

IV. — Scientifiques.



LA DOMESTICATION DU SAVOIR SUR LA SOCIÉTÉ

REMARQUES SUR LA SOCIOLOGIE EN ALGÉRIE

*« Nous sommes des natures
à qui on ne fera jamais rien avouer.
Le même mur nous sépare en deux,
isole en nous le dedans du dehors.
Le même voile restera jeté sur nos erreurs et nos vérités,
nos faux secrets et nos vraies ombres.
La duplicité adhère à notre être le plus intime.
Pour l'extirper de nous, il faudrait nous défaire
et ensuite refaire ».*

Mohamed DIB
Dieu en Barbarie



Ce papier part d'une constatation : les difficultés rencontrées par la sociologie, en Algérie, à porter un regard critique sur la société. Tout se passe comme si les sociologues algériens, écrasés par la complexité du passé, l'ampleur des transformations provoquées par la colonisation et l'ambiguïté de leur propre statut, essayaient d'exorciser cette complexité en la réduisant et en la situant toujours dans une optique linéaire et unitaire. Cette optique peut s'expliquer, entre autre, par le caractère fortement utilitariste attribué à la sociologie dont les objets d'études gravitent presque toujours autour de questions liées au développement de la société. La diversité et la massivité des éléments inclus dans le processus de développement qui s'inscrit lui-même, dans l'approfondissement des changements induits par la colonisation, ont pour effet, du point de vue de ceux qui prônent ce développement et le mettent en œuvre, de ne donner d'autre alternative à la société, que de se soumettre à un changement accéléré. La focalisation sur cette problématique du développement amène praticiens et « théoriciens » à ne considérer la société que comme point d'appui ou terrain sur lequel agit le développement. On n'étudie donc pas cette société comme porteuse de changements, mais plutôt les influences, incidences ou déterminations que ce développement induit dans le tissu social. En bref, c'est le processus de développement qui est porteur de cette société, ce qui signifie entre autre, que celle-ci n'a pas encore de sens en elle-même; toute son historicité repose sur ce

défi: assurer le décollage économique. L'idéologie développementaliste comme discours mobilisateur et valorisant pour les pays du Tiers-Monde, se fixe des objectifs essentiellement économiques et peut donc être étudiée comme idéologie d'une classe sociale en formation (généralement située dans le cadre d'un capitalisme d'Etat (1); mais il nous semble plus utile ici, de nous pencher sur des déterminations se situant en amont d'une telle problématique.

La domination coloniale produit un complexe du colonisé qui se résout dans la conscience nationaliste et la violence libératrice. Mais le colonisé, en se libérant, emprunte au colonialiste les éléments qui lui permettront de s'affirmer en élaborant une image valorisante de lui-même, produite en opposition au modèle colonial.

C'est en postulant ou en établissant une ressemblance, disons une égalité, que le colonisé trouve la volonté de dépasser la situation d'infériorité et la condition dégradante que lui impose le colonisateur. Mais en disparaissant, le complexe du colonisé se transforme en « complexe du retard » qui repose sur l'intégration raisonnée ou inconsciente du modèle social porté par la colonisation. On sait que ce modèle fut très présent en Algérie, à cause du caractère de colonie de peuplement qu'y a revêtu la domination coloniale. D'où, nous semble-t-il, le mimétisme techno-industriel très fort ici, à tel point que l'agriculture « traditionnelle » fut délaissée (niée ?); d'où aussi la fonction de relais que prend le développement après les changements de la période coloniale. La généralisation de ces changements à l'ensemble de la société, par le développement, n'apparaît-elle pas comme continuation, intensification des transformations induites par la colonisation ?

Bien sûr, cette idéologie développementaliste s'appuie sur l'intériorisation par les Algériens du modèle moderniste produit par la présence coloniale. Cette idéologie apparaît même comme réponse élaborée par l'élite, à une demande collective d'accession au progrès, au bien-être, à la prospérité matérielle. Dans ce sens l'idée d'un consensus entre le peuple et l'élite politique est indéniable: l'Etat (investi par cette élite) doit répondre aux attentes, aux aspirations du peuple et la satisfaction de ces besoins permet à la classe au pouvoir d'assurer en partie sa légitimation. Mais le caractère accéléré de ce développement témoigne de l'acuité du complexe de retard chez les élites algériennes. Ce développementalisme joint à l'idée de construction nationale sont vécus comme des défis que l'on s'impose de vaincre, dans un environnement hostile (néo-colonialisme, impérialisme), comme si l'appropriation du modèle occidental devait se réaliser contre la volonté des occidentaux qui trouvent plus utile de laisser les sociétés du Tiers-Monde stagner dans un traditionalisme générateur de dépendance. Cet enjeu amène donc ces élites à n'être polarisées que sur ces objectifs et aussi, peut-être, à considérer qu'elles luttent sur deux fronts: l'un extérieur, hostile à ces efforts visant à dynamiser l'ordre international dominé par les puissances occidentales; et l'autre intérieur, celui de la société non encore

(1) Voir sur ce sujet: G. DE VILLERS: « L'Etat et les classes sociales en Algérie à l'époque du Président Boumediène »; in: *Peuples Méditerranéens*, 27-28, avril-septembre 1984.

développée, aux structures figées, pesantes, bloquantes. D'où ce refus d'accorder un sens propre à cet intérieur; d'où aussi cette tendance à n'octroyer à cette société (surtout aux masses paysannes) que le statut d'objet du développement et non pas de sujet de l'histoire. Le sens donné à cette histoire en train de se faire est entièrement accaparé par les élites au point que la société a perdu sa capacité à se donner du sens, à en produire. En poussant plus loin, et au risque de choquer, on peut penser qu'il n'y a en fait pas encore de société puisque celle-ci est entièrement incluse dans le projet de société formulé par les élites regroupées dans l'État.

La rupture avec le sens endogène interne à la société est de plus en plus accentuée, irrémédiable même dans certains domaines comme par exemple le rapport d'extériorité que les élites entretiennent avec la culture dite « traditionnelle », réduite au folklore. De plus le retour à ce sens ou sa réalisation s'effectue de manière purement idéologique (principes, affirmations, mots d'ordre...) et aboutit en fait, à une reconstruction du passé de la société, de son identité, en fonction des besoins actuels.

Installée dans l'orbite du développement par une élite hantée par la nécessité de combler un retard et engagée dans un processus d'appropriation mimétique de la technologie occidentale (c'est presque une question d'honneur), la société algérienne semble entièrement accaparée, prise dans ce mouvement d'industrialisation, d'urbanisation et d'attraction vers un modèle qui n'apparaît plus comme un choix dans le champ des possibles, mais comme le passage obligé, le modèle exclusif, un nouveau paradigme.

Dans ce contexte, il ressort à l'évidence que la sociologie ne pourrait être autre chose que de la sociologie du développement. On ne demande pas au sociologue (mais le laisse-t-on seulement essayer?) d'étudier et comprendre l'homme algérien qui se modernise, s'industrialise et devient technicien; mais on le forme pour prendre le train en marche et participer aux tâches de planification, de prospection et de coordination de ce que par un candide euphémisme on nomme, les « ressources humaines ». Notre but n'est pas d'analyser les méthodes et résultats de cette sociologie (2). Nous essayerons de nous situer en amont d'une telle problématique pour réfléchir sur la notion de recherche et sur sa pratique dans notre société.

L'activité de recherche peut, nous semble-t-il, être analysée à partir de deux axes :

— le premier axe fait ressortir les aspects sociaux comme les institutions (Universités, Centres de recherches, bureaux d'études), les différentes carrières professionnelles qui mènent à la catégorie sociale des « intellectuels », et les moyens politiquement privilégiés pour réussir dans ce cadre, les manifestations scientifiques (tables rondes, colloques, séminaires) les interventions de spécialistes dans les médias, la production elle-même (articles, ouvrages). Bref, il s'agit là de la partie visible de l'iceberg, celle qui se manifeste de temps à autre et que le citoyen curieux, perçoit par intermittence.

(2) Sur ce point voir D. LIABES : « Objet donné et objet construit : propositions épistémologiques; in : « Débats et critiques ». INEAP, n° 5, 1981, Alger.

— le second axe, est celui de la pratique de la recherche. Cet aspect qui nous paraît fondamental, est constitué, bien sûr, par le travail quotidien mais aussi par les déterminations que l'ensemble des éléments culturels, idéologiques, religieux, politiques et même psychologiques, exercent sur cette pratique. En d'autres termes, la pratique de la recherche orientée vers la production de connaissances, est dans une large mesure tributaire des cadres sociaux dans les limites desquels elle se meut. Ces cadres sociaux sont eux-mêmes le produit de l'histoire de la société. En fonction des impulsions émises par certains pôles de cette société (pouvoir politique, classes ou mouvements revendicatifs...) ces cadres sociaux peuvent être transformés et s'ouvrir à de nouvelles exigences, ou au contraire se replier vers les certitudes et contraintes passées.

Cette approche renvoie à une question de portée plus générale : y a-t-il dans les demandes culturelles, dans la mentalité même des Algériens, une demande de connaissances (je ne dis pas d'information) précises sur la société; et donc, en vue de satisfaire ces demandes, des pratiques de recherche orientées vers la production de ces connaissances ? L'attitude qui vise à découvrir des rapports abstraits donc non apparents, cachés, est-elle commune chez les Algériens; ou bien, la réflexion sur la société ne constitue-t-elle pas un impensé ? Comment cette société s'est-elle pensée, « reflétée » dans sa production culturelle; quelle connaissance d'elle-même a-t-elle produite ? S'est-elle déconstruite puis reconstruite dans un effort pour se saisir, se comprendre, se dire ? Ces questions nous mèneraient trop loin; aussi est-il nécessaire de préciser que nous n'avons pas ici l'ambition de nous y intéresser de manière directe, mais simplement de formuler quelques réflexions et interrogations.

