

# Les Dhimmi de la maghrébologie

ou pour en finir avec la différence, l'Altérité et toutes les féodalités.

B. ETIENNE

Professeur, co-responsable du DEA monde arabe à l'IREMAM/IEP d'Aix

Ce titre, un peu compliqué, traduit bien, à mon sens, la complexité du choix qu'implique l'anthropologie de la complexité. Ce choix, je l'ai fait. Mais par delà mon itinéraire biographique et mon propre voyage en Orient, il m'est apparu possible de comprendre et d'expliquer comment se constitue, aujourd'hui, la connaissance de l'Autre et, à travers lui, de soi-même. Mircea Eliade (me) répondait dans l'épreuve du labyrinthe : nos pas nous portent au loin pour y découvrir ce qui ne va pas dans la Maison du Père.

Cette possibilité de comprendre, par delà le pari de l'intelligibilité, s'est accrochée à moi en une double occasion : la mort de Paul et de Michel\* et la tenue à Aix de la Convention orientaliste : j'ai réalisé, à ce moment là, la pertinence d'une variable que le débat E. Saïd/M. Rodinson n'avait pas mis en exergue : plus de la moitié des professionnels ont une liaison organique avec le champ : soit parce qu'ils y sont nés (de Berque à Nouschi en passant par Ch. A. Julien ou L. Valensi, etc...)<sup>(1)</sup>, soit parce que leur conjoint en est originaire d'une façon ou d'une autre (J. F. Clément, Magali Morsy ou moi-même).

Certains combinent les deux variables (Michel Seurat...) et la plupart (les jeunes chercheurs maghrébins semblent ne pas le savoir) ont été militants de la cause anti-colonialiste. Certains, rares, allant jusqu'au bout de cette logique ont obtenu la nationalité de leur pays d'origine, non sans mal d'ailleurs<sup>(2)</sup>. Paul était de ceux-ci. Le mot Dhimmi est donc justifié ici. Mais il l'était déjà pendant la période coloniale par delà les séquences fort différentes dans les trois pays maghrébins, encore plus dans le Maghreb à cinq (si j'ajoute Libye, Mauritanie). Il l'était par le fait même du regard violeur de l'Autre et si tout a été dit sur le colonialisme de l'orientalisme, il faut aujourd'hui reposer la question de la possibilité d'une science de la connaissance "décolonisée".

---

\* Michel Seurat est (était) rattaché à l'une des composantes de l'I.R.E.M.A.M. d'Aix depuis la destruction du C.E.R.M.O.C. de Beyrouth.

1) Je ne donne que quelques noms d'amis non susceptibles de se fâcher, mais lorsque la moitié de la profession entre dans une telle catégorie personne ne devrait se vexer !

2) Je rappelle, modestement, que j'ai fait ma thèse sur ce sujet... Les problèmes juridiques des minorités européennes au Maghreb. C.N.R.S. Paris.

## I - DISCOURS SCIENTIFIQUE ET STRATEGIES DES PRODUCTEURS

Réfléchir sur les conditions sociales de production du discours scientifique pose, pour le chercheur certains problèmes théoriques et épistémologiques qu'il me paraît nécessaire d'évoquer. Pierre Bourdieu, dans sa tentative de construction d'une sociologie scientifique, souligne l'insertion sociale du savant, son implication dans son objet :

“Le sociologue a pour particularité d'avoir pour objet des champs de luttes : non seulement le champ des luttes de classes mais le champ des luttes scientifiques lui-même. Et le sociologue occupe une position dans ces luttes d'abord en tant que détenteur d'un certain capital, économique et culturel, dans le champ des classes ; ensuite en tant que chercheur doté d'un certain capital spécifique dans le champ de production culturelle et, plus précisément, dans le sous-champ de la sociologie. Cela, il doit l'avoir toujours à l'esprit, pour essayer de maîtriser tout ce que sa pratique, ce qu'il voit et ne voit pas, ce qu'il fait et ne fait pas -par exemple les objets qu'il choisit d'étudier- doit à sa position sociale.”<sup>(3)</sup>

Ce n'est pas parce que Bourdieu a influencé fortement toute ma génération et particulièrement les “maghrébologues” que je devrais me priver de continuer à me servir de sa réflexion théorique<sup>(4)</sup> et a fortiori qu'il faudrait nous priver de son terrain (Kabylie, etc...). En effet la question que je pose en général (à quelles conditions avons-nous fait de la “maghrébologie” ?) s'emboîte dans la question à décoloniser : à quelles conditions les sociétés maghrébines “indépendantes” peuvent-elles produire un savoir sur elles-mêmes ? Alors, pour des raisons de santé, je rappelle quelques banalités sur les déterminants du discours scientifique et sur les conditions sociales de production : “Savoir ce que l'on fait lorsqu'on prétend faire de la science (ce qui est une définition simple de l'épistémologie), cela suppose de savoir comment ont été élaborés historiquement les problèmes, les outils, les méthodes, les concepts quels qu'ils soient”.<sup>(5)</sup>

La remise en question du postulat de l'objectivité du discours scientifique, le déplacement du discours épistémologique du philosophe au savant, déterminent l'émergence d'un questionnement sur la constitution des différentes sciences sociales : sociologie, anthropologie, ethnologie, science politique... Par delà les questions posées par les scientifiques durs que j'évoquerai plus loin.

