Asqamu Unnig n Timmuzya المحافظة السامية للأمازيغية

ⵓⵙⵇⵎⵓ ⵏ ⵜⵎⵣⵓⵖⵢⴰ

HCA

Direction de la Prmomotion Culturelle

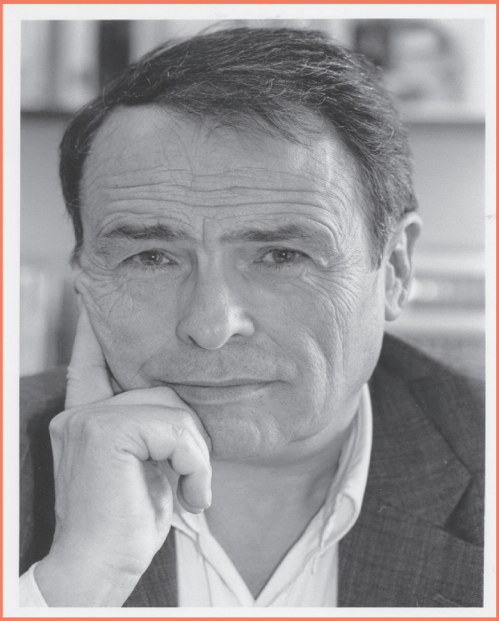
ACTES

Colloque

Pierre Bourdieu et l'Algérie :

fond commun, zones amazighophones et migration

CRASC-Oran, les 19 et 20 septembre 2011



Haut Commissariat à l'Amazighité

2012

Haut Commissariat à l'Amazighité

Direction de la Promotion Culturelle

En partenariat avec

CRASC - Oran

Actes

Colloque International

Pierre Bourdieu et l'Algérie : Fond commun, zones amazighophones et migration

Crasc d'Oran, les 19 et 20 septembre 2011

HCA, 2012

PROGRAMME DU COLLOQUE

LUNDI 19 SEPTEMBRE 2011

10h	**Ouverture du colloque** **Nouria BENGHABRIT-REMAOUN,** Directrice du CRASC **Youcef MERAHI**, Secrétaire général du HCA
10h30	**Si El Hachemi ASSAD**, Directeur de la promotion culturelle au HCA ***Présentation de la problématique du colloque***
10h45	**Pause-café**
Présidence de séance : **Ali MEKKI**, Directeur CREOPS	
11h	**Mustapha HADDAB**, Université d'Alger ***La socio-anthropologie de l'Algérie dans la formation de la théorie sociale de Pierre BOURDIEU***
11h20	**Kamel CHACHOUA**, CNRS/CNRPAH ***Retour sur deux dialogues entre Pierre BOURDIEU et Mouloud MAMMERI en 1978 et 1985 : deux hommes et deux moments de l'anthropologie algérienne***
11h40	**Mohand Akli HADIBI**, Université de Tizi-Ouzou ***Lecture critique de l'œuvre « Sociologie de l'Algérie » de Pierre BOURDIEU***
12h	**Débat**
Présidence de séance **Mohand Akli HADIBI,** Université de Tizi-Ouzou	
14h	**Peggy DERDER**, Cité de l'Histoire et de l'Émigration (Paris) ***Les archives Abdelmalek SAYAD : témoins d'une vie d'engagement aux côtés de Pierre BOURDIEU***

14h20	**Sidi Mohamed MOHAMMEDI**, CRASC ***Relire Le déracinement***
14h40	**Abdellah BELLABES**, CRASC ***Foyers des sans familles ou sociologie du provisoire permanent***
15h	**Pause-café**
15h20	**Azeddine KINZI**, Université de Tizi-Ouzou ***Revisiter le village Aghbala (en Kabylie), terrain d'étude sociologique de Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, à travers une étude monographique villageoise récente (2011)***
15h40	**Mustapha MEDJAHDI**, CRASC ***Abdelmalek SAYAD : le phénomène migratoire et le champ politique***
16h	**Débat**

MARDI 20 SEPTEMBRE 2011

Présidence de séance : Mustapha HADDAB, Université d'Alger	
09h30	**Ali MEKKI**, Directeur CREOPS ***Les maisons des émigrés immigrés kabyles***
09h50	**Mohand ANARIS** et Mahierdine MORSLI, Université de Tizi-Ouzou ***Bourdieu et les stratégies matrimoniales en Kabylie***
10h10	**Lyes HAMMOUM**, Université de Tizi-Ouzou ***L'honneur chez les Kabyles aujourd'hui : le cas des communautés villageoises de Tala Tgana (Aït Djennad), Ighil Imoula (Ouadhia), Taddart Oufella (At Douala)***
10h30	**Pause-café**

Présidence de séance : Kamel CHACHOUA, CNRS/CNRPAH	
10h50	**Baya MAOUCHE**, Université de Hambourg ***L'enseignement en Algérie coloniale et postcoloniale entre métanoïa et renforcement partiel culturel***
11h10	**Asma MAROUF**, CRASC ***Compte rendu de l'ouvrage de Lahouari ADDI : Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu, le paradigme anthropologique Kabyle et ses conséquences théoriques***
11h30	**Nawel DAHMANI**, Université de Tizi-Ouzou ***Le paradigme anthropologique kabyle***
11h50	**Débat**
12h10	**Synthèse du colloque (CRASC)** **Recommandations du colloque (HCA)**
12h30	**Clôture des travaux du colloque**

Résumés des communications

« *Place de la socio anthropologie de l'Algérie dans la formation de la théorie sociale de Pierre Bourdieu* »

Mustapha HADDAB, Université d'Alger.

En m'appuyant sur les textes d'autobiographie sociologique et épistémologique publiés par Pierre Bourdieu, sur ses travaux réalisés sur l'Algérie et aussi sur de nombreux textes traitant de questions sociologiques fondamentales, mais dans lesquels des traits de la sociologie de l'Algérie sont évoqués, j'essaye d'évaluer le degré auquel l'étape algérienne de la carrière de P. Bourdieu a fourni à côté d'autres influences, d'importants matériaux à la construction des principes et de certains concepts fondamentaux de la théorie sociologique de cet auteur. Les connaissances constituées en Algérie font ainsi l'objet d'une reprise constante qui les intègre toujours plus finement dans les approfondissements dont l'analyse sociologique bourdieusienne fait l'objet.

« *Retour sur Deux dialogues entre P. Bourdieu et M. Mammeri en 1978 et 1985 : Deux hommes et deux moments de l'anthropologie algérienne* »

Kamel CHACHOUA, CNRS/CNRPAH

Cette communication voudrait revenir sur deux dialogues anthropologiques entre P. Bourdieu (1930-2002) et M. Mammeri (1917-1989). Le premier est réalisé en Février 1978 à l'initiative de P. Bourdieu, il est publié en septembre de la même année dans la revue *actes de la recherche en sciences sociale* fondée trois ans

auparavant (1975) par P.Bourdieu. Le second dialogue est réalisé, sept ans plus tard, en 1985 à l'initiative de M. Mammeri et publié aussitôt dans le premier numéro de la revue *Awal* que M. Mammeri venait juste de fonder, la même année, à Paris. Malgré l'intensité des faits, des événements et des changements scientifiques et politiques mais aussi autobiographiques qui se sont produit dans l'intervalle de ces deux dialogues (Sept ans), ceux-ci restent complémentaires et ne peuvent être lu et/ou pensés séparément. L'objet du premier dialogue est centré sur la notion de *Tamusni* (littérature orale) que M. Mammeri avait « forgée » depuis ses travaux et son expérience sur la poésie et les poètes kabyles anciens. Le second débat « *Du bon usage de l'ethnologie* » est une réflexion mutuelle, entre P. Bourdieu et M. Mammeri sur la pratique et le métier d'anthropologue « *at home* ». L'analyse et la compréhension *contextualisée* de ces deux dialogues pourtant centrés sur deux expériences locales et personnelles en anthropologie (le Béarn pour P. Bourdieu et la Kabylie pour M. Mammeri), nous livre en fait deux malaises épistémologiques et politiques de deux anthropologues de l'Algérie à l'anthropologie en Algérie durant les deux décennies, 1970 et 1980.

« Une lecture sociologique de « *Sociologie de l'Algérie* » de Pierre Bourdieu 53 ans après »

Mohand Akli HADIBI, Université de Tizi-Ouzou

Il s'agit pour nous d'interroger « *Sociologie de l'Algérie* » à l'endroit du contenu et du style. Nous nous intéresserons à la portée du livre produit dans son contexte, celui de guerre contre la colonisation, et au-delà, vu le nombre de rééditions du livre et le pourquoi de l'intérêt qu'il suscite surtout chez les lecteurs moins avertis des travaux de Pierre Bourdieu. La lecture se propose une mise en perspective des différences, des permanences de changements chez les populations concernées sur les plans sociologique, économique et politique mais aussi sur le fonds commun pour l'ensemble des populations constitutives de

l'Algérie. Elle mettra particulièrement l'accent sur le vécu de ces populations dans l'aliénation pendant la colonisation.

« *Relire Le Déracinement* »

Sidi-Mohammed MOHAMMEDI, CRASC d'Oran

Il s'agit dans cette communication de présenter quelques éléments de réflexion à partir d'une relecture de l'ouvrage de Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad : *Le Déracinement*. Mais avant cela, un mot doit être dit sur le sort qu'avait connu A. Sayad et son œuvre ici en Algérie et ailleurs. Ensuite sera présenté un rappel succinct d'une première lecture du *Déracinement* lors d'un séminaire précédent sur A. Sayad. Enfin, deux perspectives de recherches seront présentées à partir de cette lecture : la première concernant l'habitus économique et la deuxième concernant l'émigration.

« *Le foyer des sans- famille ou sociologie du provisoire* »

Belabbes Abdallah, CRASC - Oran

On propose dans cette communication une lecture de l'article : « Le foyer des sans-famille » de Abdelmalek SAYAD. L'auteur analyse de manière fouillée « le provisoire » qui caractérise la vie de l'immigré en terre d'immigration. Il focalise sur deux éléments essentiels: le travail et le logement, qui sont liés l'un à l'autre dans une relation de mutuelle dépendance.
« Ce provisoire » détermine le rapport au vécu caractérisé par: « l'exception, l'urgence, la sobriété, l'économie dans le bâtit etc… ». D'autre part, la politique du logement du travailleur immigré est définie par sa condition, sa position, ses spécificités.

En somme, une politique ordonnée par la représentation de l'immigré.

« Revisiter le village Aghbala (en Kabylie), terrain d'étude sociologique de Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, à travers une étude monographique villageoise récente. (2011) »

Azzedine KINZI, Université de Tizi-Ouzou

Notre contribution se veut une tentative d'une réflexion à la fois sociologique et anthropologique autour du retour au terrain de Pierre Bourdieu et de Abdelamlek Sayad dans les années soixante, et ce, à travers une étude monographique du village *Aghbala* en Kabylie faisant objet d'un mémoire de licence soutenu en juillet 2011 au Département Amazigh de l'université de Tizi-Ouzou sous ma direction.

Cinquante ans plus tard, environ, après une célèbre étude sociologique menée par Bourdieu et Sayad sur les transformations économiques, sociales et culturelles des sociétés rurales algériennes (*le Déracinement 1964)*, dont figure le village Kabyle d'*Ahgbala*, voilà que ce dernier se présente autrement aujourd'hui avec des réalités nouvelles qui ont fait l'objet d'une étude monographique très récente et intéressante à plusieurs égards.

Ce retour au terrain du *Déracinement*, après tant d'années, va nous interpeller sur l'importance de la perspective empirique, sociologique et ethnographique, des deux sociologues à suivre afin de nous permettre de comprendre et de remettre à jours quelques réalités sociologiques, économiques et culturelles du village *Aghbala*.

Notre intérêt dans cette réflexion autour du paradigme méthodologique du « Déracinement » est de tenter de montrer aujourd'hui l'importance de la perspective de terrain et des matériaux historiographiques et ethnographiques qu'avaient

recueillis Pierre Bourdieu et Abdelamelek Sayad pour servir une étude monographique récente sur un village Kabyle : *Ahgbala*.

En se basant sur la perspective de Sayad et de Bourdieu, cette étude monographique se veut une manière de revisiter le terrain du *Déracinement*, à partir des réalités nouvelles qui sont, en fait, le produit de tout un processus de changement qu'a subi le village à travers le temps.

En somme, nous tenterons dans notre contribution de réfléchir autour des questions suivantes :

- Dans quelle mesure le travail de Bourdieu et de Sayad pourra t-il servir aujourd'hui à des études monographiques villageoises, à l'exemple du village Ahgbala.
- Quel est l'apport sociologique et ethnographique du *Déracinement* pour cette étude monographique ?
- Comment le village Aghbala se présente t-il aujourd'hui par rapport aux réalités décrites par Bourdieu et Sayad sur le même village ?

« *Abdelmalek Sayad : le phénomène migratoire et le champ politique* »

Mustapha MEDJAHDI, CRASC d'Oran

Les attitudes et les perceptions produites en ce qui concerne l'immigré qui paraissent «évidentes et normales » relèvent désormais, d'un monde social qui n'est pas transparent. Pour expliquer la nature de ces visions et ces positions vis-à-vis de l'immigré, Abdelmalek va au-delà des évidences. Comment se construit la vision, les attitudes et les positions des individus et des institutions, considérant que les cadres de pensée ne sont qu'un produit.

Pour comprendre cela, il fallait déplacer l'objet vers le champ politique. Sayad était en mesure de le faire du moment qu'il avait une connaissance incontestée dans plusieurs domaines des sciences

humaines, les sciences politiques, le droit, la sociologie, etc. Nous essayons dans cette contribution de comprendre cette relation entre le politique et le phénomène migratoire à travers les œuvres d'Abdelmalek SAYAD notamment son article « immigration et pensée d'Etat ».

« Les maisons des émigrés immigrés kabyles »

Ali MEKKI, Directeur du CREOPS (France)

Bourdieu définissait la maison comme un investissement économique et social, « un projet de reproduction biologique et sociale »[1]

Habiter la maison traditionnelle, la rénover, construire une maison moderne, c'est d'abord habiter des dispositions et des aspirations sociales héritées et ou acquises tout au long de sa trajectoire.
L'acte d'habiter révèle toute l'anthropologie de l'acte d'émigrer immigrer. Il est finalement un mode d'occupation de l'espace sur l'une ou l'autre des scènes sociales selon la légitimité que l'émigré-immigré et son groupe accordent ou autorisent à son absence et à sa présence sur l'une ou l'autre des scènes sociales et selon que le travail et ses fruits viennent encore les justifier ou pas.

Mon propos est d'analyser les différents modes d'habitat au pays et en France à partir des différents âges de l'émigration immigration algérienne[2], à travers un siècle d'émigration kabyle en Haute Provence.

L'émigré immigré du premier âge n'était pas en posture d'importer dans le village des modèles culturels, parce que le contrôle du

[1] P. Bourdieu. Les structures de l'économie. Ed du seuil. Paris 2000.
[2] A. Sayad. Les trois âges de l'émigration algérienne. Actes de la recherche en sciences sociales n° 75. Paris 1977

groupe sur chacun de ses membres était permanent et efficace. La maison traditionnelle kabyle restait donc intacte.

Le logement qu'il occupait en France, était constitué de baraquements collectifs que l'armée avait aménagés pour ces premiers travailleurs coloniaux sous commandement militaire (Premier régiment de zouaves kabyles).

Au deuxième âge, il devient un émigré professionnel, et acquiert ainsi une nouvelle identité sociale, un nouveau statut en France. Cette position nouvelle de l'émigré va lui permettre d'envisager de ne plus partager la maison familiale

Ces émigrés du 2ème âge ont maintenu leur famille au pays et ont fait construire une grande maison qu'ils ont tendance à élever d'un étage par enfant mâle.

Ces émigrés immigrés connurent en France les chambres individuelles en foyer, qui matérialisaient pour la première fois un espace domestique privé et individuel.

Dans le troisième âge, la famille émigrée immigrée a du s'adapter à un nouvel ordre domestique, des fonctions disposées différemment où chaque pièce joue un rôle spécifique.

Au pays la famille immigrée a sensiblement fait construire une maison, selon la même logique que celle qu'ils occupent en France.

Cette maison est vide depuis sa construction et depuis son achèvement, et pour cause, la famille, qui est au fondement de la maison pour ne pas dire qu'elle en est la fondation, vit en France et y occupe une autre maison.

« Bourdieu et les stratégies matrimoniales en Kabylie »

Mohand ANARIS (Université de Tizi-Ouzou) et **Mahieddine MORSLI** (Université de Laghouat)

Dans cette communication, nous nous proposons de montrer l'apport de P. Bourdieu dans l'étude des stratégies matrimoniales en Kabylie.

Il sera question, tout d'abord, de développer la conception bourdieusienne du concept de ***stratégie***. Nous le définirons dans le paradigme théorique construit par P. Bourdieu. Ainsi, on développera les liens et les rapports que cette notion entretient avec l'ensemble des principaux concepts de la construction théorique de Bourdieu (champ social, habitus, capital), pour pouvoir comprendre l'originalité de l'usage que fait l'auteur de ce concept, le rendement théorique qu'il en attend et la valeur heuristique que lui assigne l'auteur.

Ensuite, nous essayerons de situer ce concept dans un contexte théorique plus large, à savoir celui de l'univers théorique des sciences sociales dans lequel s'est inscrite et s'est construite la théorie bourdieusienne. On parlera, plus précisément, des deux principaux paradigmes théoriques auxquels Bourdieu s'est opposé, et auxquels il a emprunté pour construire sa théorie. Il s'agit des deux paradigmes théorique désignés par Bourdieu dans *Question de Sociologie* par : le *finalisme* et le *machinisme*. Ces deux paradigmes s'opposeraient diamétralement par rapport à leur conception de la pratique sociale. Très brièvement, ce que reproche Bourdieu à ces deux paradigmes est le fait qu'ils méconnaissent justement la logique de cette pratique sociale. D'un côté, il reproche au *finalisme* son ignorance du poids des déterminations et des contraintes sociales dans la détermination des conduites du sujet individuel considéré par les partisans de ce paradigme comme étant pleinement conscient de ces pratiques qu'il maitriserait notamment du point de vue de l'assignation des finalités. D'un autre côté, il reproche au *machinisme* l'idée que les pratiques sociales des individus leur échapperaient totalement et

seraient surdéterminées automatiquement et mécaniquement par les structures sociales dans lesquelles ils vivent.

Nous parlerons aussi de l'application, par Bourdieu, du concept de stratégie au fait matrimonial. Nous aborderons ainsi la façon dont Bourdieu a utilisé ce concept en l'opposant à celui de règle utilisé par Claude Lévi-Strauss.

Enfin, en nous appuyant sur notre propre étude des stratégies matrimoniales dans la région de la Kabylie maritime (Azeffoun), nous illustreront l'apport et la pertinence de ce concept de Bourdieu pour l'étude du fait matrimonial dans la société kabyle.

« Compte-rendu d'un mémoire de licence soutenu au Département de Langue et Culture Amazighe (Université de Tizi-Ouzou) en 2007 sous le thème « *L'honneur chez les kabyles aujourd'hui : le cas des communautés villageoises de Tala Tgana (Ait Djennad), Ighil Imoula (Ouadhia), Taddart Oufella (Beni Doula)* »

Lyes HAMOUM, Université de Tizi-Ouzou

Notre contribution porte sur un compte rendu d'une étude réalisée dans le cadre d'un mémoire de licence soutenu en 2007 au DLCA de l'Université de Tizi-Ouzou portant sur l'honneur dans les communautés villageoises en Kabylie. Nous allons exposer l'essentiel de notre démarche théorique et méthodologique, inspirée du paradigme anthropologique Bourdieusien, qui nous a permis d'expliquer la façon avec laquelle se pratique et se conçoit l'honneur dans le cas de trois villages de Kabylie : Tala Tgana, Ighil Imoula et Taddart Oufella. Notre ambition est de tenter d'expliquer dans quelle mesure la conception théorique de Bourdieu sur l'honneur est-elle possible de nous aider à comprendre ce phénomène crucial et complexe dans la société kabyle actuelle.

« L'enseignement en Algérie coloniale et postcoloniale entre métanoïa et renforcement partiel du capital culturel »

Baya Maouche, Université de Hambourg

Profondément touché par les phénomènes de déculturation liés à la colonisation, Pierre Bourdieu annonce prophétiquement que ce déracinement aura des conséquences à long terme, au-delà des années précédant l'indépendance nationale. Bien que son premier ouvrage intitulé « *Sociologie de l'Algérie* » réitère une classification ethnologique, il marque partiellement un changement de perception dans l'approche des sociétés amazighes.
Il est donc légitime de se pencher sur cette pensée et de s'interroger comment elle a pu et peut nous aider à appréhender les crises identitaires traversant la société algérienne, et par là même celles des sociétés amazighes. Sa théorie socioculturelle sur la reproduction de l'habitus (*Les Héritiers*, 1964 et *la Reproduction*, 1970) méritent une attention particulière.
Je structurerai mon intervention sur la socioculturelle bourdieusienne autour des points suivants : Capital culturel (Habitus), violence symbolique, métanoïa et/ou renforcement du capital culturel.
Bourdieu a maintes fois souligné que les regroupements de populations dans le cadre de la « pacification » correspondent à la logique d'un colonialisme déterminé à s'emparer du corps et de l'esprit de tout un peuple en le séquestrant. Cette « œuvre civilisatrice » ne sert en réalité qu'à établir une domination politico-culturelle.

« **Compte rendu de l'ouvrage de Lahouari ADDI : *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu, le paradigme anthropologique Kabyle et ses conséquences théoriques*** »

Asma MAROUF, CRASC d'Oran

Il s'agit d'un compte rendu de l'ouvrage de L. Addi « *Sociologie et anthropologie chez P. Bourdieu, le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théorique* ».

Dans cet ouvrage, L. Addi nous propose une lecture analytique de la sociologie ou plutôt de l'anthropologie de P. Bourdieu à partir de ce qu'il appelle *le paradigme anthropologique kabyle*.
Les travaux d'ethnologie menés dans la région de la Kabylie Bourdieu traduisent la mise en œuvre d'une approche originale du fait social, La nouveauté a été telle qu'il est permis de dire selon L. Addi que « *la Kabylie a été pour Bourdieu ce que l'Australie est aux formes élémentaires de la vie religieuse d'Emile Durkheim ou le Brésil aux formes élémentaires de la parenté de Claude Levi Straus »* (P21). Pour L .Addi, l'approche théorique de Bourdieu est singulière car elle ne s'inscrit pas dans la continuité des approches déjà existante. P. Bourdieu s'est inspiré de quelques auteurs tels que Weber et Durkheim, mais il a construit quelque chose de nouveau, devenue par la suite une référence paradigmatique pour lui dans toutes ses approches et ses recherches même au regard des sociétés occidentales et il utilisera dans les ouvrages qui feront sa renommée en tant que sociologue*, les héritiers, la reproduction, la distinction*, etc. P16.

Allocution d'ouverture

Dans le cadre de ses activités, le Haut Commissariat à l'Amazighité, en partenariat avec le CRASC d'Oran, organise un colloque sous le thème évocateur : « *Pierre Bourdieu et l'Algérie : fond commun, zones amazighophones et migration.* »

Cette rencontre se veut une réflexion sur un personnage incontournable de la socio-anthropologie moderne, Pierre Bourdieu en l'occurrence. L'évocation de ce réformateur des études sociologiques, qui a fait de la Kabylie son « *chemin initiatique* », revêt une importance capitale pour la compréhension des sociétés amazighophones à travers les travaux de l'un des penseurs les plus illustres du 20ème siècle.

Ce colloque permettra, je l'espère, de revenir sur quelques uns des travaux de Bourdieu, plus ou moins partiellement, et d'appréhender l'ampleur de son apport à la connaissance scientifique des sociétés amazighes et aussi son apport à la sociologie contemporaine. Ce sera un espace de réflexion, de discussion, de débat, d'éclairages sur certains aspects de l'œuvre impérissable de ce savant.

Cette rencontre a été possible grâce au soutien inconditionnel de notre partenaire, le CRASC qui n'a ménagé aucun effort pour le bon déroulement du colloque. Sans oublier tous les intervenants qui ont répondu présent à notre appel à contribution lancé au début des préparatifs.

Je déclare le colloque ouvert et vous souhaite de passer d'agréables et fructueux moments..

Youcef MERAHI,
Secrétaire Général du HCA

Présentation du colloque

Par **Si El Hachemi ASSAD**,
Directeur de la Promotion Culturelle

Azul fellawen
Mesdames et Messieurs,
Honorable assistance, bonjour !
Tout d'abord, merci de nous honorer de votre présence ! Merci de répondre à notre invitation à cette importante rencontre autour de Pierre Bourdieu, organisée conjointement par le HCA et le CRASC. Une tradition de partenariat nouvelle que nous devons consolider et diversifier par un protocole d'accord scientifique ambitieux.

Tous mes remerciements à Madame Noréa REMAOUN pour son adhésion immédiate à cette initiative autour de l'œuvre de Pierre BOURDIEU. Je lui rends un vibrant hommage en mon nom et au nom de notre institution, le Haut Commissariat à l'Amazighité.

Je tiens également à remercier les intervenants ayant connu ou ayant travaillé directement avec ce grand intellectuel, reconnu internationalement comme l'un des maîtres de la sociologie contemporaine. Quatorze conférenciers (dont huit (08) doctorants en socio-anthropologie), vont se relayer pour nous parler du grand intellectuel. En plus de Messieurs HADDAB Mustapha, MEKKI Ali, Kamal CHACHOUA, Mohand Akli HADIBI, Azzedine KENZI, Peggy DERDER, s'ajouteront les chercheurs du CRASC : Asma Marouf, Si Mohamed Mohamedi, Abdellah Bellabes et Mustapha Medjahedi, sans oublier les jeunes doctorants de la Faculté des sciences humaines et sociales de l'Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou : Nawal Dahmani, Mohand Anaris et Lyes Hammoum, et, enfin, Baya Maouche de l'Université de Hambourg. Leurs communications seront publiées sous forme d'actes dans les meilleurs délais possibles.

Comment ne pas rendre un vibrant hommage à Pierre Bourdieu, cet intellectuel engagé en faveur des dominés, ce chercheur qui a érigé de nouvelles règles de la sociologie au cours du 20e siècle et qui, de ce fait, aura sans doute marqué son temps par une nouvelle approche née d'une relation exceptionnelle avec l'Algérie. Son choix d'étudier la société algérienne est né, dit-on, « *d'une impulsion civique plus que politique* ». Pour lui les Français à l'époque, qu'ils soient pour ou contre l'indépendance de l'Algérie, « *avaient pour point commun de très mal connaître ce pays, [...]* ». Il nous a semblé donc important de fournir les éléments d'un jugement, d'une compréhension adéquate, non seulement aux Français de l'époque, mais aussi aux Algériens instruits qui pour des raisons historiques ignoraient souvent leur propre société.

Ce colloque nous permettra, espérons-le, de revenir sur quelques uns de ses travaux afin d'en appréhender l'ampleur et de mieux mesurer leurs effets quant à l'étude et l'analyse de notre société.

Sa rencontre avec la Kabylie durant les années soixante, il la considère lui-même comme un « *chemin initiatique* », qui l'a propulsé, après maintes réticences, au devant de la socio-anthropologie, allant jusqu'à remettre en cause le modèle structuraliste de Levi-Strauss.
Une question cependant mérite d'être posée durant cette rencontre. Elle s'impose d'ailleurs d'elle-même : Comment Bourdieu a entamé sa rencontre avec le terrain algérien ?
Faut-il rappeler que le travail accompli par Bourdieu en Algérie a été rendu possible en premier lieu grâce à des enquêtes collectives menées au sein de l'ARDESS (une unité de recherches dépendant de l'Institut des Statistiques d'Alger), crée par quelques polytechniciens et énarques venus de « la métropole » pour œuvrer dans le cadre du « Plan de Constantine »), sur un certain nombre de «camps de regroupement » qui abritaient des populations déplacées sur ordre de l'armée.
Bourdieu a mis en place un nouveau protocole d'enquête associant statistiques et investigation sociologique et ethnologique. Ce

nouveau protocole (qui a recours aux entretiens semi-directifs), s'est fait bien entendu en collaboration avec d'autres chercheurs.
Bourdieu analyse par ailleurs, les différents domaines de la société en s'appuyant sur des concepts précis. On insistera sans aucun doute sur quelques-uns d'entre eux, comme : le champ, l'espace social avec ses luttes pour l'appropriation de biens ou la domination ; l'habitus, dispositions acquises par socialisation, c'est-à-dire, l'histoire intériorisée du corps avec son système de perceptions et d'actions ; le capital, qu'il soit économique, culturel, social ou symbolique ; la légitimité…

Les axes thématiques qui seront développés durant ces deux journées porteront essentiellement sur :
-- l'apport de Bourdieu à la connaissance des sociétés amazighes à travers les travaux réalisés en Kabylie au début des années 60, dans une période caractérisée par une véritable chirurgie sociale opérée par la France coloniale.
-- et sur les liens privilégiés que Bourdieu a établi avec des chercheurs et intellectuels algériens tels, Mouloud Mammeri, Abdelmalek Sayad et autres.

Notre souhait est que cette espace d'échanges et de débats que nous offre le CRASC, puisse permettre d'éclaircir l'œuvre de Bourdieu et en faciliter sa diffusion.

Trois axes semblent se dessiner :
-- Mesurer l'apport de Pierre Bourdieu à la connaissance des sociétés amazighes ;
-- Esquisser un bilan provisoire de ses travaux et recherches relatifs à l'Algérie et à l'Afrique du Nord en général ;
-- Enfin, évaluer l'impact de son travail sur celui des sociologues ayant pris comme objet d'étude les sociétés amazighes.

Je souhaite plein succès à cette initiative.

L'Algérie 60 ou « l'inconscient » de l'œuvre ethnosociologique de Pierre Bourdieu

Dr Kamel Chachoua,
CNRS/CNRPAH

C'est dans une Algérie ni « libre » ni « assujettie » qu'arrive, en 1955, P. Bourdieu, alors jeune normalien agrégé de philosophie. À ce moment-là, il (lui comme bon nombre de jeunes métropolitain(e)s éduqué(e)s de sa génération) ignorait presque tout de la société algérienne colonisée depuis 125 ans. En effet, ni son origine sociale paysanne et provinciale, ni sa formation scolaire érudite et prestigieuse (Ecole normale supérieure), ni le paysage politique français de l'époque ne l'avaient préparé ou initié à la connaissance ou seulement à la familiarité avec l'Algérie, considérée alors comme un département français. Une méconnaissance institutionnalisée et intégrée par l'absence de toute science et de toute référence aux sociétés colonisées dans le système scolaire français. P. Bourdieu, comme tous ces intellectuels, tous ces jeunes diplômés, énarques, polytechniciens, statisticiens, sortis de grandes écoles envoyés en Algérie dans le cadre du « plan de Constantine » et de leur mission de service civil, ne se sentait ni « chez lui », ni à l'étranger, ni dans un monde « proche » et « familier », ni dans un monde « autre » et « lointain ». « Tous ces intellectuels formaient un petit groupe coincé entre leur hiérarchie, la société coloniale et la société colonisée. Nous sentions, disait Abdelmalek Sayad, que cela ajoutait au mythe du pathos, à l'imagerie qu'on avait du métropolitain, à la fois plus naïf et plus ouvert que ses homologues « pied noir ». Cela leur faisait pardonner à nos yeux certaines de leurs maladresses. Elles étaient nombreuses (…) Même s'ils ne se connaissaient pas tous, ils étaient liés inévitablement les uns aux autres (…) ils partageaient le même *ethos*. Relativement solidaires entre eux, solidarité due à leur

position commune dans l'Algérie violement divisée, affectant avec une relative complaisance une position de neutralité contrainte (…) ils étaient les seuls européens (ou les seuls français) que l'éventualité de l'indépendance de l'Algérie ne rebutait pas. Au contraire, ils la sentaient venir à partir de leur position relativement en retrait, moins engagée dans le cours des événements »[3].
La guerre de libération algérienne n'était pour eux ni une guerre civile, ni une guerre entre nations (l'Algérie était considérée comme un département français) et les Algériens (dés le déclenchement de la guerre) ne sont plus perçus *soudainement* comme des indigènes, des Arabes, des musulmans ou des colonisés, mais comme des militants, des rebelles et des adversaires intrépides et farouches, et l'Algérie n'est plus alors ce pays « d'Arabes et de Kabyles », cette « colonie française d'Afrique du Nord » mais un pays et une nation en devenir. Tous les regards, tous les préjugés, tous les clichés traditionnels véhiculés par le sens commun et une partie de la littérature coloniale se sont trouvés, « du jour au lendemain », démentis et à tout le moins périmés et dépassés. Quant à la science sociale coloniale, et à la discipline ethnologique en particulier (alors prestigieuse, notamment avec/après la publication de *Tristes Tropiques* par Claude Lévi-Strauss), elle s'est trouvée « culpabilisée » et en même temps désignée comme « complice et collaboratrice » de l'ordre colonial ; une accusation qui lui a valu ultérieurement, en Algérie d'abord et ailleurs ensuite, un bannissement scientifique et politique dont elle ne s'est presque plus jamais remise.

Politique et politesse

C'est ce contexte-là qui va « contraindre » P. Bourdieu à se convertir de la philosophie à la sociologie et surtout à marquer ses distances critiques vis-à-vis de la science sociale coloniale comme le montre son « choix » du titre même de son premier ouvrage, *Sociologie de l'Algérie,* qui mérite plutôt celui *d'Ethnologie de l'Algérie,* à cause non seulement de son caractère qui est, selon ses propres mots, « culturaliste et américaniste » mais surtout de sa

[3] Abdelmalek Sayad ,1995 : 22-23

division[4] « ethnique » comme le suggère bien la table des matières du livre : les arabophones, les Kabyles, les mozabites, la société chawiya, l'islam, etc … . Aussi, ses références théoriques et bibliographiques usent davantage des noms d'auteurs consacrés par la science sociale centrale (parisienne et américaine) plutôt que de ceux de la science coloniale - à l'exception de quelques durkheimiens « Maghrebinisants » comme Edmond Doutté, René Maunier, Jacques Berque, André Nouschi - qu'il a pourtant abondamment lus, utilisés et analysés. Ce livre (*Sociologie de l'Algérie*) que P. Bourdieu couvre à chaque fois qu'il l'évoque d'un nouveau « reproche » (un livre de jeunesse, un livre culturaliste, un livre arraché, un petit livre…) est pourtant celui qui a « ennobli » et « renouvelé » l'ethnologie coloniale ne serait-ce que parce qu'il est « poli », « respectueux » et complètement « dépolitisé ».Il n'évoque même pas la guerre. Une *ethno-sociologie* belle et démunie de tout « égocentrisme » comme de tout « exocentrisme » ; en effet, P. Bourdieu parlait des arabophones, des Mozabites et des Kabyles comme il aurait parlé des Béarnais ou des Parisiens comme le montrent ses travaux ultérieurs sur la société française en général et son Béarn natal en particulier. Par ailleurs, le fait que *Sociologie de l'Algérie* soit éditée aux Presses Universitaire de France avait certainement donné un « prestige » scientifique et symbolique à l'ouvrage ainsi qu'une « identité » métropolitaine, parisienne plutôt que coloniale et algérienne. Enfin, sa traduction et sa publication aux Etats-Unis (en 1962), avec une préface de Raymond Aron (qui avait donné à Bourdieu l'opportunité de rentrer en France et de devenir son assistant à la Sorbonne[5]), avaient consacré P. Bourdieu dans le paysage scientifique français et américain. Les deux ou trois articles « politiques » qu'il publiera après son retour en France dans des revues engagées en faveur de l'indépendance de l'Algérie et de la décolonisation, comme *Les Temps Modernes* ou *Esprit,* sont tournés davantage vers *la libération sociologique* de l'Algérie, des

[4] Cf la table des matières de *Sociologie de l'Algérie,* (Bourdieu : 1958)
[5] P. Bourdieu, 2004 : 48.

paysans et prolétaires algériens notamment, plutôt qu'au soutien *politique et médiatique* de l'indépendance de l'Algérie.
C'est cette passion scientifique, et cette neutralité politique aussi, qui l'avaient porté à être critique à l'égard de beaucoup d'autres intellectuels connus et reconnus dans le champ politique et scientifique du moment, comme le montre sa critique virulente de Michel Leiris[6] qui fut l'un des premiers à poser la question de la culpabilité des ethnologues coloniaux. Il fut aussi *discrètement* critique à l'égard de Franz Fanon[7] auquel il reprochait d'avoir considéré la paysannerie prolétarisée et déracinée comme une force révolutionnaire et enfin, il fut aussi critique envers Germaine Tillon[8] qu'il « accusait » de considérer tous les phénomènes de désagrégation sociale survenus en Algérie comme de simples phénomènes d'acculturation, réduisant et oubliant ainsi l'impact historique de la dépossession foncière et de la colonisation en général. Ce n'est pas tout, P. Bourdieu avait sévèrement « raillé » les interventions et les opinions politiques des intellectuels français sur l'Algérie qu'il avait constamment qualifiées de « ridicules » et « d'irresponsables »[9] : « Les Français à l'époque, disait-il, qu'ils soient pour ou contre l'indépendance de l'Algérie, avaient pour point commun de mal connaître ce pays, et ils avaient d'aussi mauvaises raisons d'être pour, que d'être contre »[10]. En somme, P. Bourdieu n'était ni proche des militants actifs de l'Algérie française (qui qualifiaient ses travaux de « feuilles de choux » et s'offusquaient même à l'annonce de l'une de ses conférence données sur « la culture algérienne »[11] en 1959 à Alger), ni loin des militants indépendantistes algériens qui constituaient un groupe important parmi ses étudiants et enquêteurs à la faculté d'Alger. (Il avait la même position lors des événements de Mai 1968 en France

[6] P. Bourdieu, 1963 : 258.
[7] Ibidem : 312.
[8] P. Bourdieu, 1959 : 52-64.
[9] P. Bourdieu, 2005 : 328.
[10] P. Bourdieu, 2000 : 7.
[11] Abdelmalek Sayad, 1995 : pp7-56

envers lesquels il avait une franche sympathie mais aussi une grande suspicion)[12].