Nous partons d'une question apparemment simple; y a-t-il accumulation dans la recherche en sociologie sur une base élargie, c'est-à-dire sur la construction d'une pluralité d'objets ? On constate que jusqu'au début des années 80 et mis à part quelques recherches marginales, l'essentiel du travail était polarisé sur la problématique du développement. Comment interpréter cette focalisation sur cet objet, qui très souvent aboutit à réduire l'élément humain, sociologique, à n'être perçu que comme support à adapter aux nouvelles conditions de travail, de technicité, d'habitat, de consommation, de loisirs, de sociabilité... Agressée, la société se défend; or cette défense, qui vise en fait à réajuster sa logique dans ce nouvel ordre, n'est jamais analysée comme stratégie (d'adaptation ou d'élaboration d'autre chose...). Comment expliquer ce vide, ce creux, cette absence de réflexion sur une réalité massivement présente ? Pourquoi l'observation quotidienne des conduites anomiques ne soulève-t-elle pas d'intérêt scientifique, de volonté de construire ces conduites en objet d'analyse ?

Notre hypothèse de travail se résumera en deux points :

a) la réponse à cette absence, peut être saisie à partir des données qui gèrent la relation entre pratique scientifique (en sciences sociales) et système politique. L'explication qui s'impose de manière brutale est que le pouvoir politique « gère » de plus en plus directement la pratique scientifique;

b) mais, en plus de ce facteur explicatif, il nous semble possible de repérer, à partir de données sociologiques et culturelles puisées dans le passé de la société

algérienne, des éléments pouvant éclairer la situation actuelle de main-mise par le pouvoir politique sur la recherche en sciences sociales. Cet éclairage en profondeur n'est, bien entendu, pas mené pour minimiser, voire justifier le blocage actuel, mais dans le but de mieux appréhender le problème de la production de connaissances sur la société, et surtout pour tenter de situer les contraintes héritées du passé qui ont tendance à être manipulées et exacerbées actuellement. Cette analyse se veut donc dynamique; il n'est pas question de nous complaire dans un rejet du passé classé comme archaïque, sauvage et traditionnel et nous réconforter en insistant sur les avantages offerts par le progrès et le modernisme; ni d'élaborer une image idéale du passé. Nous refusons cette dichotomie sachant qu'il y a dans le domaine des mentalités plus de continuité, plus de reproduction inconsciente de schémas et modèles hérités du passé, en un mot de conformisme, que de ruptures conscientes, courageuses et dans une certaine mesure angoissantes parce que débouchant sur l'incertitude.

I. — LES OBSTACLES ACTUELS

Le premier obstacle sur lequel bute toute réflexion sociologique est constitué par le discours dominant qui non seulement impose (ce qui est, bien sûr, une de ses fonctions) une orientation, un parti-pris à toute recherche; mais surtout contribue à paralyser toute investigation sur le réel qui ne prendrait pas pour base de départ les présupposés politico-idéologiques élaborés par le système politique. Le discours dominant délégitime donc toute forme de pensée autonome, c'est-à-dire non soumise à la défense et à l'illustration de ses « thèses ». Il y a là comme un monumental renversement de l'éthique scientifique : la pratique du doute méthodique et de la vigilance épistémologique, qui étaient (et restent toujours sous d'autres cieux) au fondement de la démarche rationnelle, sont écartés et remplacés par la reprise des a-priori officiels. Il est évidemment impossible de postuler une autonomie totale du champ de la recherche en sciences sociales par rapport au politique. Mais une chose est d'admettre, de prendre en compte cette nécessaire relation (tout simplement parce que, d'une part, le sociologue est « enraciné » dans le social, qu'il est sujet porteur d'idées et d'actions et que, d'autre part, le pouvoir s'appuie de plus en plus sur un savoir spécialisé que contribue à produire entre autre les sociologues) et une autre de penser comme naturelle, inévitable l'intrusion constante du politique sur le champ de la recherche; surtout lorsque le politique est identifié au pouvoir et que celui-ci s'exerce sans partage et sans respect pour la pluralité d'opinions. De même, la sociologie a incontestablement une dimension voire une vocation utilitaire, pragmatique, opérationnelle, mais c'est la mutiler que de la réduire à cet aspect en limitant toute approche réflexive théorique qui comporte nécessairement une dimension critique.

L'analyse des relations entre champ de la recherche et champ politique montre donc le contrôle que celui-ci exerce de plus en plus, non seulement sur les institutions (universités, instituts, centres de recherches...), mais aussi sur les consciences, en délimitant, en proposant les prémisses et le cadre général de travail. Il s'agit ici du rapport qu'entretient le sociologue avec son objet d'étude.

A partir du moment où l'idéologie dominante s'élabore dans le cadre d'un unanimité présentée comme donnée de base et finalité, la pensée se trouve immergée dans un environnement intellectuel construit sur des évidences (3), sur des dogmes. Le politique s'impose alors comme directeur de conscience, et contrôle directement ou indirectement, la production de la connaissance sur la société à un triple niveau :

a) d'abord, dans son fondement même, puisque le système politique tend à définir lui-même, en fonction de ses objectifs et de ses intérêts, les cadres de travail (objets à construire, à analyser), les prémisses de la réflexion par les orientations générales de type idéologique, et la finalité du travail de « recherche » qui doit toujours être orienté vers la proposition de solutions concrètes à des problèmes sociaux;

b) dans son lieu d'élaboration, par la gestion administrative des universités, instituts, centres et unités de recherche dont le fonctionnement est fortement bureaucratisé et dont les responsables ne sont pas élus par la communauté scientifique mais désignés par l'administration;

c) enfin, dans ses organes d'édition et de diffusion; ouvrages et revues sont édités par des sociétés d'État; les revues sont souvent placées sous le patronage de responsables politiques.

Dans un tel système, l'autonomisation du champ scientifique est non seulement impossible, mais exclue de la pensée. Revendiquer cette autonomie revient automatiquement à se voir traiter d'intellectuel petit bourgeois désireux de se construire une « tour d'ivoire ». Le discours dominant délégitime ainsi toute forme de pensée autonome et critique, la pratique du doute et de la vigilance épistémologique qui sont au fondement de la démarche rationnelle sont remplacés par la reprise des a priori officiels.

Commentant la récente adoption par l'autorité politique du statut de la recherche, un journaliste de l'APS écrit :

« Il restera enfin à nos chercheurs de concrétiser sur le terrain la sincère volonté politique ainsi affirmée et répondre à la confiance que place en eux toute la nation ». (in : *El-Moudjahid* du 16/04/86).

Cette phrase illustre parfaitement le statut d'intermédiaire que l'on attribue à la recherche et aux chercheurs. Ceux-ci se situent dans le prolongement du pouvoir politique, puisqu'ils vont (théoriquement) sur le terrain et sont donc censés avoir accès à des informations de première main, qu'ils obtiennent en présentant des ordres de missions officiels signés et portant le cachet (très important) de l'autorité; et en se faisant très souvent accompagner sur le terrain par des autorités locales; et du peuple (la nation) qui a « confiance en eux ». Nous nous posons la question : pourquoi diable un chercheur, et particulièrement un sociologue devrait bénéficier de la sincérité des uns et de la confiance des autres ? Dans la relation avec les groupes étudiés, le chercheur ne bénéficie pas

(3) P. BOURDIEU : « Les conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie »; in : *Le Mal de voir* (Cahiers Jussieu 2), U.G.E (10/18). Paris, 1976, p. 423.

d'un capital de confiance idéal, il doit le construire dans sa démarche quotidienne. En l'encadrant ainsi (en le délimitant) par des sentiments ne vise-t-on pas tout simplement à le détourner de toute propension au doute et à la critique et tout simplement à l'objectivation de ce qu'il observe sur le terrain ? A moins que cette sollicitude ne soit motivée que par le désir d'éviter au sociologue de tomber dans l'erreur (4).

La sociologie n'est pas seulement une profession à statut administratif; elle est aussi, nous semble-t-il, un comportement, une démarche de l'esprit, un rapport à la société. Elle est regard sur l'objet d'étude que la pensée veut appréhender; délimitation et dé/reconstruction de cet objet; elle est donc distanciation puis questionnement, désir d'aller au-delà de l'apparent pour tâcher de saisir le caché avec méthode et humilité. Si tout ceci n'est pas le produit d'une vaine spéculation idéaliste (ou de phantasmes) on concevra sans difficulté que ces traits ne peuvent surgir ex-nihilo dans le système de pensée, l'environnement mental et culturel des membres d'une société et donc des chercheurs qui en sont le produit. Même lorsqu'il s'agit d'individus diplômés d'universités, docteurs en ceci ou en cela, nous devons faire preuve de circonspection et de vigilance et poser, au moins à titre d'hypothèse, que leur démarche dans la recherche telle que décrite plus haut peut être absente, occultée par des nécessités pratiques, voire même combattue. L'intellectuel en question prend alors comme réflexion et production personnelle ce qui n'est que le produit et souvent la condition de son insertion organique dans un système de pensée dominant qu'il est amené à défendre.

Dans ce contexte, ce qui tarde à apparaître et à se réaliser dans la société algérienne, c'est le sujet individuel prêt à s'opposer à l'« homme groupal », en assumant sa conscience, ses idées, ses choix. En fait, si la petite bourgeoisie algérienne a été incapable, jusqu'à présent, de secréter des intellectuels libres et critiques, n'est-ce tout simplement pas qu'elle était trop occupée à investir dans un cadre nouveau, l'Etat ? Et on peut tenter l'hypothèse que cette petite bourgeoisie, dans sa grande majorité d'origine plébéienne, a transposé dans l'Etat ses schémas culturels et ses références idéologiques hérités du passé; lequel Etat est défini comme communauté sans faille.

Si cette approche était pertinente, elle permettrait, malgré et par delà la grande rupture produite par la colonisation, de montrer les liens entre les modèles transmis par la tradition et les pratiques actuelles. Le contrôle que le pouvoir actuel exerce sur la recherche en sciences sociales (mais on pourrait étendre l'analyse de ce contrôle au cinéma, au théâtre, à la littérature...) n'a-t-il pas une origine structurelle dans le passé de la société algérienne, dans le fonctionnement des communautés ? Il s'agit ici, d'hypothèses pour une discussion libre sur un problème dont la maîtrise nécessiterait un travail infiniment plus approfondi à mener dans le cadre d'une recherche pluridisciplinaire qui se

(4) Dans son article déjà cité, P. Bourdieu écrit : « ... l'erreur ne se distribue pas en fonction des bons ou des mauvais sentiments (avec de bons sentiments, on peut faire de la détestable sociologie) » (p. 422).

fixerait pour objet de jeter les bases d'une sociologie de la connaissance et des intellectuels en Algérie. Au modeste niveau qui est le nôtre ici, nous essayons de défricher en formulant des questions.