“La question fondamentale de la sociologie de la science prend, dans le cas des sciences sociales, une forme particulièrement paradoxale : quelles sont les conditions sociales de possibilité du développement d'une science affranchie des contraintes et des demandes sociales, sachant que, dans ce cas, les progrès dans le sens de la rationalité scientifique ne sont pas des progrès dans le sens de la neutralité politique ?<sup>(6)</sup>

Il faut préalablement souligner que la critique épistémologique, c'est-à-dire la critique scientifique, nécessite, pour triompher, l'utilisation des armes de la

3) Bourdieu (P) *Questions de sociologie*. Paris, Minuit, 1980, P. 22.

4) Je vais suivre ici plusieurs articles de P. Bourdieu “Le champ scientifique” - A.R.S.S. (2-3) Juin 1976, 88-104 et “Les conditions sociales de la production sociologique” *Le mal de voir* n° 1101, 10/18

5) Ibid.

6) ARSS, op. cit. p. 101

science et non pas celles de la légitimité politique ou nationale. Il faut, au contraire, mobiliser les ressources scientifiques accumulées, et la maîtrise de l'appareil conceptuel sociologique. La révolution scientifique étant le fait des plus riches scientifiquement, sans doute n'est-elle pas l'affaire des plus démunis, qu'ils soient au Centre ou à la Périphérie.

Mais réfléchir sur l'idéologie propre à la science, le scientisme érigé aujourd'hui au rang de dogme, exige une distanciation permettant une remise en question de l'ensemble des mythes qui imprègnent d'une façon inconsciente ou émotionnelle les croyances dominantes. Parvenir à démystifier la science dans son entreprise de recherche absolue de la vérité, de la rationalité et de l'universalité, demande un effort particulier lorsque l'on est soi-même partie prenante au sein d'un système universitaire instituant la science et son idéologie comme valeurs fondamentales. S'il est assez évident de prouver les déterminismes, le pouvoir existant au sein d'un savoir colonial suffisamment éloigné et déprécié dans le champ scientifique contemporain, il est beaucoup plus délicat de percevoir les intérêts, le pouvoir lié au savoir produit aujourd'hui par les scientifiques. De la position d'où je parle, il m'a longtemps paru impossible, voire présomptueux<sup>(7)</sup> ou sacrilège,<sup>(8)</sup> de m'interroger sur les conditions sociales de production d'un discours scientifique émis par des agents bénéficiant d'un capital et d'un pouvoir symboliques largement reconnus dans le champ scientifique universitaire. La tentation, et sans doute la facilité, a toujours été grande d'assimiler le savoir colonial à une idéologie et de rechercher, à travers les discours scientifiques actuels, une connaissance rationnelle, universelle, pure, vraie. Une certaine forme de naïveté serait sans doute, comme le remarque Fanny Colonna<sup>(9)</sup> de penser "qu'il existe un savoir sans pouvoir, une science sans intérêts et que le savoir que produit chacun échappe à cette détermination qu'il est si facile de percevoir chez les autres, surtout quand ils appartiennent à d'autres champs scientifiques, d'autres lieux dans le temps et/ou dans l'espace". Admettre que la vérité du produit scientifique réside dans une forme particulière issue des conditions sociales de production, postulat de base de toute sociologie de la science telle que la conçoit Bourdieu, demande préalablement tout un travail de déconstruction du savoir supposé, des prénotions, travail fort coûteux en temps comme en énergie, et fort dangereux pour la quiétude du chercheur.

## II - LE CHAMP SCIENTIFIQUE DE LA MAGHREBOLOGIE .

Là encore, je rends compte de ce que nous a appris Bourdieu, (sans qu'il soit responsable de mes errements) : ma découverte empirique porte sur une variable caractérisant certains des producteurs dans le champ<sup>(10)</sup>.

7) Parce que l'Ecole de Francfort, ou Kuhn ou Atlan le faisait mieux que moi ? Mais Fayerebend pose des questions terrifiantes qu'il n'est pas possible d'évacuer.

8) Comment expliquer qu'au nom des Lumières, la gauche et tous les tenants de l'Aufklärung ont été "colonialistes" avec béatitude, sans sombrer dans "les sanglots de l'homme blanc" -W.A.S.P. ?

9) Colonna (F.), "Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique" (Deux cas : Augustin Berque et Joseph Desparmet) in *Le mal de voir*. Cahiers Jussieu/2. 10/18, 1976 pp. 397-415.

