

AWAL

27-28

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2003

Fondateur

MOULOUD MAMMERI

Directrice

TASSADIT YACINE

L'AUTRE BOURDIEU

Celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher

SOMMAIRE

PRÉSENTATION

TASSADIT YACINE	
Voir au plus loin : Pierre Bourdieu, peintre du monde social	7

HOMMAGES

ALAIN ACCARDO	
Un savant engagé	15
PIERRE ENCREVÉ	
Une philosophie réaliste de la liberté	25
ANDRÉ NOUSCHI	
Autour de <i>Sociologie de l'Algérie</i>	29
HENRI MALER	
Quarante ans d'interventions « politiques » : la radicalité de Pierre Bourdieu	37
ISAC CHIVA	
Pierre Bourdieu : « une ethnographie particulière »	39

2

JULIAN PITT-RIVERS	
Pierre Bourdieu : anthropologue, sociologue et philosophe	47
YVES WINKIN	
Pierre Bourdieu : fragments d'un portrait	49
MARCEL FOURNIER	
Pierre Bourdieu : la sociologie est un sport de haut niveau	55
SHERRY ORTNER	
Thoughts on the passing of Pierre Bourdieu	69
HERMAN OOMS	
In memory	73
RICHARD LAURAIRE	
Pierre Bourdieu et l'ethnologie rurale	75
RAYMOND JAMOUS	
<i>Arsenic et vieilles dentelles</i> : Pierre Bourdieu et les comédies américaines	77
BERNARD MAZAUD	
C'était en 1957... sous la lumière d'Alger que j'ai rencontré un des hommes les plus géniaux et les plus attachants	79

ARTICLES

PIERRE BOURDIEU	
Entre amis	83
LOUIS PINTO	
Penser la pratique	89
NIKOS PANAYOTOPOULOS	
Le penseur de la « pensée primitive » des penseurs de la « pensée primitive »	103
RAYMOND JAMOUS	
Bourdieu et les études kabyles	111
SONIA DAYAN-HERZBRUN	
Les pratiques et leurs logiques	123
LAHOUARI ADDI	
Les limites idéologiques du nationalisme algérien	133

MARIE-FRANCE GARCIA-PARPET Des outsiders dans l'économie de marché, Pierre Bourdieu et les travaux sur l'Algérie	139
ABDELHAFID HAMMOUCHE Cohésion et parenté à partir de la sociologie de la famille chez Pierre Bourdieu	153
JOSÉ SÉRGIO LEITE LOPES Pierre Bourdieu et le renouveau des enquêtes ethnologiques et sociologiques au Brésil	169
MAURICE T. MASCHINO Intellectuels médiatiques, les nouveaux réactionnaires	179
MARTHA ZAPATA GALINDO Modernización, poder y cultura : Cambios en la relación de los intelectuales mexicanos hacia la política, el gobierno y el Estado	191
AHMED BOUKOUS Marché linguistique et violence symbolique : le cas de l'amazighe	209
MICHEL PINÇON et MONIQUE PINÇON-CHARLOT Sociologie et ethnologie : le cas de la chasse à courre	219
 « CHOSES DITES » 	
HAFID ADNANI ET TASSADIT YACINE L'autre Bourdieu	229
BALTASAR PORCEL Entrevista a Pierre Bourdieu	249
LOÏC WACQUANT Taking Bourdieu into The Field	261
LUCIEN BIANCO « On n'avait jamais vu "Le Monde" ; nous étions une petite frange de gauche entre les communistes et les socialistes »	267
HENRI SANSON « C'était un esprit curieux »	279



4

SALAH BOUHEDJA

« Il était un parmi les dix », autour de l'enquête sur les camps
de regroupement dans *Le Déracinement* 287

JEAN SPRECHER

« Il se sentait bien avec nous... cela signifiait
qu'il était de notre bord » 295

Résumés 307

Gravure de la couverture : *Taskiwin*

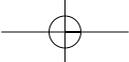
© LAHBIB FOUAD, dit YESCHOU, ainsi que pour les autres gravures de l'ouvrage

Publié avec le concours du Centre national du livre
et du Fonds d'action sociale

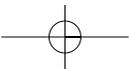
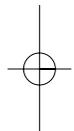
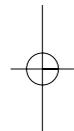
© 2003, n° 27-28, Fondation Maison des sciences de l'homme, Paris

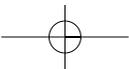
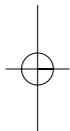
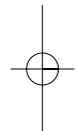
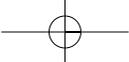
ISSN 0764-7573
ISBN 2-7351-0991-7
Imprimé en France





PRÉSENTATION





VOIR AU PLUS LOIN PIERRE BOURDIEU, PEINTRE DU MONDE SOCIAL

Tassadit Yacine

Des lectures souvent teintées de réductionnisme, en particulier depuis 1998, ont ouvert la voie à une critique sans raison et hors saison. On a en effet mis l'accent sur le déterminisme social, sur les rapports de domination présentés comme mécaniques, sur le scientisme exacerbé du sociologue, sans examen préalable et sérieux de l'œuvre. Cette vision biaisée des analyses de Bourdieu – que nous devons soit à des journalistes de profession soit à des chercheurs transformés par l'urgence et la précipitation en journalistes de circonstance –, avait sans doute pour but de donner au lecteur profane une image « réifiée » et déformée de sa recherche et, par-delà, du monde.

Étant donné la diversité des objets (éducation, clergé, littérature, économie, langage), étant donné le croisement des disciplines (sociologie, ethnologie, philosophie), étant donné le regard de l'ethno-sociologue tourné vers le renouvellement, voire la nouveauté (la science des sciences, la réflexivité) cette œuvre – l'une des plus novatrices du siècle – ne peut être logiquement réductible à l'une ou l'autre de ces dimensions. La cantonner dans cette vision revient en fait à se réduire soi-même à une volontaire cécité, ce qui ne signifie en aucun cas qu'elle ne peut être soumise à la critique, à l'instar de tous les travaux de qualité. Il est évident que la dimension subversive de ce travail soulève des réactions, très légitimes, parmi ceux qui ne partagent pas les présupposés théoriques de Pierre Bourdieu, souvent perçus comme des préjugés idéologiques.

Mais l'avalanche des critiques qui ont défrayé la chronique – pour bien intentionnées qu'elles aient été – n'avaient pas toutes leur raison d'être, car beaucoup d'entre elles ne sont malheureusement pas à la hauteur de leur objet. En voulant montrer les limites de l'œuvre, ces critiques n'ont fait que révéler leurs propres limites, fondées le plus souvent sur la méconnaissance réelle de l'objet et les présupposés de la réalité objective et subjective de cette méconnaissance¹.

1. Des chercheurs ont essayé de montrer les limites des enquêtes de Bourdieu en Kabylie (par exemple) sans posséder la connaissance théorique de Bourdieu et encore moins sa connaissance pratique (le terrain avec le travail d'enquête qui l'accompagne) de la culture kabyle, comparée non pas à celle de la société paysanne française d'aujourd'hui, mais à celle des années quarante et cinquante, d'où l'auteur

Il est vrai que Bourdieu, par exemple, fait place au déterminisme social mais il est vrai aussi qu'il ne s'arrête nullement à cette notion qui n'est qu'un indicateur pouvant appréhender un *habitus*.

Il en est de même du rapport de Bourdieu à la vision économiciste, du reste, largement dépassée puisque la dimension symbolique se trouvait déjà, en 1959, au cœur même de l'économique (si l'on en juge par ses publications en anthropologie économique comme on peut le voir dans *L'échange, le don, l'entraide*), ce qui n'exclut pas l'intérêt pour l'intérêt au sens strict du terme :

« Il s'agissait, pour moi, au départ, de rendre compte de la pratique dans ses formes les plus humbles, les actions rituelles, les choix matrimoniaux, les conduites économiques quotidiennes, etc., en échappant à la fois à l'objectivisme de l'action entendue comme réaction mécanique sans agent et au subjectivisme qui décrit l'action comme l'accomplissement délibéré d'une intention consciente, comme libre projet d'une conscience posant ses propres fins et maximisant son utilité par le calcul rationnel². »

N'est-ce pas tout le rapport de l'ethno-sociologue au monde saisi avec des instruments d'objectivation (d'autres diraient une méthode, terme récusé par l'auteur) où il concilie entretiens, statistiques, diagrammes, courbes, photos, etc., pour le rendre au plus vrai, au plus « juste », au plus « fort » de ses expressions tant sociales que politiques et culturelles ? Ce tout est à l'origine d'une élaboration, en réalité une synthèse enrichie de divers apports, considérés le plus souvent par l'ethnologie classique comme étrangers les uns aux autres.

Il est en réalité très peu probable qu'un lecteur qui n'a pas suivi cette œuvre dans ses différentes phases d'élaboration puisse en saisir la substantifique moelle ; il n'en saisira que des fragments épars et, pour la plupart, décontextualisés, qui ne peuvent en aucun cas rendre compte de l'ensemble de la recherche et encore moins des mécanismes invisibles sur lesquels Bourdieu est sans cesse revenu pour mettre en relief la puissance du symbolique, du rite, du mythe, du non-dit, de l'implicite et du refoulé et ainsi mettre en garde contre les simplifications abusives, conscientes ou inconscientes.

est lui-même issu et qu'il n'a pas cessé d'étudier. Bourdieu s'est appuyé également sur les travaux de ses devanciers, comme Van Gennep et d'autres spécialistes du monde rural d'avant l'ère industrielle, avant de partir de présupposés théoriques que l'on connaît, à l'instar de Lévi-Strauss et de nombreux anthropologues. Il s'agit donc d'un lien établi à partir de pratiques culturelles révolues, certes, mais qui sont néanmoins constitutives, en partie, des représentations des sociétés contemporaines. On peut aussi regretter les analyses hâtives de chercheurs pouvant connaître l'œuvre théorique de Bourdieu mais dont l'objet de recherche (les sociétés industrielles d'Europe) est loin de l'expérience algérienne du savant qui s'autorise à faire des lectures le plus souvent décontextualisés avec le souci majeur d'honorer la mémoire du chercheur. Or l'œuvre algérienne n'est pas plus aisée à l'analyse que celle relative à la France en raison d'une situation complexe où les différents contextes de production (anthropologique, politique, culturel) ne sont pas décrits de manière explicite. A vouloir étudier cette œuvre hors de ces conditions historiquement déterminées et sans décoder l'implicite permanent qui la tisse, le chercheur risque de passer à côté de l'essentiel en risquant de faire perdre à ce travail la quintessence de toute sa richesse, ses sens cachés et double sens, à l'image de ses propres conditions de production. Pour comprendre la société algérienne, le chercheur Bourdieu, a dû avancer masqué et non pas du tout comme on a tendance à le présenter.

2. In « Les fins de la sociologie réflexive », in *Réponses*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 96.

C'est cette démarche que Pierre Bourdieu esquissait dans ses cours, cette relation étrange à l'objet à la fois émanant de l'agent mais pouvant, à certains égards, lui échapper, tel le peintre avec son pinceau qui, sans le savoir, au lieu de restituer l'objet, livre, du même coup, le sujet connaissant.

Ainsi, une véritable analyse du monde social participe d'une « psychanalyse sociale » en ce que l'histoire est inscrite dans les cerveaux, mais elle est aussi incorporée, intériorisée par les agents au point d'épouser les plis de leur peau et les « tours » de leur langue. Pour cette raison, le sociologue ambitionnait le terme d'esquisse (ou de *work in progress*) en ce sens qu'un projet de recherche, au regard du chercheur, n'est jamais totalement achevé. En effet, les analyses de Bourdieu s'inscrivent dans une spatialité et une temporalité et, plus que cela, elles sont le produit d'une vision du monde, sachant que toute vision est par là même « division ». C'est pourquoi l'objectivation consiste à « prendre conscience » de cela : de ce regard qui divise, en ce sens que la distanciation est nécessaire par rapport à l'objet mais aussi par rapport à sa propre subjectivité, mettant ainsi à distance la familiarité indigène.

On notera que Bourdieu ne renonce jamais à une idée. Depuis *Sociologie de l'Algérie* (1958), il est sans cesse revenu à ses problématiques et à ses objets de jeunesse (État, honneur, don, rapports entre les sexes, économie, etc.) attestés par le vocabulaire. Certains termes plus que d'autres, en raison de leur charge sémantique, se retrouvent tout au long de son œuvre comme « double », « esquisse », « art », jamais abandonnés depuis les années cinquante. Mais cela n'étonne guère les lecteurs avertis du sociologue puisqu'au sortir de l'enseignement supérieur, Bourdieu souhaitait mener une recherche en philosophie sur « une esquisse des émotions ».

Projet mis de côté, en apparence, en raison des aléas de la recherche. Mais cela n'est vrai qu'en partie puisque d'un côté, le terme est consacré en 1963 dans *Travail et travailleurs en Algérie*, en 1972 (*Esquisse d'une théorie de la pratique*) pour annoncer l'amorce d'une démarche, d'un « modèle » théorique spécifique forgé à partir d'une expérience des pratiques sociales et culturelles (et non à partir des seules lectures des devanciers mais de matériaux observés sur le terrain, soumis à une nouvelle grille de lecture et alimentés par des expériences récentes). Et de l'autre côté, l'approche des émotions dont le lecteur peut avoir un premier aperçu dans *Travail et travailleurs en Algérie* et plus particulièrement dans les « rapports entre les sexes » (1962) et *La Misère du monde* (1992).

Ce retour à des objets anciens (les études de l'*Esquisse* reprises dans *Le Sens pratique* par exemple ou sur « Célibat et condition paysanne », retravaillé dans *Le Bal des célibataires*) passe souvent pour une « répétition » alors qu'il s'agit d'une reprise (au sens de reprendre et de repriser) comme en couture ou comme avec un palimpseste : l'œuvre se superpose, efface sans effacer, reprend l'ancien en le croisant avec du neuf, le jeune avec le vieux. C'est en fait un retour sur ce qui a été amorcé, esquissé mais soumis à un éternel perfectionnement en fonction de conditions sociales elles-mêmes ajustées à un contexte social, culturel, économique... C'est cette élaboration

souvent complexe, non dite – à la limite de la contradiction – qui caractérise en profondeur l'œuvre de Bourdieu, le savant qui sait voir par-delà les objets et observer les agents par-delà ce qu'ils donnent à voir, par-delà leur « conscience » du monde et d'eux-mêmes.

Par esprit de réserve sans doute, il n'aimait pas parler de lui, de ce qu'il affectionnait profondément, sauf lorsqu'il s'agissait de se livrer à une auto-socioanalyse dans la mesure où cela permettait de faire avancer la connaissance théorique et pratique du monde social. Sa critique de l'art, du goût, ne traduit-elle pas un intérêt pour cet objet à la fois esthétique et intellectuel, d'où la nécessité de soumettre ses propres goûts (en vérité liés à sa propre trajectoire) à la rigueur de l'analyse ?

On connaît son attachement à la poésie – universelle en général et kabyle en particulier – à la musique, à la littérature. Mais on peut aller plus loin et dire que peut-être le terme le plus juste qu'il convient de lui appliquer est celui de peintre du monde social en ce sens que cet art allie l'objectif et le subjectif, le rationnel et l'irrationnel, l'extérieur et l'intérieur, bref cela suppose une démarche consciente et inconsciente.

Pour cette raison, la toile est sans doute ce qui définit le mieux le sociologue préoccupé de saisir le monde social dans toute sa diversité, ses contradictions, ses ambiguïtés, ainsi que les dimensions implicites, cachées voire refoulées, constitutives d'un *habitus*.

Il était curieux, disait-il, quand il voyait les gens dans la rue, de savoir ce qu'ils faisaient chez eux... En somme, il cherchait à voir au plus loin des apparences, au plus loin des déclarations explicites, tant il voulait saisir les arcanes de l'inconscient social lié sans conteste à « l'inconscient historique ».

Si l'on se fonde sur une perception purement objectiviste, la réponse est que c'est l'objet qui joue un rôle central en ce qu'il détermine la « volonté » et infléchit la conscience. Or, l'objet du peintre, c'est à la fois ce perçu, ce qui se donne à voir, en somme la vision de chacun. Et, par-delà, on sait aussi que la peinture est souvent une perception intérieure échappant au maître d'œuvre, à l'agent lui-même guidé par une force intérieure en ce qu'il est précisément agi.

D'où l'impossibilité de juger un peintre à partir d'un rapport purement extérieur à son objet.

Pour revenir à Bourdieu, on peut dire de lui qu'il est ce véritable photographe du monde social qui s'en remet à l'objectif avant d'aller plus avant dans la connaissance des agents sociaux. Nul ne peut dire le contraire avec plus d'un millier de photos relatives à sa seule vie algérienne. Mais il peut, à l'occasion, transcender la vision du photographe par celle du peintre : celui qui voit au plus loin, qui fait et qui crée : car il est le méta, par excellence. Le producteur de la toile est celui qui donne du monde une double réalité : à la fois produit d'une volonté et d'une représentation. Cette passion cachée de l'art ressurgit avec force lorsqu'il s'est agi pour Bourdieu d'intituler certains de ses ouvrages, *Un art moyen*, *L'Amour de l'art*, *Les Règles de l'art...* Comme si l'auteur voulait associer l'indissociable de cette double passion :

celle du savant et celle de l'artiste. Comment ne pas songer aussi à l'identification au peintre Manet avec qui il avait en commun la passion de produire un art et d'être à l'origine d'une révolution symbolique, nécessaire à leur monde ?

Dans ce numéro d'*Awal*, nous avons tenté d'assembler les différentes facettes de l'ethno-sociologue en dérogeant à la règle universitaire dans la mesure où des chercheurs en sciences sociales côtoient des non-universitaires qui ont connu l'homme ; ceci dans l'espoir de dévoiler aux lecteurs une de ses multiples facettes.

Tous ceux qui ont travaillé avec lui, qui l'ont connu (de près ou de loin), ou qui l'ont tout simplement admiré ou lu, ont le droit de lui rendre un dernier hommage³.

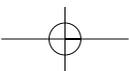
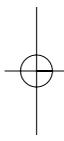
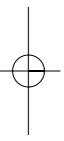
Pour cette raison, le lecteur trouvera ici rassemblés des témoignages mais aussi des articles ainsi que des « choses dites » pouvant l'éclairer sur ce qui reste à découvrir du chercheur mais aussi de l'homme. Cet homme qui avait choisi de peindre la société était véritablement un peintre à ses moments perdus... « Pour oublier la méchanceté du monde et évacuer un surplus d'énergie » il se livrait, disait-il, à sa toile. On lui doit de nombreuses œuvres qui ont ainsi ponctué des moments de sérénité mais aussi des moments ravagés par les tourbillons et les tourments de la vie.

En Algérie déjà, ce qui l'avait marqué, c'était la force du paysage, de la lumière. Tant de couleurs qui contrastaient avec les gris, les bleus, les ocres des montagnes pelées, avec les rouges et les couleurs paille des toits en chaume. Il était aussi attendri par l'expression des visages, le sourire lumineux des enfants et des femmes kabyles...

L'affection particulière qu'il démontrait pour les couleurs jaune, bleue et marron ne traduit-elle pas l'insondable ? Cette sensibilité à fleur de peau propre aux poètes et aux artistes que le peintre a su camoufler derrière le bouclier « scientifique » du savant.

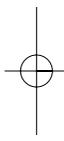
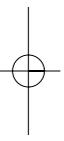
Ce mélange des trois couleurs (chaudes et froides) rejoint sa quête d'associer des disciplines et ne va pas sans rappeler les va-et-vient entre sociétés pré-capitalistes et sociétés avancées (dites aussi chaudes et froides), entre culture légitime et culture « populaire », entre ethnologie et sociologie, entre photo et peinture, entre Béarn et Kabylie. Tout cela était assurément en lui. Et pourquoi tout cela ne peut être lui ? Lui, le penseur à l'*habitus clivé*.

3. La revue n'est pas responsable des opinions développées par les auteurs.

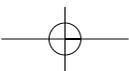


HOMMAGES





Azur



UN SAVANT ENGAGÉ

Alain Accardo

Par une sorte de biais médiatique, la croyance s'est installée chez beaucoup que l'entrée délibérée de Pierre Bourdieu dans la lutte politique et sociale datait de décembre 1995 et de sa prise de position retentissante dans le grand mouvement d'opposition des salariés français à la politique du gouvernement Juppé. Comme si le savant, jusque-là retranché dans son donjon scientifique, avait soudainement découvert, du haut de ses remparts, les batailles qui se livraient en bas, dans la plaine, et avait décidé brusquement de descendre prendre part à leur tumulte, au risque de souiller, dans cette mêlée poussiéreuse, la blanche toge de la recherche « pure » et impartiale. Un recueil¹ rassemblant, dans une éclairante présentation, diverses interventions de Bourdieu au cours des quatre dernières décennies, vient nous rappeler opportunément, textes à l'appui, que tout au long de sa carrière, il n'a jamais dissocié son combat pour une science sociale digne de ce nom, de l'ensemble des luttes visant à changer le monde social, même quand il ne disposait pas encore de toute l'autorité intellectuelle et scientifique permettant d'intervenir avec éclat dans une actualité politique et sociale brûlante.

Tous ceux qui connaissaient les travaux de Bourdieu et qui étaient attentifs à sa démarche depuis suffisamment longtemps, 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 constance, depuis ses premières recherches en Algérie et sans doute même depuis le début de sa vie intellectuelle. Bourdieu, qui n'a cessé de procéder à sa propre socioanalyse et de pratiquer l'autoréflexivité, en appliquant à son propre travail la même lucidité qu'il appliquait aux objets extérieurs, savait – et a exprimé à maintes reprises, mieux que personne – ce que les orientations et la substance de ses recherches devaient à sa biographie, à ses appartenances et aux différents contextes où s'inscrivait sa trajectoire personnelle. Son entrée par effraction

1. Pierre Bourdieu, *Interventions 1961-2001, Sciences sociales et action politique*, textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, Marseille, Agone, coll. « Contre-feux », 2002.

dans l'univers de la culture la plus légitime l'avait rendu, plus que quiconque, sensible au caractère mystificateur de l'idéologie chère à tant d'intellectuels qui, confondant le trajet réel avec le but idéal, croient avoir accédé au monde de l'Immaculée Conception et se veulent de purs esprits « sans attaches ni racines ». Bourdieu n'a jamais renié les siennes et c'est, entre autres propriétés essentielles, son appartenance originelle revendiquée et assumée, sans pathos misérabiliste, au monde des dominés sociaux, qui l'a conduit à élaborer sa sociologie critique de la domination sociale et à édifier ce qu'il a appelé lui-même un « savoir engagé », c'est-à-dire un savoir qui milite inséparablement pour l'établissement de la *justice dans* le monde social en militant pour celui de la *vérité sur* ce monde social.

On sait à cet égard le rôle qu'a joué dans l'orientation vers la sociologie du jeune normalien agrégé de philosophie entamant sa carrière d'enseignant-chercheur, la découverte, dans le contexte intellectuellement et moralement bouleversant de la guerre d'Algérie, de certaines ressemblances et analogies structurales entre la paysannerie algérienne et cette paysannerie béarnaise dont il était issu et resté si proche. Nul doute que la commotion provoquée par la guerre, chez les jeunes intellectuels de l'époque tout particulièrement, n'ait contribué à ancrer plus fermement encore dans leur vision de la société et de l'Histoire, ceux d'entre eux qui, comme Bourdieu, savaient déjà, par expérience personnelle et quasi atavique, qu'on n'a jamais le choix entre une vie paisible et une vie militante, mais qu'on peut seulement choisir son combat, quand il ne vous a pas déjà choisi. Comme tous les intellectuels, même les plus éminents, Bourdieu avait en principe, en tant que dominé chez les dominants et dominant chez les dominés, le choix entre l'un ou l'autre camp. Par inclination anthropologique, en quelque sorte, il avait choisi d'être du côté des plus dominés, quelque nom qu'on leur donne suivant le champ et l'époque considérés, du côté de cette « misère du monde », aux visages innombrables, dont il devait dresser plus tard un saisissant tableau. Et c'est là sans doute son véritable péché originel, la faute imprescriptible qui lui a valu l'exécration, tantôt déclarée, tantôt déguisée, toujours renouvelée, de tous les hauts clergés, culturels, politiques, médiatiques et autres, qui se disputent le(s) pouvoir(s) en France, dans le cadre de l'ordre établi. Bourdieu, eût-il choisi d'être de leur chapelle et d'utiliser son talent à légitimer leur commune domination, serait devenu prophète en son pays, et pas seulement à l'étranger. L'homme aurait été loué ou décrié pour ce qu'il était réellement et son œuvre, soumise à la seule critique de bonne foi et aux règles de la controverse scientifique, n'aurait probablement pas donné lieu à autant de caricatures d'une fielleuse ineptie et de contresens aussi obstinés que dépourvus d'innocence, dont le numéro du *Nouvel Observateur* qui a suivi sa mort demeurera le venimeux et déshonorant compendium.

Mais, bien qu'il se soit senti solidaire de l'univers des « stigmatisés sociaux », en quelque sorte ontologiquement et déontologiquement, Bourdieu n'en concluait pas que la logique de la lutte autorisait le chercheur à manquer délibérément au « principe de neutralité axiologique » accepté

dans la communauté scientifique et qu'il a lui-même plus d'une fois réaffirmé. Et ce en des termes d'autant plus explicites que, durant toute une époque (pratiquement jusqu'au début des années quatre-vingt), l'influence d'un certain marxisme dans les sciences historiques et sociales tendait dangereusement à réduire l'autonomie du travail scientifique par rapport au militantisme politique, au nom par exemple des exigences de « la lutte des classes dans la théorie » comme disaient, entre autres, les althussériens. Bourdieu n'a jamais souscrit à la distinction entre une science « bourgeoise » et une science « prolétarienne ». Mais il n'entendait pas la notion de neutralité axiologique comme une prétention, à la fois irréaliste et un peu niaise, à la décontextualisation de la recherche et à la désincarnation du chercheur. Il n'y avait à ses yeux qu'une bonne ou une mauvaise façon de faire de la science sociale et la bonne façon commençait par la réaffirmation que le social peut et doit être objet de science, d'une science « comme les autres », c'est-à-dire aussi soucieuse que les autres de rigueur et d'objectivité, contre tous ceux – les tenants de la tradition philosophique dominante en particulier – qui s'obstinaient à voir dans l'approche scientifique de l'humain une forme de profanation sacrilège (plus exactement une atteinte à leur monopole) et qui déniaient à la sociologie non seulement la capacité effective mais même le droit de travailler à dégager des lois du mouvement social. Cette philosophie, toujours vivace, y compris chez certains « sociologues » eux-mêmes, a alimenté le procès permanent intenté à Bourdieu pour avoir élaboré une théorie du social « déterministe », c'est-à-dire liberticide. Accusation sans autre fondement qu'une connaissance lacunaire et une interprétation tendancieuse de son travail. Aux yeux de qui s'est donné la peine de lire *vraiment* ce qu'il a écrit, cette accusation est à peu près aussi intelligente que si on reprochait à Newton d'avoir attenté à notre liberté de voler en nous révélant que nous sommes soumis aux mêmes lois de la gravitation que de vulgaires cailloux. Une telle accusation, dont le ridicule le dispute à l'odieux, s'agissant de la sociologie bourdieusienne, n'a curieusement jamais été adressée par les gardiens du sérail académique aux théories qui servent à justifier les atteintes aux libertés autrement plus sérieuses qu'engendre continûment le fonctionnement de l'ordre établi. Car si on qualifie de « déterministe » une sociologie qui, expliquant le social par du social, ne cesse d'affirmer l'arbitraire de toute domination sociale et la possibilité de travailler à s'en libérer, quel qualificatif faudrait-il alors, honnêtement, appliquer à la « science » économique officiellement enseignée qui nous présente les lois de l'économie libérale comme des lois naturelles et intransgressibles ? Mais on n'entend guère de bons apôtres déplorer la dictature – bien réelle celle-là et non pas fantasmée – imposée au genre humain par « les lois du marché » et « les contraintes économiques objectives » des théoriciens du capitalisme.

Bourdieu n'avait pas du champ scientifique une vision plus irénique que celle de n'importe quel autre champ social. Il savait que non seulement les vérités scientifiques sont un enjeu de luttes internes qui peuvent être féroces, spécialement quand elles touchent à l'explication du social, mais

encore que leur établissement apporte, ou retire, par le biais des homologues de structure, de l'eau aux divers moulins de la domination sociale. Il considérerait, non sans raison, que notre société de classes est ainsi faite qu'elle ne peut fonctionner qu'en entretenant chez ses agents la méconnaissance de ses mécanismes. Une transparence véritable ne pourrait que compromettre le fonctionnement des dispositifs de reproduction de la domination sociale en conduisant les agents sociaux, pris à leur insu dans ces mécanismes, à remettre éventuellement en question des adhésions d'autant plus sûres et durables qu'elles vont sans dire et sans penser. En éclairant le fonctionnement objectif des rapports sociaux, la sociologie critique contribue, beaucoup mieux que bien des bavardages politiques, à créer les conditions d'une lutte plus efficace contre les forces de domination qu'elle démasque. La science sociale doit faire la clarté, dire la vérité sur la société et sur les causes réelles des inégalités et de la souffrance sociales, et c'est dans la mesure où elle dit *vrai* qu'elle peut être *utile* au combat émancipateur. Quand ils prennent pour objet les structures de la société, les jugements scientifiques sont inséparablement des jugements de fait et des jugements de valeur. C'est donc en se soumettant le plus scrupuleusement possible au devoir d'objectivité dicté par la moralité scientifique que le savant, en se battant pour imposer symboliquement la vérité du monde social, se donne les meilleures chances d'accomplir en même temps son devoir moral de solidarité avec les opprimés auxquels il apporte des armes de subversion symbolique de l'ordre établi. Ces armes, il importait à Bourdieu de les disséminer le plus largement possible, par tous les moyens d'expression et de publication, y compris par l'intervention personnelle dans toutes les enceintes et toutes les circonstances où il est question de la vérité du monde social. C'est pourquoi il a consacré une si grande part de son énergie à ces interventions tous azimuts dont le recueil récemment publié nous rappelle la diversité des thèmes abordés, la variété des registres utilisés et la constance des principes défendus.

Si la vision bourdieusienne des rapports sociaux a suscité tant d'hostilité – du moins dans les diverses fractions et castes de l'établissement – c'est parce qu'elle est éminemment dérangeante. Elle invite ceux qui la prennent au sérieux à se montrer conséquents et à choisir leur bord. Elle met en évidence l'inconscience (dans le meilleur des cas) ou la tartuferie et le cynisme (dans le pire) de ceux qui croient, ou font semblant de croire, que leur travail, leurs études, leurs loisirs, leurs amours, leurs plaisirs et leurs peines n'ont rien à voir avec les rapports de domination qui font le tissu de notre vie sociale. La lunette que Bourdieu applique à l'observation du monde social fait apparaître des aspects ignorés de son mouvement. Elle montre non pas qu'il s'agit d'un monde de luttes incessantes où le bonheur des uns se bâtit sur le malheur des autres. Cela, on le savait bien avant lui et il n'a – pas plus que Marx d'ailleurs – inventé la lutte des classes. Mais il a mis en lumière, à la différence de la vulgate marxiste enfermée dans une conception économiste de la lutte, le fait que cette lutte se déroule à des niveaux et sous des formes multiples et inattendues, y compris sous la forme transfigurée qu'elle revêt

dans toutes les manifestations de la violence symbolique, violence paradoxale qui consiste à illusionner le dominé, à provoquer en lui le désir d'entrer dans le jeu d'une domination parée de séduction et qui, par le biais de cette soumission connivente, donne aux rapports de domination la légitimité sans laquelle ils ne seraient que d'insupportables rapports de force. L'apport peut-être le plus important de Bourdieu à la connaissance du social, c'est précisément d'avoir montré que la logique de la domination innerve toutes les parties du corps social, en irrigue toutes les composantes et en imprègne toutes les structures à tous les niveaux, selon des modalités, des formes et des registres qui varient d'après le degré d'autonomie historiquement atteint par le champ considéré. De sorte qu'il n'y a en définitive rien de neutre en soi, rien d'inutile, rien d'indifférent, rien d'étranger à l'accomplissement de cette logique capable de faire flèche de tout bois et que c'est justement le travail de la science sociale d'analyser par quels canaux circule cette logique, par quelles médiations spécifiques elle s'accomplit à un moment donné dans un champ donné.

On conçoit le dépit ou le désarroi de tous ceux qui doivent la parcelle de pouvoir qu'ils détiennent, et les profits qui vont avec, à leurs investissements dans des champs sociaux (tout spécialement ceux qui fonctionnent au capital culturel) où les hiérarchies sont traditionnellement censées s'établir sur les seuls mérites personnels et sur les seules qualités intrinsèques de l'individu, sans qu'on s'interroge jamais sur l'origine de ces mérites, sur les conditions sociales d'acquisition et d'opération de ces qualités et charismes ou sur l'adéquation entre les structures internes de la subjectivité et les structures objectives externes. Les enquêtes et les analyses de Bourdieu ont fait, par leur rigueur et leur minutie, voler en éclats le mythe de la démocratie culturelle (scolaire en particulier) et corollairement de l'innocence, de l'impeccabilité, du désintéressement et de l'indépendance des dominants du monde symbolique (des intellectuels spécialement). Ce travail lui a valu la reconnaissance de tous ceux auxquels il a fourni les instruments de pensée nécessaires pour déniaiser leur vision du monde en « défatalisant » et « dénaturalisant » les faits de domination. Mais en même temps, il s'est attiré non seulement le ressentiment inextinguible qui attend tout fauteur de désenchantement, mais encore la haine de ceux que le dévoilement de leurs compromissions et arrangements avec le système empêche de continuer à jouer leurs petits jeux en toute bonne foi et en toute bonne conscience. La mise en demeure morale contenue implicitement dans l'analyse bourdieusienne oblige chacun à assumer ses solidarités.

Certains s'en tirent en revendiquant cyniquement leur adhésion à l'ordre établi. Quelques-uns font amende honorable. D'autres, plus habiles apparemment, s'efforcent d'*invalidier* l'analyse elle-même (« Bourdieu ne nous apprend rien ») en insistant sur ses défauts théoriques. Comme s'ils ignoraient que le propre de toutes les grandes théories scientifiques, ce n'est pas de chercher à mettre un point final au progrès des connaissances, mais au contraire de contribuer à celui-ci, à la fois par le surcroît de savoir qu'elles proposent et par les limites, les approximations et les lacunes de ce savoir. On n'invalidera pas la théorie bourdieusienne de la domination sociale en montant en épingle

les insuffisances éventuelles de son appareil conceptuel (et je ne parle là que des critiques les plus sérieuses, les mieux fondées, celles qui reposent sur une connaissance et une compréhension effectives de ce que Bourdieu a vraiment dit, critiques dont il a lui-même su tirer parti à l'occasion quand il ne leur avait pas répondu par avance). On pourra sans doute – certains travaux sociologiques s'y sont employés intelligemment – l'affiner, l'enrichir, voire la corriger, sur tel ou tel point, mais on ne la rendra pas caduque, tant que la réalité dont elle parle continuera à la nourrir et à la vérifier massivement.

Ainsi a-t-on insisté – ce n'est qu'un exemple, mais instructif – sur le fait que la logique de la domination n'est pas seule à gouverner les rapports entre agents sociaux ; que ceux-ci peuvent interagir autrement que par volonté de puissance et par intérêt et qu'ils peuvent être mus par l'amitié ou par la compassion, entre autres ressorts. Il est peu vraisemblable qu'aucun bon observateur du social ait jamais laissé échapper cette donnée d'expérience immédiate. Il est néanmoins permis de faire observer que c'est une chose d'enregistrer empiriquement des manifestations altruistes d'amour et de compassion, et que c'en est une autre de faire l'hypothèse théorique qu'il s'agit là de sentiments à l'état pur en quelque sorte, par essence incompatibles avec une stratégie de pouvoir. Il convient d'abord de ne pas perdre de vue la genèse sociale de notre psychologie personnelle. Ensuite, rien ne prouve que ces sentiments ne puissent jamais se fondre, comme ingrédients parmi d'autres, dans la mixture complexe et trouble de la *libido dominandi*, alimentée par la compétition sociale. Chacun sait d'ailleurs par expérience personnelle que les sentiments d'amitié les plus vifs n'excluent pas forcément l'émulation, la concurrence et le calcul. Il y a pour le moins, semble-t-il, des sentiments « impurs », des démarches hybrides. Qui donc détient la pierre de touche permettant de distinguer à coup sûr le métal rare et précieux de l'amour sans mélange, de l'alliage plus grossier de l'« intérêt-pour » et de l'« intérêt-à » ? Mais, à supposer que cette hypothèse angéliste soit pleinement justifiée, on ne voit pas en quoi elle permettrait de récuser la théorie bourdieusienne pour le motif que celle-ci verrait partout des rapports de domination. Tout au plus permettrait-elle d'affirmer que – dans un océan de domination multiforme : économique, politique, militaire, idéologique, culturelle, sexuelle – il est possible de rencontrer, dans certaines conditions particulières, des îlots préservés où les relations humaines obéissent localement à la logique du bon Samaritain (ou à tout autre principe de rationalité sectorielle) dont il convient alors d'expliquer l'émergence et l'efficacité. Car enfin, prétendre que dans le monde qui est le nôtre, les rapports sociaux, sur le plan national ou sur le plan international, pourraient fonctionner à l'oblation ou à la compassion pures, ce serait prendre ses désirs – au demeurant très honorables – pour des réalités. Les affinités électives et les effets de compassion ont besoin, on l'a souvent noté, de la relation face à face, cœur à cœur, dans l'entrecroisement physique et momentané des regards qui se cherchent et des mains qui se tendent. Les effets de domination ont la puissance et la durée des structures anonymes et des institutions impersonnelles dont le moins qu'on puisse dire

est qu'elles ne fonctionnent pas de façon prévalente à la compassion. Il y a peu de temps encore, un membre éminent de la noblesse d'État française, placé à la tête du Fonds monétaire international (FMI), professait publiquement sa foi religieuse et son attachement profond, y compris dans l'exercice de ses fonctions directoriales, aux valeurs de respect de la personne humaine et d'amour du prochain. Profession de foi de nature à laisser perplexe quiconque sait combien les oukases financiers du FMI entraînent de souffrances indignes pour les populations des pays pauvres. De même, toute la charité chrétienne de tous les patrons de France et de leurs cadres supérieurs ne relâche malheureusement pas d'un millimètre le garrot de l'exploitation à outrance du travail précaire. Rentabilité économique oblige et *business is business*. Tout l'humanisme probable d'un Premier ministre « socialiste » ne l'empêche pas de justifier l'inertie de l'État devant les ravages humains des plans sociaux. Apparemment, si « l'État ne peut pas tout faire », certains États dans l'État peuvent, eux, tout se permettre. De même, toute la compassion sincère que les enseignants peuvent éprouver pour les plus déshérités de leurs élèves n'empêche pas l'échec scolaire de frapper massivement les enfants des classes populaires, ni les grandes écoles et les pépinières du pouvoir de rester la chasse gardée des héritiers. Surprenant de voir avec quelle constance l'esprit, qui est pourtant censé souffler où il veut, souffle dans la direction des groupes les plus distingués culturellement ! De même aussi que toute l'amitié proclamée des partis de la « gauche plurielle » pour les petites gens des banlieues ne les a pas empêché de participer à l'instrumentalisation et même à l'ethnicisation de la question de « l'insécurité » à des fins électoralistes. Intéressant effet de détournement de la délégation politique. On pourrait multiplier les exemples empruntés aux domaines les plus divers : la puissance explicative de l'analyse bourdieusienne demeure, en tout état de cause, sur tous les terrains, largement supérieure aux théories concurrentes, si tant est qu'on puisse à l'heure actuelle lui opposer, en sciences sociales, des théories de même envergure et de portée sociale comparable.

En fait, dans l'état actuel du champ sociologique en France, il semblerait que la supériorité théorique de la sociologie bourdieusienne ne soit plus perçue que par des sociologues encore capables d'une vision *critique* des rapports sociaux, c'est-à-dire des gens qui – tout en étant en mesure d'expliquer rationnellement comment il se fait que ces rapports soient ce qu'ils sont, en engendrant tant de souffrances pour tant d'humains dont ils broient matériellement et moralement l'existence – ne trouvent pas *normal* qu'il en soit ainsi et ne se croient pas tenus, au nom d'un commode devoir de « neutralité », de se taire. Des gens aussi qui, sans nier la réalité du processus d'« individualisation » à l'œuvre dans notre société et censé aller dans le sens de l'émergence d'un « sujet » plus libre, plus intelligent, plus créateur, aux dires de ses partisans (proclamés ou tacites), ne surestiment pas l'ampleur de ce processus et pensent qu'il est abusif d'universaliser un modèle qui n'est finalement que la théorisation savante du mode de vie hédoniste et du « rêve de vol social » d'une *middle upper class* occidentale que sa griserie narcissique

empêche de voir de quel prix le reste de l'humanité paie les privilèges dont elle jouit. Qu'est-ce qui permet de généraliser à l'ensemble de la société humaine un constat valable à la rigueur pour sa fraction minoritaire qui a réussi historiquement, en recourant le plus souvent à une violence barbare, à concentrer à son bénéfice et au détriment des autres populations, l'essentiel des ressources de la planète dont elle a tiré et tire toujours les nombreux avantages lui permettant de desserrer l'étau de la nécessité économique et de s'enconner bourgeoisement ? Pourquoi les sociologues, qui interprètent avec tant de subtile « compréhension » les moindres fluctuations de la subjectivité individuelle comme des expressions de sa liberté et de sa créativité, sont-ils si peu loquaces sur la formidable entreprise de conditionnement et de manipulation de l'entendement et de la sensibilité poursuivie par le marketing commercial, politique et idéologique, qui tend à transformer des millions d'« individus » – y compris en leur prêchant une « rébellion » sans conséquence, singulièrement dans nos petites-bourgeoisies avides de distinction et de reconnaissance sociale – en marionnettes de la machine capitaliste à exacerber et exploiter les désirs solvables ? Qu'on nous explique en même temps comment il se fait qu'à l'intérieur même de notre société prétendument si propice à la « libération », si favorable à l'initiative, à la création, à l'épanouissement du moi individuel, il y ait tellement, et de plus en plus, de malheureux laissés pour compte, dont l'existence personnelle est implacablement vouée à la précarité et au naufrage. Que les experts en profitent pour nous dire en vertu de quelle logique indiscutable la promotion de l'individu-roi doit nécessairement s'accompagner du démantèlement des dispositifs de protection et de solidarité collectifs, et du retrait de l'État social. De telles questions seraient-elles triviales, ou indécentes, ou caduques pour la nouvelle sociologie « post-bourdieusienne » et les penseurs de la modernité ?

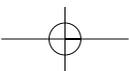
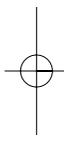
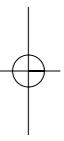
Parce qu'à ses yeux la cause fondamentale des misères humaines résidait dans les rapports de domination, Bourdieu considérait que le travail essentiel de la sociologie était de se livrer à l'analyse des mécanismes de toute nature qui assurent l'accomplissement des rapports de domination sous toutes leurs formes. Comme il aimait à le répéter, s'agissant de la vérité sur le monde social, sa seule « énonciation » équivaut à une « dénonciation » de ce que l'ordre social considéré peut receler d'arbitraire, d'inique et de meurtrier. On conçoit que les dominants, leurs auxiliaires et leurs clientèles n'aiment pas beaucoup cette sociologie-là. Ils préfèrent évidemment la sociologie académique, de bon ton et de bonne compagnie, qui s'est épanouie dans nombre d'universités où elle sert principalement à faire des carrières de sociologues formant des docteurs s'employant à devenir des mandarins qui rêvent – comble de l'accomplissement personnel ! – d'être appelés à conseiller le Prince. Comme tous ses homologues, le clergé universitaire, né de l'institutionnalisation et de la bureaucratisation du champ, n'a eu de cesse – à quelques exceptions notables près – d'évacuer la part originelle de message prophétique et subversif de la science sociale au profit d'un discours d'orthodoxie lénifiant, aussi mortellement ennuyeux qu'alambiqué et euphémisant,

mais favorablement accueilli par les puissances sociales établies qui n'ont strictement rien à en redouter. Bourdieu n'appréciait que très modérément cette sociologie institutionnalisée, obligée de renier sa charge politique pour accéder à la considération universitaire, dont il lui est arrivé de dire, sous forme de boutade un peu cruelle, qu'elle était caractérisée par « le couple de la cuistrerie et de la mondanité, de la thèse et de la foutaise ». La sociologie universitaire ne trouvait grâce à ses yeux qu'autant que ses adeptes se montraient capables d'utiliser sa relative autonomie épistémologique pour contourner la demande officielle et produire une vérité qu'on ne leur demandait pas. Aussi n'avait-il pas la moindre considération pour les sociologues « jaunes », Diafoirus prétentieux qui, appelés par les décideurs publics et privés au chevet d'un corps social gangrené par les injustices, passent leur temps à préconiser doctement l'administration de cachets d'aspirine au malade. Il était convaincu que si la sociologie n'était qu'une activité de sociologues destinée à entretenir la production et l'échange circulaire d'un discours d'institution, « elle ne mériterait pas une heure de peine ».

On pourrait penser que son insistance à fixer à la sociologie la mission de mener un combat libérateur, en mettant en évidence les mécanismes cachés de la domination, s'inscrivait dans la tradition intellectualiste des Lumières. En fait, Bourdieu était bien un rationaliste, mais plutôt à la façon de Pascal que de Descartes ou Spinoza. S'il était convaincu que la production par la science sociale d'une connaissance vraie des rapports sociaux était une condition préalable, nécessaire à la libération des dominés, il n'y voyait pas une condition suffisante et ne considérait pas que la clarté jetée dans l'entendement entraînait *ipso facto* la mobilisation des énergies dans l'action. Bien que certaines de ses formulations aient pu donner parfois l'impression qu'il prêtait aux idées vraies une force révolutionnaire, il ne croyait pas que les idées étaient dotées d'une efficacité intrinsèque ni qu'un jugement éclairé était la garantie d'une action juste. Pour cette raison fondamentale que l'idée vraie est appréhendée non pas par un entendement pur mais par un *habitus* incorporé, à la fois cognitif et affectif, dont les inclinations invétérées et les intérêts inviscérés présentent une inertie plus ou moins difficile à surmonter. En bon pascalien, Bourdieu tendait à penser de plus en plus qu'il faut pour se convertir, c'est-à-dire en l'occurrence pour s'arracher à l'ordre établi et se battre, non seulement avoir une idée vraie de la situation dans laquelle on se trouve, mais encore avoir la « volonté de croire » et d'agir en conséquence. Et peut-être est-il plus difficile encore de susciter celle-ci que de répandre celle-là.

Quoi qu'il en soit des difficultés de la lutte, la réalité ne nous laisse pas d'autre alternative que de refuser la logique des rapports de domination ou de contribuer, ne serait-ce que passivement, à son accomplissement. Quelle que soit l'inertie du système, en nous et autour de nous, elle ne peut empêcher qu'il y ait de la lutte, et comme Bourdieu avait coutume de le dire : « Là où il y a de la lutte, il y a de l'espoir. »

Alors, gardons cette espérance et luttons, c'est le meilleur hommage que nous puissions lui rendre.



UNE PHILOSOPHIE RÉALISTE DE LA LIBERTÉ¹

Pierre Encrevé

Ce texte est paru dans le journal Le Monde du 12 octobre 1979, dans la double page que ce journal a créé à la sortie de ce qui reste pour moi le plus étonnant livre de Pierre Bourdieu, La Distinction, à côté de textes de François Châtelet, Jacques Laurent et de Thomas Ferenczi, sous le titre Un effet libérateur. Titre choisi par le quotidien à la place de celui que j'avais proposé et que je restitue ici, Une philosophie réaliste de la liberté, publié. Je n'avais pas relu ce texte depuis lors, ayant égaré le manuscrit et passé à je ne saurais jamais qui mon exemplaire du journal. Je l'avais complètement oublié. Il m'est revenu en mémoire à la lecture, après la mort de Bourdieu, dans le même quotidien, d'un article d'hommage d'une écrivaine qui se terminait par la citation même qui terminait le mien, mais avec une faute sans doute volontaire qui remplaçait sans crier gare le superbe « superbe » final par un triste « fier », jugé sans doute plus à la portée du lecteur moderne... Grâce lui soit rendues : c'est cette dénaturation du texte authentique qui m'a alerté, me rendant d'un coup le souvenir de ce texte perdu dans « l'immense et compliqué palimpseste de la mémoire » cher à Baudelaire. Mais il a fallu un autre hasard pour je retrouve le texte, que je n'aurais jamais fait l'effort d'aller consulter rue Claude-Bernard. Cherchant sur le web un site Bourdieu qu'on m'avait conseillé, je n'ai pu le trouver, mais, au gré d'une manœuvre maladroite, j'ai vu apparaître, fortuitement, sur mon écran cet Effet libérateur, frais, indemne, épargné par le temps, sans qu'on ne m'ait jamais, bien sûr, simplement averti qu'on l'avait ainsi lâché dans le rebus labyrinthique et international de la toile où les auteurs n'ont pas de droits, hormis celui de circuler, ce qui n'est pas pour me déplaire. J'ai été heureux que Tassadit Yacine partage mon idée de l'imprimer ici, parmi d'autres textes d'amis de Pierre Bourdieu. Il m'avait dit, ce jour-là, avoir aimé ma façon de lire son livre et regretter que l'on n'ait pas respecté mon titre – et je l'avais cru. Il appréciait surtout, je crois que j'aie placé ma lecture sous le signe de Jean-Jacques Rousseau qui tenait une place unique

1. Article paru dans *Le Monde*, 12 octobre 1979.

dans son panthéon littéraire, pour être, lui l'ancien apprenti – graveur, le seul non-bourgeois, le seul autodidacte des classiques de la littérature française, haï de tous et décrété paranoïaque de dénoncer cette déréliction....

« *C'est une manie commune aux philosophes de tous les âges, écrivait Rousseau, de nier ce qui est, et d'expliquer ce qui n'est pas.* » *La Distinction* est un livre construit contre cette entreprise de négation du réel à laquelle tout incline les intellectuels : leur langage, leur position sociale, leurs habitudes mentales, leurs stratégies. « *Quand les philosophes seraient en état de découvrir la vérité, écrivait encore Jean-Jacques, qui d'entre eux prendrait intérêt à elle ? Il n'y en a pas un seul qui, venant à connaître le vrai du faux, ne préférât le mensonge qu'il a trouvé à la vérité découverte par un autre. Où est le philosophe qui, pour sa gloire, ne tromperait pas volontiers le genre humain ? Pourvu qu'il s'élève au-dessus du vulgaire, pourvu qu'il efface l'éclat de ses concurrents, que demande-t-il de plus ?* » *La Distinction*, « *Critique sociale du jugement* » comme l'indique le sous-titre, a le courage simple d'être « vulgaire », de dire la plate vérité des vies vulgaires et, par là même, la vérité cachée des vies distinguées, qui sont prises dans la même machine, bien qu'à la place opposée : la bonne. Car ce discours sur les origines symboliques de l'inégalité, celles qu'oublie toujours les matérialismes, traque la domination là où on ne va pas d'ordinaire la chercher : langage, art, goûts, manières, opinions.

Bourdieu veut reprendre à la philosophie son bien, réveiller ces problèmes qu'elle accapare et qu'elle embaume (le beau, le vrai, le bien, la liberté, le jugement, la pensée, la croyance) et leur apporter une réponse scientifique. Ce qui suppose un prodigieux travail. Si l'on veut discuter ses conclusions, on ne pourra valablement le faire qu'à la condition de reprendre en compte tout l'énorme matériel empirique sur lequel elles reposent. Empirie saisie, animée par une élaboration théorique d'une rare cohérence, mais qui n'apparaît jamais pour elle-même.

Il y a plus. Pour empêcher que le langage savant ne fonctionne à son habitude comme instrument de dénégation du réel par la mise à distance qu'il accomplit, Bourdieu a dû renouveler la forme même du discours sociologique et inventer un objet nouveau, un livre singulier qui suggère aussi une autre façon de lire. Il multiplie les langages, juxtaposant à celui des mots celui des photos, des fac-similés de documents, des schémas synoptiques, des interviews montées sans que rien ne vienne jamais en simple illustration mais comme élément même du texte : ses écritures se télescopent, s'interpellent et s'interprètent mutuellement. Telle opposition morte de la philosophie, forme et substance, est ainsi renvoyée au côté à côté des images de Giscard et d'un culturiste ; tel tableau de la distribution des pratiques alimentaires est réactivé par la description ethnographique d'un repas populaire. Tout ce dispositif, où la totalité joue sur chaque élément – un effet réservé d'ordinaire à la littérature – ne demande qu'à fonctionner par et pour le lecteur. Voyez la

couverture : la surimpression du livre transforme le « Gourmet » de Schalken en une vraie machine sociologique où, par l'étrange regard du mangeur, le peintre vous renvoie le double jugement de goût par lequel vous évaluez et les manières de table et la peinture.

Il en résulte un livre inattendu, improbable, qui paraîtra à la fois difficile, dans la rigueur de ses articulations déductives, et très ouvert. Car il ne s'agit pas ici d'imposer une de ces éternelles images bétonnées de la structure sociale, mais de donner à voir ce que Proust appelle « le kaléidoscope social ». Secouez ce livre ! Faites-le tourner ! Vous y verrez une multiplicité ordonnée d'images multicolores se faisant sans cesse et se recomposant, un monde social où tout bouge, mais pas n'importe comment, un monde proustien et marxien à la fois – le nôtre.

Une telle sociologie a un effet libérateur. « *L'homme est né libre, mais partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux.* » Ainsi s'ouvrait *Le Contrat social* ; 1789 n'allait pas tarder. En décrivant les fers dans lesquels les institutions symboliques retiennent tout homme, Pierre Bourdieu contribue à les briser. Sa critique sociale du jugement dominant, de son arbitraire, de ses pouvoirs et de ses abus de pouvoir est aussi une critique (au sens kantien) du jugement, qui cherche et trouve la liberté dans l'exploration des limites que le monde social impose à l'entendement – à commencer par l'entendement des intellectuels, l'auteur compris. Il ne faudrait pas que ce livre qui bouscule toutes les idées reçues sur la sociologie soit lu quand même à travers elles, et qu'on vienne lui épinglez les étiquettes du « sociologisme » : déterminisme, réductionnisme, relativisme. Déterministe, Bourdieu, parce qu'il établit les correspondances entre structures sociales et structures mentales ? Mais la liberté commence précisément avec la connaissance des déterminations ; et l'existence même de ce livre est un défi au déterminisme.

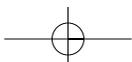
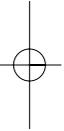
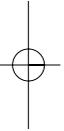
UNE CONVERSION DANS LA VISION DE SOI

En mettant à jour l'ordre social incorporé dans les mots, les corps, les objets, *La Distinction* invite à une conversion de la vision de soi-même et du monde. Ce que ce livre propose, ce n'est pas l'arme ordinaire du ressentiment social, arme tournée contre les autres, mais l'instrument d'une psychanalyse sociale qui offre aux dominés une chance de vaincre en eux-mêmes les effets de la domination symbolique, une socio-analyse qui permet à chacun de cesser d'être l'objet de son histoire pour en devenir le sujet, en maîtrisant par le savoir cet *autre* que le monde social institue en lui.

Dans ces quelque six cents pages où règne le ton neutre du raisonnement scientifique, se perçoivent parfois des accents d'une autre tonalité, des éclairs (quand on lit par exemple que le dominé qui accède à la culture dominante « *est voué à la honte, l'horreur, voire à la haine de son langage, de son corps, de ses gestes et de tous ceux dont il était solidaire* »), si bien



que derrière ce monument de rigueur et d'imagination, de science et de conscience, derrière le relecteur de Kant et le technicien de l'analyse factorielle, on croit deviner quelque chose comme la souffrance, la lucidité et l'indignation d'un enfant à qui l'adulte qu'il est devenu n'a pas cessé de vouloir rendre raison. Par où ce livre, qui n'y fait pourtant qu'une allusion furtive, nous ramène encore une fois à l'importun Citoyen de Genève, dont un adversaire disait qu'« *il n'y a point d'écrivain plus propre à rendre le pauvre superbe* ».



AUTOUR DE *SOCIOLOGIE DE L'ALGÉRIE*

André Nouschi

Comment Pierre Bourdieu est-il venu en Algérie ? La meilleure réponse est qu'il y est venu parce qu'il y a été envoyé malgré lui pour effectuer son service militaire sous le gouvernement Lacoste qui avait remplacé Catroux, successeur de Soustelle, après la journée du 6 février 1956 au cours de laquelle le Président du Conseil Guy Mollet avait reçu des tomates.

Lacoste avait été nommé ministre Résident à Alger, ce qui n'avait pas manqué de susciter un *quiproquo*, entretenu par les Européens d'Alger qui insistaient sur sa fonction afin d'alarmer les populations. Faisant référence à l'exemple de la Tunisie, où la France était représentée par un Résident, ils voulaient ainsi signifier que le statut de l'Algérie avait été transformé, alors qu'il n'avait pas été modifié depuis 1947. À l'époque, le « patron » du Service des liaisons nord-africaines (SLNA), c'est-à-dire le service de renseignements, était le colonel Schoën, un Alsacien, bon arabisant et bien introduit dans le monde algérien. La bibliothèque du GG, comme on nommait le Gouvernement général, était alors dirigée par Émile Dermenghem, un arabisant, spécialiste de l'Islam, un chrétien social de gauche, qui accueillait chez lui Jacques Berque, Vincent Monteil ou Louis Massignon. Arrive alors Pierre Bourdieu que me présente Émile Dermenghem et qui souhaitait avoir des informations sur l'Algérie.

Quand Pierre Bourdieu arrive à Alger, la guerre y fait rage depuis le 1^{er} novembre 1954 et ne cesse de s'aggraver depuis cette date. Mollet est nommé Président du conseil après la victoire du Front Républicain à la fin de 1956, ce qui provoque un raidissement des Pieds Noirs quand ils apprennent que Catroux remplace Soustelle, rappelé en France. À la même époque, Germaine Tillion publie un petit livre, *L'Algérie en 1957*, édité par l'Association nationale des anciennes déportées et internées de la Résistance. Germaine Tillion a fait partie du cabinet de Jacques Soustelle et a été l'intermédiaire entre celui-ci et le Front de libération national (FLN) (Yassef Saadi). Elle a quitté Alger avec Soustelle au début de janvier 1956, dans les conditions houleuses que l'on sait. Elle a eu aussi, comme ethnologue, une connaissance pratique de la vie des paysans algériens de l'Aurès. À l'époque, je terminais ma recherche de thèse, en travaillant comme attaché de recherche au

Centre national de la recherche scientifique (CNRS) dans les archives et la bibliothèque du Gouvernement général dont Émile Dermenghem était le conservateur. Ce dernier avait eu la gentillesse de me présenter Monteil et Massignon quand ces messieurs étaient allés le voir. Je savais que Dermenghem avait la même vision que moi de l'Algérie de l'époque et suivait ma recherche avec attention et intérêt.

Durant cette période, je me trouvais dans le camp de ceux qu'on appelait à Alger « les Libéraux », c'est-à-dire ceux qui voulaient mettre fin à la guerre qui s'étendait inexorablement à toutes les campagnes algériennes et interdisait de circuler normalement et librement dans le pays. À ce titre, j'avais reçu la visite d'un journaliste suisse de la *Tribune de Lausanne*. Je lui avais confié à la fois mes préoccupations du moment sur la guerre et ma façon d'envisager l'avenir, c'est-à-dire l'indépendance de l'Algérie, même si cela soulevait de nombreuses questions. À cette époque, j'avais également déjà signé un appel des enseignants d'Alger qui dénonçait les effets monstrueux de la politique de Soustelle. J'avais également assisté, à titre individuel, avec de nombreux collègues, à la création d'une confédération syndicale algérienne au cours de laquelle Aïssat Idir avait été élu Secrétaire général, ce qui lui vaudra ultérieurement d'être assassiné, sans doute par les ultras de l'Algérie française. Je dois dire qu'à cette réunion, j'étais le seul enseignant français présent, les autres collègues s'étant prudemment abstenus. C'était aussi l'époque où, pour ne pas être coupé de la France, je recevais *L'Observateur* sous enveloppe cachetée, puisque le journal était interdit *de facto* en Algérie. Par le biais de commerçants algériens du coin, par celui de notre femme de ménage kabyle, j'avais des informations privées sur les réalités de la guerre, ignorées de la grande presse d'Algérie.

Mon travail de recherche s'insérait donc dans un contexte singulier, celui d'une guerre et d'une propagande (ou d'un bourrage de crâne) nocifs pour un esprit libre. Bourdieu ignorait ce versant de ma vie, comme il ignorait mon action militante constantinoise au cours de laquelle j'avais noué des relations plus qu'amicales, non seulement avec mes grands élèves de Terminale, mais aussi avec les politiques et les syndicalistes locaux, par le biais de l'Université populaire que nous avons créée là-bas, en 1950, dans le cadre de la Fédération de l'éducation nationale/Confédération générale du travail (FEN/CGT). À l'époque, le préfet du département était Maurice Papon, truqueur en chef de toutes les élections. Cet engagement a-t-il contaminé ma recherche ? Je ne le crois pas, car j'ai toujours utilisé *a minima* une documentation dont personne ne pouvait mettre en doute la fiabilité.

Émile Dermenghem me présente donc Bourdieu, ce normalien, soldat de deuxième classe, affecté chez Ducourneau¹ (pour éviter la vie de garnison) qui était alors intéressé par les problèmes algériens et soucieux d'en

1. Il semblerait que Bourdieu ait rejoint le Gouvernement général après avoir passé une première période dans le Chélif. C'est sur intervention de Ducourneau – un colonel béarnais, proche parent de la mère de Bourdieu, membre du cabinet Lacoste – qu'il est venu à Alger. Ce dernier lui a assuré sa protection (NDLR).

connaître les tenants et les aboutissants. Je l'accueille donc et nous sortons dans le hall de la bibliothèque située au rez-de-chaussée du grand bâtiment du GG. Rapidement, il me raconte ses projets et me demande si je peux l'aider. Commence alors un long et important dialogue entre lui et moi. Hormis mes deux patrons de thèse (Julien et surtout Dresch, le géographe), c'était la première fois que je présentais mes idées à quelqu'un d'attentif à mes recherches, à mes hypothèses et surtout à mes trouvailles. Je crois que Bourdieu a été sensible à mon approche, autant sociologique qu'historique. En effet, j'avais découvert que l'organisation sociale du monde rural constantinois avait éclaté sous les effets multiples – tout d'abord du Sénatus-consulte de 1863, de la loi Warnier de 1873 et des lois subséquentes de 1887 et 1897 – puis du capitalisme libéral, qui avait frappé les fellahs constantinois de plein fouet. Ce fils de paysans béarnais était sensible à mes analyses de la vie rurale étalées sur la longue durée. Lui rappelaient-elles ses observations relatives à son Béarn natal ? Je ne saurais le dire.

Nos conversations ont eu lieu non seulement dans le hall de la bibliothèque, mais aussi et surtout chez moi où Bourdieu est venu souvent dîner². Nous avons alors parlé de Lévi-Strauss qui venait de publier *Tristes Tropiques*, livre important pour comprendre les problèmes culturels en Algérie. Bourdieu m'a alors incité à lire certains ouvrages de Margaret Mead que je ne connaissais pas et qu'il avait dans ses bagages. Ce que j'ai fait, évidemment. J'avais déjà accumulé une très importante documentation, puisée dans les différents dépôts d'archives, qui contredisait les thèses classiques sur les bienfaits de la colonisation française en Algérie. Mais je n'osais pas trop en parler, afin de pouvoir poursuivre cette recherche sans risque. Cependant, j'avais informé Bourdieu des principaux résultats déjà acquis sur la déstructuration des sociétés algérienne, kabyle, arabe, dans le monde rural. Ceci permettait de mieux comprendre la guerre menée par le FLN, même si je ne pouvais approuver les attentats perpétrés à Alger (comme celui du « Coq hardi »³) qui avaient défiguré certains de mes collègues. Même si je comprenais les raisons avancées par le FLN, je ne pouvais cependant pas accepter la mort de mes camarades communistes constantinois⁴. En revanche, j'avais présenté au FLN, à sa demande, un papier étayé sur la création d'une union économique maghrébine, en partant de l'exemple du Marché commun mis en place par le traité de Rome.

Au cours de mes conversations avec Bourdieu, nous avons parlé de Germaine Tillion, en particulier de son *Algérie en 1957*, avec lequel je n'étais pas d'accord, car elle passait trop vite et mal sur les raisons qui avaient engendré le sous-développement du monde rural et des sociétés algériennes. Ses explications me semblaient très partielles, d'autant plus que je savais

2. Que de fois, ma femme me le rappelait, il a aidé au bain de mes deux garçons ! Ceci pour souligner sa simplicité et sa proximité avec les gens.

3. Café au centre d'Alger où un attentat a été commis le 26 janvier 1957 (NDLR).

4. Il s'agit du postier Siméon et d'une infirmière.

qu'elle avait été membre du cabinet de Soustelle et que j'avais assisté, incrédule, à la métamorphose de ce dernier au cours de l'année 1955. Au point qu'à son départ, au début 1956, il avait été ovationné par la foule algéroise dûment mobilisée par l'Union poujadiste (emmenée peut-être par Goutallier). Et ce, après avoir été vilipendé lorsqu'il était arrivé, envoyé par Mendès-France, tandis qu'on colportait alors, plus ou moins sous le manteau, que ce protestant cévenol était en réalité juif et s'appelait Ben Soussan. J'éprouvais donc une certaine défiance envers Germaine Tillion, même si je connaissais son passé de résistante déportée à Ravensbrück. Je savais aussi qu'elle avait publié une étude de qualité sur l'Aurès dans *Annales*, une revue qui était devenue mon meilleur aliment sur le plan des sciences humaines. Avait-elle rédigé sa plaquette à l'instigation de Soustelle ? Je ne peux le dire. Je peux en tout cas affirmer que plus tard, elle n'avait pas désapprouvé – je pense à une longue conversation téléphonique – la façon dont de Gaulle avait pris le pouvoir après le 13 mai. Je l'entends encore me dire que, dans le mouvement gaulliste, il y avait toutes les nuances de la vie politique française.

Durant ces années de troubles et de guerre, Bourdieu s'est donc lancé dans sa réflexion sur les sociétés algériennes, tandis que je terminais ma thèse, à cheval sur Alger et Paris, entre 1956 et 1959⁵. Quoi qu'il en soit, les nombreuses conversations (elles se sont déroulées sur deux ans au moins) que j'ai eues avec Bourdieu l'ont aidé à comprendre la société algérienne de l'intérieur et à élaborer certains chapitres de sa *Sociologie de l'Algérie*.

Il est impossible de ne pas voir à distance combien ce livre est politique et met à mal les schémas que les sociologues de « l'École d'Alger » ne cessaient de diffuser çà et là, en reprenant les travaux de feu Gautier ou ceux de G. Bousquet sans jamais aller sur le terrain. C'est peu de dire que la sociologie de l'Algérie était sclérosée à l'époque. D'ailleurs, comment remettre en cause les anciens schémas alors que les étudiants algérois prenaient feu et faisaient à A. Mandouze une conduite de Grenoble parce qu'il avait osé regarder avec d'autres yeux les réalités de l'Algérie coloniale ? Puis-je rappeler que Bousquet était venu un jour, en pleine bibliothèque universitaire, sur le coup de midi, interpellé violemment les étudiants pour les inciter à défendre l'Algérie française ? Sa diatribe véhémement me choquait d'autant plus qu'il était un des bons connaisseurs du monde berbère. Les arabisants n'étaient pas mieux lotis avec Marius Canard, pétainiste militant, et H. Pérès, qui n'avait jamais caché un racisme dirigé autant contre les Arabes que contre

5. Étant en effet attaché au Centre national de la recherche scientifique (CNRS) durant ces années, je partageais mon temps entre les deux capitales, transportant femme et enfants de l'une à l'autre. Alerté par mon frère Maurice – mobilisé qui travaillait au journal des militaires TAM (Terre, Air, Mer) dans les locaux de *La Dépêche algérienne* – que l'antenne à Alger de Chaban-Delmas, alors ministre de la Guerre, préparait un quasi-putsch pour le printemps 1958, j'ai compris que mes engagements risquaient d'avoir des conséquences graves pour ma famille. J'ai donc décidé de quitter l'Algérie et de me réfugier à Paris. Nous avons alors tout abandonné dans mon appartement du Ruisseau et nous sommes allés vivre à Paris, 76, rue Claude Bernard, chez une tante de ma femme. Nous y sommes restés jusqu'à la fin septembre 1959, quand j'ai été nommé à l'université de Tunis.

les juifs. Le doyen Alazard, qui se piquait d'être un maître à penser en histoire de l'art, donnait rarement ses cours, car il était toujours en retard et n'avait qu'un souci, celui de ne pas déplaire à l'opinion courante. En histoire ancienne, Cantineau, Leschi, Gernet maintenaient un esprit d'ouverture, tandis qu'en médiéval C. Courtois gardait sa liberté de penser derrière son ironie. Le seul qui osait prendre le contre-pied de la vulgate historienne de la colonisation était Marcel Emerit, bon connaisseur de la Roumanie rurale et découvreur des problèmes de l'Algérie coloniale ; de ce fait, il était cordialement détesté de ses « chers » collègues.

Quand sortit le petit « Que Sais-je ? » de Bourdieu, il fut accueilli avec ironie et distance par ceux qui pensaient connaître la société algérienne. En effet, c'était la première analyse depuis longtemps qui tentait de saisir celle-ci à partir de réalités observables, avec ses différences profondes entre les Kabyles (Berbères du Centre), les Chaouia (Berbères de l'Est), les Mozabites (Berbères du Sud), les Arabophones (des Hauts Plateaux et des villes) et une description attentive des conséquences de « l'acculturation » (c'est-à-dire la colonisation) française et européenne. Cette sociologie relevait autant de l'anthropologie religieuse et culturelle que d'une mise en perspective de l'histoire. Elle aurait dû inévitablement susciter des réactions sur place. Apparemment, je ne suis pas sûr qu'il y en ait eu. Peut-être parce que c'était un « Que Sais-je ? », donc un petit livre. Quand l'ouvrage est paru, au cours du 3^e trimestre 1958, j'avais déjà quitté Alger et l'Algérie, sans esprit de retour proche.

Malgré ce départ, et à cause du livre, j'ai continué ma relation avec Bourdieu, demeuré à Alger ; d'où ma correspondance avec lui. Je n'ai pas gardé la copie de mes lettres. Si Bourdieu les a archivées, il serait intéressant de comparer les unes et les autres. De toute manière, et en dehors de ce qu'il écrit sur la situation politique algéroise, marqué par une évidente lucidité qu'il faudrait commenter (il n'était évidemment pas dans le camp gaulliste), ses deux lettres indiquent une très grande attention aux réalités des sociétés algériennes. Conscient de ses manques ou de ses ignorances, il n'a pas hésité alors à me demander une aide ou des conseils, en fonction de ce que je savais sur l'ensemble des problèmes de l'Algérie coloniale. Le résultat en a été la deuxième édition, en 1961, de son « Que Sais-je ? », très différent du premier, que ce soit dans son organisation que dans sa présentation formelle. Il faudrait reprendre dans le détail les deux éditions pour suivre le cheminement de sa pensée à propos de l'Algérie.

Après le 13 mai, Bourdieu est resté à Alger pour y mener ses enquêtes jusqu'en 1961. Celles-ci ont abouti à son grand livre, *Travail et travailleurs en Algérie*, écrit en collaboration avec A. Darbel, J.-C. Rivet et C. Seibel, et reposant sur des recherches et des statistiques des années soixante qui donnent la meilleure photographie des sociétés algériennes à la fin de la guerre d'Algérie. L'étude paraît en 1963, presque en même temps que celle menée avec A. Sayad, *Le Déracinement* (1964). La différence entre les deux livres est importante. Le premier s'attache, chiffres à la clé, à présenter les résultats sociaux de la colonisation après 130 ans, au moment où elle s'achève en

apocalypse. Le second démonte les mécanismes du regroupement des paysans algériens, dont le géographe X. de Planhol avait négligé les effets traumatisants dans une étude qui se voulait rassurante : *Nouveaux villages algérois. Atlas blidéen, Chénoua, Mitidja occidentale*, parue aux Presses Universitaires de France (PUF) en 1961, dans le cadre des Publications de la faculté des lettres d'Alger. Planhol avait en effet profité de son séjour en Algérie comme militaire pour justifier le regroupement des paysans, dont tous les observateurs soulignaient les effets dévastateurs sur le monde rural. La différence entre Bourdieu/Sayad et Planhol réside dans le fait que les premiers appréhendent les effets de la guerre et de la politique des militaires sur le monde rural algérien, tandis que le second s'efforce de présenter les regroupements sous un angle rassurant de pacification et de retour à la paix. J'entends encore les réflexions amères et scandalisées de J. Dresch, avec qui Planhol avait travaillé, après avoir lu ce livre sur les « nouveaux villages ». Il confortait ainsi mes propres réactions, car cet ouvrage ne me semblait pas refléter la réalité des faits tels que je les connaissais par mes informations personnelles. En revanche, quand est sorti *Le Déracinement*, j'en ai trouvé le ton juste et authentique. Je l'ai écrit dans un compte rendu dans *Annales*, comme j'ai fait part également de mon opinion sur l'importance de *Travail et travailleurs en Algérie*, toujours dans *Annales*. Pour la première fois, nous disposons d'une analyse solide de la société algérienne, aussi bien rurale qu'urbaine ; c'était aussi la première fois qu'on présentait un bilan irréfutable et chiffré de la colonisation française en Algérie sur le plan social. L'ouvrage confortait largement les conclusions de ma thèse, publiée en 1961 par les PUF dans le cadre des Publications de l'université de Tunis. Ainsi, le sociologue confirmait les analyses de l'historien.

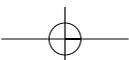
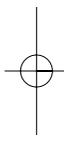
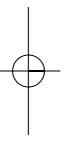
Après ces publications, Bourdieu allait-il délaissier l'Algérie ? Pas encore, puisqu'il présentera, quelques années plus tard, ses recherches sur la Kabylie dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Il n'abandonnera pas l'Algérie, présente de manière plus ou moins diffuse dans les *Actes de la recherche*, en apportant un soutien constant à *Awal* et au laboratoire de la Maison des sciences de l'homme (MSH) animé longtemps par Mammeri-Yacine.

L'étude de l'Algérie a-t-elle contribué chez Bourdieu à une réflexion plus profonde sur l'orientation de la sociologie en général et plus particulièrement sur les rapports entre dominants et dominés ? Pour ma part, je vois une évidente continuité dans son œuvre de sociologue, depuis son premier « Que Sais-je ? » jusqu'à ses prises de position en politique. Impatient de débusquer les faux-semblants, ne supportant plus les faux nez dont s'affublaient ceux qui battaient l'estrade publique, il n'a cessé de dénoncer derrière les mots les réalités sociales. Ce que ne lui ont pas pardonné tous ceux qui vivent de cette duplicité, et d'abord les médias. *Sociologie de l'Algérie*, dans sa première édition, inaugure, sur le mode modéré mais incisif, l'engagement du sociologue dans le débat politique.

Peut-on affirmer que l'Algérie a orienté pour toujours la sociologie française dans un nouveau sens ? Pas vraiment, car le maître à penser de la

sociologie française de l'époque, G. Gurvitch, dont on mesurera plus tard les effets dévastateurs, a négligé le terrain pour des analyses théoriques. Si l'on rapproche également Bourdieu de Berque, on mesure la distance entre les deux à propos du Maghreb ; le premier, soucieux d'analyses chiffrées et irréfutables, le second plus attaché à un impressionnisme séduisant, certes, mais manquant de bases solides. Je songe par exemple à ce qu'il a écrit dans *Le Maghreb entre deux guerres*, ou dans son *Égypte*, dans lequel il reprend l'approche de ses *Arabes d'hier à demain*, publié en 1959. Les vrais continuateurs de Bourdieu me semblent être peu nombreux.

De ce fait, je pense que nous pouvons affirmer, sans forcer le trait, que l'expérience algérienne a été déterminante pour Bourdieu. En effet, elle l'a conduit à une nouvelle approche méthodologique des faits sociaux, non seulement dans le cas des sociétés coloniales qui ont en commun d'avoir été dominées, mais aussi dans celui des sociétés du monde contemporain, liées au capitalisme. Ce n'est donc pas un hasard si Bourdieu a été d'abord un disciple de Raymond Aron, dont on connaît les grands livres sur les sociétés industrielles et techniciennes. On comprend également pourquoi il s'est séparé de celui-ci, qui n'a pas voulu analyser les effets dévastateurs du capitalisme sur les sociétés du XX^e siècle.



QUARANTE ANS D'INTERVENTIONS « POLITIQUES » LA RADICALITÉ DE PIERRE BOURDIEU¹

Henri Maler²

Publié par les éditions Agone qui viennent de le réimprimer après l'incendie qui a détruit tous leurs stocks, ce livre de Pierre Bourdieu, « oublié » par les grands médias, restitue un parcours de quarante années d'interventions publiques et permet de mesurer la constance, la diversité et la cohérence d'un engagement³.

Un engagement qui, n'en déplaise à ceux qui préfèrent l'ignorer, n'a pas l'âge de sa visibilité médiatique : contemporain des premiers travaux du sociologue sur l'Algérie (et contre le colonialisme), il n'a pas cessé après cette date. Sans doute a-t-il connu des inflexions significatives, mais, même dans ses versions officielles et institutionnelles – les propositions pour la réforme de l'enseignement supérieur, par exemple – il ne s'est jamais confondu avec une vision étatique de la société et de la politique. Sa radicalité, démocratique et souvent libertaire, ne date pas de 1995, quand tous les maîtres tanceurs qui trônent dans les médias ont commencé à se coaliser pour déplorer une radicalisation qu'ils mesuraient à l'aune de leurs abdications.

Les textes choisis par Franck Poupeau et Thierry Discepolo mettent en évidence que, plus diverse qu'on ne le croit communément, la liste des fronts d'intervention de Pierre Bourdieu sociologue correspond à peu près à celle des écrits de sa bibliographie. Ainsi, malgré la multiplication des cibles, l'engagement public de Pierre Bourdieu est toujours resté, pour l'essentiel, celui d'un « intellectuel spécifique », au sens où l'entendait Michel Foucault : hostile aux essayistes spécialisés dans l'occupation des médias dominants et aux experts spécialisés dans la rationalisation de la domination ; soucieux de mettre une connaissance rigoureuse au service de transformations sociales effectives.

1. Article paru dans *Le Monde diplomatique*, septembre 2002, p. 31, et reproduit avec leur aimable autorisation.

2. Professeur à l'université Paris VIII.

3. Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Sciences sociales et action politique*, textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, Marseille, Agone, coll. « Contre-feux », 2002.

On peut alors vérifier la cohérence de cet engagement spécifique, non pour lui délivrer d'emblée un certificat de validité, mais pour bénéficier de ses apports. Parce que toute sa sociologie détourne de cette funeste illusion, le « militantisme sociologique » de Pierre Bourdieu n'a rien à voir avec un quelconque scientisme doctrinaire qui prêterait à la science le pouvoir exorbitant de transformer la société en la soumettant à ses décrets. En revanche, Bourdieu enseigne qu'il faut connaître les inerties sociales qui s'opposent à la transformation de la société (et au rôle que peut prétendre y jouer la connaissance scientifique) si l'on veut vraiment la transformer et voir cette connaissance prendre la part modeste, mais parfois décisive, qui peut lui revenir dans cette transformation.

C'est pourquoi Bourdieu fut à la fois un défenseur farouche de l'autonomie du champ intellectuel et, plus tardivement, comme il le reconnaît lui-même, un défenseur ardent de la transgression des limites de la bienséance académique qui prétend préserver la pureté de la connaissance en confinant ses acteurs dans l'enceinte du Savoir. Pour cette raison, et au nom de la même exigence, Bourdieu, en dépit ou plutôt à cause de sa notoriété, en appelait à la constitution d'un intellectuel collectif propre à déjouer l'individualisme narcissique de ceux qui se donnent prioritairement aux médias qui les consacrent.

Mais comment favoriser la circulation entre les savoirs militants et les contributions savantes, s'il est vrai – comme Pierre Bourdieu le savait fort bien – que les premiers portent, par et dans l'action, des connaissances qui ne sont pas de simples préjugés ? Et quels rapports établir entre l'investissement dans la recherche, voire l'engagement militant du chercheur en sa qualité de chercheur, et l'engagement militant dans les combats quotidiens, s'il est vrai que le militantisme scientifique bien fondé ne se confond pas avec le carriérisme académique bien compris ? Ces questions, parce qu'elles renvoient à des tensions qui ne peuvent pas être totalement résorbées, restent ouvertes. Pierre Bourdieu, en s'efforçant de contribuer à l'existence d'un mouvement social européen, avait choisi de les affronter, sans rien renier des exigences que les textes réunis ici restituent pleinement.

PIERRE BOURDIEU : « UNE ETHNOGRAPHIE PARTICULIÈRE »

Isac Chiva

Le 18 septembre 2001, Pierre Bourdieu m'écrivait pour la dernière fois : un bref message qui accompagnait le manuscrit de la préface destinée à ouvrir *Le Bal des célibataires*¹, un livre sous-titré « Crise de la société paysanne en Béarn », « un livre où seront rassemblés mes articles sur le Béarn ». Le premier avait été publié en 1962 dans les *Études rurales*, le dernier en 1989 dans la même revue, le troisième, celui du milieu, en 1972 dans *Annales*. Cette introduction, un de ses derniers textes, est doublement significative par la réflexion qu'elle contient sur « l'ethnographie des sociétés européennes », mais aussi par l'esquisse autobiographique intellectuelle qu'y propose l'auteur. Il n'est pas – dit Pierre Bourdieu – « tout à fait absurde ni tout à fait déplacé de voir une sorte de *Bildungsroman* intellectuel dans l'histoire de cette recherche... ».

Tout s'est passé comme si le sociologue, aussi admiré qu'attaqué, avait éprouvé, au bout de son chemin, le besoin de voir clair, comme dans un miroir, dans sa double appartenance, initiale et définitive au village où il est né, Lasseube-en-Béarn, tout autant qu'à la discipline ethnologique qu'il a pratiquée en maître depuis ses débuts, il y a plus de quarante ans. Oui, autant et peut-être plus profondément que sociologue, Pierre Bourdieu a été par nécessité vitale, personnelle et jusqu'au bout, l'ethnologue, l'homme de terrain en quête de « la part sans doute la plus obscure et la plus archaïque de lui-même » ! C'est ce qu'il a exprimé en tout dernier lieu, après avoir refusé tout au long de sa vie la republication de ces trois études qui ont toutes pour seul et même objet le monde de ses origines.

Et pourtant, on croyait que dans ses écrits *sociologiques*, ou que l'on a pris pour tels, Pierre Bourdieu avait tout dit – avec ses mots, ses idées, ses modèles logiques – de ce qu'était sa théorie de la société, comme il a su y commenter la portée théorique des objets investis, des partis pris qu'il s'est choisis, des chemins empruntés.

1. Pierre Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Le Seuil, 2002.

Dans les lignes qui suivent, je voudrais rendre hommage à l'ethnologue Pierre Bourdieu et raconter simplement le chemin que nous avons fait ensemble depuis notre première rencontre en 1959 : un chemin fait d'amitié, de compagnonnage intellectuel, d'échanges prolongés, d'affection, de conseils, parfois parsemé de critiques, de disputes et de détails triviaux, mais jamais éloigné de notre métier, de nos idées, de nos découvertes.

J'ai fait la connaissance de Pierre Bourdieu non pas à Paris, mais dans un château médiéval en Autriche, où la fondation Wenner-Gren pour la recherche anthropologique de New York venait d'inaugurer un centre de conférences : à l'instigation de notre collègue anglais Julian Pitt-Rivers, nous étions invités tous deux à un colloque d'anthropologie sociale de la Méditerranée, lui comme spécialiste des sociétés nord-africaines, moi parce que j'avais conduit des enquêtes en Corse. Symbolique, notre rencontre hors de France : car nous nous y sommes reconnus tous deux aussitôt pour ce que nous étions ; moi, métèque, car originaire de Roumanie, et lui « horsain », originaire de la province française profonde et qui se sentira toujours extérieur à la province universitaire parisienne. En arrivant à Burg-Wartenstein, je n'étais pas le seul à me poser des questions et à éprouver des craintes : qui était ce collègue venu tout droit de l'université d'Alger, en pleine crise franco-algérienne ? J'y ai découvert un jeune homme gai et intelligent, toujours prêt à rire et à blaguer, invité sur la recommandation de Raymond Aron. J'ai été aussi rassuré sur le plan des convictions : non-affilié politiquement, il affrontait avec courage les inconvénients de la situation politique algérienne et les conséquences de son empathie pour la société kabyle qu'il étudiait.

Et le colloque fut une combinaison de travail sérieux et de bonne humeur qui nous a vus tous deux jouer à qui placera le plus de contrepèteries dans les discussions scientifiques. Un colloque joyeux dont les séances de travail, très intenses, étaient suivies de soirées fort arrosées, un colloque où l'implication intellectuelle, sans doute entachée de manque de sérieux aux yeux de nos hôtes, n'a pas évité le bannissement durable de tous les participants des réunions ultérieures organisées par la fondation en ce château paradisiaque, où régnait en maître l'anthropologue et cinéaste Paul Fejos. Un colloque qui, pourtant, fondera l'anthropologie sociale de l'aire méditerranéenne, mais dont les actes, en anglais – dans lesquels figure déjà un article de Pierre Bourdieu sur *The attitude of the Algerian peasant toward time* – ne paraîtront que plusieurs années plus tard, grâce à la Sixième section, celle des sciences économiques et sociales, de l'École pratique des hautes études² (EPHE).

Après cette première rencontre, faite de spontanéité chaleureuse et de connivence, à Burg-Wartenstein, j'allais retrouver Pierre Bourdieu à Paris, où il fut nommé assistant auprès de la chaire de sociologie de Raymond Aron à

2. Julian Pitt-Rivers (ed), *Mediterranean countrymen. Essays in the social anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1963. On trouvera un bilan de cette véritable école dans : Dionigi Albera, Anton Blok, Christian Bromberger (sous la direction de), *L'Anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

la Sorbonne. Notre reprise de contact fut immédiate : elle intervenait dans une période à tous égards décisive pour les sciences sociales en France et, en particulier, pour l'ethnographie de la France et de l'Europe. Celle-ci allait enfin passer d'une position totalement marginale à l'intérieur du Musée national des arts et traditions populaires – hors université, malgré les efforts de Marcel Maquet, un grand précurseur (qualifié plus tard, de façon laudative, d'« hyperempiriste » par Pierre Bourdieu) – à un développement autonome dans l'institution universitaire. Décisive, cette période le fut aussi grâce au développement de la Sixième section de l'École pratique des hautes études : c'est à ce moment que fut créée, à l'initiative de son président Fernand Braudel, la revue *Études rurales*, multidisciplinaire, consacrée aux campagnes à travers le monde et dont la rédaction en chef me fut confiée. En même temps que m'était échue la sous-direction du Laboratoire d'anthropologie sociale, que Claude Lévi-Strauss, fraîchement élu au Collège de France, avait décidé de créer, au croisement de plusieurs institutions, pour doter la communauté de solitaires que formaient alors les ethnologues français d'un moyen commun de recherche, de publication et d'enseignement. Par mon intermédiaire, Pierre Bourdieu s'y trouva associé informellement. En même temps, il participa, aux côtés de Raymond Aron, à la création du Centre de sociologie européenne de la Sixième section de l'EPHE. Côte à côte, nous nous lançâmes dans l'aventure de la création de moyens pour faire de la science sociale, en inventant des enseignements et en nous investissant dans des outils de publication. Nous avons eu tous deux le bonheur de rencontrer des « patrons » qui nous ont donné nos chances et nous ont permis de les aider. Et, durant toute cette période, nous nous sommes battus l'un pour l'autre, mais jamais l'un contre l'autre.

À partir de là prendra forme pour moi l'image double de Pierre Bourdieu. Il est pendant longtemps ethnologue, lorsqu'il regarde de près, comme en immersion, la société paysanne béarnaise de ses origines, ou encore lorsqu'il scrute de loin une société éloignée, la Kabylie. Mais il est sociologue lorsqu'en changeant d'échelle et d'objet, il étudie la société française urbaine. Jamais je n'ai pu faire abstraction de cette dualité qu'il ne niait pas. Mais ses préoccupations épistémologiques étaient alors autres, comme il le dira dans l'introduction autobiographique au *Bal des célibataires*, ou encore dans le petit opuscule sur *Les Usages sociaux de la science*³. Et jamais ce dédoublement ne m'a gêné ni, quel qu'en soit le degré de réalité pour l'intéressé, n'a empêché nos échanges.