II. — NÉCESSITÉ D'UNE GÉNÉALOGIE DE LA CONTRAINTE IDÉOLOGIQUE

Nous utilisons ici le terme de contrainte idéologique pour tenter de cerner les effets de l'action conjuguée de trois éléments qui concourent à sa formation et reproduction; il s'agit du système communautaire, de l'oralité et de la religion. Cette utilisation appelle cependant deux précisions préalables.

a) Prises en elles-mêmes, la communauté n'est qu'une forme d'organisation parmi d'autres, l'oralité un mode de communication et la religion un système de sens et de pratiques. En aucun cas il n'est question de prétendre que ces éléments sont « par essence » contraignants au plan idéologique. C'est leur utilisation qui induit cet effet, en ce sens que ces trois éléments s'articulent pour produire un certain type d'environnement mental/culturel exerçant son efficacité dans la socialisation et le comportement adulte des individus. Cette efficacité n'est pas perçue; elle n'est donc pas objectivée, ce qui lui donne son aspect inconscient. Il s'agit donc d'une violence symbolique, exerçant une action diffuse puisqu'aucune institution directement répressive n'en a le monopole. Cette contrainte est donc subie et mise en œuvre collectivement, ce qui implique son intériorisation.

b) Nous n'aborderons pas la question des modalités de mise en place de cette action, ce qui nous entrainerait trop loin. Limitons-nous à signaler comment l'oralité en tant que rapport à la profondeur historique et à l'évolution/codification de la mémoire collective, et la religion comme système de sens qui structure la conscience et la connaissance du réel, s'articulent dans un système dont la finalité est d'être au service de la reproduction de l'ordre communautaire.

La nécessité de la solidarité et de l'égalitarisme qui est au fondement de la cohésion de la communauté appelle une utilisation de la religion beaucoup plus orientée vers le renforcement des valeurs collectives que vers l'expérience de la quête du salut individuel. Le salut est ici dans la meilleure conformité à la tradition communautaire, cette tradition se transmettant généralement par l'oralité. Seuls les milieux lettrés citadins (très marginaux dans l'Algérie pré-coloniale) et dans une moindre mesure ruraux (les « marabouts ») continuent d'avoir un rapport scripturaire, traditionnel lui aussi, à la religion.

Communauté, oralité et tradition religieuse ne seront donc ici considérés que comme cadres sociaux et culturels.

A) LA COMMUNAUTÉ

C'est la forme d'organisation et de sociabilité qui repose sur une forte densité des liens inter-individuels, liée à la prédominance de la consanguinité de l'alliance et du rapport symboliquement valorisé de tous à un même ancêtre

commun. Cette communauté a son territoire, sa tradition historique, ses institutions. Dans ce cadre, l'individu est entièrement dépendant d'un groupe d'appartenance immédiat (famille élargie) puis d'autres groupes de plus en plus abstraits. On reconnaît la fameuse théorie de la segmentarité, surtout appliquée au fonctionnement des relations entre groupes constitués, en oubliant un peu trop vite, peut-être, que c'est aussi le statut des individus qui est défini par ce mécanisme. L'individu subit le contrôle permanent (et il l'exerce lui-même sur les autres) de sa famille et de la Communauté. Toutes les descriptions et informations rapportées (notre vécu même) montrent que le système communautaire ne tolère ni n'admet une quelconque place à tout comportement, idée, pratique s'écartant de la norme. La déviation par rapport à l'éthique et à la discipline du groupe se traduit, lorsque la faute est grave, par l'exclusion (bannissement). Lorsque la faute ne justifie pas cette mesure extrême, l'individu en cause est mis au ban de la Communauté. Vivre son individualité dans une telle situation (absence de communication et de relation avec les autres membres de la Communauté) revenait à assumer une solitude totale, ce qui équivaut à un suicide social. Il faut donc ressembler aux autres, telle est l'exigence cardinale pour vivre en communauté. Le dicton populaire affirme d'ailleurs, « *Dir ki jar-ek, ulla hewel bab dar-ek* » (Fais comme ton voisin ou va ailleurs).

Le mimétisme généralisé, dans les relations et la perception des autres, aboutit à un double mouvement d'intégration et d'exclusion.

D'intégration, dans la mesure où toute innovation peut faire l'objet d'une volonté générale d'appropriation à condition de ne pas porter en elle les germes d'une différenciation trop patente; et partant de porter atteinte à l'égalitarisme et aux mécanismes de la solidarité. Ainsi, une innovation introduite par un individu et bénéficiant au groupe immédiat valorise ce groupe et dynamise la concurrence inter-groupes (en Kabylie: *lemɛanda*). Les autres groupes, par souci de rétablir l'égalité tentent de s'approprier l'innovation, de la reproduire, jusqu'à ce que celle-ci soit intégrée et banalisée. D'un autre côté, tout ce qui rompt le comportement mimétique, la possibilité (les moyens) d'exercer ce mimétisme, est condamné, rejeté; car on saisit alors le danger représenté par cette différenciation porteuse de conflits et de division. Un individu et/ou un groupe se singularisent de l'ensemble en ce qu'ils veulent ajouter à la différence octroyée par leur statut habituel une différence nouvelle non plus acquise mais conquise; en ce qu'ils visent une autonomie ou un pouvoir (par rapport ou) sur les autres.

Ce qui est limité, ce n'est donc pas l'innovation en soi, mais l'innovation porteuse de ruptures dans l'ordre communautaire; cette logique correspond non à un manque ou à une tare, mais à un choix de société fondé sur l'égalitarisme et la solidarité. Au plan politique, la seule division institutionnalisée est celle qui repose sur les çoffs. Toute communauté est divisée en deux parties. Cette division s'inscrit dans un espace social formant une unité (cas des Communautés scindées en deux çoffs formant le village) ou dans une séparation inscrite dans l'espace (groupe se référant au même ancêtre commun mais qui ont scissionné pour occuper deux portions distinctes du territoire. Cette institution quasi-générale peut être analysée comme effet du processus de mimétisme dans la rivalité.

La division interne en deux pôles est dans une certaine mesure fonctionnelle puisqu'elle permet de polariser les antagonismes, de les limiter dans un cadre minimum, qui évite ainsi à la Communauté de voir surgir en son sein une multitude de polarisations qui provoqueraient l'effritement de l'unité sociale. Cette rivalité bi-polaire aboutit en fait à renforcer les bases d'une conscience identitaire réactive et non dynamique. Tout se passe comme si la Communauté était dans la nécessité de défier et d'être défiée (de l'intérieur et de l'extérieur) pour réaliser son existence. La polarisation de l'opposition (l'altérité) dans la rivalité, et la tension permanente que celle-ci crée, permet entre autres d'éviter l'apparition au sein du groupe d'individualités porteuses d'idées, de valeurs autres. Il y a donc une logique de la cohésion du groupe qui pousse à rejeter toute manifestation trop puissante de la différence (de groupe ou individuelle) comme danger potentiel risquant de porter atteinte à la pérennité de la communauté. La conscience individuelle est donc canalisée dans le sens d'une adhésion toujours plus serrée, plus intime, dirions-nous, avec les valeurs collectives. Comme nous l'avons vu plus haut, cela n'implique pas que tous les individus vivent en parfaite intelligence et harmonie. Dans un système à compétitivité ouverte, valorisées les relations sont portées vers un continuuel dépassement des capacités de chacun. La stabilité exigée par l'ordre communautaire implique au contraire une surveillance constante de l'agressivité de chacun et des tendances à l'affirmation de soi. A la limite, ce que l'on redoute le plus en l'autre, c'est sa capacité à s'affirmer, à s'individualiser parce qu'il risque ainsi d'échapper à la condition commune et de s'accaparer quelque pouvoir. Les valeurs collectives réduisent l'individu à n'être rien en dehors du cadre communautaire. Ces valeurs ont été fortement structurées par le discours religieux. Mais avant de relever ce qui, dans le discours religieux, prolonge et raffermi la logique communautaire, il est nécessaire d'aborder l'importance de l'oralité comme moyen de communication privilégié.

B) L'ORALITÉ

Même si l'écrit n'était pas ignoré, l'essentiel de la communication sociale passait par l'oralité. En fait, l'écrit (l'Arabe) était confiné dans une fonction religieuse : c'était la langue du texte sacré, la langue utilisée dans la relation verticale avec le divin. Cette relation a permis à la couche des spécialistes du discours religieux, qui sont très souvent les seuls à maîtriser la langue arabe et à pratiquer l'écriture dans les communautés (ceux que l'ethno-sociologie de la période coloniale a appelés les « marabouts »), de s'insérer dans la hiérarchie sociale de ces communautés.

Les savoirs sont transmis par le biais de l'oralité sous forme de connaissances produites par un travail collectif. Même s'il arrive que le transmetteur marque sa génération et la suivante par l'étendue de son savoir, son sens pratique, ses qualités pédagogiques et son rayonnement personnel, au bout de quelques générations ne reste que le savoir anonyme, héritage communautaire. Le discours transmis par l'oralité n'est pratiquement pas périodisable, il ne livre

pas de strates repérables que l'on pourrait utiliser pour caractériser avec précision telle ou telle période. Ce discours se livre globalement. Il est parole, coutume, tradition de la Communauté. Comme l'écrivait M. de Certeau :

... « la parole ne quitte pas le lieu de sa production. Autrement dit le signifiant n'est pas détachable du corps individuel ou collectif » (5).

La transmission d'une représentation (idée, vision du monde, critique...) aux autres membres de la communauté nécessite la présence physique de celui qui la formule ou l'adopte. Cette représentation est rivée au personnage qui la porte et à qui elle est identifiée. D'où l'importance de ces rituels collectifs où chaque camp symbolise et met en œuvre une force, une idée, un sens. Ces rituels ne sont-ils pas un discours sur la société/communauté, un discours en actes ? C'est, entre autres, pour cela que l'histoire des idées est fortement dépendante de l'histoire sociale; à la limite, un développement autonome des idées ne se conçoit pas. Les idées qui durent sont celles qui ont été portées par un mouvement communautaire et qui ont réussi à un moment donné, à s'imposer comme dominantes. Sur un autre plan, la transmission de la signification produite ne peut véhiculer des abstractions. Ce type de communication est donc porté vers un discours imagé et surtout orienté vers des fins pratiques.