10) Tel qu'il est défini in A.R.S.S. cité

Il faut considérer l'espace de production comme un système dans lequel les caractéristiques de chaque producteur sont définies par sa position, c'est-à-dire par sa position par rapport aux autres producteurs ; en d'autres termes, les propriétés les plus importantes de chaque scientifique sont les relations objectives de concurrence qu'il entretient avec les autres scientifiques (au sens d'individus ayant le capital nécessaire et les intérêts indispensables à l'entrée dans le champ scientifique). C'est cet espace qu'il s'agit, en chaque cas, d'analyser, excluant du même coup l'étude des individus isolés telle que la pratique, par exemple, l'histoire littéraire du type "l'homme et l'oeuvre". Il vaut mieux savoir peu de choses sur beaucoup de gens reliés systématiquement que tout sur un seul<sup>(11)</sup>.

La définition d'un champ passe par la définition des enjeux et des intérêts spécifiques (c'est-à-dire irréductibles aux enjeux qui valent pour d'autres champs), dont la reconnaissance par les acteurs est indispensable à leur entrée "dans le jeu". La structure de la distribution du capital spécifique est le produit des luttes qui ont lieu dans le champ et elle commande le développement des luttes ultérieures : ceux qui dominent dans le champ (ceux qui ont accumulé le plus de capital spécifique au cours des luttes antérieures) n'auront pas les mêmes stratégies que ceux qui entrent dans le champ en position de dominés. Les uns seront portés à privilégier les stratégies d'orthodoxie qui leur assurent la conservation de leur position dominante : les autres préféreront les stratégies d'hérésie et de rupture avec la *doxa*, qui leur assurent une possibilité de "promotion" rapide dans le champ. C'est en fonction de leur position dans le champ donc, mais aussi en fonction de leur *habitus*, que les participants à la lutte se déterminent à privilégier telle ou telle stratégie, sans que l'on puisse parler de choix conscient.

Du maître à l'élève, à travers toutes les gammes de grimpeurs sociaux, la particularité du champ scientifique, dans le cadre de cette théorie, c'est que les producteurs tendent à n'avoir comme "clients" possibles que leurs concurrents directs qui, de ce fait, sont les moins enclins à accorder une valeur -une légitimité- scientifique aux produits qui leur sont offerts. La lutte dans laquelle chaque producteur s'engage pour imposer la valeur de ses produits, et par là sa valeur propre, a pour corollaire une lutte pour la définition de la science la plus conforme à ses intérêts<sup>(12)</sup>.

Ce qui rend si difficile une sociologie scientifique de la science tient à ce que le sociologue lui-même a des intérêts dans le jeu qu'il entend décrire et analyser : il lutte à la fois pour faire reconnaître la scientificité de la sociologie dans le champ scientifique "global" et pour faire admettre la valeur de la forme de sociologie qu'il pratique dans le sous-champ de la science sociale. En raisonnant en termes de champs, il prend en compte le système complet des stratégies scientifiques, y compris donc sa propre stratégie, et non plus seulement les productions et les stratégies de ses adversaires. Il est facile d'être bon sociologue de ses concurrents ;

---

11) "Conditions sociales de la production"... p. 420. C'est pour cela qu'à la convention des Orientalistes j'ai essayé d'accoler un questionnaire sur les relations entre professionnels. Enquête en cours de Santo Martino, étudiant de mon doctorat.

12) J'appelle cette situation "le paradigme Iznogoud" car tout grimpeur, fût-il chercheur, veut être calife à la place du calife comme le héros (positif-négatif) de la B.D.

c'est une stratégie de **disqualification, de délégitimation** de ses adversaires, qui est très efficace. Il est plus difficile de faire une bonne analyse de la production sociologique tout entière, du champ des sciences sociales dans sa globalité.

“En effet, une sociologie scientifique de la science (et la sociologie scientifique qu'elle contribue à rendre possible) ne peut se constituer qu'à condition d'apercevoir clairement qu'aux différentes positions dans le champ scientifique sont associées des représentations de la science, stratégies idéologiques déguisées en prises de position épistémologiques par lesquelles les occupants d'une position déterminée visent à justifier leur propre position et les stratégies qu'il mettent en oeuvre pour la maintenir ou l'améliorer en même temps qu'à discréditer les tenants de la position opposée et leur stratégie”<sup>(13)</sup>. Dès lors que l'on envisage un tel programme, il est possible d'apporter un premier élément de réponse à la question fondamentale en raisonnant en termes de champs, donc d'intérêt et de stratégies :