À l'exception des articles qu'il publie en France après son départ/retour d'Algérie en 1960 et qui, bien que politiques, ne peuvent être considérés comme des textes engagés, on ne trouve pas ailleurs et avant, notamment dans son premier livre, *Sociologie de l'Algérie*, publié en 1958, aucune trace de la guerre de libération qui faisait alors rage à Alger même. De même, les *Photographies d'Algérie,* toutes prises en pleine guerre dans les environs d'Alger entre 1959 et 1960, ne montrent aucune arme (un seul tank), aucun militaire, aucun mort et même aucun Européen, enfin le questionnaire que P. Bourdieu avait rédigé pour l'enquête de l'antenne algérienne de l'INSEE (devenu après l'indépendance AARDES) ne compte aucune question sur la guerre, le mot même n'y figure pas.

Il nous semble, en effet, que la puissance scientifique et politique de l'œuvre algérienne de P. Bourdieu (bien qu'essentiellement rédigée après son départ d'Algérie et publiée après l'indépendance et en France) découle du caractère « poli » et « dépolitisé » de son style et de son approche scientifique, prudente et respectueuse : « J'ai retardé, disait-il, jusqu'à aujourd'hui la publication de certains articles en édition courante, non par crainte d'être mal compris mais par peur de blesser (…). J'ai essayé de faire en sorte que mes textes soient respectueux. Mon écriture sur la Kabylie a été complètement transformée par ça. Je n'ai jamais écrit une phrase commençant par « les Kabyles pensent que » ou bien « le premier jour du printemps, les Kabyles vont porter des rameaux d'oliviers ». C'est toujours « on » ou « ils ». C'est très important qu'un Kabyle puisse le lire sans se sentir « exotisé », c'est-à-dire exclu par le regard »[13]. L'affinité affective et élective de P. Bourdieu avec l'Algérie est en effet plus sociale et sociologique que politique. Une affinité plus compréhensible par son origine sociale (paysanne) et géographique (provinciale) plutôt que par des considérations politiques ou militantes. En réponse à Michel Leiris,

---

[12] Robert Castel, op. cit. : 348.

[13] Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin, 2005 : 331.

écrivain, ethnologue et auteur de *L'Afrique fantôme*, qui avait, dans un texte sur l'ethnologie en Martinique, soutenu la connivence et la complicité coupable des ethnologues avec l'administration coloniale, P. Bourdieu soulignait que la position de l'ethnologue en situation coloniale n'est pas « d'une autre nature que celle qui lie à sa classe le sociologue étudiant sa propre société »[14] et que, ajoutait-il, « si les barrières de classe séparent les individus de la même société, les solidarités de classe ne rapprochent-elles pas, par-delà la barrière coloniale, des individus de sociétés différentes ? »[15]. Enfin, cette affinité éthique et sociale transparaît aussi dans cette « confession » où il dit, en 2001, un an avant sa mort, que : « L'Algérie est ce qui m'a permis de m'accepter moi-même. Le regard d'ethnologue compréhensif que j'ai pris sur l'Algérie, j'ai pu le prendre sur moi-même, sur les gens de mon pays, sur mes parents, sur l'accent de mon père, de ma mère et récupérer tout ça sans drame, ce qui est un des grands problèmes de tous les intellectuels déracinés, enfermés dans l'alternative du populisme ou au contraire de la honte de soi liée au racisme de classe»[16].

De « l'Algérie 60 » à la « France 90 » ; du *Déracinement* à *la misère du monde*

Pour toutes ces raisons qu'on vient d'énumérer, il est difficile de suivre certains auteurs quand ils disent qu'il y a un lien « évident » entre « l'engagement » politique de P. Bourdieu en Algérie dans les années 1960 et son « engagement » en France dans les années 1990: « Tous ceux qui connaissaient les travaux de Bourdieu et qui étaient attentifs à sa démarche depuis suffisamment longtemps, disait Alain Accardo, savaient que son intervention de décembre 1995 en pleine agora, de même que son appel à une refondation de la gauche, pour « une gauche vraiment de gauche », se situaient dans la logique d'une démarche dont les motivations fondamentales et les principaux axes présentaient une grande

[14] Bourdieu, *1963* : 258.
[15] Ibidem : 258.
[16] Bourdieu, 2003 : 42-44.

constance, depuis ses premières recherches en Algérie »[17], ce que confirment bien Franck Poupeau et Thierry Discepolo, pour qui « les interventions du sociologue (P. Bourdieu) dans l'espace public datent de son entrée dans la vie intellectuelle, au début des années 1960 à propos de la guerre d'Algérie »[18]. Jacques Bouveresse, pour sa part, affirme que : « Les écrits de Bourdieu, depuis les tout premiers, qui sont liés à l'expérience de la colonisation en Algérie, jusqu'aux plus récents, ont toujours présenté le même caractère très engagé. »[19] S'il est vrai qu'on peut toujours interpréter, donner et trouver à tel ou tel texte de P. Bourdieu sur l'Algérie un sens politique, il n'est pas toujours évident que celui-ci soit la traduction d'un « engagement » et d'une « croyance » politique de l'auteur. P. Bourdieu, on l'a dit, n'était pas un « indépendantiste » farouche, il n'était pas non plus un « partisan » du colonialisme dont il est, à notre avis, l'un des rares et des meilleurs analystes. D'ailleurs, quand P. Bourdieu lui-même avait évoqué cette idée de continuité et de permanence « politique » entre, *Travail et Travailleurs en Algérie* et *La misère du monde* il ne choisit pas (ne trouve pas) un texte politique et « militant » mais un entretien sociologique avec un « cuistot kabyle », ce qu'on ne peut pas considérer comme un plaidoyer militant pour l'indépendance de l'Algérie mais une véritable réflexion sur le chômage, bref une sorte de continuité dans la démarche et l'exposition des résultats de la recherche plutôt qu'un « engagement » politique et militant dans le sens de Jaques Bouveresse ou d'Alain Accardo : « On dit souvent que j'ai beaucoup changé depuis quelques années, depuis *La misère du monde* en particulier. En fait, dit P. Bourdieu, on oublie de se demander si ce n'est pas la perception qu'on a de moi et de mon travail qui a changé. Par exemple, il y a dans *Travail et travailleurs en Algérie* un entretien avec un cuisinier d'Alger, intitulé « Un sociologue spontané », qui aurait pu être inclus dans *La misère du monde*… En fait, les gens qui le voudraient entendraient déjà

[17] Alain Accardo, 2003 : 15.
[18] P.Bourdieu,2002 : 17
[19] Jacques Bouveresse, 2003 : 70.

Travail et travailleurs en Algérie ou *Les héritiers* comme des livres politiques »[20].

Bien que *La misère du monde*[21] présente sans doute un « air de famille » avec *Travail et travailleurs en Algérie*, les deux livres ne sont guère comparables à cause justement du contexte politique de l'enquête et de sa publication. Le mot même de misère est rare dans les textes algériens de P. Bourdieu des années 1960. Si *La misère du monde* est en effet présentée comme une misère politique et « scandaleuse », la « misère algérienne » des années 1960 était, quant à elle, présentée et exposée dans *Travail et travailleurs en Algérie* comme une *misère objective*, à sa place, née du choc de deux civilisations et de l'introduction d'une économie moderne dans une société précapitaliste, bref, une « misère exotique », et même, assortie d'une touche *d'humour méthodologique*, comme le montrent ces quelques extraits « satiriques » de son ouvrage, *Travail et Travailleurs en Algérie,* que P. Bourdieu aimait bien rappeler quelques extraits comme : « Je reste en empruntant à l'un et à l'autre comme une épluchure sur l'eau », « Pourquoi je n'ai pas de travail ? Parce que je n'ai pas de volailles à offrir », « Comment ! Tu me demandes des nouvelles de ma femme maintenant ! », « Partout où je frappe, je suis précédé de Dieu, un sac de ciment sur le dos et une truelle à la main ; j'ouvre une porte, il cimente celle qui est devant ». Une touche de dérision « introuvable » et « impensable » dans le modèle de *La misère du monde* de 1993.

En effet, et contrairement a ce qu'écrit Paul A. Silverstein qui considère P. Bourdieu comme « le père intellectuel du militantisme culturel berbère (…) directement impliqué dans la création en 1967 de l'académie berbère d'échanges et de recherches culturels et en 1972, du groupe d'études berbère de l'université de Paris-Vincennes (…) et qui a fourni, en 1985, à l'écrivain et lettré kabyle Mouloud Mammeri l'occasion de mettre en place le centre d'études et de recherches Amazigh et sa revue *Awal* à la maison des sciences de l'hommes et a fondé en 1993 le comité de soutien aux

---

[20] Yvette Delsaut et Marie-Christine Rivière, 2001 : 236-237.

[21] P. Bourdieu (dir.), 1993.

intellectuels Algériens »[22] il faut souligner que P. Bourdieu, n'a jamais, (sauf rare et discrète exception) manifesté « d'engagement » et de soutien « politique » au mouvement berbère, ni à aucun autre mouvement ou partis politiques algériens. Ce qui n'empêche pas de deviner, derrière cette « neutralité » un véritable engagement intime et citoyen pour une Algérie moderne et démocratique. Dans l'entretien qu'il accorde au journal *Libération* en Avril 1980, lors du premier mouvement politique de « plein air » en Algérie indépendante, appelé , « le printemps kabyle », déclenché par les étudiants, les lycéens et les travailleurs kabyles des usines de Tizi-Ouzou, P. Bourdieu n'exprime pas une solidarité ouverte au mouvement mais se livre à une fine et subtile *dépolitisation* historique et sociologique du mouvement qu'il considère comme l'expression « des contradictions linguistiques léguées par le colonisateur » et comme « l'un des effets de la domination croisée entre différences sociales et différences linguistiques », en concluant que « toutes ces querelles linguistiques ne concernent guère les plus démunis économiquement et linguistiquement »[23] ; un jugement lucide et (im)-prudent mais qu'on peut considérer aussi comme « démobilisateur » et « osé » eu égard aux violences physiques que venaient de subir, trois ou quatre nuit auparavant, les étudiantes et les étudiants de la cité universitaire de Tizi-Ouzou qui furent livrés, le 20 Avril 1980, à l'aube, aux chiens et aux matraques des CRS. Enfin, P. Bourdieu n'était pas, comme l'affirme Paul. A. Silverstein[24],le fondateur du Comité international de soutien aux intellectuels Algériens (CISIA) qu'il avait accepté de présider après la vague d'assassinats terroristes et des menaces de mort à l'encontre des intellectuels et journalistes algériens et notamment après l'assassinat « odieux » du sociologue Mohammed Boukhobza, l'un de ses ancien étudiants. Il n'a été, tout bien pesé, ni pour « les dialoguistes » ni contre les « éradicateurs », bien que certains le disaient et le voulaient, plus proche des premiers que des seconds. Cela dit, le plus grand signe

---

[22] Paul A Silverstein, 2003 : note 48, p34.
[23] Cf Pierre Bourdieu, 1980 :37-43.
[24] *ibidem*

ou le plus beau « clin d'œil » qui prouve le soutien et la complicité positive de P. Bourdieu avec le mouvement culturel berbère comme avec de nombreuses associations et initiatives publics algérienne (de l'immigration notamment) c'est d'avoir laissé « tout le monde » ou presque, emprunter son nom ou solliciter son soutien (son capital symbolique) pour tout ce qui leur semblait digne de son nom et de son soutien.

Conclusion :

Les « travaux algériens » de P. Bourdieu n'aident pas seulement à connaître le cheminement biographique d'un des grands maîtres de la sociologie du XXème siècle qui avait réussi à donner de « vrais » disciples algériens à la sociologie algérienne mais aussi , à comprendre *autrement* la société algérienne des années 1950-1960, une décennie durant laquelle les Algériens ont « découvert » drastiquement et dramatiquement les choses par leur absence pour ne pas dire par leurs contraires : le travail par le chômage, le logement moderne par le bidonville, la justice par l'arbitraire, le temps par l'ennui, le calcul par l'imprévision et l'insécurité de l'avenir et, *last but not least,* la libération et l'indépendance nationale par la domination coloniale. Toute l'âme et tout le charme de l'œuvre algérienne de P. Bourdieu est dans ce qu'elle nous livre des images et des portraits sociologiques et authentiques sur la vie « ordinaire » de ces milliers d'hommes et de femmes, de paysans déracinés, de chômeurs, de vendeurs à la sauvette qu'il (lui et toute son équipe) avait rencontrés dans les camps et dans les champs, dans les villes et les bidonvilles et qui ont souffert, *autrement* que par la torture, l'emprisonnement ou l'exécution.

Relire les textes de P. Bourdieu sur la guerre d'Algérie, regarder les photographies qu'il avait prises entre 1959 et 1960, reprendre ses problématiques « ethno-philosophiques » sur l'honneur, le don et les pratiques rituelles, comprendre « l'asymétrie » qu'il montrait entre les dispositions subjectives des sujets et les impératifs objectifs du monde social et économique moderne c'est, sans aucun doute, élaborer et collaborer à l'avènement d'une science humaine algérienne, moderne, compréhensive, réflexive et autonome. Plus qu'un modèle épistémologique, l'œuvre

ethnosociologique de P. Bourdieu tend à devenir aussi, de décennie en décennie, un véritable « conservatoire » des techniques et des pratiques sociales, culturelles et économique traditionnelles aujourd'hui disparues.

Bibliographie :

Accardo Alain, 2003, « Un savant engagé », in *L'autre Bourdieu*, Paris, *Awal*, n° 27-28, 2003, p. 15-24.

Boltanski Luc, 2008, *Rendre la réalité inacceptable, à propos de la production de l'idéologie dominante*, Demopolis, Paris.

Bourdieu Pierre, 1959, « Le choc des civilisations », in *Le sous-développement en Algérie*, Secrétariat social.

Bourdieu Pierre, 1958, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF.

Bourdieu Pierre, 1963, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris, La Haye & Mouton.

Bourdieu Pierre, 1979, « Les conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie », in *Le Mal de Voir*, Jussieu, coll. 10-18, Paris.

Bourdieu Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.

Bourdieu Pierre, 1980, « Le Clou de Djeha », entretien avec P. Bourdieu réalisé par Didier Eribon, in *Hommes et Migrations*, n°991, 15/5/1980, pp37-43.

Bourdieu Pierre, 1992, « La réappropriation de la culture reniée : à propos de Mouloud Mammeri », in *Amours, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara,* textes réunis et présentés par Tassadit Yacine, Paris, L'Harmattan.

Bourdieu Pierre (dir.), 1993, *La misère du monde*, coll. « Libre examen », Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, 1994, « Avant-propos dialogué avec P. Bourdieu », in Jacques Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque*, Paris, *Anthropos*.

Bourdieu Pierre, 1997, *Méditation Pascaliennes,* Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, 1997, « dévoiler et divulguer le refoulé » in , Algérie-France-Islam, textes rassemblés par Joseph Jurt , Paris , L'Harmattan, pp 21-27.

Bourdieu Pierre, 2000, « Entre amis », *Awal*, Cahiers d'études berbères, n° 21.
Bourdieu, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Raison d'agir, coll. Cours et travaux, Paris.
Bourdieu Pierre, 2002, *Interventions, 1961-2002, science sociale & action politique,* Textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, Agone, Marseille.
Bourdieu Pierre, 2003, « *Entretien entre Pierre Bourdieu et Franz Schultheis* », *Images d'Algérie, une affinité élective*, Actes Sud/Sindbad/Camera Austria, Arles.
Bourdieu Pierre, 2004, *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, coll. Cours & travaux, Paris.
Bourdieu Pierre, 2004, *Recherches et Action, Forschen und handeln*, Rombach Litterae, Freiburg im Breisgu.
Bourdieu Pierre, 2005, « Secouez un peu vos structures ! », in *Le Symbolique et le social*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (11-19 Juillet 2001), sous la direction de Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin, Les Editions de l'Université de Liège, Belgique.
Bourdieu Pierre, 2008, *Esquisses algériennes*, Textes édités et présentés par Tassadit Yacine, Paris, Seuil.
Bouveresse Jacques, 2003, *Bourdieu, savant & politique*, Paris, Agone.
Cornaton Michel, 2010, *Pierre Bourdieu, une vie dédoublée*, Paris, L'Harmattan, 2010.
Criado Enrique Martin, 2008, *Les deux Algérie de Pierre Bourdieu*, traduit de l'espagnol par Hélène Bretin, Paris, Edition du Croquant.
Castel Robert, 2003, « Pierre Bourdieu et la dureté du monde », in Pierre Encrevé et Rose Marie Lagrave (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion.
Chachoua Kamel, 2010, « La sociologie en Algérie, l'histoire d'une discipline sans histoire », in *Les sciences sociales en voyage, l'Afrique du nord et le moyen orient vus d'Europe, d'Amérique et de l'intérieur*, sous direction de Eberhard Kienle, Karthala, pp 135-159.
Colonna Fanny, 2003, « le spectre de la dépossession », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, pp ,25-38

Delsaut Yvette & Rivière Marie-Christine, 2001, *Bibliographie des travaux de P. Bourdieu, suivie d'un entretien sur l'esprit de la recherche,* Paris, Le Temps des Cerises.
Garcia–Papet Marie-France, 2005, « Des outsiders dans l'économie de marché : P. Bourdieu et les travaux sur l'Algérie », in Gérard Mauger (dir.), *Rencontres avec P. Bourdieu*, Paris, Edition du Croquant.
Haddab Mustapha, 1979, *Les moniteurs algériens*, Alger, OPU.
Haddab Mustapha & Colonna Fanny (dir.), 1983, *Méthodes d'approches du monde rural*, Alger, OPU.
Mauger Gérard (dir), 2005, *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Paris, éditions du croquant.
Sayad Abdelmalek, 1995, « Entretien avec Abdelmalek Sayad » réalisée par Hassan Arfaoui , Revue M.A.R.S, n° 6 , Printemps/été 1996, Institut du Monde Arabe, Paris, p7-56.
Sayad Abdelmalek, 1999, *La double absence*, Paris, Seuil, 1999.
Sayad Abdelmalek, 2003, *L'Histoire au service de la recherche identitaire*, Paris, Bouchène.
Sayad Abdelmalek, 2004, « L'immigration en France, une pauvreté exotique », in Aissa Kadri & Gérard Prévost (dir.), *Mémoires algériennes*, Paris, Editions Syllepse.
Silverstein Paul A., 2003, « De l'enracinement et du déracinement, habitus, domesticité et nostalgie structurelle kabyle », in Actes de la recherche en sciences sociales, n° 150, Décembre 2003, pp27-34.
Verdrager Pierre, 2010, *Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort. Critique de Pierre Bourdieu*, Paris, La découverte.

Quelques empruntes de « Sociologie de l'Algérie » de Pierre Bourdieu 53 ans après

Mohand Akli HADIBI.
Maitre de conférence, département amazighe de Tizi-Ouzou, chercheur associé au CRASC.

> *« J'ai pu entreprendre d'écrire un petit livre (un «Que sais-je ?)dans lequel j'essayerais de dire aux Français, surtout de gauche, ce qu'il en allait vraiment d'un pays dont ils ignoraient souvent à peu prés tout- cela, encore une fois, pour servir à quelque chose, et peut être aussi pour conjurer la mauvaise conscience de témoin impuissant d'une guerre atroce »*
> *Pierre Bourdieu, Esquisse d'une auto- analyse, Édition Raisons d'agir, Paris, 2004, p.56.*

Lire Sociologie de l'Algérie c'est avant tout le remettre dans le contexte de sa production, celui de la guerre contre la colonisation. C'est aussi le lire 53 ans après sa première édition, l'interroger à l'endroit de la tradition ethnologique coloniale, autant par rapport à ses stéréotype, son ethnocentrisme et sa méthodologie. C'est surtout voir ce qu'il apporte à travers les thématiques traitées, la pertinence ou non de ce qui est décrit et analysé et les réponses qu'il suggère autant à travers les problématiques qu'il pose que des méthodes qu'il adopte que ce soit à l'endroit des emboitements des différents niveaux du social, de l'économique, du culturel et de l'identitaire ou du niveau politique.

Choisir la lecture de sociologie de l'Algérie ne relève pas d'un pur hasard, il renvoi à l'emprunte qu'il laisse chez l'étudiant qui découvre la sociologie, en particulier celle de l'Algérie. Ce n'est qu'après s'être confronté au sens pratique ou esquisse d'une théorie de la pratique voire même l'article de Bourdieu « la domination masculine » qu'on se rend compte de la difficulté de

lire Bourdieu, de le suivre Bourdieu dans ses abstractions théorique et surtout de s'essayé à emprunter son outillage théorique et c'est justement après cela qu'on revient vers Sociologie de l'Algérie pour mieux comprendre l'essence même de l'évolution des travaux de Pierre Bourdieu. Le moins que l'on puisse dire c'est d'abord qu'il est à la porté de tout étudiant qui maitrise la langue française, indépendamment du champ disciplinaire, il est même à la porté de tout instituteur curieux, il est écrit dans un style descriptif simple, très cohérents soucieux du détail et de la totalité qu'il décrit. Il a le mérite de rendre intelligible la complexité de la totalité qu'il décrit, d'abord parce que dites dans des phrases simple tout en intégrant la terminologie usité en ethnologie, en sociologie, en géographie voire en histoire et en anthropologie et surtout parce qu'il dit les choses dans des logiques souvent pensées, voire vécues par les populations qui les disent sans les dires empruntant au besoin les mots, les proverbes, les gestes et les rituels.

Le pouvoir persuasif de ce livre, un livre premier pourrait-on dire, puisqu'il s'agit de son premier essai de sociologie, tient au fait qu'il su hérité et au mieux à la fois de la tradition ethnologique coloniales et des orientalistes avec laquelle il a eu un double rapport, celui de les utiliser comme sources en prenant ce qui est plausible des meilleurs travaux réalisées (tel que ceux de Letourneux et d' Hanoteau : La Kabylie et les coutumes kabyle, Paris, Seconde édition, Tomme deuxième, Augustin Challanel, 1893 , Joseph Desparmet : Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie, Alger : Le typo-Litho et Jules Carbone, 1939, (1ére ed.1913.En arabe), Douté Gaudry, E mile Masqueray : Formation des cites chez les populations sédentaires d'Algérie, Paris, Ed. Lerous, 1886, (Reéd.1983.) et d'autres aussi tel que : Jackes Berque, Germaine Tillion, André Nouschi) à partir d'une connaissance du terrain kabyle, aurassien et mozabite. Sociologie de l'Algérie s'inscrit dans la volonté d'une analyse descriptive de l'ensemble de l'Algérie à l'exemple de la formation des cités d'Emile Masqueray à la différence de ce dernier il est justifié par la nature de la colonisation d'occupation et de ses effets mais surtout dans la volonté de dépasser les stéréotypes des seuls oppositions

entre groupes et/ou des seules différences qui se donnent le plus souvent à voir.

Dans l'introduction du livre, le premier paragraphe avertis du risque de sacrifier le fond quand on recherche des antagonismes et les différences. « Diversité ou unité ? Continuité ou contraste ? A ne retenir que les différences, ne risque-t-on pas de laisser échapper l'identité profonde ? »[1] s'interrogeait Bourdieu. Les différences apparentes cachent au fait une sédimentation très complexe et à divers niveaux où le type de population « nomade, sédentaire, semi nomade ou semi sédentaire » adaptent leurs modes de vie en fonction du relief géographique et du climat qui s'exprime à travers l'habitat, la gestion de l'espace, le rapport au juridique, au culturel et au religieux. Bourdieu exprime cette complexité par des antithèses qui à chaque fois est relativisée par des particularismes. « Anti thèse entre fonds local et les apports orientaux que l'histoire mouvementée a entrainé un brassage si intense qu'il est extrêmement difficile de distinguer des types parfaitement purs ; selon la langue et la culture, opposition entre berbérophone et arabophones, mais parmi ces derniers un grand nombre de berbères arabisés ……antithèses entre droit berbère et droit musulman, entre la décoration rectilinéaire et sèche de l'art berbère et les lignes souples et déliées du décor arabe, antithèses entre le khemassat et du salariat , du rapport de l'homme à la terre , du caractère magico-religieux , du système juridique, du degré de pénétration de l'islam, disait-il.

La complexité de ces divers niveaux est rendue par Bourdieu dans ce paragraphe : « Toutes ces lignes, reportées sur une carte, feraient un entrelacs à peu prés inextricable, puisqu'il n'est des aires qu'elles délimitent qui se recouvrent exactement –ainsi Berbérophone et sédentaires ou arabophones et nomades –et qu'il est rare, en outre, de trouver des frontières tranchées »[2]. De toute cette complexité se distingue des « aires culturelles » relativement distinctes. « En effet, partout où les parlers berbères se sont maintenus, c'est-à-dire essentiellement dans les massifs montagneux (Kabylie, Aurès) se sont conservés, non seulement, des traits culturels particuliers,

mais un style de vie original. (On y observe une certaine indépendance à l'égard de l'islam (Mizab excepté), qui se manifeste dans le système juridique, le rapport à la terre, une structure sociale d'allure égalitaire etc. »[3]

Cette complexité est rendue dans son détail en tenant compte de l'ensemble pour chaque entité pour laquelle il consacra un chapitre pour chacune d'elle en ayant à l'esprit à chaque fois qu'il parle de l'une, les autres entités, faisant ainsi des va et vient contant. Il traite ainsi les différents groupes dans ce qui est communément déterminant en mettant en valeurs ce qui les distingues non pas parce qu'il faut rechercher les différences mais parce que ce qui les distingue est nécessaire pour le maintient du groupe dans l'harmonie qu'il réalise. C'est ainsi, que la primauté accordée à tout les groupes et de les traiter dans leur environnement naturel respectif. L'économie qui en découle et les structure sociales propres à chacun d'eux. Parlant des kabyles, Bourdieu dit dans un style simple et pédagogue, il écrit : « Densités très fortes (267 habitants au km carré Ford national) relief difficile. Leurs habitations se groupent en villages tournant le dos à l'extérieur. L'économie repose essentiellement sur deux arbres, l'olivier et le figuier, avec culture complémentaire et un petit élevage familial. La terre est possédée en indivis. La toute petite propriété domine les 9/10 des familles possèdent moins de 10 h, la moyenne étant de 1 à 2 ha. Le Kamessat est rare. « Le chef de famille aidé par tous les siens, et en certaines occasions de tout le clan ou de tout le village, cultive lui-même ses terres qui, malgré la médiocrité de la production, nourrissaient tant bien que mal le groupe, grâce à l'indivision et à une discipline stricte de la consommation. Dans une société où le capital est rare et cher, il a fallu opposer, faute de moyen techniques vraiment efficaces, la coordination des efforts »[4]. Parlant des structures sociales de la Kabylie, il présente les différents niveaux dans leurs emboitements en soulignant l'importance des éléments constitutifs et des manières avec lesquels ils se présentent et à ce propos il écrit :
« La société kabyle, composée comme par une série de collectivités emboitées, présente des cercles concentriques de fidélités qui ont

leur nom, leurs biens et leur honneur. La plus petite cellule sociale est la famille étendue (kaham, la grande maison) . Les familles se composent pour former takheroubt dont les membres descendent d'un même ancêtre commun à la 4 éme ou 5 eme génération ….. Chaque thakheroubt a son taman , c'est-à-dire son répondant , désigné par tous , qui la représente aux assemblées…..Takheroubt forme avec ses pareilles , en nombre variable , un groupe plus large appelé adhrum en Grande Kabylie. …..etc. [5]».
Et parce qu'il réalise l'importance de la vie domestique dans la configration socio-économique et politique autant à l'échelle villageois, tribale et intertribale il écrit :
« La famille étendue est la cellule de base, le centre de convergence des ordres de faits les plus divers, économie, magie, droit coutumier, morale et religion, et enfin selon lequel sont construites toutes les structures sociales. » …. « Elle ne se réduit pas au groupe des époux et leurs descendants directs, mais rassemble tous les gants, en sorte qu'elle réunit sous un seul chef, plusieurs générations dans une association et une communion intimes. Le père, chef, prête et juge, donne à chaque ménage et à chaque célibataire sa place précise au sein de la communauté. Son autorité est généralement indiscutée. Il dispose de deux sanctions redoutables, le pouvoir de déshériter et la malédiction.». [6]

Lorsqu'il traite de l'Aurès, Il procède de la même approche et par la même méthodologie que pour la Kabylie, il commence par situé le groupe dans son milieu naturel, prenant en compte toutes la particularités physiques qui lui sont propre et met en évidence ses singularités dont il écrit : « Vaste quadrilatère montagneux, l'Aurès, situé entre la haute Plaine et les confins sahariens, est découpé par des vallées profondes et parallèles (Oued el Abiod avec les Ouled Daoud, Oued El Abdi avec les Ouled Abdi) qui présentent des zones naturelles variées, correspondant aux divers étages climatiques : à la base le désert, avec oasis et palmiers-dattiers ; de 800 à 1500 m, vergers et céréales irriguées ; dans les zones fraiches des bassins supérieurs et du versant septentrional, arbres fruitiers et pâturages. »[7].

A travers un cours paragraphe , que nous reprenons ici pour les besoins de l'illustration, et dans un style simple mais riche par la complexité de ce qu'il présente en peu de mot, il résume à la fois la singularité des chaoui dans le type d'économie qu'il adopte et dans ses rapports avec les autres : « Le pays chaoui a longtemps vécu en économie fermée, avec des besoins strictement mesurés aux ressources. Le groupe primaire vit en autarcie ; si l'on excepte quelques artisans spécialisés ou semi spécialisé, il n'existe de division du travail qu'entre les sexes. A l'homme incombe l'essentiel des travaux agricoles, tandis que la femme, par ses activités artisanales assure au groupe certaines ressources les plus indispensables »[8]. Deux tribus du Sud-Est, qui ont au demeurant tous les caractères des autres groupes Chaouia parlent l'arabe et se disent arabes ; la langue Chaouia la marque de l'influence de l'arabe. Les populations du sud de L'hmar Khadou descendent vers les petites villes arabisées du Sahara ; des nomades arabes traversent deux fois par an le massif, longeant les vallées et échangent le sel du Sahara contre des céréales ou des fruits.

Concernant, la famille et l'organisation domestique, Bourdieu, insiste sur l'importance de celle-ci en faisant le parallèle avec la famille kabyle pour marquer les similitudes en soulignant les nuances nécessaires à l'endroit de la femme. A ce propos, il écrit : « Unité économique, la famille est aussi unité sociale et religieuse. L'homme y détient en droit la prépondérance, bien qu'en fait la femme prenne de nombreuses initiatives et intervienne profondément, par son influence, dans la gestion des affaires, comme par son activité, dans l'équilibre économique. (…) L'autorité entière de l'aïeul (Cf. Kabylie). La famille étendue de type patriarcal est l'unité fondamentale dont la cohésion est défendue et maintenue grâce au système des alliances matrimoniales et aussi par différentes mesures juridiques (droit de préemptions, exhérédation des femmes etc.) destinée à conserver aux hommes la possession du patrimoine indivis. (Cf. Kabylie) »[9].

Bourdieu, s'attarde sur le thème relatif à la position de la femme en traitant celle-ci dans sa position spécifique propre à la femme

Chaouia qu'il explique et revenant à chaque fois qu'il juge utile à la position de la femme en Kabylie pour replacer chacune d'elle dans la condition socio-économique et symbolique propre au groupe auquel elle appartient. « La femme chaouia, comme la femme kabyle, est mariée très jeune et son père dispose du droit de contrainte. Si, comme en Kabylie, elle peut être fiancée alors qu'elle est encore jeune, il n'est pas rare cependant que passé l'âge de la puberté elle impose son choix. Le groupe réagit avec vigueur lorsque son honneur est compromis par l'adultère de la femme. »[10] .

Pour chaque groupe, il met une évidence « l'intelligence sociale » qui lui est propre en insistant de manière particulière sur ce qui fait l'originalité du système social, ainsi parlant des chouia, il écrit : « L'originalité du système réside dans la condition de la femme : La forte solidarité des femmes contre les hommes en usant de la magie, les intrigues et la ruse (…). La femme acquiert très rapidement une influence considérable. Elle ne tolère ni polygamie, ni l'infidélité et préfère le divorce. Dans le ménage, les époux sont au fait égaux ; la femme a voix consultative, sinon décisoire, dans les affaires domestique, à exception, le budget et l'économie de réserves. On voit même les femmes intervenir dans des conflits politiques (querelles en moitiés). Encore un trait : la dot reste sa propriété, si bien qu'elle en peut réduire le montant. (…). La femme détient donc en fait le pouvoir de divorcer ; les raisons invoquées ne sont le plus souvent que prétextes qui dissimulent soit le désir d'adopter la condition de azriya soit de faire un nouveau mariage. (…) Dernier trait, la femme répudiée ou veuve devient azriya jusqu'à un nouveau mariage. L'azriya, c'est-à-dire une femme qui n'a pas de mari se comporte en courtisane. Entourée de considération, elle exerce une grande influence. »[11].

Comme pour la Kabylie, Bourdieu présente l'ensemble du système organisationnel, social et politique confondus, en mettant en évidence l'ordre de présentation, de maintient de différents, suggérant que chaque élément et nécessaire au maintient des autres, donc au maintien de la totalité.

« Chaque unité sociale -disait-il- a son nom propre tenu pour le nom de l'ancêtre. Les membres du groupe le plus restreint, la grande famille, se considèrent comme descendants réellement de l'ancêtre dont ils portent le nom. (…)Dans le groupement plus large, fraction harfiqth et surtout tribu 'arsch ce nom est parfois ou du plus ancien des sous groupes, parfois arbitraire. Le harfiqth constitue le groupe l'unité sociale la plus vivante et la mieux individualisée. »[12] .

C'est en traitant des mozabites, qu'apparait la pertinence de l'approche, entre autre par les conditions physiques d'un groupe, et où apparait l'ingéniosité sociale du groupe dans les stratégies d'adaptation, ainsi donc, Bourdieu présente les Mozabites à travers une description minutieuse du site en usant de son savoir lexical pour donner sens au tout : « Dans le Sahara septentrional, s'étend, particulièrement désolé, la shabkah du Mzab. Le mot shabkah, filet en arabe, dit bien ce paysage monotone et fantastique, ce plateau pierreux, la hammada, où les vallées desséchées des oueds sahariens dessinent comme des mails enserrant la masse des entablements rocheux, épargnées par l'érosion. Ce désert dans le désert est traversé par la vallée de l'oued Mzab où se dressent les cinq cités. (….). En somme, peu de contrées aussi déshéritées : sol presque exclusivement rocheux, avec, au creux des oueds, des lits sablonneux, primitivement impropres à la culture, qu'il fallu aménager au prix d'efforts extraordinaires et indéfiniment renouvelés. »[13].
A ces conditions difficiles d'existence, les mozabites se sont retrouvés face à eux même, ils n'avaient d'autres choix que de trouver les moyens appropriés pour pallier à ces terribles manques. Parmi ces derniers vient en premier, la solidarité sociale qui est pour eux un impératif premier.
« L'adaptation au milieu naturel exige une cohésion extrêmement forte, nécessaire entre autres choses pour assurer merveilleusement rationnelle du système d'irrigation et de distribution de l'eau : la falaise est cernée par un réseau de canaux collecteurs qui reçoivent les eaux de ruissellement et les conduisent à des réservoirs ; dans la

construction des barrages destinés à permettre l'utilisation des crues, même science. »[14]
En second lieu viens la profondeur historique et le kharidjisme, distinguant les mozabites par rapport aux autres groupes berbérophones et aux arabophones qu'ils n'ont jamais cessé de préserver parce qu'ils leur est vital, à ce propos Bourdieu écrit :
« La formation des cités du Mzab a été dominée par le souci de défendre cet exclusivisme religieux (des kharidjites ibadites). De là vient que les ibadites s'imposent, au cour de leur histoire mouvementée, de conditions d'existence de plus en plus difficiles. Les cinq premières villes furent créées en moins de cinquante ans, à partir de 1011, date de fondation d'El Ateuf ; elles se situent toutes dans le même oued et dans un rayon restreint, à l'exception de deux villes plus récentes (XVIIe), Guerara et Berriane. »[15]
Les deux premiers éléments se retrouvant dans l'épaisseur culturelle de cette société en ce sens qu'elle donne sens à la complexité des imbrications des différents niveaux de vie. « La culture mozabite, écrit Bourdieu, trouve le fondement de sa cohésion dans la richesse de ses traditions historiques, légendaires et doctrinales, dans la précision harmonieuses du jeu des groupes à l'intérieur des différentes communautés , dans le fonctionnement ingénieux des Itifaqat , consignés par écrit et fertiles en jurisprudence, enfin dans une doctrine souple et rigide à la fois, qui définit un style de vie parfaitement original en Afrique du nord. » [16] . Parce que circonscrit dans un espace naturellement limité, le tissu urbain de la société Mozabite il se distingue dans son ajustement et par rapport aux autres groupes en ce sens où chaque cite se distingue de l'autre et trouve son prolongement fonctionnel dans l'autre, à ce propos Bourdieu écrit :
« Les cités du Mzab, distribuée selon un ordre serré, sont le résultat d'une exécution raisonnée. Le Hurm est le territoire sacré ou se dressent les cinq villes du Mzab proprement dit et où se maintient, pure de toute souillure l'observance de la vraie religion. (…) . En aval, sur la même rive, Beni Isguen, ville sainte des docteurs et des juristes abadithes, du traditionalisme vivace et rebelle aux innovations hérétiques, ville prospère, résidence des plus riches commerçants. Face à Béni Izguen, Melika, asile de conservatisme

religieux. Plus loin, bou noura et El Attef dont la vie est bien ralentie. Enfin les deux villes excentriques, Bérianne, centre commercial, et Guerrar, foyer du mouvement réformiste. »[17]
La « centralité » dans le tissu urbain de la société mozabite s'affiche, s'impose, et s'interpose autant dans la vie de tous les jours, de ces dimensions matérielle et morale que dans sa dimension passé et présente.
« La mosquée, l'histoire le confirme, apparait bien comme le centre autour duquel s'est engendrée la cité. A la fois comme château fort, édifice religieux et en certain cas magasin, comme la qal'ah, elle assure la protection morale et matérielle de la cité qui vit à son ombre. Les villes du Mzab comme la vie Mozabite, ont deux centres distincts : la mosquée et le marché. La mosquée, foyer de la vie religieuse, a repoussé le marché, foyer de la vie économique et de l'activité profane. »[18].
Tout comme pour la Kabylie et l'Aurès, Bourdieu présente les différents niveaux de la segmentation sociale avec ses particularismes et ses emboitements depuis le niveau inférieur jusqu'aux niveaux supérieurs pour montrer comment le tout, l'économique, le politique et le social, fonctionnent dans une harmonie d'ensemble.
« Chaque fraction - écrivait-il - désigne son chef et plusieurs anciens, pris dans des familles différentes, qui avec les magistrats, forme la jamah. (…) A l'image de la cité profane, dominée par la mosquée, la vie politique et son expression, les conseils des laïcs, est dominé par les clercs, qui presque tjrs vivent groupé autour de la mosquée et entre lesquels on distingue les clercs majeurs animés d'un grand rigorisme religieux, et des clercs mineurs. Le Conseil des laïcs(…) se réunit, pour toutes les questions d'importance, dans la mosquée, en présence du « cercle », conseil composé de 12 clercs majeurs et sous la présidence d'un cheikh, chef local de la vie religieuse désigné par les clercs. »[19].