En plus du savoir pratique directement investi dans la vie quotidienne, la production culturelle fondée sur l'oralité a privilégié deux types d'interventions sur la réalité qui sont en même temps deux modes de sublimation de cette réalité : la poésie et la légende.

Le discours légendaire n'apparaît évidemment pas comme tel aux membres de la Communauté; il véhicule un rapport au passé, le seul. La légende, que ce soit le récit de fondation ou le récit hagiographique, codifie, fixe le rapport de la Communauté à son passé. Ce rapport privilégie l'action d'hommes hors du commun, les héros-fondateurs. Ce sont ces personnages qui, par leurs savoirs et actions surhumains, ont donné aux communautés leurs fondements matériels, éthiques, culturels, autrement dit leur sens. Ce sont eux qui ont codifié et montré *une fois pour toutes* comment gérer la vie et l'organisation sociale. Par là, l'action des hommes « normaux », l'action même de la Communauté est réduite à la reproduction des modèles.

Les hommes sont dépossédés de leurs inventions techniques, de leurs productions culturelles, ils sont exclus de la mémoire collective. Le rapport au passé passe donc par le biais de ces héros-fondateurs qui représentent l'extériorité qui garantit l'égalité de tous puisque nul ne peut se prévaloir de l'invention d'une technique ou d'une idée. Ce qui est valorisé ici, c'est la permanence de l'héritage historique transmis.

La poésie occupe une place plus ambiguë, puisqu'elle est moins « située ». Le poète est celui qui, grâce à ses dons illocutoires, sa sagesse, est en mesure de donner à l'homme du commun une image valorisante de sa Communauté; mais

(5) In *L'écriture de l'histoire*, Gallimard.

il est aussi, de par sa connaissance et sa position de médiateur, un être torturé, angoissé par ses réflexions, son rapport personnel à l'ensemble.

Le poète dit :
 « Peut-être est-ce malédiction paternelle
 que j'aie voué aux discours nocturnes
 quand tous dorment en paix
 moi je suis couvert de soucis
 à ployer sous la charge... » (6).

Existentiellement, le poète ressent son individualité qui pourrait tendre vers la marginalité. Incontestablement il porte sur la Communauté un regard différent de celui des autres. Ce regard marqué par l'étendue de son savoir et par ses propres aspirations est source d'angoisse. D'ailleurs, un dictionnaire kabyle affirme : « *Tamusni d ayilif* » (la connaissance est angoisse).

Cette angoisse qui révèle un décalage du moi du poète par rapport au monolithisme communautaire peut déboucher sur la marginalité.

Or, la Communauté ne peut tolérer cette position; elle « récupère » donc le poète et le met à son service. La seule marginalité acceptée est la débilite mentale (retour à l'état de nature) et la folie qui jouxte le surnaturel. La parole du poète est, là-aussi, rivée au corps social puisque très souvent, il intervient dans les conflits inter-communautaires, soit pour communiquer par ses vers un surcroît de courage et un sens encore plus aigu de l'honneur, soit pour servir de conciliateur dans les négociations. Si le poète est celui qui cherche à comprendre, à percer le secret des choses, cette connaissance s'inscrit dans une tradition : il doit suivre le chemin de l'initiation, avoir un maître, être inclus dans une chaîne. Ce savoir ésotérique maîtrisé par les seuls initiés doit cependant être relayé par un savoir pratique. En le rivant au discours normatif, la Communauté tempère voire élimine le contenu proprement personnel du « message » du poète, le privant ainsi de ce qui pourrait être un tremplin pour la remise en question, l'innovation et l'apport proprement personnel.

C) LA RELIGION

Nous considérons ici, le système religieux comme système explicatif global, comme système de références qui surplombent la société. Cette origine supra-sociale du discours religieux (le Coran est créé, c'est un don du Divin) n'est, à la limite pas contraignante en elle-même; c'est son utilisation, sa réappropriation en fonction des besoins de la Communauté, qui en font un ciment. Le discours religieux censé montrer la voie, est transformé en discours légiférant. L'apparition et le développement d'une réflexion prenant l'homme non plus comme créature du Divin, mais comme produit du devenir social-historique, se trouve bloqués.

Il y a socialisation de la connaissance qui ne peut être obtenue qu'à partir de prémisses religieuses. le discours sur le social étant structuré par le référent religieux, sa légitimation, son existence même est impensable en dehors de ce

(6) In : Mouloud MAMMERI, *Poèmes kabyles anciens*, Maspéro, 1980, p. 187.

cadre. Le rôle de ciment que la Communauté attribue à la religion en fait une idéologie unitaire qui condamne toute tentative de formulation d'un discours autre, à apparaître comme subversive. Ainsi, toute élaboration d'un discours fondé sur d'autres prémisses ne peut qu'attirer la répression des agents de l'Etat (lorsque son autorité est réelle) ou, et c'est souvent le cas au Maghreb, des membres de la Communauté, lorsque celle-ci est autonome.

Pour parvenir à cette fin (lier la connaissance au sacré), le système religieux a dû effectuer un travail sur l'imaginaire collectif en prenant en charge la résolution de problèmes réels. La religion n'est plus vécue comme un cheminement interne, mais comme un moyen de canaliser toutes les pratiques sociales et toutes les consciences dans la reproduction de l'unité de la Communauté. Toute idée, croyance ou comportement déviant et/ou innovateur est découragé, blâmé, sanctionné. Dans ce cadre, la conscience individuelle est entièrement recouverte par la croyance orthodoxe; la personne s'efface derrière le croyant.

La Communauté privilégie l'unité interne et attribue comme fonction aux intellectuels détenant un savoir, de le mettre au service de la cohésion communautaire. Par là est désavouée, voire combattue toute entreprise menée en solitaire, en marge ou tout simplement en dehors de l'ordre établi, qui viserait à porter un regard critique sur l'organisation communautaire.

La vérité, le savoir sont liés au divin, et c'est la soumission au divin qui donne à l'homme qui sait, le courage de s'exprimer lorsque la Communauté est dans l'erreur. Nous aimerions illustrer ce propos par un fragment de poésie du Gourara :

« Tiddeṭ muccumij wi t innan ad iḥir/wa i t wa nenni la ixadet. Maziy-ens/wi gden i Rebbi aḥ inni izmay-as ».

La vérité est dure à dire. Quiconque la sait sans la révéler trahit son seigneur. Mais seul celui qui craint Dieu est en mesure de la dire.

L'analyse, la réflexion critique (et surtout la défense de ses idées) menées de manière autonome est inconcevable dans un tel système, et constitue un impensé. Il est quasiment impossible de se poser comme critique de la Communauté car cela signifierait que le critique se place sur une position surplombant la société. Cette position est réservée aux « gens du pouvoir ».

III. — COLONISATION ET INDÉPENDANCE : RUPTURE ET CONTINUITÉ

A) L'IRRUPTION OCCIDENTALE ET L'INDÉPENDANCE

Avec l'irruption du système politique/culturel occidental, l'organisation communautaire a été fortement déstructurée. Le processus d'appropriation des terres par les colons perturbe l'assise territoriale de nombreux groupes et entraîne l'exode vers les villages et villes créés par le développement de l'occupation coloniale. Ceci provoque un processus de mobilité sociale et de diversification des statuts socio-économiques. Dans les villes, de nouvelles

formes de regroupement apparaissent, porteuses de sociabilité et de projets différents : syndicats, associations diverses, partis politiques. Le choc subi par la culture traditionnelle dynamise les anciennes élites citadines qui se regroupent dans le courant réformiste surtout soucieux de préserver et défendre l'identité religieuse des Algériens. Parallèlement, se constitue une élite formée dans le contact avec l'Occident. Cependant, malgré l'extension des formes occidentales de pensée et de vie (véhiculées par la population d'origine européenne), les différents groupes sociaux nés du contact, ou produits du système colonial (ouvriers agricoles, prolétariat, intellectuels, professions libérales) ne se sont pas vraiment investis dans la constitution de mouvements (politiques, syndicaux) orientés vers la défense des intérêts particuliers de chacun. Les vieux réflexes de solidarité communautaire de résistance à l'autre, à l'étranger furent redynamisés et réinvestis dans l'optique d'une résistance à l'action coloniale. Ceux, parmi les Algériens autochtones, qui acceptent de jouer le jeu politique en créant des partis politiques voient leur audience limitée aux élites.

Le nationalisme comme découverte politico-idéologique empruntée à l'histoire occidentale, allait permettre aux élites petites bourgeoises de développer un discours rassembleur. Face à l'idéologie colonialiste qui divise les Algériens en tribus depuis toujours opposées les unes aux autres et incapables de s'entendre, l'idéologie nationaliste s'affirme en rejetant toute idée de différence interne (ce qui l'amène à postuler une unité trans-historique rompue par le fait colonial) et en minimisant ou excluant les intérêts et projets politiques, idéologiques et culturels des différents groupes ou classes sociales en formation. En se plaçant en dehors des deux pôles que constituaient les discours assimilationnistes et de lutte des classes, le discours nationaliste (qui récupère cependant la sensibilité et l'idée religieuse) se situe à un niveau médiant qui lui permettra de faire l'unanimité à la base, autour d'un objectif immédiat, la libération. Pour des raisons qu'il serait trop long de passer en revue ici, la société algérienne n'a pas produit (même s'il y a eu des tentatives) de conscience plurielle de sa condition. Les différents partis constituant le mouvement national se sont même résorbés dans le Front de Libération Nationale, dont la vocation unitaire allait être déviée vers la tentation uniciste.

B) L'INDÉPENDANCE

L'indépendance débouche (après un moment de crise) sur la construction d'un « Etat fort » qui s'octroie progressivement tous les pouvoirs, laissant la société sans aucun moyen d'expression. Le peuple est identifié à la nation et celle-ci, à l'Etat. L'idée de conflits, d'intérêts divergents ou contradictoires à l'intérieur de cette totalité, est vigoureusement niée. Toute différence culturelle, idéologique, linguistique est ainsi passée sous silence, voire combattue.

L'accent est mis sur la volonté de produire une société sans distinction de classe et sans exploitation, une société sans inégalités sociales et régionales, qui aurait « un seul et même visage ».

