أن تكون أنثروبولوجيا محليا: وجهة نظر جزائرية *

أ.د عبد القادر لقجع- جامعة وهران 2 - الجزائر

الملخص :

من خلال المداخلة التي أقترحها تبقى الأنثروبولوجيا كتخصص فكري هي التي تهمني أكثر من ماهي مهنة.

سأحاول الإجابة على السؤال التالي: هل يمكن أن نكون أنثروبولوجيين في مجتمعنا الأصلي؟ هذا التساؤل مبني على التحديد الذي أعطاه كلود ليفي ستروس للأنثروبولوجي كالباحث الخارجي والبعيد، هذا ما سوف يدفعني إلى الرجوع إلى المعنى الذي يعطيه سيمل للباحث الذي كان يصفه بالأجنبي ولكن من معنى أنه "وحدة مسافة وقرب"(سيمل، 1908). لكن تبقى الفكرة التي أود الدفاع عنها، هي أن غرابة الأجنبي-الأنثروبولوجي-الجزائري "أن هذا ليس من طبيعته ككائن ولكن هو نتيجة علاقة (...)" (ألفاروبيريس، 1997).

من جهة أخرى، هذا التساؤل يستمد أهميته من حقيقة أننا خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الماضية نشهد مرور الجزائر من حالة "موضوع أنثروبولوجي"، بمعنى أنها محصورة في مكانة ميدان أنثروبولوجي، (انظر بهذا الخصوص: جزائر الأنثروبولوجيين لجون كلود فاتن وفيليب لوكاس، 1975) إلى جزائر تساهم في الانتاج الأنثروبولوجي من طرف أنثروبولوجيين جزائريين ومكونين في الجزائر. هذا الواقع الجديد هو جراء توسع الأنثروبولوجيا خارج العالم الغربي، هذه النزعة، والتي انطلقت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تبدو أنها لا رجعة فيها.

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

Abstract :

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

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

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

مقدمة:

يبقى الغرض من هذه المساهمة هو التفكير في أسباب وأهداف المرور من مكانة عالم الاجتماع إلى مكانة عالم الانثروبولوجيا، وأيضا على المكانة العلمية للأنثروبولوجيين الجزائريين، المنتجين للمعرفة الأنثروبولوجية حول مجتمعهم. وسياق أحد معاني هذه المساهمة يأتي بهدف إضفاء الشرعية على تخصص الأنثروبولوجيا: بالنسبة لعلماء الاجتماع الذين يزعمون أن الأنثروبولوجيا ما هي إلا من بين التخصصات الفرعية لعلم الاجتماع، وزملاء آخرين الذين يستمرون في تعريف الأنثروبولوجيا بالعلم الذي خدم الاستعمار في الجزائر.

سأحاول الإجابة على السؤال التالي: هل يمكن أن نكون أنثروبولوجيين في مجتمعنا المحلي؟ هذا التساؤل إن لم يتلاءم مع الحدود التي أعطاها كلود ليفي ستروس للأنثروبولوجي كالباحث الخارجي والبعيد، فهذا الانشغال لا يتجاهل طرح كلود ليفي ستروس تماما.

هذا ما سوف يدفعني إلى الرجوع إلى المعنى الذي يعطيه سيمل للباحث الذي كان يصفه بالأجنبي ولكن من معنى أنه "وحدة مسافة وقرب"(Simmel,1908). لكن تبقى الفرضية التي أود الاستثمار فيها في هذا المقام، هي أن ما يجعل من الأنثروبولوجي الجزائري المحلي باحث أجنبي في مجتمعه، ليس هو مرتبط ب"طبيعته ككائن" ولكن هو نتيجة علاقة ثقافية كما يقول ألفارو بيرس: « est moins un attribut ontologique, son essence, que le fruit d'une relation : (...) ».(Alvaro Pires,1997)

من ناحية أخرى، هذا التساؤل تكمن أهميته في أننا نشهد منذ أوائل القرن العشرين توسعا للأنثروبولوجيا خارج العالم الغربي، هذه النزعة، والتي توطد ت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، تبدوا أنها لا رجعة فيها (André Béteille,2007) فإذا سئل علماء الأنثروبولوجيا ...الجنوب حول مكانتهم العلمية في حقل الممارسة الانثربلوجية لمجتمعهم المحلي، فيبدوا واضحا أن "هذا التساؤل لا يكون له معنى إلا من خلال الابستمية التي تعطي للعلوم الاجتماعية طبيعة تاريخية أو محلية" (Z.Samandi, 2002).

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

ولكن إذا استعرت مقولة كلود ليفي ستروس، التي ترى أن الأنثروبولوجي هو "عالم فلك العلوم الاجتماعية" "l'astronome des sciences sociales" أو كذلك مقارنته لعلم الاجتماع "كدراسة أنفسنا" "l'étude de nous-mêmes" "والأنثروبولوجيا" كدراسة الآخرين" "l'étude des autres" فكيف يمكن للأنثروبولوجي الجزائري أن يكون أنثروبولوجيا في مجتمعه؟ فرغم كل التطورات التي سجلت لأكثر من قرن، استمرت الصبغة الهوياتية الأولى للأنثروبولوجيا كـ"دراسة المجتمعات والثقافات الأخرى، المختلفة وحتى البعيدة عن مجتمعاتنا وثقافاتنا"(André Béteille,2007). ولذا لا نستغرب من طبيعة الحوارات التي تنجر عن عبارات "أهللة الأنثروبولوجيا" (l'indigénisation de l'anthropologie).

ويستند هذا التفكير على أربعة محاور رئيسية وهي أولا سوف أعرض **السياق العام** الذي انبثقت منه هذه المساهمة، ثانيا سأعرض قراءتي لمسار الأنثروبولوجيا في الجزائر، ثالثا أتطرق للرهانات النظرية حول وضع الأنثروبولوجيا في الجزائر،رابعا وأخيرا سوف أنوه بضرورة التزام علماء الأنثروبولوجيا.

I] السياق العام

من وراء التباين بين المدار ستبقى نواة هوية الأنثروبولوجيا لا تزال مرتبطة بمركزية مفهوم الغيرية في خطابات الأنثروبولوجيين. إن هذا التصور للأنثروبولوجية كدراسة المجتمعات والثقافات الأخرى، المختلفة والبعيدة عن مجتمعات وثقافات "الآباء المؤسسين" أثر على الأنثروبولوجيين الذين يعملون حول مجتمعاتهم وثقافاتهم في البلدان اللاغربية. نعلم أن ليتش (Leach) حتى لو أنه أراد أن يكون استفزازيا فصرح أنه إذا أردنا أن يكون وصف

أي مجتمع ما مقبولا فعليه أن يرى من طرف ملاحظين يتمتعون بنظر خارجي(André Béteille, 2007). أما كلود ليفي ستروس كان يميز علم الاجتماع عن الأنثروبولوجية باعتبار أن "(...) علماء الاجتماع يدرسون داخل المجتمعات المصنعة والمتقدمة... أناس يشبهونهم، والأنثروبولوجيون يدرسون أناس لا يتقاسمون معهم إلا القليل وهم يعيشون في قرى و مخيمات ومحميات" (Claude Lévi-Strauss, 1958:44 1).