Ce fut le moment aussi où, par-delà la lecture de ses œuvres, Pierre Bourdieu eut un dialogue vivant avec celui qui aura marqué le plus fortement l'anthropologie sociale et culturelle en France, Claude Lévi-Strauss. J'ai été ainsi témoin, dans le bureau de ce dernier, de certaine discussion où, tout en

3. Pierre Bourdieu, *Les Usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris, Institut national de la recherche agronomique, 1997.

reconnaissant la légitime orientation de Pierre Bourdieu vers une sociologie théorique, majeure en quelque sorte, Claude Lévi-Strauss ne l'en priait pas moins, avec beaucoup d'insistance, d'amitié et d'admiration pour ses observations et ses analyses de la société kabyle, de publier un jour, sous la forme d'un dictionnaire – je crois bien que c'est le terme qu'il a employé – les matériaux de son ethnographie de terrain qu'il présentait comme aussi précieux qu'adéquats à son œuvre.

Parmi ces travaux ethnographiques on trouvait, en 1959, «Le paysan algérien et le temps», déjà mentionné, mais aussi, en 1970, dans des mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, «La maison kabyle ou le monde renversé⁴», analyse ethnographique décisive.

Ce fut ensuite, en 1962, «Célibat et condition paysanne», une étude qui a commencé par une note de quelques pages pour aboutir à une vraie monographie de Lasseube, où il a conduit son enquête en 1959-1960, et qui m'est particulièrement précieuse parce qu'il l'a confiée pour publication à mes *Études rurales*⁵. Ce même terrain, soumis à nouveau à enquête en 1970 et 1971, nourrira deux études ultérieures, intitulées respectivement «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», en 1972⁶, et «Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique», en 1989⁷. C'est dire la continuité de la préoccupation et de la réflexion ethnographiques de Pierre Bourdieu, centrées sur le terrain qu'il connaissait le mieux et dont il a accepté, comme malgré lui, la republication: «J'ai beaucoup hésité avant d'exhumer tout ça», m'écrivait-il, en parlant d'un «énorme travail de vérification statistique». J'ai eu la preuve de cette hésitation lorsque, au seuil de l'été 2001, il lui a fallu me demander de lui procurer un exemplaire des *Études rurales* n° 5-6 de 1962, dans lequel était paru «Célibat et condition paysanne», texte qu'il n'avait plus. Il dira lui-même dans l'introduction au *Bal des célibataires*, que ces articles, qu'il a tant rechigné à republier, «reviennent à trois reprises sur le même problème, mais chaque fois avec un équipement théorique plus puissant, parce que plus général, et pourtant plus proche de l'expérience».

Que l'on me permette de revenir, en conclusion de ces pages, au premier des travaux d'«ethnologie du familial» de Pierre Bourdieu, pour reprendre son expression, non sans rappeler auparavant quelques autres moments ethnologiques de notre dialogue prolongé et de ses travaux.

4. Pierre Bourdieu, «La maison kabyle ou le monde renversé», in Jean Pouillon et Pierre Maranda eds, *Échanges et communications : mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*, La Haye-Paris, Mouton, 1970, vol. II, pp. 739-758. Republié dans Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, pp. 45-59.

5. Pierre Bourdieu, «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, n° 5-6, avril-septembre 1962, pp. 32-135.

6. Pierre Bourdieu, «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», *Annales ESC*, 27^e année, n° 4-5, juillet-octobre 1972, pp. 1105-1125 (n° spécial «Famille et société»).

7. Pierre Bourdieu, «Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique», *Études rurales*, n° 113-114, 1989, pp. 15-36 (n° spécial «Célibats en Europe du Sud»).

Ces années soixante et soixante-dix ont été ponctuées de rencontres de travail, de lettres, d'écrits échangés. Je voudrais, en particulier, m'arrêter à un texte, resté manuscrit malgré le désir exprimé par Pierre Bourdieu de le publier dans ses *Actes...*, désir auquel je me demande encore aujourd'hui pourquoi je n'ai pas donné suite. En 1977, seul ethnologue invité à un colloque franco-irlandais d'historiens réuni à Dublin, j'y ai présenté une communication intitulée « À propos de l'ethnologie de la France rurale ». C'était un moment particulier en matière d'études rurales en France. Les historiens s'y intéressaient encore beaucoup et proposaient une anthropologie historique largement consacrée aux paysans subactuels et que j'appellerai « histoire exotique du proche ». L'état de l'ethnographie des sociétés européennes n'était plus celui des années soixante, rappelé dans l'introduction du *Bal des célibataires*. Ma communication se voulait à la fois un bilan d'étape et un plaidoyer pour le développement original de l'ethnologie rurale, que Pierre Bourdieu proposait précisément d'appeler « ethnologie du familial ». Je me suis trouvé dans ce colloque en position d'invité-alibi et ma communication a été en quelque sorte contournée par les débats, et ce pour bien des raisons qu'il n'y a pas lieu d'évoquer ici. En critiquant la primauté conférée par l'école française à la communauté rurale, au village incarné dans la commune, j'y insistais sur le rôle capital de la *maison*, groupe domestique localisé, à filiation indifférenciée, doté d'un patrimoine, capable d'une stratégie visant à la perpétuation et l'accroissement de ce dernier. Et je soulignais à cet égard le rôle fondateur des deux articles, de 1962 et de 1972, de Pierre Bourdieu sur le Béarn paysan⁸.

De retour à Paris, je fis lire ce texte à Pierre Bourdieu. Après tout, j'y soulignais son rôle pionnier dans l'ethnologie rurale des années soixante et, connaissant aussi bien que moi la situation intellectuelle dans notre milieu scientifique, il pouvait m'aider à comprendre pourquoi ma communication avait été comme évacuée lors du déroulement du colloque. Pour lui, cela était lié au contexte d'alors, marqué par une sorte de projet d'enseignement intégré des sciences sociales, prétexte à noyer le poisson. Quant au contenu précis de mon texte, plusieurs de ses commentaires méritent d'être relevés. L'un portait sur le rôle de la région en regard de la microsociété paysanne et sur la critique sociologique de cette notion. Mais il soulignait aussi la portée et le primat des relations familiales et patrimoniales sur celles à base locale, liées au village et au voisinage. La même observation valait, à ses yeux, pour le politique : « La politique, se demandait-il, ne suppose-t-elle pas un jeu malgré tout assez artificiel pour les paysans, même à l'échelle de la commune,

8. Pour le sens et le rôle qu'il accordait à la notion de stratégie, cf. de Pierre Bourdieu, *op. cit.*, 1972; Pierre Lamaison, « De la règle aux stratégies. Entretien avec Pierre Bourdieu », *Terrain, Carnets du patrimoine ethnologique*, Paris, n° 4, 1985, pp. 93-100; ainsi que Pierre Bourdieu, « De la règle aux stratégies » in *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, pp. 75-93. Je reprendrai moi-même, en l'élargissant, la substance de l'analyse du rôle de la maison comme institution originale dans un article ultérieur: Isac Chiva, « La "casa" nei Pirenei: un tema di etnologia europea », in A. Marazzi (ed), *Antropologia, tendenze contemporanee. Scritti in onore di Bernardo Bernardi*, Milano, Hoepli, 1989, pp. 1-18.

entre les enjeux familiaux-patrimoniaux et les enjeux politiques ? » Ces échanges d'idées, pour partie par écrit, allaient, en cette même année 1977, le conduire à évoquer un projet « d'harmonisation de nos directions d'études – c'était le titre officiel que portaient nos enseignements à la Sixième section de l'École pratique des hautes études qui deviendra l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) – qui se recoupent sur beaucoup de points » pour « faire des choses parallèles sinon communes ». Au fond, ce qui le préoccupait, c'était la formulation d'une vision, d'emblée articulée, de ce que sont les rapports d'échange, de complémentarité, entre l'ethnologie minutieuse du terrain proche – « familier » pour reprendre son expression – et la vision sociologique plus large, comme de ce que peuvent et doivent être ces rapports.

En 1981 se situera une autre rencontre importante entre Pierre Bourdieu et l'ethnologie. Lors de la réouverture, sous l'impulsion de Pierre Centlivres et la direction de Jacques Hainard, du Musée d'ethnographie de Neuchâtel, un colloque fut organisé en l'honneur d'Arnold Van Gennep qui, après avoir publié en 1909 ses *Rites de passage*, allait enseigner dans cette université suisse, de 1912 à 1915, l'ethnographie et l'histoire comparée des civilisations. Connu comme folkloriste, laissant une œuvre consacrée pour partie aux sociétés exotiques et pour la plus grande part à la société française, il fut aussi un théoricien d'envergure, dont l'œuvre équivaut à une institution. Il était normal de voir Pierre Bourdieu associé à cet hommage : il fut présent à la réunion et dans les actes du colloque, avec un texte théorique majeur : « Les rites comme actes d'institution ⁹. »

Vint enfin son ultime et décisif grand *opus* ethnologique, en 1993, *La Misère du monde* ¹⁰, œuvre complexe dont il conçut l'idée et le plan, qu'il dirigea de bout en bout et qu'il me décrivait ainsi dans sa dédicace : « ...cette ethnographie particulière. » Par le sujet, la matière, la méthode – comme une radiographie aux mille images, des mille strates et lieux sociaux et culturels de la souffrance de la société française contemporaine – comme par la place que cette entreprise occupe dans l'œuvre si complexe et abondante du chercheur Pierre Bourdieu, *La Misère du monde* appelle en ce moment moins une évaluation qu'une réanalyse. D'aucuns ont vu dans ce monument une œuvre sociologique avant tout ; j'y vois, pour ma part, une contribution décisive à l'anthropologie sociale et culturelle de la France contemporaine, mais dont les prémisses théoriques me ramènent à « Célibat et condition paysanne », qu'à relire quarante ans après sa publication, je suis tenté de réintituler « Célibat et misère paysanne ».

Que l'on me permette de rappeler de façon succincte l'histoire de ce long article, parce qu'à plus d'un point de vue elle est annonciatrice et significative du fonctionnement intellectuel de Pierre Bourdieu. J'ai dit plus haut

9. Pierre Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », in Pierre Centlivres et Jacques Hainard (eds), *Les Rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986, pp. 206-215.

10. Pierre Bourdieu (sous la direction de), *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

l'effervescence intellectuelle et institutionnelle qui régnait dans les sciences sociales au tout début des années soixante. Nous avons compris alors que *publier* était un impératif, car il ne pouvait pas y avoir une recherche sans diffusion, sans enseignement, sans cumulation, sans périodiques ouverts à la communauté scientifique la plus large possible, sans lieux de mise à l'essai et de mise en communication.

Lorsque Pierre Bourdieu me proposa pour les *Études rurales* les états successifs de son article développé à partir d'une note de quelques pages, la revue avait à peine un an d'âge et une vilaine maquette verdâtre. Parce qu'il percevait parfaitement le rôle de l'appétit de l'œil dans la consommation de l'écrit et de l'image, Pierre Bourdieu m'aida efficacement à l'améliorer, avec l'aide d'une graphiste de ses amies. Et le texte final, quelque peu touffu, agrémenté de plusieurs appendices, de tableaux statistiques, de photos prises par l'auteur et de transcriptions d'entretiens conduits en béarnais, finit par dépasser les cent pages et s'avéra précurseur à plusieurs égards.

L'ethnologue Pierre Bourdieu tout d'abord : le terrain est présent dans l'écrit, en fournit en partie – à l'appui de l'analyse – la matière ; de longs fragments d'entretiens la prolongent, les photos, prises par l'ethnologue, l'illustrent. Au-delà de la description proposée de la société béarnaise et de l'analyse de la logique sociale à l'œuvre, une réutilisation, une réanalyse sont ainsi rendues possibles.

Ce qui frappe le lecteur d'aujourd'hui, c'est la valeur prédictive du cas choisi : Lasseube en 1959-1960. La société rurale d'alors donnait à voir des phénomènes qui affecteront bien plus tard la société française dans son ensemble ; la crise de la dernière décennie du XX^e siècle était déjà là.

À Lasseube, en 1960, quelque chose qui y existait depuis toujours – le célibat des cadets des familles paysannes et leur émigration – atteignait des seuils inquiétants. Ce célibat devenait, note Pierre Bourdieu, pour les célibataires eux-mêmes et leurs proches, « le symptôme le plus éclatant de la crise ».

Le changement de sens des choses vécues était donné à voir avec vivacité et précocité ; il conduisait alors l'observateur à une interrogation explicite que l'on retrouvera plus de trente ans après, au cœur de cette vaste fresque ethnographique de la société française en pleine crise qu'est *La Misère du monde*. Comment expliquer, se demandera-t-il, que des traces, des évidences, des situations anciennes de souffrance, soient soudainement vécues « comme exceptionnellement dramatiques et totalement insolites » ? Crise en Kabylie, crise en Béarn, crise dans la France de la fin du siècle, qui fit irruption avec éclat fin 1995 : si l'on avait écouté l'ethnologue, on aurait pu se préparer à les affronter.

Dans son travail de 1962, l'auteur nous propose une notion capitale à valeur annonciatrice, celle de « système autodestructif ». Deux phénomènes me semblent expliquer ce dernier. Le premier tient au fonctionnement continu, comme par inertie, d'un système social et culturel ancien (cette inertie culturelle qui tenait tant à cœur à Marcel Maget), comme celui d'un bateau sur son erre. Le second réside dans les restructurations, les oppositions

et les contradictions nouvelles, de plus en plus affirmées et massives, ce que Pierre Bourdieu appelait déjà, en 1962, «une restructuration de la société globale».

Partie et témoin de son monde le plus proche et du monde tout court : tel nous apparaît dès ce travail, l'analyste que tous découvriront par la suite, inventant ainsi sa manière particulière d'agir dans la société, en pensant le social, avant de tenter, au cours de ses dernières années, de le changer.

À travers les modifications d'objet d'étude, de moment, d'échelle des phénomènes, de procédures (pour reprendre un des deux termes qui lui étaient coutumiers, l'autre étant «comprendre», dont il disait que cet acte intellectuel, capital pour le traitement du discours et des témoignages, l'était aussi pour «le regard qui rend raison» de ces dits), Pierre Bourdieu restera l'ethnologue du monde qui nous entoure, le praticien d'un véritable *habitus* ethnologique, visant à refonder une vraie anthropologie, non pas sur une illusoire modernité, mais sur le monde qui est nôtre, actuel, immédiat, explosif, menaçant. Son anthropologie affirme sans crainte que «la relation d'enquête ne s'instaure souvent que sur la base d'un accord des inconscients : car les mêmes présupposés habitent tant l'enquêteur que les enquêtés».

«C'est seulement – dira-il à la fin de *La Misère du monde* – lorsqu'elle s'appuie sur une connaissance préalable des réalités que la recherche peut [...] faire surgir les réalités qu'elle entend enregistrer.» Et, dans le «Post-scriptum» de cet ouvrage, il ajoutait : «Tous les malaises..., faute de trouver leur expression légitime dans le monde politique, se reconnaissent parfois dans les délires de la xénophobie et du racisme»; délires «imperceptibles» et «inassumables» par ceux dont ce devrait être la mission et la fonction de les combattre.

Quel message plus actuel pour affirmer que l'ethnologue est à la fois instrument de science, de conscience et, par là, d'action ?

Et, pour nous qui survivons à Pierre Bourdieu, pour ceux qui, après nous, interrogeront son œuvre et sa pensée, quel message plus pertinent que la manière dont il me racontait, au mois d'août 1979, son travail de mise au point d'un entretien avec Gershom Scholem destiné aux *Actes*¹¹ : «J'ai essayé, par des questions, des commentaires appelant ses commentaires, dans la bonne tradition talmudique, de lui faire dire ce qu'il ne dit pas, ou, comme tout grand spécialiste, seulement entre les lignes, et aussi de lui faire sortir les conclusions théoriques qu'il refoule ou néglige de produire.» Ainsi œuvra l'ethnologue Pierre Bourdieu !

11. «L'identité juive. Entretiens de Gershom Scholem avec Jean Bollack et Pierre Bourdieu», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, 1980, pp. 3-19.

PIERRE BOURDIEU :
ANTHROPOLOGUE, SOCIOLOGUE ET PHILOSOPHE

Julian Pitt-Rivers¹

Quand j'ai été chargé en 1959 par la Wenner Gren Foundation de préparer un colloque sur la Méditerranée, j'ai réuni un comité qui se composait de Sol Tax, chairman du département d'Anthropologie de l'université de Chicago et conseiller de la Wenner Gren Foundation, Julio Caro Bajora, un éminent historien et anthropologue espagnol, et John Peristiany, un professeur d'origine grecque de l'université d'Oxford, afin de choisir qui nous allions inviter à cette conférence qui devait se tenir en Autriche à Burg-Wartenstein. Nous avons déjà envisagé une sélection internationale, mais nous avons des difficultés à trouver un anthropologue français connaissant bien les peuples arabes de la Méditerranée. J'avais consulté Raymond Aron qui m'avait suggéré le nom de Pierre Bourdieu qui, malgré sa jeunesse, travaillait alors pour lui et l'avait impressionné par son intelligence et sa connaissance des Kabyles chez qui il avait fait une étude. Nous avons tous accepté la recommandation de Aron avec reconnaissance, malgré le fait que Bourdieu était un sociologue plutôt qu'un anthropologue. Sans l'opinion d'Aron, nous risquions qu'on nous conseille de recevoir un émule des vieilles théories colonialistes qui n'aurait pas compris dans quelle intention nous nous réunissions.

Pierre Bourdieu, en venant nous parler de l'honneur chez les Kabyles, a suscité un très grand intérêt. On peut dire ainsi qu'il a été parmi les fondateurs de ce qui deviendra par la suite l'Anthropologie de la Méditerranée. Ses publications au sujet des Kabyles en Algérie ne sont pas seulement des travaux ethnographiques très valables, et il faut reconnaître l'importance théorique de sa pensée générale à ce sujet. Par exemple, son essai publié dans le *Gestschrift* en l'honneur de Levi-Straus, à l'occasion de son soixantième anniversaire où il donnait des éléments précis d'ethnographie sur la maison kabyle et une réflexion sur l'anthropologie et les problèmes que pose la structure de la maison et de la famille en général.

1. Directeur d'Études à l'École pratique des hautes études, V^e Section (Sciences religieuses).

Comme anthropologue, j'ai beaucoup aimé, dans *La Distinction*, l'utilisation qu'il fait de notions telles que le « capital symbolique » et ses « quelques réflexions sur la méthode ». Les données qu'il considère comme relatives à l'examen d'une société, ne se limitent pas à l'éducation formelle de ceux qui la composent, mais incluent une large expérience de leur vie, qui va de leur goût pour Picasso ou pour Johnny Halliday, aux films qu'ils ont vus et à leurs réactions envers ceux-ci. Comme j'aime aussi cette façon qu'il a d'interroger chacun au sujet de sa vie et de la conscience qu'il en a.

J'ai l'habitude de soutenir qu'un sociologue qui n'a pas de compétence en anthropologie sociale n'est pas un bon sociologue, et *vice versa*. Je ne sais pas lequel des deux titres Pierre Bourdieu choisirait, mais il est certain que sa compétence déborde les sciences sociales et les relie à la philosophie pour le bien, il me semble, des deux disciplines. Il ne faut pas oublier qu'il est avant tout un philosophe. Mais tous les sujets de réflexion qui ont nourri son œuvre immense – que ce soit la critique sociale, la culture, l'art, la littérature, la misère – ont profité de son exceptionnelle ouverture d'esprit liée à ce qui fait un bon anthropologue, à savoir le don d'observation.

Son œuvre qui est loin d'être terminée, peut encore évoluer d'une façon qui pourrait nous surprendre. Il est loin d'avoir épuisé ce qu'il appelle lui-même des « sources complémentaires ».

PIERRE BOURDIEU :
FRAGMENTS D'UN PORTRAIT¹

Yves Winkin²

Pierre Bourdieu s'est éteint le 23 janvier 2002. Il n'est sans doute pas utile de rappeler à nouveau sa vie et son œuvre, pas plus qu'il n'est très pertinent de rouvrir de vieilles polémiques, sur la télévision ou sur d'autres objets. Je me propose seulement d'évoquer, par petites touches, le maître que j'ai connu durant un peu plus d'un quart de siècle, en m'interrogeant sur les divers traits de sa personnalité qui m'ont marqué. Il s'agit donc d'un hommage, avec toute la subjectivité que ce genre autorise, non d'un article d'histoire et de sociologie des sciences sociales.

C'est Annie Ernaux qui a eu la voix la plus juste, du moins celle qui a résonné pour moi avec le plus de justesse, dans l'étrange concert médiatique qui a accompagné Bourdieu jusque dans sa tombe :

« Lire dans les années soixante-dix, *Les Héritiers*, *La Reproduction*, plus tard *La Distinction*, c'était – c'est toujours – un choc ontologique violent. J'emploie à dessein ce terme d'ontologique : l'être qu'on croyait être n'est plus le même, la vision qu'on avait de soi et des autres dans la société se déchire, notre place, nos goûts, rien n'est plus naturel, allant de soi dans le fonctionnement des choses apparemment les plus ordinaires de la vie. »

Nombreux sont ceux et celles qui ont ressenti un tel déchirement – ou un tel éblouissement – à la lecture de l'un ou l'autre des ouvrages de Bourdieu, et qui ont établi comme une relation personnelle avec lui. Comme si une complicité s'était nouée dès la découverte d'une appartenance au même bord. Nombreux sont ceux et celles qui ont ressenti sa disparition comme celle d'une personne proche, et qui se sont pris à regretter de ne pas avoir cherché à mieux la connaître.

Rue de Tournon, novembre 1975. La petite salle de l'annexe de l'École pratique des hautes études (EPHE) VI^e Section bourdonne. Il reste une chaise vide au bout de la table. Il arrive

1. Article publié dans *Hermès* n° 32-33, CNRS Éditions, 2002, pp. 575-579.

2. Professeur des universités, École normale supérieure Lettres et sciences humaines, Lyon.

presque en courant et entame sa première phrase sans avoir repris son souffle. « On ne peut pas être sociologue de 9 à 17 heures ; c'est un métier qui doit vous occuper 24 heures sur 24. » Il parle très vite, en patinant parfois dans l'attaque de la phrase, comme si les mots se bousculaient pour sortir.

D'où lui venait cette énergie permanente ? Où trouvait-il le temps de tout faire ? Il dormait peu, certes, mais beaucoup d'intellectuels sont insomniaques. Il avait de l'aide autour de lui, certes, mais la plupart des tâches lui incombaient : les rendez-vous, les appels téléphoniques, les déplacements à l'étranger. Il avait même tendance à tout prendre sur lui : avant-hier, les index des ouvrages de la collection « Le Sens Commun » ; hier, la lecture des manuscrits soumis aux *Actes de la recherche* ou le nettoyage à l'écran du texte transcrit qui deviendra *Science de la science et réflexivité*.

Liège, mars 1983. Il devait s'agir d'un séminaire restreint sur Ce que parler veut dire dans une petite salle de l'université. Mais nous n'avons pas osé refuser du monde. C'est archicomble. Il entre, monte sur l'estrade, se rend compte qu'il va s'agir d'une conférence. Il cherche à se ressaisir, bafouille quelques mots, s'arrête, ferme les yeux quelques secondes et se pince le nez entre le pouce et l'index. Silence dans la salle, inquiétude grandissante des organisateurs. Puis il se lance, après s'être excusé longuement.

D'où lui venait cette timidité dès qu'il devait affronter un public, que ce soit dans une réception, un cours au Collège de France ou à la télévision ? Son trac était palpable, son malaise était touchant. On aurait voulu l'aider : par exemple, demander à l'huissier du Collège de ne plus lancer « Monsieur le Professeur ! » avec autant de force. On ne pouvait s'empêcher de penser aux paysans tapis au fond de la salle de bal qu'il décrivait dans « Célibat et condition paysanne » (repris dans son livre posthume *Le Bal des célibataires*).

Liège, mai 1984. « Tout cela est formidable ! » Les mots sont soulignés deux fois. Je relis quatre fois. C'est écrit en toutes petites lettres très serrées, très « nerveuses ». Je lui avais envoyé quelques propositions de textes pour Actes de la recherche. Sa réaction me surprend et me ravit. Je suis dynamisé pour plusieurs semaines.

D'où lui venait sa capacité à s'enthousiasmer à la lecture d'une note, à l'écoute d'une proposition au cours d'un séminaire ou dans une conversation ? Alors que la plupart des *homines academici* se tassent peu à peu jusqu'à ne plus émettre que des ricanements désabusés, il s'enflammait toujours pour de multiples causes scientifiques, littéraires ou politiques. Il parvenait à mobiliser

les énergies des plus jeunes comme des plus rassis et à les fédérer en réseaux internationaux. La revue *Liber* a ainsi été une de ses réalisations les plus énergétivores, par l'ampleur des opérations qu'elle exigeait à travers l'Europe : traductions et parutions quasi simultanées en plusieurs langues, mélanges de collaborateurs inconnus et prestigieux – c'était le *Times Literary supplement* (TLS) en plus ambitieux.

Princeton, mars 1985. Seul dans un pavillon en préfabriqué de l'Institute for Advanced Study, Bourdieu écrit ses conférences sur Flaubert. Il a accepté de me consacrer une journée de travail pour amorcer le projet d'un livre que j'ai promis d'écrire sur sa trajectoire et son œuvre. Il se dit très fatigué. L'enregistrement dure cependant près de six heures, à peine interrompu par un déjeuner à la cafétéria. Je rentre épuisé à Philadelphie.

D'où lui venait ce sens de l'urgence ? Il fallait toujours tout faire très vite. Ne pas trop réfléchir avant d'écrire, ne pas traîner sur les manuscrits proposés, répondre tout de suite au courrier. Ce n'était pas seulement la méthode Lindon (dont on disait qu'il lisait les textes qui lui parvenaient le jour même de leur arrivée sur son bureau des Éditions de Minuit) ; ce n'était pas uniquement de l'organisation méthodique. C'était de l'angoisse, mais pas seulement. Il y avait comme un immense sens du devoir chez lui : il fallait que ce soit fait, ni plus ni moins.

Chicago, avril 1987. Loïc Wacquant nous entraîne sur un marché dans un quartier déshérité. On y vend de tout et surtout rien. Les enfants d'un prédicateur viennent s'aligner devant nous et entonnent des chants religieux.

Bribes de conversation, sourires, encouragements. Il nous parle des marchés en Algérie, plus terribles encore, où l'essentiel était de se donner un statut de personne active, même s'il s'agissait de vendre des mégots de cigarettes.

D'où lui venait cette tendresse pour les dominés ? Celle qui sous-tend aussi bien les photos prises en Kabylie que les portraits sociologiques de *Travail et travailleurs en Algérie*, de *La Misère du monde* et du *Bal des célibataires* ? Pas d'indignation : de la dignité, faite de réserve et de respect. Le cadrage indique un photographe toujours légèrement en retrait ; l'entretien repose sur des points de suspension, la description, sur des litotes. Montrer, faire comprendre – surtout, ne pas s'épancher.

Verviers, octobre 1990. La préface est arrivée chez moi quasiment par retour de courrier. « Pour Sayad, j'arrête tout », m'avait-il dit. J'avais beaucoup traîné sur l'organisation finale du volume ; l'éditeur s'impatiait. Il a tout rattrapé. Le texte

est à la fois dense et chaleureux : « Il y a une manière de “fraterniser” qui enferme une forme de mépris de soi et de l’autre. Sayad ne fraternise pas ; il est fraternel³. » L’ouvrage restera malheureusement difficile à trouver en France. En 1999, la publication d’un nouvel ensemble de textes sous le titre La double absence, fera beaucoup pour la reconnaissance définitive de Sayad. Mais celui-ci est décédé l’année précédente⁴.

D’où lui venait ce sens de l’amitié très pudique et très fidèle ? Sa relation de plus de quarante ans avec Abdelmalek Sayad, à qui il dédie *Esquisse d’une théorie de la pratique* (1972), avec qui il écrit *Le Déracinement* (1964), pour qui il organise les textes qui constitueront *La Double absence* (1999), mériterait d’être écrite. Cette recherche éclairerait sans doute son rapport très fort à l’Algérie. Nombreux sont les intellectuels algériens qui ont reçu de lui un appui, sous la forme d’une lettre ou d’un coup de téléphone à la bonne personne, au bon moment. En toute discrétion.

Liège, février 1994. La salle académique de l’université est pleine jusqu’au dernier rang du balcon. Du jamais vu pour une soutenance. Il a lu le manuscrit de la thèse, et il s’est proposé comme membre étranger du jury. Il parle à voix très basse, comme s’il ne voulait pas effrayer le candidat. Il a peur que l’université ne se venge de sa présence en sapant le démarrage de sa carrière, mais il tient aussi à lui manifester toute son admiration pour une thèse qu’il trouve superbe.

D’où lui venait cette disponibilité à l’égard des étudiants et des jeunes chercheurs ? Il répondait à leur courrier, leur faisait envoyer ses textes, sinon ses livres ; il les écoutait longuement à l’issue de ses conférences (en évitant ainsi les cocktails et les bavardages), leur proposait de lui écrire, leur donnait les coordonnées d’un collègue qui pourrait les aider. Il lui arrivait de leur téléphoner à domicile pour commenter un manuscrit, pour leur proposer une collaboration ou, tout simplement, pour leur dire de tenir bon.

Cerisy, juillet 2001. Il s’est assis dans un coin du salon et des cercles concentriques se sont peu à peu formés autour de lui. Il ne devait arriver que le lendemain ; il avait accepté de venir la veille pour rencontrer informellement les participants. La conversation se focalise sur La Sociologie est un sport de

3. Pierre Bourdieu, «Un analyseur de l’inconscient», préface de l’ouvrage d’Abdelmalek Sayad, *L’Immigration ou les paradoxes de l’altérité*, Bruxelles, de Boeck, 1991, pp. 7-9.

4. Abdelmalek Sayad, *La Double absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*, Paris, Le Seuil, 1999. Préface de Pierre Bourdieu.

combat, le film que lui a consacré Pierre Carles. Les commentaires fusent ; il répond par nombre d'anecdotes, qui expliquent bien le rapport, à la fois distant et complice, qu'il avait établi avec le réalisateur.

D'où lui venait cette réputation d'arrogance, alors qu'il était d'une simplicité désarmante ? Il utilisait dans son expression orale un langage des plus courants, loin du style torturé qui a fait les affres de plus d'un étudiant. Il parlait toujours d'abondance, plaisantait beaucoup, recourait souvent à des citations d'origine béarnaise ou kabyle, tandis que ses yeux se plissaient en riant. Toujours les mêmes quelques vestes un peu rêches, les mêmes chemises blanches ou bleues, col ouvert.

Paris, août 2001. Nous n'arrivons pas à trouver un titre à la préface que nous venons d'écrire ensemble pour présenter les textes d'Aaron Cicourel sur le « raisonnement médical⁵ ». « Cicourel l'explorateur » fait « Tintin au Congo » ; tel autre est trop « bateau ». On rit beaucoup ; le texte est truffé de petites allusions qui le ravissent : « On va encore dire que c'est le méchant Bourdieu qui décoche ses flèches, alors que c'est vous qui vous êtes caché derrière moi pour les lancer. » On finit par laisser tomber l'idée d'un titre mais il est très content de la préface : « J'aimerais qu'un jour on écrive un texte comme ça sur moi. » Que savait-il déjà qu'il m'ait dit ainsi entre les lignes sans que je comprenne ?

Peut-on saisir la logique profonde d'une œuvre à partir du parcours personnel de son auteur ? La question agite les sciences des œuvres (littéraires, artistiques, scientifiques) depuis toujours. Bourdieu a lui-même cherché à y répondre dans *Les Règles de l'art* (1992) ou, plus récemment, dans *Science de la science et réflexivité* (2001). Évoquant l'œuvre de Goffman, Luc Boltanski a écrit, à l'époque où il travaillait sous l'inspiration directe de Bourdieu :

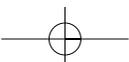
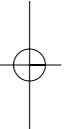
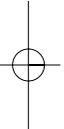
« Pour comprendre l'intuition fondamentale qui sous-tend l'œuvre de Goffman et qui ordonne sa perception particulière du monde social (...), sans doute faudrait-il pouvoir remonter, dans la genèse de l'œuvre, en amont de l'instant relativement arbitraire où elle s'objective dans l'écrit et même en amont du temps où, par l'apprentissage rationnel du métier, son auteur acquiert l'*habitus* scientifique, pour accéder aux expériences sociales antérieures qui sont constitutives de l'*habitus* de classe : un *habitus* scientifique n'est jamais en effet totalement autonome par rapport à l'*habitus* de classe qui lui préexiste et sur lequel il se construit, en sorte qu'une œuvre scientifique enferme toujours, comme une œuvre littéraire, la trace de la trajectoire sociale de son producteur⁶. »

5. Aaron Cicourel, *Le Raisonnement médical. Une approche socio-cognitive*. Textes réunis et présentés par Pierre Bourdieu et Yves Winkin, Paris, Le Seuil, 2002, coll. « Liber ».

6. Luc Boltanski, « Erving Goffman et le temps du soupçon », *Information sur les sciences sociales*, vol. XII, n° 3, 1973, pp. 127-147.



Il suffit de substituer le nom de Bourdieu à celui de Goffman pour obtenir une proposition intéressante, susceptible de donner sens à une collecte d'informations biographiques. Je n'entamerai pas ce travail ici ; ce n'en est pas le lieu. Mais peut-être quelques-uns des éléments évoqués contribueront-ils un jour à faire avancer la recherche d'une compréhension globale de l'œuvre de Bourdieu, fondée sur l'hypothèse d'une articulation entre son *habitus* de classe et son *habitus* scientifique. Ce ne serait pas un mince hommage à son génie que d'utiliser quelques-unes des notions qu'il a patiemment construites pour parvenir à saisir la relation profonde entre sa vie et son œuvre.



PIERRE BOURDIEU :
LA SOCIOLOGIE EST UN SPORT DE HAUT NIVEAU

Marcel Fournier¹

Pierre Bourdieu n'aimait guère les hommages et il détestait toutes les formes mondaines de célébration. Non par fausse modestie, mais parce qu'il savait ce que ces rituels cachent d'hypocrisie. Mais la mort impose, dans nos sociétés, ses rituels. Je me limiterai pour ma part à rappeler quelques souvenirs² : de nos premières rencontres à l'automne 1970, à la dernière, en juillet 2001. Parler du professeur, de sa vie et de son travail, c'est évidemment, pour celui qui a été son étudiant, une façon de reconnaître une dette, et, pour le milieu universitaire, un moyen de se constituer une mémoire.

PARIS, RUE DE TOURNON, AUTOMNE 1970. LE CHERCHEUR

À l'automne 1970, je m'inscris à l'École pratique des hautes études (qui deviendra l'École des hautes études en sciences sociales) pour poursuivre mes études de doctorat sous la direction de Pierre Bourdieu. Celui-ci vient de publier *La Reproduction* (1970) et a écrit, quelques années auparavant, en collaboration avec Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le Métier de sociologue* (1968) ; il entreprend un vaste programme de recherches devant conduire à la publication de *La Distinction* (1979) et à la réalisation de nombreux travaux sur le champ intellectuel et artistique. Ses réflexions théoriques sur la pratique doivent constituer l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) dont il me fait lire les épreuves. Des premières

1. Professeur titulaire, université de Montréal.

2. À ces souvenirs, je pourrais donner une touche montréalaise en parlant des deux voyages que Pierre Bourdieu a faits à Montréal. La première fois, c'était en 1974, alors qu'il était professeur invité à l'Institute for the Advanced Studies à Princeton. Il avait donné quelques conférences à l'université de Montréal et avait accepté de publier dans la revue *Sociologie et Sociétés* un article, « la spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison » (1975), qui devait connaître par la suite un très large rayonnement. Il est revenu à Montréal quelque vingt ans plus tard. Sa conférence à l'université de Montréal a rassemblé près de 1 000 personnes, et il a rencontré de nombreux chercheurs, dont Charles Taylor.

conversations, je retiens le leitmotiv suivant : « Mon projet intellectuel est d'élaborer une nouvelle théorie de la pratique. » Et telle sera sa principale contribution théorique : il substitue la notion de pratique à celle d'action, de conduite ou de comportement, renvoie dos à dos objectivisme et subjectivisme, critique tout à la fois le fonctionnalisme, le structuralisme et l'interactionisme symbolique, tandis qu'il élabore les notions d'*habitus*, d'intérêts, de stratégies, etc. Voilà de quoi enthousiasmer un jeune chercheur !

L'enseignement est, pour Pierre Bourdieu, inséparable de la recherche. Au cours magistral, il préfère la formule du séminaire, et chaque semaine, rue de Tournon, puis plus tard boulevard Raspail à la Maison des sciences de l'homme, il réunit, autour d'une grande table, ses étudiants et ses chercheurs pour leur présenter les résultats de ses lectures et de ses travaux en cours. Certes, il a des notes, mais il n'y a rien de linéaire dans ses exposés : il improvise, il ouvre continuellement des parenthèses, s'interrompant souvent, remettant en question ses propres affirmations et les reformulant en d'autres termes. La réflexivité est au cœur même de son travail de recherche et d'écriture.

Pierre Bourdieu est déjà un chef d'école, et comme tout chef d'école, il suscite à la fois admiration et critique. Certains, comme Jean-Claude Passeron, prennent déjà leur distance. Il a ses détracteurs, même dans sa salle de cours. Bourdieu considère celle-ci non pas comme un lieu de débats publics, mais comme un laboratoire de recherche, dans lequel il cherche moins à inculquer des idées qu'à développer chez ses étudiants les *habitus* du chercheur : rigueur intellectuelle, esprit de sérieux, travail en équipe, va-et-vient entre la théorie et recherche empirique, etc. Il suggère des lectures, multiplie les conseils, que ce soit pour la construction d'un objet de recherche, l'organisation d'une enquête, la réalisation d'une entrevue ou la rédaction d'un texte. Dès la première année, il m'intègre à son équipe, me met en contact avec son plus proche collaborateur, Luc Boltanski, et m'invite à soumettre en 1971 mon premier article sur l'ethnoscience à la *Revue Française de Sociologie*, dont il supervise aussi l'écriture.

Au début de sa carrière, Pierre Bourdieu a séjourné plusieurs années en Algérie où il a mené ses premières recherches de terrain. Le philosophe, devenu ethnologue, a publié son premier livre sur l'Algérie, *Sociologie de l'Algérie*. Bourdieu ne dissocie pas ses réflexions théoriques de ses recherches empiriques et, pour la plupart, ses ouvrages et ses articles portent sur des objets concrets : la maison en Kabylie, les travailleurs en Algérie, le mariage dans le Béarn, l'école en France, le musée en Europe, les pratiques culturelles. Il ne cesse pas d'être philosophe, non seulement par ses références (Merleau-Ponty, Wittgenstein) mais aussi par ses préoccupations épistémologiques. Il prône l'éclectisme des références (Marx, Durkheim, Weber, pour les classiques), le rapport instrumental à la théorie – « Si tu n'as pas besoin de la notion d'*habitus*, me dira-t-il un jour, tu la jettes à la poubelle » – et surtout, le refus des oppositions (subjectivisme/objectivisme ; déterminisme/liberté, structure/histoire). Ce qu'il craint le plus c'est la fermeture, l'enfermement. Tout l'intéresse : l'anthropologie, l'histoire, la linguistique, l'économie,

la science politique. Il traduit Panofsky, et il publie dans la collection « Le Sens commun » qu'il dirige aux Éditions de Minuit, Goffman, Cassirer, etc. Sa démarche théorique est à la fois originale et ambitieuse. Elle consiste à élaborer à la fois :

1) une théorie de la pratique (avec les notions d'*habitus*, de capital, de stratégie);

2) une théorie de la société (avec les notions de rapports de force, de champ, de domination, de reproduction, de violence symbolique);

3) une théorie de la connaissance sociologique (qui comprend une théorie de l'intellectuel en politique). Voilà pourquoi, à l'instar de Durkheim, Marx, Weber ou Parsons, Bourdieu peut être considéré comme un « sociologue classique ».

Selon Bourdieu, la démarche sociologique peut se résumer en deux propositions toutes simples : « Tout est relation structurale » et « tout est construction sociale ». Pour qualifier sa propre perspective, il parle de « structuralisme génétique » ou tout simplement d'analyse structurale. Le ton qu'il adopte dans ses textes est volontairement provocateur : il critique Sartre, Lévi-Strauss, etc. La théorie n'est pas pour lui un *credo* ou une doctrine, mais un cadre conceptuel permettant l'élaboration d'hypothèses qui doivent par la suite subir l'épreuve de la vérification. Il aime à répéter que « le sociologue marche avec de gros sabots », et que le plus « souvent, il ne prouve que des évidences. Ce qui est déjà beaucoup ». Il veut faire de la sociologie une science, et il cherche à préserver à tout prix l'autonomie qu'a acquise la science dans nos sociétés.

PARIS, 17 MAI 1997. L'HÉRITAGE DE MARCEL MAUSS

Pour la séance d'ouverture du colloque « L'héritage de Marcel Mauss » dont je suis l'organisateur et qui se tient dans les locaux du Collège de France, j'ai invité trois professeurs du Collège : Maurice Aghulon, Jean-Pierre Vernant et Pierre Bourdieu. Dans la salle, parmi les cent cinquante auditeurs, se trouvent l'administrateur du Collège, M., et celui de la Maison des sciences de l'homme, Maurice Aymard. J'aurais souhaité qu'un homme politique participe aussi à cette séance d'ouverture, mais Pierre Bourdieu s'y était opposé. J'avais d'abord proposé le nom de Philippe Séguin, alors président de l'Assemblée nationale. Ce choix se défendait : M. Séguin était maire d'Épinal, le village natal de Marcel Mauss. « Ah ! Non, pas Philippe Séguin », avait répondu Pierre Bourdieu, visiblement irrité. Puis j'avais proposé le nom de Lionel Jospin, alors Premier ministre. C'était aussi un choix qui pouvait se justifier, car Mauss avait été un militant socialiste, ami de Jaurès, etc. La réaction de Bourdieu avait été encore plus violente : « Pas de Jospin ! Je ne veux pas de politicien au Collège. »

Pierre Bourdieu prend la parole le dernier ; il est plutôt mal à l'aise : il n'aime guère, confie-t-il, les actions de célébration, qu'il en soit l'objet, comme cela lui arrive de plus en plus souvent avec l'âge, ou le sujet. Comme

hommage, il propose tout simplement la lecture d'un certain nombre de phrases ou de paragraphes de Marcel Mauss, tantôt sans commentaire, tantôt suivis d'un « bref discours d'accompagnement »³. Un peu à la manière kabyle. « Citer, chez eux, précise-t-il, c'est ressusciter. »

Bourdieu connaît bien les limites d'une telle démarche qui est en fait contraire à ce qu'il a l'habitude de demander d'une lecture de textes, à savoir qu'elle soit historicisante. Or, la lecture qu'il propose « déshistoricise délibérément pour actualiser, pour rendre vivants et actifs les textes ». Une façon d'inviter ses auditeurs à lire Mauss dans le texte. Il sait aussi qu'une telle façon de faire risque d'apparaître comme une dérobade, une démission : « Ce qui est, ajoute-t-il, sans doute excusable tant il est difficile d'être à la hauteur d'une œuvre aussi immense. »

Mauss fait partie, pour Bourdieu, de ce qu'il appelle « son trésor personnel, à côté des éclats et des éclairs des grands moralistes ou mémorialistes et des textes plus triviaux, plus prosaïques ». Il se sent proche de Mauss qui, le premier, a occupé la chaire de sociologie au Collège de France. C'est aussi lui qui a publié dans sa collection « Le Sens commun », les trois tomes des *Œuvres* de Marcel Mauss, qu'a édités Victor Karady. La famille Mauss aurait souhaité que Bourdieu lui-même écrive la « Présentation » de ces trois tomes. Bourdieu s'était alors désisté pour laisser la place (d'honneur) au maître d'œuvre de l'édition, Victor Karady, l'un des chercheurs du Centre de sociologie européenne.

Lorsqu'à la fin des années quatre-vingt, je lui avais parlé de mon projet d'écrire une biographie intellectuelle de Mauss, Bourdieu m'avait d'abord mis en garde contre la « nécrophagie », cette tendance trop présente dans les milieux intellectuels : le biographe serait une sorte de nécrophage, qui vit des cadavres et trouve plaisir à les dévorer. Puis l'ironie s'était dissipée pour faire place à la sympathie. Pierre Bourdieu m'avait en effet donné tout le support dont j'avais eu besoin pour la réalisation de mon étude : accès au fonds Hubert-Mauss aux archives du Collège, autorisation de publier la correspondance Durkheim-Mauss, etc. Le lien qui unit Bourdieu à Mauss n'est pas qu'institutionnel, il y a, entre Bourdieu et Mauss, des affinités et aussi une sorte de complicité. Mauss, c'est du Durkheim, mais en mieux, c'est-à-dire sans la lourdeur du style ni le dogmatisme de la pensée.

Même si Bourdieu le craint, le choix des textes qu'il fait est loin d'être arbitraire. Qu'il s'agisse de questions de méthode, de définition de la sociologie ou de théorie de la pratique, chacun de ces textes renvoie à l'une ou l'autre facette de son œuvre, dont Marcel Mauss serait le précurseur, l'inspirateur. Il reconnaît lui-même qu'« actualiser, réactiver, c'est inévitablement, même si on s'en garde, rappeler au présent et rappeler à soi. Il est évident

3. La communication de Pierre Bourdieu a été enregistrée, retranscrite puis corrigée à la main par Bourdieu lui-même. J'ai voulu publier le texte intégral de cette communication, mais la famille Bourdieu s'y est opposée.

que les phrases que je vais citer et qui m'ont paru intéressantes, non seulement intéressantes mais éminentes, extraordinaires, ces phrases qui m'ont arrêté et sur lesquelles je vais essayer d'arrêter votre regard m'ont paru intéressantes parce qu'elles étaient évidemment très proches de ce que je crois être la vérité sur la question mentionnée. Vous allez le voir dans les passages que je vais vous citer et qui pourraient être mis en exergue de tel ou tel de mes travaux ». Après Mauss, il n'y a donc pas seulement Claude Lévi-Strauss qui, dans la préface à *Sociologie et anthropologie*, révélait son ambition de continuer l'œuvre de Mauss et de faire franchir à l'anthropologie le « passage décisif ». « Je ne suis pas sûr, rétorque Bourdieu, qu'il ait eu raison. Plusieurs phrases de Mauss pourraient être signées par Lévi-Strauss. »

Bourdieu lit lentement les phrases, soulignant chaque mot. Parfois, il en donne la référence exacte. Ses commentaires sont souvent élogieux : texte splendide, formule éclatante, texte sublime. À titre d'exemple, voici quelques-uns des textes de Mauss que Bourdieu cite et qu'il commente brièvement.

Sur la méthode et l'objet de la sociologie

« Tout phénomène social a en effet un attribut essentiel, qu'il soit un symbole, un mot, un instrument, une institution, qu'il soit même la langue, même la science la mieux faite, qu'il soit l'instrument le mieux adapté aux meilleures et aux nombreuses fins, qu'il soit le plus rationnel possible, le plus humain, il est encore arbitraire. » (*Essais de sociologie*, p. 244.)

« Ce caractère de pénétration intime et de séparation et d'immanence et de transcendance, est au plus haut degré distinctif des choses sociales. Elles aussi existent à la fois selon le point de vue auquel on se place, dans et hors de l'individu. » (*Œuvres*, tome I, p. 66.)

Sur la pratique et la logique pratique

« Les gens ont surtout parlé "pour agir" et pas seulement pour communiquer. » (*Œuvres*, tome II, p. 260.)

« Du côté des moralistes et des philosophes, il est certain que le professeur J. Dewey est celui qui se rapproche le plus des sociologues. » (*Œuvres*, tome III, p. 500.)

Du sexisme

« Notre sociologie sur ce point (c'est-à-dire en ce qui concerne la division par sexe) est très inférieure à ce qu'elle devrait être. Nous n'avons fait que la sociologie des hommes et non pas la sociologie des femmes ou des deux sexes. » (*Œuvres*, tome I, p. 15.)

Sur le travail intellectuel

« (...) Il y avait entre nous une véritable répartition du travail. Cet exemple de nos morts sera un modèle. Sans compter que nous montrerons ce que peut, même dans notre pays, si peu habitué au travail en commun, être une société de jeunes savants animés du sincère désir de coopérer. » (*Œuvres*, tome III, p. 474.)

La sociologie : une science rigoureuse et engagée

« La sociologie est l'objet d'enthousiasmes excessifs. De nombreux esprits attendent tout d'elle et lui demandent ce qu'elle ne peut encore donner. (...) Rien n'est plus dangereux. (...) Notre premier devoir est d'habituer le public, même fidèle, au sens critique nécessaire. La mesure de l'ignorance est le premier moment de la science. » (*Œuvres*, tome III, p. 293.)

« (...) Il faut évidemment que les sociologues remplissent leur devoir social. Il faut qu'ils aident à diriger l'opinion, voire le gouvernement (...). Il y a en effet tout un domaine, à mi-chemin de l'action et de la science, dans la région de la pratique rationnelle où la sociologie doit et peut s'aventurer. » (*Œuvres*, tome III, p. 241.)

« La sociologie n'est que le moyen principal d'éducation de la société, elle n'est pas le moyen de rendre les hommes heureux. Même l'art social et la politique en sont incapables quoiqu'ils poursuivent ce but illusoire. » (*Essais de sociologie*, p. 80.)

Pierre Bourdieu termine sa conférence par une dernière citation : celle d'une lettre de Marcel Mauss à son élève Roger Caillois. Cette lettre qui témoigne de la clairvoyance de Mauss lui plaît beaucoup ; elle a été publiée, sous mes soins, dans les *Actes de la recherche en sciences sociales* :

« Mais ce que je crois un déraillement général dont vous êtes vous-même victime, c'est cette espèce d'irrationalisme absolu par lequel vous terminez, au nom du labyrinthe et de Paris, mythe moderne, – mais je crois que vous l'êtes tous en ce moment, probablement sous l'influence de Heidegger, bergsonien attardé dans l'hitlérisme, légitimant l'hitlérisme entiché d'irrationalisme –, et surtout cette espèce de philosophie politique que vous essayez d'en sortir au nom de la poésie et d'une vague sentimentalité. Autant je suis persuadé que les poètes et les hommes de grande éloquence peuvent quelquefois rythmer une vie sociale, autant je suis sceptique sur les capacités d'une philosophie quelconque, et surtout d'une philosophie de Paris, à rythmer quoi que ce soit⁴. »

On peut comprendre que tous ces textes de Marcel Mauss que cite Bourdieu puissent apparaître, à ses yeux, « très actuels ». Du même souffle, il ajoute lui-même : « Tout ce que j'ai dit est très actuel. » Mauss, c'est Dewey (« un grand penseur des logiques pratiques »), c'est déjà Wittgenstein. On

4. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, sept. 1990.

pourrait aussi dire : Mauss, c'est Bourdieu. En effet, tout Bourdieu ou presque est là : la valorisation du travail en équipe et de l'éclectisme, la théorie de la pratique, la critique de l'ethnocentrisme et de l'épistémocentrisme, la défense d'une sociologie sérieuse et engagée.

PARIS, MARS 2001. LA DERNIÈRE LEÇON

Mercredi, 27 mars, 11 heures. Pierre Bourdieu entre sur la tribune et s'assoit derrière le grand bureau. Veste bleue marine, chemise bleue, pas de cravate, évidemment. Un peu crispé, il apparaît nerveux. Le nouvel amphithéâtre Marguerite-de-Navarre du Collège de France est archi-comble : plus de cinq cents personnes. Un auditoire très diversifié : de jeunes étudiants, des chercheurs et des professeurs, des personnes âgées et évidemment plusieurs proches collaborateurs, dont certains suivent le cours depuis plus de vingt ans.

C'est la dernière leçon. Pierre Bourdieu prend en juin prochain sa retraite. Vingt ans plus tôt, il consacrait sa leçon inaugurale à « la leçon sur la leçon ». Le thème de sa dernière série de cours depuis janvier 2001 est : « La sociologie du champ scientifique et la réflexivité. » Au cœur de sa réflexion se trouve la question de l'historicisation de la raison. L'objectivité n'est-elle qu'intersubjective ? Y a-t-il des normes universelles de la raison ?, se demande-t-il. Son objectif est de « contribuer à l'historicisation de la science tout en évitant l'historicisme absolu ». Il n'est pas question pour lui de « scier la branche sur laquelle (il) est assis » : « Je suis rattaché à la tradition rationaliste, et je ne veux pas participer à la destruction de la science. » Et s'il veut bien objectiver la science, ce n'est donc pas « tomber dans l'antiscientisme » ; opposé à la mode postmoderne, il entend au contraire intégrer les deux positions opposées, l'historicisme et le rationalisme. Une attitude prudente ?, se demande-t-il lui-même : « J'ai été souvent amené à réunir les contraires : ni ça ni ça. Il y a un refus de choisir entre deux termes d'une opposition. Il y a là quelque chose de l'*habitus* du chercheur. »

Le philosophe de la science, le lecteur admiratif de Bachelard, de Koyré et de Canguilhem qu'était le jeune Bourdieu, revient en quelque sorte au bercail, mais chaussé des gros sabots de la sociologie : il entend faire une sociologie de la philosophie et plus largement de la science, ce qui, espère-t-il, « fera le plus grand bien à la philosophie ». « Le sujet de la science n'est pas, a-t-il déclaré dans un cours précédent, un individu mais un champ. » Et aussi : « La réflexivité, ce n'est pas le *cogito*, c'est le champ. Donc elle est collective. » Voilà des propos qui risquent d'irriter plus d'un philosophe !

Parler de soi ou la nécessaire réflexivité

De la sociologie de la science en général, Pierre Bourdieu était, dans son cours précédent, passé à la sociologie des sciences sociales. Il ne lui restait qu'à faire un pas en avant pour s'engager dans l'auto-socioanalyse. Le

sociologue, s'il pratique la sociologie de la science et s'il se fait le défenseur de la réflexivité, ne peut pas ne pas réfléchir sur son propre travail scientifique, il doit « objectiver le sujet de l'objectivation ». Il faut donc boucler la boucle. Pierre Bourdieu est conscient de la difficulté d'un tel exercice, et il ne cache pas son embarras : « Tout cela s'apparente à une sorte d'apologie. » Bourdieu demeure prudent, et s'il accepte de parler de lui-même, ce n'est que dans le but d'objectiver sa propre trajectoire et les positions qu'il a occupées. La socioanalyse consiste en quelque sorte à « convertir des humeurs en hypothèses et des antipathies en analyse ». Le point de vue qu'il adopte est strictement sociologique et les notions qu'il utilise sont celles-là mêmes qu'il a introduites : *habitus*, position sociale, champ. C'est en quelque sorte le test ultime de la méthode. On est comme devant le savant qui s'applique à lui-même le traitement qu'il vient de trouver. Chacun retient son souffle et se demande : va-t-il réussir ?

De la France profonde au Collège de France

Le passé social, qu'il soit bourgeois ou populaire, est toujours un peu embarrassant. Qu'est-ce qu'on peut bien faire avec son passé ? Peut-il être surmonté et sublimé scientifiquement ?, se demande Bourdieu, qui a dans sa poche une réponse toute prête : « La socioanalyse joue son rôle et permet de rationaliser ses propres stratégies. »

D'origine provinciale, « très, très provinciale », précise-t-il, Bourdieu est issu d'un milieu qu'il décrit comme populaire. « Un peu comme Heidegger », ose-t-il ajouter. Et s'il échappe à son milieu et qu'il accède à l'« aristocratie » scientifique, c'est par l'école, c'est-à-dire, dans son cas, l'École normale. Il est, pour reprendre son expression, un « miraculé » ou, d'un autre point de vue, un *self made man*, qui a l'arrogance de vouloir lever tous les défis et de battre les dominants sur leur propre terrain. Et cela donne ce qu'il appelle un « *habitus* clivé », qui relève du principe de distanciation par rapport à l'aristocratie et au populisme et, dans le champ scientifique, d'une distance par rapport à la fois aux dominants et aux dominés.

Une position évidemment difficile à tenir. Tout cela prédispose à une certaine révolte contre le monde académique – en particulier contre la pensée scolastique – et à l'adoption d'une posture réflexive, mais incite également à la recherche de la « conciliation dans la tension », par exemple à investir une grande ambition dans des sujets triviaux, comme la photographie. Un chapitre de *L'Art moyen* s'intitule : « Une esthétique anti-kantienne. »

La carrière de Pierre Bourdieu peut se résumer à quelques postes professionnels : enseignement en Algérie et à Lille, puis à l'École pratique des hautes études et au Collège de France. Son élection au Collège de France peut apparaître, aux yeux de plusieurs, comme la consécration ultime. Pierre Bourdieu se montre plus circonspect : voilà, dit-il, une institution très particulière, qui peut devenir pour certains un enterrement de première classe. Le Collège n'en a pas moins, reconnaît-il, l'avantage d'être « une ins-

titution hors institution, la plus anti-institutionnelle des institutions, enfin un lieu pour hérétiques consacrés». On y a retrouvé Michel Foucault, dont Bourdieu se sent, à plus d'un égard, proche.

La sociologie, une discipline dominée

Le moment et le mode d'accès à une discipline est toujours très important. Pour Pierre Bourdieu, ce sont les années soixante, l'Algérie et enfin l'ethnologie, une discipline qui, avec le prestige de Lévi-Strauss, occupe alors, à ses yeux, une position supérieure parmi les sciences humaines et sociales. L'expérience algérienne est capitale : «Ce fut une immense coupure par rapport au monde académique. Moi qui écrivais de brillantes dissertations, je ne pouvais plus écrire, car je devais écrire avec tout ce que la philosophie repoussait.»

Bourdieu revient d'Algérie ethnologue, partageant le mépris de ses collègues pour la sociologie : «Si on m'avait dit que je deviendrais sociologue, j'aurais aimé mieux mourir...» Et il ajoute : «C'est une discipline paria, une discipline-refuge. C'est la poubelle des disciplines [...]. C'est une discipline où il n'y a pas d'agrégation, une discipline où il y a une immense dispersion entre le plus haut et le plus bas, même si tous portent le même titre.» Bourdieu n'en assume pas moins son titre de sociologue «avec tout ce que cela peut avoir de diffamant». Et l'un de ses objectifs est «de faire en sorte qu'il soit de plus en plus difficile de faire de la sociologie. Bref, de lever la barre».

En fait, si Bourdieu se déplace vers la sociologie, c'est pour y importer une nouvelle posture et une nouvelle méthode. Son inspiration, son ambition, c'est de «changer la sociologie, de faire la révolution dans la sociologie». Un peu comme l'a fait Émile Durkheim : c'est-à-dire une révolution collective orientée vers des fins à la fois scientifiques et politiques. D'où l'importance, à ses yeux, du *Métier de sociologue* qu'il publie en 1968 en collaboration avec J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon : «C'est un manifeste et un manuel, à la fois ambitieux et modeste.» D'où l'importance aussi de la traduction en français et de la publication, dans la collection «Le sens commun» aux Éditions de Minuit, d'auteurs comme Goffman, Labov, etc.

Pierre Bourdieu a fait école : les séminaires à l'École des hautes études en sciences sociales, l'organisation du Centre de sociologie européenne, la fondation de la revue *Actes de la recherche en sciences sociales*. Mais comment une entreprise subversive peut-elle survivre et se reproduire ? L'institutionnalisation de la subversion est par principe interdite ; elle demeure donc toujours fragile. Un échec ? Peut-être pas. Mais Bourdieu se pose sans aucun doute la question de la postérité de son œuvre.

Pour bien illustrer sa position paradoxale, il termine sa leçon avec deux métaphores. La première est empruntée à Leibniz, d'après une citation de Merleau-Ponty : Dieu est le lieu géométral de toutes les perspectives. L'autre métaphore viendrait de Freud (mais qui a été aussi, ce que Bourdieu oublie, citée par Lacan !) : c'est celle de Saint-Christophe qui porte le globe terrestre sur son épaule. Et s'il porte le monde sur son épaule, sur quoi reposent ses

pieds ? Il y a donc d'un côté le sociologue-Dieu (Bourdieu, bourdivin, on n'est pas loin de Dieu) et de l'autre, le sociologue aux pieds d'argile. La sociologie ne peut donc échapper à cette tension, et c'est en quelque sorte le sort que lui jette Bourdieu.

Dernière leçon ? Chez les Kabyles, il n'y a jamais, précise Bourdieu en aparté, de dernière leçon...

CERISY-LA-SALLE, JUILLET 2002. L'INTELLECTUEL ENGAGÉ

12-19 juillet 2001. À Cerisy-la-Salle en Normandie, se tient un colloque sur « la Réception internationale du travail de Pierre Bourdieu ». Une soixantaine de chercheurs, pour la plupart étrangers, sont cloîtrés dans un vieux château transformé en centre culturel ; décontractés mais sérieux, ils discutent, du matin au soir, les travaux de Bourdieu et évaluent l'impact de son œuvre dans divers pays : le Japon, le Brésil, le Canada, les États-Unis, l'Allemagne, le Mexique, etc. Un tel événement oblige à l'éloge, la critique est discrète et la polémique, feutrée.

Pierre Bourdieu a informé les organisateurs qu'il viendrait les deux derniers jours. Il arrive tel que prévu, le vendredi en fin d'après-midi après un voyage de deux heures en train. Il salue les uns et les autres, visiblement ému de retrouver des anciens étudiants et des collaborateurs étrangers. Dans la soirée, après un dîner frugal pris dans le réfectoire, nous nous retrouvons dans un salon à l'étage et formons un grand cercle autour de Bourdieu. Manifestement en forme, celui-ci répond avec humour aux diverses questions. La discussion porte tout naturellement sur le film documentaire *La sociologie est un sport de combat* que le cinéaste français Carles lui a consacré récemment. Nous l'avons visionné la soirée précédente et nous avons en tête les images fortes du film : Bourdieu debout à la Gare de Lyon, s'adressant, un micro à la main, aux cheminots en grève ; Bourdieu seul sur une tribune, dans une salle en banlieue parisienne, discutant avec une centaine de loubards. Bourdieu ne cache pas la satisfaction que lui a procuré la réalisation de ce film.

Le lendemain après-midi, les participants se sont entassés dans la bibliothèque pour l'écouter. Sa communication s'intitule « Éléments pour une auto-socioanalyse ». C'est le même thème que celui de son dernier cours, le mois de mars précédent, au Collège de France. Bourdieu adopte le ton de la confiance, il délaisse ses notes et il raconte son enfance dans une région rurale de la France, ses études à l'École normale supérieure, ses premières recherches en Algérie, etc. Il réaffirme la nécessité pour tout sociologue d'effectuer une auto-socioanalyse.

Mais tel n'est pas le seul message qu'il veut nous transmettre. Il y en a deux autres, plus importants. Le premier concerne le métier de sociologue : le sociologue est d'abord un chercheur. « C'est un métier exigeant. Il faut s'y préparer longuement et sérieusement, comme le font les athlètes. La sociologie est

un sport de haut niveau.» Le deuxième porte sur l'engagement : «La sociologie est, s'amuse-t-il à répéter, un sport extrême.» En terminant sa conférence, il dénonce à nouveau le néolibéralisme et la mondialisation et réaffirme la nécessité de la critique dans nos sociétés. Comme s'il y avait urgence...

INTERVENTIONS

Depuis la publication de *La Misère du monde* (1993), qui est devenu un best-seller et dont on a tiré une pièce de théâtre, Pierre Bourdieu a attaqué les médias, en particulier la télévision, créé une petite maison d'édition, Raison-d'agir-Liber, et a multiplié les interventions publiques en faveur des marginaux et des dominés (sans-papier, immigrés) et contre le néolibéralisme et la mondialisation, se positionnant à la «gauche de la gauche». Ses interventions politiques ont été souvent condamnées. Certains lui reprochent d'utiliser sa notoriété scientifique et d'attaquer les médias afin d'accroître sa visibilité médiatique ; d'autres l'accusent d'avoir découvert l'action politique «sur le tard».

Bourdieu, un intellectuel engagé «sur le tard»? Plusieurs ont pu le croire, d'autant plus facilement qu'il a toujours défendu farouchement l'autonomie des sciences sociales et humaines. La réunion en un ouvrage de toutes les «interventions⁵» – plus de quatre-vingt-cinq textes et entretiens – de Pierre Bourdieu apparaît une initiative d'autant plus heureuse qu'elle permet de découvrir que son «entrée en politique» date de la guerre d'Algérie, et surtout de retracer la genèse d'un mode spécifique d'intervention politique, celui de l'intellectuel collectif.

La lecture de ces textes souvent peu accessibles permet de connaître les positions qu'a prises Bourdieu durant la Guerre d'Algérie, pendant Mai 68 («Appel à l'organisation d'États généraux de l'enseignement et de la recherche»), face à la dictature militaire en Pologne ou pendant la guerre en Yougoslavie. Il a même appuyé Coluche au moment de l'élection présidentielle française en 1981. On découvre un Pierre Bourdieu qui aime bien la polémique et qui a l'art des formules cinglantes : «Heureux les pauvres en esprit», déclare-t-il dans un débat qui l'oppose à d'autres spécialistes de l'éducation dans la revue *Esprit*, ce grand lieu de «l'impeccabilité subjective». On découvre aussi un Pierre Bourdieu populiste qui veut «donner la parole aux gens sans parole». On découvre enfin un Pierre Bourdieu qui transmet, par vidéo, un message aux manifestants du Sommet des peuples de Québec, le 4 avril 2001 : «À l'accord des gouvernements des deux Amériques, il faut, déclare-t-il, opposer un mouvement social des deux Amériques, regroupant tous les Américains du Sud et du Nord.» Il s'agit d'un appel à «la résistance au nouvel ordre mondial».

5. Pierre Bourdieu, *Interventions 1961-2001, Sciences sociales et action politique*, textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, Marseille, Agone, coll. «Contre-feux», 2002.

La politique des petits coups de pouce

Bourdieu n'a jamais été un militant ou un partisan au sens strict, il s'est toujours méfié des appareils politiques, que ce soit les gouvernements ou les partis. Le radicalisme de ses analyses s'est toujours accommodé, sur le plan politique, d'une perspective pragmatique et rationaliste, voire réformiste. Il suggère d'ailleurs qu'on mène « une politique des petits coups de pouce bien placés » et il invite les chercheurs à « inventer », c'est-à-dire à « instaurer de nouvelles formes de mobilisation et de réflexion, ainsi que de nouvelles formes de délégation et de représentation ». Le rôle des chercheurs est de « travailler à une invention collective des structures collectives d'invention qui feront naître un nouveau mouvement social, c'est-à-dire de nouveaux contenus, de nouveaux buts et de nouveaux moyens internationaux d'action ». La sociologie sérieuse ne conduit donc pas nécessairement au fatalisme, au désenchantement et à l'indifférence.

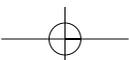
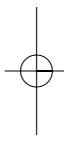
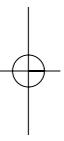
L'éducation est demeurée pendant longtemps au centre des préoccupations de Pierre Bourdieu. Aurait-il fait un bon ministre de l'Éducation ? Il aurait sûrement, contrairement au philosophe Ferry, décliné l'invitation... Dans les années quatre-vingt, il a proposé tout un ensemble de mesures concrètes pour changer le système d'enseignement. Ce sont « Les Propositions pour l'enseignement de l'avenir », présentées au Président Mitterrand par les professeurs du Collège de France. Les principes de ce rapport sont : l'unité de la science et la pluralité des cultures, la diversification des formes d'excellence, la révision périodique des savoirs enseignés, l'usage des techniques modernes d'éducation, une éducation ininterrompue et alternée, etc. Bourdieu pense aussi à divers moyens pour assurer l'assimilation critique et réfléchie de différents modes de pensée (comme le mode de pensée déductif, le mode de pensée expérimental, le mode de pensée historique ou le mode de pensée réflexif et critique) ; il se montre aussi préoccupé d'inculquer des méthodes rationnelles de travail, d'introduire des activités collectives et multidimensionnelles d'apprentissage, et d'encourager les professeurs à coordonner leurs actions. Mais toutes ces réformes n'ont, à ses yeux, de sens que si elles s'inscrivent dans un « véritable projet éducatif ».

Une posture : l'irrévérence

Les positions politiques que prend Pierre Bourdieu sont évidemment marquées par la conjoncture, et donc datées. Mais ce qui ressort de toutes ses « interventions », ce ne sont pas seulement des idées, mais aussi une posture, un rapport spécifique à la politique, qui se caractérise par la valorisation de l'intervention collective (l'intellectuel collectif), l'horreur du moralisme, l'exigence de « vigilance civique » et, surtout, le franc-parler et l'irrévérence. Le rôle de l'intellectuel est, déclare-t-il au début des années quatre-vingt, « l'irrévérence à l'égard de tous les pouvoirs ». Rien de moins !

Pierre Bourdieu n'a pas cherché à cacher ce qu'il pensait des politiciens, des journalistes, des intellectuels ou de certains de ses collègues. Au risque de se faire des ennemis ! Se serait-il réjoui de la défaite de Jospin aux dernières élections présidentielles ? Probablement, car dès décembre 1996, il déclarait : « La gauche au pouvoir, quel coup de vieux ! » Ses nombreux appels à la formation d'une « gauche de la gauche » ont agacé plus d'un socialiste. Mais depuis la déroute des socialistes, une absence se fait sentir : celle de Pierre Bourdieu. Nous pouvons répéter ce qu'il disait au sujet de Michel Foucault : « Nous portons le deuil de l'intellectuel critique. »

Pierre Bourdieu a toujours été un chercheur et un intellectuel engagé, mais un intellectuel engagé à sa manière, c'est-à-dire en dehors de toute « partisanerie » politique. Il croyait que la meilleure façon d'avoir une influence sur le cours des choses était de faire de la bonne recherche. Mais les résultats d'une recherche ne parlent pas toujours d'eux-mêmes. Il a fallu que l'intellectuel prenne la parole pour que le message rejoigne le grand public. Bourdieu s'est ainsi situé dans la lignée des Jean-Paul Sartre et des Michel Foucault, mais à deux différences près : il a limité ses interventions aux domaines de sa compétence et il a agi au sein de collectifs, créant ce qu'il appelait « l'intellectuel collectif ». Son œuvre a ainsi acquis, pour les plus jeunes générations et aussi pour la postérité, son véritable sens : la meilleure façon de changer le monde, c'est de le comprendre ; la meilleure façon d'accroître sa liberté est de connaître les déterminismes qui la limitent.



THOUGHTS ON THE PASSING OF PIERRE BOURDIEU

Sherry Ortner

I was terribly shocked by Bourdieu's death. I did not know he was ill, he wasn't very old, and his rate of publication seemed, if anything, to be accelerating, not declining. On January 25, I had gone to the funeral of John D'Arms, President of the American Council of Learned Societies. I was already feeling sad about John's passing—I had known him from the days when I was a Professor and he was Graduate Dean at the University of Michigan—when I came home to find the *New York Times* spread open on the kitchen table to the obituary for Pierre Bourdieu. It was a very bad day.

I cannot talk much about the man himself. I only met him once, when he came to give a talk at UC Berkeley. I contrived to sit next to him at dinner but then found it hard to make conversation with him, and he didn't make it any easier. The next day I got a call from Loïc Wacquant, who was organizing Bourdieu's visit, saying that the Anthropology Department hadn't transferred the money it had promised towards Bourdieu's honorarium. I checked with the Anthropology office and they insisted that they had sent it over. The matter was never resolved, and I hate to think Bourdieu went to his death thinking that either I personally, or the field of anthropology, had stiffed him.

In any event, as I had no other connection with him, it was purely Bourdieu's work that grabbed me, and that is what I will talk about here. I had been trained in the 1960's, when the big issue in anthropology was the acrimonious debate between the so-called cultural materialists (with one very vocal contingent here at Columbia) and the so-called interpretive anthropologists (mainly identified with Clifford Geertz at Chicago). I was a student of Geertz's and was firmly on the side of interpretive rather than objectivist anthropology. In the 1970's, however, I became radicalized in various ways, and came to feel that there were certain kinds of objectivities in the world that had to be talked about as such, particularly issues of power and domination. Yet Geertz's breakthrough, emphasizing the ways in which people construct meaning, and the study of culture precisely as the "webs of meaning" that people had spun, was too important to be dismissed.

It was into that schizophrenic intellectual and political space that the work of Bourdieu found its way to my brain. I read *Outline of a Theory of*

Practice in the late 70's, and was immediately grabbed by a thinker whose opening gambit was to trash the supposed opposition between objectivism and subjectivism, and to redefine the relationship between the two modes of thought as a necessarily dialectical one. Beyond that, he seemed to be able to combine in one intellectual package a strong sense of social inequality and domination, on the one hand, and a strong sense of the ways in which people are profoundly cultural beings. He was for me—and I think I could defend this reading more generally—a kind of politicized, radicalized, Geertz.

With time of course the problems in, and the limits of, his work became clearer. If his work solved some of my intellectual and political dilemmas, it also raised others. Yet there is no doubt that, by putting practice back into social theory, that is by putting real people, actors, subjects, agents, back into the sterile realm of systems and structures, he changed the theoretical landscape, at least for some of us, forever.

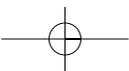
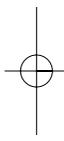
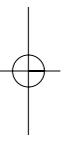
At this point, however, I am teetering dangerously close to giving a lecture, which is not what I want to do. Casting about for a way to take these remarks in a different direction, I thought it might be interesting to see what Bourdieu himself said about death. Actually I couldn't remember him having said anything about it at all. Flipping through the indexes of my little Bourdieu library, I find references to death only in *Outline*. The dominant set of references is basically ethnographic, drawing out symbolic linkages in the Kabyle symbolic order between death on the one hand, and different aspects of time, space, and life on the other: death and night, death and winter, death and sex, death and the lower part of the house, and more.

But at one point in the book he uses death to illustrate another point, the profoundly Bourdieuan point that, as he says, “agents aspirations [come] have the same limits as the objective conditions of which they are the product”. (p. 166) He calls this the “world of the realized ‘ought-to-be’” and says “it is not easy to evoke the subjective experience associated with it”. To achieve this evocation, then, he uses two passages, one from Marcel Proust, which I won't quote, and one from an old Kabyle woman, which I will.

“In the old days [she said], folk didn't know what illness was. They went to bed and they died... Now everyone's sick, everyone's complaining of something. Those who were dying used to suffer a lot; death came slowly, it could take a night and a day or two nights and a day... Everyone had time to see them one last time; the relatives were given time to assemble and prepare the burial. They would give alms to make the dying easier... Who's ill nowadays? Who's well? Everyone complains but no one stays in bed; they all run to the doctor.”

Bourdieu presents this passage as illustrating the naturalization of dying for this woman, the way in which dying for her is simply what it is, part of patterns of natural and social life since time immemorial. The passage does indeed illustrate some of that (and I left a lot out), but obviously it also illustrates its opposite as well: the denaturalization of dying with the advent of modern medicine and the larger *habitus* of modernity of which it is a part.

Yet Bourdieu does not point this out at all. As in much of his work his fascination is precisely with the ways in which people live in a highly naturalized world, a world that feels like it could not be otherwise, and in which the subject's desires match the objective possibilities of his or her life. Is this fascination a wish, a wish for an age of innocence we no longer have? Perhaps partly it is. But is it not also perhaps an expression of despair, despair that people too often find themselves locked into worlds that they need to escape but cannot? Thus when we turn to his much more recent *Acts of Resistance*, it is striking to note that he begins the book precisely with a discussion of despair, not his own, but that of relatively powerless people, ordinary French people whose lives are becoming more and more unhappy and pointless under—the subtitle of the book—“the Tyranny of the market”. Here we are back to the Bourdieu of power and domination, the figure we tend to forget when reading Bourdieu-the-abstract-social-theorist. In his theory costume he makes us uncomfortable, with his emphasis on the literally blinding power of the status quo when we desperately want theories of social transformation. But in fact, however, the other Bourdieu, who understood the despair of domination, was there all along, as complex as his prose.



IN MEMORY

Herman Ooms¹

The news that Pierre Bourdieu had passed away touched me profoundly, as it must have many others the world over. Surprise, shock, disbelief, the feeling of abandonment, grief, all at once. Like when New York's towers came down: a gaping absence—the end of an era. The loss was immediately experienced as very personal even though I had met Pierre Bourdieu on only three or four occasions. Yet, he had been a companion, a guide, an inspiration, even occasionally a visitor in dreams for over two decades or well over half of my academic career as a historian of early modern Japan (the last fifteen years in the History Department at University of California, Los Angeles [UCLA]). Now I realize that he had been much more than all that. It was a close friend that I had lost, a soul mate.

Some twenty-two years ago, made curious by the title, I had stumbled upon *Toward a Theory of Practice* at a time when I was stricken and mentally paralyzed with writers block over the issue of ideology. This was the beginning of a relationship that started, as it ended, with a jolt. The book struck a chord—actually many chords, as I returned to it again and again—even though the writing had a density of its own. My reaction was a mixture of bewilderment, bedazzlement, fascination, enlightenment and, yes, incomprehension. But it broke my writers block, got me beyond the impasse of methodological either—or false alternatives, helped me organize the book I was writing; and the next one, and a number of articles, and, through my teaching, the research of a good number of students in several fields.

In the nineteen eighties, at the University of Illinois at Chicago then, I started to weave some of Bourdieu's writings into seminars on the intellectual and social history of pre-modern Japan, but the students wanted more. So we met outside the seminar structure and organized a reading circle where we helped each other mining Bourdieu's writings for new insights. In 1989, at UCLA, I decided that the time had come for a graduate seminar devoted completely to Pierre Bourdieu's writings on cultural production and

1. Professor, Department of History, University of California, Los Angeles.

reproduction—a course which I have since repeated every three or four years. The result has been remarkable in a number of ways.

Even though the course is always listed in the History Department, invariably applicants from over half a dozen disciplines seek admission. They include, aside from students of various history sub-fields, specialists in the fields of folklore, education, literature, musicology, theater, architecture—but not sociology. I always have to turn away more than half of them, the maximum enrollment for seminars being fifteen. The effect was similar when I conducted a summer course in Kyoto on the topic of how to integrate Bourdieu's insights and approaches into the study of early modern Japanese history. The only difference was that the twenty-five or thirty graduate students and faculty from over a dozen universities who participated in the discussions included some sociologists.

It has been very rewarding again and again to see in the flicker of eyes the reflection of minds lightened up by their encounter, similar to mine, with Pierre Bourdieu's master mind. So many students have been helped along over interpretive hurdles during the course of their studies, enriched the conclusions of their research, and even come to a better informed understanding of their own relationship to the academic world through Bourdieu's writings. To limit myself to examples from the Japan field of study, which stand out most in my mind, they run over various themes and across several periods of Japanese history, from the study of medieval poetry meetings, to the formative years of the tea ceremony in the late sixteenth century, the Tokugawa status system and its juridical domain, the standardization of the Japanese language during late Meiji, the tensions in the literary world of the inter-war period between a return to indigenous values and the search for autonomy by authors such as Kawabata.

Pierre Bourdieu has brought many of us together and he will continue to do so. His departure, without a doubt genuinely experienced as the end of an era, is also the inaugural moment of a challenge to build on his heritage and carry on, opening up the future in unforeseen ways as he did. And we are many.

PIERRE BOURDIEU ET L'ETHNOLOGIE RURALE¹

Richard Lauraire

Les ethnologues montpelliérains ont de nombreuses raisons de se souvenir de l'intérêt que Bourdieu afficha pour la société kabyle, dont il fit l'ethnologie, à travers trois études restées célèbres²; il réalisa ces dernières entre 1958 et les premières années de 1960, au moment où commençaient à se développer les conflits épistémologiques qui opposeront dans le Midi comme ailleurs le marxisme, le structuralisme, l'ethnologie symboliste et folkloriste. Le terrain algérien, continuation du territoire métropolitain, s'offrait alors comme la voie royale dans laquelle de jeunes chercheurs³ du Midi, férus d'exotisme, pouvaient faire leurs premières armes. À la veille du conflit pour l'indépendance, appelé sous les drapeaux (1955), puis recruté comme enseignant à Alger (1958), il trouva ainsi l'occasion de réaliser ses enquêtes dans le monde rural. C'est au milieu des années soixante qu'il rédigea ce texte dense et séduisant, alors que son soutien inconditionnel à la cause de l'indépendance croisait celui de Germaine Tillion, contre d'autres ethnologues moins préoccupés de liberté que de maintien de traditions... à consigner.

S'il est revenu de l'Algérie avec des témoignages photographiques dont il était l'auteur, à notre connaissance, il n'a pas laissé de détails sur sa démarche d'enquête sur le terrain kabyle; une absence qui sera peut-être comblée par la publication *post-mortem* prévue par Bourdieu lui-même sur la situation d'observateur/chercheur, dans le champ de la recherche et des mouvements sociaux. Ses présupposés scientifiques et ses positions politiques conflictuelles l'ont amené à considérer très tôt, et sans doute dès la parution des «Trois études...», que le monde de la recherche et de l'édition devait être traité comme un champ social, défini par des luttes scientifiques et des positions concurrentes en quête de légitimité, où la violence symbolique elle-même était loin d'être exclue, et qui l'amèneront par exemple à devoir défendre son travail sur la Kabylie contre d'autres prétentions à en revendiquer le monopole !

1. Texte publié par *l'Arce*, n° 23, avril-septembre 2002.

2. Cf. Pierre Bourdieu, «Trois études d'ethnologie kabyle», in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Le Seuil, coll. «Point», 2000.

3. Jean Servier, *Les Portes de l'année*, Paris, Laffont, 1963.

Réédités en février 2000, aux Éditions du Seuil dans la petite collection Point, ces textes sur la Kabylie qui précèdent le fameux texte « Esquisse d'une théorie de la pratique », constituent le matériau majeur qui vont lui servir à théoriser la démarche « praxéologique », contre l'objectivisme et la phénoménologie. Sa réédition récente, voulue par l'auteur, montre qu'il y voyait encore matière à enseigner. Françoise Héritier rapporte même qu'avec la venue de sa retraite prochaine, Pierre Bourdieu songeait à reprendre ses toutes premières recherches anthropologiques qu'il avait réalisées sur le célibat dans son Béarn d'origine, publiées dans la revue *Études rurales*.

Son débat avec les ethnologues, qui lui a permis de préciser nombre de concepts (notamment sur l'organisation matrimoniale) mais aussi de sensibiliser ces derniers à de nouveaux objets, s'était traduit par plusieurs publications de sa part dans des revues d'ethnologie⁴, mais aussi par l'accueil d'ethnologues engagés sur des domaines de réflexions partagés, au sein du comité de rédaction de la revue *Actes de la recherche en sciences sociales* qu'il dirigeait, et qu'il avait voulue comme un moyen de casser des séparations académiques conventionnelles. Cette voie, comme sa capacité de rassemblement de jeunes chercheurs autour de lui, reste sans doute un modèle pour nombre d'ethnologues contemporains.

Avec l'évolution des disciplines, la sensibilité « bourdieusienne » à l'ethnologie est devenue assurément moins critique que dans les années soixante ; cette ouverture explique que certains chercheurs de son laboratoire de recherche ont largement emprunté à la démarche ethnologique.

4. Cf. Revue *Terrain*, « Famille et parenté », n° 4, mars 1985, Éd. du ministère de la Culture, mission du patrimoine ethnologique.

ARSENIC ET VIEILLES DENTELLES :
PIERRE BOURDIEU ET LES COMÉDIES AMÉRICAINES

Raymond Jamous ¹

En 1961-1962, Pierre Bourdieu, revenu d'Algérie, était l'assistant de Raymond Aron à la Sorbonne. C'est là que je l'ai rencontré, comme étudiant, pour la première fois. Il rentrait dans la salle en nous regardant d'un air un peu gêné. Il commençait son cours comme s'il cherchait ses mots, puis très vite, ses yeux s'animaient, son débit s'accélérait. Les idées, les intuitions fusaient, se bouscuaient. On sentait qu'une passion l'animait et qu'il avait envie de la partager. On était tous suspendus à ses lèvres. Le cours terminé, on était enthousiastes et on n'avait qu'une envie, c'était de lui parler et de continuer à l'écouter. Parfois, il nous emmenait au café, place de la Sorbonne, et poursuivait son cours. Mais je me souviens qu'une fois, il changea brusquement de sujet et nous parla de cinéma, des comédies américaines des années quarante. Il racontait le scénario du film de Frank Capra, *Arsenic et vieilles dentelles*, qu'il venait de voir au studio 43, avec un tel enthousiasme, un tel plaisir (il riait, mimait les gestes ahuris de Cary Grant découvrant que ses tantes si gentilles assassinaient les pauvres vieux) qu'on n'avait qu'une envie, abandonner tout et y aller. Les semaines d'après, c'était d'autres films comme *Indiscrétions* (une comédie avec K. Hepburn, C. Grant et J. Steward) ou les comédies britanniques avec Alec Guinness (*Tueur de dames*, *Noblesse oblige*). C'est ainsi que j'ai pu connaître, grâce à Pierre Bourdieu, les rapports étroits entre l'ethnologie et la sociologie, et la qualité exceptionnelle des comédies anglo-saxonnes des années quarante.

Je retrouvais quelques années plus tard Pierre Bourdieu, en 1965, à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Inscrit dans une formation de Diplôme d'études appliquées (DEA) en ethnologie, je suivais son cours comme option en sociologie. Il avait déjà publié, en collaboration avec Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers*, qui avait fait grand bruit. Je retrouvais Bourdieu avec ses intuitions fulgurantes, son enthousiasme. Mais je me

1. Directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

rappelle avoir assisté à une passe d'armes entre lui et des étudiants syndicalistes. Ces derniers lui reprochaient le simplisme de son analyse qui ne prenait pas en compte le projet révolutionnaire et Bourdieu se moquait de leur naïveté et de leur optimisme béat. Cet échange me gênait car on sentait que cette polémique l'empêchait de faire ce qu'il voulait, c'est-à-dire partager avec nous ses intuitions, ses idées, son enthousiasme pour la sociologie et l'ethnologie. Celui qui nous avait intéressé avec ses articles sur la Kabylie, sur *Le Déracinement*, sur le « Célibat et la condition paysanne en Béarn » etc., devait se justifier sur ses choix dans *La Sociologie de l'éducation*.

C'ÉTAIT EN 1957... SOUS LA LUMIÈRE D'ALGER
QUE J'AI RENCONTRÉ UN DES HOMMES LES PLUS GÉNIAUX
ET LES PLUS ATTACHANTS

Bernard Mazaud¹

C'est à Alger, en 1957, que je rencontrais Pierre Bourdieu. Nous sympathisâmes très vite à propos de la peinture, sans doute à cause de l'exceptionnelle lumière d'Alger.

À propos de la peinture, bien qu'elle fût improbable à pratiquer autrement que comme un cri, dans la période autre que nous vivons.

Heureusement qu'il y avait Alger et sa lumière éblouissante qui permettait d'évoquer les peintres qui étaient venus la découvrir.

Je découvris aussi, à propos de travaux sur le second conflit mondial que j'essayais de formuler depuis des années, la très grande érudition de Pierre Bourdieu, sa curiosité et sa vive intelligence ainsi que toute sa grande générosité dans la transmission de son savoir.

Cette rencontre de courte durée – car je crois qu'il quitta l'Algérie peu de temps après – fut pour moi une découverte, une sorte de plage de calme et d'intelligence à l'écart de la fureur des temps.

Ce n'est que plus tard, à la lecture de *Travail et travailleurs en Algérie*, ou en en parlant plus longuement avec Abdelmalek Sayad, que je commençais à comprendre toute la finesse et la richesse des travaux de Pierre Bourdieu.

Des années plus tard, poursuivi par une volonté profonde de m'installer en peinture, tout en sachant les limites de ce choix étroit, de « ce luxe presque inaccessible », je participais à plusieurs actions que l'on qualifiait à l'époque d'« actions de développement » et retrouvais périodiquement Pierre Bourdieu à chacune de ces « aventures ». Il m'écoutait avec attention, parfois avec amusement, mais toujours de la façon la plus amicale, me faisant rencontrer à chaque fois les plus talentueux de ses compagnons de route : Jean-Claude Passeron et Alain Darbel.