On peut se demander si les deux idéologies majeures sur lesquelles s'appuie cette volonté, à savoir le socialisme (comme système réducteur de l'exploitation

économique et distributeur des richesses pour le plus grand nombre) et l'Islam (comme système moral et modèle de fraternité dans la soumission de tous au divin), ne sont pas utilisés sur un fond d'égalitarisme communautaire atavique. Une sorte de nouveau syncrétisme par lequel l'Etat récupère les vieux principes communautaires (égalitarisme, solidarité, indifférenciation) en leur donnant une coloration moderne correspondant à son projet hégémonique. Mais si, dans les communautés traditionnelles, fondées sur une même généalogie, une même assise territoriale, une faible division du travail, la solidarité était nécessaire à la reproduction de l'unité sociale de base, peut-il en être de même dans une société qui se complexifie, dont les intérêts et projets des citoyens ou groupes sociaux fondamentaux deviennent de plus en plus divergents voire antagoniques ? La question se pose de savoir s'il est possible de gérer une société de plus en plus traversée par la modernité, se diversifiant de manière accélérée, avec les mécanismes de contrôle social archaïques et les réflexes idéologiques de l'ordre communautaire. Il apparaît que la notion d'individu, de personne, de citoyen doté de droits et devoirs ont été occultés dans la pratique (même si certains de ces droits sont reconnus dans les textes; mais on connaît la distance qui sépare les textes de la réalité) au profit d'entités abstraites (Peuple, masses populaires).

L'Etat gère la société comme si celle-ci était une Communauté dont les membres étaient unis par des liens de filiation et d'alliance. A la limite, en parler c'est dévoiler un secret (l'ordre interne), et critiquer c'est trahir, renier ses frères et cousins. Le pouvoir étatique qui a le monopole de toute action et expression, est le gardien de cet ordre social.

Dans ce cadre, la sociologie (et les autres sciences humaines/sociales) héritage de l'irruption occidentale va être canalisée dans le sens de l'utilité.

IV. — LA CANALISATION DE LA SOCIOLOGIE

Le long travail collectif et anonyme de production d'un système de significations véhiculées surtout par la tradition orale s'inscrivait donc dans la logique de reproduction des communautés ou plutôt de l'image qu'elles se faisaient d'elles-mêmes. Les producteurs et transmetteurs de ces connaissances étaient liés à un contrat tacite, inconscient qui faisait d'eux des agents du renforcement de la cohésion communautaire et de son ethos.

L'apparition de la sociologie est liée au bouleversement de cette cohésion et à l'approfondissement du processus de différenciation. C'est parce qu'il accentue la division sociale du travail, la distinction entre travail intellectuel et manuel et qu'il favorise la production de la notion moderne d'individu que ce processus est nécessaire à l'apparition de la sociologie. Il ne s'agit plus seulement de transmettre un savoir pratique sur les structures sociales, mais aussi d'élaborer à partir d'une distanciation, d'une rupture (qui procèdent de la relativisation de l'ordre social) avec l'environnement idéologique/culturel/politique donnés à un moment, des discours sur cette ou ces réalités pour en saisir les mécanismes, les forces sous-jacentes, les intérêts, bref, tout ce qui n'est pas apparent.

L'émergence de la sociologie qui est liée à une phase de transformation accélérée du social correspond d'abord à un besoin de connaissance des flux et dynamismes sociaux concrets que ne peut plus approcher de manière efficace la philosophie. L'accumulation de ce savoir de plus en plus spécialisé amène la formation d'un champ scientifique régi par des mécanismes internes d'évaluation, de contrôles scientifiques, de critiques des travaux proposés... Même si ce champ entretient d'inévitables rapports avec le politique il n'en a pas moins son autonomie; une autonomie qui, faut-il le rappeler, n'est jamais un donné brut mais un objectif à conquérir. Le caractère irréversible de la transformation du social qui découle de la modernité, appelle un élargissement constant et une remise en question permanente des « acquis » théoriques et méthodologiques.

Dans le cas de l'Algérie en pleine mutation, il est à peine nécessaire de souligner que le sociologue se trouve dans une situation critique : non seulement il observe le mouvement de transformation sociale, mais il en est partie intégrante.

Francophone généralement, jusqu'à la fin des années soixante-dix, le sociologue algérien était formé dans la tradition sociologique occidentale à laquelle il avait directement accès. En ce sens, il apparaît comme héritier de cette tradition. Mais cette tradition sociologique est exogène à sa société, puisque celle-ci n'a pas produit de savoir sociologique (je parle bien évidemment de savoir constitué et non pas de philosophie sociale ou de description éparses de tel ou tel aspect de la vie sociale). Cet héritage conduit donc le sociologue algérien à une certaine extériorité, une position ambiguë de celui qui observe de l'intérieur. Cette position est encore plus complexe lorsqu'elle intègre le savoir et la pratique de l'ethnologie.

En effet, le sociologue travaille généralement en bureau, le contact avec la population ne dure que le temps de l'enquête et encore, très souvent cette « phase » du travail est réservée aux enquêteurs chargés de « remplir » les questionnaires. La communication se limite donc à récolter des informations. Par contre, l'enquête ethnologique, parce qu'elle implique une assez longue présence sur le terrain au contact avec le groupe étudié, s'apparente à une véritable expérience à laquelle se livre entièrement l'ethnologue. Par cette expérience, l'ethnologue est impliqué dans des processus de mimétisme et de rupture, d'intériorisation et d'objectivisation avec le groupe et la culture locale. Par cette expérience est surtout révélée l'importance du rapport social qui lie la société locale au pouvoir central. La pratique de l'ethnologie par des Algériens est à la fois passionnante par l'intensité et la profondeur des découvertes qu'elle permet de saisir, mais aussi frustrante en ce que bien souvent l'ethnologue assiste en spectateur désarmé à la généralisation d'un modèle socio-culturel qui s'impose par sa matérialité, je veux dire sa propension à susciter des besoins matériels, et aussi par sa capacité à détruire les cultures populaires.

Mais cet héritage n'est ni renouvelé, puisque l'arabisation de l'enseignement en sociologie réoriente cette discipline vers un monde arabo-musulman sans véritable tradition sociologique, ni approfondi par la multiplication de travaux de sociologie et d'ethnologie effectués dans un champ scientifique

autonome. La liaison entre les travaux sur le réel et l'enseignement permettraient de faire passer la sociologie (et l'ethnologie) du statut de disciplines importées à celui de disciplines enracinées dans le réel de la société algérienne et nourries par la complexité de cette réalité sociale.

Jusqu'au milieu des années 70, l'enseignement de la sociologie a continué d'être réalisé sur le modèle français. La réforme mise en œuvre en 1972-73, les besoins accrus en gestionnaires et techniciens du social induits par le programme de développement économique et enfin l'arabisation totale de la sociologie à partir de 1980 vont radicalement bouleverser les données de base. Il n'est évidemment pas question pour nous de défendre la « bonne vieille sociologie » pour la simple raison que celle-ci n'existe pas. Mais il n'est pas question non plus de faire chorus avec les admirateurs de la réforme et de l'arabisation. Les sciences sociales (particulièrement la sociologie) posent problème; il faut analyser avec objectivité les faits et discours s'y rapportant.

L'une des décisions de la réforme de 1972-75 porte sur la suppression de l'enseignement de l'ethnologie. Cette discipline a été accusée de travailler dans le sillage du colonialisme et de contribuer à lui fournir des éléments de son idéologie. Ce problème a, on s'en souvient, suscité à la fin des années 60 et au début des années 70, un débat critique, parfois violent, mené surtout par les anthropologues occidentaux. Mais la remise en question, la critique interne et surtout l'objectivation de liens existant entre le politique et la recherche scientifique sont des mécanismes qui témoignent de la vitalité d'une discipline. Certains anthropologues ont ainsi vigouement dénoncé les collusiones entre certaines recherches et les besoins en connaissances des puissances colonialistes et impérialistes; d'autres ont même rompu avec cette discipline; mais cela n'a pas empêché l'anthropologie de se renouveler, de se réorienter vers d'autres objets d'études et d'inscrire d'autres problématiques à son actif.

Les relations entre le domaine du politique et le champ scientifique (surtout en sciences sociales) sont complexes et inévitables à cause des nombreuses interférences qui gravitent autour d'un axe stratégique: la production d'informations et de connaissances sur la société. C'est pour cela que la seule possibilité pour ces sciences de maintenir leur dynamisme consiste à défendre leur autonomie. Or, en Algérie, le politique intervient directement sur les sciences sociales. La répudiation de l'ethnologie est, en ce sens, le signe d'une surenchère idéologique et politique. L'intervention politique sur cette discipline consiste à lui dénier tout statut scientifique pour en faire l'idéologie du colonialisme. Cette condamnation révèle, bien sûr, une sensibilité profondément anti-colonialiste; mais en même temps elle montre le peu de cas que le politique accorde au personnel scientifique. Après la condamnation radicale de l'ethnologie, notamment lors du 24^{ème} congrès international de sociologie (Alger, 1974) quel chercheur algérien aurait pu soutenir la nécessité de continuer de l'enseigner? Cette position était insoutenable et révèle qu'en Algérie, la politisation d'un problème aboutit à son exclusion de fait du champ de la discussion.

Quant à la sociologie, l'euphorie développementaliste des années soixante-dix, l'approfondissement des luttes anti-impérialistes et la prégnance (à

partir du marxisme-léninisme) du modèle de l'intellectuel engagé ont favorisé l'émergence du type de l'intellectuel militant à l'avant-garde du peuple. Mais, comme très souvent, les indépendances nationales ont débouché sur la constitution d'Etats forts et omniprésents; le contrôle des milieux intellectuels (producteurs d'idées) se révèle souvent stratégique pour assurer la reproduction de ce quasi monopole exercé par l'Etat sur l'idéologie. Dans ce cadre le contrôle, voire la domestication des sciences sociales s'impose très souvent aux gouvernements qui ne tolèrent pas la production d'idées et la critique à partir de ce lieu autonome vis-à-vis du pouvoir central que peut représenter l'Université.