وهكذا يأخذ الأنثروبولوجي على عاتقه حسب كلود ليفي ستروس اكتشاف "دلالة" الآخر: "مهمته إيجاد دلالة تشكيلات مختلفة جدا، من خلال حجمها و بعدها، بالنسبة لتلك التي توجد في جواره القريب." (Claude Lévi-Strauss, 1958 : 441) فتصور هذه الغيرية التي تحظى بمرتبة موضوع مركزي في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية هو الذي يطرح إشكال في ممارسة هذا التخصص من أولائك الأنثروبولوجين الذين يمارسونه في مجتمعاتهم الأصلية. لذا مكانة الغيرية في الخطاب الأنثروبولوجي يجر الحديث حول نقاش لا مفر منه وهو "أهللة الأنثروبوجية" (l'indigénisation de l'anthropologie).

بحيث نعلم أن هذا النقاش حول "أهللة العلوم الاجتماعية" جاء في أواخر سنوات 1980، حيث تم غلق باب المناقشة حول أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي ومسألة الخصوصية الثقافية مؤقتا. وفي هذا السياق عبد القادر زغل (A.Zghal)" يشير أن براديغم التنمية مهيكل حول الماركسية وبالتالي طغى البعد التطوري تماما على البعد الثقافي" (Z.Samandi, 2002)، وبالفعل، في نهاية المطاف قد فرض البعد الثقافي في النقاش حول العلوم الاجتماعية نتيجة لتراكم وتعاقب الأزمات،مما أدى "إلى ظهور الطلب على"أهللة العلوم الاجتماعية"(Z.Samandi, 2002).

الوضع في المغرب الأقصى لا يختلف كثيرا عن ما هو سائد في الجزائر و تونس، فبالنسبة للسوسيولوجي المغربي عبد الكبير الخاطبي الأمر يتطلب وهذا منذ السبعينيات قطيعة ابستيمولوجية وإيديولوجية "مع كل الخطابات حول المعرفة المنتجة حول كل المجتمعات المغاربية وبعد الاستقلال، وهذا من خلال إنتاج جديد لمصطلحات وتصورات جديدة حول الواقع الاجتماعي (...) وبلورة نظريات سوسيولوجية مستقلة على ضوء هذه

المصطلحات التي تهتم بطبيعة الخصوصيات المميزة للمجتمع المغاربي الكبير"(Abdelkebir Khatibi, 1974).

في هذه اللوحة المغاربية لإعادة النظر حول العلوم الاجتماعية، يجد السوسيولوجي والفيلسوف الجزائري عبد القادر جغلول مكانته بامتياز، فهو يكتب حول تعطل العلوم الاجتماعية في مواجهة الواقع، معتبرا أن هذا التعطل " ربما لم يوجد في الواقع ولكن في الابستيميا التي تبنيناها،فبصفة عفوية نستعمل مصطلحات الحداثة كما بلورت في أوربا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي استعملت من طرف النخب السياسية تقريبا لكل مجتمعات العالم من أجل التحرر من الاستعمار(Abdelkader Djeghloul, 2004 :88).

فإذا كانت الإشارة بإلحاح حول صعوبات الأنثروبولوجيا في تحديدها لموضوعها الحالي، لما يتعلق الأمر بالمجتمعات المغاربية أو العربية، فهذا يعود كما أشار مارك أوجي(Marc Augé) إلى أن الأنثروبولوجيا هي دائما محصورة بالحاضر الذي توجد به وبما أن المجتمعات المغاربية هي الآن في مرحلة تاريخية تتميز بإعادة البناء والتركيب بين "كل جوانب الماضي المتعدد" وتطلعاتها الحالية، يؤدي هذا إلى أن فهم هذه الأخيرة يمر بالضرورة على فهم هذه "التركيبات التي تقوم بها هذه المجتمعات من خلال دمج ممارساتها الحالية والشاملة" (2014 J.-N. Ferrié,)، وبدون هذا الجهد، قد تفلت غالبية أطراف هذه المجتمعات من مقاربة من يرغب في التعرف عليها.

يبقى هذا الوضع يتجاوز الحدود المغاربية، ففي أمريكا اللاتينية الإشكالية تطرح من خلال تعدد وجهات النظر الأنثروبولوجية "وهذه النقطة الأخيرة هي وجيهة جدا في سياق التخصص كما الحال في الوقت الراهن، حيث نجد أن المنهج الأنثروبولوجي يتمكن أخيرا من عدم التقيد برؤية واحدة (الغربية) لمجتمعات العالم " (Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Caroline Truchon, 2008)وهذا يعني أن الأنثروبولوجيا شهدت خلال القرن العشرين أحد أكبر تحولاتها ،كنتيجة أولى ،

فهي أصبحت أكثر تعبيرا من خلال انتشار مراكز إنتاج الأنثروبولوجيا خارج حدودها الغربية.

والنتيجة الثانية من حيث الأهمية فقد تم انقلاب خلال نفس القرن العشرين، فأصبح الأنثروبولوجي ليس هو ذلك الأجنبي المتخصص في ثقافات الآخرين بل هو ذلك المتخصص الأهلي من يسائل ثقافات "الآخرين" انطلاقا من ثقافة مجموعته: "وظيفة الأنثروبولوجي قد تنوعت، و"الآخر" لم يعد موضوع دراسة،بل فاعل مستجوب"

"La fonction d'anthropologue s'est donc diversifiée, et l'«autre» n'est plus le sujet étudié, mais plutôt le sujet interpellé." (Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Caroline Truchon, 2008)

إلا أن هذا الانقلاب لم يرق بعد إلى إعادة النظر في علاقات القوة الدولية التي تحكم مواقف البعض بالنسبة للبعض الآخر في الحقل العلمي. فالأنثروبولوجيون الجزائريون والمغاربة كما الأنثروبولوجيين الهنديين لم يستطيعوا أن يحققوا بعد لأنفسهم مكانة سلطة بالنسبة للحقل العلمي الغربي.

II]- مسار الأنثروبولوجيا في الجزائر

تشترك البلدان الثلاثة المغاربية في أنها وضعت الأنثروبولوجيا في محل رفض لاعتبارها العلم الذي ساهم في بسط الاستعمار[1]. من خلال ملتقى الصويرة بالمغرب سنة 2014 تم التوقف على تلك الأسباب، بحيث تم التطرق الى التساؤل التالي: "كيف يمكن ممارسة الأنثروبولوجيا في البلد الذي يمنعها،وكيف يمكن إعادة بناء مجال بحث في ضوء مؤسسات يصعب عليها فهم رهان هذا التخصص؟ (مليتي عماد للتجربة التونسية). وكيف يمكن توضيح وتوعية الطلبة والأساتذة الباحثين الفرق بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، في أقسام تبقى فيها الأنثروبولوجيا أقل أهمية، وكيف يمكن التأكيد على أهمية العمل الميداني في حالة تناسيه؟ (خاليد منى للتجربة المغربية) "(Ariel Planeix, 2014).