“Si le sociologue parvient à produire tant soit peu de vérité, ce n'est pas bien qu'il ait intérêt à produire cette vérité, mais parce qu'il y a intérêt (...). Cet intérêt peut consister comme partout ailleurs, dans le désir d'être le premier à faire une découverte et à s'appropriier tous les droits associés ou dans l'indignation morale ou dans la révolte contre certaines formes de domination et contre ceux qui les défendent au sein du champ scientifique”<sup>(14)</sup>. On peut donc transformer la question initiale, et la simplifier, en demandant : **qui, dans un état déterminé de la structure du champ, a intérêt à produire de la vérité ?** Ce qui n'est pas tout à fait équivalent à se demander : **qui produit de la vérité ?** Car il ne suffit pas d'y avoir intérêt pour pouvoir le faire, encore faut-il en avoir les moyens : “Les chances de contribuer à produire de la vérité me semblent en effet dépendre de deux facteurs principaux, qui sont liés à la position occupée : l'intérêt que l'on a à savoir et à faire savoir la vérité(...) et la capacité que l'on a de la produire. On connaît le mot de Bachelard : «il n'y a de science que du caché». Le sociologue est d'autant mieux armé pour découvrir ce caché qu'il est mieux armé scientifiquement (...) et qu'il est plus «critique», que l'intention consciente ou inconsciente qui l'anime est plus **subversive**, qu'il y a plus intérêt à dévoiler ce qui est censuré, refoulé, dans le monde social. Et si la sociologie n'avance pas plus vite, (...) c'est peut-être pour une part que ces deux facteurs tendent à varier en raison inverse.”<sup>(15)</sup>.

L'inversion s'est produite pour les maghrébologues actuels, avec la décolonisation : alors que leurs maîtres étaient agents coloniaux, eux, ont dû assumer l'effondrement de l'Empire. Ils devaient donc stratégiquement, passer par la critique de l'orientalisme. A leur tour, les Maghrébins formés par les maghrébologues Dhimmi doivent faire la critique de la maghrébologie.<sup>(16)</sup>

---

13) Ibid, p. 104

14) Questions... op. cit., p. 23 (“Une science qui dérange”)

15) Ibid., pp. 22-23.

16) Je cherche depuis longtemps un étudiant maghrébin qui voudrait bien faire de la francologie ou de l'occidentologie : par exemple étudier les sectes religieuses en France ou le folklore provençal... Cela ne semble pas attirer les jeunes chercheurs.

Il est impossible de comprendre la notion de champ si l'on ne tient pas compte des enjeux qui lui sont propres : "Un champ, s'agirait-il du champ scientifique, se définit, entre autres choses, en définissant des enjeux et des intérêts spécifiques, qui sont irréductibles aux enjeux et aux intérêts propres à d'autres champs (on ne pourra pas faire courir un philosophe avec des enjeux de géographe) et qui ne sont pas perçus de quelqu'un qui n'a pas été construit pour entrer dans ce champ (chaque catégorie d'intérêt implique l'indifférence à d'autres intérêts, d'autres investissements, ainsi voués à être perçus comme absurdes, insensés ou sublimes, désintéressés). **Pour qu'un champ marche, il faut qu'il y ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'habitus impliquant la connaissance et la reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc...**"<sup>(17)</sup>. A partir du moment où sont définis des enjeux que les individus dotés de l'habitus adéquat peuvent percevoir, comment va "fonctionner" le champ ? Comment la lutte ainsi engagée va-t-elle faire évoluer la structure de cet espace de jeu dont les enjeux sont reconnus par ceux qui sont en compétition dans le champ ?

Tout d'abord, il faut savoir que les possibilités de lutte sont limitées : il y a un certain nombre d'intérêts communs à tous les acteurs engagés dans la compétition, et une complicité objective derrière les antagonismes apparents : il faut préserver l'existence même du champ. "On oublie que la lutte présuppose un accord entre les antagonistes sur ce qui mérite qu'on lutte pour lui et ce qui est refoulé dans le cela-va-de-soi, laissé à l'état de doxa, c'est-à-dire tout ce qui fait le champ lui-même, le jeu, les enjeux, tous les présupposés qu'on accepte tacitement sans même le savoir, par le fait de jouer, d'entrer dans le jeu. Ceux qui participent à la lutte contribuent à la reproduction du jeu en contribuant, plus ou moins complètement selon les champs, à produire la croyance dans la valeur des enjeux. Les nouveaux entrants doivent payer un droit d'entrée qui consiste dans la reconnaissance de la valeur du jeu (la sélection et la coopération)."<sup>(17)</sup>.

### III - HYPOTHESES SUR LE CHAMP SCIENTIFIQUE POST-COLONIAL

C'est donc bien à travers des stratégies de conquête du champ que s'est jouée la partie de délégitimation des orientalistes classiques : d'abord par les orientalistes anti-colonialistes, puis, aujourd'hui, par les autochtones qui ne veulent plus être l'objet de science, tout au moins d'une science hégémonique et allogène.

J'entends par champ scientifique post-colonial le champ scientifique contemporain de l'ancienne puissance coloniale ayant pour objet l'ex-pays colonisé, puisque je n'envisage pas dans le cadre de cette réflexion, la production scientifique des ex-colonisés. La sociologie du champ scientifique post-colonial pose le même type de problématique et de questionnement que celle du champ scientifique métropolitain actuel. L'analyse des conditions historiques d'émergence de ce champ témoigne de la brutalité de la rupture avec la période précédente, due aux mouvements de décolonisation et à la remise en cause "du monopole colonial de l'explication du domaine colonisé"<sup>(18)</sup>. Les conditions historiques et politiques

17) Ibid., pp. 113-114 ("Quelques propriétés des champs") souligné par moi.

