force et des positions des agents religieux).

La troisième question pour sa part est relative à la nature de l'objet religieux dans les conditions particulières de la société algérienne. De façon générale il est possible de pressentir une série d'obstacles épistémologiques. Le fait que la religion (l'Islam) se donne elle-même

⁵ Voir notamment Sossie Andezian. Sciences sociales et religion en Algérie. La production depuis l'indépendance. Annuaire de l'Afrique du Nord, Vol XXII, 1993, pp. 381-395. Colonna, F., Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine, Paris, Ed Sciences po. 1996, Chapitre I en particulier.

comme explication du monde⁶ et aussi comme système d'action pose aux sciences sociales en général et à l'anthropologie en particulier un problème de validation de sa démarche et de son objet et ce dans des sociétés où le religieux prétend participer non pas simplement aux affaires du Salut mais plus largement aussi à la gestion de la cité. Comment en effet valider dans le contexte des sociétés musulmanes une analyse de la religion en terme de représentations, donc produites socialement et historiquement, quand l'explication qui circule le mieux, qui est la plus audible, consiste à aligner des arguments d'autorité adossés au dogme et qui a des capacités d'enveloppement des systèmes de pensée qui traversent la société à un moment donné. Une anthropologie du religieux est inévitablement exposée sinon au conflit du moins à des polémiques avec des catégories qui ne sont pas de l'ordre du scientifique mais du normatif. La seule manière d'échapper à une situation en boucle est de se tailler des objets suffisamment lisses. Par exemple de rabattre les préoccupations sur des aspects préalablement définis et catégorisés dans le champ de pratiques relictuelles comme la magie, la nécromancie, etc.... Il semble bien que ce type d'objet ne fasse pas problème, c'est à dire n'est pas éligible à la polémique dès lors que la pratique anthropologique elle-même ne le qualifie pas de religieux mais le déplace sur un champ plus périphérique de pratiques qu'on retrouve en général sous le qualificatif de sacré. On connaît les extensions possibles du sacré mais surtout l'étagement généralement admis, dont la division en pratiques légitimes et illégitimes. Il est évident qu'en disant cela je ne postule pas à une sorte de refoulement de ce type d'objet mais je dis, et les tendances de la recherche dans ce domaine peuvent le confirmer, que le risque existe dans le champ de l'Anthropologie religieuse de contourner la difficulté à poser la religion comme objet d'étude en investissant le champ des pratiques que celle ci disqualifie en les renvoyant dans le profane de surcroît condamnable.

De la même manière une anthropologie de la religion ne peut pas se contenter d'être convoquée à l'occasion c'est à dire pour apporter un éclairage dans l'instruction d'un objet qui chevauche le religieux. C'est le cas par exemple dans des études sur le rapport au politique, les structures sociales ...

⁶ Voir notamment : Hervieu-Leger, Danièle, « Faut-il définir la religion » ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse. *Archives des sciences sociales des religions*, 63/1 1987, pp. 11-30, Digard, Jean Pierre, « Perspectives anthropologiques de l'islam », *Revue française de sociologie*, vol XIX, 1978, pp. 197-323. Dumas, Alfred, *Théoriser la religion*, A.S.S.R, 58/1, 1984, pp. 53-65.

Dans une société comme la nôtre le conflit n'est pas seulement celui qu'induit la nature des démarches religieuse et anthropologique. Il est souvent objectivement d'ordre politique dans la mesure où les catégories religieuses, que ce soit celles de la bureaucratie religieuse ou celles de la nouvelle prophétie des années 90, déhalent très largement sur les catégories du politique.

On comprend qu'il soit plus aisé politiquement de multiplier les institutions d'enseignement religieux que d'imaginer un enseignement de sociologie religieuse ou d'anthropologie religieuse, de favoriser la circulation de la norme et de ne jamais admettre dans le champ du pensable que celle-ci soit soumise à une analyse avec les instruments des sciences sociales modernes.

Ces considérations qui peuvent paraître naïves doivent pourtant être mises en perspective parce que, dans l'univers du chercheur individuel en Algérie elles sont présentes en plus de ses propres convictions (ou d'ailleurs contre ses propres convictions)

Il faut enfin poser le problème des implications de la situation de la dernière décennie de ce siècle où l'articulation du religieux et du politique se décline sous des traits dramatiques. Le religieux est un objet brûlant. Il est évident qu'il est à la fois au centre d'une forte demande sociale et de demandes d'explications. Tout au long de cette dizaine d'années meurtrières le débat sur ce qu'est la vraie religion n'a pas cessé de rebondir. De rebondir parce que le débat est ancien. L'irruption du réformisme dans les années 30/40 a considérablement et durablement surimposé les catégories du religieux dans le champ politique. En même temps une analyse de la structuration du champ religieux dans les années 30/40⁷ montre que la polémique sur le rapport religion-politique est d'une rare virulence entre partisan d'un apolitisme (les agents religieux traditionnels) et ceux qui sans se donner le statut d'agents politiques ne sont pas moins identifiés par leur action et leur projet comme tels (les agents religieux réformistes). Ces retournements dans le champ religieux auront pour effet de disqualifier un type de religiosité (le ritualisme des saints et les pratiques confrériques). La bureaucratie religieuse née dans le