أما بالنسبة لحالة الجزائر يعود الفضل في التذكير بالسياق الذي ألصقت فيه "لعنة علم استعماري" إلى الأنثروبولوجيا لعبد الرحمان موساوي: "بعد ما اتهمت بتعاملها مع السلطة الاستعمارية عرفت الإثنولوجيا إقصاءها من خلال المؤتمر الشهير لسنة 1974، فقد يكاد يظهر هذا الإقصاء كنتيجة منطقية لحب الوطن في إطار الإيديولوجية الوطنية التي كان يحملها آنذاك حزب جبهة التحرير الوطني. إلا أن هذه اللعنة كعلم استعماري ألصقت للاثنولوجيا ومعها كذلك الأنثروبولوجيا التي بدأت آنذاك تلعب دورا هاما في خدمة القضية البربرية"(A.Moussaoui, 2014)[2].

وفي نفس السياق، جاء من خلال دباجة جانفي 2014 للجمعية الأفريقية للأنثروبولوجيا (PAAA) للمؤتمر السنوي من 07 إلى 09أوت 2014 في بامندا بالكاميرون،التذكير بالطريقة التي تم بها إقصاء الأنثروبولوجيا من قبل تقريبا جميع البلدان الإفريقية، في سنة1974، من خلال المؤتمرالرابع والعشرين لعلم الاجتماع المنعقد في الجزائر العاصمة: "وخلال المنتدى الأول منذ بداية نهاية الاستعمار جاء مؤتمر الباحثين الأفارقة، الذي انعقد بالعاصمة الجزائرية سنة1974، تم نداء لانسحاب الأنثروبولوجيا من البرامج الجامعية عبر القارة الإفريقية.

فيرى البعض،أن ميلاد الأنثروبولوجيا والمساهمة التي قدمتها للمستعمر في الغزو والسيطرة على الأقاليم المستعمرة كانت سببا كافيا لرفض هذا التخصص في مرحلة ما بعد الاستعمار لإفريقيا. وبحكم أن الجزائر العاصمة هي التي احتضنت هذا للمؤتمر، هو ما يفسر ربما ولو جزئيا مثل هذا النداء، بحيث أن من بين البلدان الأفريقية، الجزائر المستقلة كانت معسكر التقدم. وبالنسبة لبعض الجامعيين الأفارقة، فإن تدريس الأنثروبولوجيا كان سيمنح لهذا التخصص بمواصلة الوظيفة التي كان يقوم بها بين أيادي المعمرين وهي استعمال المعرفة ضد الأهالي، من طرف القادة [الذين هم في الواقع أداة في يد القوى الاستعمارية السابقة] من أجل مواصلة خضوع شعوبهم لمصلحة من ينصبهم ويبقيهم في السلطة (Dominique Taurisson-Mouret, 2014)".

هكذا لازال تاريخ الأنثروبولوجيا في العالم العربي ولكن أيضا في أفريقيا، يحمل بصمات تعاون الأنثروبولوجيا مع المعمرين، وبالتالي فإنه يعكس الغموض والتناقض في العلاقة بين هذه البقع الثقافية مع العلوم الاجتماعية الغربية (Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Caroline Truchon, 2008). علم الاجتماع يستثنى من ذلك لأنه ينظر له على أنه علم محايد سياسيا و يعتبر التخصص المساعد على التنمية والحداثة من وجهة نظر تطورية محظى (A.Moussaoui, 2005).

في الجزائر، من الواضح أن إعادة تأهيل الأنثروبولوجيا قد تم في تجاهل ضرورة معالجة المنتوج الأنثروبولوجي الذي يسميه مولود معمري أنثروبولوجية ما قبل الاستعمار وأنثروبولوجية الفترة الاستعمارية. الخطاب الأنثروبولوجي لمرحلة ما قبل الاستعمار وخاصة الفترة الاستعمارية يستلزم أن يخضع للفحص المنتظم والتفكيكي، بحيث لا الإنكار ولا الرفض يعوضان هذا الفحص، يعني هذا بوضوح ضرورة الوضع على طاولة النقاش براديغمات هذه الأنثروبولوجيا والمساءلة المنتظمة لأدواتها التحليلية.

بل العكس هو الذي تحقق مع علم اجتماع التنمية: هذا العلم الاجتماع المحرر من الاستعمار والمخصص في فك قيود الاستعمار، قد انتهى في الأخير على المستوى المحلي إلى تمديد الميزات المنبوذة للاستعمار:الهيمنة، البيروقراطية والرفض الرسمي والعنيد للعلوم الاجتماعية المعتمدة على الميدان والهوامش.فمن خلال هذا نفهم لماذا الانثروبولوجيا لم تحقق بعد لنفسها مكانة في التشكيلة الجديدة لحقل العلوم الاجتماعية، رغم أن في الواقع علم اجتماع واحد نابع من الميدان والمهتم بالفاعلين، كما يذكره (Pascon1978-1986)، هو قادر على تقديم إجابات للمشاكل اليومية، وفتح المجال للتجديد وتفادي نزع النماذج المستوردة" (Eduardo Gonzales Castillo, Anne Lavanchy, Zakaria Rhani et Caroline Truchon, 2008).

يحق التصريح اليوم، ان غياب الفحص النقدي للخطاب الأنثروبولوجي الذي أنتج خلال الفترة الاستعمارية حول المجتمعات المغاربية، قد ساهم وبكثير في عدم التراكم الإمبريقي

الذي كاد أن يساعد على تشكيل وبزوغ علم الاجتماع و/أو أنثروبولوجية جزائرية أو حتى مغاربية، خاصة وأن كليهما يدرسان منذ أكثر من خمسين سنة على الأقل.[3]

واحد من بين النتائج المميزة لهذا الوضع للأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية بشكل عام، في الجزائر كما هو الحال في بلدان المغرب والعالم العربي، هو غياب حقل علمي. هذا الوضع يترجم عامة تجاهل الباحثين لأفكار وأعمال أسلافهم وحتى من يعاصرونهم في العمل حول نفس المواضيع والإشكاليات حتى نفس ميادين البحث.