Loin d'avoir pu présenter ici la lecture de ce livre dans sa totalité et seulement par respect des modalités de publication qui nous a été demandé, nous avons néanmoins tenu à montrer la rapport d'écriture, de description et d'analyse, exceptionnels que Bourdieu

a entretenu avec trois groupes berbérophones d'Algérie comparés - comme d'ailleurs pour le reste des chapitres consacrés aux arabophones ou au fond commun - à ce qu'ont dit les autres ethnologues qui l'ont précédés sans toutefois oublier de questionner ici le pourquoi de l'absence dans ce livre des Touaregs.

---

[1] Pierre Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF (Coll. Que sais-je ?), 1958, réédition 2001, p.03
[2] Op.cit, p.04.
[3] Idem.
[4] Op.cit., p. 08.
[5] Op.cit., p.09.
[6] Idem.
[7] Op.cit., p.24.
[8] Op.cit., p.24/25.
[9] Op.cit., p.26.
[10] Idem.
[11] Op.cit.pp.026/29
[12] Op.cit.p.30.
[13] Op.cit.pp.35.
[14] Op.cit.pp.36.
[15] Op.cit., p.36.
[16] Op.cit., p.37.
[17] Op.cit., p.38.
[18]Idem. .
[19] Op.cit., p.40.

Les archives Abdelmalek Sayad : témoins d'une vie d'engagement aux côtés de Pierre Bourdieu

Peggy Derder,
Cité de l'histoire et de l'immigration, Paris

Le terme engagement révèle toute sa polysémie lorsque l'on évoque la vie et l'œuvre de Pierre Bourdieu comme celles d'Abdelmalek Sayad. Un engagement entier et profond dans l'amitié, le travail et l'enquête sociologique. Les archives du sociologue algérien conservées à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration en sont les preuves irréfutables. Versés en 2006 par Madame Rebecca Sayad, ces documents (40 mètres linéaires) datés de la fin des années 1950 à la fin des années 1990 sont de nature et de supports variés : correspondances, notes, enquêtes, coupures de presse, comptes-rendus, photographies, enregistrements sonores, manuscrits… Ils témoignent de la rencontre déterminante entre un étudiant et son enseignant à l'Université d'Alger, puis de la naissance d'une amitié indéfectible et d'une collaboration fructueuse inaugurée par leur recherche en pleine guerre d'indépendance sur les centres de regroupement rassemblant de force des populations rurales, notamment kabyles. Les notes minutieuses conservées par Sayad montrent à quel point cette enquête fut cruciale. Au-delà d'une découverte de la sociologie, elle lui apprit à concevoir la société comme un laboratoire et à penser la réalité des « déracinés ». Il consacra toute sa carrière à ces « déplacés », des colonisés dans les camps de regroupement de l'armée française aux travailleurs immigrés en France. La relation entre les deux hommes est ainsi résumée par deux citations placées en préambule de l'ouvrage *Histoire et recherche identitaire*[25] par Rebecca Sayad. Pierre Bourdieu à propos d'Abdelmalek Sayad : « il

[25] Abdelmalek Sayad, *Histoire et recherche identitaire, suivi d'un entretien avec Hassan Arfaoui*, Saint-Denis, éditions Bouchène, 2002.

était tout étonné quand je lui ai fait découvrir que les faits de la vie quotidienne les plus banals pouvaient être pris comme objets d'étude » et Sayad sur Bourdieu : « Il m'a fait voir les choses autrement. C'est un peu comme si tu mettais un genre de lunettes, et celles-là, quand tu les as sur le nez, elles ne te quittent plus ».

1. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad : une rencontre décisive.

Jeune professeur agrégé de philosophie[26], Pierre Bourdieu doit accomplir ses obligations militaires. Refusant de suivre la formation d'élève-officier de réserve, il est muté à Versailles au service psychologique des armées. Cependant il est trouvé en possession d'un numéro censuré de *L'Express* relatif à la question algérienne. Après avoir reçu une sanction disciplinaire, il est affecté en Algérie dans le cadre des « opérations de pacification » au même titre que de nombreux autres jeunes appelés français. Après avoir accompli des tâches administratives et rédactionnelles au Gouvernement général, il obtient un poste d'assistant à la Faculté des Lettres d'Alger. Il y enseigne la philosophie et poursuit ses observations sur l'Algérie. Celles-ci sont synthétisées dans son ouvrage *La sociologie de l'Algérie*[27].

À cette date, Abdelmalek Sayad n'est pas un étudiant comme les autres. Après ses études à l'École Normale de Bouzaréah[28], il est nommé instituteur dans la Casbah d'Alger puis poursuit ses études en s'inscrivant en licence de philosophie à l'Université. À l'époque, la licence de sociologie n'existe pas. Sayad aborde cette discipline dans le cadre d'une licence de philosophie, en particulier par la découverte de Durkheim qui était enseigné dans les cours de philosophie de Bourdieu. L'étudiant dit de son professeur : « comme enseignant, il tranchait sur le restant des professeurs : il

---

[26] Pierre Bourdieu est âgé de 24 ans lorsqu'il obtient l'agrégation de philosophie en 1954.

[27] Pierre Bourdieu, *La sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je ? », 1958.

[28] Un cahier de cours d'Histoire suivi par A. Sayad à l'École normale de Bouzareah lors de l'année scolaire 1953-54 est conservé sous la cote AS_6 à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration).

ne débitait pas un cours, il réfléchissait en même temps qu'il faisait réfléchir. Cela donnait une relation pédagogique à la « maïeutique » socratique. C'était la première fois que je me rendais compte que la société pouvait être un objet d'étude et que tout ce que j'avais appris scolairement par Kant, par Mauss, ou sur Kant, sur Aristote, pouvait servir à la compréhension de la réalité sociale »[29].

C'est aussi le moment où Pierre Bourdieu est sollicité par l'ARDES (Association pour la recherche démographique, économique et sociologique). Cette association loi 1901 travaille en étroite collaboration avec le service des statistiques de l'Algérie, dans les locaux même de ce service, rue Bab-Azoun à Alger. Elle s'est vue confier une grande enquête scientifique sur les centres de regroupement. Les centres de regroupement créés par l'armée pendant la guerre d'indépendance avaient un but opérationnel et un objectif psychologique. À plusieurs reprises, les titres de la presse française de l'époque, en particulier les hebdomadaires comme *L'Express* ou *France Observateur* ; le quotidien *Le Monde*, ou les revues comme *Les Temps modernes*, *Esprit* s'inquiètent du sort réservé aux populations dans ces centres de regroupement. Ces articles aboutissent au déclenchement d'une mission d'enquête. Au vu des polémiques, il semble délicat de la réduire à une enquête interne à l'armée française. Afin de lui donner un véritable caractère scientifique, elle est confiée à l'ARDES qui sollicite Pierre Bourdieu pour son expertise sociologique.

Remarqué par son enseignant, Abdelmalek Sayad est rapidement associé à l'ARDES et accepte sans hésitation de participer à cette grande enquête collective, qui se révèle en réalité intégralement sociologique. En véritable entrepreneur scientifique, Pierre Bourdieu saisit cette occasion pour organiser une opération d'investigation sociologique tous azimuts sur le terrain et en pleine guerre. Il compose des équipes entières d'enquêteurs,

---

[29] Abdelmalek Sayad, *Histoire et recherche identitaire, suivi d'un entretien avec Hassan Arfaoui*, Saint-Denis, éditions Bouchène, 2002, p.60.

essentiellement des étudiants, algériens ou métropolitains, hommes et femmes. Cette grande enquête porte sur tous les domaines : alimentation, logement, travail… La mise en commun des informations recueillies doit servir à mieux comprendre l'ampleur des bouleversements liés à la colonisation et à la répression militaire. Ce travail établit les conséquences des transformations économiques d'une société coloniale sur les habitus des Algériens déplacés et sur leurs pratiques sociales quotidiennes (notamment le rapport au travail, pour ces ruraux déracinés et sur leurs rapports à la parenté). Aux yeux de Sayad, c'est la première fois qu'une véritable enquête sociologique de terrain est menée en Algérie.

Bien entendu, les conditions de travail sont loin d'être évidentes. À plusieurs reprises, les membres de l'équipe éprouvent un certain découragement car chacun est surveillé, scruté, suspecté par les militaires, les indépendantistes et les populations déplacées. L'exaspération des militaires s'accroît face au refus de l'équipe de la protection que l'armée voulait leur imposer, protection qui était bien sûr un moyen de surveillance. Comme le dit Abdelmalek Sayad : « c'est sûr, ce n'est pas facile de faire la sociologie en situation de guerre… ce n'est déjà pas facile en temps de paix, a fortiori en temps de guerre »[30].

L'enquête sur les camps de regroupement les entraîne en Kabylie, jusque dans le village natal de Sayad. Sa maîtrise de la langue arabe et de la langue kabyle est un atout considérable. Sayad devient alors le guide de son professeur dans cette région. Mais il n'est pas seulement un interprète qui traduit les mots kabyles en français. Il invite à regarder, à faire des liens entre des éléments très disparates et dispersés par la colonisation et la guerre et ses conséquences : déplacement forcé ou contraint des populations, anéantissement des activités agricoles et de l'ordre rural.

Ses archives témoignent du travail minutieux de Sayad. Ses notes et ses tableaux de données permettent une quasi reconstitution des

[30] Ibid., p.71.

liens et de la vie d'un village[31]. Il compose souvent de grandes généalogies des témoins interrogés. Le fonds d'archives se fait aujourd'hui le témoin des conditions et des méthodes de recherche dans les années 1950. Il offre également un point de vue sur les réalités du système colonial et les répercussions de l'état de guerre en Algérie qui peut donc intéresser aussi bien le sociologue que l'historien.

Sayad et Bourdieu ne sous-estiment pas, au contraire, la portée politique de leur travail surtout en cette période de guerre d'indépendance. Leur volonté de rendre compte de la violence du système colonial et des bouleversements que le déracinement induit dans la société algérienne est profondément politique et engagée.

Ce travail empirique, courageux, dans le contexte difficile d'une Algérie en guerre fait évoluer la relation élève-enseignant. Elle prend une tournure fraternelle et scelle l'amitié entre les deux hommes. Pierre Bourdieu remarque les qualités d'enquêteur de Sayad et lui prodigue de multiples directives mais aussi des conseils et encouragements. Ainsi dans une lettre datant de 1960 et conservées dans les archives, Pierre Bourdieu écrit : « je crois, plus que jamais, que vous pouvez faire un travail décisif tant au point de vue linguistique que sociologique. Je pense qu'il vous faudrait acheter un magnétophone afin d'enregistrer des conversations intégrales que vous pourriez ensuite transcrire »[32].

Lors de cette enquête, les soirées entières passées à décortiquer les informations recueillies, à forger des hypothèses, à éprouver des interprétations, à expérimenter des théories ; assurent la transformation de ce travail empirique en savoir théorique. Bien plus, les observations bouleversent les deux hommes et sont

---

[31] Cité nationale de l'histoire de l'immigration, Archives Abdelmalek Sayad, par exemple cote AS-15.

[32] Cité nationale de l'histoire de l'immigration, Archives Abdelmalek Sayad, cote AS-16.

décisives dans leurs carrières respectives. Pour Pierre Bourdieu, cette enquête officialise sa conversion définitive de la philosophie, dont il dédaigne désormais selon ses propres mots « les grandeurs trompeuses », à la sociologie.
Abdelmalek Sayad en déduit que la séparation entre les deux disciplines - ethnologie et sociologie - est relativement arbitraire. Au-delà, l'apport de Bourdieu est d'apprendre à penser la société comme un laboratoire. Ce changement est décisif à une époque où les méthodes tout comme les outils d'étude et de recherche sont prisonniers de la « science coloniale ». Rétrospectivement Abdelmalek Sayad déclare : « c'est tout cela que je dois à Bourdieu : cette transformation du savoir intellectuel en outils de travail, cette expérience du terrain, cette recherche obstinée de la signification du moindre signe »[33].

Cette pratique nouvelle de la sociologie de même que la relation nouée entre les deux hommes se concrétisent par l'écriture de l'ouvrage *Le Déracinement* publié en 1964 aux éditions de Minuit. Le manuscrit retrouvé dans les archives de Sayad témoigne du travail d'écriture et de théorisation des deux sociologues. Après une première version à l'encre noire, Sayad apporte ses corrections après relecture à l'encre rouge ; elles-mêmes modifiées par Bourdieu à l'encre bleue[34].
Dans ces archives, documents professionnels et correspondance privée s'entremêlent, comme un reflet de la relation nouée entre les deux hommes. Dans un certain nombre de lettres ainsi exhumées, l'universitaire ne cesse d'encourager le jeune instituteur kabyle à poursuivre ses études et ses enquêtes de terrain et il s'engage à l'aider à trouver un poste dans la recherche en sociologie. Ces échanges seront déterminants dans le parcours d'Abdelmalek Sayad à plus d'un titre.

---

[33] Abdelmalek Sayad, *Histoire et recherche identitaire, suivi d'un entretien avec Hassan Arafaoui*, éditions Bouchène, 2002, p.74.
[34] Cité nationale de l'histoire de l'immigration, Archives Abdelmalek Sayad, cote AS-15.

2- Des déracinés aux immigrés : la sociologie sayadienne.

À l'indépendance, Abdelmalek Sayad se retrouve sans activité, sans emploi et entre dans une phase de « déprime ». Pierre Bourdieu, qui soupçonne cette situation, lui envoie des lettres avec des appels insistants à travailler ensemble et à le rejoindre à Paris. Le décès de son père précipite le départ d'Abdelmalek Sayad en 1963[35]. Il éprouve le sentiment du provisoire qu'il théorisera plus tard à propos de la communauté algérienne vivant en France, mais en même temps une totale intégration dans le milieu dans lequel il se plonge. Il s'inscrit d'abord à un troisième cycle sous la direction de Raymond Aron. Pierre Bourdieu n'est pas bien loin puisque depuis son retour en France en 1960, il est devenu l'assistant de Raymond Aron à la Sorbonne. La linguistique passionne Sayad et il entame une thèse sous l'intitulé : « Les emprunts linguistiques comme révélateurs des contacts culturels ». Rapidement, il rejoint le Centre de sociologie européenne, institution fondée par Raymond Aron en 1959, où officie Pierre Bourdieu.

La première enquête menée en Algérie sur les « déracinés » des camps de regroupement conduit Sayad à travailler sur d'autres déplacés : les immigrés algériens en France. Comme il l'avait fait en Algérie au sein de l'ARDES, il s'attache à étudier leurs préoccupations sociales, leur emploi, leur logement… sans oublier la contextualisation et la profondeur historique qui pèsent sur la vie de ces migrants. Sayad se donne pour mission d'appréhender l'immigration comme un phénomène global. Il la qualifie de « fait total » qui ne peut se comprendre sans appréhender l'acte d'émigrer lui-même.
Contrairement à Pierre Bourdieu qui fait son autoanalyse à la fin de sa vie[36], l'expérience de la migration vécue par Abdelmalek Sayad lui permet de vivre avant de théoriser et d'objectiver ce dont il parle. Il effectue ainsi un véritable passage de l'autoanalyse à la

---

[35] Son premier retour en Algérie s'effectuera huit ans plus tard en 1971.
[36] Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, éditions Raisons d'Agir, 2004.

socioanalyse. « Du fait qu'il était lui-même agent social impliqué dans le fait migratoire qu'il a pris comme objet d'étude, Sayad a développé une pensée critique qui tient à l'objectivation de sa position pour mieux restituer la position critique des immigrés »[37].

Ses carnets d'enquête ou d'entretien présentent des explications personnelles et de longues notes introductives. Il réfléchit beaucoup à la position d'observateur qui est la sienne dans sa relation aux observés. Il porte une grande attention aux entretiens et aux écueils que cette méthode contient. Il joue souvent le rôle d'un véritable « accoucheur » tant les enquêtés livrent leurs pensées les plus profondes et les plus intimes. L'effet miroir est impressionnant puisque ces témoins révèlent à Sayad des vérités qui le concernent directement.
En somme, grâce à Abdelmalek Sayad, pour la première fois, l'immigration devient un objet scientifique à part entière.

Même si le travail mené en Kabylie ne cesse de nourrir ses travaux sociologiques, en particulier ses théories sur la pratique[38] ; Pierre Bourdieu tend à explorer d'autres voies.
Pour autant, leur amitié perdure et permet à l'un comme à l'autre de s'interroger sur les effets des déstructurations, issues du déplacement et/ou de la fin de l'ordre paysan, sur les groupes. Abdelmalek Sayad accompagne Pierre Bourdieu dans le Béarn, dans son village natal, et tous deux observent l'impact des changements économiques sur le marché matrimonial des paysans béarnais[39].
Si Abdelmalek Sayad et Pierre Bourdieu ne travaillent plus en équipe, leur amitié ne se dément pas et ils ne se quittent pas des

---

[37] Amin Pérez, « Le 'sens du problème chez Sayad' », in *Hommes et Migrations*, n°1280, juillet-août 2009, pp.132-139.
[38] Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie sur la pratique* (précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*), Paris, éditions Droz, 1972.
[39] Alors que Sayad est encore à Alger, Bourdieu lui soumet cette idée en ces termes amusants : « il faudra qu'à Noël ou à Pâques nous allions visiter les paysans de Lasseube. Tu verras c'est marrant comme tout ». Cité nationale de l'histoire de l'immigration, Archives Abdelmalek Sayad, cote AS-27.

yeux professionnellement. Ils poursuivent leurs carrières respectives côte à côte et en étant attentifs aux travaux de l'autre. Ainsi, lorsque Pierre Bourdieu publie en 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle* il dédie cet ouvrage à Sayad. Près de vingt ans plus tard, lorsque Sayad écrit *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Pierre Bourdieu en assure la préface.

Les manières de travailler des deux hommes diffèrent. Abdelmalek Sayad travaille seul ou parfois avec quelques collaborateurs de manière très discrète, avançant sur ses interprétations de manière continue. Il présente des entretiens prolongés avec ses enquêtés, il soigne la présentation de toutes les facettes d'une personne sans jamais la juger et surtout sans verser dans le misérabilisme ni le populisme. C'est le cas notamment dans un article intitulé « El Ghorba : le mécanisme de reproduction de l'émigration »[40] qui retranscrit littéralement le discours de l'informateur, en l'occurrence Mohand A, un émigré kabyle de 21 ans.
Pierre Bourdieu travaille toujours avec une équipe plus ou moins nombreuse. Ses publications font l'objet d'une grande publicité et souvent de polémiques. Il s'acharne à prouver que les institutions scolaires, politiques et académiques transforment les inégalités sociales en différences individuelles et par là-même les légitiment. Comprendre les points de vue des agents sera la préoccupation de toute l'équipe de Pierre Bourdieu lors de l'enquête sur *La Misère du monde* aux débuts des années 1990 et à laquelle collabore Abdelmalek Sayad. Cette grande entreprise collective, réitère sous une autre forme le travail effectué bien des années plus tôt en Algérie. Réussir à objectiver la réalité algérienne et les bouleversements subis par l'économie paysanne traditionnelle permet d'envisager de faire de même pour la vie des paysans, qui n'étaient pas encore appelés des agriculteurs, et des classes populaires et moyennes. C'est ainsi qu'est publiée en 1993, cette

[40] Abdelmalek Sayad, « El Ghorba : le mécanisme de reproduction de l'émigration », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.1, n°2, mars 1975, pp.50-66.

somme qui fait date dans la sociologie française, *La misère du monde*, rassemble les travaux conduits par Pierre Bourdieu. Abdelmalek Sayad y participe par la rédaction de quatre articles : « une famille déplacée », « le souffre-douleur », « la malédiction » et « l'émancipation »[41].

Lors d'une intervention prononcée à l'Institut du monde arabe, à Paris le 2 avril 1998, à l'occasion d'une réunion à la mémoire d'Abdelmalek Sayad, Pierre Bourdieu se souvient de son ami en ces termes : « Abdelmalek Sayad incarnait la vision juste, le regard à la fois proche et lointain, intime et distant qui convient au sociologue. Ni porte-parole m'as-tu-vu, ni donneur de leçons, ni expert, il s'est voulu écrivain public qui transcrit et transporte une parole à la fois intime et publique, confiée, comme un message personnel à une personne digne de confiance, capable de l'accueillir, de la transmettre à qui de droit »[42].

3- La richesse des archives Abdelmalek Sayad à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration.

Le 17 avril 2006, Rebecca Sayad fait don à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration de l'ensemble des archives de son époux, Abdelmalek Sayad. Les 400 boîtes d'archives ont dans un premier temps été inventoriées par l'association *Génériques* qui a ainsi permis de sauvegarder ces précieux documents en les sortant du grenier humide de la maison de Sayad. Après le versement à la médiathèque qui porte désormais le nom d'Abdelmalek Sayad au sein de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration, ce fonds a fait l'objet d'un traitement et d'une valorisation en collaboration étroite avec le Ministère de la culture et des chercheurs, appartenant notamment à l'association des amis d'Abdelmalek Sayad, comme Alexis Spire ou Rémi Lenoir. Cette dernière

---

[41] Pierre Bourdieu (sous la direction de), *La misère du monde*, Paris, éditions du Seuil, collection Libre examen, 1993, 947p.

[42] Pierre Bourdieu, « Pour Abdelmalek Sayad », texte retranscrit in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXXVII, 1998, CNRS Éditions.

association ainsi que l'association *France Algérie* ont joué un grand rôle dans la diffusion de l'existence de ce fonds.

Le fonds Sayad est inédit : il représente toute la documentation professionnelle et les archives privées d'un grand sociologue, ainsi mis à la disposition du public en particulier des chercheurs et des étudiants. Il existe néanmoins un fonds Michel Foucault et l'idée d'un fonds Pierre Bourdieu fait son chemin. Mais il est toujours complexe de réunir un tel fonds dans la mesure où les archives privées comme des correspondances ou des manuscrits, appartiennent à la famille tandis que les archives professionnelles relèvent d'institutions qui alimentent leurs propres fonds d'archives.

Abdelmalek Sayad avait un rapport particulier aux papiers et aux archives. Rémi Lenoir, professeur à l'Université de Paris 1, directeur du Centre de sociologie européenne (CSE), ancien élève de Pierre Bourdieu et ancien collègue de Sayad, témoigne : « il accumulait beaucoup – on avait l'impression d'un immense désordre – dans lequel il se retrouvait très bien, ce qui amusait ses collègues. Son bureau au CSE était une véritable caverne d'Ali Baba »[43].
Comme le prouvent ses archives, Abdelmalek Sayad accumulait toute la documentation possible concernant ses objets de recherche, en particulier de nombreuses statistiques, des coupures de presse, des notes de lecture, des comptes-rendus de séminaires etc. D'autres documents, notamment des coupures de journaux, ne sont pas en prise directe avec ses recherches, mais sont conservés pour nourrir sa réflexion personnelle ou alimenter de futurs travaux. Les statistiques sont abondamment annotées, comparées. Elles sont une base indispensable même si dans ses ouvrages, Sayad n'abreuve pas le lecteur d'une foule de chiffres et privilégie la parole des témoins. Les recensements sont également une

[43] « La valeur scientifique du fonds Sayad », entretien avec Rémi Lenoir mené par Marie Poinsot, in *Hommes et Migrations*, n°1280, juillet-août 2009, pp140-141.

source précieuse aux yeux de Sayad. On retrouve dans ses cartons des livrets de recensement datant de l'époque coloniale et de ses premières enquêtes menées avec Bourdieu. Datant de la même période, on retrouve des cartes et des plans qui représentent une belle source pour les historiens de l'Algérie coloniale.

Les archives Sayad mettent à nu sa méthodologie. À partir des enregistrements de ses interviews, on peut suivre le cheminement de sa réflexion et la manière de tirer toute la substantifique moelle des témoignages. Il leur fait une place centrale dans ses travaux et publications. La parole laissée aux migrants, eux qui sont invisibles et inaudibles, voilà ce qui anime Sayad. La portée politique de la sociologie sayadienne est alors indéniable. Ce fonds est important pour retracer le parcours de Sayad, mais au-delà pour une histoire de la sociologie.

Au-delà de ces aspects, on retrouve trace dans de nombreux cartons d'archives de la forte amitié fraternelle unissant Sayad et Bourdieu. Leurs liens professionnels teintés de respect et d'enrichissement professionnel sont approfondis par une grande estime mutuelle : les manuscrits, notes de séminaire et surtout lettres privées en témoignent.
Ce rapprochement entre les deux hommes tient à différents éléments aussi bien intimes qu'intellectuels. Sur le plan personnel, leur ascension sociale a influé aussi bien sur leurs relations à leur groupe d'origine que sur une conception profondément engagée de leur travail. Vers la fin de sa carrière, Abdelmalek Sayad affirme que leurs discussions ont contribué au développement d'instruments de connaissance en sociologie : « Elle [la sociologie] s'écrit pour rendre compte, pour expliquer, pour faire comprendre plus profondément la réalité sociale, pour lui donner un sens, un sens caché, un sens autre que celui qu'elle porte tout naturellement »[44].

---

[44] Abdelmalek Sayad, *Histoire et recherche identitaire, suivi d'un entretien avec Hassan Arafaoui*, éditions Bouchène, 2002, p.67.

Ces archives, qui dévoilent que Sayad était non seulement un chercheur français mais aussi un penseur algérien, sont aussi l'occasion de susciter des échanges entre les deux rives de la Méditerranée.

Relire *Le Déracinement*

Sidi Mohammed MOHAMMEDI,
chercheur, CRASC

Mesdames et Messieurs,
J'étais en graduation lorsque Pierre Bourdieu décéda en 2002. Un de mes enseignants était sous le choque et m'avait dit : « donc nous restons seuls maintenant ! ». Il s'exprimait ainsi sur le grand vide qu'avait laissé P. Bourdieu. Mais pour Abdelmalek Sayad c'est une autre histoire. Il était loin de nous. Il n'était pour nous, et ça fait mal au cœur, qu'un nom cité à côté de Bourdieu pour nous dire qu'ils ont écrit ensemble *Le Déracinement*. Ça fait mal au cœur parce que d'abord A. Sayad était un Algérien, et parce qu'aussi il était un grand sociologue qui pourrait être et qui peut être encore un modèle identificatoire pour des générations d'étudiants en sociologie.
Peut être mon cas n'est pas typique ni même exemplaire, mais je croix qu'il est partagé par plusieurs de mes collègues : nous connaissons plus Bourdieu (et encore…) que Sayad.
C'est pour cette raison que lorsqu'on parle aujourd'hui de Bourdieu et l'Algérie, il est de notre devoir, j'allais dire, de parler aussi de Sayad et le sort qu'il lui a été réservé des deux rives de la Méditerranée : alors qu'en France se multiplient les hommages, les célébrations, la prise en charge de son patrimoine scientifique, mais aussi sa continuation à travers les rencontres et les thèses universitaires, nous ne pouvons que constater, d'autre part, sa quasi-absence du côté algérien.
En effet, A. Sayad est pratiquement inconnu dans le champ universitaire, sauf d'un cercle restreint qui s'intéresse aux questions migratoires. Aucune revue en sciences humaines ne lui a consacré

un numéro spécial, ni même un article[45]. Aucun ouvrage d'hommage pour lui comme ceux de Saïd Chikhi, Djilali Liabes ou M'hamed Boukhobza. A. Sayad n'est pas enseigné aux départements de sociologie ou de démographie, ni en graduation ni en post-graduation. Et ce n'est qu'après neuf ans de son décès qu'on a organisé un colloque, l'unique, à sa mémoire[46].

A. Sayad a subi le sort de la situation qu'il avait décrite il y a trente ans : il y a plus d'intérêt au phénomène migratoire dans le pays d'accueil que dans le pays d'origine[47].

Pour « équilibrer » tant soit peu cette situation, le Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC), le Centre Culturel Français d'Oran et l'Association de Prévention du site de la Villette (Paris) ont lancé un cycle de conférences sur A. Sayad[48]. L'objectif de ces rencontres scientifiques est de faire connaitre le sociologue et son œuvre non seulement auprès de public universitaire, notamment estudiantin, mais aussi pour le grand public. Aussi, un séminaire de formation était organisé au CRASC sur quelques concepts fondamentaux de la sociologie d'A. Sayad[49].

Mesdames et Messieurs,

Ce séminaire était une occasion pour corriger en quelque sorte notre négligence envers A. Sayad. J'ai présenté alors une première lecture du *Déracinement*, une lecture descriptive si ce n'est un peu scolaire. Aujourd'hui je veux présenter une autre lecture, mais reprenons d'abord l'essentiel de la première pour rafraichir la mémoire[50].

---

[45] Un hommage lui a été fait dans la revue *Insaniyat* (n°6, 1999) par M. Mustapha Haddab.

[46] Colloque organisé par le Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques (CNRPAH) : « L'émigration/immigration : Anthropologie de l'absence », Alger, 02-04 juin 2007.

[47] Abdelmalek Sayad, « Le phénomène migratoire : une relation de domination », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1981, pp. 365-366.

[48] Ce cycle est en sa cinquième conférence.

[49] Ce séminaire avait lieu entre 19 et 24 février 2011 au CRASC.

[50] Nous reprenons ici quelques éléments de notre travail pour ce séminaire intitulé : « Lire *Le Déracinement* » (document non publié), ainsi que quelques

Il s'agit dans *Le Déracinement* de voir les conséquences de la politique coloniale de regroupement sur la population rurale algérienne durant la guerre de libération nationale. Cette politique de regroupement avait touché, selon certaines estimations, trois millions de personnes.

Pour ce faire, Bourdieu et Sayad, avec leur équipe, ont mené des enquêtes de terrain dans trois régions du pays : régions de Chelif, la Kabylie et Collo. Laissons la parole à P. Bourdieu : « Quantitativement, c'est un énorme travail. Il y a treize points d'enquête : Cheraïa, Aïn-Aghbel et Kerkera dans la région de Collo, Matmata et Djerba, les Ouled-Ziad, la C.A.P.E.R. d'Aïn-Sultan et de Lavarande, la S.C.A.P.O. de Marabout-Blanc et le bidonville d'Affreville dans la plaine de Chélif, Barbacha, Djemâa-Saharidj et Aghbala en Kabylie (village natal de A.S). Qualitativement, toutes les techniques de recherche, toutes les démarches méthodologiques sont convoquées au service d'un travail de terrain inlassable : observation, observation participante, entretien approfondi, enquête statistique, généalogie, test de Rorschach, usage de la photographie comme moyen de documentation et de témoignage... »[51]

Et Bourdieu nous renseigne aussi sur le quotidien de ces enquêtes : « [...] On travaillait, c'était inimaginables, de six heures le matin jusqu'à trois heures la nuit, Sayad était le seul qui tenait le coup, les autres étaient tous crevés, c'était très dur »[52].

Les résultats des ces enquêtes incitaient à la réflexion. La population rurale était regroupée soit sur ses propres terres, soit loin de ses terres. Dans les deux cas, il y avait le même résultat : le renoncement au travail agricole au profit d'autres activités ou l'émigration. La question qui se pose donc est pourquoi cette situation ?

L'hypothèse avancée par Bourdieu et Sayad est que le renoncement au travail agricole est dû à « un changement d'attitude envers toute l'existence paysanne suite à la découverte du

---

indications bibliographiques de la présentation de M. Yves Jammet au même séminaire.

[51] Pierre Bourdieu, *Images d'Algérie*, Actes Sud, Paris, 2003, p. 13.

[52] *Ibid.*, p. 33.

travail salarié ». Ils nous présentent plusieurs indicateurs de ce changement : la conscience du non-emploi, l'expérience du salariat, la référence au « métier », le changement d'attitudes familiales, la mesure du temps de travail et l'argent, la découverte de la rareté du travail.
En un mot, le renoncement au travail agricole est dû, non à un changement géographique, mais à un changement d' « habitus » économique.

Mesdames et Messieurs,
C'est dans *Le Déracinement* que nous trouvons les racines du concept d'habitus. Nous pouvons même risquer la thèse selon laquelle ce concept d'habitus est le fond commun théorique entre P. Bourdieu et A. Sayad et que chacun des deux sociologues l'a développé dans ces travaux ultérieurs, Bourdieu sur l'habitus économique et Sayad sur l'émigration :
Nous trouvons par exemple des développements du concept d'habitus dans l'ouvrage de Bourdieu *Le sens pratique* :
« Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement «réglées» et « régulières» sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre. »[53]
Nous le trouvons aussi par exemple dans son article posthume « La fabrique de l'habitus économique »:
« Je voudrais ici évoquer brièvement (…) ce qui m'est apparu en pleine clarté dans cette sorte de situation de laboratoire : la discordance entre des dispositions économiques façonnées dans

[53] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, ed. Minuit, Paris, 1980, pp. 88-89.

une économie précapitaliste et le cosmos économique importé et imposé, parfois de la manière la plus brutale, par la colonisation, obligeait à découvrir que l'accès aux conduites économiques les plus élémentaires (travail salarié, épargne, crédit, régulation des naissances, etc.) ne va nullement de soi et que l'agent économique dit "rationnel" est le produit de conditions historiques tout à fait particulière. »[54]

Quant à A. Sayad, toute son œuvre, ou presque, est consacrée à l'émigration, c'est-à-dire au passage d'un habitus à un autre habitus et les effets de ce passage dans plusieurs champs : la politique, la religion, l'économie, la famille, la médecine, etc.[55] Un colloque sur Sayad et son œuvre prodigieuse, comme celui sur Bourdieu aujourd'hui, est vivement recommandé. En attendant, nous pouvons suggérer deux pistes de recherche : l'une sur l'habitus économique et l'autre sur l'émigration.

1. L'habitus économique :

Si nous ouvrons le livre du *Sens pratique*, nous pouvons lire ce qui suit : « Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément aux schèmes engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps. »[56]

Et en revenant à notre histoire, nous trouvons les deux exemples suivants d'habitus économiques[57] , l'un d'avant 1830 et l'autre après:

- *Premier exemple :* A la fin du 18ème siècle, de longues négociations (de 1785 à 1792) étaient engagées entre

---

[54] Pierre Bourdieu, « La fabrique de l'habitus économique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 150, décembre 2003, p. 79.

[55] Voir une bibliographie des travaux d'A. Sayad à la fin de *La double absence*, ed. Seuil, Paris, 1999.

[56] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 91.

[57] Nous reprenons ces deux exemples de notre première lecture du *Déracinement*.

l'Espagne et l'autorité turque en Algérie et ce pour mettre fin à trois siècles d'occupation espagnole d'Oran. L'évacuation étant faite en 1792, le Bey Mohammed el-Kébir, gouverneur de l'Oranie, avait entrepris des actions pour reconstruire Oran. Parmi ces actions la tentative de créer deux entreprises : l'une pour la fabrication de savon (avec la maison espagnole Campana) et l'autre pour la fabrication des canons (avec deux artisans espagnoles aussi). Mais ces deux tentatives avaient échoué[58].

- *Deuxième exemple :* c'est le cas de la « Compagnie algérienne de crédit et de banque ». Cette compagnie était une institution financière coloniale qui a opéré de 1877 jusqu'aux années 1960. Après des péripéties historiques, elle se trouva l'héritière d'un domaine agricole de près de 100 000 Hectares à l'Est du pays, et, grâce à l'exploitation de ce domaine, elle a multiplié son capital dix fois de 1877 à 1919. Mais le plus important à signaler est que l'exploitation agricole ne se faisait pas selon l'esprit capitaliste, mais selon le mode de Khemmassat[59].

Quelle est la signification de ces deux exemples Mesdames et Messieurs ?
D'un côté, on a des éléments d'habitus économique capitaliste (esprit d'entreprendre du Bey Mohammed el-Kébir) dans une période précapitaliste, et, d'un autre côté, des éléments précapitalistes (Khemmassat) dans une période capitaliste. C'est-à-dire que le passage d'un habitus économique à un autre ne se fait pas d'une manière brute ou une fois pour toute, il y a plutôt une interférence entre les époques historiques et entre les habitus économiques, et les sociologues et historiens ont ici un chantier de travail pour étudier l'articulation entre ces différents habitus dans des cas précis.
2. L'émigration :

---

[58] Tayeb Bouchentouf, *Etudes d'Histoire de l'Algérie*, OPU, Alger, 2004, pp. 87-103.
[59] Ahmed Henni, *Le cheikh et le patron*, OPU, Alger, 1993, p. 13.

Pour ce qui est de l'émigration, nous pouvons partir des « variables d'origine » selon la terminologie d'A. Sayad, c'est-à-dire «(…) cet ensemble de caractéristiques sociales, de dispositions et d'aptitudes socialement déterminées, dont les émigrés étaient déjà porteurs, avant l'entrée en France (caractéristiques permettant d'apprécier la position que l'émigré occupait dans son groupe d'origine, comme l'origine géographique et/ou social, caractéristiques économiques et sociales de ce groupe, du sujet lui-même à l'égard du phénomène migratoire, telle qu'elle est établie par la tradition locale d'émigration, etc.) »[60].