⁷ Voir sur ces points Colonna, Fanny, « Révolution comme viol du temps », in *Aurès - Algérie 1954. Les fruits verts d'une révolution*, Paris, Edition Autrement, 1994. Série mémoires, n°33, pp. 10-25 ; El Korso, Mohamed, « Essai de caractérisation de la démarche de l'A U M A jusqu'en 1940 », Communication au 3^{ème} séminaire sur le mouvement national, Tunis, 17-19 mai 1985 ; El Korso, Mohamed, *Structures islamistes et dynamique culturelle dans le mouvement national algérien 1931-1954*, in Carlier, O., and all. Op. cit. pp. 54-105. Salhi, Mohamed Brahim, « Société et religion en Kabylie. 1850-2000 », Thèse de Doctorat d'Etat, Es-sénia, *Lettres et Sciences Humaines*, Paris III, Université de la Sorbonne-Nouvelle, juin 2004.

sillon de l'Etat national, et fortement influencée par le réformisme s'imposera comme la détentrice du monopole du Salut et de la pensée religieuse. En plus de l'usage des arguments d'autorité sur l'illégitimité de la religiosité de type ritualiste et confrérique la bureaucratie religieuse dispose, de part son insertion dans la nouvelle construction étatique, d'une autorité de fonction. Par ailleurs, en plus du caractère englobant des catégories religieuses, la modernisation à laquelle postule le projet politique global implique dans l'esprit des développeurs des années 60/70 une extirpation inéluctable de la traditionalité de certains secteurs de la société perçue comme un obstacle. Ce double mouvement de rationalisation dans le champ religieux (par le réformisme puis par la bureaucratie religieuse) et dans le champ politique (l'action de modernisation) ont fortement influencé le champ de la recherche qui, en plus d'une faible autonomie dans son mode de fonctionnement se montre perméable dans le choix des objets et des problématiques aux impératifs politique du moment. En ce qui concerne le religieux le refus de voir les choses autrement qu'à partir des lieux et des catégories jugées légitimes induit à l'exception de quelques études isolées⁸ une quasi-désertion du champ des pratiques religieuses. Le bilan des travaux de recherche sur la question autant en Algérie que sur l'Algérie pour les années 70/80 peut en témoigner. De fait ce n'est qu'à la faveur des bouleversements des années 90 et lorsqu'un mouvement politico - religieux entreprend avec une rare et inédite violence de remettre en ordre non seulement les conduites religieuses des croyants mais d'en éradiquer toutes les formes antérieures (dominantes ou dominées) que se dessine une sortie de l'amnésie sur l'histoire religieuse algérienne. En convoquant les agents traditionnels au cours de l'été 1991 le pouvoir politique et la bureaucratie religieuse tente de faire pièce au radicalisme islamiste en indiquant ce qu'est la vraie religion des algériens et en esquissant les contours de ce qui deviendra l'argument religieux à une subversion religieuse : « la religion telle que pratiquée par nos ancêtres ». Cet argument repris systématiquement dans le champ politique donne par ailleurs lieu à beaucoup de description de rituels, de moussems (un peu folklorisé). Il est vrai que l'objet religieux devient plus visible. Toutefois même si dans nos institutions universitaires se dessine un intérêt pour des objets strictement religieux approchés avec les instruments des sciences sociales modernes on ne peut pas dire que les

⁸ Notamment pour les années 60/70 Nadir, Ahmed, « Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851) », in *RASEJP* 4/1972, pp. 819-872. « La fortune d'un ordre religieux algérien vers la fin du XIXe siècle », in *Le mouvement social*, n° 89/1974, pp. 59-84. Salhi, Mohamed Brahim « Etude d'une confrérie religieuse algérienne », *La Rahmaniya*, Doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS, 1979.

contours d'un champ de recherche soient réellement entraînés de se mettre en place. Les initiatives restent encore trop isolées et les compétences peu articulées dans des projets durables et avec des virtualités de visibilité susceptibles de provoquer un débat. Mais le climat général est plus favorable.

Conclusion

Je crois fermement qu'aujourd'hui les tabous sont en train de se dissiper. Les vieux débats qui ont marqué les décennies qui ont suivi l'indépendance n'ont plus la même prise sur les nouvelles générations d'étudiants et de chercheurs. Les frontières disciplinaires se sont aussi considérablement reformulées. Les pesanteurs institutionnelles ne me paraissent pas non plus peser du même poids et il existe maintenant des possibilités de discuter valablement et positivement de la place que devrait occuper cette discipline dans le champ de la recherche et de l'enseignement. Il faut évidemment que les chercheurs soient attentifs, et au fait des nouveaux enjeux et des objets neufs, ainsi que des nouvelles tendances au sein du champ des études et recherches anthropologiques. Mais il faut surtout songer en urgence à la formation dans ce domaine. Le grand chantier est sans aucun doute celui là.