في هذا الشأن يبقى بورديو ينير هذه المسألة بما فيه الكفاية، هذه النظرة تشمل العناصر التالية:

1) "التفكير من حيث الحقل هو التفكير حول مجال الإنتاج كنسق، أين خصائص كل واحد من المنتجين المثقفين تحدد بحكم موقعه في هذا النسق" (ueidruoB , 1976 erreiP)، فما هو موقع المنتجين المثقفين المحليين في هذا النسق المهيمن عليه من طرف المنتجين المثقفين الغربيين ؟

2) هذه المقاربة للحقل العلمي و بالضبط في سياق البلدان المستعمرة سابقا، تؤدي إلى التساؤل حول إمكانية وجود علوم اجتماعية بعد إزالة الاستعمار، وهذا التساؤل يتفرع إلى شطرين:

2-1) العلاقات بـ "السلطة الثقافية المركزية، أي مع العلم الغربي"(la science métropolitaine): فما هي طبيعة العلاقات التي تربط المنتجين المثقفين المحليين بهذا العلم الغربي ؟

2-2) العلاقات الموجودة مع ماضي الأنثروبولوجيا هي "جزء من العقبات الابستيمولوجية الرئيسية للعلوم الاجتماعية، في كل الحالات وخاصة في حالة العلوم الاجتماعية لمجتمع حديث الاستقلال". (Z.Samandi, 2002)، كما ذكره بصفة وجيهة بورديو.هذه التساؤلات رغم أقدميتها نوعا ما،لا تزال تطرح نفسها لأنها لم تجد لحد الآن معالجة كافية ومناسبة.

ولكن لا يمكن اليوم تجاهل وجود أنثروبولوجيا في بلدان المغرب وباقي بلدان العالم العربي. ومن خلال تنظيم ملتقى حول هذا الموضوع في الصويرة بالمغرب،محرر الافتتاحية بمركز جاك بارك (CJB) لم يضيع الفرصة في تسليط الضوء على هذه الحقيقة، على الأقل بالنسبة للمغرب: "يوجد في المغرب جيل من الأنثروبولوجيين الذين أعمالهم تجاوزت، في الدقة ، جمع البيانات والنوعية "التأويلية" (وهذا في "الميدان" الخاص بغيرتز Geertz ،أعمال السابقين الشهرين، التي يتواصل تدريسها على الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط كما لو أن البحث حول المغرب توقف من بعدهم (أو على الأكثر بعد أتباعهم) (Ariel Planeix, 2014)"

في الجزائر، واقع الأنثروبولوجي الجزائري الباحث في الجزائر يشكل في حد ذاته مفارقة ذات حدين، والتي يمكن أن تتضح من خلال الملاحظات الثلاثة التالية:

1) - الأنثروبولوجيون المعزولون موجودين كما أشار جون كمبونس في سنة2007 بالنسبةلأفريقيا: "هذا لا ينفي وجود باحثين معزولين، يصرحون علنيا أو ضمنيا، جزئيا أو كليا بانتمائهم للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية أو إلى شكل معين من الإثنولوجيا أو حتى من الإثنوغرافيا "(Jean Copans, 2007)

2) - إلى حد كبير، ينجر عزل هؤلاء الباحثين عن غياب المؤسسات المستقلة علميا والمنتجة للمعرفة الأنثروبولوجية حول المجتمع الجزائري المعاصر.

3) - ويبقى غير مقبول ابستيمولوجيا، تعويض هذه الوضعية باللجوء إلى الأنثروبولوجيين الجزائريين المقيمين بالخارج، وهذا لنفس الأسباب التي قدمها جون كمبونس "أرفض تماما اعتراض معقول: هنا ك عدد من الأنثروبولوجين الأفارقة من ذي مستوى عالي في الدول الغربية، سواء من كبرى الدول المستعمرة أومن كبرى المدن لأمريكا الشمالية. فهذا من المؤكد، ولكن الأصل ليست له أهمية في هذه الحالات، بحيث يبقى هؤلاء الباحثين مندمجين، ويبحثون بكل الطرق للاندماج ضمن هذه التقاليد الأكاديمية المركزية، فقد قدمت بالفعل شعوري الابستيمولوجي، وليس العاطفي والودي حول هذه النقطة: هؤلاء الباحثين لم يكونوا فاعلين مباشرين في حقولهم العلمية الوطنية،

فالتشكيلة الاجتماعية لشخصيتهم المهنية لم تعد مرتبطة بالظروف الإفريقية التي يجري فيها البحث العلمي إلا بصفة ثانوية. " (Jean Copans, 2007)

في الجزائر تأثير السياسي على هياكل التعليم العالي والبحث العلمي جعلت أن في الجامعات أقسام الأنثروبولوجيا ظهرت في وقت متأخر مقارنة بعلم الاجتماع. انجرت عن هذه الوضعية مفارقة مفادها أن أحسن الباحثين في الأنثروبولوجيا والمهتمين بالمجتمع والثقافة ينحدرون من علم الاجتماع وليس الأنثروبولوجيا[4]. ولكن هذا "الانتقال بين التخصصات" على الرغم من أنه يتعلق بالأثروبولوجيين المحليين كما يتعلق بالأثروبولوجيين المقيمين بالغرب فهو يفسر على ضوء أسباب مختلفة بالنسبة لكل مجموعة.

عند المجموعة الأولى استجاب هذا التطور لضرورة انقلاب في الوضعية عند السوسيولوجي الجزائري الذي تحول الى أنثروبولوجي لمواجهة الواقع المحلي "الجديد". من هذه الزاوية، يمكن التصريح أن علم الاجتماع "التنمية" في الجزائر تم تحويله إلى **anthropologisation** أي "صيرورة أنثروبولوجية"، هذه الاخيرة "انثروبولوجيا التنمية" انطلقت بصفة مختلفة عن ما يرى جون كمبونس بالنسبة لبقية القارة الأفريقية.

بالفعل، يحق لنا أن نفترض أن من بين السوسيولوجيين الجزائريين الأكثر حنكة والذين انتقلوا إلى الأنثروبولوجيا بعدما عايشوا "صحوة ابستيمولوجية" في علاقتهم مع ما يسميه جورج بالوندي"المجتمع الواقع(reidnalaB.G,**1971**) وما يسميه جون كمبونس "بالتحول"(métamorphose) الذي يعيشه الأنثروبولوجيون الأوروبيون في علاقاتهم مع ميادينهم خارج أوربا[5]، فتخطي هذه الخطوة نحو الأنثروبولوجية يظهر "طبيعي" لأن علم الاجتماع في إفريقيا كما يذكره جون كمبونس كان في بدايته أنثروبولوجي في محتوياته كما تبينه بالنسبة للحالة الجزائرية سوسيولوجية بياربورديو[6].

فبالرغم من تأهلها وإلهامها لتكون أنثروبولوجية، فهذه السوسيولوجية كانت دائما تتحول إلى سوسيولوجية تنموية وهذا رغبة منها في البحث عن تلاؤمها مع إيديولوجية التحديث والتنمية المهيمنة(dévelopementalisme).وهذا ما جعل من علم الاجتماع والأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية في الجزائر وباقي بلدان المغرب، علمان محكوم عليهما

بالبقاء في علاقة خارجية عن مجتمعاتهم (position d'extériorité.) هذه المجموعة من الأسباب في نظري هي التي تفسر النجاح الغرار الذي تعرفه عبارة السوسيو- أنثروبولوجيا في الجامعات الجزائرية.