La question de départ qu'on peut poser est celle concernant « la tradition locale d'émigration » évoquée par Sayad : pourquoi il y a une tradition d'émigration chez des sociétés locales et pas chez d'autres ? Comment elle se forme et comment elle se transforme ? En d'autres termes, nous voulons comprendre la contradiction entre société locale et condition migratoire :

- D'un côté, la société locale désigne ce groupe social stable dans l'espace et à travers le temps, groupe qui a son « territoire vital », sa mémoire collective, ses relations de parenté, de voisinage et de connaissances, mais aussi ses fêtes et ses traditions folkloriques en général. Il est, selon l'expression de Claudine Chaulet, le «chez nous »[61].
- D'un autre côté, la condition migratoire se caractérise selon A. Sayad par sa position entre l'état provisoire et l'état permanent : «(…) on ne sait plus s'il s'agit d'un état provisoire mais qu'on se plaît à prolonger indéfiniment ou, au contraire, s'il s'agit d'un état plus durable mais qu'on se plaît à vivre avec un intense sentiment du provisoire »[62]. L'émigré se situe donc, si on peut s'exprimer ainsi, entre le voyageur et le résident.

---

[60] Abdelmalek Sayad, « Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 01, Vol. 15, juin 1977, p. 60.

[61] Claudine Chaulet, « le "local", l'origine et le terme », *Insaniyat,* n° 16, janvier-avril 2002, p. 15.

[62] Abdelmalek Sayad, «Qu'est-ce qu'un immigré ?», *Peuples méditerranéens*, n° 07, avril-juin 1979, p. 03.

La question fondamentale qui se pose alors : comment une société locale (stable par définition) produit-elle la condition migratoire (qui n'est ni stable ni provisoire) ?

Mesdames et Messieurs,
L'œuvre classique, telle *Le Déracinement*, ne s'épuise jamais. Nous pouvons développer à partir d'elle d'autres pistes de recherches et travaux de terrain. Elle peut être aussi un manuel de méthodologie, non au sens ordinaire, mais au sens d'exemple typique de travail sociologique : de la construction de la problématique jusqu'à l'interprétation des résultats.
Le Déracinement doit être enseigné dans nos départements de sociologie, non seulement pour sa valeur académique et didactique, mais aussi parce qu'il est le résultat d'un travail collectif et d'une collaboration étroite entre P. Bourdieu et A. Sayad, ce qui est un modèle et pour les étudiants et pour les chercheurs.
Malheureusement, nous ne disposons que peu de renseignements biographiques sur P. Bourdieu et A. Sayad durant la période algérienne de leurs vies. Espérons que des travaux actuels et à venir combleront ce vide et présenterons une des pages glorieuses de la sociologie algérienne contemporaine.

Le foyer des sans- famille ou sociologie du provisoire

Belabbes Abdallah,
CRASC - Oran

Introduction :

Il s'agit dans cette intervention d'un des textes (je dirais) fondateurs de la sociologie qu'a fait Abdelmalek Sayad. Le « ***foyer des sans- famille*** » paru en 1980, est venu suite à plusieurs travaux accomplis par Sayad, soit seul ou en collaboration avec d'autres chercheurs tel que Pierre Bourdieu par exemple, (et) qui ont identifiés les grands axes de son projet à venir à propos de l'émigration : émigration des algériens en France.
Aussi ce texte est venu après que Sayad a acquis une certaine maturité en tant que chercheur en sciences sociales, ainsi que son projet auquel il a consacré toute sa vie : ***Une sociologie de l'émigration-immigration***.

Dans une tentative d'approfondir son thème de recherche, aspirant à le rendre un sujet susceptible d'être étudié d'une manière scientifique et objective, Sayad commence par créer une rupture avec les analyses précédentes, qui donnaient au phénomène migratoire une vision « ***unilatérale et outrageante »***, et il a mis en œuvre (je dirais) une nouvelle vision qui considère l'émigration-immigration, comme deux phénomènes indissociable comme le recto et le verso d'une feuille, et dont on ne peut comprendre l'un sans l'autre. Je cite Sayad :

> «… toute étude de l'émigration qui négligerait les conditions d'origine des émigrés, se condamnerait à ne donner du phénomène migratoire qu'une vue, à la fois, partielle et ethnocentrique. D'une part, comme

> si son existence commençait au moment où il arrive en France : c'est l'immigrant – et lui seul – et non l'émigré qui est pris en considération ; d'autre part, la problématique, explicite et implicite, est toujours celle de l'adaptation à la société d'« accueil »)[63]

Le foyer des sans- famille

Chronologiquement, ce texte a paru dans la revue « ***Actes de la recherche en sciences sociales*** », N° 32-33, en Juin 1980, suite à plusieurs textes qui sont considérés comme fondateurs du projet de Sayad, dont « ***Les trois âges de l'émigration algérienne en France*** », en 1977 dans la même revue, qui est connu, particulièrement, par son aspect fondateur de la sociologie et des études relatives à l'émigration des algériens en France. La quelle est considérée par Sayad lui-même comme une émigration exemplaire.

Dans ce texte, Sayad aborde deux éléments essentiels de la vie de l'immigré, à savoir : le travail et le logement. Ces deux éléments sont liés l'un à l'autre dans une relation de mutuelle dépendance. Cependant, il signale que le statut de l'immigré ne se définit qu'a travers ces deux éléments, plutôt, l'«existence » de l'émigré en terre d'immigration n'a de sens qu'à travers le travail. Un étranger est lié seulement au travail qu'il accompli ensuite au « logement » qu'il habite.

Or, si la politique du patronat et la condition de l'immigré approuvent cela, ça revient à dire que la politique du logement du travailleur immigré est prédéfinie par la condition, la position et les spécificités de l'immigré ; ces facteurs qui, à leurs tours, conditionnent les représentations qui lui sont attribuées : la pauvreté, la sauvagerie, la ruralité, l'archaïsme, l'analphabétisme, etc… et celles attribuées à son logement : l'exception, l'urgence, le provisoire, la sobriété, l'économie dans le bâti, etc. Voilà l'image de l'immigré ou plutôt ce qu'on veut faire de lui.

---

[63] Sayad Abdelmalek, *les trois âges de l'émigration algérienne en France*, Actes de la recherche en sciences sociales, n° 15, Juin 1977, p.59.

Après la 2ème guerre mondiale, la France avait besoin de travailleurs vigoureux et pas trop exigeants qui lui sont fournis par les pays du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne. Cette force de travail chassée par la pauvreté et la misère vers l'autre rive de la méditerranée, venait alimenter les usines de la sidérurgie, de la métallurgie et le secteur du BTP, et s'installe à la périphérie des grandes villes, dans des bidonvilles.

Pour répondre aux besoins de ces arrivants et résorber les zones insalubres, une politique sera instaurée, à partir de 1956, en créant des « centres d'hébergement » pour ces travailleurs. Les immigrés seront logés dans des « foyers », qui furent des locaux de fortune pour les patrons et les associations propriétaires de ces foyers : La **SONACOTRA** (Société Nationale de Construction de Logements pour les Travailleurs Algériens)[64] , devenue **ADOMA** par la suite.

Logement provisoire pour travailleurs « provisoires »

Le « provisoire » que vit l'immigré, et que l'illusion collective entretient signifie que cet étranger est toujours en situation de passager, en transit. Cela donne arguments à une politique de logements provisoires, et on ne peut loger quelqu'un provisoirement que dans un foyer ou un hôtel. Or, c'est un provisoire qui dure. Je cite Sayad :

> « (…). Tu es venu en France pour quelque temps, tu fais comme si tu es là pour quelque temps, c'est du provisoire, mais une année après une année, voilà cinq ans, voilà dix ans, voilà vingt ans, voilà la retraite ! Quand tu fais le compte, c'est toute notre existence. »[65].

---

[64] Une société française créée en 1956 pour construire et gérer les résidences sociales, foyers, pensions, centres d'hébergement…son premier foyer été construit en 1956 a Argenteuil.

[65] Sayad Abdelmalek, *les trois âges de l'émigration algérienne en France*, Actes de la recherche en sciences sociales, n° 15, Juin 1977, p.67.

L'immigré, à un moment donné, a besoin de sa famille auprès de lui. Mais hélas, l'idée du provisoire qui est toujours là amplifie ses souffrances !

A cause des scandales survenus dans ces foyers, dus aux accidents mortels répétés, il a fallu réfléchir à une formule de logements familiaux pour des hommes sans familles. Effectivement, beaucoup de transformations ont été effectuées sur les logements : des chambres individuelles, petites assurant une certaine « intimité » à la place des chambres collectives et spacieuses.

Le foyer ressemble à un hôtel mais ce n'est pas un hôtel. L'immigré réside au foyer mais pas en tant que vrai locataire, parce que toute la législation concernant sa résidence (le foyer, le résident, la nature juridique du lien entre résident et organisme logeur) est faite sur la base de la condition de l'immigré. L'absence d'un statut précis et déterminé, ainsi que l'ambiguïté qui enveloppe tout cela, donnent droits aux uns (autoritarisme de la direction, refus de prolongement des hébergements, abus du pouvoir, augmentation des loyers, expulsion de résidents etc..) et les interdisent aux autres (absence de statut, manque de juridiction précise, absence de contrat, etc..).

Le foyer, une communauté impossible

Le foyer est un espace de regroupement de plusieurs immigrés, qui vivent presque dans les mêmes conditions, ce qui les qualifie à constituer en apparence une communauté. Or, cette dernière n'existe que dans les représentations faites sur les immigrés.

Les mutations socioculturelles qui ont eu lieu en France, ont bouleversé la structure de la « société des immigrés » dès son deuxième âge. Je cite Sayad encore une fois :

> «… sans doute, plusieurs facteurs pouvaient inciter les émigrés à aller de reniement en reniement, mais une reconversion totale de leurs pratiques dans le sens d'un individualisme plus affirmé n'était possible – une

> rupture entrainant une autre – qu'à la condition qu'ils renoncent, pour le moins, à entretenir des relations privilégiées avec la communauté des émigrés. »[66]

Le mode de vie qu'a imposé le système socioculturel de la société d'accueil aux immigrés les a transposés à un autre mode de vie auquel ils ne sont pas habitué, tel que : l'individualisme, l'esprit de calcul, l'isolement, l'égoïsme etc.

Dans ce texte, Sayad dévoile les contradictions que porte le système socioculturel français, auquel appartiennent ces foyers, en montrant que ce système traite les immigrés selon l'image intériorisée par la société d'accueil. Par exemple, il veut – pour son intérêt- justifier l'existence de plusieurs lits accumulés dans une petite chambre au nom du « regroupement », parce que, estime-t-il, à l'origine, ils viennent du même système socioculturel caractérisé par le « ***communautarisme*** », et qu'ils se sont habitués à ce mode de vie. Mais de l'autre coté, il critique le regroupement, le condamne, par fois, pour dénoncer les manifestations qui surgissent de temps en temps.

En fin de compte, la communauté prétendue n'est qu'illusoire, les immigrés qui la constituent ne sont qu'un amalgame séparé de tout, ils sont isolés les uns des autres. Bien sur, cela est voulu et décidé par une stratégie bien étudiée, tandis que les immigrés ont besoin de la solidarité dans le monde du travail dans une économie monétaire.

Les grèves des loyers de 1975 à 1980, les meetings organisés et campagnes de soutien par des organisations militantes étaient des luttes sociales pour protester contre les pratiques discriminatoires de l'administration. Dans une certaine mesure, cela leur a permis d'arracher quelques droits, en particulier la reconnaissance des comités élus des résidents et l'assouplissement de certaines règles,

---

Sayad Abdelmalek, *les trois âges de l'émigration algérienne en France*, Actes de la recherche en sciences sociales, n° 15, Juin 1977, p.65

mais, le statut de locataire qui est un des enjeux essentiels de la lutte reste toujours en suspens.

Le foyer comme lieu de travail

Le foyer est appelé à jouer des rôles importants, surtout après les dénonciations des dégradations des conditions de sécurité et de vie dans ces foyers, il est orienté vers le travail « socioéducatif » notamment celui de « l'intégration », mais c'est toujours l'image de l'immigré qui détermine la nature du « travail social ». L'intégration ne se fait pas à la manière d'une action « philanthropique », mais à la manière d'une caserne, d'un pensionnat ou d'un asile. Le règlement vise à instaurer une discipline dans les lieux. Une longue liste de «devoirs et interdictions » pour légitimer l' « expulsion » à la moindre infraction au règlement intérieur. La sanction est perçue comme « indiscipline » et non comme une « expulsion d'un locataire ». Les termes utilisés sont : « renvoi…, exclusion…, mise à la porte…, immédiats, sans préavis, sans délai ».

Conclusion :

En conclusion, tant que l'idée du retour n'est pas abandonnée par l'immigré, sa situation et sa condition restent toujours provisoires, mais un provisoire qui dure toute une vie et qui rend l'idée du retour illusoire. Il n'est ni dans le pays d'accueil, ni dans le pays d'origine. C'est donc dans une « double absence » que vit l'immigré, au lieu d'une « double présence » à laquelle il aspirait en prenant acte d'émigrer. Autrement dit, il vit dans situation de tiraillement en permanence.

Bourdieu et les stratégies matrimoniales en Kabylie

Mohand ANARIS (Maître assistant, Doctorant - Université Mouloud MAMMERI de Tizi-Ouzou)
et **Mahieddine MORSLI** (Maître assistant. Doctorant Université de Laghouat)

Dans le système théorique de Pierre Bourdieu, qui constitue un tout solidaire et cohérent, le concept de *stratégie* occupe une place privilégiée. C'est l'un des concepts- à côté de ceux de *champ social*, *d'habitus*, de *capital*, de *sens pratique, de violence symbolique*- qui porte le plus nettement la trace de l'originalité du travail accompli par l'auteur pour l'élaboration de son appareil conceptuel. Ceci est d'autant plus vrai qu'il est effectivement question, pour le cas de Bourdieu, d'une construction théorique dont les éléments, élaborés par des va-et-vient laborieux entre la théorie et la pratique (le terrain sociologique), concourent à la compréhension de la réalité de la pratique sociale en s'emboitant et s'imbriquant, en s'inscrivant parfaitement les uns dans les autres et en se faisant échos. Le mérite du sociologue est sans doute d'avoir su retravailler des concepts (*le champ, l'habitus, le capital, etc.*), souvent empruntés à des horizons théoriques éloignés, pour en constituer un cadre explicatif unitaire et unifié qu'il a utilisé pour approcher des objets aussi différents dans l'espace et le temps que les pratiques matrimoniales en Kabylie, le système universitaire en France, le champ littéraire, les pratiques linguistiques, les goûts artistiques et la sociologie de l'art[67], etc.

1- L'application, par Bourdieu, des mêmes concepts théoriques pour expliquer des objets d'étude aussi différents et éloignés (dans l'espace physique et social et dans le temps), est un indice, parmi d'autres, selon Alban Bensa, que Bourdieu refuse et transgresse les découpages disciplinaires traditionnels entre l'ethnologie et la

C'est donc dans le mouvement qui va du système aux éléments qui le composent, et dans l'articulation des différents éléments, qu'il serait possible de saisir le fonctionnement spécifique et la pertinence de tel ou tel concept.

Pour comprendre le concept de *stratégie*, dans le système théorique bourdieusien, il faudra le mettre en rapport notamment avec celui *d'habitus, de champ social, de capital et de sens pratique.* C'est dans l'économie générale de la théorie sociologique de P. Bourdieu qu'on tentera de situer et de restituer le sens du concept de stratégie.

Cette mise en rapport, nous permettra dans un premier temps, en partant d'une définition très élémentaire de la notion de stratégie, une sorte de noyau sémantique, donnée par Bourdieu lui-même, de construire l'ensemble des sens (ou de réseau de sèmes[68]), qui se déclinent en un tout cohérent. Dans un second temps, nous situerons ce concept (pris évidemment dans le réseau conceptuel bourdieusien esquissé préalablement) dans ce que Bourdieu appelle l'*espace des possibles*. Autrement dit, nous le situerons par rapport aux paradigmes théoriques qui existaient au moment où Bourdieu élaborait sa théorie, pour comprendre par quels traits celle-ci s'oppose aux théories existantes et comment elle tente de les dépasser. La saisie de ce concept à ces deux niveaux d'inscription et d'émergence différents, nous permettra de comprendre sa valeur heuristique et ses potentialités théoriques. Cet examen des potentialités théorique du concept de stratégie, nous permettra, en dernière instance, d'évaluer sa pertinence pour un cas d'étude des

---

sociologie, jugés arbitraire et sans fondements scientifiques. (Cf., Alban Bensa, L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu, Actes de la recherche en sciences sociales, N°150, p 19).

2- Unité élémentaire de sens qui participe du sens global d'une unité lexicale ou conceptuelle.

stratégies matrimoniales que nous avons mené dans la région d'Azeffoun en Kabylie maritime[69].

Dans son livre *Méditations pascaliennes*[70], Bourdieu définit la stratégie comme étant des *«séquences d'actions objectivement orientées vers une fin qui s'observent dans tous les champs (…) ».* Les stratégies viseraient, à l'intérieur des champs où elles se déploient, à atteindre des *fins* vers lesquelles elles sont *objectivement orientées*. Ainsi, les stratégies et les fins qu'elles visent, ne sont possibles et n'ont de sens que ramenées au cadre dans lequel elles sont mises en œuvre : le champ social.

Champ social, stratégies, habitus, sens pratique et capital :

Le monde social, selon Pierre Bourdieu, n'est pas un tout indifférencié que traverseraient de bout en bout, les mêmes normes, les mêmes enjeux, les mêmes pratiques et les mêmes luttes. C'est un espace structuré, différencié, qui est organisé en *ordres* et en sous-ordres, appelés des champs sociaux, qui tendent de plus en plus, dans leur évolution, à s'autonomiser les uns des autres[71]. A l'intérieur de chaque ordre, les *agents*[72] occupent des *positions* définies relationnellement suivant un certains nombre de principe de *différenciation* dont principalement le volume et la structure ou la nature du *capital, spécifique* aussi au champ (cf., infra), dont est doté chaque *agent*.

Au principe de chaque ordre, ou champ, il y a une loi ou un *nomos*, énoncé le plus souvent implicitement, et accepté

3- Mohand ANARIS, Stratégies matrimoniales et logiques lignagère : cas du groupe religieux Ihnouchène (Azeffoun) ; 1990-2007, Mémoire de magistère soutenu le 25-10-2008 sous la direction de Mohamed Brahim SALHI.
4- Pierre BOURDIEU, Méditations pascaliennes, seuil, 1997, p116.
1- Selon Louis PINTO (2002, p112), l'autonomie est l'enjeu suprême ou ultime vers lequel tendent tous les champs sociaux.
2- Tous les mots en italique sont des concepts pris dans le réseau du sens du système théorique bourdieusien.

tacitement par l'ensemble des agents participant du même champ social, qui organise et définit les luttes spécifiques entre les *agents*. Les luttes, les pratiques sociales et les stratégies correspondantes se déroulent, à l'intérieur du champ, autour *d'enjeux* spécifiques.

Le principe générateur des pratiques et des stratégies, mises en œuvre dans un champ, est l'habitus. Celui-ci est une *«structure structurante, qui organise les pratiques et la perception des pratiques, l'habitus est aussi structure structurée : le principe de division en classes logiques qui organise la perception du monde social est lui-même le produit de l'incorporation de la division en classes sociales»*[73]. Dans son aspect générateur, l'habitus est au fondement des actions, des pratiques et des représentations que les agents produisent. Les pratiques, comme les stratégies sur lesquelles elles s'appuient, sont le produit de l'habitus qui les façonne. L'habitus est lui-même le produit du champ social, de l'histoire et de la structure de ce dernier. L'habitus est du collectif fait individuel, il est le résultat de *l'incorporation* ou de l'intériorisation, par *l'agent*, des contraintes, des conditionnements sociaux, économiques, politiques, etc., et des nécessités d'un champ social. Cette *incorporation* s'imprime chez l'individu, sous forme d'un ensemble de *« dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre »*[74]. Dans les cas ordinaires, c'est-à-dire dans les cas où l'habitus est normalement constitué, s'il permet de déterminer et de conditionner les actions et les pratiques des agents, et si celles-ci

3- P. BOURDIEU La distinction, Minuit, 1979, p190.
4- P. BOURDIEU, Le sens pratique, Minuit, 1980, p88.

paraissent tout à fait conformes aux exigences, aux nécessités et finalités du champ, et cela sans un calcul conscient ni un contrôle explicite des actions, c'est parce que les dispositions, qui sont au principe des pratiques, sont *objectivement ajustées* aux structures dont elles [ces dispositions] sont une forme intériorisée par les agents[75]. Ce n'est donc pas par une prise de décision consciente et pleinement contrôlée que l'agent agit de telle ou telle manière, ce n'est pas non plus par un *calcul conscient et rationnel* qu'il assigne une finalité ou une *fin* à telle ou telle de ses actions ou stratégies. C'est plutôt un *sens pratique*[76], qui est une maîtrise pratique, spontanée, immanente à l'inscription de *l'agent* dans le champ, non nécessairement logique ou rationnelle, non discursive, des enjeux et des nécessités du champ, qui conduit et oriente les stratégies des agents. Bourdieu recourt souvent à la métaphore du jeu sportif dans lequel le bon joueur dont le corps[77] a bien intériorisé les nécessités et les contraintes du jeu, fait ce qu'il *faut faire* sans avoir *réfléchi* à ce qu'il *faut faire* : *« Le sens pratique est ce qui permet d'agir comme il faut (…) sans poser ni exécuter un « il faut », une règle de conduite. »*[78]. Cela est dû au fait que le sens pratique constitue une forme d'actualisation de l'habitus et des dispositions inculquées par l'incorporation des nécessités du champ social par l'agent[79]. L'agent n'est pas complètement libre dans l'accomplissement de ses actions et le choix de ses stratégies. Il est

---

5- Idem, p 245.

6- Formé et soutenu précisément par l'ajustement des structures subjectives de l'habitus, les dispositions, aux structures objectives du champ intériorisées par l'agent.

1- Le choix, par Bourdieu, du terme *incorporation* pour parler de l'habitus comme étant l'incorporation des nécessités de la structure du champ, n'est pas fortuit : le corps joue un rôle central dans le processus de constitution des systèmes de dispositions que sont les habitus. Ainsi, le sens pratique qui a partie liée avec la mise en œuvre des dispositions de l'habitus, est le résultat *« d'une modification durable du corps opérées par l'éducation»*. (Méditations pascaliennes, op. cit., p166.).

2- P. BOURDIEU, Méditation pascaliennes, op. cit., p166.

3- Ibid.

déterminé par la façon dont s'est constitué son habitus et les conditions de production et de formation de ce dernier.

Les fins objectivement visées par les pratiques et les stratégies des agents, relèvent aussi du *sens pratique* et de la maîtrise pratique des enjeux et des nécessités du champ : ce ne sont pas des fins prédéfinies, calculées et poursuivies *consciemment,* des buts que les agents se donneraient comme un objectif à atteindre, tracé au préalable, une *finalité* posée *téléologiquement* comme telle. Ce sont des *fins pratiques*, qui orientent les *stratégies* et les actions des *agents*, elles sont inscrites dans les *dispositions*, dans l'habitus, c'est-à-dire incorporées par les agents à l'état pratique. Les *fins* sont à saisir au *ras de la pratique*, dans le déploiement de sa logique même et non pas dans la vision théorique, extérieure, que peut avoir l'observateur de la pratique ou la vision que peut fournir l'agent *après coup*, c'est-à-dire pour rendre compte discursivement de sa pratique. Elles sont le produit de la mise en œuvre du *sens pratique*, lequel est une forme de logique de comportements pratiques, dont l'agent n'a pas une maîtrise théorique explicite, façonnée par les exigences et les nécessités pratiques immanentes à la logique du fonctionnement du champ.

Du point de vue des *fins pratiques*, toutes les stratégies des agents sont orientées vers l'augmentation, le renforcement ou la préservation d'un type de *capital spécifique* au champ[80]. La spécificité du capital (enjeu et objet d'enjeu) renvoie à tout ce qui, dans le champ, peut constituer un enjeu de lutte à l'exclusion d'autres formes d'enjeux. Le capital peut être accumulé par l'agent en termes de *volume, de reconnaissance* ou *d'étendue,* il permet de définir la hiérarchie de l'agent dans l'espace social ou plus précisément sa *position* dans le champ. Son importance (ou parfois sa nature dans le champ) permet à l'agent d'exercer la *domination*

4- *« Les rapports sociaux se définissent chez Bourdieu par la lutte entre agents pour l'accumulation du capital spécifique assurant une position dominante. Cette lutte se manifeste par la mise en œuvre de stratégies, pour la plupart inconscientes, de maximisation des profits spécifiques. » (Pierre Mounier, p85.).*

ou, au contraire, l'expose à la subir. Un *capital* peut être *économique* défini généralement par le volume du patrimoine matériel (richesse, terre, argent, etc.), *symbolique* constituant une forme de «*crédit social*»[81] ou une forme de *reconnaissance* que le groupe accorde à un agent ou à un autre groupe, *scolaire* lié aux diplômes et aux titres scolaires, etc. Certains champs privilégient un type de capital sur un autre et le constitue donc en *capital spécifique*.

A ce stade d'analyse, nous pouvons maintenant reprendre la définition citée ci-dessus pour la compléter : *«Le langage de la stratégie, que l'on est contraint d'employer pour désigner les séquences d'actions objectivement orientées vers une fin qui s'observent dans tous les champs, ne doit pas tromper : les stratégies les plus efficaces, surtout dans les champs dominés par des valeurs de désintéressement, sont celles qui, étant le produit de dispositions façonnées par la nécessité immanente du champ, tendent à s'ajuster spontanément, sans intention expresse ni calcul, à cette nécessité. C'est dire que l'agent n'est jamais complètement le sujet de ses pratiques*(…).»[82] (Méditations pascaliennes, p166). Dans cette définition, nous retrouvons, articulés, les éléments essentiels, qui font de la stratégie ce qu'elle est chez Bourdieu à savoir un ensemble d'actions non intentionnelles, échappant souvent au contrôle de l'agent et orientées vers des fins qui ne sont pas moins *inintentionnelles.* Ces éléments sont : les *dispositions* (l'habitus), les *nécessités immanentes du champ* et l'idée de l'*ajustement spontané* des premières aux secondes (le *sens pratiques*). Ainsi, les stratégies sont le produit d'un *sens pratique* qui résulte de l'ajustement des *dispositions subjectives* de l'habitus aux structures et nécessités objectives et immanentes du champ social, du fait que l'ensemble de ces dispositions, c'est-à-dire l'habitus est lui-même le produit de l'incorporation de ces mêmes nécessités du champ.

5- Pierre MOUNIER, *Pierre BOURDIEU, une introduction*, Pocket, département d'Havas Poche/La Découverte, 2001, p87.

1- P. BOURDIEU, Méditations pascaliennes, op. cit., p166.

Règles ou stratégies ? La confrontation de deux paradigmes théoriques.

C'est principalement en critiquant un aspect important de la vision structuraliste de la pratique sociale[83], prédominante dans les années soixante au moment où il élaborait sa théorie, que Bourdieu est amené à forger le concept de stratégie. S'inscrivant dans le sillage de l'épistémologie discontinuiste et rationaliste bachelardienne, il voit dans le concept de stratégie *« un instrument de rupture avec le point de vue objectiviste et avec l'action sans agent que suppose le structuralisme»*[84]. Il reproche en fait aux structuralistes l'utilisation de la notion de règle pour expliquer les pratiques sociales. Pour lui, *« le recours à la règle, cet asile de l'ignorance, permet de faire l'économie de cette sorte de comptabilité complète des coûts et des profits matériels et surtout symboliques qui enferment la raison et la raison d'être des pratiques. »*[85]. (Le sens pratique, Minuit, Paris, 1980, p298.). Le langage de la règle serait incapable de saisir toute la réalité de la pratique sociale. Il serait aveugle aux motifs matériels et symboliques qui la déterminent et la font exister.

Le principe de cette ignorance de la réalité de la pratique, serait à chercher, selon Bourdieu, dans le fait qu'au lieu de s'intéresser à l'explication de la logique immanente de la pratique, c'est-à-dire au lieu de l'expliquer et de la comprendre suivant et selon ses principes de fonctionnement propres, c'est-à-dire au plus prés d'elle-même, la vision structuraliste considère la compréhension

---

2- Principalement les pratiques matrimoniales. C'est en travaillant sur les échanges matrimoniaux et les pratiques successorales en Kabylie et en Béarn, qu'il a pu dépasser le paradigme structuraliste, centré sur la notion de règle, pour adopter un nouveau paradigme, centré sur la notion de stratégie. (Bourdieu Pierre. Stratégies de reproduction et modes de domination. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 105, décembre 1994. pp. 3-12. P4.). Voir aussi infra.

3- P. BOURDIEU, Choses dites, Minuit, 1987, p. 79.

4- P. BOURDIEU, Le sens pratique, op. cit., p. 298.

théorique et discursive de la pratique comme étant le principe de la pratique elle-même[86]. Les ethnologues ou les anthropologues mettraient donc au principe de la pratique, les principes de leur compréhension théorique de la pratique ou encore les principes de compréhension, non moins théoriques, fournis par les agents eux-mêmes pour rendre compte de leur pratique.

La notion de règle suppose que les agents sociaux obéiraient (mécaniquement), dans leurs actions, à des normes explicites et explicitées par les agents eux-mêmes. Il s'agirait d'un ordre normatif dont ils ont souvent une conscience aigüe. Les structuralistes prennent cet ordre pour un modèle d'explication de la pratique sociale. Mais Claude Lévi-Strauss, qui a été le premier à importer, sinon, du moins à imposer dans l'ethnologie et l'anthropologie le principe d'explication structuraliste, reconnait

---

5- Ceci fait que « (…) *le discours* [sociologique] *sur l'objet exprime moins l'objet que le rapport à l'objet.* ». (Sens pratique, P245). Pour Bourdieu, en érigeant la théorie et les principes théoriques qu'il construit, au rang d'explication dernière de la logique de la pratique, le sociologue structuraliste en dit davantage sur sa façon de concevoir et de se représenter la pratique sociale, sur sa connaissance et sa vision (intellectuelle) de cette pratique, qui est déterminée par les conditions sociales de possibilité de cette vision, que sur ce qu'est concrètement cette pratique. C'est faute d'avoir objectivé son rapport à l'objet qu'il étudie, et faute de s'être objectivé lui-même comme sujet analysant, c'est-à-dire, finalement, faute d'avoir objectivé l'univers social (et la *position* qu'il occupe dans cet univers) qui a rendu possible sa pratique théorique (voir, L'objectivation participante), que le sociologue structuraliste rate son objet, c'est-à-dire la réalité concrète de la pratique sociale. Le langage de la règle découlerait directement de cette erreur. Ce n'est que par cette épistémologie consciente et vigilante, celle qui contrôle constamment et prévient les effets et les influences des conditions sociales de la possibilité de la connaissance sur le produit et le processus de production de la connaissance elle-même, qui se tapit à tout moment dans son discours théorique et sa pratique sociologiques proprement dits, que le sociologue (Bourdieu ?) échapperait à ce travers intellectualiste et *théoriciste* qu'il reproche au structuralistes.

que *« (…) le modèle est rarement appliqué tel quel»*[87]. Des écarts existeraient entre les représentations normatives et les pratiques concrètes qu'on observe. Dés lors, Lévi-Strauss pense qu'il y a deux niveaux d'analyse qui se présentent à l'anthropologue : soit étudier *« la façon dont les choses se passent dans le concret. Ou bien ce qui se passe dans l'esprit des gens qui, sans observer fidèlement leurs principes, disent quelle est la bonne manière de se conduire. »*[88]. Soit la pratique concrète, soit l'ordre des normes et des représentations qui sont censées la régir et dont les agents fournissent une idée dans leur discours. Ces deux niveaux sembleraient, dans une perspectives lévi-straussienne, exclusif l'un de l'autre. Ou, du moins, la prise en compte de l'un peut se faire sans la prise en considération de l'autre, puisque c'est uniquement au second niveau, celui des représentations, que s'est intéressé Lévi-Strauss dans son livre *Structures élémentaires de la parenté* (idem). On peut donc comprendre, dans cette optique, que la compréhension de la pratique concrète soit négligée, ou du moins délaissée, en faveur de la compréhension des représentations, souvent langagière et discursive[89], que donnent les agents de leur pratique ou que construisent les anthropologues.

Si ce choix semble être fondé d'un point de vue purement méthodologique, il n'en demeure pas mois qu'il reste inexpliqué et/ou arbitraire d'un point de vue purement épistémologique, car il pose clairement le problème de l'adéquation des outils et des instruments théoriques de la théorie lévi-straussienne, et partant de la théorie structuraliste, aux réalités empiriques de la pratique sociologique qu'elle se propose d'étudier. Car, nous pensons que, de même que la linguistique structurale saussurienne, prisonnière qu'elle fut de son principe immanentiste *(la langue envisagée en*

1- Claud Lévi-Strauss, Eribon Didier, De prés et de loin, Odile Jacob, 2001, p. 144.
2- Cl. Lévi-Strauss, Eribon Didier, op. cit., p. 144.
3- Ceci pourrait être expliqué par le fait que Lévi-Strauss a appliqué au monde social des procédures d'analyse identiques ou du moins très proches de celles que des linguistes (notamment les phonologues), comme Jakobson, ont appliqué au langage et aux langues.

elle-même et pour elle-même[90]*)* était incapable de sortir du cadre du *signe linguistique*, pour expliquer et aller vers le *référent concret*, extralinguistique, il semblerait que l'anthropologie structurale lévi-straussienne serait incapable de saisir la *pratique sociale concrète* (qui est, d'un certain point de vue, une forme de référent) et serait condamnée à travailler sur les représentations (langagières et discursives) qu'ont les agents de cette pratique, lesquelles sont une forme de signes, c'est-à-dire de langage.

Bourdieu, quant à lui, ne nie pas l'existence, dans l'ordre social, d'un univers de règles ou d'un ordre normatif que les agents sociaux reconnaitraient et auquel ils pourraient obéir. Mais il ne le reconnaît et ne s'y intéresse que dans la mesure où il lui permet de jeter une lumière sur ce qu'est la pratique concrète. Pour lui, les deux niveaux dégagés par Lévi-Strauss, ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, mais ils sont complémentaires. Et cette complémentarité a pour seul but l'explication de la logique de la pratique qui le préoccupait dans tout son travail[91].

Si Bourdieu reconnaît l'existence des règles et des normes sociales, il considère que, dans le cas de la pratique concrète, leur mise en œuvre et leur application par les agents (ou encore leur suspension) sont subordonnées à la mise en œuvre de stratégies : ce qui caractérise la pratique ce ne sont pas les règles, mais ce sont des *stratégies contextualisées*[92], c'est-à-dire adaptées à la poursuite des fins et des intérêts, à la fois matériels et symboliques, définis en un moment donné de l'état du fonctionnement du champ social, vers lesquels tendent *naturellement* les agents du fait de la structure et

---

4- C'est la phrase qui clôt le *Cours de linguistique générale* écrit à partir de notes prises par des étudiants de Ferdinand de Saussure reconnu généralement pour être le précurseur de la linguistique (structuraliste) moderne.

5- *« D'une certaine manière, toute l'œuvre bourdieusienne peut être lue comme une tentative de rendre compte et d'élucider cette logique particulière qu'est la logique de la pratique. »* (Pierre Mounier, 2001, p36.).

6- Alban BENSA, *op. cit.,* p 26.

de l'histoire de constitution de leurs habitus. L'intérêt au respect des règles, quand elles existent, se confond tout simplement avec l'intérêt matériel et/ou symbolique que poursuivent les agents à travers les stratégies qu'ils mettent en œuvre[93] (Alban Bensa, idem). Respecter la règle, n'est qu'une stratégie, parmi d'autres, de renforcement d'un type de capital d'ordre symbolique ou matériel.

Du côté de ce que Lévi-Strauss appelle ci-dessus le *concret*, c'est-à-dire, dans le langage de Bourdieu, la *pratique*, il n'existe, pour ce dernier, que des *stratégies*. Mais la mise en œuvre de celles-ci par les agents, ne se fait pas indépendamment de l'ensemble des représentations officielles, définies par l'ordre normatif, que le groupe a de lui-même, ou veut avoir à l'extérieur. Intériorisant, sous forme d'habitus aussi, la nécessité de ne pas braver (publiquement) les impératifs de l'ordre normatif caractérisant l'ordre social, faute de quoi ils risquent de s'exclure du groupe, les agents déploient des stratégies qui, tout en poursuivant des intérêts de divers ordres, symboliques et matériels, offrent des garanties, ne serait-ce que formelles, de conformité à la règle ou à la norme du groupe. Bourdieu ne néglige pas le rôle de l'ordre des représentations normatives officielles, il lui reconnait une *efficacité symbolique*[94] et l'intègre ainsi dans sa perspective englobant, dans le même mouvement explicatif, le niveau symbolique et le niveau matériel de l'ensemble de la réalité et/ou de la pratique sociale. L'arbitraire du choix méthodologique, qui s'imposerait dans certains cas, se trouve écarté ici au profit de l'impératif épistémologique de la saisie de l'objet dans son entièreté et sa totalité.

1- Alban BENSA, *op. cit.*, p 26.
2- *« Toutes les stratégies par lesquelles les agents visent à se mettre en règle et à mettre ainsi la règle de leur côté, sont là pour rappeler que les représentations, et en particulier les taxinomies de parenté ont une efficacité qui, bien que purement symbolique, n'en est pas moins tout à fait réelle »*, (Le sens pratique, p285).

Les stratégies matrimoniales :

Les stratégies matrimoniales sont un cas particulier dans l'ensemble plus large du *système des stratégies de reproduction.* Elles y occupent *une place aussi importante* parce que *«la liaison matrimoniale apparaît comme un des instruments les plus sûrs qui se trouvent proposés, dans la plupart des sociétés (et encore dans les sociétés contemporaines), pour assurer la reproduction du capital social et du capital symbolique tout en sauvegardant le capital économique.»*[95]. Les stratégies matrimoniales et les relations de parenté sont à saisir dans le système global des stratégies de reproduction, dans lequel on peut inscrire des stratégies économiques, symboliques, etc., qui assurent la continuité du groupe social.

C'est en travaillant sur le fait matrimonial et les rapports de parenté en Kabylie et en Béarn que Bourdieu a construit la notion de stratégie dont il a élargi l'usage, par la suite, comme un instrument conceptuel d'analyse de la pratique, à d'autres faits et domaines sociaux. C'est en observant et en essayant d'expliquer, dans le domaine matrimonial, les actions multiformes qu'accomplissent les agents d'un groupe en vue de protéger et d'augmenter leurs *intérêts*, qu'il a été amené à forger le concept de stratégie.