Je voudrais dire aussi ici, avec une grande modestie, que Pierre Bourdieu parlait des peintres et de la peinture comme un artiste au courant des difficultés

1. La revue tient à remercier Monique de Saint-Martin qui lui a fait rencontrer Bernard Mazaud.

de l'emploi et non seulement comme quelqu'un de très au courant des phénomènes de la culture et du bon goût.

Il savait que peindre est, pour le peintre, une nécessité profonde. Seul devant sa toile, celui-ci sait ce qu'il doit à sa culture, à son savoir-faire, à son œil comme à sa main, à ses sentiments comme à sa propre histoire². Il sait aussi que les hasards les plus divers surgissent toujours dans le cours de son travail et qu'ils sont à même de le modifier ou de le transformer. Lorsqu'il est parfois satisfait de son ouvrage, c'est toujours avec un grand étonnement... Car le doute est toujours présent, et c'est bien ainsi.

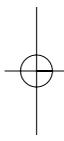
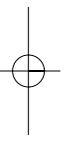
Au-delà de l'importance de ses recherches et de ses travaux, c'est aussi ce très petit aspect précieux que je garde en moi en évoquant Pierre Bourdieu.

Ce personnage connu et reconnu, d'une si grande sensibilité d'approche, si généreux dans la diffusion de son savoir, demeure pour moi un des hommes les plus géniaux et les plus attachants que j'aie rencontrés... tout en me disant parfois qu'au fond de lui-même il eût peut-être aussi aimé n'être qu'un artiste.

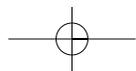
2. Ce sujet a été abordé par Pierre Bourdieu dans ses conférences au Collège de France. Ces dernières années, il est sans cesse revenu sur l'œuvre de Manet dont il a analysé la trajectoire. Il est vrai que Bourdieu précisait que le peintre ne savait jamais à l'avance ce qu'il allait peindre. Il y a donc un rapport inconscient à l'œuvre, car le « travail pictural » se réalise chemin faisant ; ce qui montre l'intérêt réel de Bourdieu pour ce qu'il appelait significativement une « psychanalyse sociale » (NDLR).

ARTICLES





Ticli



ENTRE AMIS¹

Pierre Bourdieu

Je voudrais dire d'abord toute l'émotion et la gratitude que m'ont inspirées les propos amicaux que j'ai entendus ici aujourd'hui. Propos particulièrement délicats, car bien qu'ils me soient apparus comme un peu trop élogieux, ils n'ont jamais été complaisants. Ils ont manifesté plutôt une complicité qui me touche et qui me paraît importante, car elle témoigne de ces échanges implicites sur lesquels se construit une société humaine. Échanges de riens ou de presque riens, mais qui permettent de construire des relations durables, au-delà du temps. La gentillesse de vos propos contraste par ailleurs avec la dureté des échanges propres au monde scientifique qui, contrairement à l'image édénique qu'on en a généralement, est traversé d'affrontements souvent violents, pas toujours loyaux, élégants ou généreux.

Permettez-moi de vous présenter cet exposé un peu comme une série de réactions discontinues aux stimuli intellectuels que j'ai reçus. Par exemple, Jacques Revel a évoqué un travers dans lequel sont tombés de nombreux chercheurs français, même les plus grands comme Michel Foucault, autour des années soixante-dix. Je veux parler de cette opposition systématique aux institutions qui a caractérisé les années postérieures à Mai 68 que j'ai appelée « humeur anti-institutionnelle ». Je fais partie d'une génération d'intellectuels qui ont été produits pour occuper le sommet de l'institution universitaire au moment même où cette institution s'écroulait. Une institution qui vous a tant donné, mais aussi vous a tant déçu, vous porte tout naturellement à adopter vis-à-vis d'elle une attitude extrêmement critique. Si elle favorise une certaine lucidité, cette humeur anti-institutionnelle ne prédispose pas à adopter une attitude compréhensive, scientifique.

Autre point que je voudrais évoquer, à la demande de Tassadit Yacine, et à l'intention des jeunes chercheurs qui nous écoutent, c'est le contexte socio-historique dans lequel se sont développés mes travaux sur l'Algérie.

1. Intervention au colloque organisé par Tassadit Yacine à l'Institut du monde arabe, le 21 mai 1997 en présence de Maurice Aymard, Emmanuel Terray, Jacques Revel, Isaac Chiva, Abdallah Hammoudi, Julian Pitt-Rivers, venus rendre hommage à l'auteur. Une version de ce texte a été publiée dans *Interventions 1961-2001, Sciences sociales et action politique*, Marseille, Agone, 2002.

La démarche qui consiste à étudier la problématique intellectuelle caractéristique d'une époque, afin de replacer ses propres travaux dans leur véritable contexte, est un moment très important de la recherche de la *réflexivité*, une des conditions impératives de la pratique des sciences sociales. C'est aussi la condition d'une compréhension meilleure et plus juste des travaux des devanciers. Chacun des chercheurs, à chaque époque, prend pour point de départ ce qui a été le point d'arrivée de ses prédécesseurs, sans toujours voir le chemin qu'ils ont dû parcourir.

À la fin des années cinquante et au début des années soixante, tout ce qui se rapportait à l'étude de l'Afrique du Nord était dominé par une tradition d'orientalisme. La science sociologique était alors hiérarchisée, la sociologie proprement dite étant réservée à l'étude des peuples européens et américains, l'ethnologie aux peuples dits primitifs, et l'orientalisme aux peuples de langues et religions universelles non européens. Inutile de dire combien cette classification était arbitraire et absurde. Toujours est-il que, portant sur la société kabyle, mes travaux se trouvaient dans une position assez bizarre, en quelque sorte à cheval entre l'orientalisme et l'ethnologie...

Pour ce qui est de l'orientalisme, on considérait alors que la connaissance de la langue arabe était une condition nécessaire et suffisante pour connaître la société. La famille Marçais, en Algérie, fournissait l'exemple de ces chercheurs arabisants, sans formation spécifique, qui régnaient en maîtres sur la faculté d'Alger, distribuaient les sujets de recherche et représentaient ce qu'on a appelé l'ethnologie coloniale. La faculté d'Alger disposait d'une quasi-autonomie intellectuelle par rapport aux facultés métropolitaines, avec ses hiérarchies, ses modes de recrutement locaux, sa reproduction quasi indépendante. Il y avait des linguistes arabisants ou berbérisants, qui faisaient un peu de sociologie, des administrateurs civils, des militaires, des géographes, des historiens, dont certains sauvaient un peu l'honneur de la science, comme Marcel Emerit. Ce dernier avait été pendu en effigie par les étudiants pieds-noirs parce qu'il avait établi que le taux de scolarisation était plus fort en Algérie avant 1830 qu'après, ce qui dérangeait beaucoup l'*establishment* universitaire colonial.

Il y avait des historiens indépendants, comme André Nouschi, qui m'a beaucoup aidé, ainsi qu'Émile Dermenghem, formidable introducteur aux secrets de la bibliographie. Mais l'essentiel est que – à quelques exceptions près que je viens de nommer – non seulement pour les non-universitaires, pères blancs qui faisaient au demeurant un travail linguistique et, indirectement, ethnographique, extrêmement utile (je pense au père Dallet notamment), jésuites, administrateurs militaires ou civils, mais aussi pour les universitaires de la faculté d'Alger (Philippe Marçais, futur député de l'Organisation de l'armée secrète (OAS), Bousquet, auteur d'un « Que sais-je ? » sur *Les Berbères* et admirateur de Pareto, Yacono, etc.), le lien avec la science centrale (autrefois très fort, avec les Doutté, Montagne, Maunier, et plus récemment, Thérèse Rivière et Germaine Tillion) était coupé. D'où l'importance d'une œuvre comme celle de Jacques Berque dont je découvrirai ensuite les limites

mais qui a été un guide extraordinaire pour le jeune ethnologue-sociologue que j'étais. Je pense bien sûr à son grand livre, *Les structures sociales dans le Haut Atlas*, dont les notes étaient pleines d'indications extrêmement suggestives sur les sociétés nord-africaines, sur le rôle du droit coutumier, sur les rapports entre les traditions berbères et la tradition islamique, etc., mais aussi à un article des *Annales* intitulé « Cinquante ans de sociologie nord-africaine » qui, avec les conseils d'Émile Dermenghem, m'a permis de m'orienter dans l'immense bibliographie, très dispersée et très inégale, consacrée aux sociétés nord-africaines.

À l'époque, un certain nombre d'intellectuels algériens faisaient de l'ethnologie sous forme de romans qu'on a appelés ethnographiques. C'est d'ailleurs là un trait qu'on retrouve dans nombre de pays colonisés, ce passage de la littérature à l'ethnographie. On pense naturellement à Mouloud Feraoun, instituteur décrivant les coutumes et traditions des montagnes kabyles, qui a relu et a annoté mes premiers textes sur la Kabylie, Malek Ouary ou Mouloud Mammeri. Ce dernier – je l'ai bien connu depuis – m'a beaucoup appris sur les *imusnawen* (pluriel de *amusnaw*), gardiens d'une sagesse et d'un art poétique incomparables.

Mon choix d'étudier la société algérienne est né d'une impulsion civique plus que politique. Je pense en effet que 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, et ils avaient d'aussi mauvaises raisons d'être pour que d'être contre. Il était donc très 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. (Parmi les effets funestes de la colonisation, on peut citer la complicité de certains intellectuels français de gauche à l'égard des intellectuels algériens, complicité qui les incitait à fermer les yeux sur l'ignorance dans laquelle se trouvaient ces derniers vis-à-vis de leur propre société. Je pense en particulier à Sartre, à Fanon... Cette complicité a eu des effets très graves quand ces intellectuels sont arrivés au pouvoir après l'indépendance de leur pays, et ont manifesté leur incompetence.) J'ai donc présenté un premier bilan critique de tout ce que j'avais accumulé par mes lectures et mes observations dans l'ouvrage publié dans la collection « Que sais-je ? » intitulé *Sociologie de l'Algérie*², en me servant des instruments théoriques dont je pouvais disposer à l'époque, c'est-à-dire ceux que fournissait la tradition culturaliste, mais repensée de manière critique (avec, par exemple, la distinction entre situation coloniale comme rapport de domination et « acculturation »).

Je me suis engagé peu à peu dans un projet plus ambitieux d'ethno-sociologie économique (je me suis toujours situé par-delà l'opposition entre sociologie et ethnologie). Pour comprendre la logique du passage de

2. Paris, 1970, Presses universitaires de France, collection « Que sais-je ? », 3^e édition mise à jour.

l'économie précapitaliste à l'économie capitaliste (qui, bien qu'il s'accomplisse en Algérie sous contrainte extérieure, était de nature à éclairer, selon moi, les origines du capitalisme et le débat entre Weber, Sombart et quelques autres, qui me passionnait), il fallait rendre compte, d'une part de la logique spécifique de l'économie précapitaliste (avec le problème du rapport au temps, au calcul, à la prévoyance, etc., le problème de l'honneur et du capital symbolique, le problème spécifique des échanges non marchands, etc.), et d'autre part, de la logique des changements de l'économie et des attitudes économiques (ce sera *Travail et travailleurs en Algérie*³ et *Le Déracinement*⁴), de l'économie domestique (avec une enquête que je n'ai jamais publiée et dont j'ai résumé quelques résultats dans *Algérie 60*⁵).

J'avais également en tête d'autres problèmes plus politiques. La question politique qui préoccupait les intellectuels révolutionnaires de l'époque était celle du choix entre la voie chinoise et la voie soviétique de développement. Autrement dit, il fallait répondre à la question de savoir qui, de la paysannerie ou du prolétariat, est la classe révolutionnaire. J'ai essayé de traduire ces questions presque métaphysiques en termes scientifiques. Pour cela, j'organisai mon enquête selon les canons de l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE), avec échantillonnage, questionnaire statistique, destiné à mesurer la faculté de calculer, d'anticiper, d'épargner, de contrôler les naissances, etc. Ces paramètres étaient corrélés dans la même enquête avec la capacité d'entreprendre des projets révolutionnaires cohérents. C'est là que j'observai que le sous-prolétariat oscillait entre une grande volonté de changement et une résignation fataliste au monde tel qu'il est. Cette contradiction du sous-prolétariat me paraissait extrêmement importante car elle m'avait conduit à une vision plutôt réservée sur les rêves révolutionnaires des dirigeants de l'époque. Ce qui, malheureusement, s'est vérifié par la suite. L'Algérie telle que je la voyais, et qui était bien loin de l'image « révolutionnaire » qu'en donnaient la littérature militante et les ouvrages de combat, était faite d'une vaste paysannerie sous-prolétarisée, mais non urbanisée, d'un sous-prolétariat immense et ambivalent, d'un prolétariat essentiellement installé en France, d'une petite-bourgeoisie peu au fait des réalités profondes de la société et d'une intelligentsia dont la particularité était de ne rien comprendre aux choses ambiguës et complexes. Car les paysans algériens comme les paysans chinois étaient loin d'être tels que se les imaginaient les intellectuels de l'époque. Ils étaient révolutionnaires mais en même temps ils voulaient le maintien des structures traditionnelles car elles les prémunissaient contre l'inconnu. J'étais aussi très conscient des conflits potentiels qu'enfermait la division linguistique de l'Algérie, avec en particulier l'opposition entre les arabophones et les francophones qui, momentanément occultée par la logique unificatrice de la lutte anticolonialiste, ne pouvait manquer de se manifester.

3. Paris-Lahaye, Mouton, 1963.

4. En collaboration avec Abdelmalek Sayad, Paris, Minuit, 1964.

5. *Algérie 60, structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977.

Bien sûr, cela a donné à mon travail scientifique une tournure engagée politiquement, mais je ne renie pas du tout cette orientation. Une analyse apparemment abstraite peut être une contribution à la solution des problèmes politiques dans ce qu'ils ont de plus brûlant. En fait, je me suis placé sur un terrain qui n'était pas vraiment occupé, ni par l'ethnologie ni par la sociologie (ce dont les ethnologues français se sont prévalus pour faire comme si je n'existais pas), et d'entrer avec l'objet traditionnel de ces disciplines dans un rapport nouveau.

Il faudrait évoquer également ici le travail que j'ai mené sur les paysans kabyles et ceux du Béarn. Pourquoi le Béarn ? Pour éviter de tomber dans le travers de l'ethnologue attendri, émerveillé par la richesse humaine d'une population injustement méprisée, etc., et mettre entre moi-même et mes informateurs cette distance que permet la familiarité. Il m'est arrivé souvent, en face d'un informateur kabyle, de me demander comment, dans une pareille situation, aurait réagi un paysan béarnais. De cette façon, je me pré-munissais aussi bien contre la distance du positivisme cavalier, objectiviste, que contre l'immersion dans la sympathie de l'intuitionnisme subjectiviste.

Il est certain que les conditions exceptionnelles, extraordinairement difficiles (et risquées) dans lesquelles j'ai dû travailler ne pouvaient pas ne pas aiguïser mon regard, par la vigilance incessante qu'elles imposaient. Les problèmes tout à fait pratiques que la conduite même de l'enquête ne cessait de poser, et souvent de façon très dramatique, obligeaient à une réflexion permanente sur les raisons et les raisons d'être de l'enquête, sur les motivations et les intentions de l'enquêteur, sur toutes ces questions que la méthodologie positiviste tient spontanément pour résolues.

C'est peut-être parce que j'ai toujours associé l'analyse de la Kabylie avec l'analyse du Béarn dans une sorte d'entreprise de socioanalyse que j'ai pu changer la manière de parler de la Kabylie et rendre l'ethnologie acceptable pour les Kabyles, même les plus rétifs et les plus rebelles à l'objectivation, en contribuant à débarrasser les Kabyles de l'alternative de l'ethnologie coloniale et du refus de l'ethnologie. L'aboutissement de ce travail, c'est selon moi, les dialogues que j'ai eus avec Mouloud Mammeri et qui ont été publiés, l'un dans le premier numéro d'*Awal*, l'autre dans *Actes de la recherche*, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie ». Ce texte atteste qu'il n'y a pas d'antinomie entre l'intention de réhabilitation, qui animait la recherche de Mammeri sur la poésie ancienne des Berbères de Kabylie, et l'intention ethnologique d'interprétation. L'ethnologie ouvrant une des voies nécessaires à une véritable réflexivité, condition de la connaissance de soi comme exploration de l'inconscient historique. C'est ainsi que Tassadit Yacine, cumulant les acquis de la science sociale, tire de la connaissance anthropologique de la tradition culturelle berbère les instruments d'analyse, comme le mythe du chacal, qui lui permettent d'interpréter la condition et la position des intellectuels berbères : les Feraoun, les Boulifa, les Amrouche ou les Mammeri.

Mais la transformation du rapport à l'objet de l'ethnologie et de la sociologie qu'avait permise la lecture en partie double de la Kabylie et du

Béarn a eu aussi des effets que je crois importants pour la connaissance du rapport de connaissance, pour la science de la science sociale qui, sans doute, est la condition majeure du progrès de cette science. Convaincu qu'il fallait s'éloigner pour se rapprocher, se mettre soi-même en jeu pour s'exclure, s'objectiver pour désobjectiver la connaissance, j'ai pris délibérément pour objet premier de la connaissance anthropologique la connaissance anthropologique elle-même et la différence qui la sépare, inéluctablement, de la connaissance scientifique. Ce qui m'a amené, paradoxalement, à «désexotiser» l'exotique, à retrouver dans nos pratiques communes, adéquatément analysées, l'équivalent des conduites les plus étranges, comme les conduites rituelles, à reconnaître dans ce qui est décrit bien souvent dans le langage théoricien du modèle, la logique pratique de la stratégie, etc. Et je pourrais dire, pour aller vite, que dès que nous abandonnons la vision intellectualiste qui nous met artificiellement à distance de la vérité scientifique de nos pratiques, nous sommes contraints de découvrir en nous-mêmes les principes de la «pensée sauvage» ou de la «logique prélogique» que nous imputons aux primitifs. Je pense par exemple aux principes cognitivo-pratiques de la vision masculine du monde. Parler des autres n'est possible et légitime qu'au prix d'une double historicisation, et de l'objet et du sujet de la connaissance. Ce qui signifie que le savant doit se mettre en jeu pour s'exclure du jeu, qu'il doit travailler à se connaître pour être en mesure de connaître l'autre et que tout progrès dans la connaissance de l'objet est un progrès dans la connaissance du sujet de connaissance, et réciproquement.

C'est dire que l'ethno-sociologue est une sorte d'intellectuel organique de l'humanité qui, en tant qu'agent collectif, peut contribuer à dénaturer et à défataliser l'existence humaine en mettant sa compétence au service d'un universalisme enraciné dans la compréhension des particularismes. Je pense que les spécialistes des civilisations arabo-berbères ne sont pas les plus mal placés pour remplir cette mission d'*Aufklärung* en tant qu'ils sont affrontés à un objet qui est lui-même affronté, aujourd'hui, à la mise en question la plus radicale. Je citerai seulement Mahmoud Darwich, le grand poète palestinien, qui déclarait dans un langage qui aurait pu être celui de Kafka à propos des Juifs de son temps :

« Je ne crois pas qu'il y ait au monde un seul peuple à qui on demande tous les jours de prouver son identité comme les Arabes. Personne ne dit aux Grecs : vous n'êtes pas Grecs, aux Français : vous n'êtes pas Français » (*La Palestine comme métaphore*, Actes Sud, 1997).

Rien ne me paraît plus légitime, scientifiquement et politiquement, et aussi plus fructueux, que de revenir à la particularité des Arabes ou, plus précisément, des Palestiniens, des Kabyles ou des Kurdes, non pour la fétichiser par une forme quelconque d'essentialisme, de racisme positif ou négatif, mais pour y trouver le principe d'une interrogation radicale, sur la particularité d'une condition qui pose, dans sa forme la plus universelle, la question de l'universalité humaine.

PENSER LA PRATIQUE

Louis Pinto

Il est un peu curieux, quand on évoque une œuvre telle que celle de Pierre Bourdieu, d'avoir à adopter le point de vue scolastique de commentateur, sachant que cette œuvre s'est construite précisément contre ce point de vue en nous présentant moins des « thèses » (il faudrait dire au juste lesquelles) que l'explicitation d'un travail, de la science se faisant, et comme elle se fait, c'est-à-dire en situation, par profils, par esquisses, à mille lieues des aperçus synthétiques de la conscience magistrale. Dans ce travail, le sociologue est présent à lui-même non comme une conscience claire et transparente, mais comme un agent socialement défini, marqué par des origines, par une scolarité, immergé dans des tâches concrètes, et cheminant à travers une dialectique de l'expérience et de l'objectivation qui le met à l'épreuve, lui autant que son objet. Dialectique qui suscite deux mouvements opposés : l'un consistant à expliciter les présupposés théoriques engagés dans le travail empirique, et l'autre consistant à appréhender les pulsions sociales qui sont au principe des vues et des bévues, au principe à la fois de ce qu'on a vu et de ce qu'on a dû conquérir contre soi-même¹.

À l'intérieur de ce double mouvement s'inscrit la notion d'*habitus*, qui peut être considérée comme un instrument universel à la disposition des sociologues, des ethnologues et des historiens, en même temps que comme une façon d'élucider des questions liées à la position et à la posture de cet agent social qu'est le chercheur.

1. « Je m'étonne souvent du temps qu'il m'a fallu – et ce n'est sans doute pas fini – pour comprendre vraiment les choses que j'exprimais de longue date avec le sentiment de savoir complètement ce que je disais. Et s'il m'arrive souvent de sasser et de ressasser les mêmes thèmes, de revenir à plusieurs reprises sur les mêmes objets et les mêmes analyses, c'est toujours, il me semble, dans un mouvement en spirale qui permet d'atteindre à chaque fois un degré d'explicitation et de compréhension supérieur, et de découvrir des relations inaperçues et des propriétés cachées. » P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 17.

QU'EST-CE QUE L'*HABITUS* ?

L'*habitus* demande à être compris, en premier lieu, comme une grammaire génératrice de pratiques conformes aux structures objectives dont il est le produit. Le processus d'ajustement entre l'extérieur et l'intérieur, l'objectif et le subjectif, la position et le point de vue, le monde social et l'esprit, est ce qui permet de tenir ensemble deux exigences distinctes et aussi essentielles l'une que l'autre : il s'agit de rendre compte, d'une part, de la production des régularités objectives de comportement et, d'autre part, de la modalité des pratiques reposant sur l'improvisation et non sur une simple exécution de règles déposées dans les esprits ou dans le groupe. Cette première dimension de l'*habitus*, la dimension proprement « dispositionnelle », a eu, entre autres, pour vertu de traiter de façon explicite ce que l'ethnologie n'abordait guère que de façon indirecte ou bien de façon plus ou moins mythologique et réifiante (en ses différentes versions fonctionnaliste, culturaliste, structuraliste), la question du rapport entre les pratiques singulières des agents et l'ordre social et symbolique. Comme l'avait montré Wittgenstein dans un tout autre contexte, suivre une règle ne saurait être assimilé ni à une opération mécanique ni à une action d'interprétation de type conscient ou savant. Il s'agit plutôt d'une compétence ou d'un savoir-faire qui inspire les bonnes « réponses » sans qu'il n'ait été nécessaire de consulter un code déterminé : la présence et l'action de la règle qui se trahissent sans doute chez l'apprenti, l'étranger, voués à la tension, à la crispation, au « légalisme » (ou au ritualisme), semblent invisibles, impalpables chez l'indigène accompli qui possède l'art d'innover (qu'il s'agisse de l'homme d'honneur, du poète traditionnel dans la société kabyle ou du créateur qui, dans nos sociétés, accomplit une révolution symbolique). Et paradoxalement, l'adéquation en quelque sorte parfaite entre l'ordre objectif des structures et l'ordre subjectif des classements, des jugements et des perceptions rend possible l'assurance, la félicité d'être ce qu'il faut être, qui s'exprime chez les membres accomplis du groupe, virtuoses de l'improvisation en situation inédite. Il est bon de rappeler aux naïfs et demi-naïfs qui s'en prennent au caractère prétendument rigide de la notion d'*habitus* (avec la certitude d'avoir pour eux tous les défenseurs de la liberté et de la spontanéité) que Bourdieu s'efforçait, à travers cette notion, de rendre concevable un mode d'engendrement non monotone des régularités empiriquement observables, en insistant justement sur l'initiative dont jouissent des agents créatifs et faillibles.

Engagé, enveloppé dans un monde qui ne peut être tenu à distance et qui impose un horizon de possibles à faire (à assumer, à accomplir, à différer, à annuler), l'agent socialisé vit dans et par la « pré-occupation ». Contrairement à une image formelle et stylisée du choix telle que celle proposée par les spécialistes de théories de la décision, les possibles ne sont pas des possibles théoriques mais des possibilités conditionnelles, socialement conditionnées, perçues avec des degrés variables de clarté, et qui s'offrent moins à la connaissance qu'à l'intuition intime, au plus profond de son corps et de son

âme, d'une adéquation entre des virtualités inscrites dans le moment présent et un « je peux » qui aspire, doute, désespère. C'est pourquoi l'expérience du monde social est dotée de modalités fondamentales qui constituent une gradation : l'assurance, comme emprise heureuse sur le probable, la tension, comme quête d'un possible incertain, le contentement de ce que l'on est (bon sens, « quant-à-soi », *Eigensinn*) comme abandon réaliste à un sort modeste, et le désarroi, comme brouillage des anticipations. À cette gradation on peut faire correspondre toute une gradation de figures reconnaissables, avec à un pôle, celle de l'héritier, ou plutôt de l'héritier légitime, et à l'autre pôle, celle du sous-prolétaire. Chaque position enferme une expérience des possibles qui commande sa relation au temps. L'assurance est plutôt associée aux dominants dont l'excellence consiste à unir l'être et le devoir-être, à devenir ce que l'on est déjà depuis toujours, à être d'emblée en mesure d'être ce qu'il faut être et que les autres ne pourront jamais réellement atteindre puisque l'effort même anéantit plus qu'il ne comble la prétention d'exceller².

Or ces degrés d'accomplissement, loin de résulter des seuls hasards individuels, comme le laisse croire l'idéologie charismatique du don, reflètent des divisions objectives. Ainsi, dans une société hiérarchisée, tendent à se réaliser des relations d'homologie entre l'espace des *habitus* et l'espace des positions sociales. Ce point est au cœur de la sociologie de l'éducation et de la sociologie de la culture qui mettent en avant les composantes « symboliques » des pratiques où le sens entendu comme pertinence dans un système de traits différentiels est inséparable de la distinction. À travers sa trajectoire familiale et personnelle, un individu est marqué d'une façon ou d'une autre, dans ses classements et dans ses aspirations, par des déterminations qui n'ont de signification et de valeur que relatives, différentielles : il (elle) se sait homme (femme), appelé(e) ou exclu(e) pour tel possible, digne ou indigne de tel destin, de tel voisinage, de telle alliance, etc. C'est la dimension « distributionnelle » de l'*habitus* qui, à travers une infinité d'incitations et de stimulations positives ou négatives, porte chacun à être « à sa place » plutôt qu'à errer, c'est-à-dire à faire des choses « déplacées », honteuses ou ridicules. Or, rien n'exclut qu'en certains cas de figure, la correspondance entre l'ordre des positions et l'ordre des dispositions puisse se trouver « perturbée ». Et là encore, il y a occasion de « jeu », selon que la nouvelle conjoncture porteuse de déclassement objectif suscite le désarroi, la défiance ou suggère des innovations. Pour démentir une autre idée reçue, il faut souligner que l'affirmation selon laquelle l'*habitus* « reproduit » l'ordre social ne conduit pas en elle-même inévitablement à une vision fixiste enfermant chacun dans un sort inexorable, au moins pour cette raison que nulle instance ne garantit la coïncidence durable entre la distribution des dispositions et l'espace des positions, deux moments dotés de leur temporalité propre : certaines régions de l'espace social dans nos sociétés sont le lieu d'une multitude de

2. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, p. 286.

mouvements de reconversion et de reclassement qui engagent des aptitudes (inégalement distribuées) à tirer parti d'une conjoncture relativement nouvelle.

S'il est vrai que les agents sont classés et marqués par leur *habitus*, il en résulte que leurs pratiques peuvent être conçues en fonction d'une dimension que l'on peut caractériser comme économique (ou comme politique). En effet, toute pratique peut être évaluée d'après un rendement symbolique : selon qu'elle contribue à confirmer le rang occupé, à revendiquer une position plus haute ou à déchoir vers une position plus basse, elle procure des profits différentiels qui peuvent aller du positif au négatif, d'après la direction de l'espace social concerné. C'est dans cette logique que l'on peut saisir les « stratégies matrimoniales » dont l'un des enjeux est le statut du groupe domestique, statut étroitement associé à l'identité de ceux qui en sont ou en deviennent membres. Tout se passe comme s'il y avait un calcul au principe de tel type de pratiques, comme tend à le rappeler après coup, en cas de défaillance, le jugement collectif qui est un rappel à l'ordre, rappel à ne pas se faire plus grand ou plus petit que l'on est au risque de perdre le crédit possédé, ce capital symbolique accumulé par le groupe dont on est membre. Mais, dans cette « économie » très spécifique, le calcul conscient n'a pas sa place puisqu'il suffit de s'en remettre au tact indigène pour faire ce qui est comme il faut, dans l'ordre des choses, ce que doit faire un homme accompli « dans ces cas-là » ; et aussi, pour se risquer parfois à des entreprises sans précédent dans la mémoire familiale, comme dans le cas d'une alliance avec une lignée de rang supérieur où le profit apparent risque d'être annulé par l'introduction dans le foyer d'une femme peu prédisposée à l'effacement (envers le mari ou sa mère)³.

Reste, enfin, un autre aspect de l'*habitus*, l'aspect « catégorial » qui concerne plus spécifiquement le travail logique d'organisation du monde à partir d'un petit nombre de schèmes généralisables et transposables : si les oppositions du monde social (riche/pauvre...) ne cessent jamais de structurer les esprits, elles se présentent toujours plus ou moins dans la forme transfigurée de classements cognitifs, éthiques ou esthétiques (noble/vil, distingué/commun...). L'ordre social ne repose entièrement ni sur des structures ni sur des représentations ou des croyances : on ne peut en comprendre la possibilité sans prendre en compte l'efficacité propre du travail symbolique (mythologique) de construction de la réalité qui contribue d'autant mieux à la reproduction des structures objectives que celles-ci sont rendues méconnaissables à travers l'« alchimie » de l'euphémisation, de la mise en forme, de la mise en règle qui tend à substituer le sens à la force, la valeur au fait, la légitimité à l'arbitraire. Par exemple, il n'est pas de priorité plus grande pour l'étude de la domination masculine que de rendre perceptible, non pas la

3. Sur ce cas de figure, voir « Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction », *Annales*, n° 4-5, juillet-octobre 1972, repris dans P. Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Le Seuil, coll. « Points-Essais », 2002, p. 192.

« docilité » des femmes (comme ont voulu le laisser entendre des critiques trop empressées à brandir l'étendard de la bonne cause), mais la façon dont les esprits et les corps participent, à leur insu, à leur corps défendant, à la division objective du monde selon les catégories de sexe. Accroître ce type de connaissance, s'il fait appel à la patience de l'étude, est l'opposé même de la résignation...

ENQUÊTE DE TERRAIN ET SENS PRATIQUE

Après avoir présenté la théorie de la pratique dans ses principaux traits, on peut ressentir comme une contradiction le fait de la comprendre sur un mode exclusivement théorique. Car les nécessités purement intellectuelles de dépassement du structuralisme n'auraient jamais pu inspirer une stratégie théorique de substitution si, comme le reconnaît volontiers Bourdieu lui-même⁴, elles n'avaient pu, de surcroît, agir en affinité avec les pulsions liées à une forme singulière d'expérience du monde intellectuel :

« Sur ce point encore, pour être tout à fait honnête, je crois que j'étais guidé par une sorte de sens théorique, mais aussi et peut-être avant tout par le refus, assez viscéral, de la posture éthique qu'impliquait l'anthropologie structuraliste, du rapport hautain et lointain qui s'instaurait entre le savant et son objet, c'est-à-dire les simples profanes...⁵ »

Découvrir la pratique, c'est d'abord perdre l'assurance, les assurances que procure la théorie, puisque cela revient à constituer en point de vue ce qui, par excellence, échappait à tout point de vue, le regard savant, regard souverain, détaché, séparé, sacré. À la « règle » succède la « stratégie », à la structure comme forme, *eidōs*, succède le schème comme *modus operandi*. De la sorte, on peut comprendre qu'un agent puisse d'une part, s'ajuster à des situations sans s'imposer un travail constant de calcul et de réflexion, et d'autre part, penser, au moins partiellement, ce qu'il fait en se montrant notamment capable d'anticiper ce qu'on pense de ce qu'il fait⁶.

Alors qu'il venait d'achever ses études de philosophie, le jeune Bourdieu se trouvait entraîné par les circonstances historiques de la guerre d'Algérie dans un univers nouveau, peu propice à l'expérience sereine et distante de philosophe, et qui l'a incité à se transformer en apprenti ethnologue. Plutôt que de vivre à la façon du penseur qui, pour faire face à l'actualité, aux « événements », se contente de puiser dans les généralités d'un discours progressiste

4. Voir notamment P. Bourdieu, « Fieldwork in Philosophy », Entretien avec A. Honneth, H. Kocyba, B. Schwibs, 1985, d'abord publié en allemand, et repris dans *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, pp. 32-33, ainsi que *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, avec L. Wacquant, Paris, Le Seuil, 1992, pp. 176-177.

5. P. Bourdieu, *Choses dites*, *op. cit.*, p. 31.

6. Le sens pratique est loin d'exclure la réflexivité, mais il enferme une modalité spécifique de réflexivité, liée à la pratique.

dont la bonne volonté politique n'a généralement d'égale que l'ignorance, refusant la combinaison si fréquente de hautes prétentions théoriques et de naïveté empirique dont s'accommodent tant de philosophes⁷, il a su prendre au sérieux et mesurer le défi contenu dans la situation d'une guerre qui lui a fait découvrir un monde différent de celui fréquenté jusqu'alors. Prise au sérieux qui impose l'acquisition d'une nouvelle culture disciplinaire, celle de l'ethnologie, et l'immersion de terrain, dans plusieurs terrains algériens, en Kabylie et ailleurs. Cette reconversion ou cette conversion supposait des conditions inscrites dans l'*habitus* : d'abord, une certaine humilité pour accepter le risque de déchoir dans l'empirie, de payer le prix de la connaissance, mais aussi une certaine proximité (une affinité par homologie) tirée de l'origine sociale, et grâce à laquelle il était possible de porter sur les gens du peuple, et d'un peuple colonisé, un regard réaliste, capable de rejeter aussi bien la condescendance de dominant que les enchantements de la vision populiste qui, avant tout, ont pour fonction de rendre supportable un objet au fond méprisé ou redouté.

Or, ce travail empirique aura été aussi une épreuve troublante qui « rappelle quelque chose ». Car certains des individus rencontrés au cours du travail de terrain se sont avérés n'être pas totalement des inconnus et, perçus comme des figures relativement familières, ils possédaient le pouvoir de réveiller une chaîne de savoirs impossibles ou difficiles à refouler. De façon imprévue, l'expérience du dépaysement se mêle à une vision en miroir : « Quand je travaillais sur la Kabylie, je me disais toujours : si c'était un vieux paysan béarnais qui me disait ça, qu'est-ce que cela voudrait dire ?⁸ » C'est alors que reviennent à l'esprit les propos tenus sur différents thèmes, tels que des beaux mariages dont on finit par admettre ce qu'on savait déjà plus ou moins, qu'ils ne sont pas simplement faits pour être contemplés par un observateur hanté par de pures exigences juridiques, logiques ou esthétiques, mais qu'ils sont des moments forts où les agents engagent des intérêts au plus haut point importants pour eux. Ce savoir n'est pas indifférent à l'observateur qui se trouve conduit à réfléchir sur les alliances dans l'univers d'origine, y découvrant ainsi la violence des rapports de force symboliques qui se trahissent dans le dédain, la honte, etc. Et ainsi, l'univers d'origine, comme suspendu, oublié, délaissé le temps des études (et des connaissances « désintéressées »), a fini par être retrouvé au loin, avec un grand degré d'intensité.

Mais du coup, l'observateur s'est trouvé quelque peu déstabilisé, étant pris entre des identités disparates, celle du savant qui se tient à distance de tout indigène et celle qu'il tient d'une expérience indigène : il y a ce qu'il sait

7. À titre de comparaison, on peut lire ce qu'écrivait à l'époque Jean-François Lyotard. Il s'agit d'un genre littéraire particulier alliant la hauteur théorique du philosophe et le style radical du militant (de « Socialisme ou barbarie ? ») : voir le recueil d'articles publiés sous le titre *La Guerre des Algériens. Écrits 1956-1963*, Paris, Galilée, 1989. Bien entendu, la prétention intellectuelle de théoricien n'exclut pas la justesse de certaines vues.

8. P. Bourdieu, « Du bon usage de l'ethnologie », *Awal*, 1985, n° 1, p. 12.

comme savant et ce qu'il sait comme indigène. Or, pour maintenir le point d'honneur du savoir, il lui faudrait privilégier coûte que coûte le langage savant des règles quand bien même il sait qu'après tout, la représentation publique du groupe à travers les règles reconnues diffère des pratiques réelles ; et donc, paradoxalement, il lui faudrait oublier tout ce qu'il sait comme natif, c'est-à-dire comme détenteur, par exemple, d'« une idée moins abstraite que d'autres de ce que c'est que d'être un paysan montagnard⁹ ».

Ce double jeu cognitif impose un dilemme : soit assumer la coupure qui consiste à ignorer comme savant ce que l'on sait comme indigène au prix d'un « immense renoncement »¹⁰, soit changer la science pour qu'elle intègre ce savoir indigène et qu'elle accepte de prendre pour objet cette dualité même des formes de connaissance, une science capable de penser l'artefact originaire qui est à son principe en même temps que de penser la pratique en tant que pratique. Cette deuxième option enferme une auto-limitation scientifique du regard savant qui doit, pour se constituer comme tel, parvenir à reconnaître un rapport au monde qui n'est pas réductible aux « choses de la logique ». L'une des façons de surmonter la contradiction du « double je¹¹ » pris entre la théorie et la pratique, entre l'univers noble et déréalisant de l'École et l'univers profane d'origine, est de se donner pour projet de faire de la pratique l'objet d'une théorie, le projet de faire la théorie « de ce que c'est que d'être indigène, c'est-à-dire dans cette relation de “docte ignorance”, de compréhension immédiate mais aveugle à elle-même, qui définit le rapport pratique au monde¹² ». Il s'agit d'opérer une sorte de détournement paradoxal qui fasse conspirer pour la science certaines des pulsions que la science tend à réprimer :

« Ce que j'ai fait en sociologie et en ethnologie, dira plus tard Bourdieu, je l'ai fait au moins autant contre ma formation que grâce à ma formation¹³. »

9. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 30 ; voir aussi *Choses dites*, op. cit., p. 32 et *Réponses*, op. cit., p. 138 et sq. Voir aussi l'édition allemande de *Choses dites* (*Rede und Antwort*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1992), et *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2002. Porté spontanément à partager les principes généreux des intellectuels français progressistes (Sartre...) et animé lui-même d'intentions fortes de témoignage, il se trouvait en même temps immergé dans un « terrain » bien propre à lui faire mesurer l'« abîme » entre les représentations lointaines des intellectuels et l'expérience vécue des différents acteurs du conflit. Dès cette époque, il a refusé le radicalisme d'apparat difficilement compatible avec les exigences de l'intellectuel spécifique, tout entier voué à accroître et à transmettre un savoir sur la société algérienne. Et ce qu'il percevait n'avait rien pour séduire les théoriciens progressistes : selon lui, l'Algérie « était faite d'une vaste paysannerie sous-prolétarisée, d'un sous-prolétariat immense et ambivalent, d'un prolétariat essentiellement installé en France, d'une petite-bourgeoisie peu au fait des réalités profondes de la société et d'une intelligentsia dont la particularité était de mal connaître sa propre société et de ne rien comprendre aux choses ambiguës et complexes », P. Bourdieu, « Entre amis », *Awal*, 2000, 21, p. 8.

10. P. Bourdieu, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, avec L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon, Paris, Minuit, 1965, p. 17.

11. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 30.

12. *Ibid.*, p. 37

13. P. Bourdieu, *Réponses*, op. cit., p. 176.

La science de la pratique indigène s'accompagne d'une auto-réflexion de la pratique savante : comprendre ce que font les indigènes, c'est aussi comprendre pourquoi les agents sont très inégalement prédisposés à contribuer à la science, en se montrant capables de dépasser les apparences, de dire autre chose que ce que dit la version officielle. Ce à quoi nous convie la réflexivité est une anthropologie de la connaissance savante, qui prend appui sur un constat initial selon lequel l'enquêteur est en général confronté, dans le travail de terrain, à des individus porteurs de schèmes de perception et d'évaluation ajustés à l'ordre des choses, et dont le discours tend à ne livrer que les mots de la tribu, un discours sur soi qui permet de continuer à être ce que l'on est¹⁴. En certaines occasions, il arrive aussi que l'enquêteur ait la chance de rencontrer un personnage différent, ce providentiel « informateur » qui va permettre de fissurer les apparences et de regarder la « vérité objective » tout en comprenant celle-ci comme un moment du savoir total : au lieu de la règle du mariage avec la cousine parallèle, mythologie bonne pour le groupe et bonne pour l'observateur spontanément enclin à une vision juridique des rapports de parenté, c'est une tout autre histoire qui est en question, celle d'un mensonge collectif rendu nécessaire dans une situation où l'obligation de préserver le capital symbolique du groupe entre en conflit avec la limitation des choix possibles, et où l'invocation et l'exaltation de la règle apparaissent comme des moyens de garder la face en agissant « comme il faut¹⁵ ». L'informateur idéal, si précieux et si rare, est celui qui, rompant avec la vision indigène, vend la mèche, dit la duplicité de tous, agent double qui est un peu des deux côtés, qui en sait long sur tant de récits de beau mariage destinés à mettre l'honneur et la morale de son côté, ou simplement celui qui, n'en sachant peut-être pas plus long que d'autres, parvient plus difficilement à garder pour lui ce que, d'une certaine façon, tout le monde sait. Celui qui souffre du silence qu'il faut préserver pour sauver les apparences et qui prend plaisir à démentir ce que les autres racontent, plaisir à faire entendre une parole que personne ne veut assumer. Mais quoique prêt à parler, il n'est certes pas pour autant disposé à s'adresser au premier venu, et il attend, pour ne pas gaspiller ses propos dans l'oreille d'un sourd, des signes de complicité, d'encouragement de la part de celui qui le sollicite¹⁶.

L'enquêteur complice, loin d'être ce savant toujours content des beaux diagrammes et avide de belles histoires, est celui qui en sait suffisamment pour ne pas mettre l'informateur dans l'embarras en le sommant de tout expliciter et de lui faire prendre le risque d'affronter des censures collectives

14. Il va de soi que l'on peut tirer un usage scientifique de l'observation de ces individus qui ont le pouvoir d'exalter les propriétés collectives, de les porter à un degré élevé d'intensité, mais à condition de savoir ce que l'on est en train de faire en pareille situation.

15. P. Bourdieu, « La parenté comme représentation et comme volonté », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, coll. Points Essais, 2000 (1^{re} éd., 1972) ainsi que le chapitre « Les usages sociaux de la parenté », in *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

16. Dans cette perspective d'une sociologie des informateurs, on trouvera de nombreux développements dans G. Mauger, « Enquêter en milieu populaire », *Genèses*, 6, décembre 1991.

qui pèsent aussi sur lui. Il s'agit surtout de savoir quand on peut se permettre de parler « franchement » en exploitant les bonnes occasions offertes par des allusions demandant des éclaircissements, par des plaisanteries, par des propos démystificateurs, ou par des incohérences qui échappent de la bouche du locuteur. Et ce n'est pas seulement affaire de savoir, d'information, mais de posture : la complicité établie permet d'échapper à la vision irréaliste d'un monde social « dans les règles », « en représentation », « sur le papier », fait pour être connu et contemplé, et de partager, au moins jusqu'à un certain point, l'expérience pratique d'individus pris par l'urgence de situations porteuses d'enjeux, et non maîtrisables par le langage abstrait des règles. Bref, le jeu des interlocuteurs et le jeu sur les interlocuteurs renvoient l'observateur à lui-même, à son apparence, à sa posture, à son langage :

« Je n'avais pas de peine à imaginer ce que penserait un paysan béarnais d'un ethnologue un peu naïf, plein de cette bonne volonté dérisoire qui le définit professionnellement : "C'est un type de la ville, il est gentil, il a une bonne tête, il est poli..."¹⁷. »

Le refus de coller à cette image de savant naïf, de bon élève sans ressources, sans défense et sans malice, est sans doute ce qui oblige à renoncer aux protections illusives de la distance et de la hauteur.

Le sociologue n'est jamais à ce point démuni qu'il ne puisse, face à des étrangers, mobiliser un ensemble de savoirs pratiques permettant de réduire l'étrangeté. Pour éviter les risques, toujours possibles, des projections incontrôlées, il doit, dans un même mouvement, comprendre les autres et se comprendre, c'est-à-dire s'élever à une forme de généralité qui interdit les complicités narcissiques en manifestant la loi sous laquelle s'inscrivent, comme autant de variantes, les cas envisagés. La générosité intellectuelle envers les autres n'a de sens et de portée que si elle s'accompagne d'une auto-objectivation, d'une vision de soi et des siens dans un espace de possibles. *Hic et nunc*, en situation, et non pas simplement dans le langage des bons sentiments philosophiques sur l'« autre »¹⁸.

PULSION DE SAVOIR ET INTÉRÊT THÉORIQUE

La théorie de la pratique ne se réduit pas au « concept » d'*habitus* tel qu'il a pu être formalisé ultérieurement dans le répertoire des thèses et des hypothèses : elle est peut-être d'abord l'expérience concrète d'une dualité des rapports au monde qui permet de rendre perceptible l'invisible paroi à

17. « Du bon usage de l'ethnologie », *art. cit.*, p. 12.

18. Si les penseurs de l'« hospitalité » envers l'« étranger » prenaient une seconde au sérieux ce qu'ils s'efforcent de dire si confusément et si inlassablement, la sociologie leur offrirait certainement une ample matière appropriée aux intentions proclamées. Mais ils s'en gardent bien, sans doute parce que le souci de la profondeur les enferme dans le registre inoffensif de la généralité.

travers laquelle le savant regarde les choses, en oubliant ce qui lui permet de les voir. L'enquêteur est, lui aussi, un agent double. Il participe par toute une part de lui-même, par sa trajectoire et par sa fonction, à l'univers savant, et par une autre part de lui-même, à l'univers ordinaire. La maîtrise des instruments symboliques de formalisation et d'abstraction procurés par la neutralisation « scolastique » des intérêts ordinaires, sans laquelle il n'est pas de connaissance possible, ne lui interdit pas de reconnaître aux agents une forme spécifique de « compétence » qui ne doit rien à l'école et à la science. On peut penser que ce rapport aux agents ordinaires aura été une manière de ne pas renier les attaches et les attachements envers l'univers social d'origine. Attribuer le sens pratique à tout agent, c'est par procuration préserver pour les proches une sorte de dignité anthropologique dont la valeur se laisse évaluer *a contrario* par tout ce que les aveuglements de l'objectivisme auraient pu faire perdre. Dès lors que le paysan kabyle et le paysan béarnais sont perçus en quelque sorte en surimpression, la posture objectiviste du savant tend à être ressentie comme une forme d'arrogance ou de mépris qui atteint non seulement des individus éloignés (au moins géographiquement) mais aussi des figures bien plus proches.

« J'aimais beaucoup ce pays, j'étais dans un état d'extrême exaltation affective¹⁹ », déclare Bourdieu, bien des années après, n'ayant plus à craindre de se confier sur un mode sentimental. Les profits intellectuels sont indissociables d'une aventure personnelle qui, loin de se réduire au dépaysement exotique, permet de se trouver, de s'accepter, de comprendre et ses propres dispositions et le type de positions qu'elles appellent, bref, de mettre en œuvre une forme de sagesse arrachée à la culture universitaire. L'Algérie aura fourni l'occasion de s'affranchir de la part d'impensé académique qui habitait ce jeune homme débarquant dans ces terres inconnues, persuadé de reprendre plus tard ses travaux interrompus, et aussi l'occasion de remettre en question les hiérarchies d'objets, de méthodes, et le travail savant de déréalisation et de neutralisation frappant l'expérience ordinaire : « 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 drame²⁰. »

Pierre Bourdieu a parlé d'« *habitus* clivé » en vue de désigner les deux parts relativement contradictoires de lui-même. Pour comprendre comment se forme un tel *habitus* qui est, jusqu'à un certain point, un trait générique de certaines postures intellectuelles en philosophie et en sociologie, il faut remonter à un ensemble d'expériences sociales dotées d'une signification particulièrement exemplaire. Fils d'un paysan devenu petit fonctionnaire du

19. P. Bourdieu, Entretien avec Franz Schultheis du 26 juin 2001, in P. Bourdieu, *Images d'Algérie. Une affinité élective*, Paris, Actes Sud, Sinbad, Camera Austria, 2003, p. 24.

20. *Ibid.*, p. 42.

fait de sa position de cadet, le jeune Bourdieu était enclin à percevoir les tensions entre les deux univers, pour parler vite, rural et citadin, qui se rencontraient en sa propre famille : en particulier, il pouvait constater que la reconversion « professionnelle » n'allait pas jusqu'à effacer le sentiment de solidarité familiale de son propre père puisque, par exemple, celui-ci acceptait de rejoindre, en certaines occasions de l'année agraire, la main d'œuvre mobilisée sur la base des alliances domestiques, refusant ainsi de manifester une distance irréversible envers les membres de la famille demeurés à la terre²¹. Le père exprimait une double allégeance, envers la ville comme en témoignent sa propre activité et la scolarisation du fils, et envers l'ordre paysan auquel il laissait entendre qu'il était encore des siens. Et ce que le fils a pu percevoir aura d'abord été ce double message, certainement non dépourvu d'hésitations et d'embarras, sur des identités contradictoires et des hiérarchies en concurrence. Il y trouvait, en outre, une illustration exemplaire de ce qu'est le groupe « comme volonté et représentation », le groupe comme pouvoir de mobilisation et comme pouvoir d'officialisation, comme pouvoir de faire et comme pouvoir de dire. Alors même que l'univers paysan acceptait l'exil ou la reconversion de certains de ses fils, et d'abord de ceux qui étaient exclus de l'héritage, il comptait encore sur leur fidélité assurée par l'affection et la mauvaise conscience, pour qu'ils contribuent à la croyance dans le groupe et dans sa pérennité. Situation foncièrement ambiguë où celui qui, dominé dans la logique de la reproduction paysanne, ayant quitté la terre, déchu (simple employé, *lou emplegat*), fait un peu comme s'il « revenait », acceptant de fournir de l'aide, de se dévouer à ceux dont il n'a finalement rien à attendre, afin de leur permettre de ne pas voir ce que la vérité officielle du groupe entend refouler hors de la conscience : la disparition du « monde clos », la dispersion des fils, la progression lente et irrésistible du salariat, de l'économie marchande, des valeurs de la ville, le dérèglement du marché matrimonial.

Mensonge pieux du père, mensonge collectif de la parentèle : ce qui aura été appris à travers de telles expériences ne portait guère à entretenir une vision intellectualiste du monde social. Tout ce savoir « pratique » attendait, pour être réveillé et porté à la conscience, la rencontre d'autres paysans, ni totalement semblables ni totalement différents²², qui ont fait éprouver à l'observateur venu de loin, venu des grandes villes et de l'école, le malaise d'avoir à être « enmonsieuré » (*enmoussurit*), installé dans la position du « monsieur » (*moussu*)²³. Malaise ressenti pour l'autorité que l'on détient face à ces gens à qui la science dénie toute autorité et qu'il s'agirait seulement d'utiliser pour en obtenir un savoir qui leur échappe.

21. P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

22. « Parce que j'avais la comparaison en tête, j'ai pu voir des choses que je n'aurais pas vues si j'étais resté dans le rapport de familiarité indigène », in « Du bon usage de l'ethnologie », *art. cit.*, p. 11.

23. Sur ces termes, voir par exemple, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, 5-6, avril-septembre 1962, repris in P. Bourdieu, *Le Bal des célibataires*, *op. cit.*, p. 45.

Ainsi, la connaissance scientifique entendue comme savoir du savoir pratique peut apparaître comme une forme de réconciliation avec le monde paysan d'origine et, en général, avec tous les indigènes de la terre. À méconnaître tout ce que, du fait de son appartenance, un individu sait sur le mode pré-réflexif – mille choses telles que agir d'une manière opportune en toute situation ordinaire, inventer dans les règles les règles pour parer à l'imprévu, déjouer le regard d'autrui qui fige ou « objective » – on risque fort de ne faire qu'une science à moitié, cette science de demi-habile et de demi-savant à laquelle Bourdieu, reprenant encore une fois les termes de Pascal, opposait les « opinions du peuple saines ». La science n'est jamais autant accomplie que lorsqu'elle place au principe des pratiques ces opinions, dotées de validité dans leur ordre propre, plutôt que les produits de la raison savante.

« Le peuple a les opinions très saines ; par exemple [...] d'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la poésie. Les demi-savants s'en moquent et triomphent à montrer là-dessus la folie du monde ; mais, par une raison qu'ils ne pénètrent pas, on a raison ²⁴. »

Ajoutons seulement – c'est l'enseignement le plus précieux de la sociologie des intellectuels conçue par Pierre Bourdieu – que les savants ont aussi leurs « opinions » que la science doit savoir (re)connaître, au-delà des interprétations semi-savantes des savants eux-mêmes.

Mais cette réconciliation scientifique avec le sens commun dit aussi le deuil, car (précisément en vertu du renversement pascalien) le savant n'est plus et ne sera jamais plus l'indigène aux « opinions très saines ». Ni fusion ni effusion : chacun est à sa place avec ses intérêts propres. Car le savant, s'il partage le rêve flaubertien de vivre toutes les vies, ne vit guère que la sienne, occupé à prendre pour objet des vies étrangères dont il sait du moins qu'elles n'existent pas comme objet pour ceux qui les vivent. Et comme les jeux et les enjeux propres aux innombrables univers sociaux sont infinis, ce que la connaissance objective permet de faire vivre, de reproduire « de l'intérieur », n'en est qu'une partie, composée certes de ce qui renvoie à l'expérience propre, mais aussi, surtout, de ce qui relève des structures anthropologiques les plus universelles du sens pratique, le temps, le corps, la finitude, l'honneur, sans oublier l'illusion qui rend possible la croyance dans les jeux et les enjeux ²⁵.

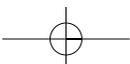
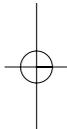
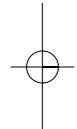
La connaissance permet de saisir la nécessité des choses sociales et, par là, de surmonter les tentations inscrites dans l'*habitus clivé* de l'intellectuel de première génération : aussi bien la tentation qui porte certains à transfigurer leur trajectoire grâce au culte de l'archaïque et de l'originaire, selon le modèle heideggerien décrit par Bourdieu plusieurs années après ses premières

24. B. Pascal, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, pp. 141-142.

25. P. Bourdieu, « C'est vraiment là ce que j'ai appris en Kabylie : les hommes, je crois que c'est universel, manipulent la réalité sociale. Cette réalité, elle existe en grande partie dans le discours », in « Du bon usage de l'ethnologie », *art. cit.*, p. 18.

expériences d'anthropologue, que celle, symétrique, qui impose à d'autres le refoulement des stigmates d'origine par gratitude d'oblat envers l'école salvatrice. Deux façons de (se) raconter des histoires en interdisant de voir dans leur vérité les sociétés pré-capitalistes (avec leurs deux faces indissociables, un « charme inouï » allié à un degré extrême de violence symbolique²⁶), et de comprendre la reconversion paternelle comme l'un des choix infinitésimaux qu'imposait, autant qu'il la consacrait, la lente transformation des modes de domination. Faire de la sociologie aura donc été une façon de rendre justice à tous les points de vue, notamment à ceux dont il fallait s'affranchir, mais en assumant cette rupture sans retour qui est la condition même de toute connaissance.

26. *Ibid.*, p. 21 ; voir aussi P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 178.



LE PENSEUR DE LA « PENSÉE PRIMITIVE » DES PENSEURS DE LA « PENSÉE PRIMITIVE »

Nikos Panayotopoulos ¹

« Je blâme ceux qui prennent part à l'adulation de l'homme autant que ceux qui le dénigrent et les autres qui le tiennent pour un jeu et un calembour. Je ne peux qu'approuver ceux qui le recherchent avec ferveur. »

Blaise PASCAL, *Pensées*

Après *Homo Academicus* et *Les Règles de l'art* où il a poussé très loin la socioanalyse, Pierre Bourdieu avec ses *Méditations pascaliennes* montre, entre autres, encore une fois, qu'il est le seul sociologue, dans l'histoire de la discipline, à avoir exercé systématiquement l'auto-socioanalyse. En effet, on ne peut faire la sociologie de l'œuvre de Pierre Bourdieu sans faire en même temps une analyse des conditions sociales de possibilité de l'exercice de cette auto-socioanalyse intellectuelle que sa pratique sociologique, en grande partie, présuppose. Il faut le prendre vraiment à la lettre quand il disait que « [...] cette sorte d'auto-socioanalyse fait partie, je crois, des conditions de développement de ma pensée » (Bourdieu, 1987, p. 37). Et c'est exactement ce travail constant d'utilisation de la sociologie contre « ses déterminations et ses limites sociales » qui lui permet de donner une nouvelle fois, avec ce livre, une véritable critique des intellectuels, inspirée par une foi véritable dans les valeurs intellectuelles (et non par un anti-intellectualisme du ressentiment) et capable de produire des effets réels (Bourdieu et Wacquant, 1992b, p. 184).

C'est contre les représentants du danger du moment qui, malgré les grands changements et les modifications des formes, restent les mêmes – à savoir le paradigme « positiviste » et la grande théorie, complètement séparée de la recherche empirique, sous la forme de ces *catch-all theories*, et aussi contre les idées préconçues et prévenues – qu'est orientée cette sorte de révolution symbolique que représente l'œuvre de Pierre Bourdieu. On s'expose à mettre en péril, souvent à travers une répétition routinière et banalisée, la rupture réalisée par cette révolution quand on oublie de rappeler que

1. Maître de conférences de l'université de Crète.

les principes théoriques de l'œuvre de Pierre Bourdieu supposent que l'on évite de séparer le sens d'une théorie de ses usages concrets dans l'activité de connaissance rendant, ainsi, supportable ce qui serait, au moins pour certains, insupportable. Né aussi d'un effort pour (se) donner le point « à partir duquel l'ensemble de son œuvre pouvait être saisi d'un seul regard » (Bourdieu, 1997b, p. 17) – principe véritable de son engagement dans la science, et qui risquait de se cacher quand il était contraint ou « invité » à se situer par rapport à d'autres positions dans le champ – le livre intitulé *Méditations pascaliennes* est un livre de bonheur, écrit avec le sentiment de l'impossible bonheur réalisé, avec l'assurance de celui qui définit, en grande partie, l'accès au jeu. Propriétés qui sont prises par l'analyse sociologique pour être utilisées non comme instruments de défense ou de célébration mais comme une arme supplémentaire contre soi, « un instrument de vigilance ». Pierre Bourdieu sait mieux que personne combien « il faut être dans une position sociale telle que l'objectivation ne soit pas insupportable » (Bourdieu, 1987, p. 38)². Ainsi, dans ce livre écrit avec un rire libéré et libérateur, commandé par une disposition accueillante, sorte « d'amour intellectuel » véritable, qui permet la haute voix de la sincérité compréhensive, complètement aux antipodes de la sincérité violente de celui qui a intérêt à être malin³, Pierre Bourdieu se permet de combattre, encore une fois, avec force, « l'intellectualisme philosophique » qui reste en lui, de dire ce qui le blesse le plus dans son travail, à savoir les limites de sa liberté et du pouvoir de sa pensée. Il semble parfois que son vœu est que les autres ne lui mettent pas des obstacles sur sa route, dont il a voulu les débarrasser. Dans ce sens, il faudrait comprendre son écriture, si libre et libératrice, qui semble, dans certains passages, être une élaboration des thèmes d'une discussion dans un séminaire ou dans un café, un effort pédagogique, ou des notes prises sur le terrain avec la fraîcheur du premier contact.

On se propose simplement d'esquisser la reconstruction historique de la relation entre, d'un côté la structure de l'espace intellectuel et scientifique, avec les possibilités et les impossibilités qu'il proposait et par rapport auxquelles Pierre Bourdieu a dû se définir pour se construire, et, d'un autre côté, un type de dispositions intellectuelles engendré dans un rapport déterminé au monde social, qui est au principe de sa critique de la vision scolastique et du rapport de la sociologie avec la philosophie, univers par excellence de la « scholé ». Cette critique est le noyau de son système qui est construit, *grosso modo*, dès le début, autour de la connaissance de la dualité des modes d'être, du rapport théorique et du rapport pratique au monde, et se trouve au principe de sa théorie de la pratique, « véritable connaissance savante de la pratique et du mode de connaissance pratique » (Bourdieu, 1980, p. 47). Même sous

2. « La consécration n'a pas d'autre avantage pour moi que de m'aider à persévérer dans la transgression » (Bourdieu, 1992a, p. 111). On peut ici se rappeler Karl Krauss quand il disait : « Pourquoi il y en a beaucoup qui m'accusent ? C'est parce que ceux-ci continuent à me célébrer tandis que je continue à les blâmer. » (Krauss, 1992, p. 80.)

3. Cf. par ex. Bourdieu et Passeron, 1967, pp. 162-212.

forme d'esquisse, c'est un programme trop ambitieux : on essaiera, à l'aide des éléments que Pierre Bourdieu lui-même nous a offerts, de formuler le principe de pertinence d'une lecture pratique de cet aspect de son œuvre.

Le champ dans lequel se fait Bourdieu est dominé par une opposition principale : d'un côté une philosophie phénoménologico-existentialiste incarnée par Sartre, qui, proche de l'art et la littérature et orientée vers l'esthétique et l'esthétisme, incarnait, avec le modèle de vivre la vie intellectuelle de l'« intellectuel total », l'ambition totalisante par excellence qu'on identifie d'ordinaire à la philosophie ; de l'autre côté, une philosophie proche de la science et de la tradition rationaliste qui est attachée à l'épistémologie et à la philosophie des sciences, représentée par Bachelard, Canguilhem et Koyré.

Pierre Bourdieu agissait en affinité avec les pulsions liées à une forme singulière d'expérience du monde intellectuel, déterminée par le fait qu'il était issu « de la tradition d'une région et d'un milieu » où « le corps est toujours engagé, mis en jeu dans la parole » – comme il le disait à propos de Canguilhem (Bourdieu, 1995, p. 12) en qui il a trouvé son « prophète exemplaire ». Cette expérience caractérisée notamment par « le refus assez viscéral de la posture éthique » qu'impliquait la pose du philosophe dominant, du rapport hautain, lointain, globalisant qui s'instaurait entre le philosophe et le monde, mélange d'« un humanisme mou », de « complaisance pour le "vécu" » et d'une sorte « de moralisme politique » (Bourdieu, 1987, pp. 32-33 et 1992*b*, pp. 176-177), l'inclinait à s'opposer au dilettantisme et à la frivolité philosophique. Cumulant tous les signes d'excellence académique, il refuse la forme mondaine et scolaire de la philosophie et tourne vers « le refuge hérétique du sérieux et de la rigueur ».

Il faisait des « mathématiques », de l'histoire des sciences, il voulait « concilier le souci de rigueur et la recherche philosophique, faire de la biologie, etc. » (Bourdieu, 1987, pp. 14, 16). C'est ce souci qui le conduisit à trouver un « antidote contre les facilités de l'existentialisme » (Bourdieu, 1997*b*, p. 50), dans l'historicisation de l'épistémologie d'un Canguilhem, « point de repère et d'ancrage », ou dans la phénoménologie d'un Merleau-Ponty qui, puisqu'il était « plus rattaché aux textes canoniques de la phénoménologie et plus éloigné dans ses ouvrages théoriques, nourris des acquis les plus récents des sciences de l'homme, de ce contact existentiel avec le siècle, était enclin à concevoir la phénoménologie comme science rigoureuse » (Bourdieu et Passeron, 1967, p. 187).

Prédisposé à entretenir avec la culture un rapport « un peu barbare, à la fois plus "sérieux", plus "intéressé" et moins fasciné, moins religieux » ; consacré en même temps par la plus haute institution philosophique avant d'abandonner « beaucoup de ses expériences et de ses acquisitions premières » pour devenir un « theos », comme l'exigeait la « légitimité statutaire d'une "noblesse" scolaire socialement reconnue » (Bourdieu, 1997*b*, p. 47) ; héritier sans héritage, héritier malheureux, Pierre Bourdieu entretenait un rapport « d'extériorité objective et subjective » avec le monde intellectuel qui éveillait en lui une certaine forme de lucidité, ce qui l'incitait à percevoir des

choses que d'autres pouvaient ne pas voir ou sentir (Bourdieu, 1992*b*, p. 181). Cette situation de jeune oblat en colère l'inclinait à une distance objectivante qui était bien faite pour favoriser une perception quasi scientifique de l'institution et, tout d'abord et de manière singulière, à ne pas se complaire « très longtemps dans les émerveillements de l'oblat miraculé » (Bourdieu, 1997*b*, p. 45)⁴.

Mais cette forme de lucidité reste sur sa faim dans le champ philosophique. Tout comme ce sentiment de résistance sans expression, ce « sentiment d'être enchaîné au banc de l'éternelle galère où copistes et compilateurs reproduisent indéfiniment les instruments de la répétition scolaire » (Bourdieu, 1992*c*, p. 250), quand il faisait, adolescent, ses grandes dissertations de synthèse obligatoires, enfermé dans « une définition extraordinairement étroite de l'intelligence ». Et ce, surtout pour quelqu'un qui était prédisposé à ressentir combien il est difficile, comme disait K. Krauss, de transformer une pratique en une pensée, et facile, pour lui, de le faire.

Et quand, par le « hasard de l'existence », il trouve sa vocation d'ethnologue et puis de sociologue, il trouve dans ces domaines de connaissance le moyen de résoudre ce « malaise existentiel ». Ce qui le distingue négativement, il trouve le moyen de l'assumer, à travers l'effort pour rendre plus pratique cette forme de lucidité. Un effort qui se manifeste peut-être au début sous la forme d'un plaisir « de se sentir malin, démystifié et démystificateur, de jouer le désenchanteur désenchanté » (Bourdieu et Wacquant, 1992*b*, p. 221). Le décalage entre ce que les intellectuels parisiens écrivent à propos de la situation de l'Algérie et ce qu'il observe le pousse, à travers ses premiers travaux sur l'Algérie, à choisir la fonction d'écrivain public. Il trouve ainsi l'occasion, par cette situation quasi expérimentale, de commencer son travail de rupture avec le « regard éloigné », dans une situation analogue à celle où il se trouvait quand il était élève à l'École normale. La fonction d'écrivain public et « la fonction clinique de dévoilement des mécanismes qui sont générateurs de sa souffrance » (Bourdieu, 1997*a*, pp. 22-29, 24) lui permettent de faire apparaître « le point de vue de l'agent ». Aidé par l'apparition de Lévi-Strauss qui redonnait du prestige à l'ethnologie, Pierre Bourdieu effectue le passage de la « philosophie aux sciences sociales » où il trouve un champ caractérisé par une opposition homologue à celle du champ philosophique : d'un côté, le pôle (et l'erreur) intellectualiste sous toutes ses formes (et notamment sous sa forme structuraliste – allant, paradoxalement, avec les armes de Lévi-Strauss contre Lévi-Strauss – et théoricien, l'une avec son rapport hautain et lointain entre l'anthropologie et l'indigène, l'autre avec une réflexion sur la science, dénonçant le danger positiviste, mais sans la pratiquer); de l'autre côté, l'erreur positiviste, symbolisée par Lazarfeld,

4. On trouvera dans ce livre un condensé socioanalytique de cette période décisive, pp. 44-53. Il faudrait pouvoir analyser minutieusement le passage, effectué par lui, de la frontière qui sépare la « masse » et les « élites », c'est-à-dire « l'intégrale d'une infinité de déviations différentielles » qui, au terme, ont fait la grande dérive de sa trajectoire sociale et le rapport à ces « ruptures infinitésimales » qui doit être au principe de cette sorte de désidentification à l'école qu'a opérée Bourdieu, si rare chez la plupart des miraculés de l'école.

basée sur une sociologie sans fondement théorique. En transposant sur le terrain des sciences sociales une tradition épistémologique héritée de l'école de « l'historicisation de l'épistémologie », Pierre Bourdieu se donnait le moyen de prêter à ces sciences l'assistance théorique dont elles avaient besoin et d'imposer les exigences de la rigueur historique aux objets de prédilection du « pathos intellectuel » du moment. Ce dépassement de couples antagonistes n'est pas un simple jeu intellectuel. Trouvant dans sa formation intellectuelle les instruments indispensables pour satisfaire l'exigence d'un retour théorique sur la pratique scientifique et entretenant un rapport à la posture théorique « qui n'était pas vécue comme naturelle » (Bourdieu, 1987, p. 32), Pierre Bourdieu refuse de s'engager totalement dans l'un de ces innombrables jeux sociaux et intellectuels à deux places inverses et symétriques qui reproduisent dans leur logique la coupure sociale entre le monde de la pensée et le monde de la pratique. En se retrouvant complètement dans la tradition qui sait « investir les questions théoriques les plus décisives dans une étude empirique minutieusement menée » et qui fait « des concepts un usage à la fois plus modeste et plus aristocratique » (Bourdieu, 1992c, p. 250), il est conduit à dépasser l'alternative « du matérialisme sans matériel et de l'idéalisme sans idéal » (Bourdieu, 1979, p. 527).

Dans une position de porte-à-faux, l'intuition fondamentale « de l'irréductibilité de l'expérience sociale aux modèles qu'on peut donner “de l'écart entre les pratiques ou les expériences réelles et les abstractions du monde mental” » (Bourdieu, 1987, p. 32) trouve son accomplissement dans un effort constant pour assumer une combinaison, inédite dans cette forme, de prises de positions socialement exclusives, portant à l'existence, « en un lieu de haute tension », une fonction impossible, issue de la réunion complète et totale de la théorie et de la pratique dans une « véritable connaissance savante de la pratique et du mode de connaissance pratique » (Bourdieu, 1980, p. 58).

Sans y être réductible, la sociologie de Pierre Bourdieu est, pour une bonne part, une manière de gérer la « conversion sociale », influencée par sa trajectoire et sa formation. Contraint de vivre en état de « scholé » et incapable de se vivre comme scolastique, le mode de vie sociologique devient un « investissement absolu », un « engagement à corps perdu, un peu fou dans (cette forme) de science » : la science et la rue ne peuvent se concilier que dans une forme de science qui dépasse leur rupture, à travers une « objectivation participante ». Il n'y a pas à choisir entre

« la liberté iconoclaste et inspirée du grand jeu intellectuel et la rigueur méthodique de la recherche positive, voire positiviste [...], entre l'investissement total dans la question fondamentale et la distance critique associée à une vaste information positive [...] » (Bourdieu, 1987, p. 38)⁵.

5. Pour s'en convaincre, on peut se référer aux longues phrases de ses livres qui mélangent le « donné le plus humble » et la « thèse la plus haute », Kant et le pyjama, ou encore à ces notes qui, chargées de surconcentrer ce mélange avec une fonction d'explicitation ou de paradigmatization, sont souvent lues comme des « molotovs » non tant à cause de leur « formulation matérialiste » mais plutôt de l'incapacité de volonté d'assumer cette transgression de limites sacrées.

Pris entre son aversion pour « l'ambition totalisante » qu'autorise la hauteur philosophique et son aversion non moins grande pour l'épistémologie positiviste, Pierre Bourdieu s'efforce constamment, tout au long de sa trajectoire intellectuelle – avec des inflexions sur l'accent dominant du discours en fonction du danger principal au moment considéré – de dépasser cette alternative. Ce dépassement, il le trouvera dans son travail « d'objectivation du sujet objectivant », dans cette méthode de travail fondée sur la réflexivité, qui est le principal produit de toute son entreprise (Bourdieu, 1980, p. 30) et le principe de la structuration de sa critique de la vision scolastique dont les *Méditations pascaliennes* fournissent à la fois le condensé et le mode d'emploi. Dans ce dépassement, il trouve le moyen de réaliser son but initial, « son idée de la philosophie », à savoir unir la philosophie et la science, « son souci de rigueur et la recherche philosophique » (Bourdieu, 1987, p. 16). En rappelant les conditions sociales de possibilité, inséparablement transcendantales et historiques, de la représentation du monde philosophique et de la connaissance de ce monde – qu'il s'agisse de la situation scolastique de la « scholé », de la fermeture sur lui-même de l'univers philosophique, ou plus largement, de sa distance à l'égard de toutes les espèces de nécessité et d'urgence – Pierre Bourdieu, au lieu d'une condamnation de la philosophie et moins encore d'une dénonciation polémique visant à relativiser toutes les connaissances et toutes les pensées, offre aux philosophes, par une analyse qui replace le champ philosophique dans le champ de production culturelle et dans le champ social dans son ensemble, le seul moyen de découvrir tout ce que leurs instruments de pensée les plus communs doivent aux conditions sociales de leur production et de leur reproduction et aux déterminants inscrits dans la « philosophie » inhérente à la fonction et aux fonctionnements de l'institution philosophique et, par là, le moyen de se libérer de l'impensé, inscrit dans cet héritage (Bourdieu, 1992*b*, p. 131).

Cette prise de position, tout à fait opposée à celle qui est tacitement inscrite dans « le poste et la posture » du philosophe professionnel, est à la fois socialement légitime et intellectuellement absolument féconde. En introduisant avec les armes de la science, la « nécessité » et le « banal » sur le terrain noble de la tradition philosophique, la sociologie du champ philosophique que propose Pierre Bourdieu est appelée à faire valoir les « droits » du sens commun philosophique (et à faire descendre le philosophe sur la terre) pour libérer la philosophie, condition nécessaire pour

« libérer les sciences sociales de la critique réactionnelle – pour ne pas dire réactionnaire – qu'elle ne cesse de leur opposer, en se contentant le plus souvent d'orchestrer sans le savoir la vision la plus commune de ces sciences » (Bourdieu, 1997*b*, p. 40).

Mais, en même temps, cette prise de position convertit, à travers les ressources légitimes de la culture philosophique, mises en scène d'une manière « pratique », scientifique, « humble », l'analyse de la logique du mode de fonctionnement du champ philosophique en « activité philosophique ». La

critique sociologique n'est donc pas un simple préalable qui ne ferait qu'introduire à une critique proprement philosophique plus radicale et plus spécifique : elle conduit au principe de la « philosophie » de la philosophie, qui est engagée tacitement dans la pratique sociale que l'on désigne en un lieu et un temps déterminés, comme philosophique (Bourdieu, 1997b, p. 41). La sociologie de la philosophie devient partie intégrante de la philosophie, indispensable pour mettre en question et les erreurs du savoir scientifique qui sont inhérentes à sa position de philosophe, et la forme particulière que ces erreurs prennent selon la position que le philosophe occupe dans l'espace de la production philosophique. Et cette critique sociologique libératrice de la philosophie, qui crée la perspective d'une philosophie sans « philosophie », rend service aussi bien à la philosophie qu'à la science. Elle est une manière de leur rendre hommage : elle donne à la philosophie les moyens de fournir aux sociologues les instruments pour se défendre contre l'imposition de l'épistémologie positiviste ; elle donne à la science le moyen de fournir aux philosophes les instruments pour contredire les effets de déréalisation philosophique de l'expérience du monde ; ou, si l'on veut, elle fait de la sociologie la mauvaise conscience théorique de la philosophie et de la philosophie la mauvaise conscience empirique de la sociologie. Cette forme paradoxale d'« humilité noble », si l'on peut dire, cette « modestie aristocratique » (Bourdieu, 1992c, p. 280), permet de construire une nouvelle idée du véritable sujet de l'entreprise savante en liant dans un tout la connaissance des conditions sociales de production des « sujets » de connaissance et la connaissance de l'objet de connaissance, à savoir les champs de connaissance, ces « mondes à part » où s'engendrent ces choses historiques étranges que sont les vérités scientifiques, et par là de donner « une vision plus vraie et, en définitive, plus rassurante, parce que moins surhumaine, de la conquête la plus haute de l'entreprise humaine » (Bourdieu, 1992c, p. 25).

On n'a fait qu'appliquer ici à Pierre Bourdieu le modèle qu'il a lui-même proposé et qui vaut pour tous les auteurs de grandes révolutions symboliques, c'est-à-dire de celles qui « offensent le conformisme logique, déchaînant la répression impitoyable que suscite pareille atteinte contre l'intégrité mentale » (Bourdieu, 1992c, p. 103). Un modèle qui s'applique à Pierre Bourdieu parce que, pris dans le jeu d'un champ, avec des dispositions qui n'étaient pas celles qu'exige ce champ, au lieu de plier ces dispositions aux structures de ce champ, il est entré en lutte avec ses forces, il a résisté et modifié ces structures en fonction de ces dispositions. *Les Méditations pascaliennes* sont cet impossible possible objectivé, cette dette payée, que son auteur devait au privilège de connaître à la fois ce que le monde social donne rarement, c'est-à-dire la reconnaissance universelle, et ce que le monde social donne facilement, la déconsidération totale ; condition nécessaire pour être capable de poser et de faire valoir l'idée que, pour paraphraser et lier des phrases que séparent 35 ans de travail, le travail scientifique ne mériterait pas une heure de peine s'il ne se donnait pour

tâche de connaître la chose la plus difficile, à savoir de restituer le sens des actes des hommes, ceux de la banalité quotidienne (Bourdieu, 1997*b*, p. 17 et 1962, pp. 32-136).

BIBLIOGRAPHIE

Articles dans des revues

- BOURDIEU, P., 1962, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, 5-6, avril-septembre, pp. 32-136.
 — 1992*a*, « Tout est social », *Magazine littéraire*, 303, pp. 104-111.
 — 1995, « Il ne faisait jamais le philosophe » (à propos de Georges Canguilhem), *Les Inrockuptibles*, 25 (27 septembre-3 octobre).
 — 1997*a*, « Défataliser le monde », *Les Inrockuptibles*, 99 (9-5 avril).
 BOURDIEU, P. ; PASSERON, J.-C., 1967, "Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy without subject", *Social Research XXXIV* (I), pp. 162-212.

Livres

- BOURDIEU, P., 1979, *La Distinction*, Paris, Minuit.
 — 1980, *Le Sens Pratique*, Paris, Minuit.
 — 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.
 — 1992*c*, *Les Règles de l'Art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Le Seuil.
 — 1997*b*, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil.
 BOURDIEU, P. ; WACQUANT, L., 1992*b*, *Réponses*, Paris, Le Seuil.
 KRAUSS, K., 1992, *Discours et objections* (trad. A. Parthenis), Paris, éditions de l'Opéra.

PIERRE BOURDIEU ET LES ÉTUDES KABYLES

Raymond Jamous¹

Beaucoup de sociologues ont mis l'accent sur le Bourdieu sociologue des *Héritiers*, de *La Reproduction*, de *La Distinction*, de *La Noblesse d'État* ou de *La Misère du monde*. Celui qui m'intéresse ici est l'ethnographe et l'ethnologue des Kabyles. S'inspirant de Mauss et de Lévi-Strauss, il met à l'épreuve du terrain les modèles, les outils conceptuels pour les enrichir, les modifier ou en proposer d'autres plus adéquats. Ses intuitions sont d'une grande richesse, ses analyses ethnographiques précises, rigoureuses, ouvrent des champs de recherche des plus fructueux. Mais face à cet ethnographe de talent qui se plie devant les faits sociaux, surgit le théoricien qui va infléchir, transformer les données pour les forcer à entrer dans une analyse à la fois marxiste et weberienne.

Ces deux lectures du travail de Bourdieu renvoient à deux types d'approche : l'une met l'accent sur la cohérence interne de la logique de l'honneur kabyle, comme ensemble de représentations et d'actions, l'autre s'appuie sur ce que Bourdieu appelle « les lois de l'intérêt » et ses implications. L'une se fonde sur une ethnographie kabyle pour analyser les catégories locales qui donnent sens à l'interaction sociale ; l'autre propose une théorie de la pratique en utilisant des catégories ayant une portée plus générale que le cas kabyle étudié. Certains peuvent considérer que ces deux points de vue sont complémentaires en ce sens qu'il faut traduire le particulier des sociétés et des cultures en des concepts plus généraux de l'analyse anthropologique. Or, les choses ne sont pas aussi simples et mon propos est de montrer qu'il y a un changement radical dans le passage d'un point de vue à l'autre et donc une contradiction entre les deux types d'interprétation. L'explication par l'intérêt, loin de prolonger celle du code de l'honneur, la remplace et appauvrit considérablement l'analyse ethnographique. En affirmant très tôt que la logique de l'honneur méconnaît celle de l'intérêt, Bourdieu est obligé de jongler entre les deux niveaux, l'un qu'il considère comme objectivement fondé, l'autre comme symbolique et artificiel en quelque sorte, même s'il est nécessaire.

1. Directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

À regarder de plus près le travail de Bourdieu, la notion d'échange au sens maussien du terme est au centre de son analyse du sens de l'honneur et de ses considérations sur l'intérêt. La question fondamentale est de savoir si l'échange inscrit dans l'honneur et l'échange expliqué par les lois de l'intérêt sont compatibles, complémentaires ou contradictoires.

Mon propos est de reprendre cette analyse de l'échange par Bourdieu pour montrer que son approche de cette notion par le sens de l'honneur est non seulement plus riche, plus pertinente et plus convaincante que celle par la notion de l'intérêt, mais que l'une donne toute son ampleur à la notion d'échange alors que l'autre l'instrumentalise, en fait une fonction sans apporter aucune explication satisfaisante. Je commencerai par souligner les principaux points de l'approche par l'intérêt pour ensuite revenir sur la logique propre de l'honneur.

ÉCHANGE ET INTÉRÊT

Comme l'a très bien souligné Albert Hirschmann dans son très beau livre (1980), la notion d'intérêt a eu des sens très différents au cours des siècles avant de prendre un sens économique et de s'opposer aux passions politiques. Bourdieu ne se préoccupe pas de reprendre une analyse historique de cette notion d'intérêt, il semble accepter sa définition économique comme allant de soi. C'est dans la conclusion de l'article sur « Le sens de l'honneur » que, pour la première fois, il formule son approche à ce sujet et il est utile de le citer longuement :

« Les rapports économiques ne sont pas [...] saisis et constitués en tant que tels, c'est-à-dire comme régis par la loi de l'intérêt, et demeurent toujours sous le voile des relations de prestige et d'honneur. Tout se passe comme si cette société se refusait à regarder en face la réalité économique, à la saisir comme régie par des lois différentes de celles qui règlent les relations familiales. De là l'ambiguïté structurale de tout échange : on joue toujours à la fois sur le registre de l'intérêt qui ne s'avoue pas et de l'honneur qui se proclame. La logique du don n'est-elle pas une façon de surmonter ou de dissimuler les calculs de l'intérêt ? Si le don, comme le crédit, entraîne le devoir de rendre plus, cette obligation de l'honneur, si impérative soit-elle, demeure tacite et secrète. Le contre-don étant *différé*, l'échange généreux, à l'opposé du "donnant-donnant", ne tend-il pas à voiler la transaction intéressée qui n'ose s'apparaître dans l'instant, en la déployant dans la succession temporelle et en substituant à la série continue de dons suivis de contre-dons, une série discontinue de dons apparemment sans retour ? » (p. 43.)

Cet extrait souligne les principaux points de la démonstration de Bourdieu sur le rapport entre intérêt, don et échange.

Dans la dernière partie de son article théorique, *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, Bourdieu développe son argumentation. Ses propositions portent sur plusieurs points :

L'échange immédiat, qui implique le « donnant-donnant » comme il dit, la réciprocité, constitue la vérité objective car il est obligatoire et fondé sur la loi de l'intérêt. Bourdieu le rend équivalent au prêt et lui donne un fondement économique².

L'échange différé et fondé sur des dons et des contre-dons différents se donne comme gratuit et désintéressé³. Les activités de cet échange sont ramenées par Bourdieu à des actes symboliques, « c'est-à-dire en un sens que revêt parfois ce mot, comme dépourvues d'effet concret et matériel, bref gratuites, c'est-à-dire désintéressées mais aussi inutiles » (p. 234).

Par ailleurs, Bourdieu souligne que l'échange différé implique la stratégie, que celle-ci permet des réponses différentes, mais surtout il montre que le mécanisme de l'échange est le champ privilégié pour convertir le capital matériel en capital symbolique. La loi de l'intérêt fonctionne même si elle ne se donne jamais comme telle et qu'elle nécessite sa convertibilité en « intérêt purement symbolique ». Et Bourdieu conclut son propos à ce sujet :

« Bref, contrairement aux représentations naïvement idylliques des sociétés "précapitalistes" (ou de la sphère "culturelle" des sociétés capitalistes), les pratiques ne cessent pas d'obéir au calcul économique lors même qu'elles se donnent toutes les apparences du désintéressement parce qu'elles échappent à la logique du calcul intéressé (au sens restreint) et qu'elles s'orientent vers des enjeux non matériels et difficilement quantifiables » (p. 235).

2. « Le fonctionnement de l'échange de dons suppose la méconnaissance de la vérité du "mécanisme" objectif de l'échange, celle-là même que la restitution immédiate dévoile brutalement : l'intervalle qui sépare le don et le contre-don est ce qui permet de percevoir comme irréversible une structure d'échange toujours menacée d'apparaître et de s'apparaître comme réversible, c'est-à-dire comme à la fois obligée et intéressée » (p. 223).

3. « S'il est vrai que l'intervalle de temps interposé est ce qui permet au don ou au contre-don d'apparaître et de s'apparaître comme autant d'actes inauguraux de générosité, sans passé ni avenir, c'est-à-dire sans calcul, on voit qu'en réduisant le polythétique au monothétique, l'objectivisme anéantit la vérité de toutes les pratiques qui, comme l'échange de dons, tendent ou prétendent à suspendre pour un temps l'exercice de la loi de l'intérêt. Parce qu'il dissimule, en l'étalant dans le temps, la transaction que le contrat rationnel resserre dans l'instant, l'échange de dons est le seul mode de circulation des biens à être sinon pratiqué, du moins pleinement reconnu, en des sociétés qui, selon les mots de Lukacs, nient "le sol véritable de leur vie" et qui, comme si elles ne voulaient et pouvaient conférer aux réalités économiques leur sens purement économique, ont une économie en soi et non pour soi » (p. 228). « Tout se passe en effet comme si le propre de l'économie "archaïque" résidait dans le fait que l'action économique ne peut reconnaître explicitement les fins économiques par rapport auxquelles elle est objectivement orientée » (*ibid.*).

«... L'accentuation systématique de l'aspect symbolique des actes et des rapports de production tend à empêcher la constitution de l'économie en tant que telle, c'est-à-dire en tant que système régi par les lois du calcul intéressé, de la concurrence et de l'exploitation » (*ibid.*).

Les situations historiques dans lesquelles s'opère la dissociation conduisant des structures instables, artificiellement maintenues, de l'économie de la bonne foi aux structures claires et économiques (par opposition à dispendieuses) de l'économie de l'intérêt sans masque font voir ce qu'il en coûte de faire fonctionner une économie qui, en refusant de se reconnaître et de s'avouer comme telle, se condamne à dépenser à peu près autant d'ingéniosité et d'énergie pour dissimuler la vérité des actes économiques que pour les accomplir : la généralisation des échanges monétaires qui dévoile les mécanismes objectifs de l'économie porte au jour du même coup les mécanismes institutionnels, propres à l'économie archaïque, qui ont pour fonction de limiter et de dissimuler le jeu de l'intérêt et du calcul économiques (au sens restreint) (p. 229).

Bourdieu veut à la fois se distinguer de la démarche matérialiste, pour ne pas dire marxiste, qui ne prend pas en compte l'aspect symbolique des relations, et de la démarche structurale qui ne veut pas reconnaître le sol réel qui donne le sens véritable des actes symboliques.

Jouer sur la dualité obligatoire-gratuit, intéressé-désintéressé, et parfois sur l'opposition égoïste-altruïste ne rend pas compte des faits complexes de l'honneur et de l'échange.