Nous nous proposons maintenant, de suivre le cheminement de la place et de la fonction accordées par le pouvoir politique à la sociologie en examinant de près, d'abord les orientations du Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique lors du Congrès de sociologie d'Alger (1974) puis, dix ans après, les orientations d'un responsable du parti unique au pouvoir (le FLN), lors du 2^{ème} Congrès de l'Union des Sociologues et Economistes algériens (USEA). Les éléments que nous dégageons de cette analyse permettent, à notre sens, de montrer le fil d'Ariane qui relie les préoccupations idéologiques et politiques de ces représentants du pouvoir avec cette contrainte idéologique héritée du passé communautaire.

A) LE SOCIOLOGUE DANS LE DÉVELOPPEMENT

Dans le discours d'ouverture prononcé par le Ministre algérien de l'Enseignement supérieur et de la Recherche scientifique, le 24^{ème} Congrès international de sociologie est d'emblée situé dans le sillage du politique :

... « Voici moins de six mois, en cette salle même, les chefs d'Etats et de gouvernements de 75 pays non-alignés ont œuvré ensemble à des projets qui expriment les ambitions du Tiers-Monde...

Aujourd'hui et à leur suite (c'est nous qui soulignons) 530 sociologues de 70 pays par-delà la différence des régimes sociaux et économiques, décident de se pencher à l'occasion du 24^{ème} Congrès international de sociologie sur la matière de leur volonté et de leurs inquiétudes » (7).

Il y a donc une certaine insistance à vouloir placer ces deux événements dans une unité ou continuité de temps (voilà moins de 6 mois... aujourd'hui), de lieu (l'Algérie « en cette même salle ») et de préoccupation (les sociologues sont réunis pour se pencher sur la « volonté » et les « inquiétudes » des chefs d'Etats et de gouvernement). Nous verrons plus loin ce que cette continuité affirmée implique quant au statut de la sociologie et plus particulièrement des sociologues du Tiers-Monde. Voyons tout de suite les préoccupations et orientations que le ministre voudrait situer au centre des débats.

(7) 24^{ème} Congrès international de Sociologie, Alger, les 25-30 mars 1974. OPU, Tome 1, p. 32.

1) *Le rejet de l'ethnologie*

Les pays du Tiers-Monde sont victimes d'une vision statique qui les condamne à la stagnation et au sous-développement. Cette stagnation est justifiée par le colonialisme, à partir d'une infériorité raciale :

« Nous sommes loin aujourd'hui des temps où des théories anthropologiques fondaient le progrès social sur une prétendue hiérarchisation des races (*ibid.*, p. 33) ».

Voici donc des « théories anthropologiques » légitimant la vision raciste de l'humanité qu'impose le colonialisme. A partir de cette prémisse, le ministre fait le procès de l'ethnologie, reprenant des éléments de critiques formulées par les chercheurs de cette discipline lors du débat qui a porté sur les relations qu'entretenait l'anthropologie avec le système colonialiste-impérialiste.

Sur le plan scientifique, l'ethnologie est une discipline « désuète » qui devient obsolète :

... « l'ethnologie nous apparaît actuellement comme désuète dans ses méthodes et ses conclusions, scientifiquement peu valables parce que généralement fondées sur des postulats contestables » (p. 35).

Mais, en dehors de cet « argument scientifique », c'est le fondement même de l'ethnologie qui serait vicié, atteint d'une tare indélébile puisqu'elle « se nourrit » de la domination coloniale raciste. Plus encore, l'ethnologie comme discours pseudo-scientifique s'articulait parfaitement à la politique colonialiste :

« Elle tenait même lieu à la limite d'idéologie de ce système » (p. 35).

Cette collusion étant inscrite dans la généalogie même de l'ethnologie, la rupture avec le colonialisme doit forcément entraîner une rupture avec l'ethnologie. La décolonisation doit donc amener, au plan scientifique, l'expulsion de cette discipline :

« La décolonisation a des aspects scientifiques. Le rejet de l'ethnologie comme discipline d'étude propre au pays en voie de développement en est un » (p. 36).

Ce qui gêne le plus dans ces affirmations, c'est leur aspect catégorique, péremptoire. Car cette condamnation de l'ethnologie reprend des éléments critiques objectifs comme, par exemple, cette division du travail scientifique qui s'est effectuée entre l'ethnologie spécialisée dans l'étude des sociétés dites froides, non industrialisées et l'histoire et la sociologie qui s'intéressent, elles, aux sociétés industrialisées (8). De même, lorsqu'il est dit que

« Comme méthode et comme idéologie (l'ethnologie) a développé une logique, accumulé des faits qu'elle considère comme autant de preuves de sa *validité*, elle constitue un système parfait de justification d'un passé révolu, et par là même elle représente un *danger* scientifique, un écran idéologique entre la réalité sociale des pays du Tiers-Monde et ceux qui veulent les étudier » (p. 35-36) (c'est nous qui soulignons !)

Il y a un amalgame entre la question de la validité scientifique de l'ethnologie, c'est-à-dire sa capacité à produire des connaissances scientifiques sur ces sociétés, et son danger scientifique. La production de l'ethnologie est-elle

(8) Voir à ce sujet les travaux de Michèle DUCHET.

toute entière orientée vers la confection de ce masque, de cet « écran » dont la finalité serait de déformer la réalité sociale des pays colonisés ? Il y a là, nous semble-t-il, une identification du discours ethnologique à l'idéologie, qui plus est, à une idéologie raciste, réactionnaire, colonialiste.... C'est vraiment aller vite en besogne. Mais en fait, cette condamnation radicale de l'ethnologie est tellement répétée qu'elle pose un problème. Le réflexe psychologique et la conscience de l'intellectuel colonisé qui désire rompre avec toutes les formes de domination coloniale est salutaire. La masse de connaissances produites par l'ethnologie sur la société algérienne « traditionnelle » par exemple, est loin d'être dénuée de tout préjugé, de toute idéologie coloniale. Mais faut-il pour autant rejeter massivement cette production ? On ne peut s'arrêter au rôle « d'écran » produit par cette production, cela est trop superficiel, puisque nous savons que toute production scientifique ou autre, porte la marque de son contexte historique. En matière historique, il n'y a pas d'acceptation aveugle ni de rejet catégorique puisque tout est passé au crible de la critique. Parler de danger scientifique, c'est dramatiser inutilement puisque nous savons, par définition, que la vigilance s'impose; et dénoncer le rôle d'« écran » d'une discipline relève des premiers cours de méthodologie que reçoivent les étudiants en sociologie.

Mais, au-delà de cette condamnation de l'ethnologie sur laquelle on ne peut, à la limite, pas se prononcer puisque chacun est libre de penser ce qu'il veut d'une discipline scientifique, la véritable question est celle de l'avenir de cette discipline en Algérie. A ce niveau, l'ambiguïté est totale. Avant la réforme de l'enseignement supérieur (1973-74), l'ethnologie était enseignée (comme option) dans le cadre de la licence en sociologie. La réforme supprime cet enseignement. L'université ne forme donc plus de sociologues orientés vers l'ethnologie. Mais au moment où l'ethnologie était condamnée, existait encore à Alger un centre de recherche (le CRAPE) dont l'ethnologie constituait un des domaines de recherche. Après une période de flottement, ce centre fut dissous à l'occasion d'une réorganisation de la recherche; le CRAPE fut le seul à subir ce sort. Simple hasard ou logique ?

- Est-ce l'anthropologie en tant que discipline marquée qui était visée ou le CRAPE en tant que centre de recherche (Institution scientifique et culturelle) au sein duquel se cristallisaient des chercheurs spécialisés dans le « domaine berbère » (linguistique, littérature orale, ethno-sociologie, histoire orale) ?
- Le fait qu'une Unité de recherche en anthropologie a été créée juste après cette dissolution à l'Université d'Oran, montre que c'est la seconde hypothèse qui est la plus crédible.

Quoi qu'il en soit, cette dissolution montre deux choses :

- le refus de reconnaître l'existence de recherches dans le domaine berbère qui démontre, une fois de plus, l'absence d'autonomie du champ de la recherche par rapport au pouvoir politique;
- l'incroyable capacité de destruction d'institutions : lorsque l'une d'elles « dérange » en ce qu'elle montre un intérêt à des domaines marginalisés ou tabous, l'autorité politique n'hésite pas à la dissoudre, ruinant ainsi non seulement des

années de travail patient, mais aussi les carrières des chercheurs visés et surtout l'accumulation de données empiriques et théoriques qui peuvent à terme déboucher sur la constitution d'une véritable communauté scientifique.

Pendant plusieurs mois, il fut question (fin de l'année 1985), avec la publication du Statut de la Recherche par le Gouvernement, de créer une U.R. d'anthropologie culturelle au sein du CNEH (Centre National d'Etudes Historiques, à qui furent dévolus les locaux du CRAPE). Une commission fut créée, au sein de ce centre pour étudier des projets formulés par des chercheurs en anthropologie, puis plus rien... Enfin, à l'occasion du colloque national de sociologie qui a eu lieu à Alger (du 28 au 30 avril 1986), le Directeur de l'Institut de sociologie à l'Université d'Alger écrit, dans un compte-rendu des travaux et discussions :

« Les travaux du colloque ont aussi souligné la nécessité de multiplier les travaux et les études de la société algérienne dans une perspective socio-historique et prospective de laquelle ne serait pas exclue une anthropologie d'appoint » (9).

Appoint, selon le dictionnaire Larousse : « ce qui s'ajoute à quelque chose pour le compléter ».

Nous sommes en droit de nous demander les raisons de ce flou, de ce chassé-croisé; y a-t-il des enjeux? La pratique de l'anthropologie sociale et culturelle par des chercheurs nationaux pose-t-elle des problèmes? Nous essayons plus loin de formuler des éléments de réponse. Mais revenons à l'analyse de l'allocation du Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique.

L'ethnologie passéiste, condamnée par le changement politique (la décolonisation) ne peut donc plus rendre compte de l'évolution des sociétés du Tiers-Monde. Ce rôle est dévolu à la sociologie. Cette discrimination ne repose, à la limite, pas sur un problème d'objet mais de profil politique et de statut du chercheur dans sa société. Le sociologue du Tiers-Monde ne saurait se complaire dans la position de l'intellectuel indépendant analysant le réel de manière détachée et disons-le, autonome; car le danger serait grand de voir ce sociologue prendre le relais de l'ethnologue colonial :

« Au relais de l'ethnologie qui fut et reste le support privilégié de l'idéologie colonialiste, il faut refuser la recherche sociologique qui tend à ne reconnaître en nous que des objets de laboratoire » (p. 39) (c'est nous qui soulignons).