المكانة والوضعية الابستيمولوجية للأنثروبولوجيين الجزائريين الباحثين في الجزائر تذكرنا باستطرادات سيمل حول مكانة الأجنبي كعنصر محايد وبعيد بالنسبة للمجموعة المدروسة، "في هذه الاستعارة حول الموضوعية الأجنبي هو من يصل اليوم ليذهب إذا، أما "الأجنبي" بالعكس هو من يصل اليوم ويبقى للغد. جاء من أجل البقاء،وعلى الرغم من انه لم يواصل طريقه، فهو لم يتخلى تماما عن حريته في التنقل". (Alvaro Pires,1997)تماما مثل الأجنبي عند سيمل، الأنثروبولوجي الجزائري في الجزائر هو هنا من أجل البقاء، وهنا ينتهي التشابه: بحيث أنه من جهة مكانة الأجنبي للأنثروبولوجي الجزائري قائمة على خارجياته (extériorité) الثقافية بالنسبة لمجموعته الأصلية، "و "أجنبيته" هي نتيجة علاقة ثقافية أكثر مما هي مرتبطة بطبيعته ككائن" .(Alvaro Pires,1997)

بالنسبة لسيمل الأجنبي الباحث "هو أكثر حرية عمليا ونظريا"، (سيمل،1980:56) في خطته و موقفه. فعند عالم الاجتماع الألماني، تعني هذه الحرية "القدرة على الانفصال، إذا اقتضت الضرورة، بدرجات متفاوتة، عن بعد ابستيمولوجي واحد،لتصور واحد لمختلف المواضيع،لاتجاه نظري واحد،ونوع واحد للبحث الامبريقي. يجب أن نكون على استعداد للسفر في اتجاهات مختلفة" (Alvaro Pires,1997) التجول النظري وابستيمولوجي في كل الاتجاهات وليس التشبث باتجاه واحد، كما يفعل الباحث الأجنبي الأنثروبولوجي الجزائري في مجتمعه، الذي يقضي وقته في اخضاع المصطلحات حسب ما يناسبه في أشكال الواقع التي تفلت منها. هذه الحالة التي وصفت في أكثر من مرة ومن طرف عدة علماء الاجتماع العرب.

تجربة الأنثروبولوجيين الهنود تستحق التأمل: فهم أنثروبولوجيون هنود يدرسون جماعاتهم أو قبائلهم الهندية ومن الزاوية الأنثروبولوجية. في المقابل يمكن للأنثروبولوجيين الجزائريين ذو أصل عربي، أن يدرسوا المجتمع القبائلي أوالشاوي أوالميزابي (الإباضي)،

أوالترقي، أي مجموعة من المجموعات البربرية، أو بالعكس كما فعله مولود معمري في منطقة القورارة. وإلا اذا تتبعنا تفكير من يعتبر أنه من المستحيل أن نكون أنثروبولوجيا في عقل مجتمعه فانه يصبح كذلك من المستحيل على الأنثروبولوجي الجزائري، على سبيل المثال، أن يكون أنثروبولوجيا في أي بلد آخرمن البلدان المغاربية أو حتى بالنسبة لبلد من أصل 21 بلد عربي، إذا تم الأخذ بعين الاعتبار بنفس اللغة والدين والقرب الجغرافي وحتى نفس التاريخ المعاصر (الاستعمار).

إذا لا يمكن تفادي ملاحظة أن الأنثروبولوجي الجزائري يتمتع بمزايا لدراسة مجتمعه وثقافاته لأن السؤال الموالي: هو لماذا نعتبر أن الأنثروبولوجيين الأجانب هم أولى في إنتاج معرفة علمية دقيقة حول المجتمعات المغاربية، بالرغم من أن نظرائهم "المحليين" على دراية أكثر بالثقافات واللغات المحلية. جزء آخر من الجواب موجود عند الأنثروبولوجي المتخصص في افريقيا جون كمبونس والذي يرى "أن الأنثروبولجية الاجتماعية والثقافية هي تخصص هام على المستوى الدولي، وأن عدد كبير من بلدان العالم الثالث لها مدارسها نسبيا وطنية في الأنثروبولوجية، وينجر عن هذا أن قدحها كتخصص يجب أن يسأل حول دوافعه الخفية والتي تختصر حول التخوف من منافسة مهنية في سوق العلوم الاجتماعية" (Jean Copans, 2007).

اما عند المجموعة الثانية المكونة من الانثربولوجيين المقيمين بالغرب، استجاب هذا الانتقال من السوسيولوجيا الى الانثربولوجيا لضرورة التأقلم مع متطلبات وشروط الالتحاق بالحقل العلمي في الغرب.

III] رهانات الحوار حول أنثروبولوجيا الذات:

على ضوء النسبية الابستيمولوجية الثقافية والاجتماعية، المعترف بها كركيزة أساسية للوضعية الأنثروبولوجية في القرن العشرين، فإن الغرض من مقالتي هذه هو أن يتم التفكير في مشروع للأنثروبولوجيا كعلم اجتماعي خاص بحداثة أخرى أي الحداثة الخفية والداخلية (المحلية) .هذا يتطلب تحليل الانتقال من "أنثروبولوجية الآخر" إلى "أنثروبولوجيا أخرى"،

لاستعارة العنوان من جون كوبونس: المرور من "أنثروبولوجية الغيرية" إلى "أنثروبولوجية الذات" هذا ما يجعل من الأنثروبولوجيا التخصص الفكري الذي ينفرد أولا في الطريقة الخاصة به في تحديد الموضوع والتحري في ميدان بحث خاص وينفرد أيضا بالعلاقة التي تتأسس مع الموضوع (André Béteille, 2007) .

وبما أنها "نمط أصلي لمعرفة" الذات، فإن الأنثروبولوجيا تم تجنيدها في أفريقيا السوداء في ثلاثينات القرن الماضي، يقول لنا جون كوبانس، وهذا من اجل إعادة ربط الصلة مع أصولهم و ثقافاتهم: وهنا يكمن إدراك الدرس الأفريقي:" بهذه الطريقة زود الخطاب الاثنولوجي أو الانثروبولوجي الإفريقي وهذا بداية من الثلاثينات، بشعور إحياء ثقافي، صحيح أنه ضروري ومفهوم من زاوية الديناميات التاريخية والإيديولوجية، ولكن لا علاقة له مع آليات الإنتاج العلمي للبحث الميداني الاثنولوجي، الذي كانت بوادره الأولى موجودة بوضوح والتي ستتأسس في ربع القرن الموالي بصفة جلية" (Jean Copans, 2007).

إن الظروف التي سمحت بظهور و تعالي أصوات أنثروبولوجيا أخرى يمكن ذكرها كما يلي: هزيمة الاستعمار، مسائلة المركزية الأوروبية (**l'européocentrisme**) والعصرنة المؤسساتية للمستعمرات "**contemporanéisation**" . بزوغ أنثروبولوجيا لا غربية أثارت مقاومة ضمنية في عالم الأنثروبولوجيين الغربيين على الأقل منذ الحرب العالمية الثانية. هذه المقاومة التي لم تستثني الأنثروبولوجيين المشتغلين حول مجتمعاتهم والثقافات لا الغربية. والمفارقة تكمن في أن هذه المقاومة لوحظت حتى في وسط الأنثروبولوجيين المحلين الذين يشتغلون حول مجتمعاتهم وثقافاتهم والتي تستحق أن تدرس.