En quoi l'échange immédiat, « donnant-donnant », la réciprocité du don et contre-don parfaitement équivalent sont-ils des actes intéressés ? Que gagne-t-on à retrouver ce qu'on avait au départ ? Rendre tout de suite un don équivalent à ce que l'on a reçu peut signifier le refus de poursuivre la relation.

Comment peut-on affirmer, à l'inverse, que l'échange différé et différent est gratuit et désintéressé alors qu'il suppose que l'on rende autre chose que ce que l'on reçoit et que l'on peut gagner ou perdre en termes de prestige, d'honneur ?

Il suffit de reprendre la première analyse de Bourdieu dans l'article sur « Le sens de l'honneur » pour voir combien ses premières propositions étaient moins simplistes, plus pertinentes pour définir le système des relations sociales.

ÉCHANGE ET HONNEUR

Dans l'affaire du défi et contre-défi, l'échange implique à la fois une reconnaissance de l'autre et une façon de s'affirmer contre lui. C'est dans l'opposition, dans l'échange de violence que la relation s'établit et prend sens. Comme je l'ai montré à sa suite, on ne s'attaque qu'à celui qui est digne d'être attaqué ou pour montrer qu'on est digne de lui. Le contre-défi suppose que l'on accepte cette règle du jeu et qu'on la poursuit sur le même registre. Il n'est pas nécessaire de choisir entre le conflit et les relations harmonieuses, entre la violence réelle et la violence ritualisée, entre les finalités poursuivies par les parties et les nécessités relationnelles de l'échange, on joue sur tous ces registres à la fois. Dans son article sur la parenté, Bourdieu souligne que la relation entre frères est à la fois celle de la plus grande proximité et de la plus grande tension⁴, et l'on peut ajouter qu'elle fonctionne comme métaphore des autres relations, entre cousins proches ou éloignés, entre lignages ou entre tribus.

Ensuite, il n'existe pas d'automatisme dans l'échange d'honneur. À un défi peuvent correspondre plusieurs contre-défis possibles qui ne sont pas tous équivalents. C'est dans ce contexte qu'il faut reprendre son analyse de l'échange différé et de l'échange « donnant-donnant » en nous centrant sur ce que j'ai appelé l'échange de violence. À un meurtre, une agression, un vol perpétrés par une partie et considérés comme un défi, inaugurant une relation

4. On dit bien : « Je hais mon frère mais je hais celui qui le hait » (p. 123).

d'échange⁵, la famille de la victime peut ne pas répondre parce qu'elle est faible ou utiliser les services d'un mercenaire et ainsi déplacer le jeu ; elle peut tuer plusieurs personnes du côté de l'agresseur pour se venger et entraîner un enchaînement infernal du cycle de la violence ; elle peut aussi décider d'accepter le principe de la compensation et, selon que la somme reçue est élevée ou faible, on dira qu'elle a gagné ou perdu sa réputation. Le défi et le contre-défi font aussi intervenir d'autres critères qui sont les positions sociales de chaque partie. Défier un individu faible, incapable de répondre, c'est se déshonorer. De même, accabler un offenseur vaincu, qui se retourne contre l'offensé à première vue supérieur, répondre à un offenseur reconnu comme inférieur peut faire perdre son prestige à l'offensé. Toutes ces réponses (et il y en a d'autres), ne sont pas équivalentes et toutes sont mesurées en référence à l'échange parfaitement équilibré, un mort de chaque côté. Toute autre solution introduit un déséquilibre, une perte ou un gain d'honneur et de prestige, ou aussi instaure le doute quand on accepte de remplacer un mort par un ersatz de mort, c'est-à-dire une compensation. La réciprocité dans l'échange « donnant-donnant » n'est pas, comme Bourdieu le pense, le lieu de la relation intéressée. Elle est ce qui permet aux gens de l'honneur d'apprécier les manifestations de l'échange qui impliquent ou introduisent une inégalité entre les parties.

Bourdieu a ouvert un autre champ à l'analyse de l'échange. Le défi et le contre-défi peuvent prendre différentes formes : le don sous sa forme ostentatoire, la violence mais aussi la connaissance et la maîtrise du discours. Nous insisterons sur ce dernier aspect en nous appuyant sur un exemple particulièrement lumineux rapporté par Bourdieu : le récit de l'opposition entre le paysan riche et son métayer qui le volait. Ce dernier, accusé devant l'assemblée et voyant sa cause désespérée, en vint à demander pardon conformément à la tradition. Il parla de sa pauvreté, se fit humble et demanda le pardon de Dieu en ajoutant : « Si j'ai bien agi, Dieu soit loué (tant mieux) ! Si j'ai erré, Dieu me pardonne ! » (p. 16). Le paysan riche s'emporta contre lui, réclamant une soumission sans conditions. Le métayer se fit encore plus petit et plus humble et le paysan s'emporta de plus en plus, perdant ainsi tout contrôle et le village en vint à le blâmer.

On saisit à travers ce récit que l'usage de la parole est la continuation de la violence sous d'autres formes. L'élaboration des relations entre les deux formes de l'échange d'honneur n'est pas faite par Bourdieu : savoir parler n'est pas seulement un moyen d'inverser le rapport entre offenseur et offensé mais cela peut être un moyen d'échapper à l'enchaînement de la violence. Dans ce contexte, parler est à la fois une manifestation de l'honneur et l'expression de son contraire, une force du faible et une forme de lâcheté nécessaire dans certaines situations. Le propre du défi et du contre-défi est

5. Parfois ce commencement n'en est pas vraiment un, il est la poursuite d'échanges précédents.

de savoir jouer sur ces différents registres pour prendre le dessus sur son rival, son adversaire. On saisit toute la richesse potentielle de la perspective ainsi ouverte⁶.

Il est nécessaire de revenir sur cette notion de stratégie qui est essentielle. Chacun peut essayer de maximiser ses chances de réussite de différentes manières en observant les aînés, en apprenant à se maîtriser plutôt qu'à céder à ses passions, à son impatience d'arriver, en se donnant les moyens en terres, en biens et en hommes. Mais chacun sait qu'il faut aller au-devant des autres, se lancer dans l'échange sans lequel il n'y a pas d'honneur. Tout dans l'article de Bourdieu indique que la prise de risque est essentielle, sans laquelle il n'y a pas de gloire. Les différentes possibilités, l'imprévu, etc., peuvent modifier les positions apparemment les plus solides, comme le signale très justement Bourdieu : « ...Il n'en reste pas moins que, communément, les différences ne sont jamais nettement tranchées, de sorte que chacun peut jouer, devant l'opinion juge et complice, sur les ambiguïtés et les équivoques de la conduite : ainsi, la distance entre la non-riposte inspirée par la crainte et le refus de répondre en signe de mépris étant souvent infime, le dédain peut toujours servir de masque à la pusillanimité⁷ » (pp. 26-27).

Cela nous amène à la notion de capital symbolique. Celle-ci peut être considérée sous deux aspects : soit elle est la simple traduction de la notion de prestige, de celle de gloire que l'on acquiert en terme d'honneur – et alors elle n'ajoute rien à l'expression locale des choses – soit elle est à considérer comme la conversion du capital matériel – et alors on peut s'interroger sur sa portée. Certes, les hommes d'honneur cherchent à convertir leur richesse en terres, en biens de prestige. J'ai moi-même montré comment les grands du Rif captaient les terres de leurs agnats tout en rendant ces derniers dépendants d'eux, comment ils utilisaient leur richesse pour accroître leur prestige et leur pouvoir. Mais j'ai été aussi obligé de constater que ces hommes d'honneur éminents, appelés les « grands », étaient obligés de dépenser sans compter, de répondre à d'incessants défis. Rares furent ceux qui échappèrent à la mort violente, et encore plus rares furent les enfants de ces grands qui purent succéder à leur père. Autrement dit, la conversion du capital matériel en capital symbolique, pour utiliser le langage de Bourdieu, ne constitue qu'un aspect des choses. La logique de l'honneur dépasse cette idée de capitalisation car elle ne tolère aucun arrêt de l'échange et fragilise toute idée de transmission

6. On peut continuer à noter la richesse de l'analyse de Bourdieu qui ouvre d'autres voies à explorer, notamment sur la fonction sociale des marabouts médiateurs, comme cela est indiqué dans deux notes (note 7, p. 60) : « Ils procurent l'issue, la "porte" [...] comme disent les Kabyles, et autorisent à mettre fin au combat sans que le déshonneur et la honte retombent sur l'un ou l'autre des partis » (p. 60) ; ceci bien avant que E. Gellner n'élabore son analyse sur le rôle des saints dans le Maghreb rural. Il indique aussi sans élaborer son propos qu'on peut « sanctionner la fin de la lutte par un mariage entre deux familles influentes » (p. 61).

7. Dans ce contexte, les formes multiples de manifestation de l'honneur sont saisissables à travers des récits. Ceux-ci constituent non pas une illustration, mais révèlent les codes qui permettent de saisir le système de relations de défi et de riposte. Cet aspect a été repris dans les travaux de Jamous (1981) mais aussi récemment de Gilsenan (1996) qui l'a exprimé en terme de narration.

du capital symbolique. C'est dans l'échange lui-même que l'on acquiert du prestige, de la gloire, ou que l'on en perd, mais c'est aussi dans la répétition de l'échange que l'on est obligé de remettre en jeu tout ce qu'on a gagné. En bref, la logique de l'honneur nous oblige à aller au-delà de la prétendue loi de l'intérêt (et du désintéressement), de l'égoïsme (et de l'altruisme), catégories qui apparaissent comme bien pauvres pour rendre compte d'un système complexe de relations sociales. Elle nous amène à considérer, à la suite de Mauss, l'échange dans ses différentes manifestations où le risque, la répétition des défis et des contre-défis, l'affirmation de soi et de la relation sociale, définissent ce que Bourdieu appelle l'« ethos » de l'honneur⁸.

Dans la conclusion de son analyse, Bourdieu revient sur cet ethos de l'honneur :

« 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 » (p. 41).

Cet ethos « s'oppose, dans son principe même, à une morale universelle et formelle affirmant l'égalité en dignité de tous les hommes et par suite l'identité des droits et devoirs » (p. 42). C'est un code qui régit « les rapports entre parents et, plus largement, toutes les relations sociales vécues sur le modèle des relations de parenté... Et d'autre part, les règles valables dans les relations avec des étrangers⁹ » (*ibid.*).

En bref, « le fondement de la justice n'est pas un code formel, rationnel, explicite mais le sens de l'honneur et de l'équité. L'essentiel demeure implicite parce qu'indiscuté et indiscutable ; l'essentiel, c'est-à-dire l'ensemble des valeurs et des principes que la communauté affirme par son existence même et qui fondent les actes de la jurisprudence » (pp. 42-43).

8. L'article sur « La maison kabyle » souligne une autre dimension de la logique de l'honneur. Proposé pour un « mélange » offert à Cl. Lévi-Strauss, Bourdieu veut montrer la pertinence des oppositions binaires pour caractériser, d'un côté, les divisions de la maison en partie masculine et partie féminine, auxquelles correspondent les oppositions entre sec et humide, entre est et ouest, entre droite et gauche, etc. ; et de l'autre, les rapports entre la maison considérée dans sa totalité, lieu de la femme, espace fermé et le monde public, lieu où les hommes s'affrontent, espace ouvert. L'originalité de l'analyse de Bourdieu n'est pas dans la qualification de ces oppositions mais dans son approche de la notion de seuil. L'homme franchit le seuil pour aller de la maison vers l'espace public, il sort en faisant face à l'est, orientation faste, en référence à l'orientation vers La Mecque, puis il rentre à la maison pour retrouver l'espace féminin vers l'ouest. Mais en franchissant le seuil, il inverse les « orients », l'ouest de l'intérieur de la maison auquel il tournait le dos, devient l'est quand il lui fait face en entrant chez lui.

Sans vouloir revenir en détail sur la description de la maison kabyle qui apparaît plus comme une sorte d'idéal dont on se demande s'il est réalisé, on soulignera l'importance de la découverte de Bourdieu avec cette notion de seuil qui permet de mettre en perspective le système des oppositions et qui introduit des inversions et une hiérarchisation entre les éléments des oppositions, notamment entre le pôle masculin et le pôle féminin. Mais plus encore, la référence au seuil indique qu'on n'est plus simplement dans l'univers des représentations, des classifications ou des oppositions, mais qu'on fait intervenir le mouvement vers l'extérieur, vers l'espace public où l'homme doit échanger avec d'autres hommes ou vers l'intérieur où il doit retourner pour préserver l'honneur de la maison, de l'espace féminin. Ce mouvement indique bien qu'il y a aussi action et interaction fondées sur des valeurs.

9. Si Bourdieu souligne que l'honneur s'inscrit dans la particularité des liens de parenté, il ne fournit pas, dans cet article, les modes d'articulation entre les valeurs de l'honneur et l'organisation sociale.

Ce code qui va de soi et qui est inscrit dans l'interaction, c'est à l'ethnologue de l'analyser, c'est-à-dire d'étudier les valeurs et les principes qui le structurent¹⁰. La logique que l'ethnologue met en avant est de l'ordre de la compréhension et s'inscrit dans la comparaison. Bourdieu comprend le système de l'honneur par opposition à la morale universelle et formelle fondée sur l'égalité en dignité¹¹. Il ne s'agit pas de juger l'ethos de l'honneur par les catégories de cette morale universelle mais de montrer sa spécificité à deux niveaux : le code est inscrit dans l'action et non dans une règle juridique ; il différencie entre les catégories sociales (les parents, les membres de la tribu et les étrangers) alors que l'éthique universelle ne considère que des individus égaux entre eux.

Dans la logique de l'intérêt, on passe directement du particulier au général, en voulant faire l'économie de la comparaison, alors que la logique de l'honneur ouvre les perspectives en proposant une analyse des différences sociales et culturelles. On peut prolonger cette première comparaison proposée à la fin de l'article sur « Le Sens de l'honneur » par une autre. Bourdieu a beaucoup insisté par la suite sur cette idée de capital matériel et symbolique et a introduit celle de la reproduction par la transmission de ce capital. On connaît trop son analyse des héritiers pour y revenir. Mais, à notre avis, Bourdieu a raté l'occasion d'une analyse comparative entre la société kabyle et la société française. En effet, la société française du Moyen Âge a connu un système de l'honneur similaire à celui de la Kabylie. Mais cette valeur était l'expression d'une aristocratie jalouse de ses prérogatives et surtout soucieuse de transmettre un statut, une prééminence en réservant les richesses en terres, le domaine, à l'un des héritiers. L'ouvrage magistral de Georges Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, le montre de manière exemplaire. Les tournois étaient le lieu dans lequel les jeunes pouvaient se mesurer, s'affronter, rivaliser pour la gloire et l'honneur. Mais les jeunes se divisaient en deux catégories : il y avait ceux qui quittaient ce jeu pour hériter d'un domaine qu'ils devaient défendre, et puis les jeunes sans terre, qui continuaient à errer de tournoi en tournoi au risque de se faire tuer sur le champ d'honneur, tout en essayant de trouver une héritière pour s'installer. On peut faire l'hypothèse que ce système aristocratique a été à l'origine d'un système de transmission plus sophistiqué qui s'est développé alors que l'échange en terme d'honneur s'est appauvri depuis le Moyen Âge. La société française a privilégié l'idée d'héritage, la transmission sélective d'un capital matériel et symbolique et a cultivé la manipulation des généalogies. À l'inverse, la société kabyle a gardé l'idée de transmission égale des terres entre frères, ce qui a fragilisé la transmission d'un capital matériel et, plus encore, elle a gardé l'échange en terme d'honneur comme forme privilégiée de relations.

10. Pour un point de vue similaire, cf. L. Dumont, 1977, pp. 28-29.

11. Elle est similaire ici à celle de Montesquieu auquel fait référence explicitement Bourdieu.

LE MARIAGE KABYLE OU L'IMPOSSIBLE ÉCHANGE

Le point essentiel de l'article sur « la parenté comme représentation et comme volonté » concerne l'interprétation du mariage dit arabe, le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale, et Bourdieu connaît bien les implications de ce type de mariage : l'unilinéarité est une fiction puisque la possibilité et la réalisation du mariage interne au lignage permettent de passer par les chaînons masculins et par les chaînons féminins pour arriver à l'ancêtre ou pour déterminer les liens de parenté¹². Pour compléter cette orientation cognatique, on peut dire que le mariage n'ajoute pas la dimension de l'affinité à celle des liens de consanguinité. On peut même affirmer que le mariage au plus près apparaît comme un refus de l'alliance et que ce type d'union ne permet pas de construire un modèle analogue à celui des cousins croisés. Les explications économisantes de F. Barth (garder la propriété indivise à l'intérieur de la phratricie, 1954), politiques de R. Murphy et L. Kasdan (renforcer le repli des lignées sur elles-mêmes, 1959), ont amené Cl. Lévi-Strauss (1959) à penser que les sociétés pratiquant ce type de mariage relèvent de structures complexes.

Pour Bourdieu, l'existence de ce type de mariage montre au contraire les limites de l'approche lévi-straussienne. À la suite de L. Dumont (1971), il reprend l'idée que « la théorie des groupes d'unifiliation et la théorie de l'alliance de mariage restent des "théories régionales" au sens géographique mais aussi épistémologique, lors même qu'elles se donnent les dehors de théories universelles » (p. 72). Plus encore, il rejette toute approche qui se préoccupe de la construction de modèle basée sur la seule considération de la règle préférentielle ou prescriptive du mariage. Seule l'analyse des pratiques matrimoniales permet d'arriver à des propositions théoriques générales. Il admet l'idée que « les pratiques particulières d'une tradition culturelle ne sauraient davantage prétendre à l'universalité » (*ibid.*). Mais, à son avis, il est possible de sortir de ce relativisme en notant que le mariage kabyle, qui relève de la logique de l'honneur, renvoie à la logique de l'intérêt. On passe ainsi d'une interprétation locale à une explication générale. Je ne reviendrai pas sur l'explication en terme d'intérêt qui appauvrit considérablement les faits, comme je l'ai montré. Est-ce à dire qu'il faut s'enfermer uniquement dans la logique locale de l'honneur et abandonner toute proposition d'ordre général ? En fait, il s'agit d'une fausse alternative car il est possible, en suivant l'interprétation par Bourdieu de la pratique matrimoniale par la logique de l'honneur, de poser des questions d'ordre général sur l'échange et ses implications.

On peut retenir chez Bourdieu deux dimensions du mariage¹³. Il y a, tout d'abord, l'opposition qu'il fait entre l'aspect usuel, officieux, ordinaire

12. Un cousin croisé peut être aussi un cousin parallèle, un oncle maternel considéré aussi comme un oncle paternel.

13. En laissant de côté sa réflexion sur la généalogie et la filiation qui s'inspire en partie des travaux de E. Peters (1967).

du mariage ou plutôt des négociations de mariage, dans lequel les femmes occupent un rôle central, et l'aspect public, officiel, extraordinaire qui vient conclure les négociations faites en secret et qui est lui, l'apanage des hommes et des groupes sociaux et où l'honneur public s'affiche et s'affirme. Cette opposition correspond à celle qui existe entre l'honneur attaché à la femme et le point d'honneur qui marque le lieu des alliances et des rivalités entre les hommes.

J'insisterai ici plutôt sur la deuxième dimension qui se propose de prendre un point de vue global sur le mariage : « ...Un mariage, quel qu'il soit, ne prend son sens que par rapport à l'ensemble des mariages compossibles (c'est-à-dire plus concrètement par rapport au champ des partenaires possibles) ; en d'autres termes, il se situe sur un *continuum* qui va du mariage entre cousins parallèles au mariage entre membres de tribus différentes, le plus risqué mais aussi le plus prestigieux, et se trouve nécessairement caractérisé, sous les deux rapports, par un certain degré de renforcement de l'intégration et un certain degré d'élargissement des alliances » (p. 116). Bourdieu insiste très justement sur le fait que chaque mariage est traité séparément et qu'il n'y a pas, du moins dans l'idéologie locale, une valorisation de l'enchaînement diachronique des unions.

Les choix extrêmes, se marier au plus près (avec la cousine parallèle patrilatérale) ou au plus loin (avec des non-parents) renvoient à l'alternative entre « la sécurité et l'aventure » (*ibid.*). Ce que Bourdieu présente de la manière suivante : « Le mouvement centripète, c'est-à-dire l'exaltation du dedans, de la sécurité, de l'autarcie, de l'excellence du sang, de la solidarité agnatique, appelle toujours, même pour s'y opposer, le mouvement centrifuge, l'exaltation de l'alliance de prestige » (*ibid.*). C'est le discours indigène qui insiste sur cette opposition et la définit en terme d'honneur. Rester entre soi, c'est-à-dire entre frères qui marient entre eux leurs enfants, peut être un moyen de préserver l'honneur des siens, ou de cacher la honte. Bourdieu note à juste titre que le mariage avec une cousine parallèle peut être source de conflit supplémentaire entre frères, comme il peut renforcer leurs liens. Certes, rester entre soi est moins prestigieux que de s'allier à une grande famille non apparentée. Mais les dangers d'une alliance de prestige existent et le mariage de la fille de l'un avec le fils de l'autre peut aussi accroître la rivalité entre les familles alliées car l'un a perdu une fille et pris le risque d'affaiblir sa lignée et l'autre au contraire a gagné une descendance potentielle. En bref, si l'on suit le discours local, on peut noter que les stratégies matrimoniales renvoient à la compétition et à l'alliance définie en terme d'honneur. C'est donc cette valeur qui constitue le critère d'appréciation des mariages.

Nous avons indiqué, à la suite de Bourdieu, que l'honneur se manifeste dans l'échange de violence, le don ostentatoire et l'échange de parole. Il faut maintenant souligner avec lui que la signification du mariage est infléchie par le point de vue global de cette valeur. Mais ici un point important mérite d'être signalé : le mariage par échange n'est pas la mesure des autres formes d'unions comme pour le défi et contre-défi. On n'est donc pas ici dans la

logique du don et contre-don. Dans ces conditions, comment comprendre que le mariage est une affaire d'honneur ? Il suffit de reprendre le discours local tel que Bourdieu nous le rapporte pour s'apercevoir que tout mariage, qu'il soit au plus près ou au plus loin, peut s'interpréter dans deux sens contraires : on peut choisir la sécurité en restant entre soi, mais n'est-ce pas montrer qu'on a peur d'affronter l'autre ? On peut prendre le risque de l'aventure en faisant une alliance au loin, mais on sacrifie l'intégration de la lignée et la relation entre frères, on prend des risques et il est difficile de maîtriser les conséquences de cette alliance (pp. 116-117). Qu'on exalte le dedans ou le dehors, on n'atteint donc jamais un point d'équilibre par le mariage. Quelles que soient les conséquences à court terme de l'union matrimoniale : renforcer la lignée, établir une alliance de prestige, c'est vers le conflit qu'on s'oriente, que ce soit entre frères ou entre hommes de prestige alliés. J'ai montré à propos du cas rifain la similarité entre le « prix du meurtre » et celui du « prix de la fiancée » : ils instaurent une paix ou une alliance possible entre les deux parties, mais ils introduisent un déséquilibre que seule la relance de l'échange de violence peut annuler. Dans le cas kabyle, le mariage sous ses différentes formes permet de sortir de l'échange mais il est aussi le plus sûr moyen d'y ramener. C'est là, me semble-t-il, la leçon qu'il faut retenir de l'article de Bourdieu sur la parenté.

Pour conclure, je voudrais souligner que l'apport principal de Bourdieu sur l'honneur kabyle est de nous avoir montré la multiplicité des facettes de cette valeur mais aussi de nous avertir qu'il ne faut pas mettre sur le même plan ses différentes manifestations. La violence, le don, la parole et le mariage relèvent de l'honneur mais chacun à sa manière ; c'est donc la configuration de l'ensemble concret que nous devons comprendre et, comme Mauss nous a appris à le faire, et comme Bourdieu l'a très bien compris, c'est l'ethnographie qui doit nous y aider. Cela signifie que l'échange, tout en étant un principe général, s'actualise de manière spécifique dans des sociétés et cultures particulières. C'est par la comparaison des formes et des configurations de l'échange que l'on pourra arriver, on l'espère, à une théorie générale de ce fait social total.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTH, F., 1954, "Father's brother's daughter marriage in Kurdistan", *South-western Journal of Anthropology*, n°10, pp. 164-171.
- BOURDIEU, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de « Trois études d'ethnologie kabyle », Genève, Librairie Droz.
- DUBY, G., 1973, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L., 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Mouton.
- 1977, *Homo Æqualis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- GILSENAN, M., 1996, *Lords of the Lebanese Marches*, Londres, IB Tauris.
- HIRSCHMANN, A., 1980, *Les passions et les intérêts*, Paris, Presses Universitaires de France.

- JAMOUS, R., 1981, *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge University Press & Maison des sciences de l'homme.
- LÉVI-STRAUSS, Cl., 1959, «Le problème des relations de parenté», *Système de parenté*, intervention aux entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes, Paris, École pratique des hautes études, pp. 13-14.
- MURPHY, R. F. ; KASDAN, L., 1959, "The Structure of Parallel Cousin Marriage" *American Anthropologist*, vol. LXI, pp. 17-29.
- PETERS, E. L., 1967, "Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-herding Bedouins of Cyrenaica Africa", vol. XXXVII, n° 3, pp. 261-282.

LES PRATIQUES ET LEURS LOGIQUES

Sonia Dayan-Herzbrun

La préface de Pierre Bourdieu au livre dans lequel Paul Rabinow analyse son travail de terrain au Maroc dans une démarche d'« *objectivation du sujet connaissant* », s'inscrit dans le prolongement de la réflexion épistémologique conduite dans *Le Sens pratique*, en particulier dans le chapitre portant sur « La logique de la pratique ». Il y marquait toute la distance qui le séparait désormais de l'objectivisme de Lévi-Strauss. Les pratiques individuelles ou collectives ne sont pas seulement justifiables d'une analyse strictement interne, structurale. Il est nécessaire d'en comprendre les fonctions sociales. Elles sont conçues comme des « jeux de sociabilité » dont les modalités varient selon les sociétés et dont il faut rechercher le sens, en se souvenant que nous avons nous aussi notre propre pratique du jeu social qui obéit à des règles implicites et se déroule selon des rituels dont nous sommes peu conscients tant nous les avons incorporés. Les pratiques, cependant, excèdent les règles. « *Le sens du jeu*, écrivait-il, est à la fois réalisation de la théorie du jeu et sa négation en tant que théorie¹. » La pratique est donc toujours au-delà de la construction savante, et sa logique inscrite dans la complexité – polythémie et polysémie, dit Bourdieu – d'un processus pluriel, qui se déroule dans le temps. Dans ces conditions, la théorie ne peut être produite qu'au prix d'une réduction, d'une simplification et d'une totalisation dont l'analyste a à la fois le privilège et la charge. Elle est indispensable, mais ne peut jamais aller au-delà de l'« esquisse » parce que quelque chose de son objet (la pratique) lui échappe toujours.

Le commentaire par Pierre Bourdieu de la réflexion de Paul Rabinow lui fournit quelques années plus tard l'occasion de préciser que la théorisation qui rend lisibles les systèmes symboliques avec leur cohérence pratique ne naît pas du seul travail de l'analyste, mais de la rencontre entre l'anthropologue et ses informateurs :

« L'ethnologue et ses informateurs collaborent dans un travail d'interprétation, ceux-ci proposant à celui-là, selon une rhétorique de présentation tout à fait spéciale, les “explications”

1. *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 136.

qu'ils inventent en fonction de la représentation qu'ils se font de ses attentes, et au prix d'un effort véritablement théorique impliquant l'adoption d'une posture extraordinaire, induite par la situation même d'interrogation². »

Se pose ainsi la question de savoir si l'informateur fournit une représentation du monde dont les schèmes sont empruntés au système de structures cognitives caractéristiques de sa propre tradition, ou bien au système de l'ethnologue ou encore à un mixte, inconsciemment négocié, des deux codes collectifs de classification qui se trouvent confrontés ? L'élaboration de schèmes interprétatifs passe donc, comme le montre cette fois Paul Rabinow, par la transgression des frontières culturelles et l'élaboration d'un système de symboles partagés. L'objectivation est l'aboutissement d'une interaction entre enquêteur et enquêtés, d'une construction intersubjective qui dépasse la pure subjectivité puisqu'elle est en même temps « processus public³ », processus qui s'élabore dans une relation publique et que l'écriture proposera à un public.

C'est sur ce même fondement épistémologique que reposent les travaux de Abdellah Hammoudi, qui porte son attention sur des rituels qu'il interprète avec audace. Il met en évidence ce qu'il présente comme des règles du jeu, conscientes ou ignorées des acteurs ou des agents, le plus souvent implicites, mais facteurs d'intelligibilité de conduites qui sinon, comme les rituels de mascarade qu'il a étudiés, pourraient paraître ne relever que du grotesque. Ces cadres culturels de référence qu'il appellera dans un ouvrage ultérieur des schèmes ou des modèles pratiques⁴, émergent ou non à la conscience de ceux qui agissent, mais se présentent comme une « somme de tensions et de solutions, toujours provisoires, entre les éléments du contexte matériel et mental que se donnent les hommes et dans (et contre) lequel ils se meuvent pour organiser leur existence⁵ ». Ils reposent en particulier sur l'inversion et l'ambivalence, et sont une des clés de compréhension du mode d'exercice du pouvoir au Maroc. Ces modèles pratiques ne sont pas des structures an-historiques. Ils se modifient et se transforment au cours de l'histoire. Mais ils constituent un code des conduites et une clé de lecture des comportements et des relations, y compris celles qui relèvent, selon les règles académiques, de la sociologie politique.

L'analyse des relations entre État et société ne peut être menée à bien que si les frontières disciplinaires entre l'anthropologie, l'histoire et la sociologie cessent de faire obstacle à la circulation de la pensée⁶. Il s'agit de

2. Préface à Paul Rabinow, *Un Ethnologue au Maroc*, Paris, Hachette, 1988, p. 12.

3. Paul Rabinow, *op. cit.*, p. 139.

4. Abdellah Hammoudi, *Maîtres et Disciples, Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

5. Abdellah Hammoudi, *La Victime et ses masques*, Paris, Le Seuil, 1988.

6. Tel est le sens de la démarche de Tassadit Yacine dans *Chacal ou la ruse des dominés* (Paris, La Découverte, 2001). Ce choix méthodologique, qui est aujourd'hui celui de beaucoup de socio-anthropologues du politique de langue anglaise, est très clairement explicité par Diane Singerman dans l'étude qu'elle consacre aux réseaux populaires informels des quartiers urbains du Caire (Diane Singerman, *Avenues of participation*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995).

relations de pouvoir et de contre-pouvoir, de domination, de résistance, de transgression, de contournement et d'organisation politique alternative qui ne font sens que dans un dépassement de l'opposition privé-public. Les logiques qui les rendent intelligibles ne se laissent déchiffrer que par un aller et retour entre les différents domaines disciplinaires et par la confrontation des informations recueillies. C'est ce que j'ai tenté de faire à propos du Moyen-Orient⁷, et je voudrais maintenant fournir quelques éléments de mon analyse.

En dépit, ou à cause de toute la pompe et de toute la violence qu'ils étalent, les États du Moyen-Orient sont faibles mais les sociétés y sont fortes et le lien social puissant. Cette puissance n'est coextensive ni aux nations ni aux classes sociales. Elle relève d'une logique autre, antérieure à l'avènement de la modernité, mais toujours efficace. Par logique, il faut entendre, comme on l'a déjà vu, les règles explicites et implicites d'organisation des rapports sociaux, mais aussi le langage, la symbolique dans lesquels s'expriment ces diverses relations. Dégager des logiques, c'est donc là encore tenter de saisir le sens que les acteurs donnent à leur conduite, leurs systèmes de représentation, les repères par rapport auxquels ils s'orientent, les codes auxquels ils obéissent et grâce auxquels ils communiquent, la vision du monde dans laquelle ils s'inscrivent.

Les logiques sociales ne se reproduisent pas à l'identique de génération en génération. Elles se transmettent et se transforment. Elles ne subissent pas de bouleversement radical, mais entrent parfois en conflit avec d'autres codes en train de s'inventer, par exemple en ce qui concerne les rapports entre les hommes et les femmes. Et comme ailleurs, on assiste à des combinaisons, à des compromis, à des superpositions de conduites selon les moments et les lieux. Du lien social, dans cette partie du Moyen-Orient que constitue le Machrek, on peut dire qu'il s'organise selon une triple logique, dont les règles s'entrecroisent et se combinent : c'est à la fois une logique de l'*affiliation*, de l'*hétérogénéité* et de la *hiérarchie*.

Si le sentiment d'appartenance nationale et citoyenne n'émerge chez les Arabes du Proche-Orient que très lentement et de façon fort inégale, selon les pays et les groupes sociaux, le sentiment d'être lié à d'autres par quelque chose qui n'est pas de l'ordre du contrat mais de « l'être avec » fusionnel, est très intense. Un Bédouin d'une oasis égyptienne définissait ce sentiment comme « ce putain de lien que vous ne pouvez jamais rompre⁸ ». C'est ce sentiment d'appartenance au groupe que Ibn Khaldoun nommait « *açabiyya* ». Essentialiser l'*açabiyya* en l'assimilant au clan est une erreur. L'*açabiyya* est un sentiment de solidarité sociale et de haine commune, par lequel on se prête assistance et l'on se combat. Elle définit un mode de constitution et

7. J'utilise ce terme, faute de mieux, en son sens anglo-saxon (*Middle-East*), qui recouvre l'Afrique du Nord, le Proche et le Moyen-Orient.

8. Lila Abu Loghod, *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 51.

d'existence des groupes à base d'abord affective qui en unit les membres comme s'ils sortaient tous du même ventre. Un des paradoxes de ce sentiment est qu'il est vécu sur un mode quasi utérin dans une société patriarcale. Il ne faut pas en conclure hâtivement qu'il renverrait à on ne sait quel passé matriarcal enfoui dans les profondeurs de la préhistoire. On ne doit pas non plus en déduire que la famille, même élargie, serait la cellule historiquement constitutive de la société. Le lien social s'énonce, se pense, et sans doute se ressent dans des mots et des catégories qui sont ceux et celles de la famille. Rien n'autorise à affirmer cependant qu'il a été construit à partir du lien familial. Mais parce que le langage dans lequel se parlent ces logiques des sociétés arabes est celui de la famille, c'est en partant de l'institution familiale et des groupes sociaux qui s'organisent autour de la famille qu'il faut les dégager.

Selon Ibn Khaldoun, la société bédouine se représente elle-même comme une société lignagère. Les solidarités qui s'y déploient y sont représentées sur un mode lignager, comme si elles découlaient de liens de « sang ». Mais la plupart de ces lignages sont des lignages imaginaires dont l'invocation ne sert qu'à renforcer les liens affectifs :

« Un lignage est une supposition, et non une réalité. Il n'est bon qu'à maintenir des rapports et des contacts. Un lignage bien connu, bien clair, fait naître, dans l'âme, une affection naturelle. Mais un lignage de source trop ancienne n'est qu'un faible stimulant pour l'imagination. »

L'invocation du lignage permet de se rattacher à un ancêtre glorieux (le plus proche, bien sûr, du Prophète) et de légitimer son pouvoir. Mais il tisse surtout des liens extrêmement intenses entre ceux qu'il englobe. Ces liens sont complexes : terreur et soumission s'y mêlent mais aussi un amour qui peut prendre des dimensions véritablement passionnelles. Les objets de cet amour qui conduit à tous les dévouements sont ceux ou celles auxquels on se trouve attaché par ce lien « utérin » : la mère d'abord et avant tout, mais aussi le frère, la sœur, l'oncle maternel, etc. Les sentiments d'amour vis-à-vis du père et de ceux par rapport auxquels on est situé dans une relation d'alliance (époux ou épouse) ne sont ni aussi manifestes, ni aussi licites. En tout cas, ils ne font pas règle et ne sont pas aussi structurants. Par rapport au père et à l'époux, la relation affective, qui s'intensifie dans les situations d'enfermement, se colore toujours de crainte et de respect. Le référent de base de la logique d'affiliation est donc bien la famille, mais une famille sociale et non biologique, dans la mesure où serviteurs et clients font partie de la famille, et où les hôtes eux-mêmes sont assimilés (au moins au niveau de la désignation) à des membres de la famille⁹.

9. Lila Abu Lughod et Diane Singerman ont reçu un statut de filles dans les familles où elles séjournèrent pour leur travail de terrain.

Le lien dit «de sang» se croise avec celui que confère l'appartenance au lieu : la terre, le village, la maisonnée. Ce lieu, cependant, n'est pas celui dans lequel on s'enracine, mais celui à partir duquel on se nomme et l'on est nommé. Diverses observations menées sur la région palestino-libanaise le mettent en évidence. Ainsi, les habitants du quartier tripolite de Bab Tebbané, qui s'identifient à leur quartier au point que les plus jeunes d'entre eux sont affiliés au début des années quatre-vingt à une milice armée très active et qui tire son nom du quartier, sont loin d'être majoritairement originaires de la ville de Tripoli (Liban). Le fondateur de l'*açabiyya* est même né en Palestine, et c'est son frère qui, héritant de son charisme, lui succède à la direction de la bande¹⁰. Dans le lien d'affiliation, le local prime souvent sur le «national», et le quartier a un vécu plus fort que la ville, et le village que le pays. Interrogé sur son attitude par rapport à la création d'un État palestinien indépendant, le Palestinien d'Israël Abdel-Wahab Daraoushe, député à la Knesset, répond qu'il y est favorable mais qu'il ne quittera jamais sa terre. «Pour cette raison, je ne renoncerai pas à ma citoyenneté israélienne. Néanmoins, je suis plus attaché à mon village et à ma terre qu'à mon pays¹¹.» Abdel-Wahab Daraoushe poursuit par une boutade qui est aussi une rationalisation, en rappelant que dans la région, «les États changent souvent. Nous avons été successivement sous administration ottomane, britannique et maintenant israélienne». La conséquence implicite de ce qu'il rappelle est que la domination israélienne prendra fin comme celles qui ont précédé. Nous sommes donc renvoyés à la réalité historique des empires du passé qui ont pu imposer leurs lois mais n'ont pas suscité de sentiment d'appartenance.

Parce qu'elle est la modalité dans laquelle se coulent les rapports sociaux, la logique d'affiliation s'étend aux obédiences religieuses, aux factions, aux bandes. Elle marque l'ensemble de la vie sociale et culturelle arabe, résiste à l'évolution économique, permet la survie dans des situations de crise et de répression mais, sous sa forme actuelle de communautarisme et de confessionnalisme, elle fait obstacle à l'affirmation d'individualités citoyennes. Cependant, les groupes d'affiliation, sitôt qu'ils dépassent le cercle étroit de la famille, ne sont pas stables. Ils sont en décomposition et en recomposition permanente. Ils tissent entre eux des réseaux mobiles dans lesquels les affiliations jouent soit ensemble, soit les unes contre les autres dans une succession d'alliances que l'on ne peut comprendre si l'on se raccroche à des repères idéologiques. La guerre civile au Liban, par exemple, a été le théâtre permanent de ce type de renversements d'alliances. La logique se maintient, mais non les éléments qui y sont soumis. Les destins individuels se tissent sous la pression de forces d'attraction et de répulsion. Enfin, le sentiment d'affiliation est fortement ambivalent. Les conflits éclatent dans

10. Michel Seurat, «Le quartier de Bab Tebbané à Tripoli (Liban)», dans *L'État de barbarie*, Paris, Le Seuil, 1989.

11. *Libération* du 18 août 1997.

les familles, dans les villages, dans les clans : le plus proche est aussi le plus dangereux, car il risque toujours d'empiéter sur l'espace qui lui est assigné ou de mettre en cause l'ordre des pouvoirs. Plus on s'approche des centres de pouvoir, plus les manifestations de ces rivalités et de ces conflits entre très proches deviennent spectaculaires et sanglantes. L'histoire toute récente et même l'actualité en fournissent maints exemples. L'affiliation, on vient de le voir, est affiliation contre. Dans le Liban de 1984 livré non pas, comme on l'a dit, à la guerre civile (car la guerre civile oppose des idéologies ou des visions du monde antagonistes), mais à un processus de destruction du politique qui se déroule à coups de tir de mortier, Michel Seurat note comme élément fondamental d'une *açabiyya* urbaine « l'inimitié qu'elle nourrit à l'égard de l'*açabiyya* voisine¹² ». Comme on appartient, on se différencie : par les espaces et par le sang. Dès lors qu'ils ne sont pas affiliés ou qu'ils se désaffilient, les groupes deviennent hétérogènes, cette hétérogénéité risquant de dégénérer en franche hostilité en situation de crise.

Mais chaque groupe lui-même est constitutivement hétérogène. D'abord parce qu'il comporte des hommes et des femmes socialisés séparément, assignés à des tâches et surtout à des lieux différents à l'intérieur et à l'extérieur de la maison, obéissant à des règles et à des codes distincts, si ce n'est opposés, mais en même temps complémentaires. La règle de la non-mixité vaut ce que vaut une règle. Elle a souvent été transgressée. Les admonestations que, dans leurs traités, les clercs salafites de l'Égypte de l'époque des Mamelouks adressent aux femmes et aux hommes pour leur rappeler les règles de séparation spatiale entre les deux sexes, montrent bien que celles-ci n'étaient pas respectées¹³. Néanmoins, les principes qui régissent les normes et les conduites demeurent, et peuvent toujours être rappelés de la manière la plus brutale. Ainsi de l'honneur, au masculin et au féminin, valeur fondamentale des sociétés arabes, même si les marqueurs qui le signifient, dans la gestuelle, le vêtement, etc., varient considérablement selon les temps et les lieux. À travers lui se structure un système d'interprétation et de jugement des conduites, se réaffirme l'appartenance au groupe et se marque la grande différence : celle qui doit opposer le monde arabe et l'Occident. L'honneur féminin y occupe une place prépondérante. D'une manière plus générale, en effet, l'hétérogénéité se signifie dans la non-modestie. Les femmes venues d'Occident sont, dans la vision commune, nécessairement « immodestes », c'est-à-dire offertes aux hommes et dépourvues d'honneur. Ces divisions, à l'étalon de la modestie ou de l'immodestie, passent à l'intérieur de cet ensemble homogène que paraît être pour beaucoup le monde arabe. Les femmes bédouines affirment se distinguer des paysannes par l'absence de

12. Michel Seurat, *op. cit.*, p. 129.

13. Huda Lutfi, "Manners and customs of fourteenth-century cairene women: female anarchy versus male shar'i order in muslim prescriptive treatises", in *Women in Middle Eastern History*, Nikki R. Keddie and Beth Baron Editors, New Haven, Yale University Press, 1991.

vergoigne qu'elles attribuent à ces dernières qui n'hésiteraient pas, selon elles, à parler de leurs relations sexuelles avec leur mari, ou encore des Égyptiennes (les citadines), dont le comportement est interprété comme dénué de « modestie » :

« Les Égyptiennes ne sont pas comme nous ¹⁴. Elles n'ont pas de vergoigne. Tenez : dans la pièce de séjour de la famille Untel (une famille égyptienne connue par l'enquêtrice), il y a une photographie de leur mariage pendue sur le mur, et tout le monde peut la voir. Et sur cette photo, il la tient par les épaules. Et ils sont assis ensemble, et se disent des mots doux. Une femme arabe serait embarrassée ; sa modestie l'empêcherait d'être vue dans cette situation par son frère aîné, sa belle-mère, ou n'importe qui ¹⁵. »

L'affirmation de l'hétérogénéité prime sur le contenu donné à ce qui divise. Elle structure le rapport aux mondes et aux autres. Ainsi, même lorsqu'elles s'affirment féministes, les femmes arabes, à de très rares exceptions près, disent ne pas vouloir ressembler aux Occidentales qui aspirent, selon elles, à être semblables aux hommes. Elles réprouvent (en tout cas au niveau du discours explicite) des revendications jugées inadmissibles dans le monde arabe, parce qu'elles contreviennent radicalement au code féminin de la modestie, en particulier celles qui ont trait à la liberté sexuelle. Le discours le plus moderniste s'efforce de rationaliser cette affirmation de l'hétérogénéité première des hommes et des femmes en définissant les femmes par la maternité qui marque leurs destins, leurs choix, leurs affects. Beaucoup de femmes qui affichent des codes extérieurs de modernité (le vêtement, par exemple) adhèrent aussi à un ordre du monde soumis à des divisions entre lesquelles elles savent pouvoir mener leur propre jeu.

Le sang – code symbolique majeur – est facteur d'affiliation mais aussi d'hétérogénéité. Il unit et oppose, fait lien avec le passé et ordonne des généalogies qui, pour être imaginaires, n'en sont pas moins opérantes. On sait que l'accès au pouvoir ou à des positions privilégiées se légitime par l'appartenance à la Maison du Prophète. Les opposants aux régimes en place n'hésitent pas à se légitimer de ce lignage. Ainsi le leader islamiste marocain le cheikh Abdessalam Yacine ou docteur Ahamd'Uwaydi, porte-parole reconnu de ceux qui revendiquent un nationalisme jordanien exclusivement bédouin et anti-palestinien : selon ce dernier, le statut, inférieur ou supérieur, se transmet « dans le sang », et un âne, comme aime à le dire l'intéressé, ne peut engendrer un lion ¹⁶. À la guerre, la victoire est victoire du sang sur le sang : ainsi du geste d'un soldat bédouin, venant de participer en Jordanie à la répression violente d'une manifestation d'étudiants palestiniens qui, après

14. On a vu au chapitre précédent que les Bédouins ne considèrent pas les Égyptiens comme de véritables Arabes.

15. Lila Abu Lughod, *Veiled Sentiments*, op. cit., p. 48.

16. Andrew J. Shryock, « Tribaliser la nation, nationaliser la Tribu », dans *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, n° 147, janvier-mars 1995.

avoir trempé un oignon dans le sang de l'adversaire blessé, le mange¹⁷. Le sang authentifie symboliquement l'origine ou même le pedigree ; il est supposé transmettre l'identité et la différenciation. Les Bédouins chez qui a vécu l'anthropologue Lila Abu Loghod s'opposent, par exemple, aux Égyptiens (dont les autorités répriment les activités commerciales transfrontalières dites « de contrebande »), soit en prétendant que le sang de ces derniers est mêlé et impur, soit en racontant que le sang qui coule dans leurs veines est celui de serviteurs et d'esclaves, efféminés et sans honneur viril. L'impureté du sang a pour expression l'absence de différenciation du masculin et du féminin. Cette croyance est justifiée par un contre-mythe d'origine :

« Quand Moïse s'échappa d'Égypte, le Pharaon et tous les hommes véritables, les guerriers, le poursuivirent. Ils ne laissèrent derrière eux que les femmes, les enfants, les serviteurs et les esclaves¹⁸. C'étaient des hommes faibles, qui lavaient les pieds des femmes et prenaient soin des enfants. Quand Moïse eut traversé la mer Rouge, les hommes du Pharaon furent noyés. Il ne resta plus que les serviteurs. Ce sont eux qui ont été les aïeux des Égyptiens. C'est ce qui explique qu'aujourd'hui ils soient comme cela. Les hommes sont des femmes et les femmes sont des hommes. Lui porte les enfants, et ne s'assied pas avant qu'elle n'ait trouvé un siège¹⁹. »

L'hétérogénéité des espaces (élément important de cette logique) apparaît en pleine lumière lors des situations de crises et de conflits, lorsque des clans vivant dans différents quartiers de villes et de villages s'affrontent et se déchirent. Ces affrontements peuvent prendre l'allure d'oppositions politiques. Mais ce sont tout autant des groupes affiliés au sein d'espaces délimités que des individus mus par leurs convictions personnelles, qui se confrontent. Cette géographie des conflits internes a été celle de la guerre civile du Liban, celle aussi de la « guerre des camps » (palestiniens, 1987), mais, bien avant la période coloniale, elle avait opposé de façon beaucoup moins sanglante les chefs de bandes des quartiers du vieux Caire.

Dans le Proche-Orient, comme aussi dans d'autres régions, la hiérarchie est constitutive de la vision la plus répandue du rapport entre les membres de la société. Là encore, il s'agit bien d'une logique relationnelle, et non d'une échelle fixe qui situerait une fois pour toutes les groupes d'individus les uns par rapport aux autres. Elle énonce un principe de classement selon lequel s'ordonnent les sexes, mais aussi les générations, les familles, les communautés et les « classes ». La féminité ou la masculinité sont d'abord des catégories sociales. Il arrive que des femmes – militantes ou combattantes – transgressent la hiérarchie des sexes : elles deviennent socialement des hommes et renoncent le plus souvent au mariage et à la maternité, à moins que le veuvage ne leur offre la possibilité de combiner maternité et masculinité

17. C'est un témoin qui m'a relaté la scène.

18. En réalité, c'est un seul et même mot (*khadama*) qui, en arabe, désigne cette double catégorie.

19. Lila Abu Loghod, *op. cit.*, p. 45.

sociale. Cette inégalité entre les sexes se combine avec d'autres et d'abord les fortes inégalités entre familles ou groupes sociaux. Les hiérarchies entre familles sont à la fois structurantes et contestées dans les émeutes, les révoltes (par exemple la grande révolte palestinienne de 1936), mais aussi les coups d'État. Les femmes des groupes dominants sont donc supérieures hiérarchiquement aux hommes des groupes dominés, ce qui ne signifie pas pour elles davantage d'autonomie, mais la prise en compte de certains codes et la possibilité de donner des ordres et d'être obéies. Les considérations sur l'infériorisation systématique des femmes dans le monde arabe relèvent, faut-il le rappeler, de stéréotypes d'origine coloniale et ne rendent pas compte de ce qui peut être effectivement observé.

Les rapports à l'intérieur de la famille sont eux aussi strictement hiérarchisés, et cette échelle hiérarchique va des aînés aux cadets. Les femmes, soumises elles aussi à la hiérarchie générationnelle, ne sont pas égales entre elles. Les femmes mariées ont préséance sur les célibataires et les mères de fils sur les autres mères. C'est du reste après la naissance du fils aîné, garantie dans les sociétés rurales d'une vieillesse à l'abri du besoin pour des parents qu'il a le devoir d'entretenir, qu'un homme ou une femme est revêtu(e) d'une respectabilité qui s'affiche dans le nom qu'il ou elle adopte : le *Abu* (père) et le *Oum* (mère) suivi du prénom de l'enfant mâle. Cette forme, à la fois familière et respectueuse, de dénomination est transférée aux patronymes, et surtout aux surnoms donnés aux chefs, même en l'absence de progéniture mâle. Cette pratique a été répandue dans l'Organisation de libération de la Palestine (OLP), à commencer par le surnom de Abu Ammar donné à Yasser Arafat. Dans cette mesure, la hiérarchie est mobile, puisque les hommes se marient et que les femmes vieillissent : même les cadets ont pouvoir sur leurs femmes, et les mères âgées, respectées de leurs fils, sur leurs brus, et souvent aussi sur tous ceux, hommes et femmes, des générations précédentes, et de même rang social. Cette mobilité est aussi un facteur de stabilité : pour une jeune fille, le mariage est promesse d'accéder un jour au statut de belle-mère toute-puissante, et pour cela elle accepte d'être une belle-fille soumise qui enseignera la soumission à ses propres filles.

Fondée sur l'honneur, cette logique hiérarchique se manifeste dans des codes diffus, aux antipodes d'un système protocolaire strict, alimentés de sentiments complexes où s'enchevêtrent la dépendance, l'affection protectrice, la crainte, la soumission, l'amour. Les codes d'honneur et de modestie, en particulier, s'inscrivent dans cette relation hiérarchique, puisqu'il s'agit avec eux de signifier et de conserver sa place dans la hiérarchie, une place toujours menacée. Mais les codes sont toujours ambigus et polysémiques. Le voile des femmes, en particulier, doit être interprété de façon relationnelle à l'intérieur de ce système hiérarchique : il marque le statut privilégié de celles qui le portent, et parfois aussi le statut supérieur de ceux en présence de qui il est porté. C'est le cas des Bédouines qui se voilent en présence de ceux qu'elles considèrent comme plus élevés qu'elles dans la hiérarchie, et seulement dans les situations où la sexualité (donc l'honneur)

est en cause²⁰. Quand, dans l'Égypte des années 1880, la princesse royale Nazli Fazil, première femme à ouvrir un « salon » fréquenté par des politiciens et des intellectuels²¹, ne revêtait pas de voile pour recevoir ses hôtes, elle leur signifiait certes son modernisme, mais aussi la supériorité de son rang, supériorité telle qu'elle n'avait pas à redouter leur regard.

C'est sans doute à partir de la relation entre les hommes et les femmes que peut se comprendre ce qui organise les liens sociaux et politiques dans le Proche-Orient arabe, et qui repose sur l'hétérogénéité et la hiérarchie. Relation complexe où la domination n'est pas univoque, et où tous sont contraints et profondément dépendants les uns des autres. Les hommes qui ont à faire preuve de leur virilité sont eux aussi soumis à des impératifs lourds d'angoisse. La nuit de noces, évoquée aujourd'hui dans de nombreuses œuvres littéraires et cinématographiques, en est le moment symbolique. Mais la sodomisation pratiquée dans les geôles des régimes liberticides ne peut s'interpréter que comme la négation de cette virilité, et c'est parce que cette négation est insupportable que les victimes éprouvent tellement de difficultés à témoigner de ce qu'elles ont subi.

Max Weber a enseigné aux chercheurs en sciences sociales que la réalité socio-historique est inconnaissable en tant que telle. Les modèles d'intelligibilité que le savant construit (les types idéaux) sont conçus à la manière de coupes histologiques, en dehors de la temporalité et de l'histoire. Le savant propose ainsi une interprétation des phénomènes, qui leur donne sens, mais qui n'est pas incompatible avec une ou d'autres interprétations, dès lors que celles-ci produisent également du sens. On sait que Weber a affirmé, dans ses *Leçons pour une théorie de la science*, la non-contradiction entre sa propre interprétation du capitalisme et celle de Marx. Cette position est à la fois courageuse et désespérée. Si l'on pose au contraire le travail d'interprétation comme une construction théorique et conceptuelle commune à l'observé et à l'observateur, la toute-puissance du social-scientifique en face de son objet disparaît. L'accusation d'« orientalisme » qui menace toujours celles et ceux qui s'efforcent de mieux connaître le monde méditerranéen et musulman disparaît, et cela d'autant plus que les phénomènes observés sont perçus et étudiés dans leur temporalité historique, et dans les conditions précises de leur production en tant que pratiques, comme Pierre Bourdieu nous y incite. Ce qu'il ne dit pas et ce sur quoi je voudrais conclure, c'est que les conditions d'observation (et de théorisation) ne sont pas les mêmes quand le travail de terrain met en présence une observatrice et des observé(e)s. Les pratiques mises en lumière prennent un autre sens et les modèles d'intelligibilité se transforment.

20. Lila Abu Lughod, *op. cit.*, pp. 152-157.

21. Cf. Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation*, Le Caire, The American University in Cairo, 1996, p. 7.

LES LIMITES IDÉOLOGIQUES DU NATIONALISME ALGÉRIEN

Lahouari Addi

Prenant contact avec l'Algérie en pleine guerre, Pierre Bourdieu a été favorable à l'indépendance de ce pays, éprouvant de la sympathie pour les gens rencontrés lors de ses enquêtes, chez qui il recueille des interviews où il découvre la profondeur des ruptures causées par la colonisation. Mais bien que favorable à la cause nationale des Algériens, il n'a jamais considéré que leur quête pour l'indépendance était une révolution, dans la mesure où l'état économique et culturel de la société dominée ne permettait pas, selon lui, la prise de conscience révolutionnaire qui suppose que les agents aient une vision claire de l'avenir. Cette idée, Bourdieu l'exprimera durant toute sa carrière, prenant ainsi ses distances vis-à-vis des analyses marxistes ou néo-marxistes qui prêtent aux peuples du tiers-monde des capacités révolutionnaires qu'ils n'ont pas. Pour lui, une révolution est un projet politique conscient qui ne peut être formulé que par des groupes conscients de leurs forces. Or, pense-t-il, les Algériens vivent dans une précarité qui favorise l'esprit de révolte mais qui empêche la prise de conscience révolutionnaire en raison d'une propension au millénarisme que nourrissent les espérances magiques. La révolution se situe entre l'espérance et le possible ; au-delà de celui-ci, l'espérance est prise en charge par le millénarisme, l'utopie, l'imaginaire, le fantastique, etc. La domination subie par les Algériens n'a jamais été saisie dans sa réalité objective mais plutôt interprétée comme l'expression d'une volonté maléfique, ce qui donne au politique des formes psychologiques qui n'ouvrent aucune perspective de dépassement de la domination. La situation post-coloniale n'a du reste pas résolu les contradictions qui minaient l'ordre colonial, reproduit après l'indépendance, malgré un discours populiste verbalement généreux. La révolution, dira implicitement Bourdieu, ne dépend pas de la générosité de l'élite dirigeante tentée de reproduire la domination.

RÉVOLTE ET RÉVOLUTION

Pour critiques que soient les travaux de Bourdieu à l'endroit de l'ordre colonial, montrant que celui-ci ne permet pas aux colonisés de sortir du dénuement, ils ne versent ni dans le misérabilisme ni dans une sociologie complaisante de la « culture de la pauvreté ». Il ne croit d'ailleurs pas aux vertus révolutionnaires de la pauvreté qui mutilent l'homme en le livrant à l'imaginaire. Sa sociologie n'exalte pas la pauvreté, elle dénonce ses causes sans pour autant tomber dans le populisme. Se refusant la théorie volontariste de la prise de conscience révolutionnaire découlant de la philosophie du sujet de Jean-Paul Sartre, Bourdieu s'est gardé de prêter à l'Algérien des qualités révolutionnaires parce que, explique-t-il, les « espérances subjectives ont partie liée avec les conditions objectives¹ ». Concevant la révolution comme une rupture avec un présent à substituer à un futur probable par une construction politique qui suppose la capacité de se projeter dans un avenir maîtrisable, il rappelle que la prise de conscience révolutionnaire ne peut être le résultat d'une ferveur collective, à moins de la confondre avec toutes les utopies des mouvements de foules que les siècles précédents ont aussi connues. Le projet révolutionnaire est lié aux conditions sociologiques contenant en elles-mêmes des « éventualités probables », c'est-à-dire que pour que l'oppression débouche sur la prise de conscience révolutionnaire, il faut que l'ordre social contienne en lui-même son dépassement. Il n'est pas une « confrontation sans antécédent du sujet avec le monde » comme semble l'affirmer Sartre qui « s'insurge, non sans raison, contre la sociologie *objective* (je dirais objectiviste) qui ne peut saisir qu'une *socialité d'inertie*² ». Mais si l'objectivisme qui sous-estime la capacité des individus à faire la révolution est à écarter, le subjectivisme qui la surestime est aussi à rejeter parce que celle-ci ne relève pas de la pure intention du sujet. Ce dernier est porteur d'un *habitus* qui réconcilie « la chose et le sens » dans un équilibre entre la fidélité à soi-même et le désir de changer. Mais ce qui est important pour Bourdieu, ce n'est ni l'un ni l'autre, mais la capacité de changer et de créer un monde réel différent abolissant la contradiction devenue insupportable pour les individus. Plus cette capacité est faible, plus grande est la tentation de confier le changement à l'imaginaire qui enchante la réalité au lieu de la transformer.

Si Bourdieu n'a pas versé dans le tiers-mondisme ambiant des années soixante, c'est parce que sa sociologie met l'accent sur les capacités, et surtout l'incapacité concernant des sociétés du tiers-monde, à concevoir le changement avec une perception du futur en relation avec la maîtrise du présent

1. P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977, p. 89.

2. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 76 (souligné par l'auteur).

dans la reproduction de la vie quotidienne. Rejoignant une thèse marxiste pré-léniniste, il argumente que ce ne sont pas les plus pauvres qui feront la révolution, même si leurs conditions de vie les amènent à se révolter. Il appuie cette position par une citation de Durkheim, extraite de *La Méthode sociologique* :

« C'est parce que le milieu imaginaire n'offre à l'esprit aucune résistance que celui-ci, ne se sentant contenu par rien, s'abandonne à des ambitions sans bornes et croit possible de construire ou, plutôt, de reconstruire le monde par ses seules forces et au gré de ses désirs³. »

Cette citation donne tout son sens aux utopies révolutionnaires et aux millénarismes apparus à la faveur de la libération des peuples du tiers-monde, annonçant leur échec du fait même qu'ils sont l'expression politique de conditions sociologiques si précaires qu'elles ne permettent pas d'envisager de les dépasser⁴. Les révolutions qui ont éclaté dans des conditions sociales de misère économique et de pauvreté culturelle – et la Russie en est un exemple – ont développé une dichotomie schizophrénique entre le discours clamant la générosité du but final et les moyens et méthodes souvent inhumains utilisés qui ont substitué une inégalité à une autre parfois plus profonde. Les exemples historiques ne manquent pas, de l'Union Soviétique à l'Algérie, ou pire encore, au Cambodge de Pol Pot, qui ont malheureusement donné raison à Bourdieu.

Pour être révolutionnaire, un mouvement doit être l'expression d'un refus d'une réalité oppressive à changer non pas par la générosité du discours, mais par la volonté de transformer les rapports sociaux, à commencer par abolir les rapports d'autorité arbitraires que l'enthousiasme de la mobilisation populaire a fait accepter dans une organisation comme celle du Front de libération national (FLN), dont des responsables n'ont pas hésité à tuer des militants usant de la liberté de critique et d'expression⁵. Le discours apologétique de l'utopie révolutionnaire de Frantz Fanon a caché les rapports réels dans l'organisation du FLN, dont les responsables ont reproduit les mécanismes traditionnels d'allégeance, cherchant prestige et pouvoir en se posant comme les plus nationalistes et en soupçonnant de trahison à la cause nationale leurs concurrents potentiels. Cette mécanique d'anarchie au sommet et de terreur à la base par lesquelles le FLN s'est rendu célèbre (le mot *Eljabha* était autant source de fierté que de peur), au-delà de sa victoire sur la France coloniale, est le reflet d'une indigence idéologique et d'une pauvreté culturelle qui renforcent l'aliénation, poussant des hommes à égorger d'autres

3. Émile Durkheim, cité par P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 267.

4. « Le millénarisme révolutionnaire et l'utopie magique sont la seule visée du futur qui s'offre à une classe dépourvue de futur objectif » parce que « l'espérance magique est la visée de l'avenir propre à ceux qui n'ont pas d'avenir », P. Bourdieu, *Algérie 60...*, *op. cit.*, pp. 90-91.

5. Des responsables militaires de la Wilaya trois (Kabylie), eux-mêmes victimes de la propagande des services secrets français, sont allés jusqu'à exécuter des maquisards sachant lire et écrire le français, langue susceptible selon eux de véhiculer des informations à l'ennemi.

hommes au nom d'un Dieu nouveau, la Révolution, d'autant plus implacable et sans pitié qu'il devait s'imposer au début par la terreur et la brutalité. Il faut avoir en tête la hantise de ces nombreux militants sincères qui apprennent un jour que la Direction (*elqayada*), la Révolution (*etawra*), l'Armée (*eljeich*)... leur retirent la confiance pour avoir fait preuve de scepticisme à l'égard de telle ou telle décision ou à l'égard de tel ou tel dirigeant, pour prendre la mesure de l'aliénation de ceux qui prétendent se réclamer d'un mouvement de libération supposé libérer de la domination coloniale et des aliénations qui lui sont constitutives⁶. Il faut convenir avec Bourdieu que « l'aliénation absolue anéantit la conscience de l'aliénation⁷ ». En étant autoritaire, en ayant si peu de respect pour la vie humaine et pour la dignité de ses subordonnés, le dirigeant du FLN s'est inscrit dans le prolongement des rapports de la société traditionnelle, avec ses *habitus* : recherche des honneurs et du prestige pour se distinguer des autres. La société traditionnelle forme l'homme dans la culture patriarcale marquée par l'ethnocentrisme généalogique qui oppose tous les segments tribaux et familiaux les uns aux autres dans une situation de rareté de biens. Le pouvoir, dans ces conditions, est recherché pour le prestige, dans la logique de l'ethnocentrisme généalogique et pour ses capacités prédatrices des biens matériels. L'autoritarisme, qui a besoin de capitaux symboliques pour se légitimer, a pour finalité le prestige et la prédation qui, à leur tour, le renforcent. Le FLN est porteur de cette culture apparue au grand jour dans l'exercice du pouvoir entre les mains d'une élite dont les convictions profondes sont en rupture avec les valeurs de la modernité, la première d'entre elles étant l'égalité des individus que l'État est censé considérer comme des sujets de droit. C'est ici que prend son origine la crise politique qui a éclaté dans les années quatre-vingt-dix.

Ce regard réaliste de Bourdieu sur la guerre de libération algérienne découle de l'analyse sociologique de l'Algérie qu'il entreprend à travers des enquêtes et des entretiens qui révèlent une idéologie politique spontanée, le plus souvent implicite, constituant le nationalisme algérien qui se nourrit plus du sentiment d'injustice face à l'ordre colonial que de la volonté de construire un État de droit. Les enquêtés expriment leurs positions politiques en termes de bien et de mal, parfois font référence à la justice qu'ils souhaitent et à l'injustice qu'ils dénoncent, s'en remettent souvent à Dieu qu'ils invoquent pour rétablir l'ordre juste. Dans tous les cas, ils font preuve d'un attachement fort à leur communauté dont ils pensent qu'elle sera la meilleure de toutes une fois l'indépendance acquise. Si le FLN a été si populaire dans les années cinquante, c'est qu'il a été le véhicule de cette culture présentant, entre autres, une vision enchantée du futur.

6. Cf. à ce sujet le témoignage instructif dans Mohamed Harbi, *Une Vie debout. Mémoires politiques*, tome I : 1945-1962, Paris, La Découverte, 2001.

7. P. Bourdieu, *Algérie 60, op. cit.*, p. 79.

Pour se poursuivre avec l'intensité qui a été la sienne, la guerre de libération a besoin de s'enraciner dans le peuple qui la couve, la soutient, la finance... en raison de sa perception comme rupture d'un ordre oppresseur. Elle n'est pas le résultat d'une machination projetée par une minorité soutenue par des forces étrangères mais issue des conditions sociologiques, historiques et culturelles qui alimentent l'insurrection en hommes, en moyens et en énergie suffisamment importants pour créer l'insécurité dans le camp adverse qui dispose d'une puissance de feu que seul un pays développé possède.

«Prétendre que la guerre est imposée au peuple algérien, écrit Bourdieu, par une poignée de meneurs utilisant la contrainte et la ruse, c'est nier que la lutte puisse trouver ses forces vives et ses intentions dans un sentiment populaire profond, sentiment inspiré par une situation objective⁸.»

Le combat nationaliste, pour se poursuivre sur le terrain militaire, a besoin d'une utopie au nom de laquelle le sacrifice est accepté. L'élite politique se formera en relation avec l'expression de cette utopie, c'est-à-dire que ce sont les individus qui traduiront cette utopie en revendications politiques qui auront la confiance des masses.

Née de la contestation de l'ordre colonial, l'élite nationaliste algérienne reflète à bien des égards les transformations culturelles de la société et les limites idéologiques du projet social dont elle est l'expression. Certes, cette élite est diverse, mais celle qui attire les plus grandes masses populaires sera celle qui aura réussi à forger le langage populiste qui convienne le mieux à l'utopie qui fait croire qu'il suffirait que l'indépendance soit proclamée pour que s'instaure la justice et pour que les richesses soient abondantes⁹. Sans l'enracinement de cette utopie dans les couches les plus pauvres de la population, le FLN n'aurait jamais pu mobiliser les masses populaires autour de son combat contre la colonisation. Pour connaître les capacités révolutionnaires de l'Algérie en armes, il ne suffit pas d'étudier les textes du FLN qui codifient les aspirations du mouvement dans un langage emprunté au discours politique moderne. L'analyse de la réalité exige d'aller au-delà des

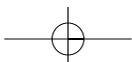
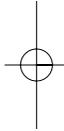
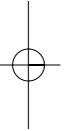
8. P. Bourdieu, « Révolution dans la révolution », *Esprit*, janvier, 1961.

C'est pour avoir écrit une telle phrase en 1961 contre la propagande coloniale qui présentait le FLN comme une minorité de terroristes violents manipulés de l'extérieur, que Bourdieu a rejeté l'explication officielle du conflit des années quatre-vingt-dix présentant l'armée comme le rempart de la modernité contre la barbarie intégriste. Si, en dix ans, les militaires ne sont pas arrivés à ramener la paix, cela signifie que la contestation islamiste a des appuis dans de larges couches de la population. Condamnant les violations des droits de l'homme commises par les militaires, Bourdieu ne soutiendra pas pour autant les islamistes comme l'avait fait Michel Foucault qui avait, en son temps, appuyé Khomeïni dans son combat contre le Chah d'Iran.

9. Le mouvement national, avant 1954, était composé de diverses tendances, allant des populistes radicaux du Parti du peuple algérien (PPA) de Messali Hadj aux réformistes de l'Union démocratique pour le manifeste algérien (UDMA) de Ferhat Abbas, en passant par les Oulémas et les communistes. La masse s'est reconnue dans le discours de Messali Hadj parce qu'il traduisait, mieux que tout autre, les attentes enfouies dans l'imaginaire politique. Cf. M. Harbi, *Aux Origines du populisme algérien*, Paris, Bourgois, 1973.



textes idéologiques officiels (Plate-Forme de la Soummam, Programme de Tripoli...) et de procéder à une étude sociologique des représentations culturelles de ces masses qui ont fourni au FLN le gros de ses bataillons. C'est ce qu'a fait Bourdieu, qui montre que le politique est perçu à travers des catégories psychologiques qui lui refusent toute objectivité et toute spécificité.



DES OUTSIDERS DANS L'ÉCONOMIE DE MARCHÉ PIERRE BOURDIEU ET LES TRAVAUX SUR L'ALGÉRIE

Marie-France Garcia-Parpet ¹

Si Pierre Bourdieu a démontré tout au long de son œuvre un intérêt pour les questions économiques, celui-ci s'est affirmé dès ses premiers travaux qui ont porté sur le procès d'adaptation au capitalisme en Algérie², et l'on y trouve déjà les formes les plus élaborées d'une sociologie économique. Abordant principalement la question de l'agent, il va s'opposer radicalement à la conception de la théorie néo-classique et montrer que « les dispositions économiques les plus fondamentales, besoins, préférences, propensions au travail, à l'épargne, à l'investissement ne sont pas exogènes, c'est-à-dire indépendantes d'une nature universelle, mais endogènes et dépendantes d'une histoire, celle-là même du cosmos économique où elles sont exigées et récompensées. Y associant une réflexion qu'il a menée sur le célibat en Béarn, il va élaborer la théorie de l'*habitus* permettant de dépasser l'opposition entre les structures et les individus, et de prendre en compte l'expérience des agents qui fait partie de la réalité sociale. L'originalité de ces travaux tient, entre autres, à une approche pluridisciplinaire singulière et à une expérience croisée du monde social dont il faudrait faire l'histoire sociale, rendant compte à la fois d'un itinéraire biographique, de l'état du champ des sciences sociales à l'époque où ils ont été réalisés, et d'une façon plus générale du contexte politique de la France et de l'Algérie dans les années soixante, ce qui dépasse nettement le cadre de ce travail. Nous nous contenterons d'en évoquer quelques aspects. L'objet de cet article est de jeter un regard sur ces travaux qui, tout en ayant un rôle majeur dans l'œuvre de l'auteur, ont connu dans différents pays une réception très différenciée³, et de comprendre le contexte socio-historique qui les a rendus possibles.

1. Transformation sociale et politique liée au vivant/Institut de recherche en agronomie-Centre de sociologie européenne/Écoles des hautes études en sciences sociales (TSV/INRA-CSE/EHESS).

2. La bibliographie des travaux portant sur l'Algérie se trouve en fin de texte.

3. Cf. notamment la réception de ces travaux au Brésil, Sérgio Leite Lopes, « Pierre Bourdieu et le renouveau des enquêtes sur les classes populaires brésiliennes », dans ce numéro; et Afrânio Garcia, « Mode de domination et déracinement de la paysannerie », Colloque École des hautes études en sciences sociales (EHESS), « Travailler avec Bourdieu », 16 novembre 2002.

HISTOIRE, PRATIQUE SCIENTIFIQUE ET INTERDISCIPLINARITÉ

Pierre Bourdieu a séjourné en Algérie lors de son service militaire, en tant qu'appelé en 1955, et peu après comme assistant de philosophie à la faculté d'Alger, où il enseignera jusqu'en 1959. C'est en pleine guerre d'indépendance qu'il va s'interroger sur les effets sociaux du déracinement des sociétés traditionnelles et sur la confrontation des individus à la logique de l'économie de marché. Ses travaux, réalisés lors de son service militaire, consistent, selon ses propres paroles, en «un bilan critique de tout ce qu'il avait accumulé par ses lectures et ses observations, en se servant des instruments théoriques dont on pouvait disposer à l'époque, c'est-à-dire ceux que fournissaient la tradition culturaliste, mais repensés d'une manière critique, avec par exemple la distinction entre situation coloniale comme rapport de domination et d'acculturation⁴». Il s'est engagé ensuite dans un projet collectif et interdisciplinaire sur la situation de l'emploi, à la tête duquel se trouvait Jacques Breil, alors directeur du Service statistiques de l'Algérie, qui a proposé à la Caisse de Développement de l'Algérie de créer une Association de recherche sur le développement économique et social (ARDES).

Cette recherche doit son caractère inédit, aussi bien aux circonstances dans lesquelles elle a été menée qu'à sa diversité disciplinaire (regroupant trois statisticiens dont un polytechnicien et un philosophe normalien en train de réaliser une «mue intellectuelle», c'est-à-dire un passage de la philosophie à l'ethnologie et à la sociologie). L'évocation elliptique des risques encourus lors de ce travail de recherche, dans les circonstances tragiques de la guerre révolutionnaire (risques non seulement intellectuels⁵), et les références discrètes (dans des notes de bas de page) rapportant l'expression «des conditions de contrôle policier» dans lesquelles il a été réalisé et «le fait que les enquêteurs devaient toujours s'attendre à un accueil soupçonneux⁶» ne permettent que difficilement de rendre compte des conditions réelles de travail de terrain dans ces circonstances. Le caractère dangereux du travail de terrain a été évoqué par Salha Bouhedja qui a participé en tant que médiateur, voire interprète, à l'enquête réalisée par l'ARDES à Collo. Employé temporaire de la Section administrative spécialisée (SAS), il avait été mis à la disposition de l'équipe de recherche. Le jour où l'équipe de l'ARDES est venue à Collo pour appliquer des questionnaires et faire des entretiens, le chef d'une grosse société d'exploitation de liège de la région a été assassiné⁷. Une partie des enquêteurs est repartie immédiatement, les autres n'ont séjourné qu'une semaine, devant ainsi abrégé le travail de terrain. Il s'agit pourtant d'une

4. Cf. P. Bourdieu, «Entre amis», *Awal* 2001, voir version abrégée «Retour sur l'expérience algérienne», in *Interventions, Sciences sociales et action politique*, textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, Marseille, Agone, 2002.

5. Cf. L'Avant-propos de *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*

6. Cf. notamment *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 74.

7. Voir Entretien plus loin.

situation d'exception, propice à mettre entre parenthèses les rapports plus classiques existant entre chercheurs et disciplines en France, notamment celui d'ignorance ou de fascination, pas toujours productif, existant entre la sociologie et l'ethnologie d'une part, les statistiques d'autre part. Cela d'autant plus que la « faculté d'Alger disposait d'une autonomie intellectuelle par rapport aux facultés métropolitaines, avec ses hiérarchies, ses modes de recrutement locaux, sa reproduction quasi indépendante⁸ » ; et, selon Claude Seibel, les marges d'initiatives prises alors par de jeunes sociologues et de jeunes statisticiens étaient très importantes⁹.

Les travaux de Pierre Bourdieu vont s'affirmer contre l'existentialisme dominant dans les années cinquante et le structuralisme, qui contribue avec Claude Lévi-Strauss à donner à l'anthropologie une place de choix dans les sciences sociales. Gisèle Sapiro attire l'attention sur le fait que les travaux de Pierre Bourdieu sont d'une certaine façon héritiers du modèle sartrien, bien qu'il fasse partie de ceux qui entendaient réagir contre l'image à la fois fascinante et repoussante de l'intellectuel total, présent sur tous les fronts de pensée¹⁰. Suivant le modèle de la phénoménologie allemande, la pensée de Sartre montrait la possibilité de réfléchir sur le monde contemporain, sur la philosophie en prise sur les choses de la vie ordinaire et sur le monde, ce qui avait marqué Pierre Bourdieu¹¹. Dans la phénoménologie qu'il a connue à travers Sartre et Merleau-Ponty, les travaux de Husserl vont marquer sa pensée, notamment la prise en compte de l'expérience première du monde comme évident, comme allant de soi, et l'importance de la réflexion sur le temps, un concept qui est au cœur de l'enquête menée en Algérie sur la rationalisation des conduites.

C'est aussi la philosophie de l'engagement rattaché à la conception de liberté, développée chez Sartre, qui va marquer les travaux de cette époque qu'il qualifiera plus tard de « métier militant¹² ». Ce choix, dit Gisèle Sapiro, est « l'expression du double refus de la posture du savant reclus dans sa tour d'ivoire et de celle de l'intellectuel révolutionnaire professionnel. On y reconnaît l'empreinte du modèle sartrien d'une activité intellectuelle – littéraire, philosophique ou scientifique – engagée par sa démarche et par le choix même de ses objets, sans que cet engagement n'en conditionne *a priori* les

8. « Retour sur l'expérience algérienne », *op. cit.*, p. 37.

9. Entretien avec Claude Seibel, « Le développement des études sociales dans le système statistique public », manuscrit.

10. Gisèle Sapiro, « Pourquoi le monde va-t-il de soi ? De la phénoménologie à la théorie de l'*habitus* », *Études sartriennes* VIII, Cahiers de recherche interdisciplinaire sur les textes modernes, 24, 2001.

11. « Sartre introduisait un style, un ton... c'était en effet assez analogue à celui qu'avait introduit Heidegger dans un autre contexte : il donnait l'impression de mettre la philosophie dans la vie. Il parlait de choses de la vie quotidienne dans un langage qui aurait pu être un roman et c'était très émouvant pour un jeune apprenti philosophe. Pierre Bourdieu dans un entretien avec Franz Schultheis, « Der totale Intellektuelle. Ein Gespräch mit Pierre Bourdieu über Jean-Paul Sartre », *Süddeutsche Zeitung*, 15 avril 2000, S. 99, publié en version française dans *L'Année sartrienne*, n° 15, juin 2001, p. 194. Cité dans G. Sapiro, *art. cit.*

12. *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 8.

conclusions et n'entrave la recherche de la vérité»: «Un témoignage qui peut ne servir à rien ni à personne», mentionnera Pierre Bourdieu dans l'introduction de *Travail et travailleurs en Algérie*.

Renvoyant dos à dos radicalisme verbal et condamnations humanistes de principe, qui faisaient de la révolution algérienne l'objet de débats abstraits, il s'est donné les moyens d'analyser les conditions d'accès à la conscience révolutionnaire, avec le souci de décrire, de documenter, «voir, enregistrer, faire des photographies¹³». Ce qui est aussi une manière de dénoncer, souligne-t-il. Soucieux de sa responsabilité, il considère que ce que «l'on doit exiger en toute rigueur de l'ethnologue d'une situation coloniale, 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, dépossédés», et de fournir les éléments d'une compréhension adéquate¹⁴. Rapportant l'esprit qui régnait dans l'association de recherche scientifique qui mettait en présence statisticiens et sociologues, il mentionne son «choix d'étudier la société algérienne, très mal connue à l'époque, né d'une impulsion civique plus que politique», et l'intention des membres du groupe de «remplir tout simplement leur tâche d'écrivain public, sans se donner l'illusion d'accomplir une mission historique ou un devoir moral». L'exemple de la publication de deux de ses travaux de cette époque est illustratif de la place qu'ils occupaient dans ce contexte historique. Son premier ouvrage, *Sociologie de l'Algérie*, publié en France aux Presses Universitaires de France en 1958, qui est, comme nous l'avons mentionné, un bilan de travaux ethnologiques, a été publié aux États-Unis, arborant sur la couverture le drapeau de l'Algérie avant même que soit déclarée l'Indépendance. Quant à l'article intitulé «De la guerre révolutionnaire à la révolution», il a été publié dans un ouvrage intitulé *L'Algérie de demain*, dirigé par François Perroux, professeur au Collège de France, sous la rubrique «Aspects sociologiques¹⁵».

Cette description des conditions dans lesquelles la population algérienne devait se confronter à l'économie de marché, qui était en même temps une dénonciation du rapport de violence exercé par le système colonial révélé par la guerre¹⁶, a trouvé une dimension tout à fait singulière parce qu'elle était informée par un intérêt particulier pour l'ethnologie. Pierre Bourdieu a publié un article intitulé «La maison kabyle ou le monde renversé» dans un ouvrage d'hommage à Lévi-Strauss¹⁷, un autre sur «Le sentiment de l'honneur¹⁸» et enfin, une enquête sur le célibat en Béarn¹⁹. Originnaire

13. "The struggle for the symbolic order", entretien avec A. Honneth, H. Hocyba et B. Schwibs, *Theory, culture and Society*, 1986, 3, pp. 35-51.

14. *Travail et travailleurs en Algérie*, *op. cit.*, p. 259.

15. Texte republié en 2002 dans un recueil de textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, *Interventions, Sciences sociales et action politique*, *op. cit.*

16. «Dans une situation révolutionnaire... décrire c'est aussi dénoncer», *Travail et travailleurs en Algérie*, *op. cit.*, p. 262.

17. «La maison kabyle ou le monde renversé», *op. cit.*

18. "The sentiment of Honour in Kabyle Society", *op. cit.* Ce texte, publié d'abord en anglais en 1966, a été rédigé en 1960.

19. «Célibat et condition paysanne», *Études rurales*, 5-6, avril-septembre 1962, pp. 32-136.

de cette région, Pierre Bourdieu avait avec celle-ci un rapport de familiarité, et cette enquête construite « comme une contre-épreuve d'une expérience technologique de la familiarisation avec un monde étranger²⁰ », lui a permis d'une part, de mieux valoriser l'importance des médiateurs dans une situation homologue et, d'autre part, d'avoir un autre regard sur les échanges matrimoniaux en Kabylie. Il a pu remettre ainsi en question la vision structuraliste qui fait des agents de simples supports de structures ou exécutants de règles.

On comprendra ici l'importance du rôle d'Abdelmalek Sayad, étudiant algérien devenu un proche collaborateur et un ami, qui a permis à Pierre Bourdieu d'avoir ce regard croisé de familiarisation avec un monde étranger et de déracinement d'un monde familier : condition essentielle d'une ethnographie fine pour qui « le langage de la règle et du modèle, qui peut paraître tolérable lorsqu'il s'applique à des pratiques étrangères, ne résiste pas à la seule évocation concrète de la maîtrise pratique de la symbolique des interactions sociales : tact, doigté, savoir-faire, sens de l'honneur, que supposent les jeux de sociabilité les plus quotidiens et qui peut se doubler de la mise en œuvre d'une sémiologie spontanée, c'est-à-dire d'un corpus de préceptes, de recettes et d'indices codifiés²¹ ».

C'est selon l'auteur, le sentiment de la « gratuité » de l'enquête purement ethnographique, de l'absurdité d'une enquête sur les pratiques rituelles en temps de guerre, qui l'ont incité à entreprendre, dans le cadre de l'Institut de statistiques d'Alger, les enquêtes qui ont mené à la publication de *Travail et travailleurs en Algérie*, en collaboration avec Alain Darbel, Jean-Paul Rivet et Claude Seibel et *Le Déracinement*, en collaboration avec A. Sayad²². C'est dans ces travaux que le souci de l'engagement apparaît à plusieurs reprises, en conclusion de ses analyses sur les conduites économiques, où il évoque la possibilité de l'apparition d'un projet (personnel et familial) en relation avec la rationalisation du comportement économique et d'une conscience révolutionnaire, ou bien lorsque l'analyse de la société traditionnelle met en lumière des institutions qui ont des formes analogues à celles que l'on peut trouver dans le système capitaliste et qu'un regard peu attentif pourrait confondre. C'est ainsi que, dans la perspective de construire un ordre politique nouveau, il attire l'attention du lecteur sur les dangers politiques d'assimiler notamment l'entraide et la coopération, sur la spécificité du rapport à la monnaie et au crédit²³, et plus généralement, le met en garde contre le volontarisme politique.

20. *Le Sens pratique*, op. cit., p. 32.

21. *Le Sens pratique*, op. cit., p. 162.

22. *Le Sens pratique*, op. cit., p. 11.

23. Notamment in « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps ». L'auteur distingue l'entraide, encouragée et louée par la tradition, et la coopération, travail collectif orienté vers des fins abstraites. « Rien de plus faux que de considérer que les traditions de solidarité préparent les paysans algériens à s'adapter à des structures coopérativistes ou collectivistes », op. cit., p. 31.

DÉSAGRÉGATION DE LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE :
GENÈSE DES SITUATIONS OBJECTIVES
ET DES DISPOSITIONS MENTALES

À partir des années cinquante, l'imposition de la constitution d'un marché du travail par la colonisation va se trouver accélérée par la volonté d'autonomie politique des ressortissants algériens à laquelle l'autorité militaire française va répondre brutalement, les obligeant à quitter les terres ancestrales et les regroupant dans des camps ou les obligeant à migrer vers les villes, désagréant les unités sociales traditionnelles. Accélérant l'exode rural et favorisant la diffusion des modèles urbains, les regroupements ont précipité la « dépaysement » et entraîné l'abandon de conduites économiques pertinentes dans l'économie traditionnelle où l'indivision empêchait le calcul économique rationnel. En effet, la situation de l'Algérie diffère radicalement de celle évoquée par Sombart²⁴, rappelée par Pierre Bourdieu, du capitalisme naissant dans lequel l'entrepreneur est à la fois celui qui fait le capitalisme. S'appuyant sur M. Weber, Pierre Bourdieu va montrer que, dans cette situation, le capitalisme préexiste aux individus et chacun doit y vivre sans rien pouvoir y changer, « patrimoine objectivé d'une autre civilisation, héritage d'expériences accumulées, techniques de rémunération ou de commercialisation, méthodes de comptabilité, de calcul, d'organisation, le système importé par la colonisation a la nécessité d'un cosmos dans lequel les travailleurs se trouvent jetés et dont ils doivent apprendre les règles pour survivre²⁵ ». Face à ce système imposé, l'adaptation réussie suppose une réinvention créatrice : le nouveau système d'attitudes et de modèles ne s'élabore pas dans le vide. Il se constitue à partir des attitudes coutumières qui survivent à la disparition ou à la désagrégation de leurs bases économiques, et qui ne peuvent être adaptées aux exigences de la nouvelle situation qu'au prix d'une transformation créatrice très souvent douloureuse. Alors que, dans le capitalisme naissant ou dans la société capitaliste achevée, la discordance entre les attitudes concrètes et les structures de l'économie sont réduites, en Algérie des attitudes et des idéologies différentes coexistent dans la société globale et parfois même, à l'intérieur des consciences.

L'observation des différentes attitudes face à ce processus qui a bouleversé tous les domaines de la vie quotidienne, met en évidence la diversité des situations objectives et les différentes manières de vivre cette expérience. Les agents économiques ne sont pas des acteurs génériques, interchangeables, mais des femmes, des hommes, situés dans un espace social, ayant une histoire individuelle et collective.

« Rien n'est plus étranger à la théorie économique, qui prétend se fonder sur les attitudes du sujet économique, que le sujet économique concret : loin que l'économie soit un

24. *Le Bourgeois*, Paris, Payot, 1926, p. 235.

25. *Algérie 60*, op. cit., p. 13.

chapitre de l'anthropologie, l'anthropologie n'y est qu'un appendice de l'économie, et l'*homo economicus*, une création fictive dotée des facultés correspondant aux propriétés caractéristiques du système capitaliste, le résultat d'une déduction *a priori* qui tend à trouver confirmation dans l'expérience, au moins à la limite, parce que le système économique en voie de rationalisation tend à façonner les sujets conformément à ses attentes et à ses exigences. Dès lors, s'étant demandé implicitement ou explicitement ce que doit être l'homme économique pour que l'économie capitaliste soit possible, on aura tendance à considérer les catégories de la conscience économique propre au capitalisme comme autant de catégories universelles, indépendantes des conditions économiques et sociales²⁶. »

Le cas de l'Algérie est ainsi venu mettre en lumière ce que « l'analyse de nos seules sociétés est souvent prête à nous faire oublier, parce que le système économique et les attitudes sont en harmonie presque parfaite, la rationalisation venant à s'étendre peu à peu jusqu'à l'économie domestique ». L'analyse de ce cas particulier permet d'explicitier le fait que le système économique se présente comme un champ d'attentes objectives qui ne peuvent être satisfaites que par des sujets dotés d'un certain type de conscience économique, et, plus largement, temporelle. C'est en effet l'attitude par rapport au temps qui est la clef de la compréhension de comportements différenciés, face à la prévision calculatrice fondatrice de l'action économique rationnelle.