En Kabylie où le mariage avec la CCP (cousine parallèle patrilatérale), apparaît, du point de vue des agents et de leurs représentations officielles, reprises par beaucoup d'ethnologues, comme le mariage idéal ou préférentiel, les études statistiques révèlent que les taux de ces mariages sont de loin insignifiants. Même dans les cas où il existe, il répond, le plus souvent à d'autres impératifs (principalement économiques et symboliques) que ceux de l'obéissance à la règle proprement dite. Dans le Béarn, Bourdieu a pu relever, s'agissant de la pratique matrimoniale, que *«tous les*

3- P. BOURDIEU, Stratégies de reproduction et modes de domination. op. cit, p 9.

moyens étaient bons pour protéger l'intégrité du patrimoine et pour écarter les virtualités de divisions de la propriété et de la famille dont chaque mariage enfermait la menace»[96]. Même s'ils ne l'affichent pas ostensiblement, les agents ne s'encombreraient pas (trop), dans leurs pratiques matrimoniales, de règles ou de normes qui iraient à l'encontre de leurs intérêts matériels et symboliques.

Si les pratiques matrimoniales obéissent à des stratégies, dans l'ensemble des différentes communautés sociales où on peut les observer, il demeure que ces stratégies ne portent pas toujours sur les mêmes objets, ce qui permet, selon Alban Bensa, de différencier les pratiques matrimoniales d'un groupe social à un autre. En pays Kanak, par exemple, l'enjeu (ou l'objet qui définit les enjeux) des stratégies matrimoniale ne portent pas sur les surfaces cultivables ou sur l'accumulation de bien (le patrimoine familial), comme cela serait le cas dans le Béarn, *«mais sur le nombre de personnes que l'on pouvait attacher à son nom par les alliances de mariage, l'accueil de réfugiés et la puissance militaire.»* [97]. En Kabylie, à l'état où elles ont été observées par Bourdieu, les stratégies portaient davantage sur le renforcement du capital symbolique et la préservation des valeurs d'honneur[98].

Du fait qu'il tente de saisir la pratique sociale dans toute sa totalité, c'est-à-dire en embrassant dans le même mouvement explicatif son déploiement concret sous formes de stratégies et l'implication de l'ensemble des représentations officielles (l'ordre normatif) sur ces stratégies, Bourdieu distingue la *parenté officielle* de la *parenté*

1- P. BOURDIEU, Le sens pratique, op. cit, p255.
2- Alban BENSA, op. cit, p. 26.
3- *«(…)le poids déterminant que détient le capital symbolique dans le patrimoine des paysans kabyles (en raison de la tradition d'indivision de la terre et de la place éminente accordée aux valeurs d'honneur, donc à la réputation du groupe) fait de cette société une sorte de laboratoire pour l'étude des stratégies d'accumulation, de reproduction et de transmission du capital symbolique(…) ».* Bourdieu Pierre. Stratégies de reproduction et modes de domination. op. cit. , p7.

usuelle. La première renvoie à l'ensemble des personnes auquel incombe la tâche de mener la pratique matrimoniale en offrant toutes les *garanties* du respect des normes du groupe. Il s'agit des personnes dont les actions et les dires sont directement liés à *l'officiel* et à la représentation de l'officiel dans l'espace public et à l'image, officielle, que le groupe a de lui-même et veut avoir à l'extérieur. La parenté usuelle, quant à elle, est le groupe de personne qui mène concrètement la pratique matrimoniale sur le terrain des profits réels, symboliques et matériel, en œuvrant dans le sens d'optimiser ces profits. Il s'agit du groupe qui fait le mariage en prenant en compte *«les conditions économiques du mariage, le statut offert à la femme dans la maison de son mari, les rapports avec la mère du mari»* [99]. La parenté officielle, dans la mesure où elle constitue le porte parole du groupe dans l'espace public, intervient du côté de *l'efficacité symbolique* des règles pour assurer à la famille la reconnaissance symbolique du groupe, tandis que la parenté usuelle intervient du côté des stratégies pratiques (ou des pratiques stratégiques) pour assurer et protéger au mieux les intérêts souvent matériels du groupe. Ce sont souvent les hommes les plus en vue dans le groupe, dont la parole porte celle du groupe dans l'espace public qui assument le statut de la parenté officielle. Cette parole officielle une fois donnée ne peut être désavouée sans conséquence sur l'image officielle du groupe ou de la famille. La parenté usuelle est assumée par les femmes dont la parole ne compte pas dans l'espace public.

De la pertinence des concepts bourdieusiens dans l'étude du fait matrimonial en Kabylie :

Nous nous proposons maintenant de montrer comment, à l'heure actuelle, avec toutes les mutations que connait la société Kabyle, les concepts de Bourdieu demeurent pertinents pour appréhender les pratiques d'alliance dans cette région. Nous allons donc essayer d'illustrer à quel point des concepts comme ceux de *stratégie*, d'*habitus*, de *capital,* forgés pour analyser des réalités observées

4- Bourdieu cité par Alban Bensa, 2003, p22.

dans des localités différentes, dans des contextes divers et dans un cadre temporel différent de celui d'aujourd'hui, restent valides et conservent encore, de nos jours, leur capacité analytique et leur valeur heuristique.

En nous appuyant sur notre propre étude du fait matrimonial dans la région de la Kabylie maritime (Azeffoun), nous illustrerons l'apport et la pertinence de l'approche bourdieusienne pour l'étude du fait matrimonial dans la société Kabyle.

Rappelons que, comme le soutient Alban BENSA, les écrits de Bourdieu *« ont acquis dans l'ethnologie de la France une reconnaissance certaine parce qu'ils venaient enrichir un schéma admis, alors que ses analyses des stratégies matrimoniales kabyles ne sont pratiquement jamais citées ni même débattues par les spécialistes parce que, au fond, elles viennent bouleverser le grand partage »*[100]. Aux yeux de la doxa, embrasser d'un seul regard le Béarn et la Kabylie, c'est nier les différences entre l'élémentaire et le complexe, les primitifs et les autres. Le mérite de Bourdieu est de remettre en cause les conceptions ethnocentriques et de s'élever contre certains postulats tels que les analyses avancées sur le droit d'aînesse au Béarn ou celle faites autour du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale CPP en Kabylie vus par des lunettes de la culture du juridisme et du structuralisme.

Effectivement, en abordant la question du fait matrimonial dans la région de la Kabylie maritime (Azeffoun), plus précisément dans un groupe religieux dit Ihnouchène, nous avons constaté que l'appareil conceptuel de P. Bourdieu est le plus pertinent pour rendre compte des réalités observées sur notre terrain d'enquête.

L'analyse des faits observés nous a permis de comprendre que les membres du groupe exploré adoptent des stratégies diverses pour former des alliances matrimoniales. Les agents observés n'obéissent pas mécaniquement à des règles. Ils adoptent plutôt

---

1- Alban BENSA, op. cit., p. 26.

des stratégies par lesquelles ils « *visent à se mettre en règle et à mettre ainsi la règle de leur coté* »[101]. De même, nous ne pensons pas que les individus peuvent obéir à une règle qu'ils ne connaissent pas ou qu'ils ne reconnaissent pas. Voici ce que nous répond un enquêté, parmi tant d'autres, à propos de l'existence ou non de règles matrimoniales prescriptives dans le groupe religieux *Ihnouchène :* « Nekk, welleh ma zriɣ ma yugi jedd nneɣ ad naɣ tiqbayliyin neɣ ur yugi ara. Asmi kkreɣ ad zewǧeɣ ur nudaɣ ansi i d-ttawin Yiḥnucen, ur nudaɣ sani i ttakken neɣ sani ur ttakken ara. Ur walaɣ ara acu n lfayda i yellan ma nnan-ak zweǧ dihin neɣ zweǧ da !» *"(Moi) j'ignore complètement si notre grand-père (ancêtre et saint fondateur du village) nous a laissé une règle ou pas interdisant ou prescrivant le mariage avec une femme « laïque » ou non. Le jour où j'avais décidé de me marier, il ne m'est même pas venu à l'idée de voir d'où notre village prend des femmes ou bien où les donne-t-on. Je n'arrive pas à saisir où est l'intérêt derrière la règle prescrivant ou prohibant un conjoint !"*. Ce passage montre que l'enquêté, en faisant semblant qu'il ne connaît pas la règle, connaît la règle, ne veut pas reconnaître la règle et ne voit pas utile de l'appliquer mécaniquement.

Ces propos relevés dans beaucoup d'entretiens montrent que les agents ont une capacité inventive leur permettant de reconnaître ou ne pas reconnaître l'existence d'une règle mais aussi de jouer avec et/ou contre cette règle, la détourner ou la contourner, lorsqu'elle existe ou qu'ils sentent son existence. Donc ils cherchent des stratégies qui permettent de satisfaire des intérêts divers. Cependant, quand on contourne la règle, on le ferait par ignorance (c'est plutôt rare) ou par intérêt (ce qui est plus probable).

Nous allons, dans ce qui suit, résumer les tendances relevées en matière de stratégies matrimoniales dans le groupe exploré pour illustrer la pertinence des concepts de Bourdieu, notamment ceux de *stratégie*, d'*habitus*, de *capital*, dans l'analyse des pratiques

---

2- P. BOURDIEU, Le sens pratique, op. cit. , p. 285.

matrimoniales dans le contexte actuel. Nous verrons, à travers ces tendances, comment les membres du groupe exploré (Ihnouchène) adoptent des stratégies diverses articulées avec la diversité des mutations que lui impose son accès à la modernité. Voir comment la finalité de chaque stratégie est orientée pour satisfaire des intérêts matériels et/ou symboliques.

Le mariage avec CPP ; le cas du groupe religieux Ihnouchène :

Si la pratique du mariage avec la CPP (yelli-s âamm) existe dans la société Kabyle, elle est différemment approchée. Pour des fins ethnocentriques, certains ethnologues considèrent que ce type d'alliance est le produit d'une obéissance à une règle matrimoniale prescrivant le mariage avec la fille du frère du père. Ceux-ci considèrent cette forme d'alliance comme étant une alliance valorisée voir idéalisée dans toutes les sociétés arabes et berbères au point de la nommer "le mariage arabe" ou "le mariage arabo-berbère". Pourtant, nombre de sociétés occidentales tolèrent ce type de mariage et ne prohibent que les consanguinités trop rapprochées. Ceci ne peut donc être qu'une façon d'étiqueter les sociétés autres pour mieux les exotiser. Bourdieu, qui a su comment s'approprier l'ethnocentrisme pour ensuite mieux le dissoudre, trouve que ces analyses sont décontextualisées et souligne que le mariage avec la CPP, qui est d'apparence idéal, peut n'être *« qu'un choix forcé que l'on s'efforce parfois de donner pour le choix de l'idéal, faisant ainsi de nécessité vertu.»*[102.]

Les études menées autour de ce thème, bien qu'elles ne soient pas nombreuses, montrent qu'effectivement, comme l'a bien indiqué Bourdieu, ce type d'alliance *« ne représente qu'une stratégie matrimoniale parmi d'autres et pas la plus fréquente »*[103]. L'auteur trouve que de la même façon *« la plupart des analystes ont*

1- P. BOURDIEU, Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Librairie Droz, 1970, p. 132.
2- P. BOURDIEU, Le bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn, Paris, Seuil, 2002, p. 172.

caractérisé le système successoral béarnais par le droit d'ainesse intégral »[104] alors que dans la pratique le statut d'héritier n'échoit pas au premier-né, mais au premier garçon, lors-même qu'il vient au dernier rang par la naissance[105]. Bourdieu reproche à ces analystes le fait de prendre le discours des agents donc les représentations et les règles officielles comme réalité de la pratique alors que pour lui *«si, à prendre trop au sérieux le discours indigène, on risque de donner la vérité officielle pour la norme de la pratique, à trop s'en défier, on risque de sous-estimer l'efficacité spécifique de l'officiel et de s'interdire de comprendre les stratégies de second ordre par lesquelles on vise par exemple à s'assurer les projets associés à la conformité en dissimulant les stratégies et les intérêts sous les apparences de l'obéissance à la règle. »*[106].

Tout tend donc à confirmer les thèses de Bourdieu et à montrer que le mariage dit "arabe" ou "arabo-berbère" n'est pas souvent le type de mariage idéalement souhaité ou préféré. L'étude faite par Ali SAYAD et Raymond BASAGANA en 1974 sur le village At Larbaâ (aux At Yanni) conclut qu'il y a absence de cette forme d'alliance et qu'il n'existe aucune norme selon laquelle la pratique de ce type de mariage soit considérée comme idéale.

De même, dans l'étude récente que nous avons menée, en 2008, dans la région de la Kabylie maritime (Azeffoun) sur le groupe religieux Ihnouchène, qui représente un autre terrain que celui de Bourdieu (Aghbala) ou de SAYAD et BASAGANA (At Yanni), nous n'avons relevé, pour la période explorée (1990-2007) aucun cas de mariage avec la cousine parallèle patrilatérale. De plus, en vérifiant le passé matrimonial des groupes familiaux enquêtés, nous avons constaté que "le mariage arabe" n'apparaît qu'exceptionnel. Nous pouvons citer l'exemple d'un cas où il y a eu, dans une même famille, trois frères qui ont épousé leur CPP. Il s'agit de trois sœurs, filles d'un *chahid* (martyre de la guerre de libération

---

3- Ibid.
4- Ibid.
5- P.BOURDIEU, Le sens pratique, op.cit. p288.

nationale). L'analyse de ce cas nous a permis de comprendre que même s'il s'agit d'un choix qui s'impose par la solidarité ou par la nécessité, dans les situations de guerre par exemple, il ne fait appel à aucune règle ethnique ou juridique. Si ce genre d'alliance est exceptionnel, il ne peut tout de même qu'exprimer une valeur morale et éthique tenant de la solidarité du groupe. Ceci est comparable aux pratiques observées pendant la guerre où une femme est remariée à son beau-frère quand le mari est mort au maquis. Ceci n'est cependant pas dicté par une quelconque règle matrimoniale. Bourdieu a montré, dans *Le sens pratique*, que, lorsque l'honneur du groupe l'exige, le mariage avec la cousine parallèle s'impose, entre autres, dans les cas où les filles du groupe ne trouvent pas de preneurs ou des *maris digne de la famille* ou que le groupe n'arrive pas à placer ses filles[107].

A travers notre étude, nous avons constaté qu'il y a chez les membres du groupe exploré une tendance à éviter, non seulement la pratique du mariage avec la CPP, mais tout type d'alliance consanguine. Dans les représentations, les enquêtés montrent qu'ils sont conscients des conséquences médicales négatives que pourraient engendrer les unions consanguines. Ceci ne peut être, à notre sens, qu'un effet de la modernisation notamment l'accès du groupe à l'information. Ce fait peut être aussi lié à l'apparition d'autres marchés matrimoniaux tels que le milieu professionnel, universitaire, scolaire, etc.

Les tendances en matière d'alliance dans le cas du groupe exploré sont variées mais elles ne sont pas le produit de l'obéissance mécanique et automatique à des règles. C'est plutôt les agents, déterminés par leurs habitus et produisant eux-mêmes des habitus, qui adoptent des stratégies matrimoniales articulées avec la diversité des mutations et des situations nouvelles imposé par le processus d'accès à la modernité. Nous avons ainsi relevé chez le groupe des stratégies endogamiques, exogamiques, isogamiques et hypergamiques. La réalité empirique observée sur le terrain,

1- Voir Le sens pratique, op. cit., pp 290-293.

confirme la validité des concepts de Bourdieu pour l'analyse des rapports d'alliance en Kabylie et des enjeux qui en découlent.

Stratégies endogamiques :

L'endogamie s'observe sur trois échelles importantes que nous pouvons considérer comme étant des tactiques d'une même stratégie.

Endogamie villageoise :

Il est à souligner que, pour Bourdieu, chaque groupe social se fixe des règles qui peuvent se présenter sous diverses formes telles que « *les proverbes, les principes explicites concernant l'usage du temps ou le ban des récoltes, les préférences codifiées en matière de mariage, les coutumes*»[108]. Toutefois, dans la réalité pratique, les agents peuvent jouer avec ces règles en s'inscrivant soit pour soit contre elles. La pratique de l'endogamie villageoise observée dans le groupe d'enquête illustre cette idée. Dans les représentations « officielles » du groupe, nous avons relevé des préférences codées sous forme de proverbes. On dit "*win izewjen di taddart am win iswan deg wurawen-is, ma d win izewjen berra n taddart am win iswan deg uqbuc". Celui qui se marie avec une femme du village est tel celui qui boit dans ses mains jointes (il est sûr de la propreté de l'eau). Alors que, celui qui fait son choix en dehors du village est tel celui qui boit dans un bocal (l'eau risque d'être sale).* Ou *" Ḥaca aḍebsi aεisiw i yetteffγen γer berra" (seul l'idiot (ou le malsain) cherche à se marier à une femme du dehors).* Ou encore des expressions dénonçant le fait que les femmes du groupe épousent des hommes de l'extérieur comme : *"aγrum n uxxam isett-it uberrani" le pain de la maisonnée est souvent mangé par l'étranger.*

Cette forme d'endogamie est d'un taux de 30.2% de l'ensemble des alliances. Elle n'est pas le produit de l'obéissance mécanique aux

2- P. Bourdieu, Habitus, code et codification, op. cit., p. 40-44.

règles officielles. C'est plutôt la finalité de la stratégie endogamique qui se trouve confortée par la règle. Elle permettrait au groupe d'aboutir à une certaine *« pureté lignagère »* par laquelle il croie s'assurer un meilleur contrôle de ses intérêts matériels et symboliques. On tend ainsi, par cette stratégie, à renforcer l'intégration et la cohésion du groupe et du coup à s'assurer la préservation du capital social et économique.

Endogamie religieuse « maraboutique»:

C'est une autre forme d'endogamie, à une échelle plus large, et qui s'exprime avec un taux de 55,6%. Ce choix stratégique a pour fin la satisfaction d'intérêts d'ordre symboliques. Il s'agit essentiellement de préserver le capital prestige acquis par l'appartenance à une catégorie dotée d'un certain prestige lié à la religion. Ici, il est pertinent de rappeler que Bourdieu a relevé l'importance de ce capital sous forme d'honneur pour les agents kabyles.

Alliance en Kabylie et entre Kabyles :

À un autre niveau, nous avons constaté qu'il y a une autre tendance à l'endogamie consistant à s'allier en Kabylie et entre Kabyles (91%). La langue (ou le capital linguistique)[109] serait un facteur déterminant dans ces stratégies.

Stratégies exogamiques :

Si nous considérons comme exogamique toute alliance à l'extérieur du village Ihnouchène, elle est d'un taux de 69%. Elle est essentiellement adoptée par les membres du groupe d'enquête, et orientée pour satisfaire l'intérêt de la maximisation du capital

---

1- On pourrait supposer que dans le contexte linguistique et identitaire spécifique à la Kabylie, marqué pendant les décennies 80 et 90) par les revendications liées à la reconnaissance de la langue berbère), les choix matrimoniaux peuvent être orientés vers la sauvegarde du capital linguistique (la langue) : épouser une kabyle, c'est s'assurer que ses enfants parleront kabyle.

prestige en s'ouvrant vers le dehors. Ainsi, on ne se limite pas à défendre et à préserver le capital symbolique et social mais on tend aussi à l'accroître. La tendance peut aussi s'expliquer par une certaine bifurcation des stratégies individuelles par rapport à celle du groupe ou des parents. Par des tactiques endogamiques, s'exprime chez les parents une volonté d'être entre soi et de cultiver une certaine méfiance à l'égard de l'étranger. Par ces tactiques, le groupe se permettrait de mieux contrôler la circulation des femmes considérées comme *« le plus prestigieux du capital symbolique »*[110]. C'est, peut être, aussi une stratégie par laquelle les acteurs s'assurent une certaine garantie contre toute tentative ou toute menace pouvant bousculer la stabilité du groupe. En revanche, il se trouve que les mutations importantes qu'imposent les effets liés à la modernisation de la société kabyle font que les stratégies matrimoniales changent avec le changement des intérêts matériels et symboliques des gens et de leurs groupes d'appartenance. Par conséquent, des mutations importantes affectent aussi bien les critères du choix d'alliance que la formation du mariage. Des chiffres tirés de notre enquête montrent que, dans le groupe religieux Ihnouchène, sur 80 hommes mariés à l'extérieur du groupe, 73 (soit 91.25%) ont déclaré qu'il s'agit de leur choix personnel. Nous nous gardons toutefois de nous fier à la seule déclaration de la personne étant donné que le problème est plus complexe qu'on le croit. Néanmoins, les données dont nous disposons, laissent supposer qu'une relative bifurcation existe entre les stratégies individuelles des agents et celles du groupe (des parents).

Les stratégies exogamiques s'orientent aussi pour satisfaire des intérêts d'ordre économiques ceux lié notamment à la possession des terres. Par exemple dans le cas exploré, nous avons constaté que les agents des générations anciennes à celle enquêtée dans le cadre de notre recherche, ne cesse de s'allier à un village voisin dit

---

2- Fouzi ADEL, La crise du mariage en Algérie, in : « Familles d'hier et d'aujourd'hui», Insaniyat, n°4-janvier-avril1998, Oran (vol.II,1), CRASC, pp. 59-77, p. 62.

"Houbelli" et qui possède des parcelles importantes enclavées dans le territoire du village Ihnouchène. En fait, l'alliance se fait dans un sens quasi-unique. Le groupe Ihnouchène prend des femmes de Houbelli mais pas l'inverse, mises à part quelques exceptions dans le passé. Il n'est pas improbable que ce type de stratégie se trouve infléchie par des enjeux lié au foncier. D'ailleurs, beaucoup desdites parcelles, sont devenu suite à une parenté par alliance une terre d'Ihnouchène. L'échange matrimonial entre ces groupes peut supposer que les groupes voisins d'Ihnouchène tirent profit, à leur tour. Ce type d'alliance permet à la fille donnée au groupe Ihnouchène d'exploiter les terres des ancêtres. Ceci dit, ces terres passent au fur et à mesure aux mains de l'autre (Ihnouchène). Le sacrifice est alors minimisé s'il s'agit d'un allié.

La tendance à l'exogamie peut aussi s'expliquer en partie par le fait que certains agents font recours à une alliance en dehors du groupe par contrainte. C'est le cas des demandes refusées à l'intérieur du groupe pour les hommes ou des femmes qui ne reçoivent aucune offre à l'intérieur du groupe ou qui les refusent, ou encore qui ne sont intéressées par aucune demande à l'intérieur du groupe pour les femmes. A ce propos, nous nous sommes proposé de vérifier, à travers nos entretiens, une hypothèse selon laquelle nous avons supposé que, dans le groupe, les agents ne s'allient à l'extérieur du groupe que lorsqu'il y a échec à l'intérieur. Les enquêtés reconnaissent rarement cela. Ils ne l'avouent presque pas. Certains donnent des réponses vagues prêtant à équivoque, d'autres se trouvent même gênés par la question. Cette gêne exprime, selon notre optique, une part de vérité qui peut confirmer notre hypothèse. De plus, nous connaissons un nombre non négligeable d'histoires attestant une relation affective à l'intérieur du groupe avant que l'intéressé choisisse un conjoint du « dehors ». Les agents qui avouent ce fait, racontent leur cas avec une sérieuse discrétion. Ils reconnaissent ainsi qu'ils auraient souhaité prendre une épouse à l'intérieur du groupe (mais…) à l'image de celui-ci qui nous dit : « *Nekk d (…) (il cite le nom de la jeune fille)* i bγiγ ad aγeγ, dayen kan ugin … imawlan sya … llan akk akken kra n lmacakil dγa dayen. *C'est dommage»* l'interlocuteur étant marié avec une femme appartenant à un groupe extérieur, affirme que *:*

(moi) c'est (…) (il cite le nom de la jeune fille) que je voulais épouser, mais il y a eu opposition de part et d'autre, les parents notamment. Des problèmes sont survenus autour de cette question, on a alors abandonné. C'est bien dommage…

Loin de toute intention de généraliser les cas recensés, nous pouvons penser qu'une partie non-négligeable des agents socialisés dans et par un groupe qui croit aux avantages de l'endogamie villageoise, agissent par habitus, lors de leur choix matrimonial en optant pour une préférence matrimoniale à l'intérieur du groupe. Dans ce cas, la stratégie exogamique intervient pour remédier à l'échec de la première, éviter les conséquences de cet échec et par là satisfaire d'autres intérêts qu'une exogamie peut permettre.

Parenté usuelle et parenté officielle :

Selon Bourdieu « *le mariage fournit une bonne occasion d'observer tout ce qui sépare, dans la pratique, la parenté officielle, une et immuable, définie une fois pour toutes par les normes protocolaires de la généalogie, et la parenté usuelle, dont les frontières et les définitions sont aussi nombreuses et variées que les utilisateurs et les occasion de les utiliser* »[111].

Notre observation montre que la période explorée est marquée par plusieurs formes d'alliances matrimoniales. Ces formes connaissent une diversité extrême aussi bien dans leur aspect rituel que dans la démarche adoptée pour leur formation. Nous nous limiterons ici à en citer deux démarches. La première est celle que nous désignons par l'alliance à démarche « traditionnelle ». La seconde, quant à elle, est celle que nous désignons par alliance à caractère « moderne». Précisons qu'il n'est pas question, ici, d'entrer dans le détail du débat et des discussions théoriques suscités autour des termes «moderne » et « traditionnel ». Nous entendons par la première, l'alliance dont la démarche est relativement assurée par des intermédiaires qui peuvent être des parents ; des amis, des

1- P. Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit., p. 96.

marieuses de profession[112], etc. Le choix se fait alors au hasard des rencontres entre familles pour diverses occasions (pèlerinages, cérémonies de mariage, circonstances funéraires, Waâdas, etc.). La seconde forme est celle qui se veut « moderne » dont la catégorie d'acteurs concernés et la démarche adoptée, diffèrent de celles de la première. Le choix est l'affaire des concernés eux-mêmes qui, suite à une fréquentation préalable, s'entendent à réaliser leur projet matrimonial.

Dans ce cas, les futurs conjoints se choisissent et se fréquentent dans des milieux scolaires, universitaires, professionnels, culturels, ou autres. Ils construisent alors un projet matrimonial qu'ils réalisent ensuite avec le consentement de leurs parents. Les chiffres offerts par notre enquête, indiquent que les choix sont majoritairement personnels, et les parents décident, peut être moins que par le passé, des choix matrimoniaux de leurs enfants. Cette tendance à faire un choix personnel sans faire recours à un intermédiaire, peut s'expliquer par l'usage de divers moyens facilitant le contact et par là la démarche à l'image du recours à la communication par téléphone. Ceci montre l'impact que la modernisation peut avoir sur le fait matrimonial. Ceci ne peut, en outre, remettre en cause le poids de la décision des parents, la mère notamment, dans le choix matrimonial.

Nous avons recensé 7 cas (hommes) où la conjointe est imposée par la mère (certains l'ont avoué eux-mêmes) et 09 cas où le choix personnel est catégoriquement refusé. Ce refus des parents se fait alors au détriment du rapport affectif développé entre les concernés pendant leur fréquentation préalable. Il est donc, important de « *reconstituer l'ensemble des conditions et des circonstances qui font le mariage pour décider s'il y a autonomie*

2- Voir Ramon BASAGANA et Ali SAYAD, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, CRAPE, 1974, p. 86. Pour le cas étudié dans le cadre de notre recherche, nous n'avons recensé aucun cas où l'intermédiaire serait une marieuse professionnelle. Certaines femmes se proposent d'assumer ce rôle mais sans pour autant se faire la réputation de marieuses professionnelles.

ou non dans le choix. Dans la mesure où les opérations qui suivent le choix sont souvent maîtrisées par les parents, elles leur donnent l'occasion de regagner du terrain et parfois de transformer un choix personnel en un choix parental. Aussi bien lors des négociations avec la partie adverse que lors du financement et du déroulement de la fête, les parents se servent du rituel de la tradition pour s'imposer comme les véritables interlocuteurs.».[113]

Stratégies homogamiques et hypergamiques :

Ces stratégies sont essentiellement liées au capital culturel de la conjointe à choisir. C'est-à-dire le niveau scolaire, universitaire, etc. de celle-ci, capitalisé par une aptitude et un diplôme ou une qualification lui permettant d'accéder au monde du travail salarié. Sur ce point, notre observation suggère que des mutations affectent certaines stratégies comme celle qui veut que, dans un passé qui n'est pas lointain, les hommes ont souvent tendance à se marier à des femmes moins âgées[114] et moins instruites qu'eux mêmes. Il s'agit de la stratégie d'hypogamie masculine consistant à épouser une femme ayant un statut inférieur au sien. Les données statistiques, font ressortir une nouvelle tendance selon laquelle les hommes ne tiennent pas beaucoup à cette hypogamie. Ils tendent plutôt à se donner une stratégie presque « opposée » à la première ; c'est le passage à l'homogamie voire même à l'hypergamie masculine. La première signifie le mariage avec une femme ayant un même statut que le sien. La seconde, quant à elle, ne signifie pas ici l'interdiction de se marier à une femme qui a un statut inférieur au sien, mais c'est plutôt le fait de choisir comme épouse une femme de statut supérieur[115]. Ainsi, sur 115 alliances (hommes), nous avons compté 54 hommes[116], (soit 46.2%), qui ont épousé

1- F. ADEL, op. cit., p. 71.
2- Ibid, p. 66.
3- Notamment le niveau d'instruction ou le statut professionnel.
4- Nous n'avons pas pu avoir suffisamment de données pour pouvoir avancer des chiffres concernant les femmes données à l'extérieur du groupe.

une femme ayant un statut (niveau d'instruction ou poste de travail occupé) supérieur aux leurs. Sont comptés également 49 mariages homogamiques (soit 41.9%). La tendance à l'hypogamie n'est représentée que par un taux de 11.9%.

À partir de ces données, il est possible de remarquer que les choix en question répondent à des raisons socio-économiques. C'est le capital culturel de la femme (sa dot scolaire notamment) qui joue ici un rôle important dans ses chances d'être convoitée. Épouser une femme qui travaille, donc ayant un salaire, ou qui peut avoir une possibilité de le faire, est une manière de s'assurer une ressource financière nouvelle. C'est ainsi qu'on aboutirait à une sorte de sécurisation du couple.

Le capital culturel de la femme choisie est perçu donc comme un capital économique ou susceptible d'être converti en capital économique. Les propos recueillis auprès de nos enquêtés nous semblent illustrer cette idée.

« *Di lweqt-agi ideg i nella, ilaq ad tayeḍ tin iɣran yerna txeddem* » dans les temps actuels, il est préférable d'épouser une femme instruite et qui travaille aussi (et surtout).

« Di temsal n zwağ, ilaq ad teɛnuḍ tamtilt ; ama di leqraya, ama di sseaya, di kullec *» en ce qui concerne le mariage, il faut épouser une femme ayant un même statut que le sien.*

« Nekk ur yi-tuqiɛ ara lmeɛna ma teɣra fell-i tmeṭṭut-iw, *l'essentiel d yelli-s n tfamilt, yerna tetteawan-iyi-d deg umɛic » moi, ça m'est égale si ma femme est plus instruite que moi. Ce qui est essentiel pour moi est qu'elle soit une « fille de bonne famille » "yelli-s n tfamilt" et qu'elle m'aide (par son salaire) pour assurer la subsistance de la famille.*

Parfois, les enquêtés n'ayant pas épousé des femmes instruites ne dissimulent pas leurs regrets comme le montre ce passage : « nekkni, nettwakellex : nuɣ tid ur neɣri ara. Lukan am tura, lleh ard

aɣeɣ tin iɣran. Maɛna mačči d tabrat-nni kan; axaṭer tabrat-nni ula d nekk zemreɣ ad tt-aruɣ. Ilaq ad tili teɣra yerna txeddem i wakken ad k-id-tɛiwen… la tettwaliḍ amɛic iɣlay » *Nous, nous avons tort d'avoir épousé des femmes illettrées. Si c'est à refaire, je jure par Dieu que je n'épouserai qu'une femme instruite. Mais, il ne suffit pas qu'elle sache lire ou écrire des correspondances. Si c'est que cela, mois aussi je peux le faire. Il faut qu'elle soit instruite et qu'elle occupe un poste de travail. Elle doit donc avoir un salaire par lequel elle pourra t'aider en ces temps où, comme tu le sais, le pouvoir d'achat est faible ».*

D'autre part, notre observation nous incite à penser que la tendance à l'isogamie et/ou à l'hypergamie masculine pourrait s'expliquer par le fait qu'aujourd'hui, les femmes ont plus ou mois accès aux études supérieures et aux statuts professionnels importants. Ainsi, elles sont convoitées par des hommes moins instruits qu'elles mêmes. Elles sont alors confrontées au dilemme d'épouser un homme ayant un statut inférieur au sien ou rester célibataires. Sans nier les opportunités et les avantages que peut procurer le niveau d'instruction à la femme, y compris en matière d'alliance, le capital culturel devient parfois un handicap pour celle-ci étant donné qu'il minimise, quelquefois, les chances de satisfaire le choix. C'est le cas notamment où il ne lui permet pas quand même l'accès à un emploi dans la conjoncture actuelle.

Il faut cependant noter une persistance, chez certaines personnes, de la tendance à l'hypogamie. Dans ce cas, les hommes préfèrent gérer leur foyer par leurs ressources plutôt que de sacrifier le principe de n'avoir accepté d'épouser une femme ayant un statut supérieur au leur. Ceux-ci restent ainsi fidèles aux valeurs dominantes, patriarcales. Plutôt que de tirer un profit (économique et matériel) du capital culturel et/ou scolaire de l'épouse, ils préfèrent renforcer et s'inscrire dans les représentations qu'ils ont des valeurs (patriarcales) d'honneurs.

Conclusion.

Si les concepts bourdieusiens de *stratégies*, *d'habitus*, de *sens pratiques*, gardent encore une certaine validité dans l'explication et l'interprétation de faits empiriques, observés dans la société Kabyle moderne, ce n'est pas (seulement) parce qu'ils ont été forgés, en partie, à partir d'observations faites sur cette société dans les années 50-60. En effet, rien ne nous permet d'affirmer que la société kabyle n'a pas changé depuis les premiers travaux que lui a consacrés Pierre Bourdieu. Les effets de la modernisation, de l'ouverture sur le monde extérieur, de la scolarisation massive et de l'accès à l'enseignement supérieur, des médias modernes, des crises sociopolitiques qu'a connues l'Algérie, n'ont pas été sans affecter le fonctionnement et les représentations des structures familiales et sociales de la société kabyle. Notre étude a montré, en partie, l'impact de ces changements et de ces mutations sur les stratégies matrimoniales dans un groupe appartenant à cette société. L*'actualité théorique* des concepts bourdieusiens, ne pourrait être attribuée au seul fait qu'ils soient forgés à partir d'études faites sur la Kabylie. Il y aurait, à notre sens, une raison plus profonde à cette adéquation des concepts bourdieusiens à la réalité empirique. Une raison qui serait liée au projet épistémologique de Pierre Bourdieu, à sa conception de la théorie et du travail de formalisation théorique des faits empiriques, c'est à dire à sa conception de la science et de la pratique scientifique. Il y a en fait, dans le travail de théorisation chez Bourdieu, une volonté de créer des instruments théoriques d'une portée générale (ou même universelle)[117]. Il y a, chez lui, une sorte de quête d'une théorie générale qui saisirait, au niveau de la pratique sociale, une sorte d'invariants anthropologiques qui s'inscriraient dans le cadre d'une même théorie explicative. Dans un entretien accordé à Mouloud Mammeri, dans la revue *Awal*, il croit que son travail en

1- En témoigne le fait qu'il a appliqué, avec un succès remarquable, les mêmes instruments théoriques à des réalités empiriques éloignées dans le temps et dans l'espace géographique (et social).

Kabylie lui a permis de trouver l'un de ces invariants : *«les hommes, je crois que c'est universel,* dit-il*, manipulent la réalité sociale.»*[118]. L'idée de la manipulation (pas nécessairement consciente) de la réalité sociale par les agents, dans le sens de leurs intérêts matériels et symboliques, est, nous semble-t-il, au centre du concept de stratégie.

Bibliographie.

- Fouzi ADEL, *La crise du mariage en Algérie*, in : « Familles d'hier et d'aujourd'hui», Insaniyat, n°4-janvier-avril1998, Oran (vol.II,1), CRASC, pp. 59-77ALBAN Bensa, *L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu*, Actes de la recherche en sciences sociales, N°150.
- ANARIS Mohand, *Stratégies matrimoniales et logiques lignagère : cas du groupe religieux Ihnouchène (Azeffoun) ; 1990-2007*, Mémoire de magistère soutenu le 25-10-2008 sous la direction de Mohamed Brahim SALHI.
- BASAGANA Ramon et SAYAD Ali, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, CRAPE, 1974
- BOURDIEU Pierre, *Le bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, 2002.
- BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, seuil, 1997.
- BOURDIEU Pierre. *Stratégies de reproduction et modes de domination*. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 105, décembre 1994.
- BOURDIEU Pierre, *Du bon usage de l'ethnologie*, entretien avec Mouloud Mammeri, revue Awal N01 1985.
- BOURDIEU Pierre, *Chose dites*, Minuit, 1987.
- BOURDIEU Pierre, *Habitus, code et codification*, in Actes de la recherche en sciences sociales, Année 1986, Volume 64, numéro 1, Persée, p. 40-44.
- BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, minuit, 1980.
- BOURDIEU Pierre, *La distinction*, Minuit, 1979.

2- Pierre Bourdieu, *Du bon usage de l'ethnologie, entretien* avec Mouloud Mammeri, Revue Awal N°01 1985.

- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz, 1970.
- BOURDIEU Pierre. *Stratégies de reproduction et modes de domination*. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 105, décembre 1994. pp. 3-12
- LÉVI-STRAUSS, Didier Eribon, Odile Jacob, 2001.
- MOUNIER Pierre, *Pierre Bourdieu, une introduction*, Pocket, département d'Havas Poche/La Découverte, 2001.
- PINTO Louis, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Albin Michel/S.A, 2002.

- SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Lausanne, Payot, 1916.