18) Vatin (J.C.), "Religion et politique au Maghreb : le renversement des perspectives dans l'étude de l'Islam" in *Islam et politique au Maghreb*, CNRS pp. 15-46, p. 31.

ont conduit le champ scientifique post-colonial à la rupture avec le champ politique, d'où une plus grande autonomie, et au renversement des liens avec le champ scientifique métropolitain. Etant fermés aux pressions extérieures, les acteurs doivent obtenir leur légitimité à l'intérieur même du champ en n'ayant d'autres clients possibles que leurs concurrents. Les stratégies des intellectuels sont donc fonction d'enjeux typiquement scientifiques entre eux, mais qui produisent des effets récurrents ailleurs, en particulier à travers la quête des grades universitaires au Centre, productrice de clients à la Périphérie.

Si je prends la science politique parmi les sciences sociales, la situation s'est inversée en quelques années. Elle avait longtemps délaissé l'étude des religions appréhendées comme des phénomènes archaïques et résiduels. La religion musulmane généralement considérée comme figée, bloquée dans un passé immuable, associée à une idée de retard historique, de déclin, fut, le plus souvent, négligée par les politologues tournés vers l'étude de la modernité. De plus, l'analyse des phénomènes religieux apporte bien peu de profit symbolique aux chercheurs d'autant plus qu'une spécialisation poussée sur le terrain d'étude était nécessaire. Dans ce que j'appelle "la stratégie du cocotier", elle était peu rémunératrice, comme l'a expérimenté Christian Coulon :

"Lorsque, voilà plus de dix ans maintenant, j'ai entrepris ma recherche sur les marabouts du Sénégal, j'ai eu l'impression d'aller à contre-courant. On m'expliquait que mon sujet n'était pas de mise, qu'il ne constituait pas une "grande question" susceptible de m'ouvrir, par la voie royale, les portes de l'Université. Je n'étais pas dans le vent. A l'heure où l'on parlait de "développement" et d'"intégration nationale", pourquoi porter son attention sur ce qui paraissait relever de l'"archaïsme" ou de l'Afrique "traditionnelle" ? Je n'étais pas dans le sens de la marche de l'histoire. Je m'intéressais à quelque chose de dépassé, de résiduel, appelé à disparaître devant le progrès. J'aurais dû laisser mes marabouts entre les mains des historiens ou des anthropologues". (**Le Marabout et le Prince**, Introduction).

A l'heure où le monde reprend conscience du processus séculaire d'expansion islamique au Sud du Sahara, à l'heure où l'Occident craint le renouveau, le réveil politique de l'Islam, le champ de l'islamologie s'est élargi et bénéficie désormais d'une attention et d'un intérêt accru. Il est donc peut-être en passe de devenir pour les acteurs, d'un profit symbolique croissant comme en témoigne le bloc des politologues qui, comme moi, y ont fait une entrée massive en rentrant d'Afrique du Nord ou du Levant : Leca, Leveau, Schemeil, Kepel, Burgat, Cămau, Vatin, etc... et la création des DEA "monde arabe" que nous avons obtenue à l'IREMAM.

Dans un texte sur le renversement des perspectives dans l'étude de l'Islam, J.C. Vatin souligne toutefois l'existence d'un enjeu spécifique au champ scientifique post-colonial. Dans une période de renversement de la domination coloniale, les acteurs s'interrogent sur leurs rapports avec les textes coloniaux, produits et issus de cette domination.

"Nous sommes en fait, constate Vatin, au coeur d'une période d'aggiornamento, de lecture corrosive des oeuvres scientifiques passées, de regard neuf sur

les modes de constitution des savoirs, d'un moment historique des sciences sociales et de la pensée, de discussions sur les écrits et découvertes antérieures''(19).

Dans ce moment d'intense remise en question, le stock de connaissances, les modèles interprétatifs, les pratiques propres à la science coloniale, ont tendance, dans le cas du champ scientifique post-colonial algérien analysé par J.C. Vatin, à être rejetés en bloc. La fin de l'hégémonie scientifique française sur le Maghreb a permis à de nouveaux acteurs occidentaux, tels les Britanniques, les Américains, ou Maghrébins de pénétrer à l'intérieur du champ, "devenant le centre de nouvelles préoccupations en même temps que de nouveaux conflits''(20).