RATIONALISATION DES CONDUITES ÉCONOMIQUES : ATTITUDE À L'ÉGARD DU TEMPS ET À L'ÉGARD DU MONDE

La rationalisation des conduites économiques est au cœur de la problématique de *Travail et travailleurs en Algérie* et du *Déracinement* et, à en juger par les conclusions de ces ouvrages, elle prend sens en grande partie pour informer la question politique d'identification des forces révolutionnaires et le sens à attribuer aux institutions économiques existantes dans l'optique de la mise en place d'un ordre politique nouveau. C'est en effet la logique du passage de l'économie pré-capitaliste à l'économie capitaliste, et l'assimilation des catégories qui lui sont solidaires, qui mobilisent les attentions des auteurs et suscitent l'analyse des conditions nécessaires pour que le calcul rationnel et donc, l'esprit de prévision et de calcul, puissent être mis en œuvre par des agents.

La mise en forme de la problématique à propos de l'économie est synthétisée dans l'introduction de l'article « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps²⁷ ». Il commence par la question de la théorie de l'utilité marginale et affirme que, bien que celle-ci n'exprime pas une régularité universelle de l'activité économique, elle manifeste un caractère fondamental des sociétés modernes, à savoir la tendance à la rationalisation qui affecte tous les

26. *Ibid.*, p. 10.

27. *Op. cit.*

aspects de la vie économique. Reprenant le passage de Max Weber²⁸, pour qui la signification heuristique de la théorie de l'utilité marginale consiste en un fait historico-culturel qui rapproche cette théorie de la vie d'une partie chaque fois plus importante de l'humanité, Pierre Bourdieu va consacrer ses analyses aux conditions économiques et culturelles de l'accès aux conduites que la théorie économique considère comme rationnelles, en montrant que l'adaptation à un ordre économique et social quel qu'il soit, suppose un ensemble de savoirs empiriques, transmis par une éducation diffuse ou spécifique. Ce sont ces acquis qui permettent aux individus l'adaptation à cette organisation économique imposée qu'est la société coloniale et qui exige une attitude déterminée à l'égard du temps, plus précisément à l'égard de l'avenir : la « rationalisation de la conduite économique supposant que toute existence s'organise par rapport à un point de fuite absent, abstrait et imaginaire²⁹ ».

Le travail a consisté, pour Pierre Bourdieu et ses différents collaborateurs, faisant usage à la fois de leur position dans l'espace social, institutionnel et disciplinaire, à rendre compte de l'univers traditionnel qui était en train de s'effondrer, sous l'impulsion de la colonisation d'autant plus violente qu'elle se sentait acculée, et à en analyser la déstructuration des pratiques traditionnelles et leur restructuration dans le monde capitaliste. C'est ce travail de reconstitution de l'univers traditionnel qui met en évidence des rapports économiques qui ne sont pas saisis et constitués en tant que tels, c'est-à-dire régis par la loi de l'intérêt, mais demeurent toujours dissimulés sous le voile des relations de prestige et d'honneur. Cette réflexion, qui s'est nourrie d'un montage du travail empirique ayant allié une enquête statistique et des entretiens approfondis à un dialogue intense entre statisticiens et ethnologues, va permettre de donner un sens à des résultats construits à partir d'une interrogation portant sur l'emploi dans la société française. En effet, l'application systématique d'un questionnaire forgé sur des catégories de pensée immergées dans le système capitaliste n'aurait pas eu de sens si elle n'avait été instruite par la connaissance des modèles culturels traditionnels qui permettaient de comprendre les comportements des personnes enquêtées : ces modèles étant toujours présents dans leurs recreations et leurs transformations, en fonction de situations nouvelles. Inversement, les données statistiques fournissaient à l'ethnologue, plus enclin à la pratique d'entretiens dans des petits groupes, les moyens de faire face à une réalité complexe et mouvante. Ce travail croisé a intégré la sociologie en lui donnant une place

28. Max Weber, « Die Grenznutzenlehre and das "psychophysische Grundgesetz", Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre », p. 372, cité par Oskar Lange, *Économie politique*, tome I, « Problèmes généraux », Paris, PUF, 1962, p. 396. Pierre Bourdieu reprendra cette idée plus tard à propos de l'œuvre de Marx, nommant « effet de théorie » la contribution particulière des formulations à prétention scientifique à la constitution du monde social d'après l'image qu'elles en donnent. « Espace social et genèse de "classes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, juin 1984, pp. 3-12.

29. « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps », *op. cit.*, p. 26.

autrement significative que celle qui lui était habituellement attribuée, à savoir, expliquer les « résidus sociaux » dont le modèle économique ne pouvait rendre compte. Il a permis de faire la critique historique des catégories et des concepts qui avaient servi à construire le questionnaire appliqué lors de la recherche, notamment le travail, le chômage, l'usage de la monnaie, le crédit où le temps joue un rôle central, et d'analyser leurs perceptions parmi les populations rurales et urbaines, prolétaires, sous-prolétaires et commerçantes.

PRÉVOYANCE, PRÉVISIBILITÉ ET CALCUL

À la prévision rationnelle de l'entrepreneur capitaliste qui pose le futur comme un immense champ de possibles qu'il appartient au calcul humain d'explorer, de maîtriser, l'analyse de Pierre Bourdieu, nourrie de ses travaux ethnographiques avec Abdelmalek Sayad, oppose la prévoyance de la société traditionnelle, appréhendée comme un « à venir », synthétiquement uni au présent par un lien directement saisi par l'expérience. Ainsi, rien n'est plus étranger pour le paysan algérien qu'une tentative pour prendre possession de son avenir. La prévision évoque pour lui la démesure et l'ambition diabolique. L'avenir de la production se trouve toujours sacrifié à l'avenir de la consommation. Être prévoyant, c'est se conformer à un modèle transmis par des ancêtres, approuvé par la communauté, et ce faisant, mériter l'approbation du groupe. Le souci d'obéir à des impératifs sociaux, de se conformer à des modèles légués par la tradition et de suivre les voies tracées par l'expérience va à l'encontre de la visée prospective d'un futur projeté, et c'est un temps cyclique qui se dégage, une reproduction simple, mentionne l'auteur, utilisant ainsi les analyses de Marx.

Pour Pierre Bourdieu le rapport au temps est la clef de l'usage rationnel de la monnaie. Alors que dans le troc, on saisit directement et concrètement l'usage à venir que l'on pourra faire du produit de l'échange, avec la monnaie, qui représente un pouvoir d'anticipation, l'usage futur qu'elle permet est lointain, indéterminé, et constitue le symbole d'un avenir abstrait. La monnaie suppose l'adoption de l'attitude de projet avec une infinité de possibles. Pour des individus formés et préparés à une économie tendant à assurer la satisfaction des besoins immédiats, l'usage rationnel de la monnaie en tant que médiation universelle des relations économiques, suppose nécessairement un apprentissage long et difficile. Pierre Bourdieu montre comment les expériences de rupture d'indivision, favorisées par la législation coloniale, ont mené à la misère de nombreux paysans algériens qui, pressés par des besoins d'argent, ont vendu leur terre, ont dissipé rapidement leur petit capital et ont été ainsi contraints de se louer comme ouvriers agricoles ou de fuir vers les villes.

LA DÉCOUVERTE DU TRAVAIL

Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad analysent ce qu'était le travail dans la société traditionnelle, et la façon dont les dispositions coutumières, qui ont survécu à la désagrégation du modèle ancien, ont donné prise à la nouvelle situation objective au prix de récréations. Pour le paysan d'autrefois, l'absence de comptabilité était un des aspects constitutifs de l'ordre économique et social auquel il participait, et le travail était une façon de remplir ses obligations envers le groupe. La fonction économique n'était jamais isolée, mais dotée d'une pluralité de fonctions. Les préceptes de la morale et de l'honneur y dénonçaient l'esprit de calcul. Si celui-ci existait, il était au service de l'équité et s'opposait à l'esprit de calcul se fondant sur l'évaluation quantitative du profit.

Avec la disparition des revenus de la terre, d'une économie où régnait l'indivision et avec l'universalisation des relations marchandes, la satisfaction des besoins primaires ne pouvait plus être assurée que par le travail entendu comme activité capable de procurer un revenu en argent. Désormais, les anciens modèles de comportement et notamment ceux qui réglaient les relations avec les parents, ainsi que les anciennes valeurs d'honneur et de solidarité devaient compter avec les exigences du calcul et souvent leur céder. Par exemple, l'autorité du chef de famille traditionnel, indépendante de sa contribution effective à la vie économique du groupe, s'est vue menacée par l'entrée des plus jeunes sur le marché du travail et c'est souvent celui qui apporte un revenu en argent au budget familial qui se déclare chef de famille.

Découvrir le travail comme une activité de gain par opposition à l'occupation traditionnelle qui apparaît désormais comme simple occupation, c'est en découvrir la rareté, notion inconcevable dans une économie qui ignorait le souci de productivité. Pour cette «armée de réserve industrielle», la concurrence va jouer sans frein, et pour les plus désarmés qui ne possèdent ni diplôme ni qualification, il n'y a de choix de profession que le résultat du hasard ou du piston. Pour une grande partie des sous-prolétaires qui ne trouvent pas d'emploi rentable, s'adonner au tout petit commerce, être «vendeurs de rien pour un rien», c'est une façon de garder sa dignité. Travailler même pour un revenu infime c'est, à défaut d'accéder à la satisfaction économique, accomplir un devoir social, l'oisiveté étant comme une faute morale. Au fur et à mesure que croissent le degré de confrontation à l'économie capitaliste et le degré d'assimilation des dispositions corrélatives, la tension ne cesse de croître entre les normes traditionnelles qui imposent des devoirs de solidarité envers la famille étendue, et les impératifs d'une économie individuelle et calculatrice. Le procès d'adaptation à l'économie importée par la colonisation, souligne l'auteur, ne conduit qu'à une rationalisation formelle en contradiction avec la rationalité matérielle³⁰.

30. *Algérie 60, op. cit.*, p. 84.

L'analyse des données statistiques concernant les attitudes et les opinions permet de discerner plusieurs types d'attitudes économiques, associés à des conditions matérielles d'existence différentes et montre par exemple que le chômage entraîne une désorganisation systématique de la conduite, de l'attitude et des idéologies. En interdisant le projet, il condamne au « traditionalisme du désespoir », une conduite traduisant une régression forcée, séparée des conduites traditionnelles par la conscience du changement de contexte.

Ce sont souvent les plus démunis, les sous-prolétaires qui, interrogés sur le revenu qui leur serait nécessaire pour bien vivre, sont amenés à formuler des informations démesurées. Au contraire, au fur et à mesure que s'élèvent les possibilités effectives, les opinions deviennent plus réalistes, plus rationnelles, et la visée de l'avenir dépend étroitement des potentialités objectives qui sont définies par chaque individu, par son statut social et par ses conditions matérielles d'existence. C'est à partir de cette observation que Pierre Bourdieu montre que les attitudes économiques se définissent par rapport à deux seuils. L'emploi permanent et le revenu régulier font accéder à un « palier de sécurité ». La fin de l'activité économique reste alors la satisfaction des besoins et le comportement obéit au principe de maximisation de sécurité. L'accession à un seuil de calculabilité, quant à elle, est marquée essentiellement par la possession de revenus capables d'affranchir du souci de la subsistance et coïncide avec une transformation profonde des dispositions : la rationalisation de la conduite tend à s'étendre à l'économie domestique et les dispositions composent un système qui s'organise en fonction d'un avenir appréhendé et maîtrisé par le calcul et la prévision. Les comportements tendent à composer un système qui s'organise en fonction d'un futur abstrait, appréhendé et maîtrisé par la prévision et le calcul.

Les analyses statistiques concernant la conscience du chômage illustrent d'une manière significative l'écart qui peut exister entre une situation objective et sa représentation. En effet, la conscience du chômage varie selon les individus interrogés, et peut parfois être absente : Pierre Bourdieu nous fait remarquer que pour des taux d'occupation réelle très voisins, les ruraux des régions kabyles se déclaraient chômeurs, alors que les pasteurs du Sud algérien se disaient plutôt occupés. Les premiers, anciens émigrés ou membres d'un groupe profondément transformé par une longue tradition vers les villes d'Algérie ou de France, pensent l'activité agricole traditionnelle par référence à celle qui apporte un revenu en argent, donc comme chômage. Les seconds, parce qu'ils n'ont pas cette conception du travail, ne peuvent saisir comme chômage l'inactivité à laquelle ils sont condamnés et moins encore les occupations que leur octroyait l'ordre traditionnel.

DE L'ANTHROPOLOGIE ÉCONOMIQUE À LA SOCIOLOGIE
LE SENS PRATIQUE ET L'ACTION RAISONNABLE

Les analyses précédentes montrent bien comment les expériences passées fonctionnent à chaque moment comme une matrice de perceptions, ce qui amènera Pierre Bourdieu à dire, dans « Le champ économique », que :

« La rationalité est limitée, non seulement comme le croit Herbert Simon, parce que l'esprit humain est génériquement limité mais parce qu'il est socialement structuré, partant, borné... Les agents ne sont pas universels parce que leurs propriétés sont le produit de leur placement et de leur déplacement dans l'espace social, donc de l'histoire individuelle et collective³¹. »

Le comportement de chaque agent est moins fonction de ses stratégies et calculs explicites que de son « sens du jeu », acquis au long de son itinéraire social.

Le mot *habitus* est présent dès les premiers textes ainsi que l'idée d'un principe générateur de stratégies, sans être aucunement le produit d'une véritable intention stratégique.

« La conscience du chômage structurel peut inspirer les conduites et déterminer les opinions sans apparaître clairement aux esprits qu'elle hante et sans parvenir à se formuler explicitement³². »

De même est esquissée la notion d'histoire incorporée :

« Un ensemble de savoirs empiriques, transmis par l'éducation diffuse ou spécifique, de savoirs agis et implicites, à la façon du maniement de la langue maternelle plutôt que conçus explicitement, et solidaires d'une "sagesse" qui n'est pas constituée et unifiée en tant que telle³³. »

Bien qu'il cible l'analyse en priorité sur les conduites économiques, il montre que la restructuration des pratiques, après le déracinement de l'univers traditionnel, prend une forme systématique, ayant en commun de supposer la référence à un futur calculé ; toutes les formes de l'action rationnelle : régulation des naissances, épargne, souci de l'éducation des enfants, deviennent alors unifiées par une affinité structurale³⁴.

Mais c'est dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* et dans *Le Sens pratique* que Pierre Bourdieu va dégager un concept général de l'action, opérant une rupture avec la conception structuraliste des agents et en leur redonnant une « spontanéité conditionnée ». Dans la préface au *Sens pratique*, il nous fait partager son itinéraire d'interrogations alimentées par ce regard croisé sur la réalité plus familière et plus étrangère, qui lui a permis de transposer

31. « Le champ économique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 119, septembre 1997.

32. *Travail et travailleurs en Algérie*, *op. cit.*, p. 268.

33. « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique », *op. cit.*, p. 26.

34. *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 95.

une simple observation dans son milieu d'origine (le rapprochement de la distance généalogique suivant l'intérêt que l'on peut avoir à décliner une parenté), en une interrogation sur les conditions d'obéissance à la règle de mariage avec la cousine parallèle, considérée comme typique dans les sociétés arabo-berbères. Recourant à l'analyse statistique, il va constater que ce type de mariage préférentiel ne représente qu'environ 4 % des unions contractées, ce qui va l'amener à s'interroger, s'appuyant sur Wittgenstein, sur les conditions d'obéissance à la règle. Il introduit à ce stade la notion de stratégie, qui restitue aux agents une marge de création et d'improvisation, fruit d'une perception des possibles comme autant de probables, et leur permet d'opérer un ajustement à des chances objectives.

C'est enfin dans ces derniers travaux sur l'Algérie qu'il développe le concept de capital symbolique. Il montre que l'ethnocentrisme qui domine la pensée économique donne une définition restreinte de l'intérêt économique.

« La constitution de domaines, relativement autonomes de la pratique, va de pair avec un processus dans lequel les intérêts symboliques se constituent comme des intérêts proprement économiques tels qu'ils se définissent sur le terrain des transactions économiques par la tautologie originaire "les affaires sont les affaires". »

Dans la société traditionnelle, l'accumulation du capital symbolique, prestige et renom attachés à une famille, source de capital économique en ce qu'il peut mobiliser parentèle, clientèle et tout un réseau d'alliances pour la sauvegarde de l'honneur, l'exécution des grands travaux, labours et moisson, ne peut se faire que par un refoulement de l'intérêt économique. Car la richesse implique surtout des devoirs. Tout se passe comme si le propre de l'économie traditionnelle résidait dans le fait que l'action économique ne peut reconnaître explicitement les fins économiques par rapport auxquelles elle est objectivement orientée : l'idolâtrie de la nature interdit sa perception comme matière première et, du même coup, la constitution de l'action humaine comme travail. De même les fêtes, les cérémonies, les échanges de dons (institution qui remplit la fonction impartie en nos sociétés au crédit) sont vécus comme autant d'actes de générosité grâce à l'intervalle de temps qui sépare le don du contre-don, et donnent lieu à une perception exempte de tout calcul, bien qu'ils soient indispensables à l'existence du groupe et à sa reproduction économique. Cette dénégation de l'intérêt économique au sein des sociétés traditionnelles informera plus tard les analyses de Pierre Bourdieu sur la production littéraire et artistique de nos sociétés³⁵. La compétition autour de la renommée, où prime la valeur symbolique, est associée à l'euphémisation ou à la dénégation des intérêts proprement économiques. Plus tard, Pierre Bourdieu parlera même de l'intérêt au désintéressement de la part des artistes.

35. Cf. entre autres, « La production de la croyance : contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, n° 14, pp. 3-43, et « Une révolution conservatrice dans l'édition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°126/127, 1999, pp. 3-28.

Alors que dans la situation coloniale, Pierre Bourdieu traite la société capitaliste comme un bloc, les travaux qu'il mène, à son retour en France, mettent en évidence l'historicité de l'espace social qui sera plus ou moins différencié en microcosmes autonomes ou champs. L'autonomisation du champ économique lui-même n'est jamais le résultat d'une évolution mécanique, comme l'avait démontré Karl Polany. L'essor de l'économie de marché suppose des conditions sociales spécifiques et des agents intéressés à son existence : la professionnalisation des économistes et les débats autour de leur théorie sur le marché constituent des médiations nécessaires à la compréhension de la mise en place des systèmes de marché. Loin d'être une note exotique en marge de son œuvre, les travaux de Pierre Bourdieu sur l'Algérie constituent un élément majeur de sa démarche sociologique, dans laquelle le questionnement concernant l'activité économique prend une place de choix.

BIBLIOGRAPHIE

Travaux de Pierre Bourdieu portant sur l'Algérie

- 1958, *Sociologie de l'Algérie*, coll. « Que Sais-je ? », nouv. éd. revue et corrigée, 1961, Paris, PUF.
- 1959, traduction anglaise, *The Algerians*, préface de R. Aron, Boston, Beacon Press.
- 1959, « La logique interne de la civilisation algérienne traditionnelle », in *Le Sous-développement en Algérie*, Alger, Secrétariat social, pp. 40-51.
- 1959, « Le choc des civilisations », in *Le Sous-développement en Algérie*, Alger, Secrétariat social, pp. 40-51.
- 1960, « Guerre et mutation sociale en Algérie », *Études méditerranéennes*, 7, printemps, pp. 25-37.
- 1961, « Révolution dans la révolution », *Esprit*, 1, janvier, pp. 27-40.
- 1962, « De la guerre révolutionnaire à la révolution », in *L'Algérie de demain*, étude présentée par François Perroux, Paris, PUF.
- 1962, « Les sous-prolétaires algériens », in *Les Temps Modernes*, décembre, pp. 1030-1051.
- 1963, « La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial », *Sociologie du Travail*, 4, pp. 313-331.
- 1963, « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du Travail*, 1, janvier-mars, pp. 24-44.
- 1963, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.
- 1966, "The sentiment of Honour in Kabyle Society", in *Honour and Shame*, J. Perisitianny ed., Chicago, the University of Chicago Press, London, Weinfeld and Nicholson, (texte écrit en 1960).
- 1970, « La maison kabyle ou le monde renversé », in *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Jean Pouillon et Pierre Maranda (eds), Paris-La Haye, éd. Mouton, pp. 739-758.
- 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de « Trois études d'ethnologie kabyle », Librairie Droz, Genève.
- 1976, « Les conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie », in *Le mal de voir*, Cahiers Jussieu n° 2, collection 10/18, Paris, Plon, pp. 416-427.
- 1977, *Algérie 60, Structures économiques, structures temporelles*, Paris, Minuit.
- 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.

COHÉSION ET PARENTÉ À PARTIR DE LA SOCIOLOGIE DE LA FAMILLE CHEZ PIERRE BOURDIEU

Abdelhafid Hammouche ¹

L'APPROCHE DE PIERRE BOURDIEU

Je me garderai bien, évidemment, de tenter de cerner dans les différents écrits de Pierre Bourdieu ce qu'il écrit à propos de la famille, sauf à rappeler qu'il définit celle-ci comme une catégorie réalisée, manière de souligner la construction sociale dont elle fait l'objet et que je vais essayer de mettre en relief, d'abord par une courte présentation de son approche telle qu'elle apparaît dans son article « À propos de la famille comme catégorie réalisée », avant d'en repérer les fondements dans un de ses principaux ouvrages : *Le Sens pratique*. Un livre qui, on le sait, lui permet de dire son rapport complexe à certains paradigmes comme le structuralisme, et de souligner leurs limites, qu'il entend dépasser. Mais qui accorde surtout une large place à la Kabylie ; et c'est à partir de ce terrain qu'il contribue à une « Anthropologie de l'Algérie » et, plus largement, du Maghreb ².

La famille comme construction sociale

Dans l'article qu'on vient de citer, Pierre Bourdieu évoque une « constellation de mots » comme maison, maisonnée, etc., dont la force descriptive alimente la construction de la réalité sociale. Pour lui, la famille se définit par un jeu de renvois et, produit d'une construction, elle s'entend comme « un ensemble d'individus apparentés liés entre eux soit par l'alliance (le mariage), soit par la filiation, soit, plus exceptionnellement, par l'adoption (parenté), et vivant sous un même toit (cohabitation) ³ ». On pourrait

1. Maître de conférences à l'université Lumière-Lyon II, chercheur au Centre de recherche et d'études sociologiques appliquées de la Loire-Centre national de la recherche scientifique (CRESAL-CNRS).

2. Je remercie vivement Philippe Fritsch pour sa lecture attentive de cette contribution et ses conseils toujours précieux.

3. Pierre Bourdieu, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100, pp. 32-36.

alors, à l'instar des ethnométhodologues, penser qu'il s'agit d'une fiction activée à travers et par le lexique que nous recevons du monde social. Mais sans doute la période contemporaine, par sa multiplication des modes de vie familiale, se prête mieux à une relative distanciation qui laisse apparaître cette définition comme une définition dominante et légitime de la famille normale. Ainsi ce qui se présente comme naturel avec l'évidence du toujours déjà là peut mieux apparaître comme une invention récente. Une norme qui se trouve plus ou moins en creux dans le droit, dans les questionnaires de l'Institut national d'études démographiques (INED) ou de l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE). Une norme et une forme de famille qui se sont historiquement et socialement forgées, comme le montrent les travaux d'Ariès sur le sentiment de l'enfance, d'Anderson sur la genèse du privé ou de Shorter sur le sentiment familial, et qui peuvent disparaître.

La famille d'aujourd'hui se caractérise par certaines propriétés. En premier lieu, elle est conçue « comme une réalité transcendante à ses membres, un personnage transpersonnel doté d'une vie et d'un esprit communs et d'une vision particulière du monde ». En second lieu, la famille est définie comme un univers social séparé dont la dynamique revient à perpétuer des frontières et à idéaliser l'intérieur comme sacré par opposition à l'extérieur. C'est ainsi que cet univers se trouve séparé par le *seuil*, avec un travail de perpétuation de ce seuil, devenu obstacle pour pénétrer les secrets du privé et sauvegarder l'arrière-boutique et les secrets des affaires privées. En troisième lieu enfin, par la demeure, la famille se voit attribuer une fonction de lieu stable avec une maisonnée comme unité permanente et une maison indéfiniment transmissible.

La famille, notamment dans les discours de ses membres, devient agissante, dotée de volonté, de pensée et de sentiment. Un ensemble de présuppositions cognitives et de prescriptions normatives contribue à encadrer les relations domestiques et à définir les bonnes manières dans cet univers où sont suspendues les lois ordinaires du monde économique, la famille étant le lieu de la confiance et du don – par opposition aux transactions du marché. C'est le lieu où l'on suspend l'intérêt, où l'on ne recherche pas l'équivalence dans les échanges et où l'on ne manifeste pas d'esprit de calcul. D'ailleurs, on retrouve dans le discours ordinaire des références à la famille pour valoriser des modèles idéaux de relations humaines, comme, par exemple, la fraternité. Plus largement, les rapports familiaux formels deviennent des principes de construction et d'évaluation de toute relation sociale.

Pour Pierre Bourdieu, la « famille » n'est pas qu'un mot, mais bien mieux, un « mot d'ordre » et une « catégorie », c'est-à-dire un principe collectif de construction de la réalité collective. En effet, les réalités sociales sont, d'une part, des fictions sociales sans autre fondement que la construction sociale et, d'autre part, elles existent réellement en tant qu'elles sont collectivement reconnues. Il y a, comme pour tout concept classificatoire, description et prescription. La famille est donc un principe de construction de la réalité sociale et ce principe est lui-même socialement construit et partagé

d'une certaine manière par les agents socialisés. Il agit comme principe de vision et de division commun, en tant qu'un des éléments constitutifs de l'*habitus*, et en tant que loi tacite de la perception et de la pratique au fondement du consensus sur le sens du monde social et du *sens commun*. Pour Pierre Bourdieu, la famille est un principe de construction immanent aux individus, en tant que collectif incorporé, et transcendant par rapport à eux, en ce qu'ils le rencontrent sous la forme de l'objectivité dans tous les autres. La famille comme catégorie sociale objective (structure structurante) fonde la famille comme catégorie sociale subjective (structure structurée) d'où s'originent des représentations et des actions (le mariage par exemple) qui tendent à reproduire la catégorie sociale objective et à reproduire l'ordre social.

Loin d'être cantonnée à quelque espace privé, la famille apparaît comme la plus naturelle des catégories, fournissant le modèle de tous les corps sociaux, fonctionnant dans les *habitus* comme schème classificatoire et principe de construction du monde social. Fiction sociale réalisée, elle se présente donc comme produite par un travail d'institution rituel et technique et contribue à instituer durablement, chez tous ceux qui participent à l'unité familiale instituée, des sentiments à même d'assurer l'intégration de cette unité. Par les rites d'institution, la famille se donne à entendre comme une entité unie, intégrée, unitaire, stable, constante et indifférente aux fluctuations des sentiments individuels. Ces sentiments s'originent dans les actes inauguraux – l'imposition du nom de famille, le mariage – et s'expriment dans des affections obligées et les obligations affectives du sentiment familial comme l'amour conjugal, l'amour paternel et maternel, l'amour filial, l'amour fraternel, etc. Ils font l'objet d'un travail constant d'entretien. C'est par un travail symbolique et pratique que l'obligation d'aimer se transforme en disposition aimante avec une tendance à doter chacun d'un « esprit de famille » et ce que cela suppose de générosités, de solidarités, d'innombrables échanges ordinaires et continus (échanges de dons, d'aides, de visites, d'attentions, etc.) au quotidien mais aussi de célébrations dans les échanges extraordinaires. Ce sont surtout les femmes qui assurent ce travail d'entretien, participant ainsi à une création continuée du sentiment familial, principe cognitif de vision et de division, on l'a dit, mais aussi principe affectif de cohésion – c'est-à-dire adhésion vitale à l'existence d'un groupe familial et de ses intérêts – contribuant à perpétuer les structures de la parenté et la famille comme corps. Un corps qui, par les rapports de force physique, économique et symbolique dont il est traversé, fonctionne comme un champ avec des luttes pour perpétuer ou transformer ces rapports de force.

La famille, sans cesse travaillée par des processus contraires de fusion et de fission, est bien un champ de tensions. Mais cette forme familiale, dans sa définition légitime, est un privilège institué en norme universelle avec les bénéfiques symboliques que cela engendre pour ceux qui sont « comme il faut » et qui peuvent l'exiger des autres sans se poser de questions sur les conditions nécessaires. Car la naturalisation de l'arbitraire social fait oublier qu'il faut que certaines conditions sociales soient réunies pour qu'une telle

forme soit possible. L'imposition de cette norme génère, pour ceux qui en ont les moyens et s'y conforment, l'accumulation et la transmission des privilèges économiques, culturels, symboliques, qui font que la famille devient un facteur majeur dans le maintien de l'ordre social et dans la reproduction biologique et sociale, donc dans la conservation de la structure de l'espace social et des rapports sociaux. La famille s'avère être le « sujet » principal des stratégies de reproduction. Les dominants possèdent d'ailleurs des familles particulièrement étendues et fortement intégrées. Pour autant, les membres de la famille n'ont pas la même capacité ni la même propension à se conformer à la définition dominante. Les forces de fusion et la tendance à perpétuer l'intégrité du patrimoine, toujours menacée par la dilapidation ou la dispersion, n'excluent pas les forces de fission qu'activent les intérêts des différents membres du groupe, lorsque ceux-ci tentent d'imposer leur point de vue « égoïste ». Les orientations qui se dégagent, en termes de choix éducatifs, de fécondité, résultent des rapports de force et d'une structure qui est toujours en jeu dans les luttes à l'intérieur du champ domestique, lequel trouve sa limite dans les effets de la domination masculine.

La dimension politique, qu'on reverra plus loin dans le contexte algérien, apparaît chez Pierre Bourdieu avec l'analyse de l'empreinte de l'État dans la construction de la famille. C'est toute la question de la construction des catégories officielles, expression d'une pensée d'État qui s'illustre particulièrement dans l'état civil. La famille moderne se présente alors comme l'effet d'un processus juridico-politique et l'on voit bien que « le privé est une affaire publique ».

L'approche de Pierre Bourdieu gagne à être comprise particulièrement à partir de ses prémisses. C'est une façon d'insister d'emblée et constamment sur l'emprise du social sur la parenté et la famille, sans laquelle celles-ci ne sauraient prendre place dans l'espace social. Il est notamment une prémisses tout à fait significative – en particulier lorsqu'on s'intéresse à d'autres sociétés – qui est relative à la posture du sociologue et de l'ethnologue, lorsque ceux-ci sont amenés à recueillir selon de multiples procédés et surtout auprès d'informateurs, les informations dont ils ont besoin pour esquisser des relations de parenté.

« La situation de l'ethnologue n'est pas si différente de celle du philologue et de ses lettres mortes : outre qu'il est contraint de s'appuyer sur ces quasi-textes que sont les *discours officiels* des informateurs enclins à mettre en avant l'aspect le plus codifié de la tradition, il doit souvent avoir recours, dans l'analyse des mythes et des rites par exemple, à des *textes* établis par d'autres dans des conditions souvent mal définies [...] ⁴. »

Prendre pour argent comptant ce qu'en disent ces informateurs revient à ignorer la position qu'ils occupent dans l'espace social ; position qui conditionne leur réception et leur expression de cette parenté. C'est entretenir

4. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Minuit, 1980, p. 60n. Les citations dans cette partie, sauf indications contraires, sont toutes extraites de cet ouvrage.

ainsi l'illusion d'une possible description objective des relations et d'une lecture simple des classifications, des distances et des proximités au sein de la parenté. Pour Pierre Bourdieu, la parenté advient par les usages sociaux – titre d'un des chapitres du *Sens Pratique* – qui en sont faits. L'informateur ou tout autre membre du groupe, en croyant dire des évidences objectives, se situe par rapport à une généalogie ; il dit, et ce faisant il définit la parenté. Il tient ce propos au titre d'une socialisation dans le cadre d'une famille située par rapport à cette généalogie, et au fondateur du lignage. Autant de paramètres qui participent de la détermination de sa place – une place objective s'entendant par la conjugaison du constat de fait, si l'on peut dire, et des subjectivités contenues dans les propos qui les accompagnent. Parler de la parenté, c'est donc se situer en étant conditionné par des structures de relation et en alimentant celles-ci. Ces structures, pour le dire autrement, se retrouvent dans le propos qui contribue à les rendre manifestes et à les perpétuer. Dire de la sorte le poids de la socialisation et l'empreinte profonde du social n'équivaut pas à clore l'espace de relations sur une perpétuation sans fin.

Conclure, trop vite, à un déterminisme indépassable revient alors à sous-estimer, sinon ignorer, les effets propres « aux usages sociaux » qu'on vient d'évoquer. Ces « usages » ne peuvent s'entendre comme une répétition sans fin, sauf à penser que les sociétés sont sans histoire. La considération des usages oblige à resituer les pratiques de la parenté, non seulement dans le cadre de stratégies – ce que nous verrons plus loin – mais surtout dans un contexte et dans des conditions sociales qu'il convient de spécifier et d'analyser pour comprendre si elles contribuent à la perpétuation, aux aménagements ou à la rupture de ces pratiques.

La parenté comme production politique

Plus encore, et plus largement, il convient de situer ces pratiques dans l'espace politique. Pierre Bourdieu, évoquant la société béarnaise qui lui sert souvent de parallèle avec la société kabyle, écrit ainsi :

« [...] La sociologie de la famille, si souvent livrée aux bons sentiments, pourrait n'être qu'un cas particulier de la sociologie politique : la position des conjoints dans les rapports de force domestiques et leurs chances de succès dans la concurrence pour l'autorité familiale, c'est-à-dire pour le monopole de l'exercice légitime du pouvoir dans les affaires domestiques, ne sont jamais indépendantes du capital matériel et symbolique (dont la nature peut varier selon les époques et les sociétés) qu'ils détiennent ou qu'ils ont apporté » (p. 264).

C'est tout un jeu de positionnement, précédant la mise en ménage et participant de la structuration des rapports au quotidien, qui se donne à voir pour saisir l'espace domestique. Mais la famille se définit d'abord dans une conjoncture anthropologique où la dimension politique s'affirme également.

Concernant l'Algérie, penser la parenté nécessite de prendre en considération les processus de fusion-fission à l'œuvre dans les rapports familiaux, et

notamment pour ce qui est de l'indivision où « objectivement unis, pour le pire sinon pour le meilleur, les frères sont subjectivement divisés, jusque dans la solidarité [...] » (p. 319). Et de souligner le poids de cette indivision :

« Clé de voûte de la structure familiale, la relation entre les frères en est aussi le point le plus faible, que tout un ensemble de mécanismes visent à soutenir et à renforcer, à commencer par le mariage entre cousins parallèles, résolution idéologique, parfois réalisée en pratique, de la contradiction spécifique de ce mode de reproduction. Si le mariage avec la cousine parallèle est une affaire d'hommes, conforme aux intérêts des hommes, c'est-à-dire aux intérêts supérieurs de la lignée, conclue souvent à l'insu des femmes et contre leur volonté (lorsque les épouses des deux frères s'entendent mal, l'une ne souhaitant pas introduire chez elle la fille de l'autre, l'autre ne voulant pas placer sa fille sous l'autorité de sa belle-sœur), c'est qu'il vise à neutraliser pratiquement les principes de division entre les hommes » (pp. 320-321).

Cette analyse des rapports de force pour perpétuer la lignée et encadrer l'espace domestique prend tout son sens lorsque cette donne anthropologique se trouve mise à l'épreuve par le contexte politique, celui de la colonisation. L'approche de Pierre Bourdieu revient alors à dire les effets de cette colonisation sous l'angle des ébranlements.

« Bref, les intérêts symboliques et politiques attachés à l'unité de la propriété foncière, à l'étendue des alliances, à la force matérielle et symbolique du groupe des agnats et aux valeurs d'honneur et de prestige qui font la grande maison (*akham amoqrane*), militent en faveur du renforcement des liens communautaires. Au contraire, comme le montre le fait que la fréquence des ruptures d'indivision n'a cessé de croître avec la généralisation des échanges monétaires et la diffusion (corrélative) de l'esprit de calcul, les intérêts économiques (au sens étroit), notamment ceux qui touchent à la consommation, poussent à la rupture d'indivision » (p. 318).

Ces effets ne se limitent pas à l'indivision à proprement parler et rejaillissent sur toute l'économie paysanne, sur les rapports d'autorité et la position des anciens. Plus précisément,

« l'affaiblissement des forces de cohésion qui est corrélatif de l'effondrement du cours des valeurs symboliques, et le renforcement des forces de disruption qui est lié à l'apparition de sources de revenus monétaires et à la crise consécutive de l'économie paysanne, conduisent au refus de l'autorité des anciens de la vie paysanne dans ce qu'elle a d'austère et de frugal, et à la prétention de disposer du profit de son travail pour le consacrer à des biens de consommation plutôt qu'à des biens symboliques, capables d'accroître le prestige ou le rayonnement de la famille » (pp. 318n-319n).

Le mariage est un autre temps de tension où se joue là encore la structuration de la parenté. Les mariages peuvent apparaître, notamment en considérant les rituels dans leurs différences et la variation de leur ampleur, comme autant de mariages différents. Mais cette diversité reste le produit d'une stratégie,

« qui prend son sens à l'intérieur de l'espace des stratégies possibles. Cette stratégie étant le produit, non de l'obéissance à une norme explicitement posée et obéie ou de la régulation exercée par un "modèle" inconscient, mais d'une évaluation de la position relative des groupes considérés... » (p. 31).

Ces stratégies combinent la position symbolique et la visée des familles. On l'a dit, il y a diversité de rituels, et

« les caractéristiques d'un mariage et en particulier, la position qu'il occupe en un point déterminé du continuum qui va du mariage politique au mariage avec la cousine parallèle dépendent des fins et des moyens des stratégies collectives des groupes intéressés » (p. 312).

La conclusion d'un mariage, donc de l'ensemble de la démarche matrimoniale, ou d'une partie de cette démarche – l'exploration par exemple – reflète l'espace des positions. Car, « l'issue de chacune des parties du jeu matrimonial dépend, d'une part du capital matériel et symbolique dont disposent les familles en présence, de leur richesse en instruments de production et en hommes » (p. 312). C'est bien une affaire de groupe et d'appréciation :

« La stratégie collective qui conduit à tel ou tel "coup" [...] n'est pas autre chose que le produit d'une combinaison des stratégies des agents intéressés qui tend à accorder à leurs intérêts respectifs le poids correspondant à leur position au moment considéré dans la structure des rapports de force au sein de l'unité domestique » (p. 312).

Le mariage est affaire de groupe, soit, mais aussi de rapports dans l'enceinte domestique entre l'homme et la femme, celle-ci ne pouvant prétendre à quelque stratégie que ce soit, parce qu'elle est femme et que l'homme « reste toujours un homme, quel que soit son état ; c'est à lui de choisir » (p. 328). Pourtant, la tension se manifeste lorsqu'il s'agit du mariage du fils, objet d'un conflit larvé entre le père qui préfère un mariage dans la lignée, pour lui le « meilleur », et la mère qui peut craindre que l'arrivée d'une proche de la lignée de son époux réduise sa marge de manœuvre. Pierre Bourdieu distingue les mariages à partir de ce qu'il nomme la *parenté pratique* et les *relations pratiques*, à partir desquelles on peut situer ces enjeux entre les conjoints mais aussi entre les parents et le reste de la famille étendue, voire le lignage. C'est une manière d'éclairer la genèse du mariage et son inscription dans le voisinage, car

« on peut donc poser que les constantes du champ des partenaires à la fois utilisables en fait, parce que spatialement proches, et utiles, parce que socialement influents, fait que chaque groupe d'agent tend à maintenir à l'existence par un travail continu d'entretien un réseau privilégié de relations pratiques qui comprend non seulement l'ensemble des relations généalogiques maintenues en état de marche, appelées ici *parenté pratique*, mais aussi l'ensemble des relations non généalogiques qui peuvent être mobilisées pour les besoins ordinaires de l'existence, appelées ici *relations pratiques* » (pp. 281-282).

Ces concepts permettent de séparer

« la parenté officielle une et immuable, définie une fois pour toutes par les normes protocolaires de la généalogie, et la parenté pratique, dont les frontières et les définitions sont aussi nombreuses et variées que les utilisateurs et les occasions de l'utiliser. C'est la parenté pratique qui fait les mariages ; c'est la parenté officielle qui les célèbre » (p. 282).

On voit donc comment se dégage un mariage, dont la conclusion est conditionnée par l'état des relations pratiques, « relations par les hommes utilisables par les hommes, relations par les femmes utilisables par les femmes », et par l'état des rapports de force dans l'enceinte domestique, « c'est-à-dire entre les lignées unies par le mariage conclu à la génération précédente » (p. 298). Il y a le mariage ordinaire, « conclu entre familles unies par des échanges fréquents et anciens [...] dont on n'a rien à dire, comme de tout ce qui a été ainsi de tout temps, [celui qui n'a pas] d'autre fonction, hors de la reproduction biologique, que la reproduction des relations sociales qui les rendent possibles » (p. 301). Ce mariage, sans cérémonie, se distingue du mariage extra-ordinaire, « conclu par les hommes entre villages ou tribus différents ou, plus simplement, hors de la parenté usuelle » (p. 301). Ce type de mariages suscite, en tant qu'occasions extra-ordinaires, des cérémonies solennelles, et exclut, pour la décision du choix du conjoint en tant qu'elle est politique, les femmes.

LES SITUATIONS D'ÉBRANLEMENT DE LA COHÉSION DE LA PARENTÉ

L'approche de Pierre Bourdieu, à l'instar de ce qu'on a dit de la parenté, est déterminée aussi, si ce n'est surtout, par les usages, et donc en considérant également la position des usagers de cette approche. La réception et la mise à l'épreuve de ces outils conceptuels s'apprécient au regard d'une intuition et d'une perspective : une intuition du chercheur qui peut se lire comme un indice de sa familiarité et sa connaissance « spontanée » du milieu qu'il veut interroger ; la perspective qui découle de cette intuition, au moins au départ de la recherche, revient à esquisser un horizon pour le groupe étudié en termes de perpétuation, d'aménagement ou de rupture. Il est difficile pour le moins de penser une perpétuation en situation coloniale lorsqu'on incline à un travail de terrain qui suppose un tant soit peu de familiarisation. Cette optique des transformations se trouve à l'œuvre dans des situations « extrêmes », dans lesquelles le groupe est éprouvé dans sa cohésion.

Les rapports de générations peuvent également participer de l'ébranlement des rapports de parenté. Ce sont alors des conflits qui

« opposent, non point des classes d'âge séparées par des propriétés de nature, mais des *habitus* produits selon des *modes de génération différents*, c'est-à-dire par des conditions d'existence qui, en imposant des définitions différentes de l'impossible, du possible et du probable, donnent à éprouver aux uns comme naturelles ou raisonnables des pratiques ou des aspirations que les autres ressentent comme impensables ou scandaleuses, et inversement » (p. 104n).

Mais ces transformations et le changement qu'elles charrient se pensent avec toute la structure de la perpétuation et donc de la prise en compte des primes des socialisations et de leurs traductions sous forme d'institutions naturalisées et/ou de résistances, pour parler comme les psychanalystes.

On distingue ainsi deux facteurs, celui de la colonisation comme contexte politique et celui des rapports de génération qui, selon la conjoncture, pour aller vite, s'expriment et perturbent plus ou moins les rapports de parenté.

La situation migratoire est une autre situation « extrême », dans laquelle les migrants prolongent au sens quasi spatial le Maghreb, et accomplissent des retours multifformes qui alimentent la cohésion du groupe ou, au contraire, ses mutations.

Ma connaissance « spontanée » et ma familiarité relative de certaines situations migratoires m'ont peut-être amené à lire encore plus attentivement certains passages du *Sens pratique* et certaines notes de bas de page – ceux où apparaissent encore plus nettement les tensions et les perturbations que la situation coloniale engendre, comme le montrent plus haut les extraits portant sur l'indivision ou sur les rapports de génération.

Ce sont justement ces rapports de génération qui m'ont intéressé, là où les socialisations – celles des primo-migrants et celles de leurs enfants – contiennent plus ou moins les germes de malentendus à venir. Ce sont des situations marquées par la contrariété, où l'on peut penser en termes d'« habitus déchiré » (entre deux logiques de dispositions incorporées – ailleurs, Pierre Bourdieu parle d'« habitus schizophrène »). La décontextualisation qui caractérise une situation migratoire est plus ou moins limitée dans ses effets selon divers paramètres de la conjoncture migratoire. Les dispositions au départ, telles que les invoque Sayad avec les « âges » pour différencier notamment ceux qui partent sans se détacher – c'est-à-dire au service de ceux qui restent et aident ainsi à la perpétuation du groupe – et ceux qui, en émigrant, tentent de se dégager d'une condition paysanne et qui participent de la remise en cause des fondements sociaux du groupe, font partie de ces paramètres.

Il existe aussi, en particulier lorsque les hommes font venir épouse et enfants, une dynamique propre au « regroupement » que constitue la présence plus ou moins forte des familles immigrées dans un même quartier. Cette dynamique – autre paramètre de la conjoncture migratoire – résulte de processus complexes où se combinent logique urbaine, état des rapports « interculturels » et mode d'implantation des migrants (qui s'installent là où « ils peuvent » et en cherchant des appuis lignagers et/ou de famille provenant de la même région qu'eux). La suite, c'est-à-dire l'éventuel recyclage ou l'abandon de fait des relations pratiques, antérieures à l'émigration, et la possible instauration de nouvelles au sein du regroupement, deviennent alors des indicateurs, d'une part, des renégociations des liens communautaires et, d'autre part, des stratégies matrimoniales. Celles-ci reflètent des jeux de repositionnement par rapport à la parenté et à la détermination de la démarche matrimoniale. C'est toute l'économie des mariages ordinaires qui s'en ressent, ceux-ci ne pouvant plus guère s'inscrire dans l'environnement

immédiat, au moins durant les premières années d'immigration. Le mariage extra-ordinaire, politique par définition, ne disparaît pas pour autant. Car, pour certains, malgré la distance qu'impose l'émigration, la parenté officielle et le lignage agissent auprès et/ou au service des migrants ; ainsi, quand ils contractent des unions dont certaines sont en continuité avec les stratégies qui prévalaient au pays. Dans ces cas, on constate la perpétuation des règles qui accordent au père et à la mère, et plus largement au groupe, le monopole du choix du conjoint. Mais il est aussi des mariages où, plus nettement qu'au pays, les parents de l'enfant à marier s'affranchissent du lignage pour faire valoir leurs visées.

Les relations pratiques, celles qui impliquent les migrants d'un même quartier, se modifient au fil du temps et, pour le dire vite, ne se limitent plus aux seules familles originaires de la même région. À la différence des premières années d'immigration – une période caractérisée par des liens ici qui prolongent et entretiennent l'ancrage symbolique là-bas, celui d'une « communauté-mosaïque » – le prolongement de la situation migratoire se traduit par la multiplication des relations avec ceux d'ici, quelle que soit la région d'origine, et par une sorte de « communauté intermédiaire » où les migrants partagent quelques connivences culturelles à distance de la société d'origine comme de la société d'accueil⁵. Les relations se redéfinissent alors, pour les primo-migrants et pour leurs enfants à l'égard de la parenté, mais aussi au sein de l'espace domestique où les rapports de génération peuvent se tendre et obliger à des aménagements, voire à des ruptures. Perpétuations, aménagements et ruptures se reflètent dans la démarche matrimoniale, laquelle cristallise les rapports de force entre parents et enfants, notamment pour la maîtrise du choix du conjoint, lorsque cet élément devient un enjeu. Un processus que nous allons essayer d'illustrer dans trois exemples puisés dans une recherche portant sur les stratégies matrimoniales en situation migratoire et largement inspirée par l'approche, sous l'angle des « relations pratiques », de Pierre Bourdieu. Le premier met en relief, malgré quelques aménagements, un processus de perpétuation.

Un mariage traditionnel

Le gendre de S., agissant en intermédiaire, présente à son beau-père la demande de la famille B. Nous sommes en 1963, et l'aîné de la famille B. a 19 ans ; ses parents veulent le marier et ont songé à une des filles de la famille S. La demande n'est pas à proprement parler explicitée ; il s'agit encore d'une phase exploratoire et le père B., qui travaille dans le même atelier de la Compagnie des ateliers et forges de la Loire (CAFL) que le gendre S., pense que ce dernier est le mieux placé pour amorcer une première approche.

5. Sur ce point, on lira les développements relatifs aux processus de communalisation, au sens de Max Weber (pour dire une dynamique de construction communautaire toujours inachevée), in Abdelhafid Hammouche, *Mariages et immigration*, Lyon, PUL, 1994.

La forme de la réponse est en adéquation avec la démarche : c'est à demi-mot que la fin de non-recevoir est énoncée, et seulement au gendre qui se voit ainsi doublement en mauvaise posture. D'une part, pour avoir été le porteur d'une mauvaise demande aux yeux de son beau-père et, d'autre part, en étant pour la famille B. un mauvais intermédiaire qui n'a pas su faire aboutir la démarche. D'ailleurs, le père S. ne manque pas, par la suite et auprès d'autres membres de la famille, de pointer une maladresse qui, selon lui, n'est pas que protocolaire. Le choix du porte-parole, dit-il, pouvait le mettre en difficulté dans la mesure où l'on aurait pu supposer qu'il n'irait pas jusqu'à discréditer son gendre. Celui-ci, en effet, ne pouvait transmettre une demande que si lui-même la jugeait bonne ; porter la demande équivalait déjà, de sa part, à un acquiescement. Le père S. analyse cette démarche tactique comme une tentative de l'acculer à une réponse positive, ce « qu'il ne supporte pas ». Le fait qu'il fasse connaître son appréciation ne peut qu'accentuer la mauvaise posture du gendre. Pourtant, à bien des égards, ce dernier ne prenait guère de risques en acceptant la tâche que lui confiait B. En effet, la fille S. est divorcée, alors qu'il s'agit du premier mariage pour le fils B., qui travaille et dont le père possède un commerce prospère.

La mise en avant du mauvais choix tactique cache mal un refus stratégique : le gendre aurait pu être considéré comme un facteur positif. Le refus de la demande est aussi le refus d'une tentative de rééquilibrage qui aurait mis à « hauteur » le demandeur avec la famille demandée. Celle-ci est une famille dotée de prestige, considérée comme une « bonne » famille, d'un lignage qui compte les familles les plus riches (et les plus nombreuses) du village d'origine. Le mariage, tel que l'avait projeté la famille B., n'est pas dans l'ordre des choses du village d'origine mais il devenait potentiellement concevable à partir d'une sorte de conjonction de réajustements qu'amplifie la situation migratoire : à l'ascension de la famille B. (par le commerce) se conjugue le statut de la fille (divorcée) qui relativise la position haute de la famille S. Pour autant, les règles sont respectées avec l'enclenchement de la démarche à partir de la famille du garçon. Les deux familles sont originaires de la même région et leurs visées stratégiques se situent en continuité (ce qui ne veut pas dire en toute conformité) de l'histoire et des rapports de force de la communauté villageoise originelle. Ces tentatives ne remettent nullement en cause ce qui façonne l'ensemble de la démarche : le choix du conjoint pour le fils est l'affaire des parents qui négocient avec les parents de la fille. Tout ce qui concourt à l'officialisation de l'union continue de se référer aux pratiques traditionnelles, comme pour les fiançailles (*friène*), qui ont lieu en présence d'un homme faisant office d'*imam*, où la lecture de versets coraniques scelle l'union avant le repas du jour du mariage, suivi de la nuit de noces.

Le second exemple montre un affranchissement relatif de l'emprise parentale.

Le choix des conjoints : un choix individuel

Il en va autrement lorsque deux jeunes gens – autre exemple, mais ici au début des années soixante-dix – nés en France et ayant pratiquement toujours vécu dans le quartier, affichent une relation amoureuse avant de se marier civilement, sans l'aval des deux familles. La fracture n'oppose pas les deux amoureux aux seuls parents, mais aussi à certains frères et sœurs. Dans ce cas, on assiste à une inversion : d'une absence totale des fiancés (premier exemple) à une focalisation sur les deux jeunes gens. Les parents, et même la famille, très présents par leur opposition, ne peuvent empêcher l'union. La position parentale devient une position en retrait ; il n'y a plus d'imposition ni de détermination de leur part. L'émergence du choix individuel est le corollaire de l'histoire amoureuse. La prise en compte du sentiment et la liberté de choix divisent la famille entre ceux qui rejettent ces critères (parents et enfants proches « culturellement ») d'une part, et ceux (les autres enfants) qui en font un élément déterminant. Le lien entre les familles ne se réfère pas à une origine géographique identique ; c'est un point de rupture comme l'est l'acte civil du mariage qui se substitue à toute cérémonie et institue l'union. Cette rupture peut se doubler d'une transgression sur le registre ethnique, ce qui implique d'autres circuits de recrutement en amont et une gestion de la mixité en aval, notamment pour les relations avec les parents. On le voit avec l'exemple de Mo. et Br., qui se sont connus en pratiquant des activités culturelles communes, et qui ont cohabité à partir de 1978, dès le retour du service militaire de Br., effectué en Algérie. Les parents de ce dernier s'opposent catégoriquement au couple, alors que les quatre sœurs et les deux frères lui apportent un appui plus ou moins manifeste (les plus âgés étant les plus engagés dans le soutien). La famille de Mo. accueille sans réserve apparente Br., alors qu'il faudra attendre plusieurs années pour assainir la relation avec les parents de ce dernier. Par la suite, une sœur et deux frères de Br. se marient avec des conjoints français ; seule la sœur aînée – mariée à un immigré de Saint-Étienne – et les deux plus jeunes filles ne sont pas en couple mixte.

Un choix négocié

Autre exemple, qui donne à voir une situation plus nuancée, avec Az. qui est le deuxième enfant (d'une famille de cinq enfants) et le deuxième garçon. L'aîné s'est « tardivement » marié, sans doute en raison d'un chômage de longue durée, mais aussi de la difficulté d'arrêter un choix. Il aurait aimé choisir en « toute liberté », sans l'intervention des parents – essentiellement la mère – qui lui proposaient plusieurs jeunes filles ; il a refusé ces propositions mais sans pouvoir en avancer lui-même durant plusieurs années. Finalement, il a opté pour une jeune fille du quartier de Montreynaud, proche de celui du Marais, dont les parents sont originaires du même village que ses parents. Les familles des deux lignages ont, par le passé, contracté plusieurs mariages et cette union ne pose nullement problème, au contraire, elle fut suggérée par des proches de la famille à l'aîné. Concernant Az., sa

position est marquée par l'échec d'une tentative de retour et un séjour de plusieurs années en Algérie. Dès son retour, sa mère se mit à prospecter à Saint-Étienne et avança la possibilité d'organiser une rencontre avec une jeune fille qui lui semblait « intéressante ». Le refus de Az. ne désarma pas la mère qui revint à la charge, mais en s'excluant de la rencontre, laissant simplement les coordonnées de la jeune fille – adresse et numéro de téléphone. Az. contacta par téléphone la jeune fille qui avait été avertie par les deux mères. La rencontre fut le prélude d'une courte relation qui déboucha sur le mariage. Ce troisième cas met en scène une démarche à partir d'un projet de retour contrarié et quelques aménagements pour négocier entre parents et enfants le choix du conjoint. L'opposition à la prépondérance des parents n'amène pas les enfants à les exclure ; ils remettent en cause la toute-puissance parentale sans toutefois véritablement se substituer aux parents en tant que porteurs de propositions. Les deux frères, pour autant, n'adoptent pas la même attitude. L'aîné porte son choix dans un espace autorisé, doublement, si l'on peut dire, par identité de la région d'origine pour les deux familles et par leur proximité spatiale, ce qui reconstitue un réseau de relations pratiques. Dans le cas du second, c'est la mère qui élargit l'espace de recrutement et explore auprès de familles relevant aussi d'un réseau de relations pratiques mais originaires d'autres régions en Algérie et résidant dans un autre quartier. Les deux modalités se distinguent, en ce que l'aîné opère une rupture de forme – c'est lui qui choisit – avec une continuité stratégique – une alliance au sein de la parenté pratique – tandis que le second accepte, somme toute, et malgré quelques aménagements, la procédure conventionnelle dans la forme tout en se prêtant à une rupture de fond.

Ces différents exemples concernent des jeunes hommes et il convient de souligner que les jeunes femmes doivent surmonter des obstacles spécifiques liés à une position de « l'intérieur » et à un statut qui leur interdit d'avoir voix au chapitre dans le domaine matrimonial. Les aménagements n'en seront que plus difficiles à obtenir avec, prioritairement, des alliances avec la mère et, si possible, avec les frères. Dans un premier temps, une démarche solitaire, comme une démarche de rupture, ne sont pas – contrairement à ce qui peut se produire pour un garçon – réalisables. Les contraintes manifestes – interdits, surveillances – comme la prudence dans les tentatives d'aménagement, expliquent pour partie que les tensions sur la question du mariage se focalisent d'abord sur le garçon. Certaines filles s'inscrivent dans des choix traditionnels et obtiennent, avec la complicité de la mère, moins la possibilité de choisir que de refuser des prétendants (« trop âgés » ou ayant « une mauvaise situation par rapport à leur famille »). D'autres agissent – toujours en coulisse – pour faire valider une demande qu'elles contribuent à faire naître. La démarche officielle du prétendant ou de ses représentants est alors précédée d'une relation discrète et prudente, souvent amorcée dans l'espace familial. Le choix est bien négocié mais n'apparaît pas en tant que tel. Dans les cas de choix individuel, les ruptures n'en seront que plus violentes, à moins d'une démarche diplomatique sophistiquée.

*L'évolution des orientations stratégiques :
de la recherche d'alliance à l'impératif de la cohésion familiale*

Les situations, au fil du temps, sont contrastées, mais des points saillants apparaissent néanmoins : il y a peu de choix individuels durant la première période alors qu'ils sont majoritaires dans la deuxième. La réduction du nombre de choix traditionnels ne révèle pas une régularité qui concerne toutes les familles. Certaines gardent pratiquement ce choix tout au long des différentes périodes, tandis que d'autres le voient remis en question un temps avant d'être rétabli. Dans certaines familles, le choix traditionnel est quasiment une exception. On note parfois une « mise à l'écart » d'une fille mariée en Algérie. Ce type de situation extrême renvoie à l'attitude des parents et à leur volonté de maintenir les règles coûte que coûte, mais également à celle de la fratrie qui reste impuissante ou, au contraire, réagit. Il se produit parfois des renversements d'alliances où les anciens rebelles à l'ordre parental se trouvent dans des camps opposés : les uns pour soutenir la volonté des frères et sœurs plus jeunes, les autres pour appuyer la volonté parentale. Là aussi, la fracture laisse des traces durables. Il existe également des fratries dans lesquelles règne une forte complicité qui se restaure après les épisodes matrimoniaux. Pour les filles, il n'y a de choix individuels que durant la dernière période. Quant aux choix négociés, il s'agit de cas où le prétendant a lié connaissance avec la fille, qui est consentante et le fait savoir à sa mère. La demande suit deux voies parallèles, une en direction des parents, l'autre en direction de la fille qu'il faut rencontrer discrètement.

Plus généralement, et hormis les cas d'acceptation ou de refus dès le départ, l'épisode matrimonial se déroule schématiquement en trois phases. Au cours de la première, l'adolescent se voit rappeler la nécessité de se marier, plus ou moins explicitement, plutôt par la mère, allusivement par le père. C'est le temps du refus et de l'opposition. La deuxième est celle d'une proposition officieuse, la période est aux tâtonnements. La troisième est celle du compromis et des modalités. Les parents n'ont plus le monopole de la proposition. Le fils exprime ses désirs et peut aller jusqu'à présenter sa « candidate » et faire un coup de force en l'introduisant au sein de la demeure familiale. À moins qu'il ne se montre ostensiblement au regard de tous, comptant sur la réaction de la famille de la fille pour faire pression sur ses parents. Dans les cas d'indétermination où les partenaires de la négociation cherchent un terrain d'entente quant aux critères à retenir, chacun anticipe sur les attentes de l'autre. Chacun insiste aussi sur les points qui sont déterminants pour lui : pour les parents, ce doit être une fille d'intérieur (qui accepte de rester dans la demeure et sache « tenir son intérieur »), alors que pour le garçon, sa femme doit être « sortable et présentable » (par rapport à « la vie de couple » comme pour « les relations avec les amis »). Pour l'anticipation, les parents évitent de présenter une fille « arriérée » (c'est-à-dire venant de la campagne algérienne ou n'étant pas scolarisée), alors que le garçon écarte les filles trop opposées à leurs parents ou repérées comme « révoltées ».

La négociation peut durer des années et dépendra des capacités de la mère et des concessions du père et du fils. Elle est parfois biaisée par des parents qui proposent et renouvellent leurs propositions en invitant le fils à faire connaître ses désirs. Pour celui-ci, il est surtout question de résister à la pression et, si possible, d'éviter un conflit ouvert, d'où un usage tactique de cette négociation pour « gagner du temps ». Pour les parents, l'enjeu devient moins d'imposer leur orientation que de limiter les dérives. Initialement, le champ d'exploration englobait le village d'origine, sa région et la communauté d'ici (au sens large, avec les regroupements de la région stéphanoise). Par la suite, il s'étend à l'immigration, et l'enjeu devient la cohésion familiale. Il faut éviter l'éclatement de la famille et assurer une continuité dans le mode de vie. Les parents adoptent une position plus défensive, combattant l'introduction dans la famille d'une belle-fille trop « moderne » qui les cantonne encore plus dans une position devenue culturellement minoritaire. Les stratégies matrimoniales deviennent subordonnées à des stratégies de conversion et au souci impératif de préserver ce qui apparaît essentiel : le lien socio-affectif. En fait de choix de groupe – mode lignager ou domestique – le choix devient individuel. De la stratégie qui lie deux familles, on passe à une relation entre deux individus.

CONCLUSION

Nous avons essayé de présenter l'approche de Pierre Bourdieu dans la première partie de ce texte et de montrer ensuite l'importance d'une sociologie qui nous a permis d'interroger les dynamiques familiales dans nos travaux. En effet, on interroge la situation migratoire sous l'angle d'un espace de relations pratiques qui, entretenu avec constance par les membres du voisinage, met en évidence l'interaction au service de la perpétuation mais aussi la relative fragilité de cette constance. C'est dire tout autant la force et la prégnance du processus de perpétuation que la possible déstabilisation qu'induirait tout changement au sein d'une des familles du collectif participant de ces relations pratiques. Cela nous a permis de situer la « stabilité », comme l'« instabilité », dans une conjoncture en situation migratoire et résultant d'une action volontaire – ce qui ne veut pas dire consciente. Mais il faut dire aussi tout l'intérêt de « croiser » ce concept avec celui de « communalisation » de Max Weber pour mieux questionner la situation migratoire. C'est une manière de s'appropriier les apports de Pierre Bourdieu par une contorsion que provoque ce croisement.

L'évolution de la situation migratoire, notamment le passage de la première à la deuxième phase de communalisation, indique autant un processus de déconnexion à la communauté d'origine qu'un processus d'intégration à la société française. Les mariages illustrent des situations de transition qui ponctuent le dépassement de l'endogamie liée à une logique communautaire et l'inscription des enfants d'immigrés dans une logique sociétale. La relation parents-enfants et l'appropriation du choix du conjoint spécifient la situation migratoire, pour ce qui est de l'enjeu matrimonial. Les processus

d'individuation, avec l'émergence puis la consécration des enfants comme acteurs déterminants dans le choix du conjoint, modifient la donne matrimoniale, mais révèlent aussi les balises sociales qui organisent les rencontres entre futurs conjoints. Il n'est plus question d'endogamie, on l'a dit, mais d'homogamie sociale, pour comprendre non seulement la trajectoire des individus, mais également celle des immigrés en tant que groupe. La constitution des unions est un indicateur des moyens d'adaptation et d'évolution des groupes sociaux ; ce qui se mesure sans doute encore plus pour les groupes en croissance ou, au contraire, en voie de réduction.

BIBLIOGRAPHIE

- BOURDIEU, P., 1993, « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 100, pp. 32-36.
- 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- CAMILLERI, C., 1991, « Communautés, immigration, intégration », *Migrants-formation*, 86, pp. 19-31.
- ESTRINES J., 1954, « Les Nord-Africains au Chambon Feugerolles », *Esprit*, 8-9, pp. 329-344.
- HAMMOUCHE, A., 1990, « Choix du conjoint, relations familiales et intégration sociale chez les jeunes Maghrébins », *Revue européenne des migrations internationales*, 3, vol. VI, pp. 175-185.
- 1992, Communauté et systèmes d'alliance. Le mariage des immigrés algériens à Saint-Étienne de 1960 à 1982, thèse de doctorat, université Lumière-Lyon II, sous la direction de P. Fritsch.
- 1995a, « Adolescence ou l'émergence d'un nouvel âge en situation migratoire », *Hommes et migrations*, 1185, pp. 6-11.
- 1995b, « Filles et stratégies matrimoniales en situation migratoire », *Regards sociologiques*, 9/10, pp. 91-100.
- HILY, M. A. ; ORIOL, M., 1991, « Communauté : discours savants, usages populaires », *Migrants-formation*, 86, pp. 12-18.
- KATUSZEWSKI, J., OGIEN, R., 1981, *Réseaux d'immigrés : ethnographie de nulle part*, Paris, éd. Ouvrières.
- MICHEL, A., 1973, « Groupes novateurs et valeurs familiales des immigrés algériens », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XV, pp. 321-338.
- RUDE-ANTOINE, E., 1990, *Le Mariage maghrébin en France*, Paris, Karthala.
- SAD SAOUD, H., 1985, « Le choix du conjoint : tradition et changement », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. I, 2, pp. 119-128.
- SAYAD, A., 1977, « Les trois âges de l'émigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15, pp. 59-80.
- 1991, *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, de Boeck Wesmael.
- SHORTER, E., 1977, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Le Seuil.
- STREIFF-FENART, J., 1985, « Le mariage : un moment de vérité de l'immigration familiale maghrébine », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. I, II, pp. 129-141.
- TILLION, G., 1966, *Le Harem et les cousins*, Paris, Le Seuil.
- VERNIER, B., 1977, « Émigration et dérèglement du marché matrimonial », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78, pp. 2-23.
- VON ALLMEN, M., 1985, « Les rapports de parenté comme rapports de production symbolique. Stratégies matrimoniales en Algérie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, pp. 49-60.
- WEBER, M., 1971, *Économie et société*, tome I, Paris, Plon.

PIERRE BOURDIEU ET LE RENOUVEAU DES ENQUÊTES ETHNOLOGIQUES ET SOCIOLOGIQUES AU BRÉSIL

José Sérgio Leite Lopes

Cet article cherche à comprendre comment l'univers intellectuel brésilien s'est approprié l'œuvre et les méthodes de travail de Pierre Bourdieu. Pour ce faire, je m'en tiendrai surtout à l'analyse de la période de la fin des années soixante aux années quatre-vingt (en insistant sur les années soixante-dix), au cours de laquelle la lecture de son œuvre commence à produire ses effets. Je vais essayer de montrer les raisons d'une appropriation presque simultanée à sa publication en France, tout en étant intégrée aux débats en vigueur parmi les anthropologues et sociologues brésiliens.

La bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu, établie par Yvette Delsaut (1958-1988), fait état que le premier texte publié au Brésil est « Champ intellectuel et projet créateur », figurant dans la traduction du numéro spécial *Les Temps Modernes*, « Problèmes du Structuralisme » (1966), ouvrage publié en 1968 à Rio de Janeiro. Un des responsables de cette traduction, Moacir Palmeira, doctorant en sociologie à l'université de Paris (faculté de lettres et sciences humaines) entre 1966 et 1971, avait assisté aux séminaires de sociologie de la culture de Pierre Bourdieu à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) entre 1966 et 1969. Boursier d'institutions françaises¹ pour un simple stage de spécialisation, il lui a été conseillé par Pierre Monbeig, directeur de l'Institut des hautes études de l'Amérique latine, de s'inscrire en doctorat. C'est ainsi qu'il a suivi le séminaire de Pierre Bourdieu sur « Culture érudite et culture populaire » jusqu'en 1969 et qu'il a pu réaliser une lecture systématique de son œuvre. Faute de matériaux empiriques suffisants, il a abandonné un projet sur le « Banditisme politique et structure sociale au Nordeste brésilien » et a décidé de traiter l'importante littérature existante sur la « question agraire » au Brésil comme objet de recherche. La thèse de Palmeira, intitulée « Latifundium et Capitalisme au Brésil – lecture critique d'un débat », est un refus de prendre parti dans la

1. L'Association pour l'organisation des stages en France (ASTEF) et le Comité catholique contre la faim.

discussion à propos d'une éventuelle existence du féodalisme en milieu rural brésilien. Il cherche à comprendre l'ensemble des arguments déployés par les divers intervenants et identifie un « consensus dans le dissensus » ou, d'une façon plus simple, il montre l'existence d'un fond idéologique commun rendant possible le passage des auteurs à des positions apparemment incompatibles. Il esquisse aussi une étude des rapports de subordination du champ intellectuel au champ politique.

M. Palmeira conclut sa thèse par des propositions de recherche concernant la *plantation* agro-industrielle, où coexistent le lien avec le marché international, qui l'inscrit dans le développement du capitalisme et des formes non-capitalistes de production et de domination sociale².

De retour au Brésil, M. Palmeira enseigne à la formation doctorale en Anthropologie sociale du Museu nacional à Rio, créée en 1968. Il devient un des responsables d'un projet de recherche sur le « Développement Régional Comparé » et se consacre aux enquêtes sur le *Nordeste*. À partir de 1969, il y mènera des enquêtes sur les transformations des plantations de canne à sucre, y associant plusieurs collaborateurs pour analyser les différentes composantes de l'univers du système de *plantation*³. Dans les références bibliographiques de ces jeunes anthropologues, familiarisés avec la littérature sur la paysannerie, l'organisation sociale et la parenté, l'anthropologie économique⁴ et la sociologie de la production intellectuelle, Pierre Bourdieu occupait une place stratégique, du fait de ses travaux sur l'Algérie, sur le Béarn, ainsi que sa production sur la sociologie de la connaissance⁵.

Les conditions des enquêtes en sciences sociales sous un régime autoritaire, dans une région où des mouvements paysans très actifs s'étaient développés avant 1964 et où la répression était forte après 1968, présentaient des similitudes avec celles de l'Algérie des années 1960. La lecture de l'Avant-propos de *Travail et travailleurs en Algérie* a eu un fort impact sur ces chercheurs, révélant l'importance de la continuité des enquêtes ethnologiques et sociologiques dans des conditions de forte répression. Et, comme en Algérie,

2. À savoir l'esclavage – qui existe juridiquement jusqu'en 1888 – puis des formes non-capitalistes où le travail libre est absent, comme la *morada*, et des formes de domination personnalisées.

3. Les autres enquêtes ont porté sur les groupes ou institutions suivantes: les *moradores* ; les travailleurs agricoles expulsés du domaine (*trabalhadores da rua*) ; les ouvriers industriels des usines à sucre ; les paysans marginaux à la plantation ; les marchés des villes proches ; le système d'économie des *engenhos* (le *barracão*) ; les travailleurs saisonniers des régions sèches ; le syndicalisme des travailleurs ruraux ; les coopératives paysannes.

4. Pendant cette période s'intensifiait une politique nationale de bourses pour les doctorants dans les principaux pays producteurs des sciences sociales. Les pays périphériques ont l'avantage de former des étudiants dans des champs internationaux divers, États-Unis d'Amérique (EUA), Angleterre, France, Mexique, et de pouvoir connaître et profiter de leurs différences avec rapidité. Au retour, cette différence se compare entre collègues. Par ailleurs, il y avait dans l'air du temps, qui était celui du régime militaire, une demande dans les milieux universitaires d'un marxisme critique et d'une sociologie élargie de la domination.

5. Des articles – comme « Attitudes à l'égard du temps et conduite économique », « Célibat et condition paysanne », « La maison kabyle », « Champ intellectuel et projet créateur », « Death and resurrection of a philosophy without subject » – et des livres tels que *Travail et travailleurs en Algérie*, *Le Déracinement*, *Le métier de sociologue*.

la franchise des discours des travailleurs était parfois étonnante, avec des critiques virulentes du système de domination, même pour ceux qui, formulant de tels discours, prenaient des risques non négligeables.

Le projet sur le système de *plantation* a donné lieu à différentes monographies sur les catégories de pensée des *moradores* (Lygia Sigaud), sur la différenciation interne des ouvriers des usines (José Sérgio Leite Lopes); sur le travail familial des paysans (Afrânio Garcia, Beatriz Heredia); sur les marchés situés dans les villes et dans les plantations (Marie-France Garcia, M. Palmeira); sur les travailleurs saisonniers (Roberto Ringuélet); sur l'artisanat dans les régions du Sertão (Rosilène Alvim)⁶.

En ce qui concerne l'étude sur les ouvriers du sucre que j'ai menée dans l'État de Pernambouc et sur leur différenciation interne, par exemple, je me suis appuyé sur le texte de Pierre Bourdieu : « Condition de classe et position de classe », pour montrer comment les récits très diversifiés des méthodes de fabrication et de maintenance de l'usine et les luttes de classement corrélatives entre les différentes catégories d'ouvriers – certains ouvriers qualifiés se voulant des *artisans* opposés à des ouvriers spécialisés (OS) faisant état de leur dégradation physique, étant donné les journées de travail de douze heures – n'empêchait pas l'élaboration d'une identité commune, en s'appropriant la vision du monde dominante à travers une réinvention créatrice manifeste dans les usages des catégories indigènes (*Travail et travailleurs en Algérie*, p. 314). Même les explications fatalistes ou conspiratives sous la forme de fables étaient révélatrices des rouages de la domination à laquelle ils étaient soumis par une *quasi-systématisation affective* du monde social (*op. cit.*, 1963, pp. 305-312).

En somme, les œuvres de Pierre Bourdieu de cette période ont permis de valoriser de façon décisive un travail monographique sérieux fondé sur des entretiens dans lesquels les travailleurs relatent leur trajectoire, leurs différences internes, faisant ainsi sans le savoir une *sociologie spontanée*, et de fournir des instruments d'analyse pour l'étude approfondie de permanences et de transformations sociales significatives.

Dans une seconde étape, l'équipe a essayé d'élargir le cadre de son enquête originale en comparant la *plantation* avec diverses situations sociales caractéristiques d'autres États du *Nordeste*, mais aussi avec celles des régions semi-arides du Sertão ainsi que du Nord amazonien⁷. Cette

6. L'histoire de ces recherches est analysée par Afrânio Garcia dans l'introduction qu'il a rédigée pour le numéro spécial d'*Études rurales*, « Droit, politique, espace agraire au Brésil », n° 131-132, juillet-décembre 1993, organisé par lui. Certaines de ces monographies ont donné lieu à des articles en français dans ce numéro.

7. Cette extension fut possible après la négociation d'un projet sur l'emploi dans le *Nordeste* avec des économistes critiques appartenant à des institutions relevant du ministère au Plan, après que certains de nous eurent rédigé des articles polémiques contre les économistes dominants sur les thèmes de la répartition du revenu et de l'emploi. Dans ce travail de critique sociologique des fétichismes économiques, furent utilisés des instruments et des analyses bourdieusiennes comme l'analyse de champ, et celles contenues, entre autres textes, dans « Statistiques et sociologie » (introduction à *Travail et travailleurs en Algérie*) et « L'opinion publique n'existe pas ». Des recherches de terrain orientées par des « situations type » d'emplois du travail significatifs pour les transformations sociales

extension s'est dirigée aussi vers les travailleurs urbains des grandes villes régionales et les ouvriers industriels des cités ouvrières⁸. Quelques-uns d'entre nous ont intégré l'importance de la perception de la « tradition », afin de comprendre le sens des transformations et des souffrances vécues par des groupes sociaux dominés (ainsi que par une partie des dominants)⁹. Il s'agissait aussi de décrire, en plus des mécanismes d'exploitation, les modalités de l'intériorisation de la domination par les dominés eux-mêmes, un aspect moins évident de ce que Bourdieu appellera la « double vérité » du travail.

Cette entreprise collective a non seulement été à l'origine d'une contribution empirique à l'étude de la paysannerie, des ouvriers agricoles et des travailleurs urbains d'une importante région du Brésil, mais elle a permis une relance des études sur les groupes sociaux dominés à une époque où les organisations des travailleurs étaient réprimées par un régime autoritaire. Largement influencée par la lecture du *Métier de Sociologue* et par la pratique de terrain des études ethnologiques de Bourdieu, cette équipe a montré que *l'investissement de la théorie dans les faits* (selon une expression de M. Palmeira) était une voie féconde. Cet effacement apparent de la théorie derrière le travail empirique, cette valorisation stratégique de faits sociaux apparemment insignifiants s'opposaient à un certain type de sociologie plus couramment pratiqué à l'université de São Paulo (USP), où l'accent était moins mis sur un investissement empirique que sur une grande introduction théorique le précédant. L'un et l'autre n'avaient pas toujours un rapport organique entre eux et la construction de l'objet était souvent déficitaire d'une théorisation à l'intérieur de l'analyse empirique.

Il faut dire ici quelques mots sur l'importance de l'anthropologie sociale dans cette conjoncture politique et intellectuelle au Brésil. Le fait que le Museu nacional soit une institution à part dans l'université, comprenant une unité de recherche et d'enseignement d'une formation doctorale naissante, mais étant privé d'étudiants de licence et donc sans mouvement étudiant, explique en partie que les forces répressives du régime militaire aient ignoré ces recherches en sciences sociales. Celles-ci s'effectuaient en effet sous le couvert d'un Musée d'histoire naturelle, connu pour ses travaux d'anthropologie physique pour l'ethnologie des groupes indiens, le tout sans rapport

en cours ont pu être dévoilées par une équipe de près de vingt chercheurs, que le financement obtenu avait permis de réunir entre 1975 et 1977. Le travail collectif entrepris aurait pu rappeler le travail de l'Institut national de la statistique et des études économiques-Association de recherche sur le développement économique et Social INSEE/ARDES en Algérie. En tout cas, M. Palmeira avait pu observer le travail collectif au sein du Centre de sociologie européenne à la fin des années soixante, et a intégré ces observations à son *habitus* de coordinateur d'équipes.

8. Il s'agissait, dans ce dernier cas, de passer de l'étude des ouvriers du sucre, dans une situation de quasi-institution totale à l'intérieur du territoire des usines, à l'étude des ouvriers du textile, la plupart dans des cités ouvrières du *Nordeste* et de l'ancienne industrialisation au Brésil.

9. La contribution d'historiens sociaux tels que E. P. Thompson – dont les écrits sur les traditions permettent de comprendre le sens des transformations subies par la population de travailleurs et leurs incidences sur la construction du mouvement ouvrier lui-même – fut intégrée dans nos travaux plus tardivement que les œuvres de Bourdieu, mais bien avant que ces analyses ne soient traduites en portugais ou en français.

direct avec les préoccupations des militaires qui s'intéressaient à des groupes potentiellement subversifs. La formation doctorale en anthropologie sociale, lancée en 1968, est donc passée inaperçue lors des épurations universitaires de 1969, et s'est développée à contre-courant de cette période de répression¹⁰.

Pourquoi ces études représentaient-elles un renouvellement dans le domaine des recherches sur les classes populaires brésiliennes ? Lorsque ces travaux ont été publiés après 1976, il existait une demande concernant des études monographiques sur les classes populaires, ces inconnues qui ont subi le poids d'une exploitation accrue par les grandes transformations capitalistes du début des années soixante-dix ; ces classes « silencieuses », considérées politiquement comme potentiellement « subversives »¹¹.

Les livres disponibles sur les classes populaires, ouvriers, syndicats, paysannerie, étaient soit des publications parues entre 1964 et 1970, soit des études effectuées par les sociologues de l'université de São Paulo avant 1964 et, d'une certaine manière, rendues anachroniques par le changement de conjoncture politique suite au coup d'État de 1964. Ces études consistaient, pour une part, en des monographies de groupes ouvriers de São Paulo, faites par des sociologues du travail et basées sur des questionnaires, mais ne reposant pas sur une observation rapprochée et prolongée de ces groupes. D'autres monographies, plus détaillées, comprenaient des observations de terrain et des entretiens, rédigées par des sociologues formés à l'École de Chicago des années cinquante. Cependant, ces analyses entendaient montrer la faiblesse structurelle du groupe ouvrier, du fait de sa composition, des migrants récents d'origine rurale, facteur tenu pour responsable d'une classe trop hétérogène et sans « conscience » de ses intérêts et de ses droits. Ces études étaient fondées sur l'alternative société traditionnelle/société industrielle moderne et calquées sur la modernité de São Paulo, en considérant que modernité et société industrielle devaient s'imposer, le « Brésil archaïque » étant condamné au statut de « survivance ».

Nos études fondées sur une observation prolongée montraient, même dans le lieu d'origine de ces migrants d'origine rurale, toute la complexité des formes de domination, à la fois personnalisées et objectivées, ainsi qu'une certaine lucidité face aux contraintes auxquelles ils étaient soumis.

10. En organisant des échanges scientifiques avec des anthropologues de Harvard concernant des recherches sur des groupes indiens, avec un financement initial de la fondation Ford, ce programme a pu également réaliser, dans les dix années suivantes, des enquêtes sur la paysannerie et les travailleurs ruraux, les travailleurs urbains, des études d'anthropologie urbaine et d'anthropologie des religions, des travaux sur l'immigration européenne et son rapport aux débats sur les « races » au Brésil. Ces recherches ont pu continuer après la fin de la contribution de la fondation Ford, par un financement d'institutions nationales d'appui au développement scientifique, d'abord au sein du ministère du Plan et ensuite au sein du ministère de la Science.

11. Ainsi par exemple la monographie *O Vapor do Diabo: o trabalho dos operários do açúcar* (*La vapeur du diable: le travail des ouvriers du sucre*), a eu une certaine répercussion dans les milieux des sciences sociales lors de sa parution à la fin de 1976. Un nombre considérable de thèses transformées en livres fut une constante des années soixante-dix et quatre-vingt.

À partir de la fin des années soixante-dix, on constate un essor des formations doctorales dans les universités publiques de tout le pays. Le groupe dominant des sciences sociales à São Paulo a accordé aux études ethnographiques du Museu nacional une réception ambivalente : d'une part, elles apportaient de nouveaux acquis empiriques incontestables concernant de nouvelles régions et groupes sociaux (ce qui tranchait avec la concentration d'études précédentes portant sur São Paulo) ; d'autre part, on pouvait noter une résistance à la revalorisation du « traditionnel », corrélative à la reconnaissance d'une culture propre aux groupes paysans et ouvriers, si dominés soient-ils. Cette résistance à l'analyse détaillée des formes de domination « anciennes » et « modernes » (souvent combinées), se nourrissait d'une conception évolutionniste que trahissait une sociologie industrielle et du travail trop tournée vers la modernisation capitaliste inévitable, avec sa prolétarianisation inexorable et la fin des groupes traditionnels. Le détour qu'avait opéré l'œuvre de Pierre Bourdieu d'une sociologie du travail élargie (*op. cit.*, 1963 et 1964) vers une re-qualification des classes sociales (prenant en compte les classements sociaux ; les propriétés de position, en plus de celles de condition ; l'espace social et la genèse des classes) et vers une sociologie des modes de domination (en plus d'une spécification historique de la société moderne par une théorie des champs), nous donnait des instruments pour voir autrement les formes de reproduction et de transformation de la société brésilienne¹².

L'autre grand pôle de diffusion et d'appropriation du travail de Bourdieu est dû à Sérgio Miceli, sociologue de São Paulo, qui a notamment contribué à la traduction d'une partie importante de ses œuvres au Brésil. La publication de *A Economia das Trocas Simbólicas* (L'Économie des échanges symboliques), un volume réunissant des articles essentiels, paru en 1974, a permis au public brésilien d'accéder à des aspects variés de son œuvre, alors que ces textes n'étaient traduits ni en Angleterre ni aux États-Unis.

Sérgio Miceli a fait ses études en licence de sociologie à l'université catholique de Rio, tout comme Moacir Palmeira qui l'a précédé de trois ans¹³. Il est ensuite parti faire son *mestrado* à l'université de São Paulo où il a commencé à traiter de la sociologie de la culture par une étude ethnographique d'une émission de télévision populaire. Au niveau du doctorat, Miceli s'est inscrit simultanément à l'USP, sous la direction de Leôncio Martins Rodrigues, sociologue du travail de l'école de São Paulo, et à l'EHESS sous la direction de P. Bourdieu. Sa thèse sur les « intellectuels et les élites dirigeantes au Brésil » entre 1920 et 1945¹⁴ a réuni un grand corpus de trajectoires

12. Cette confrontation de points de vue a eu lieu en 1975 au *Centro brasileiro de análise e planejamento* (CEBRAP) à São Paulo, un institut de recherches créé par des financements internationaux et nationaux pour abriter des professeurs et chercheurs limogés des universités publiques de São Paulo par le régime militaire. Le groupe du Museu de Rio y a été invité pour y présenter des dissertations et thèses récentes. Un des alliés du groupe de Rio, présent aux discussions, était Sérgio Miceli.

13. L'université catholique de Rio était une bonne école de sociologie dans les années soixante.

14. Son séjour à Paris dans les années soixante-dix dans le cadre de la préparation du doctorat lui a permis de témoigner de la période d'effervescence qui régnait au Centre de sociologie européenne, lors de la préparation des premiers numéros des *Actes de la recherche en sciences sociales*.

d'intellectuels (principalement des écrivains), pour analyser leur reconversion dans la vie intellectuelle à la suite du déclin économique de leurs familles d'origine. Son analyse met en exergue le rapport entre les écrivains et l'État, suite à l'expansion des postes publics entre les années vingt et quarante-cinq. Par la suite, avec des méthodes d'enquêtes équivalentes, il analyse la haute hiérarchie catholique ; il coordonne des travaux sur l'histoire des sciences sociales au Brésil et se tourne récemment vers le champ de la peinture et des beaux-arts.

Sérgio Miceli a dû conquérir sa place à l'USP à partir d'une situation initialement défavorable, affrontant les préjugés du groupe proche d'Alain Touraine face à un ancien doctorant de Pierre Bourdieu. Mais la sociologie des intellectuels et de la culture était un terrain inexploré et ses études empiriques apportaient des contributions solides à la connaissance de la culture savante brésilienne. Il a noué de bons rapports avec les anciens professeurs de l'USP, spécialistes de l'histoire de la littérature, même si ses orientations de recherche étaient bien différentes des leurs.

Sérgio Miceli a participé activement à l'organisation de la profession de sociologue – il a été élu pendant quatre ans Secrétaire général de l'association des doctorants en sciences sociales, *Associação nacional de pos-graduação e pesquisa em ciências sociais* (ANPOCS) – et a créé la revue brésilienne de sciences sociales de cette association en 1986. Devenu dans les années quatre-vingt-dix professeur titulaire de sociologie et directeur de la maison d'édition de l'USP, *Editora da universidade de São Paulo* (EDUSP) il a contribué d'une façon décisive au grand nombre de traductions des œuvres de Bourdieu et à sa diffusion par le biais de ses propres recherches¹⁵.

Si le groupe animé par M. Palmeira à Rio de Janeiro s'est fait reconnaître par l'appropriation des instruments d'enquête ethnologique forgés par Pierre Bourdieu dans l'étude des classes populaires, le courant représenté par Miceli à São Paulo s'est imposé à travers ses recherches sur la production culturelle et l'édition des traductions des livres de Bourdieu au Brésil. Le film réalisé par Andréa Loyola pour une télévision universitaire de Rio choisit ces deux chercheurs comme emblématiques de la réception de l'œuvre de Bourdieu au Brésil¹⁶.