Ce type de sociologie est suspecté de continuer à véhiculer une certaine conception de la recherche menée par des universitaires (élitistes puisqu'ils s'opposent au « nous ») qui cultivent un certain détachement vis-à-vis de la réalité sociale. Le rejet de cette sociologie n'est-il pas surtout lié au fait qu'elle permette au sociologue de construire son objet? Le terme « laboratoire » évoque bien sûr un lieu clos, retranché, aseptisé où l'on pratique l'analyse rationnelle, objective. Le sociologue est assimilé à un laborantin, spécialiste qui manipulerait la société réduite à un corps inerte, dépouillée de son mouvement. Allons plus loin, aux manipulations concrètes du laborantin correspondant, au niveau du

(9) In : *Algérie Actualité* n° 1075 (mai 1986).

sociologue, la manipulation abstraite de concepts théoriques et d'outils méthodologiques.

En fait, c'est l'idée même de science du Social qui n'est pas encore admise. On n'admet pas que le sociologue puisse analyser « froidement » le social; qu'il travaille sur le modèle qu'il a élaboré à partir de l'observation et des informations recueillies. N'est-ce pas la possibilité de dé-construire cette réalité sociale, en ne prenant pour outil de travail que sa méthodologie, ses concepts, ses grilles d'analyse et d'interprétation pour construire de manière théorique son objet d'étude, qui est dénié au sociologue ? Il s'agirait alors d'un anti-théoricisme, voire même d'un anti-intellectualisme, le sociologue devant se cantonner dans un empirisme pragmatique. Et puis, ce type de sociologie est presque un jeu, un luxe pour pays développés, pour sociologues élitistes de pays riches. Un luxe à rejeter, car

« les sociologues originaires des pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique Latine ont une responsabilité importante à assumer » (p. 38).

2) *La sociologie du développement*

C'est tout le problème du développement auquel ne peut échapper le sociologue; tout son travail doit aller dans ce sens :

« L'analyse sociologique guide *notre* connaissance et contribue de ce fait au développement » (p. 38) (c'est nous qui soulignons)

Nous reviendrons plus loin sur le pronom utilisé (nous, notre); continuons sur le rôle de la sociologie : pas question de travail en laboratoire,

« Il appartient à la sociologie... d'être le support théorique indispensable à la bonne marche de la révolution socialiste » (p. 39).

Enfin, il est précisé que la sociologie doit

« aider à l'élaboration des méthodes et des solutions propres à assurer la libération sociale et globale de l'homme du Tiers-Monde » (p. 39-40).

Voici donc la sociologie hissée à la fonction d'instrument de réalisation du développement et le sociologue promu au statut de militant du progrès, qui lutte au premier rang des forces engagées dans la bataille pour la libération et la promotion de l'homme du Tiers-Monde...

Ceci est un peu trop pathétique pour être convaincant.

Comme tout individu, le sociologue est situé dans sa société; il peut évidemment se trouver engagé dans un mouvement politique qui lutte pour la prise du pouvoir ou pour d'autres idéaux... mais dans notre cas, une fois défini le cadre de la lutte (réaliser le développement pour assurer le bien de tous), avec qui doit lutter « le sociologue du Tiers-Monde », contre qui, dans quelle mouvance politique, au sein de quelle organisation ? Il n'y a dans le texte que ces questions ne sont pas posées. Le sociologue est considéré comme compétence spécialisée dans le domaine de la connaissance du social; or cette connaissance est utile à la transformation du social que génère la mise en œuvre du développement. Cette connaissance doit donc être utilisée, mobilisée comme on dit ici. A proprement parler, le sociologue est sommé de se mettre au service du

développement. Le développement étant lui-même une entreprise visant le bien-être collectif du peuple, le sociologue est ainsi en principe au service du peuple. Mais, ne soyons pas dupes, qui est réellement ce « Nous » ? Au nom de qui parle le ministre ? Voici quelques repères : « au nom de l'Algérie », le « peuple algérien », le « Tiers-Monde », les « peuples du Tiers Monde », le « peuple », « l'homme du Tiers-Monde »... En fait, ces catégories générales désignent les entités promues au développement, c'est-à-dire l'objet sur lequel s'applique la politique économique du développement. Qui met alors en œuvre ce développement, qui est le sujet de l'opération, le maître d'œuvre, qui le pense, le programme... ? La réponse à cette question se trouve au début de l'allocation d'ouverture : « les chefs d'Etats et de Gouvernements » et les « dirigeants » qui se sont réunis « en cette même salle », six mois avant les sociologues.

Ainsi lorsqu'il est précisé que :

« on ne peut être sociologue du Tiers-Monde, si l'on esquivé sa part de responsabilité militante »,

cet engagement ne peut se faire que dans un seul cadre, dans une seule direction, celle-là même qui est tracée par les dirigeants, les hommes d'Etat. En clair, le sociologue doit être au service du pouvoir établi. Dans le cas où il préférerait une position autonome vis-à-vis de ce pouvoir, le sociologue risque l'anathème parce qu'alors, il renierait son peuple, ce « nous » général, sa Communauté d'origine, de laquelle il se doit d'être solidaire. Car il s'agit bien de cette idéologie (phantasmatique) de la Communauté soudée, homogène, une. Il ne saurait y avoir ni différenciation (des classes en « nous » ?), ni pluralité de projets. A peine est-il signalé que :

« le développement risque de déraiper ou de prendre une fausse voie, et d'être en fait la simple expression d'une nouvelle justification de l'exploitation du peuple » (p. 35).

Qui donc est cet exploitateur autochtone, allié de l'ennemi extérieur, risquant de mener le développement sur une fausse voie, de le dévoyer ? Il n'y a pas de précisions, car la réponse ne peut être autre que politique et ne concerne donc pas le sociologue qui doit se mettre au travail dans la ligne droite du bon développement; celui-là même qui est mis en œuvre par les dirigeants soucieux de l'avenir du peuple.

Le « Nous » renvoie donc à l'Etat, et le statut du sociologue est de s'inclure dans l'un des appareils qui servent au pilotage (planification) ou à la réalisation du développement (production).

Nous passons de la Communauté à l'Etat communautaire qui gère les biens, les ressources et les hommes comme un patrimoine. Et le rôle du sociologue est de se fondre dans cette grosse Communauté qu'est la société recouverte par l'Etat Nation et de le servir. On comprend mieux, maintenant, les raisons profondes (inconscientes ?) du rejet de l'ethnologie.

La pratique de l'ethnologie, durant la période coloniale a permis (dans une certaine mesure et avec des productions de qualités différentes d'un chercheur à l'autre) d'objectiver ce qui n'a pratiquement jamais été pensé par les intellectuels organiques (religieux, poètes...) des Communautés pré-coloniales. Nous

avons vu que le seul discours permis sur les Communautés était celui qui se plaçait dans la perspective du renforcement de la cohésion et de la reproduction du groupe. Impossible donc, impensable de prendre du recul, de projeter sur la Communauté un regard extérieur; c'était se hisser à un niveau qu'occupe seul le divin qui donne son sens à la Communauté. L'ethnologie en tant que tentative visant à penser les pratiques sociales et systèmes culturels autochtones était menée par des étrangers soutenus, représentant ou s'inscrivant dans le sillage du pouvoir colonial. Ce lien avec le pouvoir qui marquait ces ethnologues, vient renforcer l'idée que les Communautés n'acceptaient que sous la contrainte le fait d'un regard qui les analyse et les prenne pour objet d'étude. Toutes proportions gardées, en délégitimant l'ethnologie, en la rejetant dans le passé colonial, l'Etat Nation ne vise-t-il pas à rompre avec ce type de regard, avec une pratique scientifique qui consisterait à observer et rendre compte *de l'intérieur* (puisque les ethnologues sont alors des autochtones) des pratiques sociales, culturelles... menées à la base, au niveau du vécu? Ce regard intérieur objectivant est condamné parce qu'il mènerait l'ethnologue autochtone à saisir, comprendre et mettre à jour l'opacité maintenue dans les rapports que la société entretient avec l'Etat.

Ce travail ne peut qu'être critique (ne serait-ce que par le fait de donner une information de première main sur la domination étatique), il requiert donc une autonomie pour le chercheur. Or, le chercheur en sciences sociales doit mettre ses compétences au service du « Nous » qui se développe. Il doit donc se faire sociologue du développement. CQFD.

Dix ans après, que lui propose-t-on ?

B) LE SOCIOLOGUE DANS LE PARTI

Une décennie après que cette définition du statut et du rôle de la sociologie ait été clarifiée au 24^{ème} Congrès international de sociologie, un autre congrès (décidément!), le second de l'Association des Sociologues et Economistes Algériens, nous fournit la matière pour un début de réflexion sur l'évolution que le pouvoir politique entend donner à cette sociologie. Ce congrès (à Alger en mars 1985) regroupe 220 congressistes, sociologues et économistes, auxquels se sont joints des psychologues, démographes et statisticiens, tous organisés dans l'ASEA qui est une association professionnelle sous tutelle du parti unique algérien.

Dès l'ouverture (il serait bien sûr intéressant d'étudier du point de vue de l'anthropologie religieuse, les rituels de l'« ouverture » et de la « clôture » de ces congrès...) le ton est donné par le Responsable du Parti. Dans son allocution d'orientation, celui-ci

« ... a mis en exergue le rôle important des économistes et sociologues, à un moment où l'on entame l'application du deuxième plan quinquennal » (10).

(10) In : *El-Moudjahid* du 25 avril 1985.

Le congrès est donc, disons planifié; les sociologues et économistes sont réunis à un moment charnière de la « bataille du développement » (un plan est achevé, l'autre démarre); il s'agit de les intégrer davantage à ce processus :

« A l'instar des autres unions professionnelles, l'USEA... a une tâche essentielle à accomplir, en l'occurrence permettre au Parti de jouer son rôle et de remplir sa fonction dans la mobilisation des cadres économistes et sociologues... » (11).