إن هذا العالم لا غربي هو الذي يشكل الموضوع المتميز للأنثروبولوجي الذي عرفه كلود ليفي ستروس بأنه الملاحظ الخارجي والبعيد عن هؤلاء "البدائيين" و"المتوحشين". إذا كان ليفي ستروس قد كرس طوال حياته المهنية في وصف "البدائي" لأنه قد وضع لنفسه مهمة تحديد ملامح الغيرية بالنسبة للإنسان الغربي، مجتمعه وثقافته. وهذا الأخير كان موضوع علم الاجتماع وحده، ولكن البدائي والبعيد، والغير الغربي لا يمكن أن تتم مقاربته إلا من خلال الأنثروبولوجيا حسب كلود ليفي ستروس، الذي كتب حولالأنثروبولوجي أن

"مهمته إيجاد دلالة تشكيلات مختلفة جدا، من خلال حجمها وبعدها، بالنسبة لتلك التي توجد في جواره القريب" (André Béteille, 2007).

وإذا كان راد كليف براون، مثل دوركايم و بورديو من قبله، مقتنعا بأن علم الاجتماع والأنثروبولوجيا لما تعتمدان على المنهج المقارن تصبحان تكونان علما واحدا، هذا لا يمنع من طرح السؤال "كيف يمكن تنفيذ المنهج المقارن بفعالية عندما يتم الفصل الجذري بين دراسة المجتمع الخاص بالباحث، ودراسة المجتمعات الأخرى"(André Béteille, 2007).لأنه لا زلنا بعيدين عن قناعة راد كليف براون الذي عمل على "صياغة تطوير مقاربة ومجموعة مشترك من المفاهيم للدراسة النظامية والمقارنة لكل المجتمع البشري." (André Béteille, 2007) والبرهان على ذلك هو أنه في الغرب النزعة تتجه نحو التميز والمعارضة بين التخصصين[7] كما يشير إليه أندريه بيتايل:"في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا العظمى، أتباع وخلفاء راد كليف براون لم يقوموا بأي مجهود لمواصلة برنامج توحيد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، الأنثروبولوجيون في المملكة المتحدة استمروا في التركيز حول المجموعات القبائلية في العالم مضيفون إلى سجلاتهم مجموعات الفلاحين في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية وفيما بعد في البلدان المتوسطية وأوربا الشرقية، في الوقت الذي بقي فيه السوسيولوجيون مهتمين في الأساس بدراسة بريطانيا العظمى والمجتمعات المصنعة القريبة " (André Béteille, 2007). أما بالنسبة لفرنسا يقول لنا جون كمبونس "طوال عقود (حتى في التسعينيات) علم الاجتماع والأنثروبولوجية يعيشان حياة منفصلة عن بعضهما البعض (...)"(Jean Copans, 2007).

حتى عندما يكون هناك تبادل بين الباحثين من كلا الضفتين، أو بتعبير أدق من كلا العالمين، فإن التقسيم الفكري غير المتساوي للعمل لا يزال قائما هنا. إن ما تكشفه التجربة الهندية يمكن أن يطبق حرفيا على

الجزائر وباقي بلدان المغرب: "الأنثروبولوجيون الهند يون والغربيون استطاعوا تبادل وجهات النظر في الندوات والمؤتمرات. ولكن الغربيون يأتون أكثر إلى الميدان لجمع البيانات أكثر من اكتشاف المفاهيم الجديدة، المناهج والنظريات" و"التقسيم الفكري للعمل في هذه

الحالة يناسبهم،و لا يرغبون في تغيره، ولم يجدوا في البيئة الهندية أشياء التي من شأنها أن تدفعهم لإعادة النظر في عملهم من زاوية مختلفة. من وجهة نظري، فهم لا يهتمون بما يجري في الجامعات الهندية مقارنة بما يقوم به زملائهم الأوروبيين أو الأمريكيين " (André Béteille, 2007).

علماء الاجتماع الجزائريون/المغاربة الذين ذهبوا لإنهاء دراستهم أو الإقامة في الغرب، يكتشفون أنفسهم سحرة (sneicigam)، حسب صياغة أندريه بيتايل: علماء اجتماع في بلدانهم يتحولون إلى أنثروبولوجيون في الغرب ويعيشون نفس "التحول" (métamorphose) كنظيره الهندي: "عندما يذهب الطالب الهندي إلى الولايات المتحدة لإنجاز أطروحة، إذا كان عمله حول التراتبية الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية، سوف يتم تسجيله في قسم علم الاجتماع، حتى لو كان يدرس مجتمعا يختلف عن مجتمعه. لكن على العكس إذا رغب، في الرجوع إلى مدينته الأصلية في الهند لدراسة الأسرة والقرابة ، فإن جامعته الأمريكية تعده وتحصيه ضمن علماء الأنثروبولوجيا، على الرغم من انه ينجز الأطروحة على مجتمعه وثقافة انتمائه. الهنود هم اليوم محظوظون في الجامعات الأمريكية، ولكن في أقسام الانثروبولوجيا وليس في علم الاجتماع ". (André Béteille, 2007).

هذه المجموعة الخاصة من شروط الإنتاج الفكري في مجال العلوم الاجتماعية في الجزائر تجعل من علماء الاجتماع/علماء الأنثروبولوجيا المقيمين في الغرب أنهم يأتون إلى الجزائر للقيام بأعمال ميدانية ولكن أبدا من اجل ترسيخ الحوار مع نظرائهم المحليين.

هذا التقسيم العرقي للعمل الأنثروبولوجي هو أيضا معمول به عندما يتعلق الأمر بممارسة الأنثروبولوجيا من طرف لا الغربين في الغرب، والتي يقول عنها جون كمبونس "أنه فعلا كان هناك مشروع للأنثروبولوجيا بالمثل (مع ماليين وسينغاليين) في الثمانينات ولكن كانت محاولة فاشلة منذ ولادتها (**Le Pichon , 1991**)"(Jean Copans, 2007).

وفي الأخير ليكون الطرح كاملا يجب ذكر حالة الأنثروبولوجيين الفرنسيين الذين أعادوا الأنثروبولوجية إلى فرنسا حيث " أصبحت الأنثروبولوجية ،بنجاح معترف به، ولكن

بنقائص دالة، علم اجتماعي للذات في فرنسا في الستينيات والسبعينيات لأنها نجحت في صقل برنامج ومناهج عبر ميادين أجنبية «أخرى» وكلاسيكية. G.Althabe و M.Abélès و حتى M. Augé عادوا إلى فرنسا كباحثين بعد ما أنجزوا أعمالا هامة حول المجتمعات الأفريقية والملغاشية."(Jean Copans, 2007) .