15. D'autre part, ses bons rapports avec l'élite intellectuelle liée aux projets politiques de Fernando Henrique Cardoso, même après l'arrivée de ce dernier au pouvoir (avec ses alliances conservatrices et sa politique néo-libérale sans créativité), ont valu à Miceli bien des critiques d'une nouvelle gauche sociologique de São Paulo. Cette ambiguïté a été rompue récemment par Miceli lors d'une republication de ses livres sur les intellectuels. A cette occasion, il a critiqué fortement les impasses de la politique économique récente après la débâcle en 2001 du secteur électrique brésilien. De la même manière, dans son très bel hommage à Bourdieu, après sa mort, dans un article pour la *Folha de São Paulo* du 26 janvier 2002, Miceli revient à la critique des intellectuels au service des politiques néo-libérales.

16. Andréa Loyola, professeur à l'Institut de Médecine sociale de l'université de l'État de Rio, a fait son *mestrado* au Museu nacional de Rio et sa thèse de doctorat sur le syndicalisme avec Leôncio Martins Rodrigues à l'USP. Elle a travaillé au CEBRAP à São Paulo et a fait des séjours au Centre de sociologie européenne depuis la fin des années soixante-dix, où elle a écrit une étude, publiée au Brésil et en France, sur le croisement des champs médical et religieux en ce qui concerne les pratiques et les croyances de cure des classes populaires. Des séquences de son film et de son entretien avec Bourdieu sont présentes dans le film de Pierre Carles, *La sociologie est un sport de combat*.

La liste des œuvres de Pierre Bourdieu, traduites et publiées au Brésil, témoigne d'un nombre important de publications réalisées au début à l'initiative de disciples, en coordination avec P. Bourdieu lui-même, comme nous l'avons remarqué à propos des initiatives de M. Palmeira et S. Miceli¹⁷. *La Reproduction* a été traduite l'année même de la publication de la version originale dans plusieurs pays du monde, et a suscité des résistances dans le milieu de l'éducation, en étiquetant l'auteur de «reproductiviste»¹⁸. La version brésilienne d'*Algérie 60* a été organisée par Miceli. En 1983, la diffusion de l'œuvre de Pierre Bourdieu dépasse le cercle de ses disciples directs : un recueil de textes est paru dans la collection «Grandes cientistas sociais» dirigée par Florestan Fernandes, un des grands pionniers de la sociologie de l'USP¹⁹. Ce volume a été organisé par Renato Ortiz, un sociologue de la religion et de la culture de masse appartenant à la jeune génération de São Paulo, P. Bourdieu ayant collaboré au choix des textes. C'est également en 1983 qu'est traduit *Questions de Sociologie*.

Les échanges scientifiques entre le Centre de sociologie européenne et les différents centres de recherche brésiliens se sont fortement intensifiés à partir de 1980 grâce à des post-doctorats de chercheurs brésiliens à Paris et à différentes missions réalisées par les chercheurs français au Brésil à partir d'une mission initiale réalisée par Monique de Saint-Martin en 1976²⁰.

Une analyse plus systématique de la réception de l'œuvre de Pierre Bourdieu dans différents pays permettrait sans doute de montrer que des pays périphériques, comme le Brésil, ont pu devancer certains pays centraux dans l'appropriation des outils créés par Pierre Bourdieu. Dans le cas des États-Unis, comme l'a montré Craig Calhoun au colloque de Cerisy²¹, les

17. *A Economia das trocas simbólicas* incluait des articles importants et moins accessibles, même en français, comme «Condition de classe et position de classe», «Genèse et structure du champ religieux», «Une interprétation de la théorie de la religion de Max Weber», «Le marché des biens symboliques», «Champ du pouvoir, champ intellectuel et *habitus* de classe», «Système d'enseignement et système de pensée», «L'excellence et les valeurs du système d'enseignement français», «Modes de production et de perception artistique», «Reproduction culturelle et reproduction sociale» et «Structure, *habitus* et pratique (postface à Panofsky)». L'édition s'accompagne d'une introduction de Miceli et d'une bibliographie par ordre chronologique de l'auteur.

18. Afrânio Catani, Denice Catani et Gilson Pereira dans «As apropriações da obra de P. Bourdieu no campo educacional brasileiro», 200, ms, montrent comment la discussion sur une base plus large que *La Reproduction* prend du temps entre les éducateurs, qui ne commencent à s'apercevoir des multiples aspects de cette œuvre que plus récemment, vers le milieu des années quatre-vingt. Cet article présente une liste plus exhaustive des traductions d'articles de Bourdieu dans des revues et recueils liés à l'éducation.

19. Après avoir dirigé la chaire de Sociologie I de l'USP depuis 1954, où il a succédé à Roger Bastide, créé une forte structure institutionnelle et suscité des disciples, Florestan Fernandes est atteint par les purges à l'université perpétrées par les militaires en 1969. Revenu d'exil au début des années quatre-vingt, Fernandes a refusé de revenir à l'Université et est devenu un intellectuel public de gauche, puis député fédéral du Parti des Travailleurs.

20. L'entrée d'Afrânio Garcia à l'EHESS en 1996, qui avait fait partie du groupe d'anthropologues du Musée national de Rio de Janeiro, a contribué à renforcer les liens entre le Centre de sociologie européenne (CSE) et les réseaux de chercheurs brésiliens.

21. Colloque qui s'est déroulé en juillet 2001.

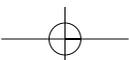
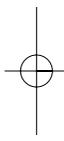
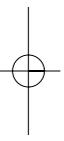
œuvres de chercheurs étrangers ne sont publiées que si elles fournissent un label de nouveaux courants de pensée (comme le « post-structuralisme », par exemple).

Bien qu'invité à maintes reprises, Pierre Bourdieu ne s'est jamais rendu au Brésil, ce qui ne l'a pas empêché d'être considéré comme « un des nôtres ». L'annonce de sa mort lors de la séance d'ouverture du Forum amazonien tenu à Belém du 25 au 27 janvier 2002, préparatoire au Forum social mondial de Porto Alegre, a provoqué une minute de silence suivie des applaudissements des deux mille personnes présentes à cette réunion. La note lue à cette occasion disait :

« Nous voulons rendre hommage ici à la mémoire de l'intellectuel français Pierre Bourdieu, décédé mercredi dernier à l'âge de 71 ans. Celui qui fut un des plus importants sociologues du XX^e siècle et qui a toujours cherché à dévoiler les mécanismes de domination sociale dans le monde moderne, était, ces dernières années, une des voix les plus lucides dans la critique du néo-libéralisme et un grand stimulateur de la construction d'un mouvement social international. Invité à ce forum, il avait accepté d'enregistrer un entretien vidéo, son état de santé ne permettant pas le voyage. Pierre Bourdieu, présent ! »

Le site informatique du forum de Porto Alegre contient aussi des hommages à Bourdieu et y reproduit ses derniers articles.

Pour résumer cette esquisse d'analyse de la réception de l'œuvre de Pierre Bourdieu au Brésil, on peut dire que ses premiers travaux sur les travailleurs algériens et sur les groupes paysans (algériens ou français) ont fourni des instruments de recherche pour une nouvelle génération d'anthropologues qui, au début des années soixante-dix, a contribué à renouveler des disciplines précédemment trop rattachées à des problématiques imposées par le champ politique. En parallèle, l'usage de ses travaux de sociologie de l'éducation et de la culture a permis l'essor d'une recherche féconde sur les intellectuels et les classes dirigeantes brésiliennes, ainsi que sur la concurrence entre médecins et guérisseurs, ou bien entre champ médical et champ religieux, sur les thérapies adéquates à la cure des corps et des âmes.



INTELLECTUELS MÉDIATIQUES LES NOUVEAUX RÉACTIONNAIRES ¹

Maurice T. Maschino ²

Que leur est-il arrivé ? Naguère en première ligne pour défendre avec courage, contre les pouvoirs et l'opinion publique, des causes désespérées (affaire Calas, affaire Dreyfus, indépendance de l'Algérie, paix au Vietnam, etc.) beaucoup d'intellectuels français – d'Alain Finkielkraut à Jacques Julliard, de Philippe Sollers à André Glucksmann, de Luc Ferry à Pascal Bruckner et tant d'autres – semblent désormais s'aligner sur les thèses dominantes les plus frileuses et les plus conservatrices. Hérauts de la mondialisation libérale, gémissements transis des États-Unis, soutiens inconditionnels du général Sharon, obséquieux complimenteurs des grands patrons, adulateurs de tous les pouvoirs et principalement de celui des grands médias, ces « intellectuels » n'usurpent-ils pas leur fonction et ne trahissent-ils pas Voltaire, Hugo, Zola, Gide, Sartre, Foucault et Bourdieu ?

Quand le peuple est muselé et la démocratie en danger, « l'insurrection est le plus sacré des devoirs ». De Rousseau à Sartre (« On a raison de se révolter ! »), de Voltaire, qui défendit la veuve Calas, à Zola, qui dénonça l'injuste condamnation du capitaine Dreyfus (lire *La rédemption de la « race ouvrière »* vue par Émile Zola), et Gide, qui s'insurgea contre la guerre du Maroc et contre le colonialisme au Congo, les intellectuels en France – du moins les plus grands d'entre eux – ont été, pendant deux siècles, à l'avant-garde du combat pour la justice et la liberté.

Ne craignant pas d'affronter les pouvoirs établis, payant de leur personne (Hugo et Zola durent s'exiler), ils furent de toutes les luttes contre les oppresseurs et les tyrans. La guerre d'Espagne les mobilisa, et Saint-Exupéry, Georges Bernanos, François Mauriac, André Malraux parmi tant d'autres, prirent une part active à la dénonciation du fascisme. La guerre d'Algérie les

1. Article publié dans *Le Monde diplomatique*, octobre 2002, pp. 28-29, et reproduit avec leur aimable autorisation.

2. Journaliste, auteur de *Oubliez les philosophes*, Bruxelles, Complexe, 2001.

dressa, en majorité, contre la politique de « pacification » : la plupart (François Mauriac, André Mandouze, Pierre-Henri Simon) dénoncèrent la torture et les exactions de l'armée française, et plus de 121 apportèrent leur soutien, dans un manifeste célèbre, aux déserteurs et aux insoumis. À leur tête, bien sûr, Jean-Paul Sartre et sa revue *Les Temps modernes*, mais aussi des ethnologues (Jean Pouillon), des historiens (Pierre Vidal-Naquet), des orientalistes (Maxime Rodinson), des mathématiciens de réputation internationale (Laurent Schwartz), des écrivains, des artistes, des comédiens, des journalistes... On a du mal, aujourd'hui, à imaginer quel impact eut sur l'opinion et les pouvoirs en place, pareille mobilisation des plus grands esprits de l'époque.

Car les temps ont changé. Et si Mai 68 a pu encore avoir, pour beaucoup, des airs de révolution, la découverte du goulag et du « socialisme réel », comme l'évolution des pays d'Afrique et d'Asie nouvellement indépendants ont provoqué chez beaucoup d'intellectuels français un véritable traumatisme.

La perte de leurs illusions, ou de leurs espérances, en a conduit beaucoup, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, à se réfugier dans un silence gêné et à renier les engagements de leur jeunesse. Ou à intervenir, bruyamment, avec la fougue et la mauvaise conscience de repentis, en sens inverse. En battant leur coulpe, ou celle de leurs aînés, accusés de « s'être toujours trompés ». Ou encore, en se ralliant à grands cris à l'américanisation du monde, à la mondialisation économique et à l'idéologie néo-libérale qu'ils dénonçaient si énergiquement auparavant. Certains n'hésitent pas à assumer désormais, sur telle ou telle question (politique, économique ou culturelle), des positions qu'ils auraient eux-mêmes qualifiées, il y a quelques années, de « furieusement réactionnaires ».

D'autres restent marqués par le choc subi dans leur jeunesse. Si le temps des autocritiques est révolu, l'échec de la perestroïka, l'éclatement de l'Union soviétique les ont convaincus que la construction d'un socialisme à visage humain relevait de l'utopie. Loin de les revigorer, la politique que François Mitterrand et la gauche ont mise en œuvre dans les années quatre-vingt les a confortés dans leur scepticisme, et ils restent décidés à ne plus se laisser piéger par les « apparences de l'histoire ».

TANT PIS POUR LES FOULES

Le terme même d'« intellectuel engagé » leur répugne. Repliés dans les universités, confinés dans leurs bureaux et ne s'exprimant que dans des revues destinées à un public restreint, les plus sérieux d'entre eux se consacrent essentiellement à la « recherche de la vérité ».

Pierre Nora en est un exemple. À intervenir dans le présent, toujours équivoque ou trompeur, l'intellectuel risque de se fourvoyer et de tromper les citoyens, estime-t-il. Il doit donc porter sur la société au sein de laquelle il vit le même « regard éloigné » que l'ethnologue sur les Nambikwaras :

« Que pensions-nous de De Gaulle en 1958 ? Toute la gauche criait à l'apprenti dictateur et dénonçait un "coup d'État fasciste". Portons-nous le même jugement aujourd'hui ? » Prudence d'abord : « Il faut arracher l'activité intellectuelle à l'activité militante... C'est affreux à dire, mais quand on m'a demandé, il y a vingt ans, quel slogan je voulais pour *Le Débat*, j'ai répondu en riant : "Les intellectuels parlent aux intellectuels" comme "Les Français parlent aux Français". Il faut accepter de ne pas être le porte-parole des foules. » Mais qui leur tiendra un langage de vérité si l'intellectuel se terre et se tait ? « Tant pis s'il n'y a pas de relais ! »

Pierre Nora va même plus loin dans ce qui ressemble fort à un mépris d'aristocrate : il n'hésiterait pas, éventuellement, à « dissocier ce qu'il pense de ce qu'il écrit ». Convaincu, par exemple, que l'issue du conflit israélo-palestinien ne peut être que tragique, il ne le dirait pas et laisserait au lecteur quelque espoir. D'ailleurs, « il est inutile d'écrire des articles d'opinion pure. D'ajouter de l'opinion à de l'opinion. Qu'un Théo Klein dénonce la politique de Sharon, c'est très bien³. Mais moi, à quoi cela servirait-il ? Si le citoyen Pierre Nora est de gauche » (« Bien sûr que j'ai voté Jospin ! »), l'intellectuel est ailleurs.

D'autres, également partisans de la plus grande réserve, ne paraissent pas atteints, à première vue, de schizophrénie. Sans la moindre hésitation, ils affirment que le rôle de l'intellectuel est de « penser le monde pour le transformer » : « L'intellectuel, déclare par exemple Pierre Rosanvallon, historien et professeur au Collège de France, c'est celui qui lie un travail d'analyse à une préoccupation citoyenne. Sinon, c'est un spécialiste. » Mais comme ces intellectuels n'entendent nullement vulgariser leur savoir et qu'ils récuse ces « caricatures » que sont à leurs yeux les « essayistes superficiels » et les « abonnés des médias », ils se condamnent à l'individualisme et au conservatisme des universitaires les plus classiques.

Pierre Rosanvallon le conteste : « Il y a des relais et des médiations : professeurs du secondaire, intellectuels sociétaux, journalistes... Nos travaux sont saisis d'une manière ou d'une autre par la société. » Illusion : cinquante ans après la fin de la guerre d'Algérie, de nombreux enseignants, y compris de gauche, passent très vite sur les pages sombres de cette période, quand ils ne les ignorent pas⁴. Se croire « relayé » lorsqu'on ne touche qu'une fraction infime du public relève du fantasme. Et prétendre que les « livres d'intervention » de Pierre Bourdieu, par exemple, représentent « une chute dans l'exigence de vérité » (Pierre Rosanvallon), c'est adopter une conception élitiste de l'intellectuel, qui fait le jeu du pouvoir.

Face à ces intellectuels qui refusent toute publicité et, qu'ils soient ouvertement de gauche (Daniel Bensaïd, Miguel Benasayag) ou « simplement » démocrates (Clément Rosset, Marcel Gauchet), n'intéressent d'ailleurs pas les

3. Théo Klein, *Le Manifeste d'un juif libre*, Paris, Liana Lévi, 2002.

4. « L'histoire expurgée de la guerre d'Algérie », *Le Monde diplomatique*, février 2001.

médias parce que trop « compliqués », s'en dressent d'autres qui ont su si bien faire qu'ils occupent toute la scène et se confondent, pour le grand public, avec « les intellectuels ». C'est à leur entregent, comme à la toute-puissance, politiquement orientée, de la télévision, qu'ils doivent leur succès.

Naguère marxistes, ou marxisants, eux aussi, au début de leur « carrière », ils se hâtèrent – ce fut l'un des effets Soljenitsyne – de renier leurs premières amours et de jeter le bébé avec l'eau du bain : dans leur fantasmagorie, les maîtres penseurs devenaient des « mangeurs d'hommes » – du cerveau de Hegel, Marx, Fichte ou Nietzsche étaient sortis tout droit, affirmaient-ils, l'antisémitisme et l'État totalitaire. Il était temps de promulguer une « nouvelle philosophie », qui composerait au capitalisme un visage humain : André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy, Jean-Paul Dollé et quelques autres s'y employèrent. En toute sincérité, sans doute. Mais sans excessive lucidité.

Il est probable que cette agitation aurait vécu ce que vivent les roses si ces jeunes gens, qui avaient à leur actif plus de relations mondaines que de livres, n'avaient suscité la curiosité, puis l'enthousiasme des médias – entre autres, de la télévision. N'apportaient-ils pas leur caution (de « gauche ») à l'ordre existant, et un peu d'âme à un monde cynique ? N'hésitant pas à condamner les atteintes aux droits de l'homme au Bangladesh ou en Amérique latine, ne contribuaient-ils pas à entretenir la légende d'une France à la pointe du combat pour la liberté ?

SE SERVIR D'UNE CAUSE

Vite poussés sur le devant de la scène médiatique, ils y sont restés. Non à cause de leur « œuvre » – une série d'essais hâtifs ne composent pas une œuvre, quelques idées choc ne font pas une pensée –, mais parce qu'en symbiose avec une époque qui, dans tous les domaines, fait de l'esbroufe et propose, telle l'alchimie du XVI^e siècle, du cuivre pour de l'or et du fer blanc pour de l'argent. De cette perversion des valeurs, qui transforme un fait divers, si tragique soit-il, en événement de première importance, fait de « Loft Story » « une sorte de cours d'éducation amoureuse⁵ » (Luc Ferry) ou d'un animateur de « débats » télévisuels un professeur de philosophie, ces intellectuels-là sont les premiers bénéficiaires.

L'époque n'est plus, en effet, où un intellectuel se définissait d'abord par son travail d'intellectuel, par une œuvre qui le faisait connaître et, lorsqu'il intervenait dans les affaires du siècle, fondait sa légitimité. Voltaire, Hugo, Zola, Sartre, Gide, Foucault, Bourdieu, etc., tous furent d'abord des créateurs, qui ne devaient qu'à eux-mêmes, à leur talent et à la force de leurs écrits, leur célébrité. Aujourd'hui, peu importe la qualité, ou la nullité, d'une production : ce sont les médias, et la télévision d'abord, qui consacrent les intellectuels. Les font exister comme intellectuels. Décident qui l'est, et qui

5. In *Le Monde-Télévision*, 12 août 2002.

ne l'est pas. Et, par là même, modifient radicalement leur statut : il ne s'agit plus d'écrire les livres les plus substantiels, les plus profonds, pour être reconnu comme intellectuel, mais d'être le plus visible possible, le plus souvent présent à l'écran, à l'antenne et à la « une » des gazettes. De *Libération* ou du *Monde* si possible, et des magazines.

Mieux encore : pour peu qu'on occupe un poste d'éditorialiste dans un grand quotidien national, au *Point*, au *Nouvel Observateur* ou à *L'Express*, sans oublier la direction d'une collection chez un éditeur, on est sûr, grâce au réseau de relations parisiennes que l'on s'est ainsi constitué, de garder sa place au soleil.

Échange de bons services : aux médias les intellectuels rendent le lustre qu'ils en ont reçu, et les médias, qui les sollicitent à tout propos, entretiennent leur réputation. Pareille dépendance servile à l'égard de ceux qui vous font roi et peuvent, du jour au lendemain, vous précipiter dans les oubliettes se répercute sur la nature même de la production intellectuelle : elle doit être soutenue – un livre par an, tous les deux ans au moins, fût-ce un commentaire décousu de l'actualité la plus hétéroclite, baptisé « journal » – et, d'un livre à l'autre, des articles, des conférences, la participation à l'émission d'un confrère ou d'un quelconque directeur de rédaction, dont on encensera bien sûr le nouveau livre (pas toujours lu...). Le tout au détriment de la qualité, du sérieux, de la rigueur, du travail en profondeur, et dans le plus grand mépris des faits.

Jouant volontiers les journalistes, ces « intellectuels de parodie⁶ » vont rarement sur le terrain (y vont-ils, ils s'en remettent aux autorités qui contrôlent le territoire, pilotés par elles, protégés par une garde rapprochée, quand ce n'est pas la sécurité militaire du pays qu'ils visitent...), et ne se livrent guère au travail minutieux d'enquête du reporter, qui prend des risques, collecte patiemment des informations, accorde autant d'attention aux simples citoyens qu'aux chefs d'État ou de guerre. « Ils ne servent pas une cause, dit d'eux Pierre Nora, ils s'en servent, ils mettent le malheur du monde au service de leur ego. » Et d'un narcissisme exorbitant.

Reporters d'un jour ou auteurs prolixes, tous cultivent leur différence. Et, faute d'innover – de créer –, ils se répètent, pour l'accentuer : bruyante défense des droits humains, de préférence en Croatie, en Bosnie ou au Rwanda, plus « exotiques » que l'Hexagone ; fracassant éloge du néolibéralisme et de la mondialisation économique (forcément « heureuse ») ; incessante apologie des États-Unis ; constante critique du « tiers-mondisme » ; permanente dénonciation du « progressisme » et de tout modernisme ; inlassable et inconditionnel soutien au gouvernement d'Israël... À chacun son oriflamme, qui le rend immédiatement reconnaissable. À chacun son fonds de commerce. Pour peu qu'il soit solide, son détenteur peut se permettre n'importe quelle fantaisie.

6. Louis Pinto, « Des prophètes pour intellectuels », *Le Monde diplomatique*, septembre 1997.

Par exemple, de soutenir qu'un chat n'est pas un chat, ou qu'un raciste est un humaniste. Tel Alain Finkielkraut, que l'antisémitisme d'un Renaud Camus n'émeut pas outre mesure. Soutenir qu'« un juif est incapable d'assimiler vraiment la culture française » ne lui paraît pas scandaleux : pour peu qu'on ne refuse pas de méconnaître « la part de l'héritage dans l'identité », ni de reconnaître qu'il existe « des degrés de l'appartenance nationale », ces propos, estime-t-il, « prennent un autre sens⁷ ».

Comme n'a rien de raciste, toujours selon Finkielkraut, le récent pamphlet antimusulman d'Oriana Fallaci, *La Rage et l'orgueil*⁸. En injuriant « les fils d'Allah » qui « se multiplient comme des rats », elle nous oblige à « regarder la réalité en face » et à voir enfin, en toute bonne conscience, ce que sont vraiment les Arabes. Briseuse de tabous, « elle a l'insigne mérite de ne pas se laisser intimider », et libère la parole⁹.

Certes, troublé par les réactions que ces propos ont provoquées, l'« humaniste » se reprend et décrète que, tout compte fait, le livre d'Oriana Fallaci est « indéfendable ». Après l'avoir défendu. Mais dans l'entretien qu'il nous accorde, il ne peut s'empêcher de lui trouver des vertus et, derechef, de le défendre : « J'ai été saisi par une certaine force. Oriana Fallaci a entrepris de dire ses quatre vérités à l'Europe. Son livre est un livre anti-européen. » Bref, anti-tout.

Tactique finkielkrautienne : attaqué sur un point précis, il change d'objet, se dérobe, glisse comme une anguille entre les objections. D'où cet emploi constant du « mais », qui a pour fonction de nier – et non pas de nuancer – ce que, par soumission apparente au politiquement correct, il vient de concéder. Il n'est pas passéiste, mais « attention au progrès » (au clonage, au pacs, au divorce par consentement mutuel, à la parité...); il n'est pas moraliste, mais il juge; il se dit de gauche, mais il « n'aime pas du tout cette propension de la gauche à être binaire »; il n'est pas du côté des dominants, mais « les dominants n'ont pas tous les torts »; il faut « sortir du discours libéral », mais il ne faut pas s'enfermer, surtout pas, dans le discours progressiste !

Évoque-t-on le racisme anti-arabe, Finkielkraut enchaîne aussitôt sur l'antisémitisme. Est-il donc plus difficile, en France, d'être juif qu'arabe et, parce que juif, de trouver un logement, un emploi, d'occuper de hautes fonctions...? Gêné, il biaise : « Il n'est pas facile d'être juif dans un quartier arabe. » Ne lui objectez pas qu'il est peut-être plus difficile d'être arabe en Israël, il s'énerve : « Les Arabes israéliens bénéficient des droits civiques et sociaux communs à tous les Israéliens. » Et surtout, ne lui dites pas qu'Israël mène en Palestine, avec les méthodes que l'on sait, une guerre coloniale : il risque un infarctus.

Partialité, peur haineuse des Arabes, soutien aveugle d'Israël, boursouffle narcissique : Alain Finkielkraut a du moins un mérite, par ses excès il

7. Alain Finkielkraut, *L'Imparfait du présent*, Paris, Gallimard, 2002.

8. Oriana Fallaci, *La Rage et l'orgueil*, Paris, Plon, 2002.

9. Alain Finkielkraut, *Le Point*, 24 mai 2002.

permet de saisir, telle une caricature, des traits communs à bien des intellectuels français d'aujourd'hui, si différents soient-ils les uns des autres :

– La morgue aristocratique et le mépris du peuple : Luc Ferry, qui n'a sans doute jamais parlé des masses françaises, n'hésite pas en revanche à parler des « masses arabes ». Il est vrai qu'il ne tient pas en haute estime les premières : « J'ai parfois le sentiment qu'il y a presque trop de programmes intéressants à la télévision ¹⁰ » ;

– la disqualification injurieuse de ceux qui pensent autrement : le journaliste Didier Eribon n'est qu'un « pitbull », les pédagogues à la Philippe Mérieux sont « des gardes rouges de la "cuculture" » (Alain Finkielkraut) ¹¹, Pierre Bourdieu était « fou d'orgueil, narcissique, manipulateur, hypocrite, pervers, grandiloquent, ridicule, insupportable » (Alain Minc) ¹², « l'antiaméricanisme, c'est le progressisme des cons » (Pascal Bruckner) ¹³ ;

– l'incohérence : Philippe Sollers dénonce le racisme de Renaud Camus, mais publie dans sa revue *L'Infini* un article de Marc-Édouard Nabe, qui fulmine contre le « retour de l'anti-antisémitisme. Cette salope de Sinclair se lèche déjà ses épaisses babines... ¹⁴ » ;

– une sensibilité beaucoup plus vive à l'antisémitisme qu'à l'islamo-phobie. Si les réflexions de Renaud Camus sur les juifs ont provoqué une tempête de protestations qui a duré plus de trois mois, les 175 pages d'injures d'Oriana Fallaci contre les musulmans n'ont guère ému le microcosme intellectuel : excepté Bernard-Henri Lévy, qui a aussitôt réagi dans le numéro même du *Point* qui publiait... les vociférations de la journaliste italienne, et Laurent Joffrin, qui l'a exécutée dans un article du *Nouvel Observateur*, presque tous les autres se sont tus. À commencer par certains de ceux (Claude Lanzmann) qui avaient vivement protesté contre les propos de Renaud Camus. Deux poids, deux mesures ? ;

– une certaine indifférence à l'égard des victimes de guerres, embargos, famines et maladies qui ravagent le tiers-monde : quelque 3 000 morts le 11 septembre 2001 à New York, c'est horrible, et « nous sommes tous américains » ; mais des centaines de milliers de morts au Rwanda, trois millions en trois ans au Congo-Kinshasa, c'est horrible aussi, mais n'émeut personne : Américains *si*, Africains *no!* André Glucksmann, si prompt à dénoncer les crimes des Russes, des Chinois ou des Nord-Coréens, n'a pas « un mot de compassion, observe Gilbert Achcar, pour les victimes des États de l'Organisation du traité de l'Atlantique nord (OTAN) et assimilés, comme les Kurdes et les Palestiniens ¹⁵ ».

10. Luc Ferry, in *Le Monde-Télévision*, 12 août 2002.

11. Marion Van Renterghem, « Entre chiens de garde et pitbulls », *Le Monde*, 1^{er} mars 1998.

12. Alain Minc, *Le Fracas du monde*, Paris, Le Seuil, 2002.

13. *Le Figaro*, 22 février 2002.

14. Guy Birenbaum et Yvan Gattegno, « Les obsessions racistes de Renaud Camus », *Le Monde*, 3 août 2000.

15. Gilbert Achcar, *Le Choc des barbaries*, Bruxelles, Complexe, 2002.

HUMANISME À LA CARTE ? CE N'EST PAS TOUT

« Un intellectuel, affirmait Herbert Marcuse, est quelqu'un qui refuse d'établir des compromis avec les dominants. » Et dont la tâche première, dit Pierre Rosanvallon, est de rendre le monde un peu plus intelligible et de produire « une lisibilité sans concessions ». La plupart des intellectuels français d'aujourd'hui ne s'en acquittent pas : au lieu d'inciter à réfléchir, ils brouillent les cartes. Comme les médias. Même quand ils ne méconnaissent pas la réalité.

Tel Pascal Bruckner qui rappelle, dans les premières pages de son récent essai *Misère de la prospérité*¹⁶, quelques chiffres effrayants sur les inégalités du monde contemporain : « 20 % des six milliards d'habitants sur Terre subsistent avec moins d'un dollar par jour, et un enfant sur quatre souffre de malnutrition dans le Sud... 10 % de la population du globe produit et consomme 70 % des biens et services... » Logiquement, une seule conclusion s'impose : un mode de production qui affame les deux tiers de la planète et fabrique des exclus par centaines de millions est un scandale et doit être combattu. Ce qui échappe, apparemment, à l'entendement de Pascal Bruckner. Sans transition, il se déchaîne contre les « antimondialistes » – des jaloux qui dénoncent les maîtres du monde parce qu'ils n'en font pas partie ; il regrette que les États-Unis interviennent si peu dans les affaires des autres – « Ce n'est pas le leadership américain qui est inquiétant, c'est plutôt sa discrétion » ; frappé d'amnésie, il dit « oui au capitalisme », dont il vient de stigmatiser les méfaits, et suggère à ceux qu'il « obsède » de « ne plus y penser » : « Être anti-capitaliste (...), c'est penser à autre chose. Plutôt que d'être contre, pourquoi ne pas être à côté, se dérober ? » Et, oubliant « l'ordre des utilités », s'adonner à « la poésie, l'amour, l'érotisme, la contemplation de la nature » ?

RAVIS PAR LE POUVOIR

Parmi les contemporains, Pascal Bruckner est assurément un cas. Mais représentatif d'une attitude très répandue, amour et petites fleurs des champs en moins, chez de nombreux intellectuels.

Avec des nuances, certes. Si la mondialisation libérale rend euphorique Alain Minc, « proche du blairisme » – « lutter contre la mondialisation, c'est (passez-moi l'expression), pisser contre le vent » –, d'autres sont plus nuancés. Mais, même s'ils dénoncent l'interventionnisme américain ou souhaitent une mondialisation plus « humaine » qui respecte « les valeurs non mercantiles : le bonheur, l'amitié, la solidarité » (Jacques Julliard), la plupart estiment que le capitalisme est le moins mauvais des systèmes et qu'il doit être, simplement,

16. Pascal Bruckner, *Misère de la prospérité*, Paris, Grasset, 2002.

« aménagé ». Tous évoquent la nécessité de contre-pouvoirs et comptent, les uns, sur la société civile et la concertation entre « partenaires », les autres, sur les luttes sociales.

« Libéral de gauche », Alain Minc admet bien que « le marché crée de l'inégalité », mais il est convaincu qu'il peut être « régulé » et « encadré ». Quant à Laurent Joffrin, mollement réformiste, partisan d'une social-démocratie « rénovée », il estime nécessaire de « réhabiliter le politique » : « Tout passe par la gauche classique. Les partis de gauche doivent réinventer de nouvelles méthodes d'action et se concerter à l'échelle européenne en vue d'interventions communes. »

Chimères, estime Jean-François Kahn : au moment où de plus en plus d'hommes et de femmes, dans les pays riches, sont condamnés à une vie de plus en plus dure, où les pays du tiers-monde souffrent plus que jamais de la faim et d'une mortalité de plus en plus élevée, au moment donc où le capitalisme tue, directement ou indirectement, des millions d'êtres humains, s'imaginer qu'on peut l'« humaniser » quand, dans son essence même, il est inhumain, c'est se leurrer – absolument.

Le refuse-t-on, il ne reste pas d'autre solution qu'un front commun des démocrates pour jeter les bases d'un autre type de société :

« En Mai 68, poursuit le directeur de *Marianne*, je trouvais parfaitement dérisoire – le contexte ne s'y prêtait pas – l'agitation “révolutionnaire”. Mais aujourd'hui, je pense qu'il faut faire la révolution. Par rapport à la logique néo-libérale – qui est une dynamique folle, qui provoque des dégâts terribles, qui déchire, broie, casse, qui brise l'homme et représente un véritable recul de la civilisation – il faut donner un coup d'arrêt de type révolutionnaire. Si nous ne le faisons pas, qui le fera ? Ceux qui sont déjà en train de le faire, les intégristes religieux, les islamistes, les populistes, les néofascistes, les nationalistes ethniques... Le choix est clair : ou l'on fonde un projet révolutionnaire pour le meilleur, ou l'on accepte que d'autres le fassent pour le pire. Et cela, la plupart des intellectuels ne le comprennent pas. »

Parce qu'ils se sont embourgeoisés ? Sans doute. « Beaucoup d'ex-soixante-huitards se sont engouffrés dans l'économie de marché pour en modifier le cours, et ils s'y sont pleinement intégrés », constate, en connaissance de cause, Laurent Joffrin.

« Le régime libéral paie cher les intellectuels qui se rallient, dénonce Michel Onfray, il sait rendre désirable l'inféodation. Conférences à dix mille euros, intégration du philosophe dans le brain-trust de l'entreprise, participation à des comités de direction, animation de soirées-débats richement dotées, places de choix dans les médias collaborateurs, où leurs livres sont positivement chroniqués : peu résistent à ces sirènes. »

Philippe Sollers, André Glucksmann, Alain Minc, Pascal Bruckner, André Comte-Sponville, Luc Ferry, entre autres, ne résistent pas et se produisent volontiers dans les entreprises. Bernard-Henri Lévy s'en défend, mais, dans ses « bloc-notes » du *Point*, il n'en célèbre pas moins ceux qui les dirigent, tels Jean-Luc Lagardère – « J'aime en lui ce côté grand *condottiere*

ou Cyrano menant sa propre vie » – et Jean-Marie Messier, qui « s'ouvre au vent du large, force le destin, inverse l'ordre prescrit des choses ¹⁷ ».

D'autres, ou les mêmes, n'hésitent pas à courtiser ou à servir le Prince. Il y a trois ans, Luc Ferry se flattait d'avoir partagé un café-croissant avec le Secrétaire général de l'Élysée, désormais ministre des Affaires étrangères : « J'avais un petit déjeuner avec Dominique de Villepin. Il voulait me voir seul... et devinez qui a passé la tête ? Chirac ! ¹⁸ » Pour peu qu'un ministre ou un président leur confie une mission ou un portefeuille, ils exultent, ravis au sens provençal du terme...

Toutefois, leur mode de vie n'explique pas, à lui seul, leur incapacité à prendre une juste mesure du monde. Encore faudrait-il qu'ils aient opéré une véritable révolution intérieure. Ce n'est pas le cas : contrairement à ce qu'ils croient, ils n'ont pas changé. Pas dépouillé le vieil homme. Leurs structures mentales sont demeurées identiques :

« Avec la même passion qu'autrefois, ils dénonçaient le "socialisme" parce qu'il sacrifiait l'homme à l'État, ils célèbrent le néolibéralisme et ne comprennent pas, ou ne veulent pas comprendre, qu'il sacrifie l'homme à l'argent, constate Jean-François Kahn. De la même façon qu'ils étaient staliniens ou maoïstes, ils sont devenus pro-américains. Et de la même manière qu'ils se disaient internationalistes, ils se proclament mondialistes. Ils restent manichéens, comme par-devant. Et ne se rendent pas compte qu'ils ont changé de camp. »

Ardents défenseurs, disent-ils, des droits humains, ils soutiennent un État qui ne les respecte pas plus, ni chez lui ni dans les pays qu'il domine, que l'ex-Union soviétique. Aide inconditionnelle aux dictatures les plus sanglantes comme aux politiques les plus aveugles et les plus meurtrières, coups d'État, attentats, condamnation à la mort lente (famine, maladies) de centaines de milliers d'êtres humains (Irak, Soudan) : les États-Unis sont « un État terroriste de premier plan » (Noam Chomsky) ¹⁹, et c'est à cet État, qu'ils disent « démocratique » (Jacques Julliard), que la plupart apportent leur appui, quand ils ne lui vouent pas une admiration sans bornes.

Politiquement soumis, idéologiquement serviles, adulateurs des grands, courtisans flagorneurs, couverts de titres qu'ils arborent comme des médailles (professeur à l'École polytechnique, agrégés de l'université, « philosophes »), souvent beaux parleurs et parfois stylistes brillants, ils ont, comme on dit, « tout pour plaire ». Il n'est pas étonnant qu'ils aient séduit les médias ni que, en retour, ils s'en servent. Oubliant, par là même, la fonction première d'un intellectuel, « marginale, inutile et essentielle », comme dit Pierre Nora : la fonction critique, le refus total de compromis avec les dominants.

Contrairement à ces esprits chagrins, qui, prenant leurs désirs pour la réalité, annoncent régulièrement la « fin des intellectuels », les intellectuels

17. *Le Point*, 5 mai 2000 et 23 juillet 2002.

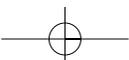
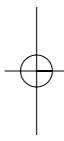
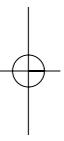
18. Philippe Lançon, « Le philosophe du Président », *Libération*, 3 mars 1997.

19. Noam Chomsky, *La Loi du plus fort*, Paris, Le Serpent à plumes, 2002.

– les vrais – sont plus que jamais nécessaires : dans une société où l'école se délabre, où la télévision déverse à hautes doses ses inepties sur des millions de citoyens, où les journaux s'avilissent et, trop souvent, cultivent le fait divers plutôt que le fait vrai, seuls des intellectuels peuvent inciter à réfléchir. À prendre quelque distance à l'égard de l'événement brut. À voir, lire et entendre autrement.

« Le rôle d'un intellectuel est aujourd'hui le même qu'autrefois, rappelle Michel Onfray : sur le principe de Diogène (ou de Bourdieu), être la mauvaise conscience de son temps, de son époque. Le taon, la mouche du coche, le rebelle avec lequel on ne reproduit pas le système social. L'intellectuel peut penser et fournir des idées aux politiques, peu doués pour la pensée et la réflexion. Il doit dénoncer les injustices, les tares du système, les mécaniques aliénantes... » Sans concession.

Ont refusé de participer à cette enquête : Pascal Bruckner, Jean-Claude Casanova, André Glucksmann, Serge July, Jorge Semprun. A « réservé » sa réponse : Luc Ferry.



MODERNIZACIÓN, PODER Y CULTURA:
CAMBIOS EN LA RELACIÓN DE LOS INTELLECTUALES
MEXICANOS HACIA LA POLÍTICA, EL GOBIERNO Y EL ESTADO

Dr. Martha Zapata Galindo¹

La relación de los intelectuales con el poder se puede entender analizando el desarrollo y la estructuración del «transformador» que permite a la ciencia y la cultura comunicarse con la política (Bourdieu, 1996, p. 136). Dicho transformador está constituido de actores sociales e instituciones que producen discursos en base a un contrato cognitivo, que funda tanto al conocimiento científico en base a criterios teóricos y metódicos como a la producción cultural fundada en parámetros estéticos (Bourdieu, 1998a, p. 29). El transformador se articula como un campo en el que existe una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones determinadas por la posesión de los diferentes tipos de poder: económico, social y cultural y no es otra cosa que la estructura que surge de las relaciones entre distintas posiciones de poder. Una de sus características principales radica en la autonomía relativa que puede alcanzar frente a otros campos y ante todo frente al político.

La autonomía relativa se expresa mediante la facultad de traducir planteamientos sociales, políticos y económicos externos en tal forma que las coerciones que vienen del exterior desaparezcan y no sean reconocibles dentro de la lógica específica de las disciplinas científicas y las prácticas culturales. Para que el campo científico y/o cultural pueda ser considerado como relativamente autónomo necesita, según Pierre Bourdieu cumplir con los siguientes requisitos: 1. El campo deberá poseer una lógica propia que se derive primero de la historia de los discursos y prácticas específicas que lo construyen y que, en segundo lugar, se constituya como criterio absoluto para la acumulación de capital simbólico²; 2. Las influencias externas como

1. Simposio: Poder y Resistencia en América Latina, jueves 21 – Sábado 23 de febrero del 2002. Instituto Iberoamericano de Berlín.

2. Bourdieu define al capital simbólico como la forma que toman los diferentes tipos de capital en un contexto histórico específico, cuando existen esquemas de pensamiento, de percepción y de acción específicos, que son producto de la incorporación de estructuras sociales existentes (Bourdieu, 1998b : 173). El capital simbólico es entonces la resultante de la combinación de tres formas constitutivas de capital: cultural, social y económico. El capital cultural consiste en la educación y los títulos académicos reunidos, así como el poder universitario acumulado por puestos administrativos o cargos

la social, económica o política deberán tener acceso al campo exclusivamente a través de la lógica inmanente a las disciplinas científicas y prácticas culturales; 3. La competencia entre instituciones y actores será sancionada exclusivamente por las formas para censurar el discurso y las prácticas científicas y culturales independientemente de sanciones de tipo social o político (Bourdieu, 1996, p. 137 y 1998a, p. 19).

La relación de los intelectuales mexicanos con el poder se puede entonces reconstruir en base al vínculo que éstos han tenido con el campo político, en otras palabras al tipo de autonomía relativa que la ciencia y la cultura ha desarrollado frente a la política, al Estado y al gobierno. Tal relación se ha modificado en México en los últimos treinta años a raíz de la modernización de las relaciones económicas, sociales y culturales, y a partir del proceso de democratización que se inició en los años ochenta. Existen dos rasgos principales que han contribuido a determinar el vínculo de los intelectuales con la política, el gobierno y el Estado. En primer lugar está la relación simbiótica que han tenido con el Estado y que se funda en la dependencia material y simbólica del campo intelectual de la política y la falta de autonomía relativa que se deriva de ella (Camp, 1988, pp. 30-52; Zapata Galindo, 2002, pp. 59-69). En segundo lugar tenemos las relaciones recíprocas de lealtad que estructuran a los grupos de intelectuales y políticos³ que son más importantes que cualquier principio o posición teórica o moral que sostengan los intelectuales e inciden sobre la forma en que se otorga el reconocimiento simbólico, se alcanza el prestigio y se adquiere la prominencia intelectual (Camp, 1991, pp. 551-568; Hernández Rodríguez, 1997, pp. 691-739; Lomnitz, 1995, pp. 125-175).

El campo intelectual incluye a distintos niveles de agregación, por lo que se puede hablar de varios subcampos: el científico, el universitario, el cultural o el literario, dentro de los que se desarrollan determinadas Instituciones, prácticas y discursos. El campo científico incluye por ejemplo a las disciplinas científicas, así como a los mecanismos para su producción y reproducción, el universitario a las Facultades, Escuelas e Institutos de investigación dentro de las cuales se articulan las prácticas académicas, el cultural abarca a todas las Instituciones que se encargan de la producción, reproducción, circulación y distribución de las mercancías culturales y el

políticos dentro del sistema cultural. El capital social se deriva de la pertenencia a una clase y del habitus que se adquiere dentro de ésta. El capital material se refiere al capital económico que se puede heredar al pertenecer a familias de las élites económicas del país (Bourdieu, 1992c : 155-164 y 1992a : 49-80).

3. En el proceso de su formación los intelectuales se organizan en México en grupos que se entrelazan con redes de políticos. Este entrelazamiento es muy importante, ya que el Estado mexicano, por lo menos hasta principios de los años ochenta, reclutaba tradicionalmente de estos grupos políticos dentro de la Universidad Nacional a sus fuerzas dirigentes y a sus trabajadores administrativos y técnicos. En este contexto el éxito profesional, entendido como la acumulación de capital simbólico, estaba determinado en gran medida por la pertenencia a un grupo específico y las relaciones que éste tenía con las redes de políticos o intelectuales más poderosos dentro del sistema político y cultural (Camp, 1988 : 132-164).

literario reúne a la totalidad de Instituciones que se encargan de la elaboración y consagración de las obras literarias.

Si partimos de la dependencia del campo intelectual de la política estatal como uno de sus rasgos determinantes, hay que plantearse la pregunta acerca de si esta dependencia, que ciertamente dificulta el desarrollo de conceptos científicos y proyectos culturales, impide el desarrollo de una autonomía relativa, o si más bien nos encontramos frente a un proceso más complejo de carácter híbrido en el que se pueden observar algunos elementos que indican la presencia de una autonomía relativa aún no consolidada, al mismo tiempo que coexisten con algunas dimensiones que indican que hay una distancia entre el campo intelectual y el político, pero aún no se configura una separación clara entre ambos. Si partimos de los indicadores de autonomía de un campo, como lo son la existencia de una lógica propia que surge de la historia inmanente del propio campo y que sirve para definir la estructura del capital simbólico, para mediar la ingerencia de los factores exteriores, ya sean políticos o económicos y para sancionar a las instituciones, a los actores y discursos que configuran el campo, entonces podemos decir que el campo intelectual se ha desarrollado en México en el siglo XX siguiendo el siguiente patrón: de presentar una fuerte dependencia de conflictos externos de carácter social y político, se ha pasado a una etapa con un grado mayor de independencia hasta llegar a tener una autonomía relativa, en la que la dependencia de factores externos, sobre todo de los políticos decrece, aunque nunca desaparece completamente. Estos momentos coinciden con tres etapas del proceso de institucionalización y profesionalización de la ciencia y la cultura de 1930 a 1970, de 1970 a 1988 y finalmente de 1989 al 2000.

La primera etapa que va de 1930 a 1970 se caracteriza por la fuerte ingerencia del Estado en los procesos de institucionalización y profesionalización de la ciencia y la cultura. Aún cuando el campo intelectual dependía del Estado, los actores sociales tenían la posibilidad de desarrollarse con bastante libertad siempre y cuando actuaran dentro de los parámetros establecidos. En general se puede observar en esta fase que las instituciones, las prácticas y los discursos se someten entonces a las determinaciones políticas.

En México se había logrado fortalecer, después de la Revolución Mexicana, un sistema político autoritario y central, basado en el poder de un partido de estado y un ejecutivo, que a través de la figura del presidente, dominaba al poder legislativo y al judicial, y que no permitía otras vías legítimas para la acumulación de capital económico, la apropiación de los recursos colectivos, o del capital político⁴ que no fueran las que emanaban del poder

4. El estudio de la relación de los intelectuales con el poder requiere de agregar a los tres tipos que configuran el capital simbólico (cultural, social y económico) una cuarta forma de capital. Se trata del capital político que en el caso de México desempeña una función especial y que puede entenderse como una forma específica de capital social que aparece en ciertas formaciones sociales como principio característico de diferenciación. El análisis de este tipo de formaciones sociales revela que se trata de sociedades en las cuales el capital económico juega un papel secundario y a veces marginal en comparación con el social o cultural para la acumulación de capital simbólico o prestigio (Bourdieu, 1998a : 18-32).

ejecutivo. Los miembros de la élite política, que a raíz de la posición baja que ocupaban en la jerarquía política, estaban restringidos en sus posibilidades de aumentar su capital, recurrían a menudo a prácticas corruptas. Lo importante aquí era el hecho de que partiendo de la posición dominante del ejecutivo, sólo un pequeño número de políticos tenían el control sobre una gran parte de los recursos nacionales. Como el partido de estado que se encontraba en el poder desde 1929⁵ se había estructurado en base a un principio de rotación, que daba acceso al poder y a los recursos a todas las fracciones de la élite política, sus miembros tenían que abandonar los puestos políticos más importantes dentro de la burocracia cada seis años (Smith, 1981, pp. 60-76). Esto propiciaba las prácticas de corrupción y al mismo tiempo fomentaba una estructura de negociación que permitía renovar constantemente las redes y las alianzas de poder (véase Suárez Dávila, 1990, y Medina Viedas, 1998). La monopolización del acceso a los recursos y la centralización del poder político explican en gran parte la falta de autonomía relativa del campo intelectual, así como la importancia del capital social y político para la apropiación del capital simbólico, que se sustenta en las redes de parentesco y amistad.

La demanda de técnicos y especialistas producto del desarrollo del país, la diversificación de las tareas sociales a resolver por el Estado posrevolucionario y el crecimiento de los aparatos estatales tuvieron grandes efectos sobre la modernización y la expansión del sistema educativo, universitario y cultural. Se establecieron nuevas disciplinas científicas e institutos de investigación y se crearon centros para la producción y el fomento de las manifestaciones culturales en sus diversas formas. El gobierno mexicano decidió entonces someter el desarrollo tecnológico, científico y cultural del país a las necesidades de la política económica de desarrollo (Valenti Nigrini, 1990, pp. 431-470). El Estado intervencionista mexicano no sólo monopolizó el ejercicio del poder a través de un sistema populista basado en estructuras corporativas y clientelistas, sino que también participó en la planeación y regulación de la economía y el desarrollo social. Requiriendo para esto especialistas y no encontrándolos en el mercado de trabajo, tuvo que convertirse en un estado promotor de la educación y de la ciencia. Al mismo tiempo que se constituyó como un Estado autoritario y sin estructuras democráticas, en el que el Estado de Derecho nunca se pudo consolidar, utilizó entonces a la ciencia, en especial a las ciencias sociales y humanas, así como a los productores de la cultura para legitimar sus acciones. Para esto transportó las dimensiones centrales del sistema político, como el clientelismo y el corporativismo al campo intelectual. Aquí estos elementos se convirtieron, aun cuando de una manera diferente, en momentos estructuradores de ciencia y

5. En el año 1929 se había fundado el Partido Nacional Revolucionario (PNR) que en 1938 se convertiría en Partido Revolucionario Mexicano (PRM), para finalmente ser reestructurado en 1946 y bautizado como el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

cultura. Por esta razón los grupos de intelectuales basados en relaciones de lealtad recíprocas se convirtieron en el fundamento de las relaciones dentro del campo intelectual y éste último se orientó desde un principio a las necesidades del Estado descuidando su propia constitución y lógica interna. Su dependencia de la política dificultó además el desarrollo de conceptos culturales y científicos autónomos y afianzó el encadenamiento de los intelectuales con el Estado, produciendo formas especiales de vinculación entre grupos de intelectuales y políticos (Zapata Galindo, 2002, pp. 33-58).

No sólo los mecanismos para la acumulación de prestigio y poder cultural o científico permanecieron sometidos a los designios estatales, sino también el desarrollo y el funcionamiento de las organizaciones corporativas representantes de los intelectuales como las sociedades, asociaciones y gremios profesionales. Tales organizaciones fracasaron por esto en su intento de realizar tales tareas como las de monopolizar campos de acción específicos, apoyar el prestigio y desarrollar una ética profesional. En el Estado corporativista no había lugar para organizaciones que estuvieran fuera de los sectores del partido de estado. La representación de intereses sólo era posible mediante los canales tolerados por el sistema político. Esto no significa, sin embargo, que la política dentro del partido de estado o del gobierno fuera controlada de una manera absoluta desde arriba. Dentro de los canales establecidos había espacio para pronunciar demandas específicas, aun cuando se impedía la articulación de ciertos intereses. En este contexto había muchas organizaciones que sometándose a los dictados políticos eran favorecidas por el Estado como interlocutores y utilizadas como apoyo para las negociaciones en situaciones conflictivas. A partir de los años setenta la crisis de legitimidad que ataca al sistema político obliga al Estado a permitir la existencia de organizaciones fuera del partido de Estado, pero logra siempre someterlas a las políticas tradicionales de negociación⁶.

La organización de grupos intelectuales que desarrollaban relaciones estrechas con los políticos era decisiva para el desarrollo profesional, para garantizar la integración a los aparatos estatales y finalmente para poder controlar el acceso a los recursos culturales y la distribución de las mercancías simbólicas (Lomnitz, 1976, p. 20). En base a la dinámica del sistema político los grupos de intelectuales entretejieron sus espacios de acción con el poder del Ejecutivo, ya que era el único que podía garantizar el acceso a los recursos materiales y simbólicos (Camp, 1996, pp. 261-284).

En los años sesenta los grupos de intelectuales empezaron a distanciarse del nacionalismo estatal y a desarrollar formas alternativas de nacionalismo cultural. En esta fase buscaban nuevos caminos para darle expresión a los cambios sociales producto de la industrialización (Monsiváis, 1976, pp. 413-419; Sefchovich, 1987, pp. 241-254). Aquí aparecieron las primeras

6. Acerca de los mecanismos de negociación en el contexto de la política populista en México, véase Braig 1999.

señales de lucha por una autonomía relativa dentro del campo intelectual, sin que fuera necesario arriesgar una ruptura violenta con el sistema político. Hasta aquí los intentos de los intelectuales para organizarse en grupos fuertes y duraderos con un proyecto intelectual propio no habían tenido mucho éxito. Esto se debía en parte a que el Estado controlaba la mayor parte de los recursos culturales, con lo que se podía obstaculizar el desarrollo autónomo del campo intelectual. Los proyectos que nacieron en el seno de la *Universidad Nacional*, por ejemplo, no pudieron superar las fronteras académicas. Los periódicos que se constituyeron como un terreno privilegiado para las actividades de los intelectuales estaban controlados también indirectamente por el Estado⁷.

La derrota sangrienta del movimiento estudiantil en 1968 marca un giro en la vida cultural de México, ya que de ésta se desprendieron una serie de cambios en el campo cultural y el político. La gran mayoría de la prominencia intelectual se solidarizó con el movimiento y condenó la masacre del 2 de octubre. Algunos fueron encarcelados por haber sido considerados autores intelectuales del movimiento⁸, otros solamente agredidos por la prensa gobiernista⁹, los más famosos hicieron pública su protesta¹⁰. También existieron los que callaron y los que apoyaron abiertamente al gobierno¹¹. La relación simbiótica que había dominado hasta entonces el vínculo entre los intelectuales y el Estado empezó a resquebrajarse. Los intelectuales empezaron entonces a cuestionarse su dependencia material y simbólica del Estado.

La segunda etapa que va de 1970 a 1988 coincide con el momento en que el Gobierno intenta dar una solución a la crisis de legitimidad y a la pérdida de hegemonía del partido de estado y su sistema político después de 1968, a través de una intervención y un control de la economía y de una inversión masiva en la expansión del sector educativo. La consecuencia inmediata de esto fue el mejoramiento de la infraestructura educativa que impulsó el establecimiento de la investigación e intensificó la producción científica, así como fomentó el desarrollo creativo y artístico. Aunado a esto

7. Hasta principios de los años noventa tenía el Estado instalados una serie de mecanismos de control en la Secretaría de Gobernación que podían delimitar a la prensa y los medios de comunicación electrónica en sus libertades. Tres ejemplos de estos mecanismos son: 1. El monopolio sobre importación, distribución y venta del papel a través de la empresa paraestatal PIPSA; 2. La participación fuerte del Estado en el financiamiento de la prensa, la radio y la televisión mediante inversiones en anuncios y 3. Los mecanismos tradicionales de cooptación que se implementaban sobornando a los trabajadores en medios de comunicación masiva, o las estrategias represivas que iban desde el atemorizar hasta asesinar periodistas.

8. Tal fue el caso de José Revueltas, Manuel Marcué Pardiñas, Eli de Gortari y Heberto Castillo.

9. Algunos ejemplos de estos son Luis Villoro, José Luis Ceceña, Ricardo Guerra, Rosario Castellanos, Carlos Monsiváis y Juan García Ponce.

10. Octavio Paz renunció a su puesto de Embajador en la India. Carlos Fuentes denunció junto con otros intelectuales latinoamericanos, en una carta abierta a Arthur Miller y Maurice Béjart del 9 de Octubre de 1968 en *Le Monde*, la represión del gobierno mexicano en contra de los estudiantes. Más tarde se unieron a estas voces Fernando Benítez, José Emilio Pacheco, Carlos Monsiváis y Vicente Rojo (Volpi, 1998 : 327-380).

11. Como intelectuales cercanos al gobierno Agustín Yáñez, Mauricio Magdaleno, Martín Luis Guzmán, Jaime Torres Bodet y Salvador Novo condenaron al movimiento estudiantil (Volpi, 1998 : 412).

se produjo un crecimiento del mercado académico y cultural de trabajo, que permitió al gobierno cooptar al potencial intelectual para el proyecto de relegitimación estatal. Todo esto contribuyó a su vez a acelerar la profesionalización de las actividades científicas y culturales con lo que se sentaron las bases para la modernización del sector educativo y cultural que el Estado llevaría a cabo en los años posteriores. Durante esta fase se desarrolla por primera vez en el campo intelectual una conciencia acerca de la necesidad de una autonomía relativa, sin que se genere un cuestionamiento o una ruptura de los vínculos concretos que se tienen con el Estado. Los intelectuales empiezan también a luchar por el control sobre la producción, distribución y venta de las mercancías simbólicas, que hasta entonces habían estado bajo el control absoluto del Estado.

El entrelazamiento del campo político e intelectual que había dominado hasta ese momento las relaciones de ambos, había llevado a los intelectuales a aceptar la lógica del sistema político para poder ganar el espacio necesario para sus actividades intelectuales. La constante lucha por el acceso a los recursos culturales les permitió cada vez más ir adquiriendo poder sobre la producción y reproducción de las mercancías culturales. Hasta 1968 el Estado había tenido el control sobre las universidades, editoriales, periódicos, la televisión, la radio y la industria del cine. Paralelo a esta reestructuración del campo intelectual el Estado empezó a reducir su control sobre el espacio cultural, desarrollando al mismo tiempo nuevos mecanismos para seguir ejerciendo presión sobre los diferentes grupos de intelectuales. Una de las nuevas estrategias estatales después del 68 consistió en abrir los espacios políticos, sociales y culturales para permitir una mayor actividad a los diferentes grupos sociales, sin por esto perder el control sobre ellos. Así fue como el Echeverrismo¹² favoreció el proceso de desarrollo de la autonomía del campo intelectual, dándoles a los actores sociales una mayor libertad para expresar sus críticas a la política estatal.

La autoconciencia de los intelectuales, que se vió fortalecida por el movimiento estudiantil, les permitió pensarse más distantes frente al Estado, así como plantearse estrategias para tratar de resolver el problema de su dependencia económica y política. Se iniciaron entonces nuevos proyectos culturales en torno a revistas y periódicos, buscando, aunque sin lograrlo plenamente, diversificar las fuentes de financiamiento para no depender absolutamente del inevitable apoyo estatal. Esta diversificación fue posible en parte porque el partido de estado estaba fragmentado en diversas fracciones, a las que los intelectuales pudieron recurrir buscando apoyo financiero, evitando

12. El concepto de Echeverrismo se refiere a los diferentes grupos de actores sociales que participaron en la concepción y realización del proyecto de reestructuración social, política y cultural que se llevó a la práctica durante el sexenio 1970-1976 en México. Se trata de políticos, empresarios, científicos, intelectuales y tecnócratas, que al lado del Presidente Luis Echeverría contribuyeron a modernizar y reestructurar la política estatal en diversos sectores como respuesta estratégica para recuperar la hegemonía perdida a raíz de las crisis económicas y de legitimación de fines de los setenta y principios de los ochenta.

con esto ser subordinados por parte del grupo en el poder¹³. Este proceso culminó con la discusión en torno al papel del intelectual frente al poder, en la que destacaron cuatro posiciones que intentaban resolver la contradicción que existía entre la dependencia material y simbólica del Estado y la autonomía relativa en la cultura que los intelectuales aspiraban llegar a alcanzar. Dicho de otra manera, los intelectuales se planteaban la siguiente pregunta: ¿cómo llegar a tener acceso a los recursos culturales que estaban aún bajo el control del Estado sin hacerse dependientes de él?

La primera posición que se desarrolla en este debate creía poder resolver el problema de la dependencia de los intelectuales del Estado realizando la siguiente operación discursiva: Había que separar al intelectual como tal del ciudadano. El intelectual no debería entonces hablar en nombre de instituciones o grupos, ni dar expresión a proyectos ideológicos en su producción científica o cultural. Como ciudadano, sin embargo, podía dar expresión a sus convicciones políticas y hasta debería elaborar proyectos de política cultural. Cuando estos coincidieran con las políticas del gobierno no debería entonces temer el perder por esto su autonomía frente a la política, ya que sólo se estaba comprometiendo el ciudadano y no el intelectual¹⁴. Una segunda posición partía del papel revolucionario del intelectual y no separa al intelectual del ciudadano. La tarea de ambos consistía entonces en formular un proyecto político alternativo al del Estado y tratar de llevarlo a la práctica¹⁵. La tercera posición se consideraba a sí misma también como revolucionaria y partía de la necesidad de transformar el proyecto político estatal desde el interior del mismo, participando activamente en la definición, implementación y crítica de las políticas estatales, ya fueran estas sobre cultura o no¹⁶. La última posición, que contaba con un menor grado de aceptación, coincidía con la primera en que rechazaba la función legitimadora de la política estatal. Ambas posiciones pretendían establecer un espacio autónomo en el que los intelectuales pudieran elaborar sus propios proyectos con libertad. Se distinguían en el hecho de que esta última no se conformaba con el establecimiento de un pseudo espacio público de carácter elitista y exclusivo para los intelectuales, sino que buscaba la apertura de este espacio para la participación de las mayorías. Por eso es que alcanzaba a ver el engaño que hay en la separación entre el intelectual y el ciudadano: el ciudadano no tenía los derechos de los que gozaba el intelectual, afirmaba Carlos Monsiváis defendiendo

13. Un ejemplo de esto lo tenemos en el caso del grupo de intelectuales en torno a Emilio Martínez Manatou, Secretario de Gobernación del presidente Gustavo Díaz Ordáz. Miembros de este grupo eran Enrique González Casanova, Víctor Flores Olea, Gastón García Cantú, Horacio Labastida, Francisco López Cámara y Gustavo Romero Kolbeck entre otros. Martínez Manatou motivaba a estos intelectuales para que criticaran al Presidente de la República y a la fracción en el poder, al mismo tiempo que recibía el apoyo de aquellos en su campaña para lograr la sucesión presidencial en 1968 (Castañeda, 1999: 45-46).

14. Esta posición era defendida ante todo por Octavio Paz, Tomás Segovia y Gabriel Zaid.

15. Luis Villoro defiende esta posición.

16. En este sentido argumentaban Carlos Fuentes, Gastón García Cantú y Víctor Flores Olea.

esta argumentación, y por esa razón no había que confundir la libertad de algunos individuos con la libertad en el país. También cuestionaba la posibilidad de articular un punto de vista en la cultura que fuera libre de toda influencia política, así como el papel revolucionario y disidente de la ciencia, la literatura y el arte (Fuentes et al., 1972, pp. 22-28).

La discusión giró en torno al tema de la relación de los intelectuales con el poder y a la necesidad de defender la autonomía relativa del campo intelectual. Se establecieron diversas estrategias para enfrentar al Estado y a los grupos en el poder, sin tematizar directamente la problemática acerca del acceso de los intelectuales a los recursos culturales en manos del Estado, de su dependencia material del mismo y de las consecuencias de aquella para la política y para la estructura del mundo intelectual¹⁷.

En la tercera etapa que va de 1989 al 2000 el propio Estado contribuye masivamente al desarrollo de la autonomía relativa del campo intelectual. En el contexto de la reestructuración neoliberal de la economía mexicana el Salinismo¹⁸ elaboró un proyecto de modernización para la ciencia y la cultura que se apoyaba en parámetros distintos a los de la etapa anterior. Entre 1989 y 1994 se trató de realizar tres metas: descentralizar, planear con eficiencia y elevar la productividad de la educación, la ciencia y la cultura. Para esto se introdujeron mecanismos especiales como la premiación del rendimiento, el fomento de la calidad individual e institucional y se impulsó la cooperación entre la ciencia, la cultura y el sector productivo de la nación, por lo que se empezó a fortalecer a las diferentes corporaciones y gremios dentro del campo científico, universitario y cultural, para que se constituyeran como actores de negociación frente al sector productivo (Villaseñor García, 1992, pp. 127-128; Luna, 1997, pp. 63-70; Gilardi, 1992, pp. 119-134). El Estado conservó, sin embargo, el poder sobre la definición de la cultura científica y cultural, sobre los instrumentos de control sobre el financiamiento de las instituciones y los proyectos culturales, sobre el sistema de premios y reconocimientos a los científicos y creadores artísticos, así como sobre las corporaciones y gremios representativos de los intelectuales¹⁹.

17. José Luis Pacheco es el único que hace referencia al dilema de la dependencia económica de los intelectuales y constata con resignación que no hay solución para éste, ya que las alternativas, como el caso de la iniciativa privada, o de los consorcios culturales transnacionales, no ofrecen salida alguna de esta situación, ni garantizan las condiciones adecuadas para que se desarrolle del campo intelectual (Fuentes et al., 1972a: 26).

18. El concepto de Salinismo incluye a todos los actores sociales que contribuyeron a la planeación, concepción y realización de un proyecto de modernización en México. Se trata de políticos, empresarios, científicos, intelectuales y tecnócratas, que al lado del Presidente Salinas de Gortari, a partir de 1989, intentaron materializar sus visiones de la modernidad reestructurando la economía en un sentido neoliberal y transformando una serie de instituciones sociales y políticas.

19. Esto era posible gracias a la reestructuración de la Secretaría de Educación Pública y sus dependencias, al control sobre el *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*, el *Sistema Nacional de Investigadores* y el *Sistema Nacional de Creadores Artísticos*, mediante la creación de nuevas instancias para planear, regular e implementar las políticas culturales como el *Consejo Nacional para la Cultura y el Arte*, así como a través de la ingerencia estatal en la *Academia de Investigación Científica*, el *Consejo Consultivo de la Ciencia* y la *Fundación Nacional de Investigación* (Casa y de Gortari, 1997: 152-155).

En los años setenta se articulaban los grupos de intelectuales en torno a revistas (*Política, Revista de la Universidad*) y suplementos de los periódicos (*México en la Cultura y La Cultura en México*), así como en las universidades (Casa del Lago y el Departamento de Difusión de la *Universidad Nacional Autónoma de México*). En los años ochenta los círculos de intelectuales gozaban de una mayor autonomía al no depender más del financiamiento de los periódicos o las revistas en las que publicaban. Seguían dependiendo, sin embargo, del capital político para tener acceso a los recursos culturales, pero en relación a su reproducción interna tenían muchas libertades, ya que estaban estructurados como empresas lucrativas dueñas de revistas (*Nexos, Vuelta*) y editoriales (*Cal y Arena, Clío, Vuelta*). Poseían además cierta influencia sobre algunos periódicos (*Unomásuno, La Jornada, Reforma, El Nacional*), tenían acceso a la televisión (Televisa y Canal 22 del Estado) y su esfera de influencia abarcaba universidades (*Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de México*) e instituciones culturales importantes (*Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*), así como algunos de los mecanismos que regulan el acceso a los recursos culturales (*Sistema Nacional de Investigadores, Sistema Nacional de Creadores Artísticos*). En este contexto de modernización se puede constatar un grado mayor de diferenciación y profesionalización de las prácticas intelectuales que coincide con un fortalecimiento de la autonomía en el campo intelectual y con el desarrollo de dispositivos para controlar los medios de producción de la cultura. Los grupos de intelectuales mejor organizados como *Vuelta* y *Nexos*²⁰ logran adquirir mucho poder sobre la producción, distribución y venta de las mercancías culturales y sobre algunas instituciones científicas y culturales a raíz de que reciben el apoyo del gobierno. A cambio de esto se comprometen a invertir su capital simbólico para legitimar el proyecto de modernización Salinista a fines de los ochenta y principios de los noventa (Zapata Galindo, 2002, pp. 85-112).

Entre la primera y la segunda etapa de desarrollo (1930-1970 y 1970-1988) el acceso al campo científico y cultural no estaba reglamentado por mecanismos de autorización o de censura uniforme. Cualquier individuo podía autodesignarse como científico, artista o escritor. Como los mecanismos para acumular capital simbólico no estaban reglamentados por el propio campo y dependían en gran medida de factores externos, como el poder social o político y como no era tan importante permanecer dentro de un campo específico, los científicos y creadores artísticos circulaban entre diversos subcampos (universitario, científico, periodístico, político, literario). Mientras el campo tenía poca autonomía el poder político o administrativo determinaba

20. Los grupos *Vuelta* y *Nexos* se fundaron respectivamente en 1976 y 1978, logrando convertirse a fines de los años ochenta en empresas lucrativas, para finalmente lograr establecerse en los años noventa en el terreno de los medios de comunicación electrónica y convertirse en los grupos de intelectuales más hegemónicos del país.

las vías para el reconocimiento y el prestigio. Es a partir de la tercera etapa (1989-2000) en que el capital cultural se vuelve fundamental para la configuración del capital simbólico a raíz de que el Salinismo en el contexto de su proyecto modernizador, le da una gran importancia al introducir nuevos mecanismos para la evaluación de la producción científica y cultural que se volvieron determinantes para posicionar a los intelectuales en la jerarquía del campo (Escalante y Jiménez, 1999, pp. 54-56). Cuando la autonomía aumenta las reglamentaciones inherentes al campo se vuelven entonces determinantes, con lo que se produce una diversificación y especialización mayor de las prácticas científicas y/o culturales que debilitan la dependencia del campo intelectual del Estado y sus aparatos e inciden positivamente en la calidad de la producción intelectual.

La resistencia frente al poder político apoya a la producción científica y cultural a desarrollar nuevas estrategias para afirmarse en la sociedad. En el momento que empieza a expandirse el mercado cultural dentro de la nueva economía de mercado, la aceptación social del trabajo científico y cultural se convierte cada vez más en un factor significativo para la acumulación de capital simbólico, que conduce a los actores a buscar una mayor presencia en el espacio público y a utilizar cada vez más los medios de comunicación electrónica. Al principio la utilización es meramente estrategia de poder que contribuye al establecimiento de un pseudo espacio público, que estaba sólo al servicio de los grupos intelectuales más poderosos y de la élite política y no se participa aún en la construcción de un espacio público democrático y abierto para todos los actores de la sociedad civil²¹.

Algunos indicadores que permiten medir la dependencia del campo intelectual del político, como lo son la ingerencia de planteamientos políticos externos que se observan en la fuerte politización de algunos segmentos del campo cultural, han disminuido a raíz de la profesionalización y modernización ocurrida durante la tercera etapa²². Las esferas que no han podido ser despolitizadas son precisamente aquellas en donde la política estatal, o la ideología política no se tratan de legitimar en base a principios políticos, sino en base a la objetividad de procesos científicos o culturales. Otro problema que muestra la forma híbrida que toma la autonomía relativa del campo intelectual se observa en la estructura que toma la competencia entre actores e instituciones, cuando es deformada por la intervención de poderes externos, es decir, cuando la censura social se disfraza de científica o cultural y cuando

21. Se puede constatar un cambio radical a partir del levantamiento de los Zapatistas en Chiapas en el año 1994. La fuerte movilización de la sociedad civil que se produjo como manifestación de solidaridad con la población indígena llevó a plantear demandas radicales de democracia. En este contexto los intelectuales se vieron obligados a tomar posiciones en un espacio público que ahora ya no era dominado por sus discursos, sino por el movimiento zapatista y por los actores de la sociedad civil.

22. Ejemplo de esto lo encontramos en las disciplinas que permitieron la fuerte politización de algunas de sus especializaciones, como la historia política, la sociología política, la economía política y la administración pública.

la argumentación científica o estética encubre el abuso del poder social o político²³. Se puede observar en los últimos años, sin embargo, que en el reparto de los premios, los puestos y el reconocimiento ya se ha impuesto la tendencia a darle más importancia al capital cultural en forma de títulos o de producción científica y artística, así como al prestigio, aun cuando el capital político y social aún sigue siendo decisivo y logra influir en las decisiones de los jurados de las comisiones que otorgan los premios y los reconocimientos.

A través de estudiar la significación del capital político y social para la acumulación del capital simbólico se puede comprender cómo ciertos actores han conseguido puestos sin alguna calificación pertinente. Se ha vuelto, sin embargo, reprochable el que científicos o creadores artísticos no calificados tengan el poder de decidir sobre el acceso a posiciones prestigiadas o sobre la distribución del reconocimiento simbólico. En algunas ocasiones, y muchas se pudieron observar todavía en los años noventa, parecía que los premios se otorgaban más para premiar la entrega y lealtad política que el mérito científico y cultural. El campo político ha conservado hasta hoy su poder de intrusión en la determinación de las jerarquías del campo intelectual a partir de que controla aún el acceso a una gran parte de los recursos culturales y científicos mediante mecanismos institucionales estratégicos y políticas culturales (Zapata Galindo, 2002, pp. 113-132).

El desarrollo del campo intelectual en México ha sido dependiente de la política, pero esto no ha implicado un sometimiento absoluto bajo la dominación del Estado. Este ha sido para los intelectuales un punto de referencia vital, debido a que se constituyó como la instancia central de reconocimiento, como el principal consumidor de la producción de sentido, como el mercado de trabajo más importante para técnicos, asesores, expertos y creadores, así como el administrador central de los recursos materiales, culturales y simbólicos.

El estudio de las prácticas intelectuales en los últimos treinta años en México muestra que la jerarquía sociopolítica era más importante que la cultural. En la medida que va adquiriendo importancia el capital cultural, en forma de títulos y reconocimientos de la producción científica y cultura, se va imponiendo, en los años noventa, una jerarquía cultural basada en la autoridad científica o artística y en la prominencia intelectual, aun cuando la jerarquía sociopolítica no pierde su significado para las estrategias reproductivas del campo intelectual. Ambas jerarquías dependieron mucho tiempo de la política y sólo a través del aumento de la autonomía del campo intelectual empezó a disminuir la influencia de aquella. En los últimos años el capital político ha ido perdiendo valor para la acumulación del capital simbólico, y sólo el capital en relaciones sociales institucionalizadas sigue siendo

23. Un ejemplo de esto lo tenemos en las decisiones para premiar a los candidatos ganadores del Premio Xavier Villaurrutia, del Premio Nacional de Periodismo y del Premio Nacional de Ciencias y Artes (Zapata Galindo, 2002: 241-250 y 273-275).

determinante, con lo que la importancia del capital económico se vuelve significativa en el campo intelectual.

Algunos elementos que han influido el desarrollo de la autonomía positivamente tienen que ver con el proceso de democratización reciente y con la reestructuración neoliberal de la economía. A través de la privatización de empresas estatales los medios han podido liberarse de la censura política, que originalmente se dirigía más que nada en contra de la televisión, la radio y el cine, mientras que los libros, revistas y periódicos gozaban de libertad. Sin embargo, los intelectuales sabían donde estaban los límites y practicaban la autocensura. El seudo espacio público que existía estaba controlado por reglas informales que garantizaban que la producción simbólica que circulaba dentro de él no rebasaría los marcos establecidos por la censura estatal, por lo que los intelectuales callaban acerca de aquello que el Estado pretendía ocultar²⁴. Hoy existe en México una gran libertad para la prensa, aun cuando todavía no hay una ley para reglamentarla en un contexto democrático. Los intelectuales se interesan ahora más que nunca por la transparencia política y tienen plenas libertades, sin embargo, empiezan a sentir al mismo tiempo los efectos de las dinámicas que desata el mercado libre sobre los recursos culturales. En este contexto algunos intelectuales prefieren seguir dependiendo del Estado y están dispuestos a sacrificar la autonomía ganada, porque sienten que no pueden defender los recursos y las mercancías científicas y culturales bajo la nueva lógica del mercado. Algunos grupos de intelectuales lograron dentro de estos desarrollos ampliar sus espacios de acción y adaptarse a las nuevas condiciones del mercado, mientras que otros se debilitaron al volverse dependientes de intereses particulares que ponen límites a la autonomía que habían conquistado²⁵.

El imaginario de los intelectuales mexicanos se basa en la definición que ellos dan sobre su función. Según ésta ellos no sólo son portadores de saber, sino también actores sociales comprometidos con la transformación de la sociedad. En un diálogo permanente con el poder, que se manifiesta en la continua producción de discursos que intervienen en el campo político, tratan

24. Ciertamente no todos los intelectuales se sometían a la dinámica de la autocensura, así como había otros que a veces violaban las leyes informales del sistema. El Estado reaccionaba en algunas ocasiones con represión porque temía un desequilibrio del sistema. En otros momentos toleraba las transgresiones, sobre todo en las fases en las que se daban las aperturas de los espacios políticos. Dentro del seudo espacio público, sin embargo, se podía hablar prácticamente de todo y hasta criticar la política estatal sin esperar censura alguna por parte del gobierno. Esto no excluía las represalias de políticos que consideraban había sido dañada su imagen y reputación. Un ejemplo de esto lo tenemos en la persecución de Daniel Cosío Villegas por parte de Gustavo Díaz Ordáz, así como la de Julio Scherer García por parte de Luis Echeverría (Camp, 1988: 266-270, véase también Leñero, 1994).

25. A raíz de la reestructuración neoliberal y las políticas de privatización se han diversificado las fuentes de financiamiento y las inversiones en los diferentes medios masivos de comunicación, con lo que las líneas políticas e ideológicas de algunas empresas en este terreno se han ido modificando paulatinamente. Con la ingerencia del capital internacional se teme además el sometimiento de la cultura a las dinámicas del consumo, con lo que algunas esferas se verán desplazadas o completamente excluidas.

de llamar la atención a un interlocutor político privilegiado²⁶, al que esperan comunicarle sus ideas acerca de la transformación del estado, de la sociedad y acerca de como hacer política. Con esto participan en la construcción del consenso político y cultural de la nación de diversas maneras: mientras el campo intelectual todavía no era autónomo la lógica política intervenía en el campo cultural y los intereses políticos aparecían en el campo intelectual sin mediación alguna. Por otra parte, los propios intelectuales se integraban al campo político e intentaban materializar sus ideas trabajando como funcionarios o asesores políticos²⁷. Una vez que el grado de autonomía relativa aumentó las influencias externas empezaron a ser traducidas a la lógica del campo, con lo que se volvieron cada vez más irreconocibles. Esto significaba para los intelectuales, que a medida que aumentaba el grado de la autonomía relativa, sus prácticas se orientaban cada vez más hacia la lógica cultural. Aquí se puede constatar un desplazamiento, ya que los intelectuales seguirán contribuyendo a la construcción del consenso político, pero ahora le irán dando más importancia a hacerlo en el marco de sus prácticas específicamente culturales y científicas, demarcando a su vez los límites entre lo cultural y lo científico y lo político.

En los últimos años se observa un nuevo distanciamiento de los intelectuales frente al Estado a raíz de la crisis económica y de la nueva crisis de legitimidad del partido de Estado, de la fuerte movilización y organización de actores sociales dentro de la sociedad civil, de los efectos de la globalización en la política y la cultura, así como en base a las repercusiones del levantamiento indígena en Chiapas, sobre el proceso de democratización y sobre las prácticas políticas en México. Las prácticas culturales que ya habían sido transformadas por el proceso de institucionalización y profesionalización de la ciencia y la cultura han empezado a disminuir el valor y la fuerza de las relaciones recíprocas de lealtad en las que se apoyan los grupos de intelectuales y políticos y a abrir caminos para otro tipo de vínculos entre los intelectuales y el partido de estado, que han sido ya aprovechadas por el presidente actual de México Vicente Fox, el cual también ha recurrido a prácticas típicas del sistema político para acercarse a los intelectuales y

26. Se trata del Presidente de la República, ya que los intelectuales parten de que es la persona que concentra el mayor grado de poder y por lo tanto la única que puede modificar las estructuras sociales, políticas y económicas del país.

27. Roderic Ai Camp llegó en su estudio sobre los intelectuales mexicanos entre 1920 y 1980 a los siguientes resultados en torno a las actividades políticas que estos realizan: el 53 % de los intelectuales prominentes trabajaban en el gobierno como funcionarios o asesores. De estos el 46 % tenían un puesto en la burocracia federal, el 25 % era miembro de algún partido político y el 20 % eran senadores, diputados o funcionarios de partido o sindicato (Camp 1988: 39). Partiendo de mi propia investigación sobre los intelectuales entre 1980 y 2000 se obtiene el siguiente cuadro: 58,9 % de los intelectuales prominentes trabaja como funcionario o asesor para el gobierno, 39,5 % tienen un puesto en la burocracia federal, 14,8 % son miembros de algún partido político y el 11,9 % son senadores, diputados o tienen puestos dentro de un partido político (Zapata Galindo, 2002: 71-72 y 241-249).

comprometerlos con su proyecto de alternancia política²⁸. También ha habido una fuerte reorientación, cambio de filiaciones políticas y migración entre el partido de estado y la oposición, ya que a raíz de los cambios políticos recientes la lucha por el control sobre los recursos culturales se ha vuelto nuevamente actual²⁹.

En comparación con las prácticas intelectuales de los años setenta se puede observar que en las épocas en las que el gobierno podía limitar la libertad de prensa y controlaba a la sociedad civil mediante estructuras corporativas y clientelistas, los intelectuales intercambiaban sus ideas entre sí y las élites políticas en un pseudo espacio público que era a veces confundido con la sociedad civil³⁰. Cuando los intelectuales eran presos del nacionalismo estatal trabajaban para construir el consenso político y social integrando en sus discursos legitimadores elementos de las formas de vida y culturas populares. Con esto se convirtieron en arquitectos de una tradición nacionalista que se apoyaba en el mito fundacional del estado posrevolucionario mexicano (Bartra, 1989, pp. 191-200). Aun cuando los intelectuales pronto pudieron superar este nacionalismo, sus discursos y sus prácticas siguieron siendo funcionales para el poder político, porque no podían desprenderse del discurso en torno a la Revolución Mexicana, que también era el punto de referencia del Estado nacionalista. A finales de siglo XX y en parte debido al avance de la transición democrática en México, los intelectuales pueden competir unos con otros para imponer sus visiones de la sociedad con ayuda de los medios electrónicos como formas de conocimiento y de discurso dominantes. Pueden hacer esto sólo porque hoy actúan dentro de una sociedad civil que cada vez se vuelve más plural y demanda de ellos, el asumir su función como organizadores colectivos de la sociedad y a valorar la autonomía alcanzada.

28. A partir del año 1988 se empieza a observar un desplazamiento de intelectuales hacia los partidos de oposición (Partido de la Revolución Democrática, PRD y Partido Acción Nacional, PAN) y de la oposición al Partido de la Revolución Institucional (PRI). A partir de 1994 se intensifica la migración hacia diferentes partidos políticos de oposición y en el año 2000 alcanzan los desplazamientos su nivel más alto hacia el PAN y el FOXISMO.

29. Durante y después de su campaña electoral Vicente Fox trató de acercarse a los intelectuales haciendo uso de los canales y métodos tradicionales. Se empezó a discutir en torno a una nueva reestructuración del campo cultural y se invitó a todos los intelectuales para participar en ésta. Algunos de los grupos de intelectuales intentaron posicionarse a la mayor brevedad al lado de Vicente Fox con la esperanza de conquistar el liderazgo cultural. Una vez en el poder Vicente Fox decidió poner al frente de la cultura a una figura que estaba ubicada fuera del campo cultural, y renunció a sus planes para fundar una Secretaría de Cultura, con lo que decepcionó a muchos intelectuales. Sería muy prematuro el querer deducir de estas acciones cambios en la relación de los intelectuales con el poder. Lo más importante es que Vicente Fox, al igual que sus predecesores (Salinas de Gortari y Zedillo) no se ha atrevido a reducir el presupuesto para ciencia y cultura de manera significativa, ni a modificar las estructuras que determinan los vínculos entre el Estado y la cultura.

30. La sociedad civil no es concebida en este artículo como un estado permanente, sino como un contexto funcional en el que se lucha por la construcción de la hegemonía en el sentido de Gramsci (Gramsci, 1992: 772-773, 1999: 2194-2197, Jehle, 1994: 518-524).

BIBLIOGRAFÍA

Monografías y volúmenes colectivos

- BOURDIEU, P., 1970, «Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis», in Bourdieu, P., *Zur Soziologie des symbolischen Formen*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 125-158.
- 1992b, «Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital», in Bourdieu, P., *Die Verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg, VSA-Verlag, pp. 49-79.
- 1992c, «Das intellektuelle Feld: Eine Welt für sich», in Bourdieu, P., *Rede und Antwort*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 155-166.
- 1998a, «Anhang: Die «sowjetische» Variante und das politische Kapital», in Bourdieu, P., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 28-32.
- 1998, «Das symbolische Kapital», in Bourdieu, P., *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp, pp. 108-114.
- 1998c, *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes*, Konstanz, Universitätsverlag Konstanz.
- 2001, *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*, Konstanz, UVK-Verl-Ges.
- 1999, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- BOURDIEU, P., WACQUANT, L., 1996, *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- BRAIG, M., 1999, Sehnsucht nach Legitimation. Zum Wandel populistischer Politik in Mexiko, Habilitationsschrift Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin.
- CAMP, R. A., 1988, *Los intelectuales y el Estado en el México del Siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CASTAÑEDA, J. G., 1999, *La herencia. Arqueología de la sucesión presidencial en México*, México, Alfaguara.
- GRAMSCI, A., 1992, *Gefängnishefte*. 6. und 7. Heft, Hamburg, Argument.
- 1999, *Gefängnishefte*. Heft 22. bis 29, Hamburg, Argument.
- LENERO, V., 1994, *Los periodistas*. México.
- LOMNITZ, L., 1995, *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*, México, Editorial Porrúa.
- MEDINA VIEDAS, J., 1988, *Elites y democracia en México*, México, Cal y Arena.
- SEFCHOVICH, S., 1987, *México: País de ideas, país de novelas. Una sociología de la literatura mexicana*, México, Barcelona, Buenos Aires, Grijalbo.
- SMITH, P. H., 1981, *Los laberintos del poder. El reclutamiento de las élites políticas en México, 1900-1971*, México, El Colegio de México.
- SUÁREZ, D., 1990, *Élite, tecnocracia y movilidad política en México*, México, Cal y Arena.
- VOLPI, J., 1998, *La imaginación y el poder. Una historia intelectual de 1968*, México, ERA.
- ZAPATA GALINDO, M., 2002, *Der Preis der Macht. Intellektuelle, Staat und Demokratisierungsprozesse in México*, Habilitationsschrift Fachbereich Politik – und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin.

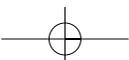
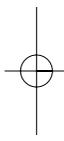
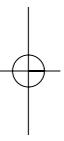
Contribuciones en volúmenes colectivos

- CAMP, R. A., 1991, «Intellectuals and the State in Mexico, 1920-1980: The Influence of Family and Education», in Camp, Roderic Ai et al. (eds.), *Los intelectuales y el poder en México*, México, El Colegio de México, pp. 551-568.
- CASAS, R.; de GORTARI, R., 1997, «La vinculación en la UNAM: Hacia una nueva cultura académica basada en la empresariedad», in CASAS, R.; LUNA, M. (coord.), *Gobierno*

- Academia y Empresas en México. Hacia una nueva configuración de relaciones*, México, Plaza y Valdés Editores, UNAM, pp. 163-228.
- LUNA, M., 1997, «Modelos de coordinación entre el gobierno, el sector privado y los académicos», in Casas, R.; Luna, M. (coord.), *Gobierno Academia y Empresas en México. Hacia una nueva configuración de relaciones*, México, Plaza y Valdés Editores, UNAM, pp. 63-70.
- MONSIVÁIS, C., 1976, «Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX», in *Historia General de México*, Tomo 4, México, El Colegio de México, pp. 303-476.
- VALENTI NIGRINI, G., 1990, «Tendencias de la institucionalización y la profesionalización de las ciencias sociales en México» in Paoli B.; Francisco J., *Desarrollo y organización de las ciencias sociales en México*, México, UNAM, pp. 431-470.
- VILLASEÑOR GARCÍA, G., 1992, «Educación superior: planeación y realidad, 1980-1990» in Martínez Della Rocca; Salvador (coord.), *Educación superior y desarrollo nacional*, México, UNAM, pp. 93-130.