Compte-rendu d'un mémoire de licence ayant pour thème : « *L'honneur chez les kabyles aujourd'hui : le cas des communautés villageoises de Tala Tgana (Ait Djennad) Ighil Imoula (Ouadhia) Taddart Oufella (Beni Doula)* »

Hammoum Lyes,
Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou

Introduction

Notre contribution porte sur un compte rendu d'une étude réalisée dans le cadre d'un mémoire de licence soutenu en 2007 au DLCA de Université de Tizi Ouzou portant sur l'honneur dans les communautés villageoises en kabyle. A travers notre perspective, nous allons exposer l'essentiel de notre démarche théorique et méthodologique, inspirée du paradigme anthropologique Bourdeusien, qui nous a permis d'expliquer la façon avec laquelle se pratique et conçue l'honneur dans le cas de trois villages de Kabylie : Tala Tgana, Ighil Imoula et Taddart Oufella. Notre ambition est de tenter d'expliquer dans quelle mesure la conception théorique de Bourdieu sur l'honneur est-elle possible de nous aider à comprendre ce phénomène crucial et complexe dans la société kabyle actuelle : étant celui du sens de l'honneur en l'occurrence.

Construction de l'objet sur le fond du paradigme Bourdeusien : élément de la problématique.

Il nous apparaît que le travail le plus important à ce sujet du point de vue ethnologique (et donc anthropologique), est celui de Pierre Bourdieu, « Le sens de l'honneur » dans la société kabyle

traditionnelle dont il affirme: *« ce qui fait que le Kabyle est kabyle, ce qu'il ne saurait cesser d'être sans cesser d'être kabyle, c'est-à-dire la fierté et l'honneur kabyle* »

Dans son étude ethnologique sur la société kabyle ancienne, Bourdieu a analysé, aussi ce qui est encore à nos yeux la clé de départ pour notre travail qui est celui des stratégies par lesquelles les paysans kabyles s'efforcent de maintenir et d'augmenter leur capital symbolique (Bourdieu : *Esquisse de la théorie de la pratique : 1971*).

> *Le travail de Bourdieu à propos de l'honneur représente une ouverture dans le domaine de l'ethnologie kabyle*[119], dans lequel il figure toute la logique mise au point par les « individus », afin de promouvoir leur prestige et d'augmenter leur « *capital symbolique* »[120] . En utilisant des stratégies régnés sur le point d'honneur, permettant le respect du groupe et la protection de tous ce qui est *haram,* interdit, sacré gauche, par conséquent (la femme, la maison, la terre...) tout ce qui représente « invulnérabilité du groupe » . Ainsi Le code d'honneur impose à des individus de le défendre.

Afin de rompre l'offense et de mettre fin au conflit car chez les kabyles le sang c'est le signe d'accomplissement. C'est pour cette raison que les hommes d'honneur entrent dans des cycles de violences[121], afin de laver leur honneur de tout outrage.

---

[119]Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 2000, pp 19-60

[120] Lhouari Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, La Découverte, Paris, 2002. Voir aussi Jamous, *Honneur et baraka*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981

[121]Jeanne Favret, « La relation de dépendance et la manipulation de la violence en Kabylie in *L'Homme*, tome 8 de 10-12, 1968

Virolle Marie, « Quelques aspects de la criminalité d'honneur dans la région de Tizi Ouzou », *Revue Lybica* tomes 30-31, 1982-1983

Un véritable homme d'honneur (argaz), c'est celui que l'ont défi et qui est capable de relever le défi, en plus de toutes les vertus dont il doit se distinguer pour ne pas être comparé à la femme, pire humiliation pour l'homme. « *Toute cette façon d'agir, de penser, et de sentir s'inscrit dans* ***l'habitus*** »[122] des gens à travers le long travail de socialisation. Un travail que se résume dans le système d'opposition fondamentales du système mythico- rituel kabyle (masculin/féminin, sec / humide,...)

Le système d'opposition, forme des règles de conduite qui cultivent tout l'univers kabyle, dans la société kabyle traditionnelle

C'est à partir de ces paradigmes de la théorie bourdeusienne exposés, très brièvement, que nous essayons de comprendre l'honneur en tant que pratique sociale et une valeur sociale et culturelle dans les trois communautés villageoises : Taddart Oufela, Ighil Imoula et Tala Tgana. Ces dernières ayant subi des grands bouleversements, l'honneur a accompagné continuellement ces changements et les bouleversements. En somme, notre problématique se structure essentielment sur trois grandes questions auxquelles nous avons tenté de répondre à travers une démarche empirique :

Comment peut-on concevoir l'honneur dans les trois communautés villageoises ? Comment se manifeste-il ? Dans quels contextes se manifeste –il ?

Hypothèse principale de la recherche :

Afin de répondre à la problématique nous avons émis une hypothèse générale suivante :

---

[122] Habitus concept Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de pratique,* ibid. P43, 99... « Qui veut dire un principe unificateur des pratiques en tant qu'est un ensemble cohérant de schèmes de perception, de pensé, d'action »in mouvements d'une pensé Pierre Bourdieu : Champagne P et Olivier C, Bordas, collection philosophie présente, Paris, 2004

Honneur, est une pratique sociale et valeur culturelle. Il se manifeste à travers des comportements des villageois, d'une maniéré pacifique, violente et joute, dans des champs différents tels que la femme, la maison, la terre et la vie publique. Le fonctionnement de l'honneur chez les villageois a connu des changements et des renouvellements parce que les réalités sociales dans les trois communautés villageoises ont changé.

Le travail de terrain et la méthode suivie dans la recherche

Afin de mieux apprivoiser nos objectifs, nous avons commencé d'abord notre travail de terrain par une observation des faits qui sont directement liés à la manifestation d'honneur, des faits de violence, de conflit et des joutes d'honneur caractérisant la vie publique des hommes dans les villages en question. A ceci s'ajoutent également des faits dont nous sommes objets et acteurs, c'est-à-dire des faits que nous avons vécus, d'autant plus qu'on est des membres de cette société. Notre enquête de terrain, est menée aussi par des entretiens que nous avons réalisés avec plusieurs villageois, hommes et femmes.

Quant à la méthode d'analyse que nous avons suivie dans notre travail, est une méthode descriptive (ethnologique) largement utilisée dans les études anthropologiques. Elle consiste à décrire d'une manière très simple les faits observés, ou racontés par les villageois, puis une méthode analytique qui réside dans l'analyse des entretiens. La méthode ethnographique favorisant plutôt la description des faits est une méthode la plus favoris dans notre travail qui nous a permis d'expliquer la façon avec laquelle cette valeur «le nif » en tant que pratique sociale et valeur culturelle se manifeste dans les trois communautés villageoises. Cette méthode ethnographique[123] nous a permis également de saisir certains

[123] Nous avons inspiré beaucoup de la méthode ethnographique de Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, 1967

changements qu'a dû subir le phénomène de l'honneur en diachronie.

Présentation du plan de la recherche

Dans la première partie nous avons présenté notre cadre théorique et méthodologique dans lequel nous avons tenté de construire notre objet d'étude sur l'une des valeurs et pratique sociale villageoise étant l'honneur. Dans cette même partie nous avons tenté aussi, très brièvement possible, de présenter l'essentiel des études éthologiques de Bourdieu et celle de Jamous liées à l'honneur dans les sociétés berbères traditionnelles.

Puis nous avons présenté dans la deuxième partie, sous forme de monographie, les trois communautés villageoises faisant le terrain de notre recherche, afin de mieux saisir les nuances et les ressemblances qui se trouvent entre les trois villages.

Dans la troisième partie, nous avons essayé de répondre à notre problématique qui consiste dans la façon dont l'honneur est conçu dans les trois communautés villageoises, ainsi dégager ses domaines et la manière dont il se manifeste dont on a axé sur les trois points suivants :

- La femme objet d'honneur et de déshonneur ;
- L'honneur comme jeu dans la vie publique villageoise
- La maison, la terre et la vie publique comme champs d'honneur.

Les grandes Conclusions de la recherche

Nous tentons d'esquisser ici l'essentiel des nos résultats :

1- En effet l'honneur, c'est une pratique sociale, et une valeur culturelle, dans les trois communautés villageoises (Taddart Oufela, Ighil Imoula, Tala Tgana). Il se manifeste dans des champs tels que la femme, la maison, la terre et la vie publique. L'honneur s'exprime dans ces champs soit d'une manière collective ou parfois individuelle. Les domaines de l'honneur sont souvent considérés

comme des domaines du sacré et de l'interdit (la femme, la terre) et de la compétitivité : tel que le jeu de défi et riposte (dans la vie publique surtout dans les joutes et les dépenses ostentatoires, les constructions des maisons, etc). En outre, la manifestation de l'honneur chez les villageois, est aussi exprimée dans certaine violence, physique surtout, autour des domaines des terres. Une affaire de l'honneur est aussi une affaire du groupe (de la famille, d'adrum et du village).

2- On ne peut parler de l'honneur sans concevoir son contraire, son opposé, celui de déshonneur, cela est apparu très fréquemment dans les champs de la femme : telles que l'adultère, la perte de virginité et les pratiques magiques ainsi que dans la vie publique, lorsqu' on porte atteinte à un ordre collectif villageois.

3- L'étude du présent qui nous a fait remonter au passé, nous a révélé une certaine évolution de cette valeur culturelle villageoise : on peut donc parler des changements, des renouvellements mais aussi des stagnations. Honneur a accompagné les changements et les bouleversements qui ont subi les trois communautés villageoises. Le changement est un renouvellement de l'honneur qui se situe, en effet, sur des niveaux déférents.

1- Un niveau où la valeur a connu une stagnation : elle relève du domaine du sacré dont elle a résisté aux changements. C'est le cas de la perte de la virginité, l'adultère, reste de nos jours un grand déshonneur, dans les trois communautés villageoises. En outre, les champs tels que la maison, la terre et la femme sont toujours restés des domaines privilégiés pour la manifestation de l'honneur. Des domaines auxquels les villageois préservent encore leur caractère sacré.

2- Un niveau où la valeur a connu un changement :

Concernant le domaine de la femme, on a vu que le changement dans le statut de la femme dans la vie villageoise n'est pas toujours conçu comme un objet (ou acte) de déshonneur. Cependant, cela peut être un objet d'honneur comme c'est le cas de la femme d'Ighil Imoula qui à une réussite sociale et professionnelle alors qu'elle est toujours célibataire. Idem, pour ces filles qui ont fait de leur père un homme d'honneur ; là aussi on peut aller jusqu'à dire

qu'il s'agit des renversements de valeurs villageoises. La femme a franchi des domaines qui faisaient dans le passé, pour elle, un acte de déshonneur.

Les renouvellements de l'honneur dans les trois communautés villageoises se confirment surtout dans les compétitions pour la construction des maisons, et dans les trousseaux de la mariée : ainsi, chaque individu rentre dans ce jeu pour construire une belle maison et faire du trousseau de la mariée un objet ostentatoire.

L'honneur aujourd'hui et la théorie symbolique de Bourdieu

Comme nous l'avons signalé, au début de notre travail, que notre point de départ est les travaux de Bourdieu sur l'honneur. On est loin de prétendre à confirmer ou infirmer son modèle d'analyse sur l'honneur, cependant celui-ci nous a servi d'un support théorique et méthodologique qui nous a permis d'appréhender, d'une certaine manière, le phénomène de l'honneur de nos villages. Cependant, ce qui est important est que les conclusions auxquelles nous sommes arrivées, avec cette idée des changements qui ont connues les communautés villageoises, ont supposé également un changement et un renouvellement dans la pratique de l'honneur, et ce, même si les domaines qu'a soulignés Bourdieu sont toujours les mêmes à savoir : la femme, la terre, la maison et la vie publique.

L'honneur tel qu'il a été présenté par Bourdieu dans « *Esquisse d'une théorie de la pratique* » a connu des mutations de la réalité que nous avons observée. Et ce qui est important est que la société dont parle Bourdieu est un passé, parfois très lointain, par rapport aux communautés villageoises que nous avons abordées aujourd'hui.

Quelques éléments bibliographies

- Addi Lhouari, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, La Découverte, Paris, 2002.

- Basagana Remon & Sayad Ali, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, CRAPE, Alger, 1980.
- Bourdieu Pierre et Sayad Abdelmalek, *Le Déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit, Paris, 1964.
- Bourdieu Pierre, *L'Esquisse d'une théorie de la pratique : suivie de trois études d'éthologie kabyle,* Librairie Droz, Genève, 1972.
- Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.
- Bourdieu Pierre, *La Domination masculine*, Seuil, Paris, 1998.
- Champagne Patrick et Olivier Christin, « Mouvements d'une pensé Pierre Bourdieu » : Bordas, collection philosophie présente, Paris, 2004.
- Duvelder M.*, «rituel magique des femmes kabyles (tribu des Ouadhia grande Kabylie*) », in *Revue africaine*, Tome I, N° 452-453 (3° et 4° trimestres), 1957.
- Favret Jeanne, « La relation de dépendance et la manipulation de la violence en Kabylie », in *L'Homme,* tome 8 de 10-12, 1968.
- Genevois Henri, *La Terre pour le kabyle : Ses biens et ses mystères*, FDB, Fort National, 1972.
- Hanoteau A. & L. Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Bouchene, Paris, 2003. (3 Vol.) .
- Jmaous Reymond, *Honneur et Baraka*, *les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, MSH, Paris, 1981.
- Jamous Raymond, « Pierre Bourdieu et les études kabyles », *in Revue Awal*, N° 27-28, 2003.
- Keyser Bernard « La conception de l'honneur dans un village de la montagne chypriote. »*In Les sociétés rurales de la Méditerranée,* Recueil de textes anglo- américains réunis Keyser Bernard EDISUD, Aix- en Provence, 1986.
- Lacoste- Dujardin Camille, *Des mères contre des femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*, Découverte, Paris, 1996,
- Lacoste -Dujardin. Camile, Femmes *et hommes du Maghreb et en immigration, la frontière des genres en question, étude sociologique anthropologique*, Publisud, Paris, 1998.
- Khellil Mohand*, La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, L'Harmattan, Paris, 1984.
- Kaufmann Jean-Claude*, L'Entretien compréhensif*, Nathan, Paris, 1996.

- Mahé Alain, *Histoire de la Grande Kabylie, XIX-XX Siècle, anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Bouchene, Paris, 2000
- Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Payot, Paris, 1967
- Masqueray Emile, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabylie de Djurdjura, Chaouia de l'Aurès, Beni Mzab)*, EDISUD, Aix-en-Provence,1983.
- Rahmani Sliman, « Le tire à la cible et le nif en Kabylie », in *Revue africaine* 1949.
- Servier Jean, *Les Portes de l'année,* Robert Laffont, Paris, 1962.
- Virolle Marie, « Quelques aspects de la criminalité d'honneur dans la région de Tizi Ouzou », in *Revue Lybica* tomes 30-31, 1982-1983

L'enseignement en Algérie coloniale et postcoloniale entre métanoïa et renforcement partiel du capital culturel

Baya Maouche,
Université de Hambourg

Je place modestement mon exposé dans le cadre d'une étude pluridisciplinaire, principalement orientée vers la sociologie et la pédagogie, mais aussi vers la science historique.

Emile Durkheim écrivit que « la première démarche du sociologue doit …être de définir les choses dont il traite, afin que l'on sache bien de quoi il est question."[124]

Avant de procéder à l'analyse méthodique de chacun des termes de l'intervention, j'aimerais m'exprimer sur le thème général de cette conférence-débat.

I. Introduction

Résultat d'un découpage arbitraire par des colonisateurs, les territoires de l'Amazighité s'étendent sur 10 pays différents dont l'Algérie[125]. Ils ont été bouleversés et sont encore secoués par des mouvements de revendications sociales et culturelles. Se souciant peu de la précision des termes les médias européens, cantonnés

[124] Durkheim, Emile : Les règles de la méthode sociologique, p.128
[125] Selon l'universitaire Salem Chaker la division objective par la nationalité correspond aujourd'hui à des comportements culturels, politiques, religieux, profondément différents et qui induit des allégeances totalement divergentes. Cette remarque concerne les populations berbères de France, mais qui certainement est valable pour les Amazighes de toute l'Afrique du Nord.

dans une perception orientaliste[126], parlent d'une « révolution arabe » ou d'une« révolution du jasmin ».[127]

Les soulèvements populaires en Afrique du Nord contemporaine montrent qu'il s'agit de revendications sociales et culturelles exigeant la rupture d'avec des politiques idéologiques hégémoniques qui nient la diversité culturelle.

L'Algérie, de par sa haute lutte pour l'indépendance nationale et la reconnaissance de son identité nationale reste un cas à part, mais hautement territoire des hommes libres.[128]

Nonobstant les maux-les mots qui décrivent les crises que traversent les pays d'Afrique du Nord sont les mêmes: Démographie galopante, chômage, crise de logement, désœuvrement, exode de la jeunesse « les harragas » et la « hogra », le mépris et la corruption. En ce lieu, il semblerait bien qu'il y ait une rupture entre la lutte sociale et la revendication pour la liberté :

---

[126] Les médias européens produisent un discours sur la situation dans les pays « Arabes » et d'l'Afrique du Nord qui tend à homogénéiser, à les présenter comme une entité ignorant les différences des diverses sociétés. En ce sens on peut affirmer que l'image de l'Orient et des pays « Arabes » est une perception orientaliste. Ce discours souligne la supériorité des « démocraties » européennes. Cf. Saïd Edward W. L'Orientalisme, Paris, Seuil, 2005.

[127] Ces termes sont repris par l'ensemble de la presse algérienne francophone.

[128] L'étymologie du terme amazigh n'est pas connue avec certitude. Ce terme signifie homme libre. Pour rester dans cette métaphore, les territoires de l'amazighité seraient des territoires sans frontières nationales. Pour établir sa domination hégémonique le pouvoir colonial a fixé avec une règle des frontières arbitraires et créé des états conformes à leur représentation d'un état-nation.

La presse postule une peur de la révolution,[129] méconnaissant la différence algérienne.[130]

L'Algérie a reconnu le Tamazight comme langue nationale dans la Constitution, la création du Haut Commissariat à l'Amazighité en 1994 en est l'expression. Un pas important a été donc franchi pour tourner le dos à une politique linguistique discriminant les langues parlées.[131] Nonobstant un autre pas serait la reconnaissance de l'Arabe algérien.

Doit-on de nouveau parler d'une homogénéité culturelle (le socle berbère comme patrimoine culturel historique de tous les Algériens), en risquant de rétablir un rapport culturel hégémonique?

Dans le passé-présent, la politique culturelle et linguistique de l'Algérie essentiellement tournée vers l'arabisation, avait été remise en cause. Cette politique linguistique a promu l'Arabe classique comme seule langue garante de l'authentique identité nationale. S'agit-il d'un colonialisme linguistique de fait qui serait dans la

---

[129] Les titres de la presse francophone en Algérie sont révélateurs et évoquent l'exception algérienne. Quelques exemples : El Annabi du 2 Avril 2011 titre : Les Algériens entre désir de changement et peur du chaos, le journaliste Arab Chih se questionne dans les Regards.fr du 5 Juillet 2011 sur les raisons pour lesquelles « …la graine révolutionnaire ne prend pas »

[130] La différence algérienne s'explique entre autre par une situation économique relativement meilleure, par la manne pétrolière et par les traumatismes et séquelles d'une haute lutte pour l'indépendance nationale et la décennie noire. Sur le plan politique il n'y a pas de société civile ou c'est une élite clientéliste, un décalage entre classe politique et la jeunesse. Aussi la presse gouvernementale lie le mouvement pour la revendication des libertés au mouvement du RCD Rassemblement pour la culture et démocratie de Saïd Sadi. UN parti fortement représenté en Kabylie.

[131] Khaoula Taleb-Ibrahimi affirme que le jugement des masses populaires est sévère à l'encontre des parlers jugés vulgaires, pauvres et indigents, même s'ils restent dans leur for intérieur très attaché à leur terroir. Le prestige de l'Arabe fusha est indéniable. In : LA France et l'Algérie : Leçons d'histoire, Institut National de recherche pédagogique, p.53.

continuité de la politique linguistique coloniale de l'ex-dominateur français ?

C'est à ce point qu'il faut nouer les liens avec les concepts de la reproduction du capital culturel développés par Pierre Bourdieu. Sa théorie mérite une relecture créative.

II. La théorie socioculturelle de Pierre Bourdieu

Profondément touché par les phénomènes de déculturation liés à la colonisation, Pierre Bourdieu annonce prophétiquement que ce déracinement aura des conséquences à long terme, au-delà des années précédant l'indépendance nationale. Bien que son premier ouvrage intitulé « la sociologie de l'Algérie » réitère une classification ethnologique coloniale. Selon le chercheur Enrique Martin-Criado Pierre Bourdieu alors appelé rebelle en Algérie passe des journées entières dans la bibliothèque du Gouvernement général en 1957, où il a accès à la littérature coloniale.[132] De ces lectures[133] ressortent les inspirations pour la structure de sa première œuvre sur la société algérienne. Bien qu'étant de ce fait un ouvrage assez hétéroclite, une sorte « d'expérimentation sociologique » qui se base sur les données de l'ethnologie coloniale, cette œuvre marque un changement partiel de perception dans l'approche des sociétés amazighes. En effet il ne s'agissait pas alors pour Pierre Bourdieu de servir à maintenir un ordre colonial méprisant la population musulmane, mais au contraire de prendre une autre « vision » qui tenait compte des intérêts d'une population, confrontée à un système colonial déstructurant et annihilant. Il s'agissait pour ce jeune sociologue autodidacte

---

[132] Martin-Criado, Enrique : Les deux Algéries de Pierre Bourdieu, Bellecombes-en-Bauges : Editions le Croquant, 2008 p.31

[133] Les œuvres scientifiques de référence en ethnologie étaient:

- E.Masqueray : Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, 1886.
- A.Hanoteau/A .Letourneux : La Kabylie et les coutumes kabyles, 1873.

d'appréhender la forte modification de la structure sociale de l'Algérie due d'un côté à des lois coloniales sur les terres[134] et d'un autre côté à la prolétarisation des paysans et l'émigration en France qui s'en suit. Cet ouvrage a été révisé en 1961 et par la suite encore en 1963 et 1985; ce qui souligne bien qu'il s'agissait bien d'un « premier jet », un premier essai avec de nombreuses failles. Le choix des contrées aussi singulières que la

Kabylie, l'Aurès et le M'Zab pour illustrer la sociologie de l'Algérie nous donne prétexte à réflexion : Pierre Bourdieu entretiendrait-il inconsciemment ce mythe kabyle ?[135] , qui par ailleurs a été très bien analysé par l'historien Charles-Robert Ageron dans sa thèse « Algériens musulmans en France »[136] ou plutôt l'expression d'une affinité particulière[137] avec la culture kabyle ? Je crois personnellement que c'est une des « fragilités d'un sociologue de combat »[138] profondément attaché à la cause algérienne et qui n'a pas toujours su éviter les écueils d'une incursion dans un domaine qui lui était étranger, étant de formation philosophique. Le sociologue développe une autre optique de la réalité algérienne se distanciant de l'eurocentrisme dominant.

Il faut oser penser qu'une étude sociologique utiliserait les termes de classes et non pas les termes de culture, comme l'a fait Pierre Bourdieu, mais c'est bien par-là que sa fragilité devient un moment

---

[134] Thème étudié à l'époque par l'historien André Noushi auquel Pierre Bourdieu demanda son aide pour ses recherches, car André Noushi s'intéressait à l'époque au monde rural constantinois.

[135] Le chercheur Martin-Criado n'ose pas poser aussi directement cette question. Il procède par touches impressionnistes. Bien que son analyse nous pousse fortement à croire que Pierre Bourdieu ait suivit le schéma de la tradition ethnologique des années 50 qui se basait sur la séparation des sociétés primitives et des sociétés modernes historiques et ainsi bien cantonnée dans une perception « orientaliste » comme l'a soutenu Edward Saïd.

[136] Ageron Charles-Robert : Les Algériens musulmans en France, tome 1, Paris 1968, p.267-292 et tome 2 p.873-890

[137] Affinité particulière qui est soulignée par la chercheure Tassadit Yacine.

[138] Corcuff, Philippe : Bourdieu autrement, Paris : Editions textuel, 2003.

créateur et qu'un changement de paradigme encore vacillant se dessine dans l'approche de structures sociales algériennes: lier la culture à la structure sociale !

Il est donc légitime de se pencher sur cette pensée et de s'interroger comment elle a pu et peut nous aider à appréhender les crises identitaires traversant la société algérienne et par là même celles des sociétés amazighes.

On pourrait aussi affirmer avec Tassadit Yacine[139] qu'un grand nombre de concepts concernant ses travaux sur la sociologie de l'éducation et de la culture ont été développés en généralisant des acquis des travaux ethnologiques et sociologiques qu'il avait réalisés en Algérie. Par ce biais[140] nous pouvons aussi légitimer l'application des concepts de transmission du capital culturel à la connaissance de la société algérienne. La théorie socioculturelle de Pierre Bourdieu mériterait néanmoins de ne pas rester confinée à la connaissance des sociétés amazighes, elle a, comme je le crois, une portée plus ample dépassant les limites des territoires amazighes.

Bourdieu a maintes fois souligné que les regroupements de populations dans le cadre de la « pacification » correspondent à la logique d'un colonialisme déterminé à s'emparer du corps et de l'esprit de tout un peuple en le séquestrant .Cette « œuvre civilisatrice » ne servant en réalité qu'à établir une domination[141] politico-culturelle.

---

[139] Dans le projet éditorial/ Avant-propos des Esquisses Algériennes de Pierre Bourdieu, Tassadit Yacine cite l'avant-propos de l'Art Moyen et affirme avec lui qu'un certain nombre de ces concepts « sont nés d'une généralisation des acquis des travaux ethnologiques et sociologiques que Pierre Bourdieu avait réalisés en Algérie », In : Esquisses Algériennes, 2008, p.19.

[140] Corcuff, Philippe : Bourdieu autrement, Paris : Textuel, 2003. L'auteur nous incite « à prendre les chemins de traverse » (p .8) pour appréhender la pensée de Pierre Bourdieu, car il pense qu'en soulignant son homogénéité, on a tendance à négliger « ses failles qui donnent aussi matière à penser » (p.8).

[141] Il faut introduire ce concept central de la sociologie bourdieusienne : l'analyse des rapports de domination.

Il anticipe alors une théorie socioculturelle qui se greffe sur la pensée marxiste, mais en la dépassant: Il élargit le concept marxiste de capital à un capital économique, culturel, symbolique et social qu'il conçoit d'une manière relativement indépendante du capital économique. C'est en quelque sorte une pensée en construction !

Bien que ces œuvres aient été publiées en France respectivement en 1964 (Les Héritiers) et 1970 (la Reproduction) certes après l'indépendance de l'Algérie, mais dans un contexte de remise en question des bases inégalitaires de la société française, les concepts de capital culturel(habitus),violence symbolique, métanoïa et/ou renforcement qu'il introduit, pourraient bien aider à cerner les problèmes de la transmission du capital culturel , notamment avec eux les mécanismes de reproduction d'inégalités au sein de l'enseignement en général. Le capital culturel transmis, telle la thèse soutenue par Pierre Bourdieu, favorise la réussite des étudiants provenant des couches sociales privilégiées d'autant plus que cet héritage n'est pas perçu comme un produit social. La culture d'après lui n'est pas innocente, c'est le meilleur moyen pour reproduire les structures de classe dominantes.

III. L'institution scolaire et la transmission du capital culturel : La violence symbolique

Dans cette partie de mon intervention je développerai les points suivants :

-La théorie socioculturelle de Pierre Bourdieu : Capital culturel, habitus.

- Rôle de l'école dans la transmission du capital culturel : Violence symbolique et arbitraire du capital culturel.

-L'école de la république française en Algérie coloniale : Metanoïa/Conversion.

-L'incommensurable travail de reconstruction : De la conversion au renforcement du capital culturel.

L'institution scolaire en tant que détentrice du pouvoir symbolique joue un rôle important dans la transmission du capital culturel. Ce pouvoir s'accomplit dans et par une relation définie qui soutient la croyance dans la légitimité des mots et des personnes qui les prononcent.

Le capital culturel exige un travail d'inculcation et d'assimilation, l'institution scolaire (à côté de la famille) assume le rôle de reproduction du capital culturel. La transmission d'un patrimoine culturel s'opère par effet éducatif qu'exerce le capital culturel objectivé (bibliothèque, média) et par toutes les formes de transmission implicite liées à l'usage de la langue et contribue ainsi à la construction sociale d'un habitus. Celui-ci est constitué selon Pierre Bourdieu par l'ensemble des dispositions corporelles et intellectuelles héritées ou acquises par l'individu et qui marque un statut social, une appartenance de classe et de culture.

La transmission de l'habitus se fait en partie d'une manière inconsciente, mais n'exclut néanmoins pas un travail d'inculcation conçu comme tel. La transformation du capital culturel hérité en capital scolaire exige un travail spécifique .La violence symbolique en tant que mécanisme de transmission repose sur un travail de socialisation nécessaire pour produire des agents dotés de schèmes de perception et d'appréciation qui leur permettront de percevoir les injonctions dans un discours et de leur obéir.

La réussite scolaire et par là la répartition du capital culturel dépend non seulement du statut social mais en grande partie de la manière dont il est reproduit à l'école.

Pierre Bourdieu analyse ce processus de transmission sous les termes de métanoïa qui signifie la conversion totale de l'habitus et entretien : renforcement du capital culturel primaire.

Revenons à la question de départ concernant le colonialisme linguistique Quel est le mode opératoire de transmission du capital culturel de l'école française en Algérie coloniale ?

IV. L'école française[142] en Algérie et le refoulement de la culture arabo-berbère

L'école française en Algérie coloniale n'a pas anticipé les questions liées à la scolarisation des enfants « indigènes » sédentarisés ou nomades, déstabilisés socialement et économiquement parlant. Les plans de scolarisation accélérés, notamment le plan de Constantine, se sont faits dans la précipitation et dans la réaction. L'école française a refoulé les langues arabes et tamazight et les a confinées à un usage domestique. Le Français en tant que langue véhiculaire fut enseignée à l'école, les enfants Algériens n'avaient pas le droit d'utiliser le Kabyle ou l'Arabe dialectal en classe. Le Français se comporte d'une manière « glottophage[143] », ainsi fut établi un rapport linguistique hégémonique niant les diversités culturelles.

La langue française fut enseignée comme langue « maternelle » et non comme langue étrangère. Le citoyen Français était chez lui en Algérie, les Indigènes étant ainsi traités comme des « étrangers » dans leur propre pays. Le code de l'indigénat leur refusait la citoyenneté française.
Ainsi l'école française en Algérie coloniale a créé des ruptures et des déséquilibres profonds. Elle n'a notamment pas anticipé les questions liées à la scolarisation des enfants « indigènes ». Elle a renforcé le rapport colonial inégalitaire et créé des déséquilibres dans

---

[142] Khaoula Taleb-Ibrahimi dans son exposé sur « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues » pense que l'usage du Français s'est étendu paradoxalement après 1962 ; In : La France et l'Algérie : Leçons d'histoire, p.48. Le terme de paradoxe est ici impropre, nous avons à faire à un renversement de situation dû à la politique de scolarisation renforcée du gouvernement algérien. Etant donné que l'arabe classique par manque d'enseignants qualifiés ne pouvait devenir langue d'enseignement dans l'école primaire qu'à partir de 1978.
[143] Calvet, Louis-Jean : Linguistique et colonialisme, Paris, Payot, 1974.

la société en imposant une langue étrangère aux enfants musulmans et en déniant l'éducation à la majorité des Algériens.

En imposant un capital culturel étranger elle tendait vers une conversion radicale de l'habitus, (la mort d'une culture), ce processus est appelé métanoïa. Dans le contexte colonial la violence symbolique est double, car la langue d'enseignement est doublement étrangère. Elle est la langue de domination de classe et la langue de domination d'un pays sur un autre.

La recherche sur le système d'enseignement en Algérie coloniale reste encore cantonnée dans une perspective essentiellement historique. Elle souligne soit le peu d'impact de l'œuvre scolaire soit l'instrumentation de l'éducation pour pérenniser la domination coloniale. Les chercheurs sont unanimes en ce qui concerne l'ambiguïté de cette entreprise.[144]

Effectivement la politique scolaire coloniale (L'école française) n'a pas intenté d'ouvrir ses portes à tous les Algériens puisqu'en 1962 85% de la population était analphabète (le taux dans la population féminine est de 98%), elle a eu un faible impact en Algérie coloniale.

L'accès à l'école était limitée aux enfants de la grande et petite bourgeoisie d'un côté, et d'un autre côté cette scolarisation ne dépassait pas un seuil minimal d'éducation qui était le primaire supérieur. En d'autres termes l'école en Algérie coloniale ne visait pas une ascension sociale des enfants « indigènes ». Cet enseignement a favorisé l'émergence d'une élite francisée qui devait servir d'intermédiaires entre les Algériens et l'administration française, cette « élite » fournira par la suite les cadres de la nouvelle administration algérienne.

---

[144] Kadri, Aïssa : Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie. In : La France et l'Algérie : Leçons d'histoire, Institut national de recherche pédagogique, Lyon, 2007, p.19-39.

Quand on ne considère que les chiffres[14522], l'impact de l'école française en Algérie paraît infime. Mais certes cet enseignement a laissé dans l'Algérie postcoloniale des traces indélébiles dans le comportement culturel des Algériens, tel qu'un ministre de l'enseignement algérien, Mostefa Lacheraf a plaidé pour un bilinguisme arabe/ français.

De par son mode d'introduction cet enseignement avait bouleversé l'espace linguistique et culturel de l'Algérie, il avait favorisé et aggravé les fossés et les rapports inégalitaires tellement son prestige et sa maîtrise étaient et sont encore liés à une ascension sociale.

Finalement c'est donc le jeune état nouvellement indépendant qui aidera la langue française à se propager dans toute la société et à établir un état de bilinguisme de fait dans le système éducatif et dans toute la société.

V. L'incommensurable travail de reconstruction en Algérie indépendante : Métanoïa et renforcement partiel du capital culturel.

A cause de ce déni d'éducation la plupart des Algériens sont restés analphabètes ou se retrouvent en situation d'illettrisme[146]. Jusque dans les années 70 l'école algérienne s'est faite dans l'urgence et l'improvisation, car les enseignants français avaient quitté le pays et le nombre d'enseignants algériens était encore infime.

---

[145] Lacheraf, Mostefa : Des noms et des lieux, Alger : Casbah, 1998. L'auteur nomme dans son œuvre le taux de 85% d'analphabètes à la fin d'une colonisation de 132 ans. Lorsque Mostefa Lacheraf était devenu ministère de l'enseignement en Algérie, il a plaidé pour un bilinguisme Arabe/Français.

[146] Kadri, Aïssa: Histoire du système d'enseignement colonial en Algérie In : La France et l'Algérie : Leçons d'histoire. Institut national de recherche pédagogique, 2007.p.19-39. En citant Lacheraf Mostefa qui avance le chiffre de 85% d'analphabètes en Algérie avant l'indépendance. Les travaux sociologiques de Fanny Colonna et d'Ahmed Ghouati confirment aussi que l'école française n'a touché en fait qu'une « élite coloniale ». Le Cercle Algérianiste évoque au contraire la « Grande œuvre française » néanmoins les chiffres avancés par eux-mêmes n'expriment aucune autre réalité.

L'école algérienne a alors massivement scolarisé la jeunesse, et par ces efforts mêmes contribués à l'expansion de l'utilisation de la langue française jusqu'à rester par la force des choses langue de l'administration algérienne. Par la suite elle a aussi creusé de nouveaux fossés en affirmant une identité uniquement arabo-islamique : L'école fondamentale est effectivement arabisée en 1978 et l'enseignement secondaire en 1988/1989. Un décalage existe encore aujourd'hui entre l'enseignement secondaire arabisé et l'enseignement supérieur où le Français reste la langue d'enseignement surtout dans les matières scientifiques et techniques.

Depuis l'année 2000 l'enseignement du Français a été réhabilité dans le cadre de la réforme de l'école algérienne, par manque d'enseignants qualifiés et par manque d'ouvrages didactiques adaptés son introduction dans le primaire a été repoussée à la 3.eme année du primaire depuis la rentrée 2006/2007.

Donc dans un premier temps, il semblerait qu'il y ait une continuité dans le mode opératoire de la transmission du capital culturel. L'instauration de la langue arabe classique comme langue d'enseignement devait ici aussi provoquer une conversion radicale « métanoïa ».La réhabilitation du Français et son introduction dans le primaire depuis 2006 montre que l'impact de la langue française est beaucoup plus important que ne le montrent les taux d'alphabétisation d'avant 1962.

Elle (L'école algérienne) a créé dans un premier temps de nouvelles inégalités dans la répartition du capital culturel. Il a fallu attendre 1994[147] pour que l'attention des autorités compétentes soit

[147] Bilek, Chérifa : La genèse de l'enseignement de Tamazight depuis le XXème siècle. Evolution, acquis et perspectives. Dans cet exposé Madame Bilek retrace les différentes étapes de la lutte pour la reconnaissance de la langue amazighe. En 1994 pendant la grève scolaire on exige la reconnaissance de cette langue maternelle à l'école« Tamazight di lakul ».

attirée sur le capital culturel primaire des enfants ayant comme langue maternelle le Tamazight. Nous sommes encore dans la phase de renforcement partiel. Aujourd'hui les enfants de langue Tamazight voient leur capital culturel renforcé, mais qu'en est-il des enfants parlant l'Arabe algérien ?

C'est en connaissant les mécanismes de transmission du capital culturel dit Pierre Bourdieu, qu'il y aurait quelque chance de suspendre partiellement leurs effets inégalitaires. C'est en cela qu'elle peut être utile aux enseignants Algériens.
En 1983 confronté aux enseignants Français qui lui reprochaient sa vision pessimiste de la sociologie et qui lui demandaient s'il ne les épinglait pas en leur contribuant un rôle conservateur dans la transmission des inégalités sociales préexistantes, il rétorqua que « le travail du sociologue consiste à rendre à tout le monde, au premier venu, la possession de cette chose tout à fait bizarre qu'est le monde social »[148] La connaissance des lois sociales est la condition de toute transformation du monde social. C'est en connaissant les mécanismes de transmission du capital culturel qu'il y aurait quelque chance de suspendre partiellement les effets de ces mécanismes.