Les sociologues et économistes sont ici promus au rang de cadres. Ce sont donc des gestionnaires, mais aussi des gens qui peuvent contribuer à la résolution de certains problèmes :

« L'union (USEA) — dit le Responsable du Parti — est aujourd'hui en mesure de contribuer positivement à la recherche de solutions aux problèmes sociaux et économiques... » (12).

Mais, cette connaissance des « problèmes sociaux et économiques » ne risque-t-elle pas de porter les sociologues à s'intéresser un peu plus à la chose politique ? Cette éventualité est d'emblée exclue; le Responsable affirme, en effet, que :

« La bataille menée aujourd'hui n'est pas à caractère politique ou idéologique. (E.M. 25/04/85).

S'il est exclu que les sociologues et économistes puissent intervenir dans le débat politique et idéologique ou plutôt (soyons modestes) qu'ils puissent contribuer par leurs écrits à l'émergence de ce débat, il leur reste comme mission (en plus de la gestion) :

« d'approfondir et d'élargir l'action idéologique et politique afin de permettre à l'ensemble des cadres de se joindre aux rangs du Parti et de militer sous son égide (E.M. 26-27/04/85).

Bien évidemment cette mission d'« action idéologique » (avec un peu d'optimisme, on peut s'attendre à ce que les psychologues, qui ont été oubliés, soient appelés dans un proche avenir à faire de l'« action psychologique ») doit se faire, pour reprendre une expression consacrée, « dans un cadre organisé ». L'insertion dans cette USEA place les sociologues et économistes dans une position de relais de l'idéologie et de la politique du Parti; ils deviennent donc des cadres organiquement liés aux appareils du pouvoir. En fait, l'USEA est chargée de fournir au Parti des cadres (on ne peut plus dans ces conditions, parler d'intellectuels) spécialistes des sciences sociales. Ce statut se retrouve, bien sûr, dans tous les régimes politiques; il s'agit de choix correspondant à des intérêts. Mais quel serait le statut des sociologues et économistes qui feraient d'autres choix ? L'adhésion à l'USEA n'étant (pour le moment) pas obligatoire, ils peuvent théoriquement opter pour un travail individuel ou pour un rassemblement dans une autre association qu'ils créeraient eux-mêmes. Or, la vie associative étant fortement contrôlée par le parti et le gouvernement (cf. l'ordonnance n° 71/72 du 3/12/71 portant sur les associations) on ne peut se faire d'illusion à ce sujet.

(11) Propos du Responsable du Parti, in : *El-Moudjahid* du 25 avril 1985.

Selon le dictionnaire Larousse, *Cadre* : « Salarié exerçant une fonction de direction, de conception ou de contrôle dans une entreprise, une administration.

(12) *El-Moudjahid* du 24/04/1985.

Le Responsable du Parti ajoute :

« Tous ceux qui partagent ces options (du Parti) qui émanent de la volonté des masses populaires trouveront la place qui leur convient dans les cadres organisationnels. Cependant, l'authenticité de cette Révolution rejettera *tout élément parasite*. La Révolution n'a de conscience que le Peuple » (13). (C'est nous qui soulignons).

Et plus loin :

« Le parti ne cherche nullement à dominer » (ibid).

Nous avons ici affaire à une violence idéologique non encore bien établie, non encore vraiment intégrée, puisque ceux qui la monopolisent éprouvent la nécessité d'affirmer le contraire de leur pratique et de leur but. Cependant, plus que de violence idéologique, ce discours ne porte-t-il pas en lui, la volonté de situer le pouvoir politique dominant sur le terrain ou dans la continuité de la domination religieuse de jadis ? Les options du Parti « émanent » de la volonté des masses populaires. Or, cette volonté est sacrée, donc les options le sont aussi et l'institution qui s'en revendique, de même. Ce qui légitime et donne son pouvoir total au Parti, ce n'est certes pas le Divin (bien que le Responsable du Parti se réfère explicitement au religieux, en affirmant dans le même discours « nous devons... poursuivre le djihad »), mais la Révolution, la « conscience » de cette révolution étant le Peuple. Révolution et Peuple agissent ici comme des référents méta-sociaux, dotés d'un pouvoir quasi religieux (nous allions dire magique); des référents intemporels mais fondateurs de la société, des référents sacrés. Dans un tel contexte, il est impossible de se situer en dehors de ces référents; les prendre pour objets d'études relèverait du sacrilège. S'interroger par exemple sur le sens de cette révolution, sur sa nature, sur son évolution, sur son existence même constitue donc un interdit, un tabou que seuls peuvent approcher les prêtres du système, c'est-à-dire ceux qui gèrent la « conscience » du Peuple.

Le terrain est cloisonné par un pouvoir politique qui se constitue en gardien de cette sacralité nouvelle qui se met en place.

Reste donc le travail individuel, c'est-à-dire la recherche, la réflexion artisanale, solitaire. Toujours selon *El-Moudjahid*, le Responsable du Parti

« ... a rappelé que le patriotisme et l'honnêteté exigent de l'intellectuel de ne pas rester en marge de la société mais de s'intégrer à la vie communautaire et d'adhérer au programme qui reflète les aspirations des masses populaires (E.M. du 25/04/85).

Il est à peine nécessaire de commenter, la logique du discours étant ici évidente, patente. L'intellectuel est ramené à la logique du cadre communautaire. Cette philosophie politique s'inspire directement (mais encore une fois, inconsciemment peut-être) de l'organisation communautaire. Se placer en dehors de cette logique en revendiquant le statut d'individu et les droits qui lui sont reconnus c'est encourir le risque de se voir taxer d'« élément parasite ». Le même responsable reviendra sur cette exclusion de l'individu, une année plus tard :

« L'individu n'est qu'une partie de l'ensemble... il n'a de valeur que par ce dernier, c'est-à-dire par son cadre organisationnel » (E.M. du 16/04/86).

(13) In : *El-Moudjahid*, du 10/04/85.

Toujours la même reprise de la logique communautaire, mais alors que l'individu était jadis intégré dans des groupes marqués par la parenté et l'alliance, il s'agit maintenant, dans le cadre de l'Etat-communautaire, de soumission à l'Organisation. L'individu qui se plaçait en dehors de la tradition et de la norme se voyait exclu de la Communauté. Que réserve l'Etat-communautaire à ceux qui se placeraient hors de son cadre organisationnel ? En dehors de ce cadre, affirme le Responsable du Parti, l'individu n'est rien ; « il n'a aucune valeur » (*E.M.* du 16.04.86), aucune identité, aucune aspiration ne lui sont reconnues.

En dehors de l'unité sociale gérée par l'Organisation, il y a le vide, le néant ; une réalité que l'on ne peut même plus penser sans faire référence à l'anathème (parasitisme, manipulation par les forces obscures de l'Etranger, anti-patriotisme, fractionnisme...). Enfermé dans sa logique qui repose sur le principe dogme du « Tout est à l'intérieur de l'organisation », le pouvoir politique qui procède de l'Etat-communautaire postule l'homogénéité de la société et son indifférenciation.

La société est ainsi pensée sur le modèle d'une méga-organisation se subdivisant en une série de mini-organisations qui s'emboîtent sur le schéma segmentaire décrit par l'ethnologie. La recherche en Sciences Sociales doit être incluse dans une de ces mini-organisations. La Charte Nationale ne recommande-t-elle pas

« ... La prise en charge du domaine des Sciences humaines dans lequel la recherche peut permettre d'apporter des solutions à de nombreux problèmes (p. 31, 1986).

Prises en charge... les sciences sociales sont domestiquées.



Nous voulions suggérer par cette analyse que, malgré les ruptures et changements induits par la domination coloniale, la société algérienne continue d'être traversée, parcourue par des éléments idéologiques qui procèdent du passé pré-colonial. Parce que la colonisation a été vécue comme un traumatisme qui risquait de provoquer une perte d'identité (une dé-naturation des Algériens) et que la résistance populaire s'est constituée dans un repli sur les valeurs endogènes, le retour au passé s'effectue toujours sur le mode triomphaliste de la souveraineté perdue et retrouvée, de la réconciliation avec une identité pleine. On perd ainsi de vue que l'idéalisation du passé n'est pas le passé. En essayant de repérer dans la permanence de ce passé, des aspects qui se révèlent contraignants pour la dynamisation de la recherche en sciences sociales, nous voulions montrer que cette permanence de la contrainte idéologique, auparavant gérée par tout le monde (l'homme « groupal »), s'est trouvée concentrée dans l'Etat post-colonial. Celui-ci, malgré sa volonté de dynamiser le changement en construisant une société moderne ouverte sur les techniques, la science et l'universel, apparaît comme crispé sur une volonté de tout diriger, de soumettre toute pensée et pratique à son contrôle. On peut parler bien sûr de tendance au totalitarisme, mais il nous semble plus important, dans notre perspective d'analyse, de souligner ce phénomène de reproduction et d'exacerbation dans un

cadre moderne, de la logique communautaire pré-coloniale qui pensait le groupe à partir de l'indifférenciation et de l'indivision. Cette reprise de conceptions communautaires correspond parfaitement à l'institutionnalisation d'un Etat considéré comme outil de la réalisation du bien-être et de la solidarité collectifs. Cette logique, en réduisant fortement le statut de l'individu, agit de manière négative sur la créativité dans le domaine des sciences sociales, de l'art et de l'expression en général. Déchiffrer, décoder le réel, c'est contribuer de manière permanente à établir un rapport objectif, à rendre les choses un peu plus transparentes; proposer des significations c'est contribuer à créer une pluralité de représentations de la réalité sociale. Or, ces deux pratiques risquent à terme de bouleverser, à tout le moins de perturber, le monopole du pouvoir politique en la matière et de libérer la dynamique du rapport individuel aux représentations collectives.

Dans la conclusion à son ouvrage (*La Tradition Sociologique*), R.A. Nisbet plaideait pour un rapport direct à la réalité sociale,

« ... une réalité qui n'est pas obstruée par les couches de la convention... une réalité appréhendée directement et sans intermédiaires » (14).

Dans le cadre de la société algérienne, quel peut être le statut des sociologues (des chercheurs, des artistes, de l'« honnête homme ») passionnés par une réalité vue par un regard propre à eux, une réalité pensée par leur propre pensée ?

Rachid BELLIL*

(14) PUF, 1984, p. 394.

* Alger.