Artículos en revistas

- BARTRA, R., 1989, «La crisis del nacionalismo en México», *Revista Mexicana de Sociología* LI/3, Julio-Septiembre, pp. 191-220.
- ESCALANTE, J.-C.; JIMÉNEZ, J., 1999, «Los estímulos a la productividad académica individual y la producción real en ciencia y tecnología en dos países latinoamericanos: México y Venezuela», *Acta Sociológica* 25, Enero-Abril, pp. 45-60.
- FUENTES, C. *et al.*, 1972, «México 1972. Los escritores y la política», *Plural* 13, Octubre, pp. 21-28.
- GILARDI, M., 1992, «La redefinición del modelo de desarrollo económico, el tratado de libre comercio y sus repercusiones en la educación», *Acta Sociológica* 6, Septiembre-Diciembre, pp. 119-134.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, R., 1997, «Los grupos políticos en México. Una revisión teórica», *Estudios Sociológicos* XV/45, pp. 691-739.
- JEHLE, M., 1994, «Hegemonietheoretische Defizite der Zivillgesellschaftsdebatte. Zur Kritik an Sabine Kebir und der Habermasschule», *Das Argument* 36/206/4/5, Juli-Oktober, pp. 513-527.
- LOMNITZ, L., 1976, «Carreras de vida en la UNAM», *Plural* 54, marzo, pp. 18-22.



MARCHÉ LINGUISTIQUE ET VIOLENCE SYMBOLIQUE : LE CAS DE L'AMAZIGHE

Ahmed Boukous¹

LE PROBLÈME

La violence symbolique constitue un phénomène qui se manifeste dans toutes les sociétés et notamment celles qui se caractérisent par la diversité des langues et des cultures ainsi que par leur hiérarchisation sur l'échelle de valeur des biens symboliques (Bourdieu, 1982). La compétition des langues en contact au sein de ces sociétés peut mettre en péril les langues faibles en les condamnant à la *thanatoglossie*, ou mort de la langue. Cette situation extrême résulte à la fois de la minoration des langues non-officielles, suite aux décisions symboliques de l'État, et de ses effets induits au niveau psychosociolinguistique tels que l'auto-odi, ou haine de soi, et l'auto-dénigrement des individus appartenant aux communautés minorées.

Les communautés amazighophones font partie de celles qui subissent le contact avec des langues fortes aussi bien au Maghreb qu'à l'étranger, notamment les groupes amazighes installés dans les agglomérations urbaines ou enclavés dans les plaines et les plateaux où il existe une forte présence de communautés non-amazighophones. L'amazighe occupe ainsi le plus souvent une position faible du fait de son statut de langue minorée sur le marché linguistique, ce qui contribue au changement de ses structures phonologiques, morphologiques et lexicales, ainsi qu'à l'altération de ses fonctions sociolinguistiques. La violence symbolique générée par cette situation a un impact direct sur le comportement des amazighophones, qui tendent à marginaliser ou à éliminer l'usage de leur langue première dans leur répertoire langagier.

Le changement revêt une ampleur considérable dans les sociétés marquées par un processus d'urbanisation intense, comme c'est le cas au Maghreb. Le Maroc connaît, depuis les années soixante, un développement sans précédent de sa population urbaine ; selon les différents recensements, elle est passée de 29,15 % en 1960 à 35 % en 1971, à 42,7 % en 1982 et

1. Institut de recherche sur la culture amazighe (IRCAM), Rabat.

à 51,4 % en 1994, alors que des projections statistiques récentes indiquent qu'elle atteint près de 55 %. Cette augmentation géométrique s'explique par différents facteurs, dont : l'accroissement naturel de la population urbaine, l'exode rural, l'extension des périmètres urbains, l'urbanisation des localités rurales et la création de nouveaux centres urbains. Les causes du flux migratoire vers les agglomérations urbaines sont essentiellement d'ordre socio-économique. On peut les résumer à partir des facteurs suivants : la paupérisation des paysans, la crise de l'économie rurale traditionnelle, l'accroissement démographique, le chômage endémique, le sous-équipement des régions rurales dans les domaines de la santé, de l'éducation et des loisirs. Ces facteurs sont les indices de la dépendance économique de la société rurale. L'urbanisation de la population rurale s'accompagne sur le plan culturel et linguistique d'un processus d'adaptation au modèle culturel et linguistique dominant en ville, véhiculé par l'arabe dialectal au Maghreb et par les langues d'accueil au niveau de la diaspora amazighe. Ce qui a pour effet une certaine forme d'assimilation/aliénation culturelle et linguistique par la perte progressive des variétés linguistiques amazighes, suite à l'acquisition par les amazighophones des prestigieuses variétés citadines.

OBJET ET OBJECTIF DE L'ÉTUDE

Dans le cadre de cette problématique générale, une précédente étude (cf. Boukous, 2000) a procédé à l'évaluation du degré de maîtrise de leur langue maternelle par un groupe de 50 jeunes dont la langue maternelle est l'amazighe du Sud-Ouest marocain : âgés de 6 à 16 ans, 20 sont de résidence rurale et 30 de résidence urbaine. L'évaluation en question est faite sur la base d'un test de compétence portant sur la phonologie, le lexique, la morphosyntaxe et le discours ; elle a également concerné les caractéristiques linguistiques de la performance langagière de ces jeunes.

Exploitant le même échantillon, la présente étude a pour objet l'examen de l'impact des paramètres sociolinguistiques sur la maîtrise de l'amazighe, notamment la résidence (rurale vs urbaine), l'environnement linguistique, le milieu socioculturel, la scolarité parentale et leur attitude à l'égard de leur langue première. L'objectif poursuivi ici est d'évaluer le degré de soumission des jeunes amazighophones à la violence symbolique qui conduit de façon insidieuse à la minoration de la langue amazighe sur le marché linguistique.

TYPE DE RÉSIDENCE ET MAÎTRISE DE LA LANGUE MATERNELLE

La question posée est de savoir dans quelle mesure le fait d'habiter en milieu urbain favorise ou défavorise la maîtrise de l'amazighe en tant que langue maternelle. Les scores obtenus par les sujets lors de la passation du test de compétence selon leur résidence sont les suivants :

RÉSIDENCE	SCORE MOYEN RELATIF (%)
Urbaine industrielle	37,3
Urbaine commerçante	76,6
Rurale	84,8

Il apparaît que les scores les plus faibles sont le fait des sujets résidant dans la ville industrielle (Agadir) alors que les scores les plus élevés sont enregistrés par les enfants ruraux. Entre ces deux catégories s'intercale celle des enfants résidant dans la ville commerçante (Inezgane, Tiznit).

Une première approximation du croisement de la variable *résidence* avec le degré de maîtrise de leur langue maternelle par les jeunes conduit à réviser la classification en termes de résidence. C'est ainsi que, plutôt que de dégager deux types de résidence (rurale vs urbaine), il s'avère plus pertinent de considérer deux cas de résidence urbaine, selon la fonction économique de la ville et son environnement culturel. En effet, la ville d'Agadir doit être distinguée de celles d'Inezgane et de Tiznit dans la mesure où la première est essentiellement une ville industrielle (agro-industrie, industries du poisson et du tourisme) et administrative ; sa population accuse depuis le tremblement de terre de 1960 une progression géométrique, si bien que le fonds linguistique et culturel représenté par l'amazighe fonctionne de plus en plus comme un substrat concurrencé par des modèles linguistiques et culturels plus puissants, véhiculés notamment par l'arabe dialectal. En revanche, Inezgane et Tiznit sont des villes commerçantes, dont la population utilise en majorité l'amazighe comme langage véhiculaire, alors que la population amazigheophone d'Agadir l'emploie de plus en plus comme un langage vernaculaire. En outre, les habitants de Tiznit et ceux d'Inezgane semblent garder de fortes attaches économiques et culturelles avec l'arrière-pays, ce qui leur confère une certaine homogénéité des points de vue linguistique et culturel. Ces conclusions montrent l'impact négatif de l'urbanisation sur la situation sociolinguistique de l'amazighe ; elles confirment par ailleurs les observations faites sur la ville comme lieu d'aliénation économique et culturelle (Castells, 1981).

MILIEU SOCIAL ET MAÎTRISE DE LA LANGUE MATERNELLE

Pour rendre compte de la corrélation existant entre le degré de maîtrise de l'amazighe langue maternelle et le niveau socioculturel des parents, nous postulons l'hypothèse selon laquelle les enfants appartenant aux milieux dotés d'un capital économique et culturel prestigieux ont tendance à maîtriser l'amazighe langue maternelle moins bien que les enfants issus du milieu populaire.

De fait, les scores réalisés par les sujets diffèrent en fonction du statut socioculturel des parents, notamment celui du père :

STATUT SOCIAL	SCORE MOYEN RELATIF (%)
Fonctionnaire, employé	50,1
Ouvrier	80,9
Agriculteur	95,3

Ainsi, les enfants dont le père est fonctionnaire ou employé sont-ils ceux dont la performance amazighe langue maternelle accuse le plus de déficiences. Risquons une hypothèse pour expliquer ce phénomène : conditionnés par des années de dressage scolaire, émoussés par la nature répétitive du travail administratif et subjugués par le culte de la hiérarchie et par le pouvoir du document écrit, le fonctionnaire et l'employé se trouvent animés d'un pragmatisme qui les pousse à dédaigner toutes les formes de langue et de culture dominées. Cet état d'esprit se traduit par l'imposition à la famille des codes linguistiques et culturels dominants et, partant, ils sont conduits à réaliser à leur échelon les conditions de la reproduction de la dominance symbolique (Boukous, 1999).

La conclusion évidente qui s'impose est que l'amazighe demeure une langue populaire ; corrélativement, les amazighophones qui bénéficient de la mobilité sociale ont tendance à abandonner leur langue et leur culture de base pour s'appropriier les langues et les cultures occupant une position de dominance sur le marché des biens symboliques.

ENVIRONNEMENT LINGUISTIQUE ET MAÎTRISE DE LA LANGUE MATERNELLE

Rappelons que les langues en présence sur le marché linguistique marocain sont l'amazighe, l'arabe marocain, l'arabe standard et le français. C'est ainsi que les communautés amazighophones vivent généralement dans un environnement bilingue sinon plurilingue, notamment en milieu urbain. Le fait que l'enfant soit exposé à ces variétés linguistiques est-il un facteur positif ou négatif pour la maîtrise de sa langue maternelle ? Les avis des spécialistes à ce sujet sont partagés. Certains considèrent que le bilinguisme favorise le développement de la personnalité de l'enfant et permet l'ouverture sur des langues et des univers culturels divers ; d'autres, en revanche, affirment que le bilinguisme entrave l'épanouissement de l'enfant en générant des dysfonc-

tionnements au niveau psycho-affectif et au niveau cognitif. Nous pouvons affirmer, quant à nous, que le bilinguisme précoce peut être néfaste au développement affectif et intellectuel de l'enfant s'il est mal géré, d'abord au sein de la famille et ensuite au sein de l'institution scolaire. Il peut notamment s'exercer au détriment de la langue et de la culture premières de l'enfant.

L'enquête réalisée auprès de notre échantillon permet de soumettre ces hypothèses à une validation empirique.

L'examen des scores réalisés par les sujets révèle que les enfants dont les parents sont monolingues maîtrisent mieux leur langue maternelle que ceux dont les parents sont bilingues. En effet, le score moyen réalisé par les premiers est de 83,4 % alors que celui des seconds est de 51,2 %. Cette constatation, réinterprétée dans la perspective de ce qui est communément avancé par les théoriciens de l'apprentissage/acquisition du langage, signifierait que plus les parents utilisent dans leur foyer des langues autres que la langue maternelle de l'enfant, moins ce dernier a l'occasion d'être exposé à cette langue. Or, en l'absence d'un modèle à imiter, l'enfant ne peut apprendre par imitation et renforcement les structures de sa langue première (Skinner, 1957). Du point de vue de la théorie innéiste, cet enfant n'aura pas la possibilité d'opérer le réajustement des règles de la grammaire universelle intériorisée avec les données de la grammaire spécifique de sa langue première (Chomsky, 1986). Ce constat se trouve corroboré par les scores réalisés par les enfants en fonction de leur propre bilinguisme *vs* monolinguisme. En effet, le score moyen des bilingues est de 55,7 % alors que celui des monolingues est de 94,3 %.

Nous avons vu que les enfants enquêtés sont tous scolarisés, aussi devraient-ils être au moins trilingues (amazighe + arabe dialectal + arabe standard). En fait, l'arabe standard et *a fortiori* le français, introduit plus tard à l'école, sont loin d'être maîtrisés. En outre, à ce niveau, l'usage de ces dernières langues étant strictement réservé à l'institution scolaire, elles sont donc en règle générale étrangères à la pratique effective de l'enfant. En conséquence, il est plus probant de parler d'un bilinguisme généralisé (amazighe + arabe marocain) que de plurilinguisme. Or, à un stade où l'enfant consolide l'acquisition des structures de sa langue maternelle, il se trouve exposé dans les milieux bilingues à l'usage de structures phonologiques, lexicales et syntaxiques différentes de celles de sa langue première. Les contacts linguistiques auxquels il est soumis ne manquent pas d'engendrer des interférences entre les structures des langues en présence. Ce bilinguisme non maîtrisé est créateur de dysharmonie dans la mesure où il perturbe le processus normal de l'acquisition de la langue maternelle.

La remarque précédente, quoique fondamentalement correcte, doit cependant être nuancée. En effet, dans le cas d'un usage alterné de l'amazighe et de l'arabe dialectal par les enfants, il convient de distinguer le bilinguisme sans diglossie du bilinguisme avec diglossie. Cette bipartition des bilingues est pertinente car, si l'on en juge d'après les performances des sujets, il s'avère que le bilinguisme sans diglossie est plus préjudiciable à la maîtrise de la langue maternelle que ne semble l'être le bilinguisme avec diglossie.

Les résultats suivants indiquent clairement l'impact du monolinguisme vs bilinguisme sur les performances des enfants enquêtés :

MONOLINGUISME/BILINGUISME	SCORE MOYEN (%)
Monolinguisme	94,3
Bilinguisme avec diglossie	73,8
Bilinguisme sans diglossie	33,2

Il apparaît ainsi qu'il est empiriquement pertinent de distinguer deux types de bilinguisme :

1. Le bilinguisme avec diglossie est une forme de bilinguisme coordonné dans laquelle l'enfant utilise de manière fonctionnelle les deux langues, la langue maternelle étant utilisée exclusivement dans le contexte des relations familiales et l'arabe dialectal de manière prépondérante dans la rue. C'est la situation que connaissent les sujets de résidence urbaine où, d'une part, les fonctions des langues sont clairement définies et où, d'autre part, l'amazighe est présent surtout dans l'environnement familial. Cette option semble indiquer que la famille adopte une politique linguistique qui régule l'emploi des langues concurrentes.

2. Le bilinguisme sans diglossie est une forme de bilinguisme composé dans laquelle l'enfant parle indistinctement les deux langues quels que soient le contexte, le sujet de la conversation, l'interlocuteur, etc. Cette situation est ainsi caractérisée par la confusion des fonctions sociolinguistiques des idiomes concurrents, à savoir l'amazighe et l'arabe marocain, et par le *code-mixing* où le locuteur mélange les langues. La particularité de ce bilinguisme est que les sujets de résidence urbaine vivent dans un régime de confusion des fonctions des langues.

Quant à la pratique du plurilinguisme, elle est directement liée au degré de scolarisation des parents. En effet, nous pouvons raisonnablement postuler que les parents monolingues, ceux qui pratiquent exclusivement l'amazighe, autant que les bilingues, ceux qui ajoutent à l'amazighe l'arabe dialectal, sont *a priori* analphabètes ou ayant bénéficié d'une scolarité inachevée. Il s'ensuit que les sujets plurilingues (amazighe + arabe dialectal + arabe standard {+ français}) sont ceux dont la scolarité est certaine, atteignant au moins le cycle du secondaire.

La variable *scolarité* est significative de l'inégalité du degré de maîtrise de leur langue maternelle par les enfants. En effet, ceux dont les parents n'ont pas été scolarisés enregistrent un score moyen de 80,4 % et ceux dont la scolarité parentale est égale ou supérieure au primaire réalisent un score moyen de 50,4 %.

Il paraît évident que les parents scolarisés bénéficient d'une ouverture plus ou moins large sur d'autres langues et d'autres cultures qu'ils peuvent mettre en pratique dans leur famille. Ce faisant, ils soumettent la langue première à une rude compétition. De plus, la scolarisation et l'éducation dans la société marocaine sont conçues dans l'optique d'une logique pragmatique, logique qui fait que la scolarité doit déboucher sur le diplôme. Elle équivaut donc en principe au sésame de la mobilité sociale. Or, cette mobilité a des lois et des contraintes, dont la soumission à l'idéologie dominante constitue la clef de voûte, idéologie qui minore les langues vernaculaires en conduisant à la marginalisation de la différence. C'est dans ce cadre qu'il conviendrait d'inscrire la désaffection des enfants de parents scolarisés pour l'amazighe.

Après analyse, il s'avère que les variables qui introduisent une discrimination significative entre les sujets qui maîtrisent leur langue maternelle et ceux qui la maîtrisent moins bien sont fondamentalement la résidence et le milieu socioculturel. Ceci nous conduit à formuler la généralisation empirique suivante : le sujet qui est de résidence rurale et qui appartient à un milieu populaire monolingue a plus de chances de maîtriser la compétence linguistique et communicative de sa langue maternelle que son homologue citadin issu d'un milieu aisé plurilingue.

MOTIVATION ET ATTITUDE

Que l'enfant rural maîtrise mieux l'amazighe que l'enfant citadin n'a pas de quoi surprendre en soi. Cela incite néanmoins à la réflexion. En effet, si le maintien de l'amazighe ne peut se réaliser qu'en milieu rural monolingue et connaissant l'ampleur du phénomène de l'urbanisation, on peut alors affirmer que les amazighophones sont soumis irrémédiablement au processus de perte de leur langue maternelle par substitution linguistique. C'est précisément ce processus qui s'est déroulé tout au long de l'histoire du Maghreb depuis l'intromission de l'arabe et qui a contribué à l'arabisation de larges pans de la population amazighe (Marçais, 1961). Cette issue fatale peut-elle être déjouée par la mise en œuvre d'un programme volontariste de maintien de l'amazighe dans une situation de contact avec des langues fortes sur le marché linguistique ? Certainement, mais à condition aussi que l'amazighe soit, d'une part, soutenu par une politique linguistique institutionnelle résolue et, d'autre part, considéré par ses propres locuteurs comme une *valeur centrale forte* dans leur système de représentations.

De fait, les amazighophones sont tiraillés entre une motivation passablement émoussée et une attitude parfois fougueuse. En effet, ils sont pris dans l'engrenage d'un marché linguistique aux lois draconiennes, lois dont l'exercice les condamne objectivement à l'apprentissage des langues fortes, langues de l'interaction transactionnelle, langues du pouvoir matériel et du pouvoir symbolique. Soumis aux effets de ces lois, les locuteurs ont tendance à marginaliser leur langue maternelle jusqu'à l'amnésie. Il est néanmoins

intéressant d'observer que c'est parmi la jeunesse citadine que se développe un sentiment identitaire fort exprimant une volonté tenace de résister à la violence symbolique ambiante. Est-ce un paradoxe que de voir un groupe affirmer tenir à son identité culturelle et linguistique au moment où, objectivement, il est en train de la perdre ? En d'autres termes, cela semble indiquer qu'une attitude positive peut faire bon ménage avec une motivation négative ou faible.

Théoriquement, une motivation forte va de pair avec la maîtrise de la langue maternelle, la maîtrise de la compétence linguistique autant que celle de la compétence communicative. S'agissant ici de l'amazighe, cette maîtrise s'acquiert dans l'environnement familial selon un processus où l'acquisition de la compétence linguistique (de la grammaire) et celle de la compétence communicative sont concomitantes. Ce processus se distingue ainsi de celui de l'apprentissage de la langue seconde, qui est apprise soit de manière informelle dans la rue et les échanges sociaux (c'est le cas de l'arabe dialectal), soit encore dans le contexte scolaire, de manière formelle et livresque. Dans le cas de l'amazighe, l'enfant acquiert implicitement la grammaire de sa langue maternelle en actualisant les structures à travers des actes de langage réels et naturels ; en revanche, dans l'apprentissage institutionnel d'une langue seconde, l'enfant apprend d'abord la grammaire explicite de cette langue puis, laborieusement, la compétence communicative, à travers un processus lent et coûteux.

Les conditions socioculturelles dans lesquelles vit l'enfant citadin font qu'il est confronté à des langues plus puissantes que sa langue maternelle du point de vue de l'efficacité sociale, et plus prestigieuses qu'elle du point de vue de la norme sociolinguistique dominante. L'*habitus* linguistique de cet enfant incorpore ainsi des dispositions symboliques qui font qu'il intériorise plus ou moins consciemment le sentiment que sa langue maternelle a un statut de langue minorée. Ce sentiment se renforce chez les sujets appartenant à un environnement familial qui cultive la culpabilité linguistique par le refoulement de la langue maternelle ; il se traduit chez eux par l'insécurité linguistique et, finalement, par le rejet de cette langue.

VICTIMES CONSENTANTES DE LA VIOLENCE SYMBOLIQUE

Le processus de substitution linguistique auquel est soumis l'amazighe conduit objectivement à la *thanatoglossie* au bout de la quatrième génération. Parler de la mort de l'amazighe peut paraître de mauvais augure mais, à vrai dire, c'est une éventualité à l'aboutissement de laquelle *conspirent* de nombreux facteurs qui sont à la fois externes et internes. Parmi les facteurs externes qui contribuent à l'affaiblissement de l'amazighe, il y a au premier degré son statut de langue minorée dans le cadre de la politique linguistique et culturelle de l'État central unitaire qui a prévalu depuis à l'indépendance jusqu'à une

date récente, ce qui a contribué à maintenir l'amazighe dans un état sous-développé sous prétexte de sauvegarder l'unité nationale contre de prétendues visées séparatistes. Les effets induits de cette politique conduisent à son exclusion de l'école et de l'administration, et à sa marginalisation dans les médias. Quant aux facteurs internes qui affaiblissent objectivement l'amazighe, ils ont trait à sa forte dialectalisation qui limite l'intercompréhension entre les communautés amazighophones, à sa non-standardisation qui l'empêche d'être une langue véhiculaire, à l'oralité qui réduit l'éventail de ses fonctions sociolinguistiques, à la pauvreté de son lexique qui le condamne à l'emprunt massif, etc. *De facto*, l'exercice naturel de ces facteurs condamne objectivement l'amazighe à dépérir, à subir les effets périlleux de la violence symbolique.

Face à la tendance assimilationniste qui guette la communauté amazighophone, un mouvement qui prend de plus en plus d'ampleur revendique la revalorisation de l'amazighe. Certes, ce phénomène n'a pas encore pris la consistance d'un mouvement social puissant, mais la dynamique enclenchée semble irréversible. Ce mouvement revendique la reconnaissance officielle de l'amazighe, son intégration dans les différents cycles de l'éducation formelle, son usage dans les services administratifs locaux, notamment dans le département de la justice, et son emploi dans les médias publics comme langue de culture. Les travaux effectués par les spécialistes sur la langue, la littérature, l'histoire, les arts et la culture en général ont contribué à donner une légitimité scientifique à ce mouvement de revendication. De leur côté, les créateurs dans les domaines de la littérature et des arts démontrent que la culture amazighe est encore vivante et qu'en intégrant les formes et les motifs de la culture universelle du temps présent, elle est capable de se renouveler et de répondre aux besoins d'ordre symbolique des jeunes générations. Enfin, le mouvement associatif, de plus en plus étoffé, fonctionne comme un relais assurant la large diffusion de la connaissance sur la langue et la culture amazighes, dans le but de créer ou de renforcer la conscience identitaire, notamment au sein de la jeunesse. D'un autre côté, en intervenant en tant que composante de la société civile, le mouvement associatif joue le rôle de catalyseur face à l'instance politique qu'il interpelle sur les droits linguistiques et culturels amazighes.

CONCLUSION

Le problème étudié ici concerne le changement auquel est soumis l'amazighe en situation de contact avec d'autres langues dans le contexte d'une urbanisation effrénée, contexte marqué par une violence symbolique insidieuse. Le processus de substitution linguistique à l'œuvre dans le comportement langagier des amazighophones s'inscrit dans une stratégie de distinction sociale dans laquelle entrent en ligne de compte des variables extralinguistiques à travers lesquelles chemine l'intériorisation de l'ordre social par le truchement des codes sociolinguistiques (Bernstein, 1975).

Cette étude est une contribution à la sociolinguistique prospective de l'amazighe. Elle démontre que les jeunes générations issues des communautés amazighophones citadines ont une connaissance approximative de leur langue maternelle ; elle corrobore une tendance lourde de l'histoire de l'amazighe, à savoir le dépérissement progressif de cette langue en situation de contact avec l'arabe. Les parlars de l'Ouest du domaine amazighe emboîtent ainsi résolument le pas à ceux de l'Est (Siwa, Libye et Tunisie), largement entamés par la déperdition, à moins d'un changement radical dans la politique linguistique et culturelle des États et d'une recomposition qualitative de l'*habitus* linguistique des locuteurs qui contribueraient à la revitalisation de l'amazighe et à son reclassement sur l'échelle des valeurs symboliques.

NOTE

Je dédie cette étude à la mémoire de Pierre Bourdieu dont la théorie de la sociologie du langage a servi de référentiel aux travaux que j'ai consacrés à l'économie des échanges linguistiques au Maroc. Cette théorie a indéniablement contribué à une meilleure compréhension des mécanismes à l'œuvre dans le fonctionnement du marché des biens symboliques au Maghreb.

BIBLIOGRAPHIE

- BERNSTEIN, B., 1975, *Langage et classes sociales. Codes sociolinguistiques et contrôle social*, Paris, Minuit.
- BOUKOUS, A., 1995, *Sociétés, langues et cultures au Maroc*, Rabat, publication de la Faculté des lettres.
- 1999, *Dominance et différence. Essais sur les enjeux symboliques*, Casablanca, Le Fennec.
- 2000, «L'amazighe : Perte irréversible ou changement linguistique ?», in *Études berbères et chamito-sémitiques. Mélanges offerts à Karl-G. Prasse*, édités par S. Chaker, Paris-Louvain, Peeters, pp. 43-59.
- BOURDIEU, P., 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- CASTELLS, M., 1981, *La Question urbaine*, Paris, Maspero.
- CHOMSKY, N., 1986, *Knowledge of language. Its nature, origine and use*, New York, Praeger Publications.
- MARÇAIS, W., 1961, «Comment l'Afrique du Nord a été arabisée», in *Articles et conférences*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrian Maisonneuve, pp. 171-192.
- SKINNER, B. F., 1957, *Verbal behaviour*, New York, Appleton, Century Crofts.

SOCIOLOGIE ET ETHNOLOGIE : LE CAS DE LA CHASSE À COURRE

Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot¹

La vénerie, ou chasse à courre, est très mal connue par les classes moyennes intellectuelles urbaines, et tout particulièrement par les chercheurs en sciences humaines. Il nous paraît donc utile de donner quelques points de repères préalables. La chasse à courre est une pratique cynégétique très vivante dans certaines régions françaises, et d'ailleurs en pleine expansion. Il s'agit d'une chasse aux chiens courants, par opposition aux chasses aux chiens d'arrêt. La spécificité de la vénerie n'est pas qu'elle soit pratiquée à cheval, puisque la majorité des équipages chassent à pied. Elle tient dans le rôle des chiens qui ont pour mission de lever un animal et de le poursuivre jusqu'à le forcer, c'est-à-dire soit le rejoindre, le coiffer et le mettre à mort dans le cas des petits animaux (lapin, lièvre, renard ou chevreuil), soit le rejoindre et le tenir aux abois, dans le cas du sanglier et du cerf. Le veneur se hâte alors de servir l'animal, de le tuer à l'arme blanche, une dague ou une lance.

Nous avons retenu cet objet de recherche après l'avoir découvert au cours de nos entretiens dans la haute société. La chasse à courre se révélait être une pratique répandue parmi les grands bourgeois, que ce soit en tant que veneur ou en tant que suiveur, assistant en spectateur à la chasse. Ayant pour principe d'accumuler les observations et, dans la mesure du possible, d'aller y voir lorsque nos interlocuteurs nous parlent de tel ou tel usage, nous sommes allés suivre un laisser-courre (une journée de chasse) en forêt de Rambouillet. En effet, on y chasse à courre le cerf deux fois par semaine, comme en forêt de Fontainebleau ou de Compiègne, pour s'en tenir aux forêts les plus connues des sociologues parisiens. Nous avons été immédiatement captivés par une pratique qui mêle des ducs et des ouvriers, des banquiers et des cantonniers, des jeunes et des vieux, des hommes et des femmes.

1. Directeurs de recherche au Centre national de la recherche scientifique/Culture et sociétés urbaines-Institut de recherche sur les sociétés contemporaines (CNRS/CSU-IRESCO).

LIMITES DE L'ENQUÊTE MONOGRAPHIQUE

Nos travaux antérieurs sur la cohabitation dans les ensembles de logements sociaux, sur les pratiques culturelles des classes moyennes, sur la crise des modes de vie ouvriers dans la vallée de la Meuse ou sur la grande bourgeoisie, s'appuyaient déjà sur les travaux de Pierre Bourdieu. Nous y mettions en œuvre des analyses de l'interaction entre dispositions et conditions de la pratique, nous essayions d'articuler les concepts d'*habitus* et de champ. Pour cela, nous avons mobilisé des protocoles d'enquêtes mettant en œuvre aussi bien le recueil ou la construction de données statistiques, une approche documentaire, des entretiens, des observations. Nous souhaitions utiliser conjointement les méthodes de la sociologie et d'autres, plus couramment attribuées à l'ethnologie, les mettre en œuvre de façon complémentaire dans nos recherches et contribuer ainsi, dans la mesure de nos moyens, à « abolir l'opposition entre l'ethnologie et la sociologie », comme le souhaitait Bourdieu².

Toutefois, avec la chasse à courre, cette complémentarité devenait consubstantielle à l'objet lui-même. Non pas tant parce qu'il présentait immédiatement des caractéristiques renvoyant habituellement à l'ethnologie (une pratique cynégétique traditionnelle) qu'en raison de la richesse même de la pratique. Celle-ci concerne différents champs, ou espaces de la vie sociale, et à vrai dire l'ensemble de la société. Autrement dit, il s'agit d'un « fait social total », au sens défini par Marcel Mauss : un fait « qui met en branle la totalité de la société et de ses institutions », ses différents éléments « juridiques, économiques, religieux et même esthétiques, morphologiques³ ». La vénerie touche au sacré, il y est question de vie et de mort, de contacts avec l'intimité de la vie sauvage. D'où la possibilité de transgresser les frontières habituelles entre les classes, de les dénier dans une passion commune. Une passion qui trouve son expression dans des œuvres plastiques ou musicales, avec la trompe de chasse, dans une littérature spécifique, dans la photographie et le cinéma. Cette passion peut être la source de conflits, qui prennent parfois un tour juridique, comme lorsque le droit de suite (pouvoir continuer à chasser un animal passé sur un terrain privé, dont le propriétaire n'a pas accordé l'autorisation de chasser sur son bien de manière explicite) est remis en cause et provoque un débat législatif.

Or, la Mission du patrimoine ethnologique, du ministère de la Culture, qui, sollicitée, avait tout de suite accepté de subventionner ce travail, nous avait demandé de limiter la collecte de données, et donc le travail de terrain, au seul équipage de Bonnelles, chassant en forêt de Rambouillet. Une recommandation qui n'avait pas pour objectif de limiter les frais, l'enveloppe

2. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, p. 92. De telles remarques sont récurrentes dans les livres et les articles de Bourdieu.

3. Marcel Mauss, « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1966, pp. 273-274.

allouée étant de toute façon fermée, mais d'aller dans la logique ethnologique de la monographie et de la démarche empirico-inductive : suivre les laisser-courre sans aucun *a priori*, et laisser parler les observations et les entretiens. La lecture des travaux de Pierre Bourdieu nous a été d'un grand secours pour éviter l'écueil de cet empirisme sans principe, tout autant d'ailleurs que son symétrique, c'est-à-dire la posture théorico-déductive qui déduit l'analyse à partir d'un système que l'on se contente de traquer dans tous les objets de la recherche.

Nos premières investigations, observations et conversations dans le monde de la vénerie nous ont très vite convaincus qu'une monographie nous conduirait à une méconnaissance de la diversité réelle de la pratique. Les formes nombreuses que peut revêtir la chasse à courre prennent sens par rapport à un champ spécifique, celui de la vénerie qui a ses hiérarchies internes, ses rivalités, ses opposants contre lesquels on fait front commun. Le risque de la monographie était grand de réduire les analyses aux spécificités d'un type de pratiques et, en même temps, d'un type de conditions locales. C'est le biais auquel Bernadette Bucher, le seul auteur qui, en France, ait publié un travail d'ethnologie sur la chasse à courre, n'a pas pu échapper⁴. Cet article apporte des informations utiles, d'autant plus qu'elles sont rares, sur une pratique étrangement ignorée par les sciences humaines. Mais, en s'enfermant dans la logique monographique, Bernadette Bucher laisse penser que les évolutions sociologiques de la chasse à courre en Vendée peuvent se comprendre à partir des transformations locales des activités économiques et par les effets du remembrement qui a bouleversé le milieu naturel. C'est à partir de ces changements localement conjoncturels qu'il est rendu compte d'évolutions de la vénerie ayant en réalité un caractère général et renvoyant à des déterminations plus globales.

Avec la montée des mouvements écologistes et zoophiles, à la fin des années soixante-dix, la chasse à courre fut mise en procès, décriée comme une survivance de l'ancien régime, comme un anachronisme d'autant plus révoltant qu'il serait le fait d'oisifs fortunés. La vénerie se trouva alors dangereusement menacée, des députés s'emparant d'une cause qu'ils pressentaient populaire. Les veneurs réagirent en soignant leur image auprès des populations des villages proches des forêts où s'exerçait leur passion. Les laisser-courre s'ouvrirent plus largement aux suiveurs. Par ailleurs, les institutions de la vénerie accueillirent les déterreurs. Le déterrage, autre forme de vénerie, consiste à introduire dans les terriers des chiens de petite taille (teckels ou fox-terriers) qui y poursuivent un renard ou un blaireau jusqu'à le tenir aux abois dans un cul-de-sac. Les chasseurs s'arment alors de pelles et de pioches pour aller chercher l'animal. Forme de chasse aux chiens courants

4. Bernadette Bucher, « Rites et stratégies d'adaptation : la chasse à courre en bocage vendéen », *Études rurales*, numéro spécial sur la chasse et la cueillette, n° 87-88, juillet-décembre 1982, pp. 269-286.

évidemment beaucoup moins prestigieuse que la grande vénerie à cheval, le déterrage est aujourd'hui représenté dans les instances dirigeantes de la Société de vénerie et l'on parle de « vénerie sous terre ». C'est une reconnaissance officielle d'une vénerie très populaire, n'exigeant que peu de moyens et réduisant les apparats et les rituels de la chasse à courre à leur plus simple expression.

Comprendre une pratique suppose toujours d'en référer les éléments recueillis par les entretiens et l'observation, aux champs dans lesquels elle s'insère. Pour construire le champ de la vénerie, nous sommes allés voir du côté des opposants, tant il est vrai que le discours que les veneurs nous tenaient était surdéterminé par leur volonté de présenter une image qui ruine celle que les opposants voulaient imposer. En mettant en œuvre le principe de l'analyse relationnelle mis en avant par Bourdieu dans l'introduction du *Sens pratique*⁵, en multipliant les angles d'approche et les terrains, nous avons rendu compte de la pratique dans sa diversité et mis en évidence des principes explicatifs et des raisons qui échappaient même aux agents pris dans leur pratique singulière.

L'ENQUÊTE DE TERRAIN, MOMENT INCONTOURNABLE

Pierre Bourdieu nous a permis d'éviter un second écueil par son insistance à rappeler l'importance du terrain et du travail d'enquête.

« Je n'ai jamais cessé, disait-il encore en juin 2001, de conduire des entretiens et des observations (j'ai toujours commencé ainsi chacune de mes recherches, sur quelque sujet que ce soit) en rupture avec les routines du sociologue bureaucratique (incarné pour moi par Lazarsfeld et le Bureau de Columbia, qui instituaient le taylorisme dans la recherche) qui n'accède aux enquêtés que par enquêteurs interposés et qui, à la différence de l'ethnologue le plus pusillanime, n'a l'occasion de voir ni les personnes interrogées, ni leur environnement immédiat⁶. »

Ainsi, la prudence envers le terrain, auquel il ne faut pas abandonner la maîtrise du protocole d'enquête et de la construction des analyses, ne signifie pas, à l'inverse, qu'il faille s'en tenir à la compréhension théorique des fins pratiques : « Il s'agit d'éviter de donner, pour le principe de la pratique des agents, la théorie que l'on doit construire pour en rendre raison⁷ »,

5. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1980. Par exemple : « Les gloses philosophiques qui ont entouré un moment le structuralisme ont oublié et fait oublier ce qui en faisait sans doute la nouveauté essentielle : introduire dans les sciences sociales la méthode structurale ou, plus simplement, le mode de pensée *relationnel* qui, rompant avec le mode de pensée substantialiste, conduit à caractériser tout élément par les relations qui l'unissent aux autres en un système, et dont il tient son sens et sa fonction. »

6. Pierre Bourdieu, *Images d'Algérie. Une affinité élective*, Arles, Actes Sud, coll. « Archives privées », 2003 (en coédition avec Sindbad, Camera Austria, Fondation Liber).

7. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, op. cit., p. 76.

écrivait Pierre Bourdieu. C'est ainsi que Norbert Elias, sociologue auquel nous devons également beaucoup, a pu se fourvoyer dans son approche de la chasse au renard en Angleterre, en s'appuyant dans l'essentiel sur un document pour appréhender cette forme de la vénerie, faisant l'économie d'un réel travail de terrain.

Dans un article célèbre⁸, Elias opposait une époque ancienne où « les gens prenaient plaisir à chasser et à tuer les animaux de toutes les manières possibles et les mangeaient autant qu'ils le désiraient », à la période commençant au XVIII^e siècle, à partir de laquelle « les chasseurs tuaient en fait par procuration en laissant à leurs chiens le soin de tuer ». Elias analyse ce qui lui paraît être de nouvelles contraintes (« ne suivre aucune autre trace que celle du renard et, dans la mesure du possible, aucun autre renard que le premier flairé »), comme un effet direct du processus de civilisation qui valorise le « voir » sur le « faire ».

« Avec cette délégation de la poursuite, écrivait-il, et de la fonction de tuer, que les êtres humains confiaient aux chiens, et avec la soumission des gentlemen chasseurs à un code élaboré d'autocontraintes, une partie du plaisir de la chasse était devenue un plaisir visuel ; au plaisir de faire s'était substitué le plaisir de voir faire. »

Bien que ces analyses aient été reprises par d'autres chercheurs, il nous a semblé que l'exemple de la chasse au renard en Angleterre n'était pas convaincant. N. Elias s'appuie sur un texte de 1796 pour établir qu'à partir du XVIII^e siècle, le processus de civilisation a profondément marqué ce type de chasse⁹. Mais dès le XIV^e siècle, en France, Gaston Phœbus avait publié ce qui deviendra la bible des veneurs, un livre de préceptes, de descriptions et de conseils. Les éléments qui attirent l'attention de N. Elias comme étant des innovations significatives, quatre siècles plus tard, en Angleterre, y sont déjà présents¹⁰. La délégation de la poursuite est au fondement même de toute chasse à courre, qui ne saurait exister sans cela. Que les chiens ne chassent que l'espèce pour laquelle ils sont « créancés » est aussi consubstantiel à la vénerie : une part importante du plaisir du veneur réside, depuis au moins Gaston Phœbus, dans la maîtrise de l'instinct des prédateurs que sont les chiens de meute. Ne pas changer d'animal de chasse, avant d'être le fruit du processus de civilisation, est d'abord la condition de possibilité pour que la meute puisse forcer un animal qui, non fatigué, est toujours plus rapide que les chiens. Enfin, la délégation de la mise à mort aux chiens n'est pas un choix, mais la conséquence de l'inégalité du rapport de force, de poids et de taille entre les chiens courants et les petits gibiers, du lapin au chevreuil, en

8. Article repris dans le livre publié avec Éric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994 (1^{re} édition, 1986), chapitre 4, « Le sport et la violence », pp. 218-238.

9. Peter Beckford, *Thoughts on Hare and Foxhunting*, Londres, 1796.

10. Parmi les nombreuses rééditions : Gaston Phœbus, *Le Livre de la chasse*, texte intégral en français moderne par Robert et André Bossuat, s. l., Philippe Lebaud, 1986 (1^{re} édition, 1387).

passant par le renard. Lorsque les conditions le permettent, un membre de l'équipage écarte les chiens et tue l'animal, ce qui est toujours le cas pour le sanglier et le cerf qui, eux, tiennent la meute en respect. En outre, on « sert » les animaux à l'arme blanche, de la manière la moins civilisée qui soit, dans la mesure, discutable, où tuer à distance relèverait d'un degré de civilisation supérieur. Il a manqué à Norbert Elias de suivre quelques chasses au renard pour mieux appréhender la dimension symbolique de la pratique et le vécu des pratiquants.

À l'époque de Gaston Phœbus, au XIV^e siècle, la pacification des mœurs, au sens donné par Elias à cette expression, en était encore à ses balbutiements. On peut douter du caractère récent des contraintes que les gentlemen s'imposent en chassant le renard, puisque des contraintes similaires étaient déjà admises en France bien avant. Sans doute N. Elias a-t-il été victime d'une coïncidence dans le temps entre la publication du livre de Beckford, qui se contenterait de prendre acte des caractéristiques de la chasse au renard, et la pacification des mœurs prenant corps en Angleterre.

Il nous semble que l'analyse de la chasse au renard par N. Elias est réductrice. Comme tout objet social, la vénerie relève de plusieurs registres interprétatifs. L'idée de fait social total, développée par Mauss, permet la prise en compte des aspects ritualisés, de la dimension quasi religieuse de certains aspects de la pratique. Dès les origines, la vénerie comporte de façon explicite un traitement symbolique de la mort. Il ne s'agit pas tant de maîtriser la violence que d'exorciser certaines peurs, de traiter collectivement et rituellement sous une forme symbolique la question de l'inéluctable disparition du monde des vivants. Au-delà même de ce traitement de la mort dans les représentations et dans son vécu, il nous paraît qu'il y a toujours eu, dans la chasse à courre, une dimension symbolique beaucoup plus explicite que dans les autres formes de chasse, en raison d'une ritualisation et de formes cérémonielles anciennes. La curée, moment où la meute dévore les restes de l'animal pris et le fait intégralement et définitivement disparaître, alors que les trompes sonnent des fanfares dédiées à des veneurs morts, est un instant d'une grande intensité où l'émotion est palpable. Il y aurait donc une spécificité forte de la vénerie ; le rapport de l'homme à la nature est central, bien avant la recherche de la distraction et du plaisir, bien avant l'essai de déplacement de la violence sur des objets ludiques et sous une forme socialement et collectivement contrôlée. Sans doute est-il en conséquence trop réducteur de classer la pratique dans la catégorie des sports. L'analyse de N. Elias, qui reste pertinente mais ne saurait suffire, banalise, limite au monde profane une pratique qui compte du sacré, qui flirte avec le religieux. Pour dépasser ces limites, il paraît indispensable de combiner diverses approches en mêlant les problématiques et les méthodes de la sociologie et de l'ethnologie, voire les apports de l'histoire. La multidimensionnalité de la pratique réclame celle de l'enquête et de la recherche, autrement dit une interdisciplinarité systématique.

LA CHASSE À COURRE, MÉTAPHORE DU MONDE SOCIAL

La chasse à courre est une pratique dont la diversité et la complexité se révèlent au chercheur par l'enquête de terrain, certes, mais aussi par sa mise en perspective dans la société globale. Pratique cynégétique proche de la nature et de ses mystères, mais aussi tradition profondément ancrée dans certains secteurs de la société : la vénerie présente un double symbolisme. D'une part la chasse, avec son aboutissement dans la mort et l'anéantissement d'un animal, est une sorte d'exorcisme devant la mort, en tout cas elle en est un traitement collectif, une sorte de préparation et de rappel bihebdomadaire, pour les veneurs, d'avoir à se préparer à l'inévitable. Mais cette dimension anthropologique est intimement entrecroisée avec une dimension sociologique, peut-être moins tragique, du moins en apparence, mais tout aussi lourde de sens.

L'animal chassé n'est pas pris à tout coup. Le cerf échappe environ une fois sur deux à la meute, et aux veneurs. Certains équipages qui chassent le lapin à pied ne prennent qu'une fois sur dix. Il faut donc autre chose que le désir de prendre du gibier pour rendre compte de la ferveur, du dévouement, de la passion investie dans cette pratique. Certains y consacrent leurs congés, pris en hiver, à raison d'un jour par semaine. Tous y sacrifient beaucoup de temps et d'énergie. En même temps, la chasse à courre soulève une hostilité d'une rare virulence, y compris chez des personnes qui n'en connaissent rien. On ne peut comprendre une telle charge affective envers cette pratique qu'en mettant en rapport les prises de position avec les positions. On peut alors schématiquement distinguer trois pôles : les classes privilégiées, les classes populaires auxquelles on peut joindre les classes moyennes traditionnelles (artisans, petits commerçants), et enfin, les classes moyennes intellectuelles, essentiellement urbaines. Le pôle populaire et le pôle grand bourgeois se rejoignent dans une même adhésion au scénario d'un laisser-courre : celui d'une lutte pour la vie, d'une compétition entre l'animal et la meute. Une compétition sans doute inégale, mais qui n'est pas jouée d'avance. L'animal a sa chance, à lui de s'en saisir. Ainsi un laisser-courre peut se lire comme une parabole de la vie sociale. La compétition est la règle. Le destin décide des atouts dont on pourra disposer. Si tout le monde n'a pas les mêmes chances, la lutte peut payer.

Les grands bourgeois, héritiers ou nouveaux venus, ont gagné. Ils ne peuvent qu'adhérer à cette métaphore d'une nature cruelle, homologue à une société implacable. La métaphore triche un peu en insinuant que le courage et le mérite doivent vous tirer d'affaire. Quant aux suiveurs du peuple, ils reconnaissent aussi dans cette représentation leur expérience, celle du combat inégal, perdu d'avance, où bien peu s'en tirent. Les deux groupes adhèrent à cette métaphore où ils retrouvent leurs expériences. Fait social total, la chasse à courre l'est aussi dans la mesure où elle exprime la logique concurrentielle de la société. On pourrait même faire l'hypothèse que la « démocratisation » actuelle de la vénerie, tant en ce qui concerne la composition des équipages

que le public des suiveurs, correspond à la domination de la pensée unique et à l'adhésion au marché, et donc à la compétition et à la concurrence comme principe d'organisation de la société.

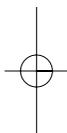
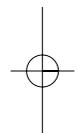
À l'inverse, les couches moyennes intellectuelles sont réservées envers cette image cynique de la société, et lui préfèrent celle d'une méritocratie dans laquelle elles ne sont d'ailleurs pas mal placées. Si bien qu'elles n'adhèrent pas à cette métaphore pour elles dénuée de sens.

On comprend que classe bourgeoise et classe populaire puissent un moment transgresser les frontières sociales, le temps du laisser-courre, et se laisser aller ensemble au même plaisir. Cette adhésion et ce rejet, le concept d'*habitus* permet d'en rendre compte. Pierre Bourdieu a décrit et analysé dans *Algérie 60*¹¹, le rapport au temps intériorisé par les paysans kabyles et leur difficulté à se conformer aux structures temporelles de la société coloniale lorsqu'ils s'y trouvaient plongés. De la même manière, selon les groupes sociaux en France, les dispositions et les représentations de la société diffèrent. Dans l'adhésion ou le rejet de la chasse à courre comme métaphore du monde social entrent les expériences de ce monde, l'appréhension de l'avenir collectif probable, les exemples des proches. Tradition contre innovation, héritage contre mérite personnel, ordre établi contre valeurs nouvelles : on comprend que la vénerie, qui manifeste une adhésion aux valeurs du passé, puisse être ressentie comme une véritable agression sociale par ceux qui doivent beaucoup à leurs efforts personnels et à l'instance de consécration du système scolaire.

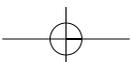
La combinaison des approches sociologiques et ethnologiques permet aussi de mettre fin à une dichotomie peut-être plus pernicieuse encore, celle qui consiste à distinguer compréhension et explication. L'observation autorise une objectivation d'un ordre supérieur à celui qu'autorise l'enquête statistique ou l'entretien. Lorsqu'elle est menée à son terme, l'observation permet d'avoir accès à l'affect des agents. Pour l'enquête sur la chasse à courre, être sur place au moment de la prise de l'animal, participer à la curée sont des expériences irremplaçables qui rendent palpables les émotions qui peuvent être dites dans les entretiens, mais jamais aussi bien que par les silences, les regards, les postures sur le lieu même de l'action. La démarche est décisive car elle permet de dépasser « la vieille distinction diltheyenne » entre comprendre et expliquer¹², contre laquelle il faut poser que les deux ne font qu'un. Notre démarche compréhensive a été mise au service d'une sociologie des classes sociales, mais elle s'est aussi appuyée sur une approche plus globale des rapports sociaux, permettant d'expliquer les représentations du monde social. Les relations entre les groupes sociaux dans la chasse à courre et les émotions des agents font partie de la même réalité, comprendre et expliquer sont indissolublement nécessaires à la restitution de la logique des choses et des choses de la logique, c'est-à-dire du vécu des agents et des principes de leurs pratiques.

11. Pierre Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977.

12. Pierre Bourdieu, *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 910.



Ur ad nrež ur ad neknu



L'AUTRE BOURDIEU

Celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher

Entretien réalisé par Hafid Adnani et Tassadit Yacine¹

Le 28 avril 2001, Bourdieu accepte une invitation pour parler à la Berbère radio-télévision (BRTV) qui venait à peine d'être créée. Il voulait, en ce printemps noir², envoyer un message amical à la jeunesse kabyle en attente de soutien. Il va de soi qu'il s'agissait là d'un jeune média disposant de très peu de moyens et Bourdieu ignorait tout de ses conditions de création. Il m'a seulement demandé : « Êtes-vous sûre qu'ils sont "indépendants" (du gouvernement algérien, cela va de soi) ? »

Puis, rassuré, il m'a dit alors : « S'ils sont autonomes, ils pourront faire du boulot ! »

Entre-temps, j'étais en voyage et j'avais complètement perdu de vue ce projet. À mon retour, BRTV, reprend contact pour demander de préparer quelques questions avec un jeune journaliste « amateur » (en réalité un brillant prof de maths) qui ignorait l'œuvre scientifique de Bourdieu : les grandes élaborations théoriques telles que Esquisse d'une théorie de la pratique et Le Sens pratique, mais avait, en revanche, lu quelques-uns de ses derniers écrits (Contre-feux, Sur la Télévision) parus dans la collection « Raisons d'agir ».

Bien que très gênée à l'égard de Bourdieu (j'avais peur de sa réaction³ sachant que cette relation s'était tissée grâce à moi), j'ai accepté le pari.

En arrivant sur les lieux, il était déjà là, en avance sur l'heure du rendez-vous, avait déjà fait le tour des locaux, discuté avec les jeunes animateurs comme s'il menait une enquête... Le journaliste, Hafid Adnani, n'était pas encore arrivé de son collège de banlieue.

1. Entretien préparé par Tassadit Yacine et enregistré par BRTV avec Hafid Adnani. La revue *Awal* remercie Jérôme Bourdieu de nous avoir autorisé à publier cet entretien en l'état.

2. Référence aux événements qui ont secoué la Kabylie pendant quelques mois et au cours desquels les gendarmes ont abattu de sang-froid Massinissa Guermah dans les locaux de la gendarmerie. Les émeutes qui ont suivi cet événement ont fait plus de cent vingt morts et plusieurs milliers de blessés.

3. Avoir à perdre du temps avec des journalistes, et des amateurs de surcroît.

J'avais préparé quelques questions générales sur son itinéraire et son rapport à l'ethnologie, craignant que Hafid ne s'embrouille dans les questions ou fasse des confusions.

Bourdieu se sentait complètement à l'aise, renversant les situations : en très peu de temps, il avait réussi à tisser des liens avec tout le monde. Il s'amusait à m'enseigner des choses sur la télévision, faisant de moi une ignorante (ce qui était le cas) et rappeler à mes amis de BRTV que j'étais son étudiante, pour ne pas dire sa « créature ». Tout cela était dit sur le mode de la plaisanterie et de la familiarité indigène dont il ne faisait jamais preuve en public.

Car je ne l'avais jamais vu se livrant à des personnes qu'il ne connaissait pas et sur des sujets aussi intimes que sa relation au terrain. Incroyable mais vrai, il avait déclaré à Kahéna, une jeune étudiante : « Vous savez, la Kabylie, c'est ma vie ! »

Il me fallait comprendre par là qu'il répondait à une question maintes fois posée.

À des questions bien précises, je n'avais eu que des réponses scientifiques ou très générales.

Mon intérêt, par ailleurs, était de le mettre à l'épreuve dans son rapport au terrain et c'était d'autant plus important pour moi qu'il était détenteur d'une histoire dont j'étais dessaisie. J'étais souvent déçue par ses réponses indirectes, non pas pour me frustrer délibérément, mais je crois qu'il avait lui-même complètement incorporé l'Algérie et ne pouvait en parler sans se sentir dépossédé.

J'ai dû accepter cette loi et me suis contentée de chercher des bribes de cette histoire (celle des miens) dans des discussions très inattendues avec d'autres ou alors au téléphone. Il reproduisait avec moi cette façon de faire des Kabyles qui, pour parler à leurs femmes, parlent aux enfants, aux voisins ou même à leur bourricot ! À charge pour la personne concernée de saisir ce qui l'intéresse.

Face à la caméra, il semblait très heureux d'exprimer (et c'est la première fois qu'il riait autant) ce qu'il n'avait jamais dit... Avait-il senti qu'il n'y avait pas d'enjeux ?

Je ne saurais le dire. Tout ce que je peux reconnaître, c'est qu'il disait vrai lorsqu'il se comparait aux hommes kabyles, ce que j'ai toujours tenté de fuir... Mais cette identification reposait sur une réalité que j'ai mis du temps à voir et à admettre. Dans l'entretien ci-dessous, il se décrit par Mammeri interposé : « Mammeri n'était pas quelqu'un de facile d'accès, moi non plus d'ailleurs, nous ne sommes pas des gens qui se livrent, même s'ils parlent beaucoup, ils ne disent pas ce qu'ils ont envie de cacher. »

Sa relation à l'Algérie et à la Kabylie est fondée sur un implicite : véritable passion pour cette terre et pour ses hommes qu'il a certainement vécue comme un mystère d'autant plus indicible qu'il était profond, tout comme l'art.

Tassadit Yacine

Hafid Adnani : *Agrégé en 1954, vous vous êtes retrouvé aussitôt embarqué en Algérie pour effectuer votre service militaire. Après, vous avez tout de suite intégré l'université : à Alger, à la Sorbonne, à l'université de Lille, à l'École des hautes études en sciences sociales et, enfin, au Collège de France (1982). Vous êtes aussi directeur de la grande revue en sciences sociales Actes de la recherche en sciences sociales, de la revue Liber, de deux collections, « Raisons d'Agir » et « Liber », au Seuil. On vous doit une quarantaine d'ouvrages (entre 1958 et 2001) et des centaines d'articles. Qu'avez-vous à dire de votre parcours qui est hallucinant ?*

Pierre Bourdieu : Sans faute... C'est un parcours universitaire normal... Un peu chanceux, mais normal.

– *Il y a du travail, quand même.*

– Oui, on peut dire que j'ai mérité d'être là où je suis.

– *Vous êtes l'un des sociologues les plus connus au monde.*

– Si vous le dites, oui. Je suis même mieux connu à l'étranger qu'en France.

– *Vous êtes à la BRTV, vous avez un passé avec la Kabylie...*

– Ça m'a fait un immense plaisir quand j'ai appris, par la publicité, l'existence de cette télévision. Je suis content d'être là et j'ai eu ce sentiment – au moment où j'ai appris sa création – que c'était un miracle. Il me semble que l'existence d'une chaîne de télévision est un mode d'existence pour un groupe comme les Berbères. Je pense que les responsables de cette chaîne ont une très grande responsabilité politique, culturelle, intellectuelle. C'est un instrument extraordinaire qui peut être très utile, en tout temps, mais par exemple dans la conjoncture que vit la Kabylie actuellement. Pour faire exister des choses qui méritent d'exister et que les organes de communication ordinaires sous-estiment, ignorent et oublient.

– *Vous êtes un homme très lucide et donc très méfiant à l'égard des médias qui peuvent être très utiles, ou le contraire ?*

– Ma méfiance à l'égard de la télévision reste très grande, mais je pense que cette télévision-ci, du fait de sa particularité et de sa faiblesse relative, est protégée, presque par définition, contre tous les dangers qui guettent la grande télévision. Ce qui ne veut pas dire que toutes les menaces sont absentes. Car si cette entreprise réussit (et il faut qu'elle réussisse), elle deviendra l'objet de concupiscences, de désirs, de pressions, de contrôle, etc.

– *Vous avez une histoire très particulière à l'Algérie, puisque vous avez enseigné à la faculté d'Alger pendant la guerre d'Algérie, entre 1958 et 1960, ce qui, pour un intellectuel comme vous, n'est pas quelque chose de banal.*

– L'histoire de mes rapports à l'Algérie et la Kabylie est à la fois très simple et assez compliquée. Elle est simple puisque j'ai été appelé comme soldat en 1955 et j'ai fait mon service militaire dans des conditions

relativement difficiles parce que je n'avais pas la vision dominante officielle de l'époque. Je ne me comportais pas comme les chefs de l'armée auraient voulu que je me comporte, j'avais refusé de faire les écoles d'officiers, etc.

J'ai commencé à m'intéresser à l'Algérie en tant que sociologue et ethnologue parce que j'ai eu le sentiment que ce que je voyais en Algérie ne correspondait pas du tout à ce qui se racontait de l'autre côté de la Méditerranée. Même les gens les plus favorables à l'indépendance de l'Algérie, dont j'étais, me semblaient très mal informés, et en avaient une vision un peu lointaine.

– *Vous voulez dire que vous avez eu une sorte de choc quand vous avez vu la réalité ?*

– Oui, à l'époque, je n'avais pas du tout la vocation. J'étais philosophe et j'avais entrepris un travail de philosophie, très éloigné de tout cela, qui portait sur les sentiments, la vie affective, etc. Et j'ai eu le sentiment qu'il fallait que j'abandonne mes chères études pour faire un livre utile, un livre de service social. Alors j'ai fait un « Que sais-je ? », *Sociologie de l'Algérie*, qui était modeste ; un tout petit livre, paru en 1958. J'avais écrit 400 pages, il a fallu en faire 128. C'est donc un livre très condensé. J'ai commencé à connaître l'Algérie par les livres. Il y avait une sociologie et une ethnologie coloniales dans lesquelles il y avait beaucoup de choses détestables, mais aussi des choses pas mal. Mais ce qui manquait surtout, c'était une théorie moderne. Mon but a été de donner une vision juste scientifiquement, avec les instruments modernes de la sociologie et de l'ethnologie, de cette réalité algérienne, en m'appuyant sur des travaux... Alors, il y avait des travaux détestables. Sur les Kabyles, il y avait des livres de Bousquet sur les Berbères, qui étaient une horreur. Bousquet était un quasi fasciste, un grand admirateur de Pareto. Son « Que sais-je ? » circule encore, je ne sais pas pourquoi. Il a écrit des choses terribles sur la condition des femmes. Mais par ailleurs, il y avait des choses très bien : il y avait les travaux magnifiques de Ageron sur l'histoire de l'éducation ; il y avait un historien, Emerit, dont les étudiants de droite d'Alger pendaient l'image en effigie, parce qu'il avait montré que le taux d'alphabétisation était plus fort en 1830 qu'en 1960, ce qui, évidemment, ne plaisait pas beaucoup.

– *Richard Figuiet, dans l'avertissement à Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de « Trois études d'ethnologie kabyles » dit, s'agissant de vous, que l'intellectuel ne doit pas se limiter à la condamnation de la guerre d'Algérie. Il dit que « en même temps que l'on soutient la cause de l'indépendance, il faut à tout prix comprendre, et autant que faire se peut, faire comprendre le drame d'une société déchirée ». C'est ce que vous avez essayé de faire ?*

– C'est une très courte introduction, de deux pages, qui est une des meilleures choses qu'on ait écrites pour présenter mon travail. En deux pages, il dit l'essentiel. Mon but était donc de donner l'information qui n'était pas

du tout accessible, et aussi, peu à peu, j'ai eu une intention de réhabilitation. La société coloniale dominante ne se contente pas d'exploiter, elle détruit les dominés, elle les détruit symboliquement tout au long du temps par tout un travail de...

– *Culturellement et réellement ?*

– Elle les détruit culturellement. Au début, je ne voulais pas travailler sur l'aspect traditionnel de l'ethnographie, c'est-à-dire la magie, la religion, etc., parce que c'était l'arme raciste dont s'emparait l'ethnologie coloniale pour discréditer, et dire, voilà, ce sont des primitifs. Dans mes premiers travaux, il n'en est pratiquement pas question. Dans *Sociologie de l'Algérie*, il y a un tout petit chapitre sur l'Islam, que je signerais encore aujourd'hui, qui était, je pense, très moderne du point de vue théorique. Mais, par exemple, sur la magie, il n'y avait pratiquement rien, mais délibérément. Alors que dans la littérature coloniale, c'était 80 %, même écrite par des colonisés. Il y avait d'excellents travaux d'ethnologues spontanés kabyles. Et puis, il y a eu la grande révolution structuraliste qui, avec Lévi-Strauss, a rendu noble l'étude des mythes, des rites, etc. Je me suis alors dit que, pour des raisons à la fois intellectuelles et politiques, cela valait la peine d'étudier ces choses.

– *Vous vous êtes donc inspiré de Lévi-Strauss ?*

– Tout à fait. Mon premier travail sur la maison kabyle est un travail structuraliste qui est d'ailleurs offert à Lévi-Strauss pour son soixantième anniversaire. Cette intention de réhabilitation, bizarrement, ne plaisait pas trop à mes amis ethnologues, qui veulent faire une science pure. Même mes premiers travaux ethnologiques sont des travaux politiques et ils le sont toujours.

– *Il y a donc un engagement qui vous poursuit comme cela ?*

– Ah oui ! Je pense que les Kabyles ont intérêt à lire les travaux d'ethnologie, et encore aujourd'hui.

– *Vous vous êtes d'abord intéressé à ce qu'on appelle le prolétariat urbain avant de vous intéresser aux Kabyles. Dans Sociologie de l'Algérie, et plus tard, dans Travail et travailleurs en Algérie, vous vous occupez surtout des travailleurs.*

– Ce livre a été très long à publier. Il devait être fini en 1961, et ne l'a été qu'en 1963. Les enquêtes ont dû être faites en 1959-1960. C'était très compliqué : il fallait des autorisations, des échantillons, il n'y avait jamais eu d'enquêtes sérieuses sur le travail, etc. Je me suis appuyé sur des gens, des fonctionnaires de l'Institut de statistiques d'Alger. Il y avait un monsieur qui s'appelait Breil, qui était un catholique de gauche, très progressiste qui, contre l'avis des gens de son entourage qui me voyaient comme un type dangereux, m'a soutenu et servi de caution. Ces gens disaient : « Qu'est-ce que ce Bourdieu qui veut faire de la sociologie qui ne sert à rien ? » C'est un

travail très important qui, malheureusement, reste valable pour l'Algérie, mais même pour l'Europe et l'Amérique du Sud. Grâce à ce qu'on appelle la mondialisation, il devient universel. *Le Déracinement*, que j'ai fait avec Sayad, date à peu près de la même époque. C'est un livre sur les déplacements de populations provoqués par l'armée qui, comme aujourd'hui, était obsédée par le contrôle. Elle déplaçait les populations dispersées vers les vallées pour les contrôler plus facilement. Elle faisait des espèces de grands camps à la romaine, des camps carrés ; on se serait cru au temps de Massinissa⁴, ce qui était très intéressant pour un sociologue. C'était intéressant historiquement aussi. C'était un événement vraiment dramatique, vous ne pouvez pas imaginer. J'ai des souvenirs vraiment affreux.

– *Ceux qui ont lu ce travail trouvent que c'est un travail essentiel.*

– Oui, mais qui a été très mal compris en Algérie. Après l'indépendance, on a trouvé cela nostalgique et conservateur. Quand on dit que la sociologie n'est pas une science... Dans ce livre, il était prévu que les regroupements resteraient, ce qui était risqué, car on pensait que ces gens retourneraient dans les montagnes quand ils pourraient. Eh bien, non ! Même dans les pires cas, les plus atroces, comme les camps de Bouira, les gens sont restés et ont fait de la maison dans la montagne la résidence secondaire.

– *J'ai fait une erreur tout à l'heure en confondant avec le travail de Sayad sur La Double absence, qui a été fait bien plus tard.*

– C'est bien que vous en ayez parlé, car Sayad a fait un ensemble de travaux magnifiques sur les immigrés, à la fois sur le problème de l'émigration et de l'immigration. Sa grande découverte, qui a été une révolution dans toutes les études, ça a été de rappeler, ce qui est évident pour quelqu'un qui part d'Algérie, que ceux qui arrivent en France sont partis d'Algérie, et qu'il ne faut pas l'oublier. Car, étant différents au départ, ils le seront à l'arrivée et vivront des histoires différentes. Sayad a donc fait des travaux magnifiques qui ont été rassemblés dans ce livre que tous les Kabyles qui savent lire devraient acheter.

– *Publié d'ailleurs dans la collection « Liber ».*

– C'est cela. Mais je n'ai pas d'intérêts dans l'entreprise (*rires*).

– *Pourquoi ce passage du prolétariat urbain en Algérie à la société kabyle ?*

– C'est compliqué. J'avais commencé par une culture un peu livresque, puis j'ai fait des enquêtes dans le milieu urbain, puis sur cinq grandes régions de regroupements (Constantine, Ouarsenis, Chelif, Kabylies, etc.). Et, dans la région de Collo, même si ça peut paraître ridicule, démagogique (et que ça

4. Monarque berbère de l'Antiquité.

m'ennuie qu'on puisse penser que je dise pour faire plaisir) et flatteur... J'étais fou de ce pays. J'étais vraiment amoureux de ce pays. Quand je voyais un Kabyle avec ses moustaches, je trouvais ça formidable. Je trouvais ces gens sages, magnifiques, intelligents, etc. J'étais très ému de voir ces gens si malheureux qui se précipitaient sur nous pour nous raconter leurs malheurs : « Avant, j'avais sept chèvres, et maintenant je n'en ai plus, etc. » Alors, on faisait la liste de leurs malheurs. Ils nous ont fait confiance tout de suite. Ils voulaient que l'on aille raconter, témoigner. En même temps, j'avais mes problèmes de traditions culturelles anciennes. Là, c'était ma folie ! On était là, sous l'olivier, à parler des chèvres perdues, et tout d'un coup, je demandais : « Mais qu'est-ce que vous faisiez le premier jour du printemps ?⁵ » Alors ils me racontaient les jeux d'enfants, etc.

Je me rappelle ces gens (qui devaient avoir 40-50 ans) qui se mettaient à m'apprendre le jeu, qui mimaient les jeux et se prenaient au jeu. Dans les jeux, il y avait des punitions. Si l'on perdait deux points, on tapait avec deux doigts, etc.

– *Vous participiez aussi au jeu ?*

– Oui, je jouais aussi.

Et on voyait ces gens très sérieux et engagés, qui étaient dans l'ALN [Armée de libération nationale], qui se mettaient à jouer, c'était très étonnant. Ça peut paraître bizarre, mais le fait que j'avais des préoccupations ethnologiques m'aidait à supporter la souffrance de ces gens et à prendre de la distance par rapport à ce rôle de pur témoignage qui était insupportable. C'est donc naturellement que je faisais l'ethnologue en même temps que le sociologue. Par exemple, dans un de ces centres, j'ai fait une enquête de consommation, ce qui était une des études les plus lourdes statistiquement. Comme on faisait en France, il fallait compter le nombre de bougies, de pommes de terre, etc., et en même temps, je les interrogeais sur les rituels. C'était très important, car théoriquement ça rappelait que tout ça était lié. On ne peut pas étudier les rituels sans étudier la vie matérielle.

– *Cette vision des choses continue d'ailleurs un peu dans votre dernier livre, Les Structures sociales de l'économie, dans lequel vous dites qu'économie et sociologie sont intimement liées.*

– Vous avez tout compris !

– *Alors, Esquisse d'une théorie de la pratique, qui date de 1972, texte précédé de « Trois études d'ethnologie kabyles », qui est republiée au Seuil...*

– J'ai relu la préface, et je dis que ce sont des articles déjà vieux. Car le premier article, sur l'honneur, date de 1962-1963.

5. Allusion à un rite que l'on appelle « aller à la rencontre du printemps » (NDLR).

– Vous avez parlé tout à l'heure de Claude Lévi-Strauss et du structuralisme. Pourriez-vous dire un mot sur le structuralisme et tout d'abord sur l'anthropologie ?

– C'est difficile à définir. La sociologie, c'est l'étude des structures sociales, l'ethnologie, celle des structures sociales dans les sociétés dominées. Pour moi, cette distinction devrait disparaître. L'ethnologie est liée au colonialisme, même si les ethnologues ont pris des distances.

– Vous voulez dire qu'on ne peut pas faire d'ethnologie ou d'anthropologie des sociétés contemporaines ?

– Il y a dans l'ethnologie des traditions historiques différentes de la sociologie, mais les grands fondateurs de la sociologie, les durkheimiens par exemple, faisaient les deux à la fois. Mon but à moi à été de réunir la sociologie et l'ethnologie, c'est-à-dire les acquis théoriques des deux disciplines. La distinction est à bannir. Elles ont les mêmes buts : comprendre les structures des sociétés, comment ça marche, ce n'est pas par hasard. Bien sûr, il y a encore des gens qui, aujourd'hui, disent que les sciences sociales, c'est de la connerie, ça marche comme ça, c'est la liberté...

– *Ou la main invisible.*

– Ça, c'est un autre truc.

– *Je fais un rapprochement qui n'est peut-être pas très heureux...*

– Moi, je pense comme beaucoup d'autres gens qu'il n'y a pas de Dieu. Hegel, qui était un grand philosophe, disait que les gens sont des athées qui ne croient pas que le monde réel a des lois, il appelait ça « l'athéisme du monde moral ». Or le monde social, comme le monde naturel, a des lois.

– *Je reviens au structuralisme. Vous avez donc utilisé la méthode structuraliste dans Esquisse d'une théorie de la pratique. Ça consiste en quoi ?*

– C'est pas facile. Je vais prendre l'exemple de « La maison kabyle », qui est le deuxième texte de ce recueil. C'est un exercice de méthode structurale poussée à l'extrême. Je crois que c'est un bon exemple, qui est d'ailleurs cité dans tous les recueils anglo-saxons. Qu'est-ce que ça veut dire ? Prenez une maison kabyle : on entre, c'est comme une maison béarnaise d'ailleurs. D'un côté il y a le *kanoun*⁶, de l'autre il y a l'étable, en face il y a le métier à tisser. Et on demande aux gens : « Comment vous appelez ça ? » On vous dit, ça, c'est le mur des anges, ça, c'est le mur des tombeaux. On donne des noms. Beaucoup d'ethnologues ont vu la maison kabyle et n'en ont rien dit, ou alors des banalités. Ils n'ont pas vu le 1/10^e de ce qu'il y avait à voir, ont oublié des tas de choses. Mon hypothèse est que tout ceci n'est pas dû au hasard. Tout cela est cohérent, qu'il existe des relations logiques et que

6. Le foyer (NDLR).

celles-ci ont une structure. Cela veut dire, par exemple, que le mur du métier à tisser va s'opposer au mur de la porte, que le *kanoun* va s'opposer à l'étable, que le sec va s'opposer à l'humide, le masculin au féminin, etc. Et toutes ces relations, on va les retrouver partout, dans les jeux d'enfants... dans la société en général.

– *C'est donc une métaphore de la société kabyle ?*

– Oui, voilà. Toute la société kabyle est présente là-dedans. C'est un résumé de la société kabyle. Les dictons... Par exemple, la poutre verticale...

– *Représente l'homme, ajgu alemmas.*

– Non ! Cela symbolise la femme, les jambes écartées en l'air (*fait un geste ressemblant au signe de la victoire*). Tout cela se retrouve dans les dictons, dans les proverbes, etc.

– *Des proverbes que vous citez.*

– Voilà. Alors, soit on considère que ce sont des conneries qui n'ont aucun sens, soit... Je me rappelle qu'au début, mes amis kabyles me disaient : « T'es fou, qu'est-ce que tu vas chercher, tu as l'esprit mal tourné⁷ ! » Et puis, peu à peu, ils se sont convaincus.

– *Il y a une phrase extraordinaire que vous citez : « L'homme est la lampe du dehors et la femme est la lampe du dedans. »*

– C'est très compliqué. Cette phrase, j'ai mis très longtemps à la comprendre. La maison, c'est un monde nocturne, mais, dans le nocturne, il y a du jour et de la nuit. Il y a souvent des structures emboîtées. Non, je ne vais pas expliquer, parce que là... (*rires*). Vous êtes vicieux.

– *Mais si, allez-y.*

– Ce sont des structures d'emboîtement. Il y a une première opposition entre *a* et *b*, et ensuite *b* va se diviser en *b1* et *b2*, ce qui va donner des correspondances à l'infini.

– *Mais pourquoi titrez-vous ce texte « la maison ou le monde renversé » ?*

– La maison, c'est l'inverse du monde. Quand vous entrez, le seuil – et, pour moi, c'était une révélation – c'est l'endroit où tout le monde se retourne. Ce qui était l'Est dehors devient l'Ouest dedans. Il y a un Ouest de la maison, qui est le mur du tombeau, l'Est de la maison qui est le mur du métier à tisser, mais l'Est de l'intérieur est l'Ouest de l'extérieur.

– *Mais pourquoi ce renversement ?*

– Je ne sais pas si on peut répondre à la question. C'est comme ça. Un dernier exemple : c'est un Père Blanc que j'aimais beaucoup, que j'ai connu à Djemâa Saharidj et qui s'appelait le père Devulder (j'ai fait la prière chez

7. Allusion à Abdelmalek Sayad très méfiant – à ses débuts – à l'égard de l'ethnologie (NDLR).

lui, et je me rappelle que Sayad, qui était un Kabyle laïc, est entré à ce moment-là et il m'a regardé d'un air... [*rires*]). C'était un Alsacien adorable avec une grande barbe qui avait fait un article magnifique sur les peintures murales en Kabylie. J'ai encore des photos qui sont entièrement conformes à cette symbolique, tous ces signes qui ont l'air de signes cabalistiques ont une signification homme-femme, etc. Lui avait décrit ça très bien. C'était un brave homme que j'aimais beaucoup, mais il n'avait rien compris car il n'avait pas la méthode.

– *Ensuite, vous vous êtes désolidarisé du structuralisme et vous avez volé de vos propres ailes en trouvant votre vraie voie d'anthropologue et d'ethnologue avec Le Sens pratique. Dans l'introduction, vous dites que vous avez été un structuraliste heureux, mais au passé.*

– En fait, dans cet article – comme toujours les publications universitaires prennent beaucoup de temps – cet article date de 1960-1961 et l'hommage à Lévi-Strauss est paru en 1967-1968. Alors, évidemment, dans un article sur Lévi-Strauss, je ne pouvais pas dire que je n'étais pas d'accord avec lui. J'avais simplement ajouté une petite note, où j'avais remplacé les mouvements haut/bas par mouvements vers le haut, mouvements vers le bas, et sur les mouvements corporels, j'ai remplacé dedans/dehors par entrer/sortir. Ce qui change tout, car ce n'est plus une description statique des mouvements du corps, etc., et cela permet de comprendre que les gens fassent de la logique si compliquée sans le savoir. On décrit comme une algèbre ce qui est une gymnastique; ce qui ne veut pas dire que ceux qui font cette gymnastique sont idiots.

– *Cette période était déjà celle du déclin du structuralisme. Vous étiez un des instigateurs ?*

– Non. Moi, je n'ai pas du tout travaillé à ça. J'étais très respectueux. J'ai peut-être un peu contribué...

– *Un peu ou beaucoup ?*

– Surtout à l'étranger, j'ai beaucoup contribué.

– *Le Sens pratique a joué un rôle très important.*

– C'était la traduction augmentée, *Outline of a theory of practice* qui est parue aux États-Unis, et qui est devenue le livre de base de l'anthropologie aux États-Unis. J'étais donc considéré comme le fondateur d'un nouveau courant qui s'appelait « pratique ou théorie de la pratique post-structuraliste ».

– *Vous êtes le fondateur de ce courant.*

– Oui, c'est vrai, on peut dire cela.

– *Dans ce livre, vous parlez de psychanalyse sociale.*

– Je veux dire qu'on ne peut pas faire ce type de travail sans que cela se répercute sur celui qui fait ce travail et, évidemment, sur les lecteurs. Pour

moi, par exemple, qui suis d'origine béarnaise, si vous lisez mon premier travail sur l'honneur, vous verrez qu'il y a sans arrêt des rapprochements avec le Béarn. *Ce que tu ne fais par honneur, tu le feras par honte* (dit en béarnais). Et il y a plein de choses qui m'aidaient à comprendre. Mais, au niveau rituel, je n'avais pas d'idée. Par exemple, je ne m'étais jamais interrogé sur l'opposition entre l'évier et le foyer. Depuis, j'ai regardé les maisons béarnaises et je retrouve des oppositions de ce type. Ce qui a été pour moi une illumination : aller vers le haut, c'est *capsus*⁸, tête vers le haut (vers la montagne) et aller vers le bas, c'est *capbach*, tête vers le bas. De même en Kabylie, on dit que l'étable, c'est au-dessous du foyer... Mais bien sûr, sinon le purin coulerait dans la maison. Les explications que donne le structuralisme sont idiotes. Là aussi, l'explication structurale tombe quand on vous dit *capsus*, ça veut dire vers l'est (ou vers le sud) et *capbach* (ou *capabat*) vers l'ouest. Là, je me dis, on a le même système d'opposition, et ça m'a fait réfléchir sur ma propre tradition. Toute la tradition méditerranéenne est comme ça. Je passe du coq à l'âne, mais il y a un texte célèbre de Montesquieu sur le Nord et le Midi qui a été lu de manière positiviste. À l'époque de Lévi-Strauss, dans *L'Homme*, la grande revue d'anthropologie française, il y avait un commentaire de Gouroux, le grand géographe prof au Collège de France. Il expliquait ce texte – dans lequel Montesquieu explique l'opposition entre les gens du Nord et du Midi, qu'on a tous lu à l'école, mollement – comme le fondement de la géographie physique. Alors que moi, qui l'avais lu avec des yeux kabyles, j'y ai vu tout de suite une mythologie tout à fait kabyle, le Nord/le Sud, le Chaud/le Froid...

– *D'où l'univers du monde kabyle que vous avez étudié ?*

– Voilà. Et de proche en proche, je me suis dit qu'en fait, ces oppositions-là sont dans toute l'aire méditerranéenne. Les Kabyles, pour des raisons historiques et géographiques, ont été une sorte de conservatoire.

– *Je pense, si je peux me permettre, que ça a été parfois mal compris, notamment dans des travaux récents comme La Domination masculine.*

– Oui. Mais malheureusement, la vérité, il faut la prendre comme elle est. Je me rappelle avoir lu un livre très important de Van Gennep qui est l'inventeur de l'idée de rites de passage, un ethnologue important. Il a fait une enquête ethnographique dans les années mil neuf cent sur la France, les rituels, les rites de passage. La moitié des choses dont il parle là-dedans sont kabyles. Les jours de la vieille, etc. ; vous les retrouvez dans le folklore européen. Ce qui pose le problème de l'unité culturelle du monde méditerranéen. Il y a un autre lien très intéressant, c'est le lien entre la Grèce antique et la Kabylie, qui intéressait beaucoup Mammeri. Il y avait Gernet, qui était un juriste, professeur à la faculté d'Alger dans les années mil neuf cent, et qui

8. Les transcriptions du béarnais sont approximatives.

avait fait le rapprochement entre le droit kabyle (les *qanoun-s*) et le droit grec. Tout cela m'intéressait beaucoup, et maintenant je comprends mieux. La Kabylie a conservé de manière plus durable – parce qu'il y avait des rituels qui les faisaient revivre – des tas de choses qui ont été communes à tout le monde méditerranéen, des invariants.

– *Quand vous parlez du Béarn, on a envie de vous dire : pourquoi n'avez-vous pas fait d'études ethnologiques sur ce sujet ?*

– J'en ai fait aussi. J'ai fait beaucoup de choses.

– *Mais l'essentiel, c'était quand même la Kabylie ?*

– Oui, bien sûr. Je vais raconter ça très vite. Quand j'étais en Kabylie, je me méfiais des vieux Kabyles, tout en les admirant beaucoup (*rires*), en me disant : « Mais qu'est-ce qu'il me raconte, celui-là, avec sa moustache, sur l'honneur ? » Alors que d'autres me disaient : « Tu sais, il raconte ça, mais quand on peut s'arranger, on s'arrange. » Toute règle a sa porte (*tabburt*). Et je me disais : si c'était un vieux paysan béarnais qui raconterait ça, qu'est-ce que j'en penserais ? J'en prendrais et j'en laisserais. Alors je me suis dit : je me sers de ces paysans béarnais comme instrument pour contrôler les Kabyles, mais il faut que je contrôle mon instrument. Alors j'ai fait une étude sur le Béarn à la même époque. Sayad était là. On préparait le soir *Le Déracinement* et, dans la journée, on allait faire des interviews dans le Béarn. Avec l'idée d'étudier le Béarn, mais aussi de pouvoir faire la comparaison entre les deux et surtout l'idée de m'étudier moi-même, avec mes préjugés, mes présupposés.

– *Ça, c'est très important, cette idée de l'implication de celui qui étudie en tant qu'objet d'étude.*

– Absolument. Depuis le début. C'est la même chose dans *Homo academicus*, où j'étudie l'université mais où je m'étudie moi-même, puisque je suis un produit de l'université.

– *En 1998, vous avez publié ce livre sur La Domination masculine, qui est une étude éclectique, mais que vous avez commencé par cette métaphore sur le monde kabyle. Cela a été mal compris, y compris par certains Kabyles. D'abord, il faut dire que c'est le monde kabyle des années soixante, que vous connaissez bien. Il ne faut pas qu'il y ait d'ambiguïté.*

– Oui, mais il en reste pas mal (*rires*). D'ailleurs, ça n'énervait pas autant s'il y en avait aussi peu qu'on le dit.

– *Votre étude commence par cette domination masculine et comment elle se présente chez les Kabyles ; ensuite vous dites : nous, on est tous des Kabyles, soit qui s'ignorent, soit qui ne s'ignorent pas, c'est-à-dire des hypocrites, et, au fond de nous-mêmes, on est comme ça.*

– Oui, je pense. Mon but n'était pas de me servir des Kabyles pour emmerder les Français et les Occidentaux. J'ai pensé me servir des

Kabyles comme une image grossissante. Comme quand Platon dit, dans *La République* : « Si vous trouvez un texte, le même, l'un avec des petites lettres, et l'autre avec des grosses lettres, vous allez prendre celui avec les grosses lettres. » Il s'agit de présenter des choses qui existent ailleurs, mais qui existaient aussi et qui restent sous forme de traces. Je me suis dit qu'on pouvait se servir de ça pour décrypter. Une des choses qui a le plus choqué les Occidentaux et les Occidentales, c'est la lecture que j'ai faite de Virginia Woolf, qui est une des papesses du féminisme qui a beaucoup écrit : *Une Chambre à soi*, *La Promenade au phare*, etc. Dans *La Promenade au phare*, elle décrit des rapports entre un homme, sa femme et son fils, qui sont très kabyles. C'est la grande aristocratie de Bloomsbury, le quartier le plus chic de Londres, il n'y a pas plus loin d'un paysan kabyle que ces gens-là.

– *C'est là où on rencontre le plus grand conservatisme.*

– Oui, et en même temps c'est un milieu très libéré sexuellement, elle était homosexuelle. Or, on retrouve toutes les structures masculines, l'homme, c'est le combat, la bataille, avec la métaphore du couteau, qui est une métaphore kabyle, l'homme est tranchant comme une lame, etc.

– *Donc ceux qui vous ont attaqué ne vous ont pas compris ?*

– Je pense. Mais il faut se demander pourquoi ils n'ont pas compris. Moi, je serais à leur place, je serais embêté.

– *Dans le numéro 21 de la revue Awal dont vous êtes aussi à l'origine...*

– Je suis à l'origine de tout (*rires*).

– *La première revue de ce type qui vous a consacré un numéro spécial.*

– Oui, j'ai beaucoup de gratitude pour M^{me} Yacine qui a fait ça.

– *Dans cette revue, il y a des gens qui vous défendent, comme Mohammed Arkoun, qui fait partie des gens qui vous ont compris.*

– Vous savez, dans les cas comme ça, on retient toujours les quelques Ostrogoths(thes) qui attaquent, et on oublie les innombrables personnes qui approuvent. J'ai fait mon exposé sur la maison kabyle à Berkeley, devant une salle dont je ne voyais même pas le fond, deux mille personnes, devant tout l'aréopage des féministes américaines célèbres, et je n'ai eu que des approbations.

– *Évidemment, vous parliez de La Domination masculine !...*

– Oui, mais ce n'était pas de la politesse, enfin un homme qui veut bien s'occuper de ça, c'est gentil, etc. C'était de l'approbation, des discussions. Bien sûr, tout n'est pas parfait, mais je pense que c'est un livre qui a fait avancer la théorie et la connaissance de la domination masculine en général.

- *Au sens universel du terme.*
- Voilà.

– *Je voulais vous dire au départ que votre travail était divisé en deux, l'anthropologie, l'ethnologie et la sociologie, mais vous m'avez répondu à un moment que...*

- Oui, c'est un bon exemple.

– *Mais vous êtes surtout connu comme sociologue. Est-ce que l'occultation de votre activité d'anthropologue tient au fait que vous vous êtes peut-être trop intéressé aux Kabyles ?*

- C'est marrant, parce que les Kabyles n'ont pas de statut...

- *Ça continue toujours, d'ailleurs.*

– Vous savez, il y a une hiérarchie des peuples étudiés par l'ethnologie qui correspond à l'ethnologie coloniale. Par exemple, les orientalistes étudient les peuples qui ont des langues ou des religions universelles. L'Inde, les pays arabes, c'est orientaliste. Ensuite, pour l'ethnologie, il y a les pays nobles, les pays africains, la Mélanésie, etc. Mais la Kabylie, bizarrement, il y a eu de très beaux travaux, dans Durkheim il y a des passages sur la société segmentaire qu'il connaissait à travers Meunier et de très bons travaux d'ethnologues. Mais la Kabylie n'a pas été intégrée, par exemple, dans cet immense dictionnaire des civilisations, elle n'y est pas.

- *Donc pour les spécialistes, la Kabylie n'est pas...*

– Il commence à y avoir des travaux, mais elle n'en fait pas partie... C'est donc une des raisons. La deuxième est peut-être... Aux États-Unis et en Angleterre, je suis beaucoup plus reconnu comme ethnologue. Les premières invitations importantes, à Chicago ou à Princeton, ont été en tant qu'ethnologue. En France, on ne veut pas trop m'admettre comme ethnologue. Mais ça, c'est un problème de sociologie de la science.

– *Quand on voit votre combat, il y a un film sur vous qui va sortir en France qui s'appelle La sociologie est un sport de combat, on parle de vous comme un sociologue qui se bat et pratiquement jamais comme un ethnologue. Est-ce que vous aussi, vous êtes rentré dans ce piège ?*

– Oui, parce que c'est économique. Moi, je me présente toujours comme un ethno-sociologue et j'ignore cette différence. J'ai fait un livre sur la photographie : est-ce que c'est de la sociologie ou de l'ethnologie ? Je n'en sais rien.

– *Je vais passer à un autre sujet, qui est celui des grandes rencontres que vous avez faites. Est-ce que vous avez des disciples dont vous voulez nous parler ?*

– C'est difficile à dire. Vous voulez dire les anthropologues ? Il y a Tassadit Yacine, il y avait Sayad, il y en a d'autres, qui ne sont pas encore connus.