Néanmoins l'approche de Pierre Bourdieu dans la sociologie pédagogique est l'expression d'un point de vue « surplombant », il s'agit d'une macrosociologie qui montre les carences d'un système scolaire hautement inégalitaire, favorisant la réussite des enfants d'une couche sociale proche d'une culture scolaire qui loin d'être universelle et objective. Il s'agit d'une dénonciation de l'école reproductrice des rapports sociaux marqués par la domination une classe sociale privilégiée. Il serait nécessaire aujourd'hui d'ouvrir la « boîte noire » de l'institution scolaire pour comprendre comment les inégalités se fabriquent en son sein. La sociologie de l'école s'éloignerait de la critique surplombante pour aller vers une

---

Elle a été finalement introduite dans le primaire à la rentrée scolaire 2004/2005, après sa reconnaissance en tant langue nationale en 2002.
[148] Bourdieu, Pierre : entretien avec Ronald Kopka.

expertise plus pratique tournée vers les acteurs, les sujets.[149] Pour la nouvelle sociologie de l'école, il faut s'interroger sur ce que l'école fait aux élèves et aux enseignants et sur ce que les élèves et les enseignants font à l'école. Pour l'école algérienne le choix de la langue ou des langues d'enseignement est déterminant dans cette interaction. La réussite ou l'échec scolaire dépend ici encore plus qu'ailleurs d'une politique linguistique cohérente qui prend en compte le capital culturel primaire de tous les enfants.

L'analyse par exemple du lien pédagogique pourrait être très fructueuse pour suspendre les effets discriminatoires du mode de transmission du capital culturel scolaire.

VI. Conclusion

La déculturation coloniale, aggravée après l'indépendance par une politique linguistique méprisant les diversités culturelles et les parlers populaires, a produit des situations inégalitaires et favorisé la « hogra » pour reprendre un terme usuel du langage courant.

C'est en restant à « l'écoute » des jeunes confrontés à l'échec scolaire que le pays répondra à leurs frustrations et à leurs aspirations, et que pourra s'établir un dialogue interculturel.

La formation et la sensibilisation des enseignants pour ces situations de plurilinguisme en est une des clés principales. Car tant que la question de la place des langues nationales dans l'enseignement n'est pas tranchée, elle restera au cœur des problèmes que connait le pays et que connaissent aussi les sociétés amazighes.

Ouvrages cités

1. Bourdieu, Pierre : Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, 1961.
2. Bourdieu, Pierre : Esquisses algériennes, Paris, Seuil, 2008.

[149] Dubet, François : Faits d'école, Paris, Editions de l'EHESS, 2008

3. Bourdieu, Pierre : Les héritiers, Paris, Ed .de minuit, 1985.
4. Bourdieu, Pierre : La reproduction, Paris, Les éd. De minuit, 1970.
5. Lacheraf, Mostefa : Des noms et des lieux, Alger, Casbah, 1998.
6. Masqueray, E : Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, 1886.
7. Hanoteau, A./ Letourneux, A. : Les coutumes de la Kabylie, 1873.
8. Ageron, Charles-Robert : Les Algériens musulmans en France, Tome 1, Paris, 1968.
9. Saïd, Edward : L'orientalisme, Paris, Seuil, 1997.
10. Martin-Criado, Enrique : Les deux Algéries de Pierre Bourdieu, Bellecombes-en-Bauge, Ed. Le croquant, 2008.
11. Corcuff, Philippe : Bourdieu autrement, Paris, Ed. Textuel, 2003.
12. Institut National de Recherche : La France et l'Algérie : Leçons d'histoire, Lyon, 2007.
13. Bilek, Chérifa : La genèse de l'enseignement de Tamazight depuis le XXème siècle. Evolution, acquis et perspectives.(Haut-commissariat à l'amazighité).
14. Calvet, Jean-Louis : Linguistique et colonialisme, Paris, Payot, 1974.
15. Dubet, François : Faits d'école, Paris, Ed.de l'EHESS, 2008.
16. Durkheim, Emile : Les règles de la méthode sociologique, 1894

Présentation de l'ouvrage de LAHOUARI Addi[150] intitulé : S*ociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*

Marouf Asma,
CRASC - Oran

Dans cet ouvrage intitulé *« Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu, le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques »,* l'auteur nous propose une lecture analytique de la sociologie ou plutôt de l'anthropologie de Pierre Bourdieu, a partir de ce que L. Addi appelle *le paradigme anthropologique Kabyle*.

Les travaux d'ethnologie menés dans la région de la Kabylie en Algérie par P. Bourdieu traduisent la mise en œuvre d'une approche originale du fait social. La nouveauté a été telle qu'il est permis de dire selon L. Addi que « *la Kabylie a été pour Bourdieu est ce que l'Australie est aux formes élémentaire de la vie religieuse d'Emile Durkheim ou le Brésil aux formes élémentaires de la parente de Claude Levi Straus » P21.*

Pour L. Addi l'approche théorique de Bourdieu est singulière car elle ne s'inscrit pas dans la continuité des approches déjà existantes. P. Bourdieu s'est inspiré de quelques auteurs tels, que Weber et Durkheim, mais il a construit quelque chose de nouveau et qui n'a pas été dépassé ; c'est devenu par la suite une référence

---

150 LAHOUARI Addi, *sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques,* Paris, La Découverte, 2002.ISBN 2-7071-3806-1

paradigmatique pour lui dans toutes ses approches et ses recherches, et il l'utilisera dans les ouvrages qui feront sa renommée en tant que sociologue*, Les héritiers, La reproduction, La distinction*, etc. P16.

L. Addi a construit son ouvrage en deux parties : La première partie qui s'intitule : « *L'Algérie dans les travaux de Pierre Bourdieu* » est consacrée à l'Algérie en tant que système social et terrain anthropologique.

Dans cette partie L. Addi nous rappelle les travaux menés par Bourdieu en Algérie, en effet la rencontre de P. Bourdieu avec l'Algérie date de la seconde moitié des années cinquante, au cours desquelles il a commencé des travaux d'enquête de terrain qu'il a achevés au début des années soixante.

P. Bourdieu a écrit trois livres de sociologie sur l'Algérie : *Sociologie de l'Algérie*, *Travail et travailleurs en Algérie, Le déracinement* en collaboration avec Abdelmelek Sayed . Dans ces travaux P. Bourdieu n'avait pas encore forgé les principaux concepts de sa théorie sociologique.

Et deux autres ouvrages d'anthropologie : « *Esquisse d'une théorie de la pratique* et le *sens pratique* » ; c'est dans ces travaux que Bourdieu a élaboré les concepts de base sur lesquels est fondée en grande partie sa théorie.

On voit donc que Bourdieu s'est intéressé à l'Algérie sous une double perspective sociologique et anthropologique

D'une part en analysant les effets de la domination coloniale sur la société algérienne, dans une perspective sociologique et en étudiant le vécu des populations déchirées dans leurs vies quotidiennes entre l'imaginaire communautaire qui persistait en eux et la nouvelle réalité désenchantée du calcul monétaire à la logique duquel elles n'échappaient pas. C'est cette rupture vécue par des

hommes et femmes anonymes qui l'a mis sur la piste de la sociologie de *l'habitus*.

Et d'autre part en étudiant le village kabyle et sa culture dans une perspective proprement anthropologique à travers une enquête ethnographique en Kabylie où les communautés villageoises ont été mieux préservées des influences extérieures et ont plus ou moins gardé intact l'imaginaire social de la société traditionnelle. C'est dans ce travaille que Bourdieu forgera les principales notions qui marqueront sa théorie sociologique.

La deuxième partie de l'ouvrage de L. Addi porte sur l'approche théorique avec ses apports à la connaissance du fait social et les contradictions qu'elle recèle. Elle a pour intitulé « *Les conséquences théoriques du paradigme anthropologique kabyle* ».

Dans cette partie l'auteur essai de savoir quel ont été les résultats de ce travail de terrain mené par Bourdieu sur le plan théorique.

Pour L. Addi ces recherches ont été fondatrices, a partir de ces travaux Bourdieu a forgé les concepts majeurs de son œuvre théorique originale et singulière : *« habitus* : comme intériorité assurant la continuité entre l'individu et la société dans laquelle il se reproduit, *Capital social* : comme extériorité dans des enjeux autour desquels s' s'ordonnent s'organisent et s'arrangent les oppositions et les compétitions ».*p 113*.

Un chapitre préliminaire à ces deux parties ayant pour titre « *Les multiples dimensions de la sociologie de Pierre Bourdieu* », montre l'unité d'une œuvre originale et cohérente malgré son éclectisme et dont la richesse se trouve dans ses dimensions multiples. L. Addi en énumère trois de ces dimensions : *« sa dynamique critique qui alimente la contestation sociale, sa perspective anthropologique interpellant l'homme dans sa totalité psychosociale, et son questionnement philosophique sur la liberté à conquérir sur les déterminismes sociologiques »P14.*

Dans ce chapitre L. Addi aborde entre autres la question de la frontière entre les deux disciplines, l'anthropologie et la sociologie, au regard de Pierre Bourdieu, bien que cette frontière soit arbitraire pour Bourdieu néanmoins selon L. Addi cette frontière est reproduite dans les travaux de Bourdieu. Or il a abordé l'Algérie dans une double perspectives.

L'analyse des travaux de Bourdieu par L. Addi a démontré que Bourdieu était anthropologue dans sa démarche et dans sa méthodologie. *« Il n'y a pas que la méthodologie qui rattache Bourdieu a l'anthropologie il ya aussi le contenu de ses objets de recherche* » p 89.

L'auteur achève son ouvrage par un questionnement concernant la méthodologie de *l'habitus* et du *capital social* et sa capacité de rendre compte des jeux complexes de la société moderne marquée selon L. Addi par « l'interventionnisme tatillon de l'Etat *» P189*, ce pouvoir central dominateur que P. Bourdieu n'aime pas et que la Kabylie a dissous dans des codifications dont chacun se porte garant.
Bourdieu semble plutôt fasciné par l'exercice concurrentiel mais civique de la violence légitime (physique et symbolique) qui assure la paix sur la base de la dissuasion. "L'homme d'honneur na pas besoin de faire appel a une tierce personne pour défendre sa dignité et pour assurer sa sécurité, grâce a *l'habitus* chacun est conscient des limites à ne pas transgresser, étant donné que les *habitus* sont dressés pour la défense des capitaux sociaux pour lesquels un homme n'hésite pas à mourir s'il le faut *»P188.*

Ce qui amène L. Addi à poser la question suivante *: « la sociologie de l'habitus et du capital social est-elle suffisante pour prendre en charge théoriquement la modernité » ? P200.*

Le spectre de la dépossession : du *Déracinement* A *La misère du monde*[151]

Fanny Colonna[152]**,**
CNRS / EHESS - Paris

Faut-il sans hésitation prendre au mot Pierre Bourdieu quand il qualifie, dans un entretien accordé à la fin de sa vie et publié dans un livre posthume (Bourdieu 2003), ses recherches algériennes comme son « œuvre la plus ancienne et la plus actuelle à la fois » (p.14). Quand il ajoute, plus loin, que Le Déracinement (1964) « ressemble beaucoup à La misère du monde (1993) (p.40). Par delà un sentiment très fort de familiarité entre deux moments d'écriture pourtant distants de trente ans, à propos de sociétés si peu comparables, peut-on s'autoriser surtout de ces énoncés de l'auteur lui-même pour soutenir que cette découverte initiale d'**une déprivation radicale des plus faibles** opère progressivement comme **la condition de possibilité d'une « théorie de la domination »,** clef de voûte de tous rapports sociaux , dont le pouvoir de généralisation ira en s'affirmant et connaît, on pourrait dire, malheureusement, une fortune beaucoup plus large que l'œuvre elle-même ?

Ou bien faut-il au contraire suivre Philippe Corcuff quand, invoquant le Foucault de l'Archéologie du savoir et sa critique des « synthèses toutes faites » induites par les catégories d' « oeuvre » et d'« auteur », il préfère prendre acte de la volonté combative de cette science (celle de Bourdieu) en forme de « sport de combat », et soutient la nature non homogène d'une pensée « accidentée », et

---

[151] Ce texte est publié en français avec la permission des éditeurs de *Bringing Habitus Home : Bourdieu Studies of Kabylia,* dirigé par Jane Goodman et Paul Silverstein. Nebraska Press, (USA) 2009

[152] In : *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XL, 2002, CNRS Editions, pp 25-38

selon lui, « parcourue de failles » ? (Corcuff 2003). C'est cette aporie que se propose de travailler la présente contribution. Une entreprise qui passe par une relecture attentive et si possible « fraîche », disponible, de textes déjà beaucoup lus et bien des fois annotés par le passé. Plus précisément il convient de bien circonscrire ce que l'on attend de l'exploration de l'alternative peut être un peu simpliste énoncée ci-dessus : lire l'œuvre de Bourdieu comme un système, pour dire vite, clos et déterministe, ou bien rechercher **par où, comment, quand,** lui-même, ses continuateurs voire même ses adversaires, ont pu faire avancer une pensée- la sienne - considérée comme l'une des plus novatrices et consistantes de XXeme siècle**, probablement au-delà de l'horizon des sciences sociales.**

En effet, après des débuts un peu ésotériques, le travail indissociablement théorique, empirique et épistémologique de Bourdieu et de son (ou ses) équipe(s) est devenu, en moins d'une vingtaine d'années, des Héritiers en 1968 au Sens pratique en 198O, la référence majeure dans le « champ » de la Sociologie en France et progressivement ailleurs. Quand, au départ, c'est-à-dire du lieu son expérience algérienne, il investit ce chantier, il a une conscience très claire de l'état de délabrement, de dépendance, en un mot de pauvreté, de cette science « perçue par le profane comme proche par son objet d'une sorte de journalisme… et en outre dévaluée par rapport à la philosophie par son allure de vulgarité scientifique voire positiviste… » comme il l'écrit lui-même, et ceci dès l'après Seconde guerre mondiale (Bourdieu 2004, p. 14).Il entreprend donc ce qu'il envisage comme un travail de longue haleine. Dans cette construction, il applique, sans surprise, un choix et une consigne que Claude Levi Strauss énonçait souvent oralement dans ses propres séminaires : mettre entre parenthèses tout ce qui ne concerne pas « l'invention » à défendre. D'où ce soucis devenu quasiment obsessionnel de rappeler la cohérence de son œuvre. Faut-il ajouter que dès ses premiers textes sur l'Algérie, quelque chose comme une » vision tragique » du monde social, très spinoziste, est déjà présente qui produit et conforte le thème de la domination.

Et cependant, tout usage trop violent de modèles, les siens ou ceux des autres, lui était très sensible et ses mises en garde étaient fréquentes à ce sujet dans son enseignement. C'est ici le lieu de rappeler qu'il y a chez lui une « œuvre orale » aussi importante que son œuvre écrite et beaucoup plus nuancée, voire « accidentée » comme dirait Corcuff : séminaires, soutenances de thèses, voire entretiens de direction de recherche. Le problème est que, par ses choix d'objets et donc de problématiques, il a presque toujours sinon exclusivement privilégié les rapports de domination. Mais il n'est pas certain que ce soit malgré ou contre lui –même ! Il s'agirait plutôt à mon sens d'une stratégie consciente d'accumulation primitive.

Depuis une dizaine d'années, la plupart des courants de ce que l'on appelle en France les « nouvelles sociologies » (Corcuff 1995) sont issus du choc salutaire produit par son irruption, même si ces courants cherchent leur inspiration ailleurs et en général hors de France (Elias, Schütz etc..). Mais aussi sont apparues alors des résistances à ce qui se dessinait comme une ambition hégémonique, au moins quant à la prétention à décrire le réel. En un mot, une pensée « exclusive », ce qu'il est difficile de contester.

Avec le recul du temps, cette « pensée exclusive » est perçue aujourd'hui à juste titre comme une **limite** avec et/ou contre laquelle s'est construit du neuf. Tel sociologue des sociétés indiennes dira à quel point la notion de domination lui est indispensable au présent, tel autre, algérien, peut s'y sentir complètement chez lui et pour cause, mais un troisième, algérien aussi, invoquera **l'historicité** de cette société tellement « révolutionnée » (le mot est de Bourdieu) pour contester l'efficacité de la catégorie du « sens de l'honneur » par exemple. C'est sous cette catégorie, on le comprendra en avançant dans le texte, que se range ma lecture, même si les fondements de ma formation doivent beaucoup à notre longue proximité, comme étudiante puis comme chercheuse. Une chose pourtant fut régulièrement en débat entre nous : la trop grande importance que

je donnais au terrain dans mon temps et dans mon travail… Et ceci explique cela.

Si, comme il l'enseignait aux chercheurs dont il dirigeait les travaux, les « situations de commencements » (des institutions, de la colonisation, du capitalisme - mais déjà Marx …) ont tant d'importance et doivent faire l'objet d'une attention analytique toute particulière – songeons aux travaux qu'il a inspirés sur la prime éducation et la pédiatrie, ou sur l'origine des intellectuels, à la fin du XIXeme siècle - n'est-on pas fondé aussi à y aller voir de plus près quand il s'agit des paradigmes ? On reconnaît là d'ailleurs d'une consigne durkheimienne (voir L'évolution pédagogique en France), elle-même héritée de Fustel de Coulanges. En restant dans le droit fil de l'inspiration algérienne des travaux initiaux, j'envisagerai, à leur suite, Le sens pratique et La misère du monde - à l'exclusion de la masse très importante des autres productions (Rivière et Delsault 2002) - comme jalons significatifs d'*une vision extrême et agonistique du monde social.* Tout en suggérant quelques-uns des « sentiers latéraux » par lesquels Bourdieu, plus souvent, on le verra, par sa pratique que par sa théorie, a tenté d'échapper lui-même à ce modèle d'airain. Sachant, comme il vient d'être dit, qu'il n'était pas sans savoir que le monde et l'humaine condition étaient moins « noirs » que son œuvre ne le laisse supposer .

1 – Le choc des terrains algériens : la rencontre du Tiers Monde, ou simplement d'un monde tierce

En 1958, trois ans seulement après son arrivée à Alger, où il enseigne, dans la continuité de son service militaire, la sociologie à l'université, Bourdieu publie Sociologie de l'Algérie. Ce texte, « arraché » (le terme est de lui) par une lecture « culturaliste critique », comme il le dira plus tard, à d'autres textes, ceux de la littérature produite par ses prédécesseurs, contient déjà l'essentiel de ce qui nous intéresse ici : le thème de la *désintégration de la société « indigène »* mais aussi celui *l'habitus,* qui n'est pas encore nommé comme tel, et se dit encore « véritables montages

psychologiques » mis en place par l'apprentissage culturel et « qui ont pour fin, apparemment, de garantir contre l'improvisation… » (Voir chapitres VI, Désagrégation et désarroi, et V, Le fond commun, p. 84 de l'édition de 1961 de Sociologie de l'Algérie). **Une proto théorie, en somme, de la domination.** La rencontre de terrains ruraux vient ensuite, rendue possible grâce à des enquêtes collectives menées au sein de l'ARDESS (une unité de recherches dépendant de l'Institut des Statistiques d'Alger, crée par quelques polytechniciens et énarques venus de « la métropole » pour œuvrer dans le cadre du « Plan de Constantine »), sur un certain nombre de «camps de regroupement » qui abritaient des populations déplacées sur ordre de l'armée. Textes arrachés, ceux-là, au terrain, Travail et travailleurs (1963) et Le déracinement (1964) vont donc être l'occasion de donner une base empirique à ce qui n'était au départ, somme toute, qu'un ensemble d'hypothèses et/ou d'intuitions, inspirées d'une culture philosophique et sociologique très large, intensément réappropriée et cependant, très peu critique. Je ne referai pas ici la mise en question détaillée de ces paradigmes que mes propres recherches en milieux paysans montagnards et sahariens (dans l'Aurès à partir de 1973 mais auparavant au Gourara) m'ont amenée à formuler (Colonna 1978, 1987, 1995). Sinon pour dire que, élève moi-même de Bourdieu à la fin des années 50 puis ayant conduit une thèse sous sa direction au début des années 70 ; vivant en Algérie au moment où je menais ces enquêtes, en pleine période de Révolution agraire, cette prise de distance fut doublement inconfortable. Ainsi, lisant en 1989, c'est à dire après « l'ouverture démocratique », le chapitre intitulé « le déracinement comme concept et comme politique » dans mon livre de 1987, un inspecteur d'Académie proche du pouvoir me disait, en ne souriant qu 'à moitié : « Vous avez eu de la chance que nos responsables ne lisent pas, sinon c'était la prison ! ». Et je ne peux pas prétendre non plus avoir vraiment convaincus mes collègues chercheurs algériens, tant le modèle que je contestais avait alors de légitimité localement. Une légitimité qu'il est loin d'avoir perdue en Algérie aujourdhui encore.

Or, si le modèle de la déprivation radicale des paysans me paraissait de peu de validité heuristique sur mon propre terrain

(L'Aurès), c'est que la description et surtout la théorisation des conséquences de l'exclusion spatiale et sociale produite par la colonisation s'y faisaient de telle façon qu'elles mettaient complètement *hors champ* la reconnaissance des ressources culturelles propres des paysans, telles qu'elles me paraissaient exister sous la forme de traditions mémorisées et parfois même écrites, d'une religion scripturaire précieusement préservée, et principalement, d'une *réflexivité endogène* sur l'expérience historique passée et présente. Mais surtout, ce sont les implications politiques du modèle qui ont été dramatiques en Algérie, parce qu'elles entraient dangereusement en résonance avec la vision très radicale des acteurs de la Révolution nationaliste et, paradoxalement, avec les thèses mêmes de Frantz Fanon, son principal théoricien, thèses sur lesquelles Bourdieu avait émis, assez tôt, de très lucides réserves (Bourdieu 1960).

Pourtant, Le déracinement est un livre à la fois riche et bien étrange : on ne peut qu'être frappé rétrospectivement par l'écart entre la réelle complexité empirique de certains chapitres (III, VII), la finesse et l'exigence des questions posées, le soucis de comparatisme interne entre les différentes régions étudiées, et la simplicité des thèses qui en sont déduites. Or, ce sont les développements synthétisants, théoricistes, qui ont été retenus finalement, comme « la vérité » des situations observées alors, abusivement étendue à la paysannerie algérienne dans son ensemble. Et surtout la prétention, dans le dernier chapitre, de passer à la situation post-indépendance, en prophétisant sans précautions ni aucune attestation d'enquêtes datées et localisées.

Néanmoins, c'est le mérite des retours en arrière, en même temps que des lectures différées, d'incliner à chercher le pourquoi, la genèse, de démarches théoriques qui ont pu sembler, avec le temps, comme frappées du sceau de la nécessité. Le livre posthume, évoqué plus haut, Images d'Algérie, une affinité élective, y invite. Il s'agit d'un volume de photographies prises par Bourdieu en 1958 et 1959, à Alger et autour d'Alger, ainsi que dans les camps de regroupement sur lesquels ont portées les enquêtes

déjà évoquées. On y trouve aussi des réflexions très suggestives, sur le rôle de la photo dans le travail ethnologique, et sur « ces photos-là », ainsi que de nombreuses et longues citations, extraites essentiellement de Travail et travailleurs et du Déracinement. Egalement un article de 1960, celui justement qui polémique avec les thèses de Fanon et qui a paru ensuite, sous une forme beaucoup plus édulcorée, dans Esprit (Bourdieu 1961). Il faut lire ces textes et ces photos ensemble, évidemment. Or pour qui connaît l'Algérie d'aujourdhui, ces clichés pourraient avoir été pris hier ou ce matin-même. Le pays (on peut le regretter), villes ou campagnes, campagnes surtout, n'a pas tellement changé, hormis l'horreur des « regroupements » (auxquels certains « villages socialistes » des années Boumediene n'ont pas grand'chose à envier !). Ce que l'on voit surtout, dans le regard du photographe à ce moment, c'est la découverte d'un « autre monde » – pratiquement rien, pour des raisons évidentes, n'évoque la présence d'une armée étrangère -, d'une société du Sud, pauvre, sans aucun doute, sous-développée à coup sûr, *différente* surtout. Dans l'entretien, en effet, Bourdieu dit combien cette expérience algérienne fut bouleversante voire « tragique » pour lui ; l'état de tension permanente et de fébrilité dans lequel il vivait. Tension de l'exceptionnel, fébrilité du vouloir comprendre. Mais cet *état quasi second* ne participait-il pas du côté dérangeant et dérangé de *toute* première expérience de terrain, et dans son cas peut-être, de la surprise de découvrir tant d'*altérité d*ans un « département français » ? Les photos, tous les professionnels l'affirment, disent le plus souvent ce que désigne leur légende. Et c'est des citations seulement qu'émerge ici, au moyen d'une coupe synchronique exacerbée produite par le texte, « désintégration », « déracinement », « économie de la misère ».

C'était la guerre, certes, une guerre avec, au bas mot, un million de morts, personne ne songe à le nier. Mais les images parlent, elles, d'autres manières de se vêtir, d'autres postures corporelles (porter un enfant sur son dos), d'inégalité entre les sexes, certes (la femme marche à pied aux côtés de l'homme qui chevauche une monture), de petits métiers, d'artisans bricoleurs, de technologies d'une autre époque. D'un monde, en somme, vivant dans une culture et sans

doute une temporalité assez différentes, mais pas complètement différentes. Or cette culture et cette temporalité ne nous sont restituées dans les textes que comme *manque, perte, décalage.* Comme non-culture et a-chronie. Ecrasées par une ligne interprétative qui ne leur fait pas place.
De la même manière, les photos ne montrent jamais, même en ville, aucun Européen, lesquels sont pratiquement absents, également, du livre de 1958. Grave lacune, en fait, qui fait silence et absence sur une dimension importante de la vie quotidienne des Algériens-mêmes que Bourdieu s'était donné mission de comprendre. Souligner cette absence n'est pas lui chercher mauvaise querelle, ni prêcher pour ma propre paroisse, mais parler plutôt de son « cadre », au sens cinématographique du terme. Car Il n'y a pas non plus, dans sa démarche, du moins telle qu'elle est évoquée par ce livre-mémoire, la moindre tentative d'une « anthropologie du proche ». Bien qu'il parle parfois, en passant, des Algériens citadins et les « occidentalisés », ces « hommes de l'entre-deux » comme il les appelle dans son livre de 1958 (p.124), sans cesse tentés « par l'identification anxieuse ou le négativisme révolté », qui selon lui connaissent aussi mal leur pays que les intellectuels de gauche français proches du FLN (Sartre surtout, mais aussi Fanon) ; bien qu'il évoque parfois la mémoire du romancier Mouloud Féraoun, assassiné par l'OAS, ou sa collaboration d'alors avec Abdelmalek Sayad… Tout se passe comme si, pour employer une de ses expressions favorites, il lui importait uniquement de mettre en scène une population déprivée, singulière dans son dénuement, sans inscription dans le temps ni implication dans le dialogue avec d'Autres différents.

« Je n'ai pas tenu de journal » répète-t-il à plusieurs reprises dans cet entretien, selon lui, sous l'effet d'une trop grande urgence. Et le lecteur- ethnologue, lui/elle qui ne se sépare de son cahier de terrain ni de jour ni de nuit, ne sait trop comment interpréter à la fois ce regret et surtout cette omission. Laquelle semble bien surprenante, face à la débauche de mesures sophistiquées, de grilles d'observation ingénieuses (il est question de tests de Rorscharch !), d'enregistrements visuels, de croquis, dont Bourdieu évoque

l'usage. Face surtout à sa volonté affirmée de saisir *tout* ce réel si troublant, par tous les moyens. Le moins qu'on puisse avancer est que, dans cette affaire si importante à ses yeux, il aura veillé à garder traces de tout…*sauf de lui-même et de ses propres affects*. Mais c'est que lui-même n'est pas là seulement pour voir, ou pour sentir. Pour *comprendre*, oui, sûrement, mais *comprendre, pour lui c'est théoriser* : «Je ne voulais pas me contenter de témoigner à la façon d'un bon reporter, je voulais dégager la logique et les effets transhistoriques de ces grands déplacements forcés de populations » (p.40). Curieusement, quand on connaît l'homme - il faut croire à la vertu des associations libres dans les entretiens, même quand on a affaire à un maître de la technique - suit immédiatement un passage inattendu sur censure et autocensure, sur le refoulement alors à la mode à Paris, de « tout ce qui était philosophie et littérature ». Sur « la bienséance académique qui fait qu'il y a un tas de choses qu'on ne pense même pas à raconter ».
Tous ces « détails » en somme, dont aurait parlé justement un cahier noirci au jour le jour et qui auraient ouvert, peut- être, sur ce que la thèse centrale occulte ….

2 – Elaborations secondaires. L'habitus et la pratique. Faire sans savoir pourquoi on fait ce qu'on fait

« Ce que l'on peut exiger en toute rigueur de l'ethnologue, c'est qu'il s'efforce de restituer à d'autres hommes le sens de leurs comportements, dont le système colonial les a, entre autres choses, *dépossédés* ». Travail et travailleurs, 1963. Avant propos

Pour revisiter, même sous bénéfice d'inventaire, cette « pente sombre » du discours bourdieusien, en interrogeant sa présence, sous des formes élaborées, dans ses dispositifs théoriques ultérieurs, ceux du Sens pratique (1980) en particulier, il faut, cette fois se situer sur cette frontière entre démarches anthropologique et sociologique, que Bourdieu lui-même a toujours souhaité occuper : « Je ne faisais pas de différence entre sociologie et ethnologie » dira-t-il plus tard. Concernant les hommes du Déracinement, leur dépossession est historique et politique. La

domination est là, telle un « objet préconstruit », pour reprendre encore une de ses expressions favorites. Point n'est besoin de l'inventer ou de la deviner. Ce qui fait problème est son usage extensif et surtout *occultant,* sur lequel je reviendrai plus loin. Il n'en va pas de même pour les acteurs de L'esquisse ou du Sens pratique, dont, au passage, la localisation dans le temps et dans l'espace, fait problème : de quels Kabyles s'agit au juste en effet ? Rencontrés où, quand, comment ? Chez eux, en tout cas, comme chez l 'enfant de Sociologie de l'Algérie, la méconnaissance des motivations de la pratique est ontologique, de nature, structurelle. Et de fait, les ambitions généralisatrices de l'Esquisse et du Sens pratique dépassent, et de loin, la situation paroxystique du déracinement.

Plutôt que de raisonner sur l'exemple du calendrier coutumier, ce que j'ai fait ailleurs (Colonna 1995, chap. 7), je considèrerai l'intéressant épisode du « fameux » dialogue avec Mammeri et de l'invention de « *l'oralité savante* ». En 1978, paraît dans le numéro 23 d'Actes de la recherche en sciences sociales, un entretien entre Bourdieu et le romancier algérien Mouloud Mammeri, intitulé « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie » (mais le sommaire de la livraison porte, sur la couverture, l'énigmatique mention « Les poètes berbères et la question homérique »). De la problématique homérique, il est beaucoup question en effet, dans le déroulement de l'échange : Mammeri a fait des études universitaires classiques, soutenu un Diplôme d'Etudes Supérieures de grec sous la direction de l'éminent helléniste durkheimien Louis Gernet, alors en poste à Alger…il se prête donc volontiers au jeu. Peu importe finalement que Bourdieu tire constamment le fil de l'interaction dans un sens qui privilégie la place de *l'oralité* et minimise celle de la présence pérenne d'une culture scripturaire, celle de l'arabe et de l'islam, voire celle de l'irruption du français depuis la fin du XIXeme siècle, présences que les exemples pris sur le vif évoqués régulièrement par Mammeri rendent chaque fois plus incontournables. Au passage, manque encore là une « anthropologie du proche », car rien ne laisse deviner, dans la dramaturgie de l'échange, ce que cette docilité du romancier doit à

ses propres « intérêts » en tant qu'« intellectuel organique » de la cause kabyle. La question n'est même pas là.
Elle est plutôt dans le fait que la sophistication de la tradition poétique dont il est question, le rôle proprement sapiential des poètes, joints à ce que l'on sait – et que Mammeri souligne à propos – de l'horizontalité de la pratique culturelle dans cette culture (tous les hommes de quelque statut qu'ils soient assistant aux performances *publiques d*es « aèdes », comme dit Bourdieu), tout cela donc rend hautement improbable la description d'une culture seulement incorporée et se reproduisant mécaniquement à travers la pratique, telle qu'elle apparaît pour la première fois sous sa forme systématique dans l'Esquisse d'une théorie de la pratique, publié en 1972 :

« Le système des valeurs d'honneur est **agi plutôt que pensé** et la grammaire de l'honneur peut informer les actes sans avoir à se formuler. Ainsi, lorsqu'ils saisissent spontanément comme déshonorante ou ridicule telle ou telle conduite, **les Kabyles** sont dans la situation de celui qui relève une faute de langue sans détenir pour autant le système syntaxique qui s'est trouvé violé » (p. 41)

Ou encore, plus loin :

« Chaque agent, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, est producteur et reproducteur de sens objectif : parce que ses actions et ses œuvres sont le produit d'un modus operandi dont il n'est pas le producteur et dont il n'a pas la maîtrise consciente, elles enferment une « intention objective », comme dit la scolastique, qui dépasse toujours ses intentions conscientes… **c'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent.** L'habitus est la **médiation universalisante** qui fait que les pratiques sans raison explicite et sans intention signifiante d'un agent singulier sont néanmoins « sensées », raisonnables et objectivement orchestrées… c'est dire que le processus d'objectivation ne saurait se décrire dans le langage de l'interaction et de l'ajustement mutuel,

parce que l'interaction elle-même doit sa forme aux structures objectives… » (p. 182-183).

Une critique ciblée, au passage, de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie.

Il ne faut pas être spécialement soupçonneux, en effet, pour voir aussitôt que la réflexivité et l'historicité constamment revisitée du message poétique des *imusnawen* (les poètes professionnels) kabyles ne « colle » pas, mais alors pas du tout, avec le « modèle du sens pratique ». Comme si, au mépris de l'immigration, de la conscription, d'un siècle d'école républicaine – dont Mammeri est justement le produit, mais évidemment pas un produit unique -, aucune histoire n'avait traversé les sociétés paysannes algériennes des siècles durant, et ceci bien avant la Guerre de libération. Bourdieu, en fait, a lu auparavant, sous forme manuscrite par mon entremise, l'Introduction des Poèmes kabyles anciens, un corpus somptueux qui ne paraîtra que deux ans plus tard, au même moment que Le Sens pratique. Ecrit en1976, en pleine ère triomphante du boumédiénisme – c'est l'année de la Charte nationale -, cette Introduction est un « éloge », au sens littéraire classique du terme, une véritable « défense et illustration » de la *kabylité* comme élaboration vivante en constante évolution. D'une sincérité et d'une imprudence politique, d'une précision documentaire et d'une puissance poétique bouleversantes, dont le sociologue et le lecteur pénétrant que Bourdieu était ne peut pas ne pas avoir été ébranlé.

1980 : Le sens pratique. Il ne peut être question de travailler en détails l'ensemble de ce livre très ambitieux, très difficile, et finalement, très levi-straussien, quoiqu'il y paraisse à première vue, du moins par sa passion à tout vouloir mettre ensemble, sans qu'on sache jamais ce que les acteurs concernés pensent et font avec tout ça. Il s'agira seulement ici de repérer comment Bourdieu « fait avec » *deux* mises en cause *de facto* importantes et particulièrement dignes d'intérêt, eut égard à leurs auteurs, du caractère mécanique de la relation habitus/pratique. Relation qui

est affirmée très tôt et très fermement dans l'ouvrage de 1980 (p. 91) :

« Dans les formations sociales où **la reproduction des rapports de domination**…n'est pas assurée par des mécanismes objectifs, le travail incessant qui serait nécessaire pour entretenir **les relations de dépendance personnelles** serait d'avance voué à l'échec s'il ne pouvait compter sur la constance des habitus socialement constitués et sans cesse renforcés par les sanctions individuelles et collectives : dans ce cas l'ordre social repose principalement sur l'ordre qui règne dans les cerveaux et l'habitus, c'est à dire l'organisme en tant que le groupe se l'est approprié et qu'il est d'avance accordé aux exigences du groupe, fonctionne comme la matérialisation de la mémoire collective reproduisant dans les successeurs l'appui des devanciers…Histoire incorporée, faite nature et par là oubliée en tant que telle, l'habitus est la présence agissante de tout le passé dont il est le produit (p. 94) »

Des lignes qui font froid dans le dos et ne donnent pas envie de vivre dans la société évoquée ! A supposer qu'il en existe une qui répondent à cette « description ». *Notons aussi qu'on a là, d'un coup, la formulation du rapport habitus/pratique et domination. D'où il ressort que la domination est, du moins dans ces « formations sociales –là », l'essence –même du social. Il faudra y revenir.*

Mais revenons sur les mises en question. Il s'agit, outre l'apport de Mammeri évoqué ci-dessus, d'un chapitre de Jack Goody, intitulé « Des intellectuels dans les sociétés sans écriture » dans The domestication of the savage mind,(1977) que Bourdieu accueille dans sa collection du Sens commun, aux Editions de Minuit, traduction qui paraîtra sous le titre plutôt abstrait de La raison graphique (1979). Il faut observer, et ceci est tout au crédit de Bourdieu, qu' initiateur du débat avec Mammeri – qui n'en est pas un, puisqu'ils s'accordent sur tout, en apparence au moins -, qu'il publie dans sa propre revue, et de la traduction du livre de Goody, il va ainsi frontalement au-devant de la confrontation avec des

thèses dont il aurait fort bien pu se contenter de prendre connaissance, voire de les évoquer au passage dans ce livre qu'il considère comme important et définitif. Ce que la Préface – un avant- texte très long et très auto- justificatif - montre clairement.
Il est très significatif, me semble-t-il, que la première évocation d'une controverse possible vienne dès la Préface justement, sous la forme d'une note en forme d'autocritique (pratique très rare chez notre auteur), où Bourdieu regrette que sa pente « durkheimienne » l'ait conduit à sous-estimer la part des poètes kabyles dans une production culturelle qu'il avait jusqu'alors considérée comme « collective et impersonnelle, bref, sans producteurs » (p.35, note 23). Venant « du terrain », à propos d'une société qui est aussi le sien propre, cette mise en cause indirecte lui apparaît à juste titre comme spécialement importante. En dehors de cette première mention, Mammeri est encore évoqué trois fois dans l'ouvrage, toujours au bénéfice de ce qu'il apporte de nouveau (p.35, note 24 ; p. 164 et p. 177) à travers la « révélation » du rôle des poètes. Par contre, il n'apparaît pas dans la bibliographie finale, qui certes ne comporte pas de références littéraires. Pourtant, nombreux sont les romans de Mammeri, comme la plupart des productions de ces « hommes de l'entre-deux », qui offrent une inestimable documentation sur *les ajustements et désajustements* entre habitus et l pratique des acteurs (hommes et femmes), sous l'effet des changements historiques *locaux*, le plus heuristique peut- être, en rapport avec l'irruption de l'instruction républicaine (présente, je le rappelle, depuis 1883 en Kabylie), étant sans doute Le sommeil du juste. On pourrait aussi citer, pour mémoire et dans le même esprit, Les chemins qui montent, de Féraoun.
Prises ensemble, ces reconnaissances de dettes ne changent pas pour autant le modèle global, elles le nuancent seulement, ou le complexifient. On ne voit rien là qui ressemblerait à ce que Philippe Corcuff appelle des « failles », ou des « accidents ». Une de ces mentions cependant mérite davantage attention, la note 24 de la page 35. C'est un plaidoyer pour une « ethnologie de l'Algérie faite par des Algériens » et un hommage aux premiers travaux menés au sein du CRAPE, le laboratoire que Mammeri dirige à Alger. On ne s'attardera pas sur ce témoignage au demeurant

surprenant d' « indigénisme ». Il semble plutôt qu'il faille relier ce vœux au soutien sans faille que Bourdieu accordera à partir de 1983 aux efforts de Mammeri pour créer, suite aux évènements des printemps 198O et 1981 en Algérie (le « Printemps berbère »), une structure de recherches et de publications à Paris, consacrée au monde berbère, qui se concrétisera un peu plus tard par la création de la revue Awal. On peut penser, sans que Bourdieu lui-même ne l'ait jamais reconnu clairement, que sa relation avec Mammeri, qui demeura suivie jusqu'à la mort de celui-ci, en 1989, et quelques lectures subséquentes de travaux postérieurs, fut pour lui l'occasion d'une prise de conscience de la nature obsolète de ses affirmations, au moins sur la Kabylie : de l'eau avait coulé sous les ponts, un mouvement berbère fort et très intellectualiste (voir le profil du RCD) s'était développé etc. Dés lors, sans remettre en question ses propres travaux, il pouvait accepter d'autres modèles. Il pouvait ainsi, par sa pratique, aller contre son propre habitus scientifique. C'est là que Corcuff n'a peut être pas tout à fait tort.