"La soudaine occupation du champ scientifique, par des prosélytes pressés de s'y tailler un fief, de se faire reconnaître un statut ou d'y exercer un pouvoir''(21) entraîne un changement dans la structure interne du champ, dans la stratégie des scientifiques. Ces nouveaux venus préfèrent bien souvent investir dans des stratégies d'hétérodoxie, moins coûteuses, plus rapides et plus payantes dans une période de renversement total des valeurs, plutôt que dans une stratégie d'orthodoxie, demandant peut-être un investissement, en temps et en effort, plus long. "Le reproche est un moyen privilégié de dé-légitimisation" constate Vatin ; "au fond, l'orientalisme, c'est les autres''(22). Ceci, quelle que soit la légitimité de ce renversement, à la fois nécessaire et urgent. Nous pouvons élargir à l'ensemble des scientifiques ce qu'il écrit à propos des Maghrébins : "avec en arrière-fond, une compétition plus ou moins feutrée, pour un contrôle du champ scientifique, pour l'acquisition d'une légitimité minimale, pour l'obtention de chaires universitaires ou la maîtrise de la recherche ou de son gouvernement (...). La dénonciation de l'ethnologie et de l'histoire, sciences auxiliaires de la domination, marquées par l'eurocentrisme, les aveuglements et les emportements de tel ou tel moment des rapports coloniaux, n'est pas pure ni désintéressée, même si ceux qui la prononcent le font en toute bonne foi''(23). La définition d'une science sociale, débarrassée de son héritage colonial, est donc un nouvel enjeu pour les acteurs sociaux : décoloniser l'histoire ! Mais à quel prix ?

Alors peut-être faut-il revenir un instant sur le "comment en sommes-nous arrivés là ?" qui justifie mon titre.

#### IV - LE REGARD DE L'AUTRE(24)

Le regard de l'Autre sur l'Autre dépend du statut du regard dans les deux cultures(25), du statut de l'un et de l'autre, du même et du différent... et de l'hégémonie. Car, tout de même, il ne faudrait pas oublier que si le regard de l'Autre fut un temps le regard de l'Allogène alloglotte sur l'indigène autochtone

19) Op. cit., pp. 17-18.

20) Op. cit., p. 35.

21) Op. cit., p. 20.

22) Op. cit., p. 17 - Ce qui renvoie à la formule de Aron sur l'idéologie comme pensée des autres.

23) Op. cit., pp. 35-36.

24) C'est Berque qui a le plus lucidement, sinon clairement, explicité sa position sur ce sujet. cf. **Dépossession du monde.**

25) Parce que les Arabo-Musulmans eux aussi regardent l'Autre !

et s'il contribuait, par accroc et de surcroît, au colonialisme, à la domination, c'est parce qu'il était hégémonique. Mais ceci est pertinent également pour le regard du sociologue (au sens de Durkheim) sur tous les acteurs sociaux ! En ce sens, le plus grand voyeur du XIXe siècle, bien supérieur à Marx, fut Balzac.

Donc l'orientalisme fut colonialiste ou plus exactement glottophage<sup>(26)</sup> mais il fut, aussi, bien plus que cela. Il fut le révélateur d'une société contradictoire que d'aucuns voudraient -aujourd'hui- idyllique parce que, si le regard de l'Autre -violeur et hégémonique- fut, ce fut tout autant parce que les intermédiaires (Tordjmans, Dhimmis et... féodaux !) permirent d'arracher les voiles préservateurs en donnant les clés des Harems. La clé principale portait sur la magie de l'oeil dans la culture du dominé et sur le statut de l'altérité.

### Cinq dans ton oeil ou la main de Fatima

Fantasia, phantasmes colonialistes, Harem, Hurriyat, femmes voilées, femmes violées, regards croisés de l'incompréhensibilité, de l'incommunicabilité, et pourtant Etienne Dinet a vu, lui... et d'autres avec lui. Mais fallait-il se convertir à l'Islam pour comprendre ?

La société est un cosme (au sens de la philosophie grecque) : elle peut être considérée comme un système universalisant ordonné selon une géométrie des formes symboliques précises. Le regard qu'elle porte sur elle-même et sur l'Autre la projette autour d'un centre selon une orbite symbolique qu'elle peut en partie modifier par occultations. En ce sens, les Arabo-Musulmans sont plutôt plotiniens et akbariens<sup>(27)</sup> et ont produit un rapport caractéristique du tout social qui tourne autour de l'oeil (regard au double sens des 'addab) et au statut de l'Un et de l'Autre dans ses relations complexes (moi, soi, nous, ça !)

### Regards croisés et glottophagie coloniale

Toute anthropologie (donc la maghrébologie) est d'abord un besoin/désir de consommer l'image de l'Autre. Toute société regarde l'humanité (et l'Autre chez elle) comme une altérité négative et non pas comme son alter ego.

L'étranger est dangereux ; l'étrange dérange. Le regard sur l'Autre pose le problème de la connaissance de soi-même à travers le regard de l'Autre. L'Autre doit être réduit et dominé. Ce fut le cas des Dhimmi, hôtes au bout de la table, à leur place. Il n'était pas possible au Musulman de se reconnaître dans cette différence. <sup>(28)</sup>

Mais le colonialisme inverse cet ordre-là : l'Occident se met à consommer de l'Autre en se légitimant par un discours anthropologique à vocation universelle (et civilisatrice...)

26) Un regard cognitif consommateur de l'image de l'Autre. cf. notre travail avec J.C. Vatin et J.R. Henry sur l'**imaginaire colonial**, Edi. Sud, Aix.