إذا كان الرهان يكمن في الاعتراف بأنثروبولوجيا أخرى، وهذا يظهر من الصعب تصوره عند الأنثروبولوجين الغربين، فعند البعض من نظرائهم أللاغربيين المبدأ يظهر من تلقاء نفسه. فإن حالة سرينيفاس (Srinivas)، الأنثروبولوجي الهندي الذي يعد من الأوائل في الجنوب، يستحق الإشارة إلى انفتاحه على الآخر عندما يتعلق الأمر بمعرفة الذات. هذا الأخير كتب حول الباحثين المحليين والخارجيين: "ليس فقط لأنني لا أعارض دراسة ثقافة من طرف باحثين خارجيين، بل على العكس أنا أؤيد ذلك بقوة" (André Béteille, 2007) ويختتم قائلا: "لا يمكن أن تكون هناك رؤية واحدة صحيحة أو شاملة، فواحدة منها يجب أن تكون رؤية من الداخل، يمكن أن تكون وجهات نظر مختلفة متكاملة حتى لو كانت -وخاصة إذا كانت- متباعدة فيما بينها" (André Béteille, 007).

تبني هذا الموقف عند أنثروبولوجي من الجنوب فهو معبر خاصة وأن ممارسي العلوم الاجتماعية، أساتذة وباحثين في هذا الجزء من العالم، لا يزالون يعيشون حياتهم المهنية بقلق: "في الهند، الباحثون في العلوم الاجتماعية يعانون بدون نهاية لمعرفة ما إذا كان إطار التعليم والبحوث الحالية، الذي تطور بشكل كبير خارج البلاد، مناسب لوصف الواقع المعاصر. مهما كان المصدر فلا يوجد أبدا مجموع أفكار مناسبة تماما لفهم الواقع المتغير والمعقد. البقاء أوفياء لروح المقارنة في دراسة المجتمعات، فهو يتطلب الانفتاح على الأفكار مهما كان مصدرها والقبول بمواجهة أولئك الذين يرون العالم من منظور مختلف. ولكن لا نستطيع أن نقوم بذلك بصفة مثمرة وفعالة إلا إذا كان لدينا وجهة نظر شخصية، ونحن نعلم ذلك". (André Béteille, 2007)

ممارسة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية في الهند تعلمنا أن في دراسة مجتمعنا الخاص أو مجتمع أخر، أن يكون لنا عقل متفتح بهم أكثر من الأسفار البعيدة. لقد علمتنا أنه

لا يوجد وجهة نظر واحدة أو مفضلة لدراسة المجتمع والثقافة. إن هذا لا يغير من الأمر شيئا، إذا في عوض تبني وجهة نظر واحدة، نتبنى وجهتي النظر، المحلية والخارجية بحيث باحثون خارجيون يمكن لهم أن ينظروا لنفس المجتمع بأبعاد مختلفة، خاصة وأن في داخل نفس المجتمع عامة ما تكون هناك رؤى متنوعة تختلف باختلاف الدين، والطبقة والجنس والميولات السياسية أو الأيديولوجية.

IV] من أجل التزام الأنثروبولوجيين:

مقاربة الانثروبولوجيا التي أتبناها في هذه المساهمة، تبين أن هذا التخصص ليس هو فقط منهج مكيف مع الميدان، بل هي وضعية أصيلة مؤسسة لمشروع تأويلي شامل، وأن "الأمر يتعلق بمشروع علمي شامل وخاص، بمشروع تخصص أصيل"–Pierre) Philippe Rey, 1993). وهذا ما يتطابق تماما مع كلود ليفي ستروس الذي يعتبر الأنثروبولوجية "كنمط أصيل للمعرفة" أكثر من ماهي "مصدر خاص للمعرفة " ويستلزم أن نهتم أكثر "بالكيفية التي تعرف بها" وليس "بالموضوع الذي تعرفه" .(Pierre Bonte et **lehciM** Izard,1991

بالفعل، الأمر يتعلق بالتزامات الباحث من خلال أفعاله والذي ينتظر منه أن يبتعد عن أن ما يسميه بورديو ب"الانحراف الثقافاوي" "biais intellectualiste" الذي مفاده الحفاظ على "العذرية" الابستيمولوجية أمام العالم الذي نتأمله "كفرجة" وليس كمشاكل ملموسة تتطلب حلول فعلية"، (Wacquant1992 : 34) وهذا لأن "الأنثروبولوجية يمكن أن تكون علم الاجتماع الآني والالتزام واعادة النظر في الجانب الأخلاقي. هذه الخطة ذات صفة المواطنة حتى نتحدث حسب اللغة الشعبوية الفرنسية من المفروض أن تجد أحد مناصريها في الممارسة أي في المحلي وليس من الخارج في شكل أصيل من الأنثروبولوجية أي بشكل الأفرقة من طرف المعنيين، أي الباحثون الإفرقيون في العلوم الاجتماعية. فالطوباوية هنا لها كلمتها في هذا الشأن، لما لا؟" (Jean Copans, 2007)

من هنا وبالنسبة للجزائر، ما هو منتظر من الباحث الأنثروبولوجي هو أن يتحول من باحث "أجنبي" إلى باحث "منتميا وناقد" (ألفارو بيرس) متمسكا بوضعية "الغيرية في الوحدة الشاملة"، وهذا ما أقترح أن أسميه "بالغيرية المحلية". هكذا يصبح التفكير العلمي والانحياز، كما يتجلى من خلال الالتزام والتضامن والأخذ بعين الاعتبار لوجهة النظر الداخلية ووجهة النظر من الأسفل، لا يتناقضان، بل يغديان بعضهما البعض. وهذا لأن صفة السوسيولوجي أو الأنثروبولوجي لا تتوقف فقط على الجوانب المهنية بل هي أكثر من ذلك، فهي مسؤولية فكرية وتموقع ابستيمولوجي.

إذا نرجع إلى تطور الأنثروبولوجية الفرنسية، نلاحظ في الأخير أن مسألة الالتزام ليست جديدة الطرح، (Pierre–Philippe Rey, 1993) يتحدث عنها من خلال العبارات التالية: " لهذا النوع من المشروع الرجوع الى التاريخ الذي يسمح بفهم مواطن القوة قبل أن تبدأ المحاولة الاستعمارية في التلاعب بها، يظهر أنه أداة ضرورية: ومن هنا تطور الأنثروبولوجية التاريخية عند أولا الأنثروبولوجيين الفرنسيين، ثم شيئا فشيئا من داخل البلدان المعنية أو من داخل فئة من هذه الشعوب المستعمرة سابقا والتي استقرت في فرنسا بحثا عن العمل، ولكن باقية مهتمة بما يجري في العالم الثالث."(Pierre–Philippe Rey, 1993)

هذا ما يدفعني إلى تبني العنوان الذي قدمه جون كمبونس لخلاصة نصه الذي نشر سنة 2007 في جريدة الأنثروبولوجيين تحت عنوان: "من أنثروبولوجية الآخر إلى الاعتراف بأنثروبولوجيا أخرى": "ربع القرن الأخير ساهم بكثير في إثبات فكرة أن الانثروبولوجية يمكن لها أن تكون بصفة متساوية علم اجتماعي للشمال حول الشمال كما هي علم اجتماعي للجنوب حول الجنوب (وليس فقط و حصريا كما أريد لها في فترة تاريخية مضت، علم اجتماعي للشمال حول الجنوب)" (Jean Copans, 2007). هذا ما يدفعني أن أرى أن عبارة تعدد الخطابات الأنثروبولوجية هي أكثر وجاهة وملائمة مقارنة بـ "أهللت الانثروبولوجيا".