Reste la mise en cause, indirecte elle aussi, mais le livre fut vite et très lu en France, apportée par La Raison graphique de Goody. L'ouvrage n'est cité qu'une fois (page 24) dans Le sens pratique. Mais le chapitre visé là n'est pas celui qui « fait vraiment mal ». (La R.G. est un livre hétérogène, une sorte de suite d'articles). Les deux autres mentions de Goody (p. 214, 215, et 223), de même, appellent de la part de Bourdieu un commentaire tout à fait consensuel : l'écriture change les sociétés dans lesquelles elle advient. Tout le monde en est d'accord. Pourtant le chapitre 2, « des intellectuels dans les sociétés sans écriture », ne s'en tient pas là. Et c'est une véritable bombe. Une grenade, pour le moins, dans le champ du Sens pratique. (Colonna 1987b). La cible de Goody ici, n'est pas du tout Bourdieu – on ne peut pas savoir s'il a lu L'esquisse et donc ce qu'il en pense), mais Durkheim et Mauss via Lévi-Strauss (c'est ce dernier, en fait, la cible principale) et plus précisément, la manie de « l'Ecole française », souvent adoptée par les Anglo-saxons, certains en tout cas, de ne considérer « que les aspects sociaux des opérations intellectuelles, au détriment des aspects individuels »(p. 68). Avec son sens habituel d'aller à

l'essentiel, Goody pointe, dès le début du chapitre, ce qui lui semble la source de cette « manie » : le texte, fondateur pour la généalogie durkheimienne, de Durkheim et Mauss publié en 19O3 dans le tome 6 de l'Année sociologique, intitulé « De quelques formes primitives de classification ». Les auteurs y soutiennent la nature sociale des catégories de pensée et de perception du monde, dira-t-on pour faire court :

« Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales ; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées….Et si la totalité des choses est conçue comme un système un, c'est que la société elle-même est conçue de la même manière. Elle est un tout, ou plutôt elle est *le tout* unique auquel tout le reste est rapporté… et l'unité de la connaissance n'est autre chose que l'unité même de la collectivité, étendue à l'univers » (pp. 224 et 25 de l'édition Points, Minuit 1969).

On reconnaît là, bien que Bourdieu n'y fasse jamais allusion en particulier, la clef de voûte de toute l'entreprise du Sens pratique, qui se clôt, rappelons-le, par ces lignes :

« Le modèle théorique qui permet de réengendrer tout l'univers des pratiques enregistrées, considérées dans ce qu'elles ont de socialement déterminé, est séparé de ce que maîtrisent à l'état pratique les agents et dont sa simplicité et sa puissance donnent une juste *idée,* par la distance à la fois infinitésimale et infinie qui définit la prise de conscience ou, ce qui revient au même, l'explicitation ».

Obscur, mais ferme ! Résumons, en simplifiant beaucoup : on peut construire un modèle théorique qui rende compte de *toutes* les pratiques d'une société donnée. Celles-ci sont socialement déterminées. Les acteurs ne peuvent accéder eux-mêmes à leur sens, ni par la conscience immédiate ni par un effort de la raison. C'est bien le dernier mot. Autrement dit, dans les termes de Goody : le sens pour les acteurs, le sens « apparent », est moins

important que les thèmes « sous-jacents » détectés par l'observateur, que le « sens profond » qui permettra d'expliquer un énoncé, un rituel ou une situation d'interaction quelconque. Une telle perspective laisse peu de place, conclue ce dernier, non seulement à des « intellectuels » mais à toute activité créatrice de l'acteur, autre que des plus superficielles (voir p.70 de la R.G.).

3 – **Une France « d'en- bas » fin de siècle : La misère du monde**

« Malgré cela je ne pense pas que nous nous sentions « déshérités. Même si nous ne le formulions pas, nous savions, et depuis notre plus jeune âge, que nous étions « en dehors de la plupart des choses »…. (Pourtant) je pense que notre mère aurait pris en mauvaise part et rejeté le mot « déshérités »dans ses usages modernes courants. Elle aurait pensé qu'il voulait dire qu'elle était perçue de l'extérieur (c'est moi FC qui souligne) comme un problème social, par des gens qui se sentaient le droit, qu'elle leur aurait refusé, de porter ce genre de jugement. » Richard Hoggart, 33 Newport Street, (p. 75)

Il fallait d'abord oser le titre !
Mais l'écriture, aussi, est osée, la restitution sinon « intégrale » du moins sur la longueur, d'entretiens en aussi grand nombre étant alors rare encore dans la production sociologique française. C'est là sans doute la première raison du succès sans précédant d'un livre qui s'est vendu à des dizaines de milliers d'exemplaires (80.000, a-t-on dit), a connu un vrai destin médiatique – entre autre, un face- à-face télévisé avec l'Abbé Pierre, figure iconique de l'action humanitaire en France - et une réédition en format poche très vite après sa publication. Sans compter une audience internationale fracassante : j'ai entendu, en 1996, un sociologue égyptien de tout premier plan, me dire, dans l'entretien- même où il m'assurait qu'interviewer des intellectuels provinciaux en Egypte – projet auquel je m'attelais à ce moment précis - ne présenterait aucun intérêt, parce qu'il ne se passait *rien* en province, m'affirmer que son propre modèle de la sociologie était désormais La misère du monde, parce que le livre livrait directement « la vérité » de la vie

des gens. Et que c'était précisément cela que le public attendait. Engouement que le paradoxe de la situation rendait presque comique, et un peu suspect. Osée enfin, la revendication de faire entendre, à la façon de la littérature la plus canonique (Faulkner, Joyce ou Virginia Wolf, qui sont évoqués d'entrée de jeu, p. 9), une multiplicité de points de vue « parfois inconciliables » sur les « mêmes réalités ». Nul doute qu'ayant accès pour la première fois en « langage (quasiment) naturel » à une œuvre réputée hermétique, en même temps qu'à un référent où des gens ordinaires racontent leur vie ordinaire dans leur propres mots, les lecteurs « ordinaires » n'aient eu le sentiment d'une véritable révolution dans une discipline réputée jusqu'ici plutôt ennuyeuse.

Pourtant, c'est bien à La misère du monde et à l'effet que m'en avait produit la première lecture, dix ans auparavant, que je pensais aussitôt en lisant récemment un entretien (Le Monde du 4 février 2003) d'un jeune cinéaste anglais, l'auteur de « The Magdalene Sisters » (2003), où il raconte comment, après quatre tentatives de « courts métrages tous très mauvais, habités par une colère politique intense », ayant eu un jour « le malheur » d'abandonner à un autre réalisateur un sien scénario, « une comédie sur l'adolescence », il avait été effaré du résultat, lequel « dépassait l'entendement »… « Ils avaient gardés mes dialogues pourtant… ! » s'indignait ce garçon issu lui-même de la classe ouvrière de Glasgow, acteur primé à Cannes du film de Ken Loach, My name is Joe (1998). Pour lui, « le regard » posé finalement sur les personnages changeait radicalement tout. Regard. Label : mot d'origine anglaise qui signifie étiquette selon le Robert.

Je m'explique. Si La misère du monde évoque si fort, à juste titre, Le déracinement, c'est d'abord *par construction.* Ceux qu'il s'agit de mettre en scène, sont *construits* comme étant aux marges de la société d'opulence, voire de la citoyenneté effective. Mais les « dominés » de la France des années 90 ne sont pas construits comme tels selon les outils ordinaires des sciences sociales, tant s'en faut ; pas plus que leur domination ne se présente, à l'inverse de celle, historique, des paysans algériens, comme un objet préconstruit. Reprenant la distinction qu'il avait opéré dans un article très brillant, entre « condition de classe » et « position de

classe » (Bourdieu 1966), Bourdieu introduit ici celles de « petite misère de position » (les malmenés par la vie, dirons-nous) et « grande misère de condition » (les vrais pauvres), pour rassembler les unes et les autres dans le spectre très large des « souffrances » caractéristiques d'un ordre social – celui de la France contemporaine - qui a multiplié selon lui, la prolifération sans précédents de toutes les formes d'inégalités. Et cette catégorie très extensive de *misère(s)* visée là a beaucoup à voir avec la nature *désespérée* (le mot est cité p.86), mais à proprement parler, indéfinissable, insondable, du déracinement.

En plus d'un para-texte qui ne laisse aucune illusion sur *le label* qui qualifie les personnes choisies, si dissemblables soient-elles, de l'immigré maghrébin au polytechnicien regrettant sans- regretter- tout- en- regrettant –quand- même d'avoir choisi le CNRS plutôt que le privé (par para-texte j'entends le titre-même du livre, et ceux de la plupart des chapitres qui font assaut de catastrophisme : « une famille déplacée », « un mauvais placement », « le couperet » pour ne citer que ceux de la première partie), on trouve surtout en plusieurs endroits sous la plume de Bourdieu lui-même, un rappel des grands axes durs du système de l'œuvre : le lien entre structure sociales, structures mentales et structures spatiales (« Effets de lieu ») ; les manques graves de « l'Etat néo-libéral » à la fois autoritaire et démissionnaire, on sait que c'était là le thème de l'une de ses premières leçons annuelles au Collège de France (« La démission de l'Etat », là non plus les titres de chapitres, qui sont comme ailleurs des portraits de personnes, ne sont pas en reste : « Une mission impossible », « La mauvaise foi de l'institution », « Porte à faux et double contrainte ») ; et la question de la reproduction sociale au sens très large et multiforme (« Les contradictions de l'héritage »). Dans ces rappels, *l'habitus*, qui n'a rien perdu de sa vitalité malgré quelques nuances (p.717), joue un rôle central, agissant « à la façon d'une langue », imposant « un régime particulier au désir (!) ainsi converti en *illusio* spécifique » (p 718).Tableau de la « France d'en bas » fin- de- siècle, ce livre invite, par les clefs de lecture qu'il impose, à ne voir dans les personnes interviewées que des *loosers,* tous paumés, déçus, en

échec, ce qui est loin d'être le cas. L'important restant l'intention, c'est à dire *le regard* porté sur les gens. Je n'insisterai pas sur les effets terrifiants du cadre général dans l'écriture de certains disciples. Ni sur l'usage extensif et répété des mots « les dominés » dans la plupart des contributions.

Or la consigne générale n'empêche pas le corpus d'être passionnant – le lecteur professionnel des sciences sociales se dit au passage que l'enquête a dû constituer une fameuse expérience humaine, y compris pour Bourdieu lui-même. Car c'est une oeuvre collective, qui va fouiller loin dans la société française ; menée par une équipe de chercheurs de grande qualité – certains sont connus par ailleurs pour d'excellents travaux – et d' expérience, dont *la voix et le regard* réussissent, par moments, à déjouer le cadre de fer de l'architecture d'ensemble ; tout comme les dires-mêmes des gens qui parlent en mettent aussi parfois en défaut la coloration très orientée. On a pourtant du mal à accéder à ces derniers, du fait d'un parti- pris typographique du livre qui réserve la pleine page et le corps d'imprimerie le plus lisible à la présentation du chercheur - souvent très redondante avec le dialogue, comme si on doutait des capacités d'attention du lecteur ! -, tandis que l'interview-même se présente sur deux colonnes, en petit corps. Présentation qui n'a rien d'innocent, et qui constitue une stratégie d'écriture en soi, traduisant à elle seule le principe dominant de toute la démarche : *les gens ne savent pas pourquoi ils font ce qu'ils font*, il faut donc l'expliquer *et* au lecteur *et* à l'intéressé. Ce travail de *traduction* est, il faut y insister, ce qui fonde pour Bourdieu la raison d'être de la Science sociale - il le répète depuis qu'il écrit - et constitue donc un élément central du dispositif de toute son œuvre. Le sens du social est inconscient, pour les acteurs comme pour le commun. On retombe ici sur la critique de Goody évoquée plus haut (formulée ici ou là par bien d'autres commentateurs). On s'interroge aussi légitimement sur le degré de conscience voire la possibilité de quelque lutte sociale que ce soit dans une telle société.

Faut-il s'en tenir à ce constat ? On a beaucoup glosé depuis 1995, à propos des fameuses grèves et du mouvement social qui s'est traduit finalement par la dissolution de l'Assemblée nationale en France, sur le « militantisme tardif » et l'engagement inattendu de Bourdieu sur la scène publique. Le moins qu'on puisse dire, c'est que les presque 900 pages de La misère du monde, quoique son auteur en ait dit après coup, ne laissaient en rien présager cette France-là : un pays dans la rue pendant trois semaines, Paris et Province confondues (l'origine provinciale, un grand thème autobiographique chez Bourdieu, jouant un rôle souvent déterminant dans la domination supposée et le désarroi des locuteurs du livre de 1993). On trouve certes dans le récolement de ses interventions « politiques » entre 1988 et 1995 (Bourdieu 2002), un certain nombre de déclarations, assez générales, qui plaident pour un engagement des intellectuels à l'échelle européenne. Ce qu'il appelle « la réinvention d'un intellectuel collectif ». C'est le sens de la création en 1995, d'un supplément international à la revue Actes de la recherche en sciences sociales, baptisé Liber. Mais autre chose de beaucoup plus décisif pour lui va se produire, encore une fois du fait de l'Algérie. De 1993 à 1997, il va assurer la présidence d'un Comité International de Soutien aux Intellectuels Algériens qui fuient leur pays sous la menace d'assassinats ciblés, comité crée à Paris par une poignée de chercheurs et d'universitaires, dont je faisais partie. Il ne fait aucun doute que le retentissement international de cette entreprise minuscule et son efficacité (toute relative) ont dû beaucoup au prestige de son nom (mais Habermas, Gellner, Derrida et bien d'autres, d'égale réputation…en furent aussi). Ces quatre ans passés avec le CISIA, l'expérience d'un engagement en situation de crise, à visage découvert, nécessairement médiatique – lui qui disait « détester la télévision » - ont à coup sûr changé son rapport à l'action en public.

La propre dynamique du mouvement social de 1995 fera le reste. Celui-ci est l'occasion d'une « rencontre objective » entre le désir chez Bourdieu de transmettre ce que sa « connaissance du monde social », qu'il a souvent revendiquée et qui est très réelle, comme

en témoigne sa longue expérience de recherches, lui a appris et une demande sociale urgente, exprimée par la frange intellectuelle du mouvement, celle constituée par certains syndicalistes et militants de formations associatives ou politiques d'extrême gauche, écoeurés et démunis devant la connivence ou l'incurie de ceux dont c'eût été le métier de réagir par la réflexion et la parole. En pareille situation, on ne pinaille pas sur les nuances. On ne peut donc exclure que l'« adresse aux cheminots de la Gare de Lyon » de décembre 1995 et tout ce qui s'en suivit soit une réponse à cette interpellation *pratique* et par exemple, la raison de la création du collectif « Raisons d'agir ». Les prises de parole ou d'écriture de Bourdieu de cette dernière période (1995-2001) ne comportent aucune autocritique du livre de 1993 – dont le « misérabilisme a ici et là été dénoncé - et témoignent parfois de quelques récidives graves (voir La domination masculine 1998 et les très vives réactions que le livre suscita parmi les féministes françaises). Mais on peut voir ces actions en public comme des réponses *pratiques* à certains biais théoriques *conscients* de l'œuvre. Là encore, comment aller contre son habitus ! Quelque chose qui ressemblerait à ce qui s'est passé avec « le dossier algérien » : devant des évidences historiques complexes, en même temps, s'en tenir à *des certitude théoriques entêtées* et consentir des engagements pratiques qui relativisent celles-ci sans les renier.

Bien entendu, cette esquisse des « chemins de traverse » de la théorie vers des pratiques contradictoires avec celle-ci, n'est qu'hypothèses. Et les textes restent les textes. Les thèses aussi. Lue un peu vite, hors de son contexte de production surtout, l'œuvre de Bourdieu demeure un édifice soutenu tout au long et depuis son origine, par *le thème fort de la domination.* Plus encore que celles de Durkheim et de ses héritiers directs, auxquels il doit tant, même s'il lui revient d'avoir donné à sa discipline – la Sociologie, mais *pas*, comme il l'aurait voulu, l'Anthropologie – une ambition et une consistance encore non-accomplies avant lui.
Et c'est sans doute là que gît le problème. Dans le même temps où il ouvre de nouveaux territoires de pensée, aplanie des pistes jusque là seulement signalées, *le génie* ferme des portes, suscite des

lieux communs envahissants, interdit – et s'interdit à lui-même, souvent – des explorations fécondes. Tout système hégémonique est voué à *occulter* autant qu'à montrer. Cela a déjà été dit, bien sûr, sur Freud comme sur Blanchot par exemple. Le monde (social) de la domination serait un monde inhabitable, et Bourdieu, par delà son pessimisme, n'était pas sans le savoir. Davantage, on ne peut réduire la Science sociale à la description et la théorisation de cette seule violence. La question générale (la même exactement que celle que pose Le déracinement, à l'échelle bien modeste des paysans algériens) n'est pas de savoir si les in-égalités existent ou pas, si les rapports de force existent ou pas : ils existent. Mais de décider si nos disciplines doivent en faire leur objet central, voire unique, ou au contraire si le « cadre » de celles-ci doit être construit de manière à rendre visible ce qui, dans la vie ordinaire, y fait échec ou au moins permet de « faire avec » et comment. Si elles ne doivent parler que de « ça », ou des multiples autres choses qui font le quotidien des gens : l'invention, la croyance, l'amour, l'amitié, l'autodérision, l'humour, considérés du point de vue de l'acteur et non de celui d'un dieu appelé « le social ».
C'est à ce re-cadrage que s'emploie depuis 20 ans, dans des directions théoriques très diverses, ce qu'il est convenu d'appeler en France « les nouvelles sociologies »(Corcuff 200 2003 et Lemieux et Barthes2002)… voir réponses à autres questions).

Références des titres cités :

- Bourdieu Pierre, 1958, Sociologie de l'Algérie, Presses universitaire de France
- Bourdieu Pierre, 1960, « Guerre et mutation sociale en Algérie », Etudes méditerranéennes 7, printemps 196O
- Bourdieu Pierre, « Révolution dans la révolution », Esprit 1, Janvier 1961
- Bourdieu Pierre et Sayad Abdelmalek, 1964, Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Minuit
- Bourdieu Pierre, 1966, « Condition de classe et position de classe », Archives européennes de sociologie, VII
- Bourdieu Pierre, 1972, Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnographie kabyle, Droz (Genève)

- Bourdieu Pierre, 1980, Le sens pratique, Minuit
- Bourdieu Pierre, 1993, La misère du monde, Seuil
- Bourdieu Pierre 1998, La domination masculine, Seuil
- Bourdieu Pierre, 2002, Interventions 1961-2001, Sciences sociales et action politique, Textes réunis par F. Poupeau et T. Discepolo, Agone (Marseille)
- Boudieu Pierre, 2003, Images d'Algérie. Une affinité élective, Actes Sud/Sindbad/Camera Austria
- Castel Robert, 2003, « Contrainte sociale et volontarisme politique » Le Monde du 11 juillet 2003 (Extrait d'une communication au colloque Pierre Bourdieu, Collège de France Paris, 26/27 juin, à paraître chez Odile Jacob.
- Colonna Fanny, 1978, « Le déracinement comme concept et comme politique », Questions de sciences sociales, ONRS (Alger)
- Colonna Fanny, 1987a, Savants paysans. Elements d'histoire sociale sur l'Algérie rurale, Office des publications universitaires (Alger) (Première partie : Paysanneries)
- Colonna Fanny, 1987b, « En finir avec le débat sur « literacy ». Notes de relecture sur J. Goody, La raison graphique «, L'espace culturel, LAHASC (Oran)
- Colonna Fanny, 1995, Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine, Presses de Sciences Po
- Corcuff Philippe, 1995, Les nouvelles sociologies, Nathan
- Corcuff Philippe, 2003, Bourdieu autrement. Fragilités d'une sociologie de combat.Paris,Textuel
- Durkheim Emile et Mauss Marcel, 1903, « De quelques formes primitives de classification », réédition in Mauss, Essais de sociologie, Minuit/Points
- Goody Jack, 1979, La raison graphique, La domestication de la pensée sauvage, Minuit
- Lemieux Cyril et Yannick Barthes 2002, « Quelle critique après Bourdieu ? », Mouvements n°24
- Mammeri Mouloud, 1980, Poèmes kabyles anciens, Maspéro
- Rivière Marie-Christine et Delsault Yvette, 2002, Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu, Le temps des cerises

Tiẓrigin n Usqamu Unnig n Timmuzγa
Editions du Haut Commissariat à l'Amazighité
-o-O-o-

Collection "Idlisen-nneγ"

01- Khalfa MAMRI, *Abane Ramdane, ar taggara d netta i d bab n timmunent*, 2003.
(Tasuqelt : Abdenour HADJ-SAID d Youcef MERAHI)
02- Slimane ZAMOUCHE, *Uḍan n tegrest*, 2003.
03- Omar DAHMOUNE, *Bu tqulhatin*, 2003.
04- Mohand Akli HADDADOU, *Lexique du corps humain*, 2003.
05- Hocine ARBAOUI, *Idurar ireqmanen* (*Sophonisbe*), 2004.
06- Slimane ZAMOUCHE, *Inigan*, 2004.
07- S. HACID & K. FERHOUH, *Laṣel ittabaε laṣel akk d : Tafunast igujilen*, 2004.
08- Y. AHMED ZAYED & R. KAHLOUCHE, *Lexique des sciences de la terre et lexique animal*, 2004.
09- Lhadi BELLA, *Lunğa*, 2004.
10- Antoine de St EXUPERY, *Le Petit Prince*, 2004.
(Tasuqelt : Habib Allah MANSOURI, *Ageldun amecṭuḥ*)
11- Djamel HAMRI, *Agerruj n teqbaylit*, 2004.
12- Ramdane OUSLIMANI, *Akli ungif*, 2004.
13- Habib Allah MANSOURI, *Amawal n tmaziγt tatrart, édition revue et augmentée*, 2004.
14- Ali KHALFA, *Angal n webrid*, 2004.
15- Halima AIT ALI TOUDERT, *Ayen i γ-d-nnan gar yetran*, 2004.
16- Mouloud FERAOUN, *Le fils du pauvre,* 2004.
(Tasuqelt : Moussa OULD TALEB, *Mmi-s n yigellil*,
Tazwart : Youcef MERAHI)
17- Mohand Akli HADDADOU, *Recueil des prénoms amazighs*, 2004.
18- Nadia BENMOUHOUB, *Tamacahut n Basγar*, 2004.
19- Youcef MERAHI, *Taqbaylit ass s wass*, 2004.
20- Abdelhafidh KERROUCHE, *Teγzi n yiles*, 2004.
21- Ahmed HAMADOUCHE, *Tiγri n umsedrar*, 2004.
22- Slimane BELHARET, *Awal γef wawal*, 2005.
23- Madjid SI MOHAMEDI, *Afus seg-m*, 2005.
24- Abdellah HAMANE, *Merwas di lberj n yiṭij - aḥric I*, 2005.
25- Collectif, *Tibḥirt n yimedyazen*, 2005.
26- Mourad ZIMU, *Tikli, tullisin nniḍen*, 2005.
27- Tayeb DJELLAL, *Si tinfusin n umaḍal*, 2005.
28- Yahia AIT YAHIATENE, *Faḍma n Summer*, 2006.
29- Abdellah HAMANE, *Merwas di lberj n yiṭij - aḥric II*, 2006.
30- Lounes BENREJDAL, *Tamacahut n bu yedmim*, 2006.
31- Mezyan OU MOH, *Tamacahut n umeksa*, 2006.
32- Abdellah ARKOUB, *Nnig wurfan*, 2006.
33- Ali MAKOUR, *Ḥmed n ugellid*, 2006.
34- Y. BOULMA & S. ABDENBI, *Am tmeqqunt n tjeğğigin*, 2006.
35- Ali EL-HADJEN, *Tudert d usirem*, 2006.
36- Hadjira OUBACHIR, *Uzzu n tayri*, 2007.
37- Djamel BENAOUF, *Di tmurt uεekki*, 2007.
38- Said IAMRACHE, *Timenna n Saεid Iεemrac*, 2007.

39- Mohamed MEDJDOUB, *Baba Carlu*, 2007.
40- Nadia BENMOUHOUB, *Tafunast igujilen*, 2007.
41- Ali MOKRANI, *Agama s tugniwin*, 2007.
42- Fatma ELKOUCHA, *Tamedyazt n Yasmin*, 2007.
43- Naima HADJOU, *Amennuγ n tudert-iw*, 2007.
44- Hocine LAOUES, *Gar umqadmu d umnelti*, 2007.
45- Omar KHAYAM, *Rubaɛiyyat*, 2007 (Tasuqelt : Abdellah HAMANE)
46- Ferdinand DUCHENE, *Tamilla*, 2007(Tasuqelt : Habib Allah MANSOURI)
47- Slimane ZAMOUCHE, *Agellil akk d ineffuten yelhan*, 2007.
48- Djamel HAMRI, *Anadi di tmedyazt*, 2007.
49- Khaled FERHOUH, *Ḥku-yaγ-d tamacahut*, 2007.
50- Lhadi BELLA, *Awal d usefru*, 2007.
51- Omar DAHMOUNE, *Agu*, 2007.
52- SOPHOCLE, *Untigun,* 2007 (Tasuqelt : Yahia AIT YAHIATENE)
53- Ahmed HAMADOUCHE, *Inzan tiqsiḍin,* 2007.
54- Ouiza GRAINE, *Isefra n tmaziγt*, 2007.
55- Lounès BENREJDAL, *Inzan n teqbaylit*, 2007.
56- Akli OUTAMAZIRT, *Targit*, 2008.
57- Mohamed Salah OUNISSI, *Tametna n umenzu*, 2008.
58- Ramdane ABDENBI, *Anagi*, 2008.
59- Ramdane LASHEB, *Ccna n tlawin γef ṭṭrad 54/62*, 2008.
60- Said CHEMAKH, *Ger zik d tura*, 2008.
61- Tiddukla Yusef U Qasi - Si Muḥend U Mḥend, *Tafaska n tmedyazt_1,* 2008.
62- Sadi DOURMANE, *Abrid n tudert-iw,* 2008.
63- Dahbia AMOUR, *Tudert s tmedyazt*, 2009.
64- TANASLIT, *Akli n tayri,* 2009.
65- Djaffar CHIBANI, *Ddeqs-nneγ,* 2009.
66- Belkacem IHIDJATEN, *Iṭij asemmaḍ*, 2009.
67- Abdellah HAMANE, *Tisri n tayri*, 2009.
68- Said ABDELLI, *Tidwirin*, 2009.
69- Said ZANOUN, *Bururu yeḥya-d*, 2009.
70- U LAMARA, *Tullianum, taggara n Yugurten*, 2009.
71- Tiddukla Yusef U Qasi - Si Muḥend U Mḥend, *Tafaska n tmedyazt_2,* 2009.
72- Chabane OULAMARA, *Azamul n tmusni,* 2010.
73- Mehenna SEHRANE, *Awal γef yiγersiwen,* 2010.
74- Mohand Ouali KEZZAR, *Tibratin,* 2010.
75- R. OULHA, M. BOURIDANE, K. HOCINE, *Tamellaḥt n Belɛeggal,* 2010.
76- Mohamed Zakaria BENRAMDANE, *Iγsan s teqbaylit,* 2010.
77- M. DJEGHALI, S. SELLAH, *Amawal n yiγersiwen n yilel,* 2010.
78- Abdellah HAMANE, *Tawaγit n tayri*, 2011.
79- Rosa CHELLI, *Itran, leḥzen, tirga, asirem*, 2011.
80- Collectif, *Amezgun s tmaziγt*, 2011.
81- Islam BESSACI, *Azal n tayri*, 2011.
82- Dahbia AMOUR, *Tiγri n wul, 2011.*
83- Said DEBIANE, *Ay irfiqen*, 2011.
84- Youcef ACHOURI, *Aklan n tayri*, 2012.
85- Khadidja SAAD, *Amawal tacawit-taɛrabt*, 2012.

Actes de colloques

01- Actes des journées d'étude sur *La connaissance de l'histoire de l'Algérie*, 1998.
- Actes des journées d'étude sur *L'enseignement de Tamazight*, mai 1998.
- Actes des journées d'étude sur *Tamazight dans le système de la communication,* juin 1998.

02- Actes des journées d'étude sur *La réhabilitation de l'environnement culturel amazigh et sur tamazight dans l'environnement juridique*, 2000.

03- Actes des journées d'étude sur *Approche et étude sur l'amazighité*, 2000/2001.

04- Actes du colloque sur *Le mouvement national et la revendication amazighe*, 2002.

05- Actes du colloque international sur *Tamazight face aux défis de la modernité*, 2002.

06- Actes des séminaires sur la formation des enseignants de Tamazight et l'enseignement de la langue et de l'histoire amazighe, 2003.

07- Actes du colloque : *Identité, langue et Etat, 2003.*
- Actes du colloque : *La permanence de l'architecture amazighe et l'évolution des cités en Algérie*, 2003.

08- Actes des stages de perfectionnement pour les enseignants de tamazight, mars 2004.

09- Actes du stage de perfectionnement des enseignants de la langue amazighe, 30/31 mars 2004.

10- Actes du Colloque : *Le passage à l'écrit des langues et cultures de tradition orale, le cas de Tamazight*, 2004. (Voir Timmuzgha N°13)

11- Actes du Colloque : *La littérature amazighe : de l'oralité à l'écrit,* 2005 (Voir Timmuzgha N°14)

12- Actes du Colloque : *Tamazight dans les médias et à l'école : hypofonctionnalité et usages du* lexique, 2006 (Voir Timmuzgha N°15)

13- Actes du colloque sur *Le patrimoine culturel immatériel amazigh*, 2006.

14- Actes du colloque sur *Le libyco-berbère ou le Tifinagh ; de l'authenticité à l'usage pratique*, 2007.

15- Actes du colloque : *L'apport des amazighs à la civilisation universelle*, 2009.

16- Actes des Journées d'étude sur l'enseignement de Tamazight, Région Est, 2009.
- Actes de la Genèse de l'enseignement de Tamazight depuis le XIXème siècle, 2009.
- Actes du Stage de perfectionnement pour les enseignants du primaire, 2009.

17- Actes du colloque sur *La standardisation de l'écriture amazighe*, 2011.

18- Actes du colloque sur *Les Royaumes amazighs de la période musulmane*, 2011.
- Actes du colloque sur *Le Royaume de Koukou*, 2011.

Revue « Timmuzgha »

Revue d'études amazighes du Haut Commissariat à l'Amazighité :
N° 1, avril 1999, ----- N°22, janvier 2011.
- N°10, octobre 2004, Spécial Mohya, Entretien.
- N°12, décembre 2006, Tajmilt i Si Muḥend U Mḥend.
- N° spécial en Tamazight :
  . N°16, janvier 2008.
  . N°17, avril 2008.
  . N°19, août 2008.

Revue « Tamazight tura »
Revue en Tamazight du Haut Commissariat à l'Amazighité :
N° 1, janvier 2009, ----- N°10, janvier 2012.

Autres publications
01- Chafik MOHAMED, *Aperçu sur trente trois siècles de l'histoire des imazighènes*, 1997.
02- Annuaire des associations culturelles amazighes, 2000.
03- Idir El-Watani, *L'Algérie libre vivra*, 2001.
04- Mohand Oulhadj LACEB, *La phonologie générative du kabyle* : *l'emphase et son harmonie*. Tome1, *Histoire et fondements d'un débat argumentaire*, 2007.
05- Mohand Oulhadj LACEB, *La phonologie générative du kabyle* : *l'emphase et son harmonie*. Tome2, *Analyse et représentation phonologique*, 2007.
06- Collectif, *Mouloud FERAOUN, Evocation*, Actes du Colloque, 2008.
07- Catalogue des publications du HCA, 2008.
08- Catalogue des publications du HCA, 2009.
09- Boudjema AZIRI, *Néologismes et calques dans les médias amazighs*, 2009.
10- Mohand Idir AIT AMRANE, *Kker a mmi-s umaziγ*, 2010.

Consultings
01- Kamel BOUAMARA, *Nekni d wiyiḍ*, 1998.
02- Mouloud FERAOUN, *Jours de Kabylie*, 1999.
(Tasuqelt : Kamel BOUAMARA, *Ussan di tmurt*)
03- Nora TIGZIRI - Amar NABTI, Etude sur « *L'enseignement de la langue amazighe : bilan et perspectives* », 2004.
04- Mohand Akli HADDADOU, *Dictionnaire des racines berbères communes*, 2006/2007.
05- Abdellah NOUH, *Glossaire du vocabulaire commun au Kabyle et au Mozabite*, 2006/2007.
06- Sadaq BENDALI, *Awfus amaynut n tutlayt tamaziγt*, 2007.
07- M'hammed DJELLAOUI, *Tiwsatin timensayin n tesrit taqbaylit*, 2007.
08- Kamel BOUAMARA, *Amawal n tunuγin n tesnukyest*, 2007.
09- Moussa IMARAZENE, *Manuel de syntaxe berbère*, 2007.
10- M'hammed DJELLAOUI, *Tiwsatin timensayin n tmedyazt taqbaylit*, 2007.
11- Moussa IMARAZENE, *Timεayin n leqbayel*, 2007.
12- Nora BELGASMIA, *L'expression écrite en tamazight*, 2007.
13- Mouloud LOUNAOUCI, *Projet de création d'un Centre de terminologie amazighe, TERAMA*, 2007.
14- Zahir MEKSEM, *Isuraz n usezdi d tenmeẓla taḍrisant n tmaziγt : Asnekwu d tesleḍt,* 2008.
15- Mohammed Brahim SALHI, *La tariqa Rahmaniya : De l'avènement à l'insurrection de 1871,* 2008.
16- Fakihani TIBERMACINE, *Tanast u kajjuf*, 2009.
17- Mohand Akli HADDADOU, *Introduction à la littérature berbère,* 2009.
18- M'hammed DJELLAOUI, تطور الشعر القبائلي و خصائصه, Tome1, 2009.
19- M'hammed DJELLAOUI, تطور الشعر القبائلي و خصائصه, Tome2, 2010.
20- Zahir MEKSEM, *Tisekkiwin n yiḍrisen, tagmert d tesleḍt,* 2010.

Coédition

ANEP

01- Iddir AMARA, *Les inscriptions alphabétiques amazighes d'Algérie*, 2006.
02- Kemal STITI, *Fascicule des inscriptions libyques gravées et peintes de la grande Kabylie*, 2006.
03- Mohand Akli SALHI, *Amawal n tsekla*, 2006.
04- O. KERDJA & A. MEGHNEM, *Amawal amecṭuḥ n ugama*, 2006.

ENAG

01- Mohand Akli HADDADOU, *Glossaire des termes employés dans la toponymie algérienne*, 2011.
02- Mohand Akli HADDADOU, *Précis de lexicologie amazighe*, 2011.
03- Mohand Akli SALHI, *Poésie traditionnelle féminine de Kabylie*, 2011.
04- Mohand Akli SALHI, *Etudes de littérature Kabyle*, 2011.
05- Habib-Allah MANSOURI, *La Kabylie dans les écrits français du XIXe siècle*, 2011.
06- Mohand MEHRAZI, *Dictionnaire d'électrotechnique Français-Tamazight*, 2011.
07- A. NOUH-MEFNOUNE & B. ABDESSALAM, *Dictionnaire Mozabite-Français*, 2011.

Photo de groupe des participants au colloque

Cet ouvrage est publié dans le cadre de la collection
“Idlisen-nneɣ”
Initiée par la Direction de la promotion culturelle du
Haut Commissariat à l'Amazighité

© Tous droits réservés

Conception et PAO :

Dépôt Légal : 3202-2012
ISBN : 978-9961-789-17-9

Achevé d'imprimer sur les presses de
L’imprimerie Brise marine
Alger - Algérie