27) Le monde des sphères et commun aussi aux Grecs et aux mystiques musulmans comme le prouve la conception du monde d'Ibn 'Arabi. cf. mon travail sur "la mosquée comme lieu d'identité communautaire" in **Les Nord-Africains en France**, FNSF/CHEAM. M. Morsy éditeur.

28) Alors que les Arabes ont été les plus grands géographes et grands consommateurs d'altérité par intrégration religieuse... cf. le papier de Ennaji.

Alors que le croyant, lui, ne peut ni se voir, ni être vu souillé<sup>(29)</sup>, l'Occident va l'enfermer dans ses propres catégories d'images. Or, l'imaginaire islamique est plein de malheurs et d'interdits sur ce double regard (al-'aynou tazni)<sup>(30)</sup> et sur le complexe de Jawdar-le pêcheur des **Mille et une nuits**, qui, pour accéder aux biens de ce monde, doit voir le sexe de sa mère. Là s'organise dans un quadrilatère (et non pas dans le triangle freudien) l'énigme du champ des interdits balisés par les racines HWR/HMM/HŠM)<sup>(31)</sup> qui explique le refoulement de l'image et de l'intensité du plaisir visuel. Or, l'Autre est un violeur voyeur. Il peint l'autochtone dans son intimité, le photographie, le jette en pâture publique ; il l'iconoclaste.

Dans ces conditions, le **politikon** d'Aristote, ce que l'Un est censé partager avec l'Autre, disparaît par l'apparition d'un Autre hégémonique et allogène, séparant le territoire, le dépossédant selon le mot de Berque, rendant impossible la réconciliation et abyssant les espaces symboliques différents de plus en plus extérieurs. Parce que l'être-là d'autrui ne pouvait plus être considéré comme un alter-ego (ce qu'il est dans la formule de **Dhimmi** du Dar al-Islam) mais comme une altérité radicale. Le regard de l'Autre produisait l'éclatement de la société (le Miteinandersein de Heidegger).

Comment entrer en relation avec l'Autre sans laisser écraser par l'Autre son soi-même ? dirait Lévinas (**Le Temps et l'Autre**) ? Sans code partagé, il n'est pas possible que l'existence de l'Autre soit reconnue comme indispensable à la vie de l'individu, fût-il aliéné, fût-il dominé ? Et Fanon, doublement colonisé, a dit la voie à suivre, pré-lacanienne : tuer le père colonial, ce n'est pas tuer le Père !

## V - DECOLONISER L'HISTOIRE

La non-reconnaissance de l'Autre autrement que comme Altérité radicale, a produit une réécriture d'une histoire **nationalisée** animée de bout en bout (**avant et après** l'Autre) par un destin unique, une eschatologie déjà inscrite dans la légitimité fondatrice. Cette temporalité linéaire est irréversible et histoire ; personnalité, identité sont indissociables de l'Islam (et de la Monarchie au Maroc (autour de, à travers, par, pour, etc.,... **ad libitum**) dans une théologie de l'Aïon, d'un temps cyclique millénariste, d'ailleurs commun aux trois pays du Magreb par delà leurs différences.

La périodisation est alors codée (car la chronologie est inutile) en trois périodes à contre-structuration.

- 1 - Un credo religieux (l'Islam est ma religion, l'arabe est ma langue...)
- 2 - Une masse de paysans fidèles, indéfectibles,
- 3 - Des chefs charismatiques

**Versus**

- 1 - Une armée de conquêtes
- 2 - Des colons spoliateurs et exploitateurs
- 3 - Des féodaux nationaux alliés aux étrangers.

29) J.M. Hirt **Les ablutions de l'oeil, à paraître in Les temps modernes.**

30) Agnouché avait fait un mémoire avec moi sur le cinéma. Cf. aussi bien sur Aziza et Bouhdiba.

31) J'ai exposé cette théorie plusieurs fois. Mon travail va paraître dans le collectif **les Femmes, le temps et l'argent**, dans le cadre d'un programme à l'IREMAM.

Compte tenu de ce schéma, comment pouvait-on partir à la conquête de l'historicité sinon par les acteurs situés à la limite de la téléologie et de l'Altérité. Si le **Dhimmi** n'est pas l'altérité radicale, il est l'**alter ego** et la tradition est constante de l'utilisation des **Dhimmi** pour négocier avec le Dar al-Sul (Plus forte encore celle des Juifs de Cour au Maroc ou des captifs renégats chefs des armées partout au Maghreb). Autrement dit, par delà la brisure de la modernité introduite par l'Altérité coloniale, la non-allongéité relative des **Dhimmi** permettrait la **dépollution** du temps de la souillure : grande catharsis collective et rituel du Bouc<sup>(32)</sup>.