في نهاية المطاف إن ممارسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية من قبل الباحثين المحليين تعني في الواقع "ليس هي فقط النظرية أو المنهج أو الموضوع الذي يتغير، بل كل معنى المشروع." لأنه من وراء البراديغمات والنظريات، "فإن الأفكار المسبقة للتفكير العلمي التي لا مفر منها هي التي تغيرت، وكذا الافتراضات الأساسية الخاصة حول طبيعة الواقع ومكانة حقيقة المعرفة".(C.Geertz, 1986, in Z.Samandi, 2002)

خاتمة:

أولا: تشير المؤشرات في بداية هذا القرن الواحد والعشرين، إلى أن النزعة المركزية الخاصة بالأنثروبولوجية تتجه نحو "مزج أنماط قراءة متقاطعة للمجتمعات" والتفكير حول الذات ((Jean Copans, 2007

ثانيا: أنثروبولوجية أخرى من/حول الجزائر ومن/حول بلدان المغرب هي موجودة منذ أكثر من نصف قرن، ينقصها فقط أن تعيد الاعتبار إلى ما أنتج خلال الفترة الاستعمارية، وهذا لاعتبارهو جزء هام ومؤسس لتاريخها.

ثالثا: على عاتق هذه الأنثروبولوجية من/حول الجزائر ومن/حول بلدان المغرب، أن تكشف على الجذور الثقافية والاجتماعية التي تسمح بإمكانية تعايش حداثات متعددة.

رابعا: إذا نتقبل براديغم تعدد الحداثات، يصبح من الممكن أن نفكر في الانتقال من "أنثروبولوجية الغيرية" إلى "أنثروبولوجية الذات" أو "أنثروبولوجية الغيرية المحلية" وبصفة أوسع الانتقال من "أنثروبولوجية الجنوب من الشمال" إلى "أنثروبولوجية الجنوب من الجنوب" متمنيين السير في طريق نحو أنثروبولوجية الشمال من الجنوب متقاطعة مع أنثروبولوجية الجنوب من الشمال... وفي هذا المعنى تتجلى وجاهة وملائمة عبارة تعدد الخطابات الأنثروبولوجية.

Références bibliographiques

BALANDIER Georges, 1971, Sens et puissance, Les dynamiques sociales, Paris, PUF.

BETEILLE André, Être anthropologue chez soi : un point de vue indien , Genèses 2007/2 (n° 67), p. 113-130. DOI 10.3917/gen.067.0113

BONTE Pierre et Michel IZARD, 1991, Dictionnaire, de l'ethnologie et de l'anthropologie, PUF.

Bourdieu Pierre avec Wacquant Loïc J.D. , *Réponses _ Pour une anthropologie réflexive,* Ed. du Seuil, 1992, 270 pages.

Bourdieu Pierre , 1976, Les conditions sociales de la production sociologique. Sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie, in Moniot H. (ed.), Le mal de voir, Cahiers de Jussieu 2, Paris, UGE,

CHENTOUF Tayeb, La sociologie au Maghreb: Cinquante ans après, Revue Africaine de Sociologie, 10, (1), 2006, pp. 1-30.

COPANS Jean, De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie, Journal des anthropologues, Dossier: Les frontières africaines de l'anthropologie Un demi-siècle d'interpellations, 110-111/2007, Association française des anthropologues, p. 337-370

DJEGHLOUL Abdelkader, 2004, Nouvelles lettres pour l'Algérie, Oran, Ed. Dar el Gharb.

FERRIÉ J.-N., Présentation de l'atelier, in **Ariel** PLANEIX, « Compte rendu du colloque : « Anthropologie du Maroc et du Maghreb », *Journal des anthropologues*, 136-137 | 2014, 399-405.

GONZALES CASTILLO Eduardo, LAVANCHY Anne, RHANI Zakaria et TRUCHON Karoline,

L'anthropologie et ses lieux : altérité, genre, relativisme culturel et dé-colonisation, Anthropologie et Sociétés, Volume 32, numéro hors série, Globalisation des cultures : traces, traverses et voix de jeunes

anthropologues, Sous la direction de Fabien Pernet et Karoline Truchon, 2008, p. 117-126

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PIRES Alvaro, (1997), De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales, Site web: http://bibliotheque.uqac.ca/, juillet 2016, pp. 3-54, in Poupart, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, Pires [Groupe de recherche interdisciplinaire sur

les méthodes qualitatives], La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques, Montréal : Gaëtan Morin, Éditeur, 1997, 405 p.

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

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

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

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

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

الهوامش:

[1]**-Contrairement au Mexique où l'anthropologie a été élue "science du bon gouvernement" au début du XXème siècle.**

[2] **-- A.Moussaoui avance, lui, des raisons purement politiques qui ont trait au militantisme berbériste qui avait fait du Centre de Recherche en Anthropologie Préhistorique (CRAP) un refuge que les pouvoirs publics ont dû fermer en déclarant l'anthropologie "indésirable", A.Moussaoui « La pratique de l'anthropologie en Algérie » : 269-295, *in* D. Albera et M. Tozy, *La Méditerranée des anthropologues : fracture, filiations, contiguïtés*. Paris, Maisonneuve et Larose, 2005**

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

[4] - **Cette situation *anormale* pour un pays comme l'Algérie a conduit une structure de recherche en anthropologie comme le CRASC à batailler et à obtenir, au début des années 2000, le feu vert de l'autorité de tutelle pour prendre en charge la formation doctorale de ses jeunes chercheurs issus de l'université avec les niveaux de master ou de magistère.**

[5] **-A ce propos, J.Copans (2007) note que "Là aussi, les conséquences de l'enquête de terrain sur la conception même de l'anthropologie semblent décisives. Ce passage à l'observation participante achève le cycle des métamorphoses de l'intellectuel occidental qui se transporte dans une autre société" .**

[6]**- Chez Bourdieu la distinction anthropologie/sociologie est totalement artificielle. Par exemple un texte comme celui de La maison kabyle ou le monde renversé est plus anthropologique que sociologique.**

[7]-Il semble que Bourdieu, pour le cas de l'Algérie du moins, ait été le premier à défendre cette idée d'absence de frontières entre les deux disciplines . Son premier ouvrage Sociologie de l'Algérie est difficilement classable exclusivement dans l'une ou dans l'autre.