La présentification du passé ordonne la quête : la question "qui sommes-nous ?" est talonnée par la question "qui étions-nous ?"<sup>(33)</sup> et la réductibilité à la seule logique féodale (ou à je ne sais quel mode de production hydraulique) ne permet guère d'expliquer l'adhésion de l'exploité à son exploitateur, ni la coopération, pour ne pas dire la collaboration. En revanche, elle permet de **dénoncer** (Kategoriestein) à **peu de frais** les faux ennemis de l'intérieur. (D'où la violence du débat qui nous a conduits à être traînés dans la boue, Paul et moi, il y a quelques années par quelques intellectuels pseudo-organiques). Les cadavres euro-péocentristes ont été emportés par le reflux (J Z R ?) colonial et l'anthropologie a changé de base ; mais le silence épistémologique ne fait que recouvrir les inventions les plus **banales** du discours colonial répétées par des historiens presque honteux d'avoir décolonisé l'histoire coloniale.

Car, de Maxime Rodinson à Paul Pascon, à travers Michel Seurat, c'est encore et toujours l'Autre qui construit (mais pas au futur... car Il n'est plus donc il ne construira pas/plus) le savoir sur la dépossession du monde et si J. C. Vatin (après Fanny Colonna préfaçant Masqueray) post-face la préface de Jacques Berque à Augustin Berque, c'est peut-être qu'il y a encore de la légitimité dans l'hégémonie (deux ouvrages parus dans la collection "Archives Maghrébines" de l'I.R.E.M.A.M.)

Aujourd'hui, le Père colonial a été tué (demeurent Dieu, le Roi, le Père et la ligne ininterrompue des mâles, wali, hadj, cheikh, etc... ou alors il faut oublier Foucault selon le mot de Baudrillard...) et le Frère progressiste est mort sur le **tachriq**. Reste... l'Hégémonie.

Dans le champ scientifique, qui parle légitimement ? Les héritiers de Paul ? Mais notre héritage n'est précédé d'aucun testament, disait René Char.

Les chercheurs américains (qui ont largement quadrillé le champ marocain !) sont lavés du péché colonial. Et d'aucuns (Mernissi, Hammoudi... ou Hermassi) sont aujourd'hui concurrentiels dans le champ hégémonique... au Centre après leur "détour" non en France mais aux U.S.A., laissant aux autochtones ("keep the natives natives") les dépouilles des faux-maîtres morts dans un "spoil system" que Khatibi aurait pu qualifier de **suq des mutakallim**. Ceux-là qui ont compris que le Juge Suprême n'est pas à la périphérie écrivent en anglais (ou à la rigueur en français !)

Mais comment les Arabes sortiront-ils de l'Orient ?

32) Je ne pense pas qu'au Girard du Bouc émissaire, trop banal dans le monothéisme mais à la "ligne du bouc" chez Deleuze et Guattari de **Schizophrénie et capitalisme**.

33) Décomposée par la question : ce que dit l'Autre de ce que nous étions est-il possible ou seulement pensable sinon vrai ?

Pour nous, c'est joué, perdu<sup>(34)</sup>. Depuis, Paul est mort au Sahara, Michel est mort au Liban, je suis mort pendant notre voyage en Orient ; elle est morte de la perte de son enfance "orientale"; tu es mort. Echec et mat ! Le Maître est mort.

## CONCLUSION

Comment ne pas être dupe de tout le débat sur l'épistémologie ? Il cache mal nos propres frayeurs. Si j'ai tenu à rendre hommage (et cette forme d'hommage là) à Paul -sans me légitimer ni me justifier par de longues conversations sur ma terrasse-Zawwiya d'Aix- dans cette messe communautaire de la profession réunissant ses amis et ses ennemis dans un banquet rituelique anthropophage, c'est aussi parce que je crois à la fin de son oeuvre par réussite. Paul est mort et le pari (son pari ) de l'émergence d'un regard de l'intérieur sur la société maghrébine n'est pas qu'une vue de l'esprit<sup>(35)</sup> puisque les sociétés arabo-musulmanes ne veulent plus que nous les regardions.

Pour moi, tout le reste est secondaire. Je professe avec bonheur la désinvolture du monde à l'égard de nos lois, et de nos entreprises ; tout événement est virtuellement sans conséquences, il ouvre sur toutes les interprétations possibles et aucun ne saurait arrêter le sens parce qu'après tout si le Coran dit "Dieu sait, et vous, vous ne savez pas..." il ajoute dans le verset 146 de la Sourate "La Vache" :

وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

---

34) Comme ce fut clair au colloque du Caire organisé par J.C. Vatin où J. Meytral nous joua un air d'enterrement de 1ère classe. Mais cette musique était entamée depuis "l'Orient des Provençaux" à Marseille et les débats que nous avons eus sur "Vies et morts de l'Orientalisme". Bien évidemment, je préfère la position de M. Rodinson, Juif athée à celle d'E. Saïd, chrétien palestino-américain, donneur de leçons à peu de frais.

35) Comme en témoigne entre autres, par exemple l'excellent article de Mohamed Chekroun "Crises de la société ou crise de la sociologie" in BESM n° 153-154, 1984. Comme en témoigne la rigueur des analyses de certains chercheurs que je ne saurais nommer ici par peur de leur conférer ainsi de l'illégitimité.