– Vous avez certainement lu le livre de Tassadit Yacine, *Chacal* ou la ruse des dominés. C'est une étude, d'abord du roman de Brahim Zella qui qu'on a présentée ici, dans *Awal*, et qui a été suivie ensuite d'une étude sur quelques intellectuels qui ont été obligés de ruser. Vous pourriez y figurer.

– Oui, je pense. C'est un modèle très général. Ce qui est intéressant dans ce travail, c'est que ça a quelque chose de libérateur, qui illustre ce que je disais tout à l'heure, à savoir que l'ethnologie peut être un instrument de libération. On peut se servir d'instruments de connaissance fournis par la tradition orale nationale pour comprendre les problèmes sociaux nationaux ou internationaux. À condition de...

– *Tassadit Yacine a suivi votre méthode.*

– Bien sûr, Le chacal à l'état brut, Boulifa⁹ ne pouvait pas en faire grand-chose. Raconter l'histoire du chacal, comme l'avait fait Zella, c'est comme le Père Devulder ou les Pères Blancs qui rapportaient des documents absolument extraordinaires pour les ethnologues mais qui n'en faisaient rien. Si on élabore ces matériaux bruts et si l'on dégage la philosophie qu'ils contiennent, on peut s'en servir comme instrument de connaissance. Quand on pose la question de savoir si la sociologie et l'ethnologie ne sont pas des sciences occidentales, ce sont des vieux débats que, maintenant que les Américains dominant tout, on n'ose plus poser. Mais ce sont des questions qu'on a le droit de poser. Il y a une réponse pratique de ce côté-là à chercher, qui consiste à dire : nous avons tout dans nos ressources, à condition qu'elles soient traitées avec les derniers acquis de la science qui, elle, est universelle, structuraliste ou autre, pour comprendre, dans notre propre langage... Il y a un autre exemple : quand Sayad fait sa théorie de l'immigration en employant *el ghorba*. *El ghorba*, c'est tout le système mythique que j'ai mis au jour dans le cas de « La Maison kabyle », c'est l'Ouest, le couchant, le tombeau, la mort, l'obscurité ; partir en émigration, c'est partir vers l'Ouest, vers l'obscurité, etc. Cette théorie, il la dégage parce qu'il a la connaissance des structures mythiques, mais cette théorie est dans la bouche de ses informateurs qui, eux-mêmes, développent *el ghorba*.

– *Je vais maintenant revenir à la revue Awal, dont Tassadit Yacine est la directrice, et dont vous êtes à l'origine, avec un homme qui est extrêmement important pour nous et pour vous aussi, qui est Mouloud Mammeri.*

– Il faudrait deux émissions pour parler de Mammeri. J'ai eu plusieurs rencontres successives avec lui. Mouloud Mammeri n'était pas quelqu'un... On n'entrait pas comme dans un moulin. C'est un peu comme dans une maison kabyle, il faut payer le droit de la vue¹⁰. Dans certaines régions, il

9. Il s'agit de Brahim Zella et non de Boulifa.

10. *Tizri* (le droit de voir les jeunes femmes, les accouchées, les bébés et les jeunes garçons qu'on vient de circoncire) qui existe effectivement. (NDLR).

fallait payer le droit de voir. Mammeri n'était pas quelqu'un de facile d'accès, moi non plus d'ailleurs, nous ne sommes pas des gens qui se livrent, même s'ils parlent beaucoup, ils ne disent pas ce qu'ils ont envie de cacher.

– *C'était un homme réservé.*

– Un peu réservé, un peu secret, un peu mystérieux.

– *Vous avez réussi, je crois, à le faire parler, dans un entretien, sur la sagesse kabyle ?*

– Ce n'est pas venu en un jour. J'ai parlé avec lui, il m'avait invité au CRAPE¹¹, le Centre de recherches qu'il avait fondé, et parmi les nombreuses choses courageuses qu'il a faites dans sa vie (je le dis d'autant plus qu'il est peu probable que les gens s'en aperçoivent), il y a la création de cet institut d'ethnologie à Alger, au moment où il l'a créé. Et pas seulement parce que c'était de l'ethnologie berbère. Je me rappelle qu'à l'époque, des journaux comme *Révolution africaine* disaient : « À bas l'ethnologie ! » Moi, je disais : « L'ethnologie, c'est la psychanalyse des pays anciennement colonisés, il faut s'en servir. » Et Mammeri a fait faire des travaux sur la maison, sur la cousine parallèle¹², etc., et c'était très important. J'ai donc travaillé avec lui. Il était dans un rapport à la tradition berbère très respectable, mais par certains côtés un peu naïf du point de vue de la science moderne : il voulait réhabiliter les poètes anciens, montrer qu'ils étaient aussi importants, aussi nobles que... Mon travail à moi, c'était – à partir de ma connaissance ethnologique et de la connaissance ethnologique de la tradition grecque – de lui dire : vos poètes kabyles, ce n'est pas avec Victor Hugo qu'il faut les comparer, mais avec les bardes qui ont produit *L'Iliade* et *L'Odyssée*. Au terme de toute une série de discussions, à Paris et à Alger, nous avons fait cette discussion enregistrée qui était un peu le bilan de nos rencontres. Là, il a abandonné ses réticences à l'égard de l'ethnologie, qu'il avait déjà en grande partie surmontées aux trois quarts, je pense en grande partie à cause de moi.

– *Dans le n° 1 de la revue Awal en 1985, c'est lui qui vous fait un entretien, qui s'appelle « Du bon usage de l'ethnologie ».*

– Oui, il parle de son rapport à la Kabylie et moi, de mon rapport au Béarn.

11. Centre de recherches anthropologiques préhistoriques et ethnographiques (CRAPE) dirigé (et non fondé) par Mouloud Mammeri, à partir de 1969. Ce centre existait avant l'arrivée de Mouloud Mammeri. Il a été d'abord lié au Musée, d'où l'empreinte de la préhistoire, mais Mouloud Mammeri y introduira – avec d'autres – l'anthropologie, alors que le régime en place (Boumediène) était absolument défavorable à cette discipline et aux recherches sur le monde berbère. De l'extérieur, seul Bourdieu avait soutenu intellectuellement Mammeri dans cette cause qui semblait, pour beaucoup, d'avance perdue.

12. Bourdieu fait allusion à la recherche de Ali Sayad et Ramon Basagana publiée par le CRAPE.

– *Je voudrais maintenant parler d'autre chose. J'ai lu que vous vous intéressez à ce qui s'est passé le 17 octobre 1961 où, sous les ordres de Maurice Papon qui était préfet de Police de Paris à cette époque, ces Algériens, ces manifestants du FLN [Front de libération nationale], ont été tués et parfois jetés dans la Seine. Vous vous apprêtez donc à publier un travail sur ce sujet.*

– Je ne suis pas promoteur, je suis plutôt un suiveur. Je soutiens l'entreprise de ces gens qui travaillent sur ce sujet qui me paraît très important.

– *Jean-Luc Einaudi par exemple.*

– C'est un travail d'archéologie sur...

– *À un moment, vous dites que vous avez honte de ce qui s'est passé là-bas.*

– Oui, voilà. C'est un travail d'exploration de l'inconscient collectif. Il y a donc un livre qui va sortir, auquel je n'ai pas contribué, mais donné mon soutien.

– *Par ailleurs, il y a un film de Pierre Carles qui va sortir sur vous intitulé La Sociologie est un sport de combat, ce qui tombe bien, car en parlant de sport de combat, vous vous battez beaucoup, et vous vous battez tous les jours, parfois même contre certains médias, contre la plus grande partie des médias. Vous vous battez contre la mondialisation aveugle, contre le néolibéralisme « tatcherien », même quand il est déguisé, à la manière de Blair et de Jospin. Vous publiez beaucoup de textes avec des amis à vous dans l'association « Raisons d'agir », comme le dernier qui s'appelle Contre-feux, qui est un recueil de vos conférences. C'est un travail monstrueux, et qui va totalement à l'encontre du discours dominant.*

– Vous l'avez très bien dit. Dernièrement, j'ai entendu à la radio un spécialiste de bio je ne sais pas quoi qui étudiait les sols, et qui disait : « Il y a dix ans, quand je disais qu'on ne pourrait plus distinguer bientôt entre le Bordeaux et le Beaujolais, parce qu'on est en train de détruire la couche superficielle de sol dans laquelle se conservent les goûts, je passais pour fou. Maintenant, les mêmes viennent me consulter pour me demander comment on va sauver les sols. »

– *Vous voulez dire que vous êtes un peu dans ce cas-là.*

– Voilà. Et, malheureusement, les gens commencent à se réveiller maintenant. Danone, tout ça, ce sont des vérifications. En quatre-vingt-quinze, quand j'ai dit à la gare de Lyon, on détruit une civilisation, etc., ...

– *...On a dit que vous exagériez.*

– On a dit que j'exagérais. Même moi, je sais qu'en sortant je me suis dit : « Bourdieu, t'as pété les plombs, t'as été trop loin. » Parce qu'on est tellement dominé... Maintenant, parce que j'ai beaucoup lu, beaucoup travaillé,

visité des pays très différents, la Corée, etc., je pense que tout ça est... Je pense que c'est là que le rôle du chercheur et du sociologue est très important : ce sont des politiques qui se décident en cachette. La plupart des décisions qui vont gouverner notre avenir pendant cinquante ans sont décidées en cachette par un tout petit nombre d'hommes qui ne sont pas élus.

– *Ils le sont anti-démocratiquement.*

– Oui, élus anti-démocratiquement. Ces politiques sont produites en secret, elles sont diffusées en secret, imposées en secret, elles sont signées en secret, etc. Même les ministres qui signent souvent ne sont pas informés, ne comprennent pas. Premièrement, ces mesures sont secrètes, et, deuxièmement, les effets qu'elles produisent n'apparaissent souvent qu'à long terme. C'est là que le chercheur est important, car il peut percer le secret. Il y a des gens formidables, souvent des Américains d'ailleurs, qui font de l'espionnage dans les Centres style FMI [Fonds monétaire international], Communauté européenne, Banque mondiale, etc. Ensuite, à partir de la connaissance sociologique, on peut prévoir les conséquences de ces mesures. On vous dit : « Voilà, en ce moment vous allez faire ça, mais, dans vingt ans vous allez avoir un taux de délinquance multiplié par quatre, vous allez avoir un taux d'emprisonnement, etc. » Il y a un livre de Loïc Wacquant, dans ma collection, qui montre les conséquences dramatiques de cette politique sur le taux d'emprisonnement.

– *Il faut dire que ces livres dans la collection « Raisons d'agir » se vendent très bien, à des centaines de milliers d'exemplaires.*

– Ils sont très bon marché...

– *Et ils ont un discours qui sort du discours habituel.*

– Évidemment, ils sont détestés par tous les gens qui...

– *Ça me rappelle un peu le livre de Viviane Forrester qui n'est pas du tout spécialiste de l'économie, mais dont le livre, L'Horreur économique a très bien marché parce que c'est un livre qui tient un discours...*

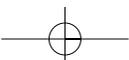
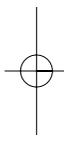
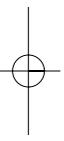
– Oui, oui. Si vous voulez, je l'admire beaucoup, parce qu'elle a fait un travail très sérieux, je la soutiens beaucoup, elle a fait une percée. Cela dit, l'ambition de ces livres (ceux de « Raison d'agir »), c'est un tout petit peu plus que ça. Ce sont des livres qui sont écrits en général par des spécialistes qui s'efforcent de dire les choses de manière très simples. Il y a un livre de Cordonnier, qui est un très bon économiste, qui peut faire des équations mathématiques très compliquées, qui explique de manière très simple les enjeux de l'économie du travail. C'est donc un effort pour donner des armes scientifiques critiques.

– *Il y a aussi le livre de Serge Halimi.*

– Pour ceux qui demandent pourquoi j'ai des ennemis, il suffit qu'ils lisent ces livres pour comprendre.

– *Votre dernier livre sur l'économie...*

– Je vais dire une chose très arrogante, mais que je crois vraie. Je pense que pour un Kabyle instruit, de trente ans, qui a fait du droit, des mathématiques, et j'en connais beaucoup (à la fin de mes conférences, ils viennent me voir), je pense que mes livres sont très très utiles pour garder le lien avec la société d'où ils sortent.



ENTREVISTA À PIERRE BOURDIEU ¹

Entretien réalisé par Baltasar Porcel

Cet entretien devait inaugurer une page « idées » du quotidien de Barcelone La Vanguardia réservée aux grands intellectuels européens. Baltasar Porcel éditorialiste dans ce journal et écrivain catalan prit rendez-vous avec Tassadit Yacine pour être mis en relation avec Pierre Bourdieu qui accepta avec beaucoup d'enthousiasme cette initiative.

Pierre Bourdieu – (...) Vaig continuar trobant-ne en treballs sobre els estudiants i evidentment els efectes de les diferències entre els sexes, se'n troben molts a totes les disciplines. Tenia sobretot aquesta preocupació, molt abans del feminisme, molt abans que el problema femení avancés políticament. La pujada del feminisme va ser alhora molt útil per fer avançar la causa de les dones, com es diu, però potser menys útil per fer avançar la recerca, perquè penso que hi ha molts treballs, sovint molt dispersos, més polítics que científics, i aleshores vaig sentir la necessitat de reprendre tot això, uns 20 o 25 anys després, des d'un punt de vista sistemàtic, fent servir evidentment molts, molts coneixements de la recerca femenina i feminista, sobretot americans, penso que el feminisme del continent americà és enorme, no podem tenir tots els llibres, faria falta una vida per llegir-los, quan vas a les universitats americanes entres a les biblioteques i veus que la irradiació del feminisme és molt gran, hi ha grans mestres.

Així, vaig intentar dominar la literatura, i en aquesta literatura hi ha moltes coses molt diferents. Hi ha discussions teòriques, hi ha discussions inspirades per la lingüística, etc. I després hi ha treballs en general modestos, que diríem femenins justament, precisos, rigorosos, d'historiadors, d'antropòlegs, de sociòlegs, i allà he trobat material fantàstic. També hi ha treballs masculins, vaig utilitzar sobretot un treball d'un home que és en la línia de Goffman, gran amic meu, que va morir fa uns anys. És un home que descriu com es comporta un home metge quan ha de realitzar un examen vaginal d'una dona, n'hi ha que tenen por, etc., és una descripció absolutament

1. París, dimarts 7 de març de 2000.

magnífica, molt rigorós. Això passava als Estats Units fa 5 anys, però de fet tot l'esquema teòric que s'ha d'utilitzar per comprendre el que passa, aquests esquemes són kabils, per la qual cosa finalment hem creat estructures que són molt arcaiques.

És el problema que plantejo en aquest llibre, que ha estat molt mal comprès – malgrat que el llibre ha tingut molt èxit. El punt de vista que plantejo és que una part del feminisme ha comprès – enlloc més que, a França – que jo deia el que no es veia. La dominació masculina. Jo no estic dient altra cosa: això canvia, segur, però no tant com es creu, no tant com es diu, no tant com es vol, no tant com caldria... ¿Per què això canvia relativament tan poc?

Penso que tradicionalment, a la literatura feminista, de combat, es busquen les causes sigui del costat econòmic, sigui del costat de les relacions entre els homes i les dones a l'interior de la parella. I algunes dones trasposen els models marxistes a la comprensió de la unitat domèstica. Hi ha relacions de dominació també a la unitat domèstica, però per mi el principi de la perpetuació d'aquestes relacions no es troba aquí. Penso que la idea es troba en estructures més vagues, més vastes, institucions com l'església, que ha perdut molta de la seva força que era molt forta – hi ha un treball que cito al meu llibre d'un historiador social americà sobre l'església a Espanya als anys 30. En resten traces de tot això, al camp, deu continuar, però actualment no té res a veure amb abans. A França, a propòsit de «pacs», una nova forma de casament per als homosexuals, que tenen possibilitat de casar-se. Això ha causat furor. Hem pogut veure en aquesta ocasió que la visió religiosa encara és molt forta, malgrat que les divisions entre els intel·lectuals sobre aquest problema vénen fortament marcades per les pertinences religioses. Per exemple, la revista *Esprit* que a França dóna aires lliberals, són molt reaccionaris amb aquest problema, podríem donar noms propis...

Hi ha l'església, i hi ha l'escola. L'escola té un paper molt important en la perpetuació. «Aleshores, és una paradoxa, perquè alhora l'escola contribueix a lliberar molt, molt. Una part de la contradicció que crea instruint les dones, per exemple: un estudi que es va fer fa uns anys demostra que les dones que van fundar el moviment feminista, sobre el dret a l'avortament, etc., tenien (estadísticament, en una probabilitat relativament freqüent) diplomes superiors als dels seus marits, o una consciència social més ampla que el marit. Dit d'una altra manera, el sistema escolar, fent accedir les noies amb la quasi-igualtat – també a vegades hi ha noies que guanyen als nois, en certs moments –, ha introduït una certa alliberació i moltes contradiccions. Són aquestes contradiccions les que produeixen subversió.

Quan aquest sistema escolar produeix l'alliberació, al mateix temps conserva molt, contribueix molt a conservar. Ho veig en el cas de moltes entrevistes que he fet a nenes, hi ha tots els mecanismes de relació. El que impacta són tots els mecanismes que condueixen algunes noies no cap a les ciències, les noies van cap a les lletres, i si van cap a la medicina van més aviat cap a la ginecologia, no a la cirurgia, no hi ha pràcticament dones-cirurgia, etc. A partir d'això, he estudiat aquest comportament. No és la ciència escolar

que envia les noies fora de la cirurgia, són elles mateixes que s'exclouen de la cirurgia perquè diuen que no és per a elles. Això és un mecanisme que he estudiat en detall durant anys. L'escola té un paper molt important perpetuant estructures molt inconscients de base jeràrquica i de gènere sexual.

Un exemple que ho posa en evidència: una investigadora americana ha estudiat l'oposició en ciències entre *soft-tou* – i *hard-dur*. Com més anem cap a les disciplines dures – matemàtiques, etc., hi ha més homes; com més anem cap a les toves, hi ha més dones. Aquesta oposició *soft* i *hard* és una oposició totalment arcaica, que trobem als kabils, a la tradició mediterrània.

L'església, l'escola, i també hi ha l'empresa. Tot un conjunt d'institucions que contribueixen encara a perpetuar això. Si això continua és que hi ha unes forces que s'han d'estudiar.

Un altre argument important. Des de fa molt temps estudiem la família, ¿què podem fer políticament? Res. Per això el moviment feminista, un moviment molt important, molt subversiu, que recolzo amb força, però al mateix temps lamento que no estigui més integrat en el moviment social, en gran part perquè el banalisme no està fet, no tenen moviment social, de les forces que pesen sobre la societat. Si fem atenció a l'escola, podrem canviar profundament això.

Baltasar Porcel: Per exemple, a la premsa hi ha potser més dones que homes, però no hi ha cap dona que sigui directora d'un diari, excepte alguna revista feminista, de moda, etc.

Pierre Bourdieu: És això. El camp de la premsa és un camp relativament feminitzat, també perquè és un camp inferior, diguem, de gent intel·lectual. Són grans oposicions socials, encara arcaiques, mà dreta-mà esquerra.

– A l'origen, ¿és el sexe dèbil i el sexe fort? ¿Això ve de l'origen històric, antropològic?

– Això és un debat molt complicat, ¿és natural, és ideològic, és social? Penso que és social, més profundament social, és el social penjat d'una ideologia. Hi ha la dimensió econòmica, la manera de produir, és evident. I les societats fan el mateix. Les societats, mica en mica les civilitzacions, agafen com a base les propietats antropològiques, la força-la feblesa, i les exploten també ideològicament, les exploten políticament. Una part per exemple de la propietat dels òrgans sexuals, de la qual he fet un llarg treball en el meu llibre, és molt interessant. Han treballat la societat, la imaginació social, comencen a construir aquestes coses que ja podrien estar construïdes, si hagués anat d'una altra manera. A la Kabília, els homes fan això, allò. Construeixen els objectes sexuals, les coses sexuals, és una construcció social que esdevé natural. És una construcció biològica naturalitzada que construeix el món social, al voltant d'aquesta oposició masculí-femení. Mirar a la cara, el punt d'honor, la dona ha de ser sotmesa...

– *Potser a l'origen hi ha la qüestió de l'herència, potser la dona s'ha de guardar perquè el teu fill ha de ser el teu fill i no el fill d'un altre. Potser hi ha això, de la legitimitat...*

– És segur que el rol de la transmissió és molt important, la transmissió de la sang, de la línia. Tot això és mitologia. El biològic és una matèria, una matèria bruta que les societats treballen, manipulen com si fos plastelina. La biologia és no importa què, els homes i les dones, hi ha coses exteriors, coses visibles, coses invisibles. I tot això és treballat socialment, i un cop es treballa socialment augmenta de manera increïble. Les arrels teòriques hi són, però es fa la resta, l'articulació, la psicoanàlisi...

– *Als últims passis de models, de Dior, de Valentino, a París, les dones van amb el cul enlaire, els pits, etc. Tot això ha augmentat molt aquests últims anys, l'exhibició de la dona com a sexe femení, i al mateix temps a la televisió, al cine, la dona com a objecte sexual, tot això ha augmentat molt. En el cas de la moda és curiós, perquè hi ha aquests llocs de top-less que són tancats, però a la moda tot és al descobert. ¿Per què aquesta exhibició del femení amagada fins ara ?*

– És difícil, no puc pas respondre a totes les qüestions. Vaig fer un estudi fa uns anys sobre la moda, sobre l'alta costura. Aquesta és una propietat dels universos, els universos socials són molt complicats, a l'interior del món social hi ha microcosmos, petits universos que tenen la seva pròpia lògica, en aquest cas en l'alta costura. Si Balmain fa això, Dior fa això, si Dior fa això, Hechter fa això, etc., una mica com en el món intel·lectual. Aquí hi ha fenòmens interns a la lògica de l'ambient de la moda que al meu entendre expliquen això que diu vostè, un exhibeix això, l'altre... Relativament independent del que passa al conjunt de la societat.

El que és segur és que, per exemple a França, els moviments feministes farien bé d'ocupar-se d'això. Penso que hi ha un ús del cos de la dona a la publicitat, bastant escandalós. Breument: penso que les dones haurien de vigilar més. Per exemple, coses del moviment feminista americà que a Europa trobem una mica ridícules, que consisteix a dir «the orchy», feminitzar els noms i pronoms, és important, és molt difícil per un estranger parlar en anglès, si a sobre diu «the orchy», això complica el treball.

Però penso que és molt important perquè això recorda que la llengua és plena de pressupòsits i pressupòsits masculistes. Les paraules, la llengua, la psicoanàlisi ho sap, el llenguatge és tot ple de mitologies. Així, a través de les lluites fetes, hi ha la lluita pel llenguatge. El francès és molt purista, quan es fa una falta en francès un esdevé malalt, per la gramàtica. Tots els dies a una gran cadena de ràdio, un gramàtic, que pot ser una bona persona que aprecia molt, no dóna moltes lliçons de llenguatge, sinó que explica més aviat l'origen de les paraules. Això està bé, és una bona persona. Però hi ha encara un escriptor, Renaud Camus, que ha escrit un llibre sobre *Les Delicatesses dels francesos*, no hem fet res des del segle XIX, és decepcionant

que això sigui l'avantguarda, que publiqui a POL (¿)¹, un editor de símil vanguardista, i és un manual de manteniment lingüístic: les coses que cal dir, les que no s'han de dir, com s'ha de pronunciar, com no s'ha de pronunciar, els joves avui pronuncien així, però no s'ha de fer... Estem molt atents als problemes de rigor lingüístic, ho hauríem de ser més, en matèria de la gent, a través de les paraules no s'ha de dir això o altre, i els nens adquireixen uns hàbits de pensament.

– *Amb això, amb l'església, o quan el marxisme, el comunisme, van omplir les paraules de doble sentit, d'un altre sentit. I si deies segons què, quedaves sense defenses.*

– Penso que la lluita contra les paraules... Recordo haver citat una frase de René Char, en el treball sobre les paraules. Penso que un sociòleg que es vulgui ocupar una mica del món social, políticament, la primera contribució que pot aportar és en matèria de llenguatge. Les paraules no són innocents. A un col·loqui amb periodistes, fa uns quants anys, sé que els periodistes són molt susceptibles, havia d'anar amb compte... Vaig dir-los: «Efectivament, ja sabeu, els periodistes, també els presentadors de la televisió, que donen les notícies a la gent cada dia, tenen una gran responsabilitat, política, enorme». I deien: «¿Com? Nosaltres som neutres, això és una opinió...». «No. Quan dieu 'emigració' en lloc d' 'immigració' féu una opció». El meu amic Abdelmalek Sayad – que acaba de morir, va escriure un llibre magnífic, que es diu *La doble absència* – va escriure un article en un llibre sobre el fet que quan es diu «immigració» és el moviment cap a França, «emigració» és el moviment a partir d'Algèria, o a partir de Tunísia. Un emigrat vol dir algú que ha deixat la seva terra, que tenia un pare, que tenia una nació, un país, etc.

– *Un immigrant és un que ve a casa teva a ficar-se entre vosaltres.*

– És un invasor. Tot és així. Si jo hagués de donar un curs de periodisme aquest seria el tema principal, el llenguatge. Posar atenció, tot el vocabulari, s'han fet molts treballs sobre això: quan hi va haver una primera ministra, Edith Cresson, d'educació nacional, no era la seva especialitat, s'ha de veure com parlaven d'ella. I quan va ser ministra d'agricultura, va ser un escàndol: que una dona sigui ministra, i ministra d'agricultura, que és una professió masculina... Va ser insultada, humiliada, i van sortir metàfores grolleres sexuals...

– *En aquest sentit del periodisme, dels mass-media, vostè ha fet aquest llibre sobre la televisió, sobretot, que ha tingut un gran èxit a França.*

– Sí, molt d'èxit, però no en el món del periodisme, és molt complicat. És un llibre que ha estat, crec, molt important. S'ha venut molt, 200 000 exemplars, i encara continua.

1. R. Camus, *Répertoire des délicatesses du français contemporains*, Paris, POL, 2000.

– A Espanya ha tingut molt d'èxit.

– A França crec que també, no sé, perquè citava noms propis... No sé per què. Perquè penso que expressava algunes coses que molta gent sent i no expressa. No és un llibre fàcil, és un llibre rigorós, el llenguatge és fàcil però els models teòrics que intento usar són rigorosos. Penso que l'èxit, als periodistes, de fet als grans editorialistes, als que tenen el poder en el periodisme, no els ha agradat.

– ¿Creu que la televisió, amb el seu paper de poder, la seva manera d'explicar les coses, és una cosa inherent al medi? És a dir, que la televisió és la causa de la seva pròpia manera de ser, o bé que és simplement un gran instrument mediatitzat per un poder?

– És complicat. El que jo, de fet, he intentat demostrar, és que la idea que hi ha un poder i la televisió i que hi ha un poder que instrumentalitza la televisió, és falsa. Hi ha una institució, que és la televisió, molt diversificada, a escala mundial molt important, un univers en el qual la competència és veritablement mundial, i aquest univers té lleis, lleis internes, una dinàmica, unes relacions de rivalitat, unes relacions amb el públic, que s'ha de guanyar, s'ha de vendre, s'ha de conquerir el mercat... Hi ha uns reptes enormes, sobretot els reptes publicitaris.

És igual que els diaris: el que diuen és banal, tothom ho sap, però s'han d'assumir les conseqüències. Fem sempre com si els diaris depenguessin del número dels seus lectors. És veritat, una mica. Sobretot de la quantitat de diners que aporten el que s'anomenen els anunciadors, la gent que paga per tenir publicitat, de fet és la font principal. I els anunciadors paguen més car segons si el extensió és més gran.

En el cas de la televisió, actualment és importada al món sencer, tots els analistes diuen que ha funcionat als Estats Units, excepte potser a Anglaterra, que monté encara una televisió, per raons històriques, la BBC, que sovint s'idealitza, que està també inscrita en el procés de privatització. Però en fi, la BBC es manté com una televisió relativament autònoma.

A part doncs d'aquesta excepció, les televisions estan cada vegada més sotmeses a compromisos de competència pels diners i d'igual manera que per un públic més vast, menys cultivat, etc. Hi ha doncs un baix nivell. El fet greu és que la televisió domina el que se'n diu els camps del periodisme, el conjunt de mitjans de comunicació, els *mass-media*, i a través d'això ella xafa tots els altres mitjans. Per exemple, hem publicat un número d'*Actes de la recherche* consagrat totalment al periodisme. Hi ha un article sobre l'evolució del diari *Le Monde*, molt divertit, comparava els titulars de diversos diaris, *Le Monde* era un dels models mundials, a escala europea. Vaig participar en la creació d'un suplement europeu que es deia «Liber», de diversos diaris – hi havia *El País*, etc. –, i recordo que quan ens reuníem amb els altres periodistes, *Le Monde* era EL diari de referència, seriós, del tot idealitzat. Avui, *Le Monde* ha esdevingut un diari com els altres, amb els titulars, etc. Per exemple, quan hi va haver l'eclipse, 3 dies després encara en parlava,

això es va convertir en «L'eclipse du Monde». Terrible... Quan abans *Le Monde* feia el seu punt d'honor en destacar la política estrangera, Timor Oriental, les relacions entre Bush i Guatemala... Ara destaquen els no-esdeveniments, esdeveniments purament mediàtics que existeixen per als altres diaris, o sigui per al públic. Això penso que és molt, molt greu perquè a poc a poc aquest *Le Monde* dominat per la concurrència per vendre domina tota la vida intel·lectual.

– Sí, perquè per exemple els polítics van darrera d'això, i els intel·lectuals, els periodistes, no llegeixen cap llibre... ¿Ha llegit vostè el llibre de Bernard Henry-Lévy sobre Sartre? Jo l'he vist, és un llibre escandalós, és una cosa increïblement sense...

– Nul.

– I és un llibre molt gruixut... I ha tingut un èxit increïble. És això del que parlem.

– Ell és l'encarnació del que parlem. Ell té una força en augment, no només intel·lectual. S'ha de saber que jo he estat al mig d'una campanya molt violenta, he estat tractat com un home polític, atacat personalment, difamat, no es pot dir d'una altra manera, podria haver obert 50 processos, als Estats Units hauria guanyat... En aquest cas es podia veure que hi ha gent que té poder sobre la premsa. A través de Lagardère, el gran pes econòmic francès. És el propietari de Matras, Hachette, editorial Grasset... I és amic d'Henry-Lévy. Vaig poder veure que mediàticament hi ha una xarxa de diaris – *Le Point*, etc. –, que van activar el mateix dia a la mateixa hora una portada, d'una gran força. He escrit un article sobre això, li puc enviar, hi és sobre l'edició a França. Una anàlisi molt rigorosa, matemàtica, de l'espai de l'edició.

Evidentment això fa mal, perquè el món del periodisme i el món de l'edició estan molt compenetrats. Desgraciadament, perquè l'edició era abans molt autònoma, mentre que avui el personal és contractat per un salari, i han de seguir una línia. Un és a *Le Monde* i és a Gallimard, hi ha gent que és a l'articulació del món econòmic, del món periodístic i del món intel·lectual, i que provoquen a la vida intel·lectual una contradicció extraordinària. El mes de gener vaig anar a parlar a uns representants de joves, gent que van a les llibreries, vaig anar a parlar d'un dels meus llibres i del llibre d'un noi jove que treballa amb mi, que es diu Frédéric Goudamont, que ha fet un equip d'economistes francesos, el més nou en economia, que fan estudis rigorosos. Doncs aquest noi avui té una oportunitat gairebé nul·la d'aparèixer als *media*, en gran part perquè aquesta gent d'entrada fan publicitat per ells mateixos, i agafen el lloc. Un lloc a un diari és molt, molt car. Acabo de veure una pàgina sencera a un diari, i a *Le Monde* 6 pàgines. És increïble: 6 pàgines vol dir 60 joves escriptors dels quals no es parla. Roben 6 pàgines, són com un capitalista periodístic que roba el lloc. Conec molts, molts joves, periodistes, que volen deixar el diari, volen fer altres coses, estan desesperats. El meu llibre ha estat mal rebut pels grans periodistes i en canvi molt ben rebut pels petits.

– *I aquesta gran barreja entre periodisme i política, que d'altra banda ha existit sempre, però actualment és extraordinària. Penso que hi ha qui fa política només per sortir als diaris. Els vells grans estadistes no existeixen, existeix el tipus capaç de comunicar als periodistes una cosa o una altra.*

– Blair i Clinton, són casos típics. Tony Blair somriu bé, riu bé, fa discursos gentils, d'un moralisme, s'ha de ser moral, gentil. Catòlic, això funciona molt bé. A França, als medis hi ha molts nobles, és un camp ple d'aristòcrates. I t'has de presentar bé, ser gentil, tranquil... Això és difícil quan es té un mal caràcter, i és una censura molt especial, és la censura per la gentilesa, per la dolçor...

– *Recordo molt bé a Espanya, que va haver-hi durant Franco, en els anys 60, vertaderament una política correcta absoluta. Actualment és la mateixa cosa d'una altra manera. Vostès, a França, la dictadura és lluny, Vichy, etc., però a Espanya no, aleshores tenim una memòria recent de tenir un pensament gairebé únic, i no podies dir una cosa rara perquè eres perseguit.*

– Això que diu vostè ho dic també, jo però... Es pensa que és una paradoxa: contràriament, sóc denunciat com estaliniana, i sóc un dels rars de la meva generació per no haver-ho estat.

– *Un amic m'ha dit: « Ah! Vas a veure M. Bourdieu, és un estaliniana... »*

– I jo dic que sóc un dels rars per no haver-ho estat. És extraordinari. Li puc dir, avançant-me a la gent que pugui dir de mi que sóc estaliniana, que sóc un dels homes de més de 60 anys, dels pocs que no han estat estalinians o maoïstes. Molt pocs. Paradoxalment, un vell estaliniana, un noi que va fer la seva tesi amb mi, que actualment és senador socialista, es diu Rigueur, discutia a la televisió amb Jean-François Revel sobre mi. Un antic de la lliga comunista i un antic socialista, els dos reaccionaris, i tots dos deien que jo sóc estaliniana. I jo no he estat mai comunista, he estat fins i tot anti-comunista: els anys 50, a la mort de Stalin, vaig fundar a l'École normale un petit partit anti-estaliniana. Això la gent ho sap, i és per això que jo els molesto molt. Un em va dir un dia que jo era la representació viva, és una expressió en francès (...), i li vaig dir que esperés que estigués mort...

Això que vostè diu és greu, és veritat que hi ha una mena de consens conformista...

– *I interessant...*

– Sí. El silenci, el silenci del dissident és molt important.

– *I sempre en nom de l'estabilitat, de la prosperitat, de la llei...*

– De la democràcia també. En democràcia existeix només la prosperitat, això és cínic. Es pensa que això és la democràcia. Un gran retret que em fan és que no accepto el diàleg, Bourdieu no accepta el diàleg. Bé: hi ha gent amb qui no vull discutir, no tinc temps, tinc molta feina, i passo el temps discutint, amb persones amb qui ningú no discuteix: amb els aturats, els

treballadors, els patrons. És la meua feina, passar el temps discutint, però jo no vull discutir a la televisió amb pallassos sobre molts altres problemes.

– *Vostè diu que la por és la causa de l'augment neoliberal, la por dels aturats, etc.*

– Sí. Penso que si la gent sortís una mica del seu món – la televisió, els debats a la televisió –, veuria això. El sentiment més comú, el més estès, a la societat, arreu, és la por. Agafem els periodistes: a la ràdio i la televisió a França diria que un 60 % – no sé la xifra exacta – no saben si la feina continuarà, tenen contractes temporals determinats, es tracta de gent que no sap si seran periodistes al cap de 6 mesos, són gent que treballa, proposen temes, a la ràdio, la televisió. ¿Com vol vostè que aquesta gent sigui completament lliure? Al fons d'ells mateixos voldrien fundar un diari, es dirà el que es voldrà... Però en l'estat actual, viuen amb la por de la censura.

– *¿Com definiria vostè el neoliberalisme?*

– És molt difícil. És el vell *laissez-faire*, el deixar fer. Deixar fer al cos social, deixar fer als que van endavant, deixar fer als rics.

– *Deixar fer als capitals financers, deixar fer a la borsa...*

– Deixar fer, és la llei de la jungla econòmica...

– *Ara, aquests darrers dies, hem arribat a aquesta contradicció: la indústria, els béns precisos, van bé, la producció és bona, la banca és bona, etc. I això a la borsa no va bé. Va bé a la borsa tot el que es refereix a internet i tot això, que no té encara una traducció precisa en economia real. Això és una mena de bogeria.*

– Els economistes ho anomenen bola especulativa, és una expressió molt maca: hi ha coses que existeixen per la creença col·lectiva. Hi ha fenòmens que els sociòlegs coneixen bé en matèria de religió, és una creença col·lectiva. I cada vegada més gent, etnòlegs, sociòlegs, etc., apliquen teories importades de l'etnologia als mecanismes aparentment els més moderns, els més racionals, etc. Jo dic que parin atenció, perquè no és el cas, no és aquest l'ús. La desgràcia és que aquests universos – jo tenia un estudiant que estudiava la borsa a París – estan fets de gent que estan molt ben qualificats, són molt cultivats, que tenen una cultura absolutament extraordinària. Ho podem trobar en el llenguatge, el llenguatge de la borsa, completament en anglès, és un lèxic molt complicat, d'arrels gregues. Hi ha doncs tota una cultura tècnica, hi ha uns instruments tècnics, hi ha unes eines, es calcula... És alhora una ficció col·lectiva i al mateix temps molt racionalitzada, així doncs difícil de criticar i combatre. Acaba de sortir un llibre de Frédéric Lebaron² sobre el món dels economistes, i descriu com es produeix la creença en economia, com és la producció de la creença en economia, com arriba la fe en

2. F. Lebaron, *La croyance économique*, Paris, Le Seuil, 2000.

l'economia. El fet que arriba un senyor, pel matí, i et diu : «Mira, la borsa, a París és a 4'40, està així i aixà, doncs has de fer això, has de fer allò, etc.» Com arriba aquest poder en què els economistes esdevenen els teòlegs d'altres temps ? És una teologia, però molt especial.

– *¿Vostè creu que el lliure mercat, la lliure circulació de capitals financers, etc., ha de ser restringit ?*

– Penso que faria falta, ja hi ha unes certes taxes, sobre la circulació de capitals. Però penso que seria vital que hi hagués una regulació dels fenòmens transnacionals, perquè les inversions a l'estranger, tot això, són un dels pilars de l'economia moderna. Abans es feien d'un país a l'altre sense cap compromís, una mesura que va ser aturada per la revolta a partir del segle, que hauria pogut alliberar completament la circulació, no importa qui podia invertir no importa on. Era una mena de deslocalització total del capital. I això va ser aturat provisionalment.

Aquest penso que és un dels grans problemes del futur. Però la dificultat és que, per afrontar aquest mecanisme, farien falta contra-poders, actituds del tot noves, que estan completament per inventar, que haurien de ser internacionals, que no podrien ser nacionals, encara que en el moment actual els Estats nacionals constitueixen com a mínim un dels límits del capitalisme salvatge, és gràcies a ells... Però farien falta poders transnacionals, forces crítiques transnacionals. Aquesta tarda vaig a una reunió a la Borsa de Treball amb tots els moviments socials francesos per parlar, sobre un text que he escrit que es diu «Les États généraux du mouvement social européen». Discutirem això, també hi haurà un sindicat alemany, un espanyol, un grec, gent de tots els països, que intentaran crear alguna cosa. Tot està per inventar, és molt difícil. Hi ha una federació europea de sindicats, però això és una utopia, és gent lligada al seu país.

– *Els falta una internacionalització.*

– Els falta un internacionalisme, hi havia un internacionalisme que va ser assassinat per la tradició soviètica. Per recrear un internacionalisme, els sindicalistes són molt nacionals, els sindicats són nacionals. Tot està per inventar, i això trigarà molt de temps.

– *(canvi de cara de la cinta) Revel parla del fracàs del capitalisme i del liberalisme, en el seu llibre. Però potser és normal, això: si el comunisme ha caigut, llavors podem pensar que hi ha un lloc...*

– No sé... De fet jo estava molt content, ho vaig dir a «Liber», quan el mur va caure estava molt content, però no per les mateixes raons que els altres, estava molt content d'haver-nos lliurat d'aquesta ficció – el comunisme, etc. – en nom de la qual els conservadors podien conservar. I havia subestimat, desgraciadament, el fet que amb la desaparició de la ficció comunista desapareixia també la nostra por a aquesta ficció, aquesta ficció feia alhora por. Encara que fos útil, era terrible: era una ficció que alhora servia de coartada però al mateix temps feia por. Quan va desaparèixer vam dir:

« Sí, anem bé ». A França per exemple els intel·lectuals poden ser completament reaccionaris, abans hi havia sempre un comunista a la sala que deia : « No, no es pot dir això ». Ara hi ha un lloc buit, que era aleshores falsament ocupat, però aparentment existia. Un dels problemes és crear, per exemple, a Alemanya – és una de les raons per les quals vaig llençar aquesta Crida, que ha aparegut a Alemanya, sóc jo que l’he escrit –, els alemanys diuen : « ¿Com? Lafontaine ha desaparegut, agafen l’esquerra, l’SPDR ha agafat l’esquerra, la socialdemocràcia, ¿com crear una oposició crítica? ». És semblant a Anglaterra, el mateix problema. En fi, per tota Europa hi ha un model d’una esquerra d’esquerra, no una esquerra de l’esquerra, sinó que és una esquerra vertaderament d’esquerra, per oposició a aquells també d’esquerra que han fet molt bé la política d’Europa.

– *¿Vostè creu que la política de la dreta, o els intel·lectuals de la dreta, són vertaderament reaccionaris?*

– Sí, no sé exactament què vol dir...

– *Simplement per definir, que són contraris al bé comú, podem dir.*

– Sí, crec que sí. Penso que els intel·lectuals són una cosa molt trista – i jo en formo part, desgraciadament.... Són gent que no saben res. Res. Recordo el 1981, 1982, vam fer un moviment, en aquell temps hi havia gent pública, amb Michel Foucault, un moviment que va fer molt, molt de soroll, per la solidaritat amb Solidarnosc, que es revoltava contra el general Jaruzelski. Hi havia un moviment a França, vam fer un manifest amb Michel Foucault, difosa per Yves Montand a la ràdio, vam recollir 80 000 signatures en 3 dies, va sortir al *Libération* – que era aleshores d’esquerres de veritat... A continuació d’això, hi havia sindicalistes, i vam dir amb Michel Foucault que havíem d’intentar fer alguna cosa, un model de Polònia. Nosaltres, els intel·lectuals, i el sindicat, anem a fer el mateix – aleshores, era el sindicat més crític. (...) El moviment havia passat, ho havíem empès, havia funcionat, teníem el que volíem, i vam dir que havíem de continuar les relacions que havíem instaurat amb els sindicats. I vam tenir unes reunions de treball entre sindicalistes i intel·lectuals. I consternava : els intel·lectuals anaven amb els sindicalistes, que eren també intel·lectuals, però com a mínim més pròxims a la realitat, i anaven a discutir dels problemes d’ells, aleshores eren discussions entre Claude Lefort i Alain Touraine, sobre la definició de totalitarisme, i a tothom se lien fotia, tothom se ne’n fotia... No era res, només és un concepte... I discutien molt, la meva definició, la teva definició... ¡Escolta, són termes ! Vaig descobrir que els intel·lectuals no sabien res, no era la seva especialitat, que era per sociòlegs. Aquí ja no vaig poder seguir, jo em devia a la meva professió. Com n’hi ha que són intel·lectuals que fan estadístiques, que treballen : també. I hi ha molts que parlen, i en diuen sociologia, amb un discurs periodístic, imprecís, que parlen de globalització, grans paraules, bla, bla, bla. En una paraula – he dit coses confoses... – dic que els intel·lectuals, no importa que siguin de dretes o d’esquerres, no saben res, i tenen una situació molt favorable, no saben res però parlen, i diuen com és la societat,

no tenen enquestes, no tenen treballs. I jo dic : «I tu, ¿com ho saps?, ¿quina base tens?» A mi, si em dius això altre, et dic : «Mira, he treballat, he fet això i això altre, tinc estadístiques.» Crec que et puc respondre, he fet bases d'estadístiques, es poden veure les parets plenes de qüestionaris...

– *El llibre sobre el sistema educatiu és ple d'estadístiques.*

– Hi ha un treball, cada línia representa hores, hores i hores de treball, d'entrevistes, etc. Aquesta gent seu, té el cervell, això no és un sociòleg.

– *La diversitat de l'Estat entre nacions diverses, no regions exactament, la globalització... ¿Com ho veu vostè, això? Per a nosaltres això és molt important, que hem tingut un model francès però, gràcies a Déu, no s'ha implantat absolutament...*

– És molt difícil. He intentat dir-ho altres vegades : l'Estat-nació és una gran, gran invenció humana. Tot ha estat influenciat per la tradició marxista – la fiscalització de l'Estat, l'Estat és la dominació, etc. – i hem oblidat la visió *gaullienne* de l'Estat, que contempla també que l'Estat és un grau d'universalització superior. Per exemple, és veritat que hem accedit a la República Francesa, hi ha moltes coses, però accedeixo a alguna cosa universal. Un cop dit això, d'altra banda és veritat que hi ha unes estructures d'opressió, de mutilació, es perden les llengües, es perden les tradicions...

El que vull dir és que l'Estat hauria de tenir una funció major, que s'ha d'omplir, que és la funció de redistribució. Aleshores d'aquesta funció, (inherent) a la lògica econòmica, els Estats se'n van desposseint mica en mica, d'això pel que van ser fets en gran part, és a dir la gestió equilibrada de les relacions entre els ciutadans. I així, deixem la gent molt preocupada. Per a alguns, s'ha de combatre l'Estat, perquè es veu com un instrument de dominació, etc., i d'altra banda es tenen ganes de defensar-lo com a protecció contra l'altra dominació, la de l'economia, etc. Estem obligats a fer *realpolitik*, és per això que jo dic que l'Estat europeu, un Estat social europeu, seria segurament una cosa important perquè donaria diverses forces col·lectives contra les forces econòmiques, per regular els mercats financers, etc., i això donaria també més llibertat a les tradicions nacionals, regionals, etc., el seu desenvolupament seria més gran, les llibertats locals serien grans i articulables. Però, un cop dit això, veiem que hi ha molta hipocresia, perquè de fet ningú no vol un Estat europeu. A la reunió a la que vaig aquest vespre, els petits països – Portugal, Grècia, Dinamarca –, sí que ho volen, però no els grans, Estats Units sobretot. És veritat que algunes temptatives exitoses per lluitar contra el que es diu la globalització, l'imperi del mercat, han utilitzat l'Estat nacional. Dir això no vol dir ser antinacionalista. No, això és dir que l'Estat és un instrument encara avui amb moltes funcions, cal parar atenció abans de destruir-lo. A França assistim a una demolició accelerada de tot això, mèdica, escolar, és terrible...

– *¿Substituit per què?*

– Per res. Un dels dominis més visibles és la medecina, hi ha enquestes... Potser dic coses una mica brutals, però s'ha de fer.

TAKING BOURDIEU INTO THE FIELD

Loïc Wacquant
Entretien réalisé par Deyan Deyanov ¹

Deyan Deyanov: *At the outset of our dialogue, I want to ask you how you met Pierre Bourdieu, not your seminar meeting in Chicago in the winter of 1987 which led you to write An Invitation to Reflexive Sociology together (Bourdieu and Wacquant, 1992), but the first time you came face-to-face with him. If you will forgive me this joke, how did the “ontological complicity” between the “history embodied” in you and the “history objectivized” in his writings take place concretely?*

Loïc Wacquant: It is a joke that I like because it captures something very real in the process of knowledge sharing and intellectual production: theories elaborated by one thinker can come to live and evolve in the minds, activities, and works of many others around and after him. We saw this well with Marx and especially with Durkheim and the members of the *Année sociologique* in the classical era, and we are witnessing it again with Bourdieu, who has spawned not disciples (social science is not a religion, and its innovative figures leaders of sects, as some would like to believe) but collaborators and co-workers in the project of a critical and reflexive science of society, and this all across the world.

I met Pierre Bourdieu by chance, in November of 1980. At the time, I was a first-year student in industrial economics at the *École des hautes études commerciales* [HEC], France’s top business school. I was disappointed and bored by my studies and groping about for something intellectually engaging. A friend of mine took me to a lecture Bourdieu was giving on “Questions of Politics” at the *École Polytechnique* near Paris, on the occasion of the publication of *Le Sens pratique* – I had only read *Les Héritiers, les étudiants et la culture* (Bourdieu, Passerons, 1964) at that point, so I had only the vaguest notion of who Bourdieu was and what he was up to. I was impressed and intrigued by that talk, even as I did not understand half of it, frankly! I understood just enough to sense that something novel and important

1. Interview publiée in *KX Magazine*, printemps 2001, Sofia, Bulgaria.

was being said which deserved to be inquired into. So I hung about with a group of students who cornered Bourdieu at the close of the event. We went to the nearby cafeteria and launched into a discussion on the upcoming elections—this was a few months before the presidential contest that brought Mitterrand and the Socialist Party to power in May of 1981. There, till four the next morning, Bourdieu proceeded to dissect French politics and society with surgical acuity, cutting the social system open and displaying its innards in a way I had never imagined possible. I was instantly taken: I thought, “if this is what sociology is about, that’s what I want to do.”

So I took up sociology at the University of Paris, concurrently with my training in economics, and, a year later, when Bourdieu gave his inaugural address at the *Collège de France* (Bourdieu, 1982), I went to hear and congratulate him. He encouraged me to attend his course. Soon I found myself skipping classes at HEC to go listen to his lectures at the Collège. And I developed the habit of waiting him out to ask questions and more questions. Out of this pattern of “intellectual harassment” grew an exchange that evolved over the next few years while I was doing research in New Caledonia and later blossomed into full-fledged collaboration when we rejoined in Chicago, resulting in our book *An Invitation to Reflexive Sociology*.

– *Could you tell us more about the strategy that you followed in that book, in particular your use of a “linear technique of exposition” to render Bourdieu’s characteristic “recursive and spiral-like way of thinking” (as you put it yourself)? How did this technique of questioning influence his strategy of answering?*

– You must realize that the central part of the book consists of an “interview” in appearance only: in reality, it was fully thought out and written out, directly in English, as *a text*, and a text in which we invested nearly three years of work, but we could not call it a “Socratic dialogue on the theory of practice” without risking being misconstrued... We took from the workshop on Bourdieu’s thought I had organized with other graduate students at the University of Chicago the dialogical format in order to produce an accessible yet systematic explication of his theories, show internal linkages between his various investigations, answer typical queries and respond to recurrent objections. The goal was to enable a reader unfamiliar with his *œuvre* to gain access to its conceptual and thematic core without being sidetracked, hampered or misled into *culs-de-sac* by the common misreadings and misunderstandings, slogans and stereotypes about that work (such as the widespread but silly idea that Bourdieu is a proponent of “reproduction theory”).

For the middle section of the book, disguised as the “Chicago Workshop”, we worked by assembling questions and answers step by step, rewriting both back and forth across the Atlantic via post, fax and telephone (this is before the era of e-mail and the Internet), circling outward from the main conceptual nodes, reflexivity, habitus, capital, field, symbolic domination, doxa, the misson of intellectuals, etc., and striving in each case to situate Bourdieu dynamically

in a space of possible positions, to better clarify his distinctive methods and stances in relation to rival approaches and critics—for instance, on practical logics, to distinguish clearly his dispositional theory of action from both the teleology of rational choice theory and the ethnocentric mechanicalism of utilitarianism: for Bourdieu, action is oriented without conscious aiming at the goal and the springs that motivate it transcend narrow material interest.

The main challenge was to try and “linearize” a thought that is indeed recursive and spiraling without disfiguring it, to “stretch” it out along intersecting but separable vectors while respecting its internal articulations. If Bourdieu’s mode of argumentation is weblike and ramifying, if his key concepts are relational (*habitus*, field, and capital are all constituted of “bundles” of social ties in different states, embodied, objectified, institutionalized, and they all work most powerfully in relation to each other), it is because the social universe is made that way, according to him. So we wanted to retain the *intrinsic connectivity* of social reality and sociological reasoning while disentangling both enough to enable readers and users of the book to capture the kernel of Bourdieu’s social ontology, method, and substantive theories. The fact that *An Invitation* is now translated in seventeen languages and is considered the standard entryway into Bourdieu in many countries suggests that we were not entirely unsuccessful...

– *You recently published a book in France, Body and Soul: Ethnographic Notebooks of an Apprentice Boxer (Wacquant, 2000), which reports on three-and-a-half years of intensive fieldwork carried out in a black gym in the ghetto of Chicago. You told me that it applies and develops the theory of habitus. Could you elaborate on this experiment in taking Bourdieu into the field and on how it illuminates the problematics of practical logics?*

– *Body and soul* is an anthropological account of prizefighting as a bodily craft in the black American ghetto, based on intensive immersion and “observant participation” during which I *became part of the phenomenon in order to parse it*. It recounts my tribulations in and around the ring as an apprentice of the trade (including my fight at the Chicago Golden Gloves) and mixes sociology, ethnography and literary narrative, text and pictures, “cool” analysis and “hot” experience, to take the reader into the workaday world of run-of-the-mill boxers and recapitulate in vivid color the manufacturing of their distinctive “body-mind complex”—to use an expression of William James that suggests an affinity between pragmatism and Bourdieu’s conception of action.

So it is a study of the *social production of the pugilistic habitus* as a particular set of dispositions assembled collectively via a silent pedagogy that transforms the totality of the being of the fighter by extracting him from the profane realm and thrusting him into a distinctive sensual, moral, and practical cosmos that entices him to remake himself and achieve (masculine) honor by submitting himself to the ascetic rules of his craft. It is an empirical radicalization of the theory of *habitus* in that it shows in quasi-experimental

fashion, how *habitus* as a set of socially constituted desires, drives, and abilities, at once cognitive, emotive, aesthetic and ethical, is fashioned and how it operates concretely. Let me cite a passage from Bourdieu (1997a, p. 168) that summarizes what I tried to demonstrate and indicates what boxers can teach us about all social agents:

One could, through a Heidegger play on words, say that dis-position is ex-position. It is because the body is (at different degrees) exposed, put into play, into danger in the world, confronted with the risk of emotion, hurt, suffering, sometimes death, and thus obliged to take the world seriously (and nothing is more serious than emotion, which touches on the innermost depth of our organic dispositions), that it can acquire dispositions which are themselves opening to the world, that is, to the very structures of the social world of which they are embodied form.

Body and Soul also takes seriously Bourdieu's admonition that the most fundamental and distinctive competencies that we have as social beings are embodied knowledges and skills that operate beneath the level of discourse and consciousness, in an incarnate sense arising out of the mutual interpenetration of being and world. If it is true that our "presence-in-the-world" operates via what he calls "bodily knowledge" (most cogently in the chapter of *Méditations pascaliennes* by that title, Bourdieu, 1997a, chapter 4), then it follows that to penetrate a given universe as social analysts, we must gain knowledge of that universe through our bodies: we must acquire, and then probe and problematize, the practical categories, sensitivities, and abilities that natives have evolved *in and for practice*. We must elucidate "*illusio* as this manner of *being in the world*" that arises from being *of* that particular world (Bourdieu, 1997a, p. 162). We must, in short, do not only a sociology *of* the body—animal creatures as social constructs—but also a sociology *from* the body—the socialized and sensuous organism as social constructor—that foregrounds the kinetic mastery of the world that makes recognized members of a given universe what and who they are.

At yet another level, *Body and Soul* is an implementation of reflexivity as a research requirement and epistemic strategy, and it demonstrates by display one of the central arguments of *An Invitation to Reflexive Sociology*: that the purpose and touchstone of good social theory is to help us *produce new objects*, detect dimensions and dissect mechanisms of the social world that we otherwise would not be able to grasp. There are two ways of conceiving and using social theory: one is a *scholastic* mode in which we "split, polish and clean concepts," to paraphrase C. Wright Mills's critique of Talcott Parsons in *The Sociological Imagination*, that is, produce theoretical categories as an end in themselves, for ritual display and worship. The other is a *generative* mode, wherein we develop theory to put it to use in empirical research and to prove and expand its heuristic capacity in systematic confrontation with sociohistorical reality. I hope that *Body & Soul* offers an engaging exemplification of that second conception, although it also implies

that the theory is less conspicuous and must thus be extracted through a close reading of the observations it guides (and in which it sometimes hides).

– *Precisely, our choice of practical logics as theme for this issue dedicated to Bourdieu not only recognizes that he has founded a new topic for inquiry; it is also meant to underline its arrested development, the fact that it remains, for the time being, an unfulfilled promise. Would you not agree that, although Bourdieu has proposed a theory of the non-coincidence of theory and practice and even states explicitly that the problem of a logic that can be grasped only in action finds “its solution solely in a theory of theoretical logic and of practical logic” (Bourdieu, 1980, p. 155), he seems reluctant to develop the theory of practical logics as such? Is this reluctance not due to the fact that, as far as he thinks it possible, he would think of it as an algebra (see Bourdieu, 1976, p. 73; also Bourdieu, 1980, p. 435)?*

– In my view, Bourdieu’s focus on and elaboration of the *specific logic of practice* and everything that distinguishes it from the “logic of logic” is arguably his greatest discovery and contribution to social theory. We have barely begun to realize its importance and it will take years of work in a variety of discipline, from philosophy to linguistics to aesthetics to sociology, to draw out all of its implications (see Wacquant, 1998).

Now, this is a thorny problem to which Bourdieu suggests two possible resolutions. In the “soft” version, he proposes that there exists a *hiatus* between the immanent logic of practice, which is temporally embedded, spatially situated, *ad hoc*, fuzzy, unconscious of itself, etc., and the logic of scholastic knowledge, which eliminates this built-in wooliness and ambiguity by disembedding action and stripping it of some of its distinctive properties *qua* action. But this hiatus can be bridged by a conscious effort of theorizing, by a reflexive return upon and analysis of the theoretical posture itself, its social conditions of possibility, and how it impacts research as a practical activity (what questions we ask or fail to ask, what data we construct, what observations we carry out, etc.). This is the Bourdieu of *Le Sens pratique*, for instance when he explicates the decisive shift in the analysis of kinship from a set of “rules” (as with Lévi-Straussian structuralism) to an unfolding sequence of situated “strategies” guided by the position of groups in social space and the body as “analogical operator” of practice (see Bourdieu, 1980 and 1987). Or the Bourdieu of *Masculine Domination* (1997b, 1998), who probes the concrete workings of the mechanisms of symbolic violence that are at the root of men’s hegemony through an analysis of Kabyle ritual and mythology and how their structures inform everyday life in their as well as in our society.

In the “hard” version, which is first expressed gingerly in Bourdieu’s (1990, also 1994) piece “The Scholastic Point of View” and surfaces again in parts of *Pascalian Meditations* (although that work is ambiguous on this count: it also advances the “soft thesis”...), there is an insurmountable gap between practical knowledge and scientific knowledge, even an *antinomy*

between practice as an unthought, immediate and mutual “inhabiting” of being and world, carnal entanglement with the active forces that make social existence what it is, and the effort to capture it through thought, ratiocination, and language. The dilemma is not an aporia but an impasse; the hiatus cannot be bridged. But then again, asserting the hard thesis does not stop Bourdieu from ploughing ahead in his own analysis of the social conditions that account for the “fundamental ambiguity of the scholastic disposition” namely, that it enables us to know the world while mutilating it insofar as it requires that we retire from that world and inclines us to view it as something other than what it is for itself, as a *spectacle* liable to be read in the manner of a text (as with Clifford Geertz’s “thick description”) or the autotelic workings of a semiotic algebra (as with Lévi-Strauss and so-called poststructuralism, which is really structuralism by another name) rather than urgent tasks to be accomplished *hic et nunc*.

I think the tension is unresolved and the question is whether it will prove fruitful, that is, whether leads to progressive heuristics in Lakatos’s sense of the term. This is what, with Pascalian irony, we could christen the *Bourdieu wager*: that, even though there might be an insuperable contradiction between the logic of practice and the logic of science as a historically dated and situated form of human practice, we are better off doing as if there was not and forging ahead in the project of a science of society. The proof of the theoretical pudding of practice will be found in its practical eating.

BIBLIOGRAPHY

- BOURDIEU, P., 1976, «Le sens pratique», *Actes de la recherche en sciences sociales* (February), 1, pp. 43-86.
- 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- 1982, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
- 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.
- 1990, “The Scholastic Point of View”, *Cultural Anthropology*, 5-4 (November), pp. 380-391.
- 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*, Paris, Le Seuil.
- 1997a, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- 1997b, “Masculine Domination Revisited: The Goffman Prize Lecture”, *Berkeley Journal of Sociology*, 41, pp. 189-203.
- 1998, *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil.
- BOURDIEU, P.; PASSERON, J.-C., 1964, *Les héritiers, les étudiants et la culture*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, P.; WACQUANT, L., 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press (abridged French translation *Réponses*, Le Seuil, 1992).
- WACQUANT, L., 1998, “The Double-Edged Sword of Reason: The Scholar’s Predicament and the Sociologist’s Mission”, *European Journal of Social Theory*, 2-3 (Spring), pp. 275-281.
- 2000, *Corps et âme. Carnets ethnographiques d’un apprenti boxeur*, Marseille et Montréal, Agone, Comeau et Nadeau.

« ON N'AVAIT JAMAIS VU LE "MONDE" ;
NOUS ÉTIIONS UNE PETITE FRANGE DE GAUCHE
ENTRE LES COMMUNISTES ET LES SOCIALISTES »

Lucien Bianco
Entretien réalisé par Tassadit Yacine

Lucien Bianco est directeur d'Études à l'École des hautes études en sciences sociales, à Paris, spécialiste de l'histoire de la Chine. Il est un de ceux qui ont connu Pierre Bourdieu à l'École normale d'abord et à l'École des hautes études ensuite. C'est avec une infinie tendresse tissée depuis leur jeunesse que Lucien Bianco relate ce qu'il a profondément partagé avec le copain en blouse qu'« il ne peut plus voir désormais ». En dépit de certains désaccords politiques, cette amitié placée sous le signe de l'engagement est, malgré tout, restée sans faille.

Tassadit Yacine : *Si vous le voulez bien, j'aimerais que vous nous disiez ce qu'il vous reste de votre passage en Algérie... Vous étiez ensemble ?*

Lucien Bianco : Non, Bourdieu a passé l'agrégation avant moi, en 1954.

– *Il était plus âgé que vous ?*

– Pas du tout, il avait trois mois de moins que moi. Il a été reçu à l'École normale un an avant moi. Après, il a passé l'agrégation de philo plus rapidement que moi celle d'histoire. Il a fait son service pendant que je préparais l'agrégation. Ensuite, quand je faisais mon service militaire, il était assistant à la fac d'Alger.

– *Vous étiez où ?*

– J'ai fait une partie du service en France.

– *Et l'autre ?*

– J'ai commencé l'autre tout près de Constantine.

– *Où exactement ?*

– Je ne me rappelle plus, c'est un endroit près de Constantine.

– *Collo ? Philippeville ?*

– Non, c'est tout à côté de Constantine puisque le dimanche nous allions à Constantine. On était peut-être à cinq kilomètres. Nous vivions sous des tentes.

– *Quoi, on vous mettait sous des tentes ?*

– Oui, sous deux grandes tentes.

– *Pourquoi ?*

– Je ne sais pas... Et puis après, Derrida m'a fait venir à Koléa¹ où il y avait une école d'enfants de troupes. Après, ça a été une planque.

– *Koléa est restée une école militaire : ça a donné l'École des cadets de la révolution, après l'indépendance.*

– Le colonel qui commandait l'école cherchait un germaniste. Derrida m'a chaleureusement recommandé. Je n'avais pas fait d'allemand depuis la Khâgne. Mais pour enseigner l'allemand à des débutants, j'en savais assez. Pour aller à la gare de Constantine, il y avait une jeep avec des sentinelles armées de flingues dirigés vers la foule. Pour aller de Constantine à Alger, ça a pris toute la journée, on avait traversé la Kabylie.

– *Pour aller à Alger, vous traversez « la petite Kabylie ».*

– Je suis arrivé à la gare d'Alger le soir, accueilli par Derrida, qui m'a dit : « C'est demi-quille. Tu pourras t'habiller en civil dès demain. » Bourdieu était venu nous voir une ou deux fois. Il était à ce moment-là à Alger.

– *Il était où ?*

– À la fac d'Alger.

– *Il avait fini son service ?*

– Oui. En 1958, il était déjà à la fac. Il était civil.

– *Quand vous l'avez connu, il n'était plus au service ?*

– Je l'avais connu avant l'Algérie, mais quand je l'ai rencontré en Algérie, il était à la fac.

– *Comment parlait-il de cette période ? Qu'en pensait-il ?*

– Nous avons mauvaise conscience, nous étions contre la guerre, mais horrifiés par les attentats du FLN [Front de libération national].

1. Petite ville située à trente kilomètres à l'ouest d'Alger (NDLR).

– *Quand vous dites « on », Bourdieu aussi ?*

– Bien sûr, nous partageons le même point de vue.

– *Mais l'Algérie a dû le marquer ?*

– Oui, énormément ; avant que j'arrive, il m'envoyait déjà des bouquins sur l'Algérie, sur le développement.

– *Plutôt sur le sous-développement².*

– Oui. C'est aussi lui qui m'a fait lire Mouloud Feraoun³.

– *Vous ne saviez pas qui c'était ?*

– Non, peut-être avais-je lu un article sur lui dans *L'Express* ou *L'Observateur*.

– *Ça devait être difficile de vous exprimer là-dessus à cette époque ?*

– C'était surtout difficile de s'informer. Je me rappelle qu'à Koléa, avec Derrida, on allait acheter *L'Observateur* que l'on cachait. Il y en avait deux exemplaires chez le libraire... dans une petite ville de 10 000 habitants.

– *Koléa, ce n'est pas grand.*

– À l'époque, c'était encore plus petit. On planquait *L'Observateur* sous la veste, puis à la maison. Vous vous intéressez à Bourdieu, mais me voilà en train de parler de Derrida et de moi, tout cela pour vous dire que nous étions suspendus aux informations.

– *Mais alors, dans cette situation, cela devait être difficile pour Bourdieu d'aller enquêter dans le bled. En 1958, Sociologie de l'Algérie était déjà paru et il mentionnait la Kabylie, l'Aurès, le M'zab, les régions arabophones, ce qui voulait dire qu'il avait sillonné le bled en prenant tant de risques.*

– Je ne peux pas entrer dans des détails car je n'ai pas de souvenirs précis à vous donner. Je me rappelle avoir rencontré Bourdieu à Koléa et à Alger, pas à Constantine parce que c'était très loin.

– *Je ne pense pas que la distance puisse constituer une gêne car une partie de l'enquête sur Le Déracinement s'est faite dans le Constantinois, dans la presqu'île de Collo.*

– Il l'a fait quand, *Le Déracinement* ?

2. Bourdieu avait consacré deux chapitres au sous-développement en Algérie qu'il a publiés au Secrétariat social en 1959 (NDLR).

3. Écrivain kabyle assassiné en 1962 par l'Organisation de l'armée secrète (OAS) (NDLR).

– *En 1960.*

– C'est en 1958 que j'étais à Constantine. Il m'a parlé de l'Algérie encore après. Je ne peux pas vous donner beaucoup de précisions, je n'étais pas avec lui. Tout ce que je peux dire, c'est que nous pensions la même chose et que nous avions mauvaise conscience.

– *D'être là et de ne pas pouvoir changer les choses ?*

– Et surtout, que devons-nous faire ? Refuser de servir comme Le Meur ou participer à une guerre coloniale ?

– *Mais cela devait être dur pour vous ?*

– Par rapport aux autres, c'était une planque d'enseigner. Ce n'était pas la vie militaire. Au bout d'un certain temps, j'ai enseigné l'histoire en plus de l'allemand car c'était ma spécialité. Ce que j'ai découvert et qui m'a à l'époque étonné, c'est l'antisémitisme des élèves.

– *Les Algériens ? Quelles étaient leurs origines sociales ?*

– Il y avait d'une part des fils de sous-offs et de gendarmes français.

– *Des fils de notables algériens ?*

– Pas forcément. Les Algériens étaient plutôt des fils de sergents ou de gendarmes eux aussi. Dans le cours, j'avais parlé de l'affaire Dreyfus et quand j'ai dit qu'il était juif, les élèves ont proféré des obscénités. Je me suis énervé et je leur ai dit : « Vous êtes pourtant payés pour savoir ce qu'est le racisme. »

– *Ça s'est arrêté ?*

– Non, ça a continué. Cela dit, j'ai fait mon service dans des conditions privilégiées, je menais une existence de civil et logeais dans un appartement loué avec Derrida.

– *Il était là ?*

– Mais oui, je vous disais que c'était grâce à lui que j'ai réussi à avoir cette planque.

– *Je le croyais à Paris.*

– Il avait fait ses études à Paris, mais était revenu en Algérie pour faire son service. Je l'ai connu à Paris.

– *Et Derrida connaissait Bourdieu, à ce moment-là ?*

– Oui, on était tous les trois en Khâgne ensemble. J'étais dans la même Khâgne que Bourdieu et Derrida dans l'autre Khâgne de Louis-le-Grand. Comme je crois l'avoir dit, Bourdieu m'a précédé d'un an : il a été reçu avant moi à l'École normale.

– *Mais à l'EHESS [École des hautes études en sciences sociales], qui est entré le premier ?*

– Bourdieu. Il est entré en 1964 et moi en 1969. Je me rappelle quand j'étais candidat...

– *Mais vous étiez où ?*

– J'étais prof au lycée Voltaire. Puis je suis rentré comme chef de travaux à l'École. C'est parce que j'ai sorti un bouquin en 1967 qui a eu un peu de succès que j'ai été élu directeur d'études. Bourdieu m'a aidé à préparer mon dossier : ça, c'est bon pour convaincre une majorité d'électeurs, disait-il, ça non.

– *Il était très sympa.*

– Oui, il était très sympa. Et pourtant, si proche que j'aie pu être de lui, je n'ai pas accepté de collaborer au numéro spécial sur Bourdieu de votre revue en raison de mes désaccords ultérieurs avec lui.

– *À quel sujet ? politique ?*

– Entre autres, je n'approuvais pas ses positions.

– *Intellectuelles ou politiques ?*

– À la fois intellectuelles et politiques. Politiques surtout depuis 1995 : j'approuvais la position de Nicole Notat et j'étais donc en désaccord avec Bourdieu. Je trouvais même ces grèves corporatistes et réactionnaires.

– *Il a admis votre point de vue ?*

– On n'a pas eu de vraie discussion comme on en avait auparavant. Il a enregistré mon point de vue, mais pas modifié le sien. Nous en sommes restés sur le mode de la plaisanterie ; en 1998, il m'a envoyé le numéro de *Hara-Kiri* qu'il avait édité, afin, me disait-il, « de gâcher tes fêtes de Noël » ! C'est resté sur ce mode-là. Dieu sait si je l'ai regretté à sa mort... J'ai trouvé ça idiot... Idiot de ne pas avoir échangé plus, mais ces dernières années il était très pris et je ne voulais pas le gêner. J'aurais dû m'imposer. Le jour de sa mort, j'ai regretté et je m'en suis voulu de mon attitude, vous ne pouvez pas savoir. Je me suis dit : qu'est-ce que cette délicatesse ? Je ne pourrai jamais plus lui parler.

– *C'est ça le plus dur : savoir qu'on ne peut plus lui parler...*

– Donc j'ai des choses qui me restent maintenant que je n'ai pas discutées sérieusement avec lui

– *Mais on en est tous là et Dieu sait qu'il avait besoin d'amis qui l'appréciaient pour lui-même. En réalité, être en désaccord ne le gênait pas quand il savait d'où cela venait.*

– En fait, ce n'était pas la première fois que j'étais en désaccord avec lui mais cela n'a en rien gâté notre amitié. En Khâgne déjà, il me traitait de rabat-joie. Il arrivait tous les matins avec des idées nouvelles, il reconstruisait

le monde. Ce qu'il avait lu la veille était formidable. Moi, je ne me sentais pas créateur comme lui mais plutôt esprit critique. C'est peut-être ce qui a fait de moi un historien. Donc je pinaillais... Je lui disais non, là tu déconnes, ce n'est pas possible... Je foutais en l'air ses grandes constructions.

– *Ce que vous dites me fait très plaisir et ça va dans la direction prise ces derniers temps : changer plutôt que refaire le monde. Mais c'est vrai qu'il disait du mal des rabat-joie, car cela lui rappelait son propre père.*

– Rabat-joie, son père ? Non, je ne trouve pas... J'ai passé un mois chez Bourdieu, et j'ai trouvé ses parents très gentils. Sa mère l'adorait. Elle était aux anges et admirative devant ce fils... Son père avait un petit côté sceptique, béarnais, malin, il lui suffisait d'esquisser un sourire pour suggérer ses réserves.

– *C'est cela... Sceptique !*

– Mais c'était tout. Ils étaient très aimables et gentils. En Khâgne et à l'École normale, Bourdieu et les autres m'appelaient Coco, ses parents m'appelaient Coco eux aussi. Je me rappelle un épisode : des élections municipales à Lasseube, le chef-lieu de canton où le père de Bourdieu était receveur des postes. Un médecin d'une quarantaine d'années, qui paraissait ouvert et plus ou moins de gauche, se présentait contre le maire sortant, qui nous paraissait très vieux (plus jeune que moi aujourd'hui !) et un peu retors. On tranchait avec l'assurance de la jeunesse (on devait avoir 22-23 ans). Bourdieu reprochait à la municipalité sortante d'avoir fait très peu de travaux d'intérêt général et à la mentalité béarnaise en général d'être trop individualiste, les gens ne se préoccupant que des chemins qui conduisaient à leur ferme. Un soir, une réunion électorale devait avoir lieu à neuf heures, le médecin était rentré chez lui à huit heures et demie après avoir visité des malades ; pendant qu'il enfournait son omelette, nous lui enfournions le discours que nous avions rédigé l'après-midi. Un autre souvenir un peu plus tardif, ce sont les célibataires béarnais. Il m'en a parlé, puis m'a envoyé une première mouture de son article.

– *D'où lui venait cette idée de reconstruire le monde ?*

– C'est une ambition intellectuelle et humaine en même temps.

– *Je suis contente de vous l'entendre dire, car il est difficile d'affirmer la dimension humaine dans sa recherche : on met souvent la scientificité en avant comme pour gommer la dimension humaine. Ce qui est absurde !*

– Non. Pour Bourdieu, le monde était mal foutu et injuste... Il fallait donc faire quelque chose. Mais je ne me rappelle pas, ou plutôt je ne savais pas qu'il avait tellement souffert de l'internat.

– *C'était une souffrance cachée et il n'en avait peut-être pas toujours conscience. Je sais que, de l'internat il avait évoqué ce long épisode chez moi en présence de Mohammed Arkoun. On s'amusait à raconter cette vie d'« internés » qui nous avait tous les trois marqués au plus haut point, tant elle mettait en relief les différences sociales. Dans une colonie comme l'Algérie, les distinctions sociales étaient encore plus exacerbées qu'en « métropole ».*

– Je dis seulement que je ne l'ai pas senti à ce moment-là, nous étions bons copains et il ne m'en a pas parlé. On souffrait plutôt d'être provinciaux, au courant de rien.

– *C'est sans doute cela qui le convaincra de l'importance de ce qu'il va appeler « le capital culturel » ?*

– Un exemple : en hypokhâgne, les communistes avaient proposé (et obtenu) que les internes cotisent pour s'abonner à deux journaux : un de droite, disaient-ils, *Le Monde*, et un de gauche, qui était naturellement *L'Humanité*. Je n'avais jamais eu un numéro du *Monde* entre les mains.

– *Est-ce que Bourdieu avait souffert de ses conditions sociales, en clair de sa pauvreté ?*

– Pauvreté ? Je crois qu'il s'agissait plutôt de pauvreté culturelle.

– *Provincial, fils de petit employé, ses grands-parents et arrière-grands-parents étaient métayers. Il mentionne cette difficulté sociale dans un entretien radiophonique accordé à France Culture⁴, en 1990, et dans son petit texte autobiographique publié par Le Nouvel Observateur (au lendemain de sa mort) quand il précise que lorsqu'on n'est pas habillé comme tous les autres, c'est quand même dur...*

– Je pense que le culturel primait chez lui. C'est vrai que nous étions en blouse, moi ça ne me gênait pas du tout. J'avais à peu près toujours été interne, sauf pendant les premières années de lycée. En 1943-1944, les élèves du premier cycle (j'étais en quatrième) n'avaient pas le droit d'être internes en raison des risques de bombardement et effectivement Chambéry – où se trouvait l'unique lycée savoyard – a été bombardé. C'était moins notre allure, notre manque d'élégance vestimentaire qui nous gênaient que le fait qu'on n'était au courant de rien. Claude Frioux...

– *Celui qui a été président de Vincennes ?*

– Oui. Il était externe et me parlait chaque matin d'un livre nouveau, qu'il avait dévoré la veille au soir : un jour, sur l'art moderne, le lendemain sur la philo, le jour d'après il me commentait un roman dont je n'avais jamais entendu parler. Et il dépensait des trésors de patience à essayer de me convertir au communisme.

4. « Au bon plaisir de Pierre Bourdieu », par Pascale Casanova.

– *Il était déjà communiste ? Et il l'est resté, je crois.*
– Oui.

– *Et vous alors ? Vous étiez communiste ?*
– Non. Je n'étais pas d'accord avec Hegel, donc pas d'accord avec Marx... C'était aussi simple que cela, mais je ne savais rien des horreurs du stalinisme.

– *Mais vous étiez de gauche ?*
– Bien sûr qu'on était de gauche ! Moi, je militais pour la paix et je gobais ce que les communistes nous disaient, sur la guerre bactériologique en Corée, par exemple. C'est parce que j'étais responsable du Mouvement pour la paix à Louis-le-Grand que Frioux voulait me faire adhérer au PC [Parti communiste].

– *Bourdieu était au Parti aussi ?*
– Ah ! Non, jamais ! Pour résumer, on jugeait les socialistes trop à droite et il était exclu de se rallier aux communistes. Voilà notre position. On était dans cette petite frange.

– *C'était une position impossible !*
– Impossible, non, mais inefficace. Après, j'ai adhéré à la Nouvelle gauche (en 1957, je crois), puis à l'Union de la gauche socialiste, enfin au PSU [Parti socialiste unifié]. Après les accords d'Évian, j'ai quitté le PSU et n'ai plus jamais adhéré à aucun parti. Nous étions trois douzaines d'intellectuels, divisés en six tendances, qui se disputaient comme des chiffonniers et dans ma section du XIII^e arrondissement, les sentiments entre les membres n'étaient pas spécialement fraternels. À ma connaissance, Bourdieu n'a adhéré à aucun parti, mais nous avons en gros les mêmes positions. L'Algérie a été notre drame, le drame de notre génération.

– *Mais en arrivant là-bas, qu'est-ce qui s'est produit pour lui ? Vous aviez le même âge, vous sortiez d'une grande école, et aller dans un pays en guerre pour des jeunes ayant vos idées, ça a été un choc, non ?*

– On avait déjà intériorisé intellectuellement les choses avant. On se demandait même si on irait. En fin de compte, on a été conformiste puisqu'on n'a pas refusé de servir comme Le Meur (dont le témoignage dans *Esprit* m'avait beaucoup frappé), mais on se sentait désorientés, incertains. De même à l'École normale, nous étions incapables de nous rattacher à un courant ou à l'autre. Par exemple, nous avons trouvé l'article de Sartre, « Les communistes et la paix », dans *Les Temps Modernes*, excessif ; nous ne le suivions pas, mais en même temps, l'argument alors couramment utilisé contre Camus (« la belle âme ») ne nous laissait pas insensibles. Nous ne savions vraiment pas à quel saint nous vouer, nous étions insatisfaits et incertains. Pour illustrer nos contradictions, un normalien avait visité la Yougoslavie de Tito et nous nous étions sottement laissés persuader par les

communistes que c'était une honte. En même temps, le plus clair de notre action politique consistait à polémiquer avec les communistes. Après la fondation d'un Comité d'action des intellectuels pour la défense des libertés (en 1952), j'avais établi une section de ce comité à l'ENS [École normale supérieure] (Bourdieu en faisait naturellement partie) et nous étions si nombreux (plus nombreux que les communistes eux-mêmes) que ces derniers nous considéraient comme des rivaux et ne cessaient de déclencher la bagarre contre nous, en nous accusant d'être des « social-traitres ». On leur résistait allégrement, on soulignait leur mauvaise foi : ils faisaient campagne pour obtenir la libération de Duclos, mais pas celle de Marty (tous deux emprisonnés), nous n'en réclamions que plus bruyamment la libération de Marty. Je redoutais particulièrement Le Roy Ladurie qui me paraissait une sorte de Saint-Just, je me demandais toujours quels arguments il allait brandir au nom de la théorie.

Je parle de moi, mais Bourdieu préparait avec moi les répliques aux communistes. Je ne peux pas parler en son nom, mais nous pensions la même chose.

– *Non, il ne s'agit pas de parler pour lui, mais en parlant avec justesse de vous à cette époque, vous pouvez aider le lecteur à cerner l'époque et donc les conditions dans lesquelles vous vous êtes formés intellectuellement et politiquement, cela va de soi.*

– Je le sentais comme cela. On était vraiment d'accord et on était plus politisés que la plupart.

– *Mais le fait de ne pas être dans un parti a créé cette formidable solidarité à l'origine de votre engagement aux côtés des « dominés ». Vous vous êtes retrouvés tous les deux sur des positions communes en raison de votre proximité « sociale » avec des démunis au plan social et culturel. Vous n'aviez pas besoin des partis pour constater ce qui se passait autour de vous.*

– On n'était pas satisfaits par les partis.

– *Mais en même temps vous n'étiez pas protégés, car vous étiez des gêneurs en empêchant les autres de tourner en rond, et de surcroît, vous n'aviez pas l'info que les autres détenaient... Ce qui leur donnait beaucoup d'avance. Et le Parti, c'est pour beaucoup une seconde famille, un réseau avec des avantages que vous n'aviez pas.*

– Mais nous n'aurions pour rien au monde voulu nous lier au Parti, à aucun parti.

– *Bourdieu n'aimait pas les partis pour la bonne raison qu'il aurait eu l'impression d'être aux ordres et d'aliéner sa liberté de penser et d'agir... Pour lui, un intellectuel qui se respecte est forcément autonome.*

– Nous agissions dans le cadre de petites organisations comme le comité des intellectuels. Ce devait être au nom de cette organisation que je

diffusais vers 1953 dans le Quartier latin une brochure intitulée: « Ce que l'on fait des libertés en Afrique du Nord. » Elle dénonçait, entre autres, le truquage des élections en Algérie.

– *Et Bourdieu ?*

– Il militait peut-être moins que moi, mais nous pensions la même chose.

– *Cela me touche énormément que vous me disiez tout cela...*

– Pour revenir à la guerre d'Algérie, nous étions sur la même longueur d'onde et nous nous sentions en désaccord avec les appelés plus jeunes. En 1959, je suis allé voir un de mes cousins qui faisait son service à Tizi Ouzou. Quand je suis arrivé à Tizi Ouzou, les Français venaient de fusiller un gosse de 14 ans, j'étais indigné. Influencé par la propagande française, mon cousin rétorquait que ce jeune de quatorze ans savait ce qu'il faisait et à quoi il s'exposait. Moi, j'étais sursitaire, plus vieux, mon cousin avait à peine vingt et un ans.

– *C'est drôle, ce que vous me dites là m'a déjà été dit par un ami. Selon lui, les plus de vingt-cinq ans était plus politisés et en général plus en faveur des colonisés que les jeunes appelés, ceux qui avaient entre 18 et 20 ans.*

– En même temps, quand j'étais près de Constantine, les jeunes détestaient tout le monde.

– *Quels jeunes ?*

– Les troufions de 20 ans. Ils détestaient les officiers, les Pieds Noirs et les musulmans, par peur.

– *Par esprit de révolte ?*

– Les Algériens, c'était surtout par peur qu'ils les détestaient. Ils se sentaient également éloignés, incompris de leurs parents. Ils me demandaient d'écrire des lettres pour eux.

– *Ils ne savaient pas lire et écrire ?*

– Ils savaient... Mais ils ne voulaient pas... Ça les emmerdait et ils n'avaient rien à leur dire. Parfois, ils envoyaient des lettres sans rien dedans : des lettres blanches. C'était une manière de leur dire : je suis vivant.

– *Est-ce que Bourdieu vous parlait de son rapport entre le Béarn et la Kabylie ? Ayant parcouru un peu l'Algérie, est-ce que vous voyez les liens qu'il a essayés d'établir ?*

– Non, il ne m'en parlait pas, je me rappelle seulement qu'il aimait beaucoup les Kabyles.

– *Il disait pourquoi ?*

– Je crois qu'il appréciait des vertus (de solidarité, d'humanité, d'entraide) qui s'étaient conservées mieux qu'ailleurs, plus en particulier que dans les

viles d'Occident plus riches. Au contraire, il était enclin à taxer les Béarnais d'égoïsme, d'individualisme.

– *Chez le Béarnais ?*

– Oui. Il disait que le Béarnais est roublard. La Kabylie incarnait le bon côté de la société traditionnelle.

– *Mais Bourdieu dans son Béarn ? Comment était-il ?*

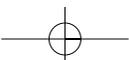
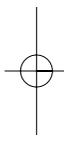
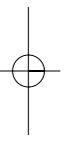
– Il était à l'aise partout et mettait les gens à l'aise. Lorsqu'on rencontrait des gens dans ou autour de Lasseube, il plaisantait... Même si après, il lui arrivait de se moquer d'eux.

– *Il était très coquin ? Charmeur ?*

– Il était coquin, charmeur, chaleureux. Il avait lui aussi un côté roublard « béarnais », si vous voulez... Ce n'est pas ça qui m'a empêché de regretter de ne pas lui avoir dit ce que j'avais à lui dire... J'aurais voulu discuter une bonne fois avec lui de nos désaccords intellectuels et politiques. Il m'aurait trouvé pinailleur, emmerdeur, critique, mais j'ai regretté de ne pas avoir eu de vraie discussion. Je ne lui ai jamais rien caché, mais j'ai vraiment été idiot de ne pas m'imposer... On n'a jamais eu d'ombre mais des désaccords.

– *En cinquante ans, il est difficile de ne pas avoir de désaccords, surtout avec quelqu'un comme lui : il lui arrivait aussi de faire dans la provocation.*

– Il lui arrivait de persister, mais parfois il changeait d'idée au bout de trois jours et il vous sortait quelque chose de complètement différent de ce qu'il avait soutenu *mordicus* quelques jours plus tôt. Je ne peux que vous redire à quel point j'ai regretté de ne pas lui avoir dit tout ce que j'avais à lui dire.



C'ÉTAIT UN ESPRIT CURIEUX

Père Henri Sanson
Entretien réalisé par Tassadit Yacine

C'est à Nice, lors d'un colloque sur l'image de soi et de l'autre que j'ai rencontré Henri Sanson, chercheur au CNRS et spécialiste de l'Algérie où il a passé près de soixante-dix ans. Connaissant mon travail et ma relation avec Bourdieu, nous avons inévitablement évoqué le passage du jeune sociologue en Algérie. C'est au cours de cette conversation que j'ai découvert que ses premiers articles (cf. « Le choc des civilisations » et « Le Sous-développement ») ont été publiés par le Père Sanson, alors directeur des publications du Secrétariat social d'Alger (1952-1972), une collection très importante pour la connaissance de l'Algérie des années cinquante. Les propos du Père Sanson peuvent aider à comprendre les conditions difficiles dans lesquelles s'est effectuée la recherche en sciences sociales en Algérie. Comment connaître l'œuvre de Bourdieu sans la replacer dans le contexte où elle a été produite ? À entendre le Père Sanson et ceux qui ont approché Bourdieu à cette période, ce n'était pas sans difficultés et sans risques. Toute publication en dehors de l'idéologie dominante était considérée comme une transgression de l'ordre politique. Réfléchir sur la société algérienne (musulmane, comme on le disait alors), c'était avoir choisi son camp même sur des sujets qui peuvent paraître anodins aujourd'hui mais qui, à l'époque, n'étaient pas sans conséquences politiquement.

Tassadit Yacine : *Mon père, pouvez-vous faire un effort de mémoire et dire au lecteur comment s'est effectuée votre rencontre avec le jeune Bourdieu ?*

Père Henri Sanson : J'ai été mis en relation avec Bourdieu par M^{me} Rolande Garèse, une Française, originaire d'Algérie (Pied Noir), qui était alors au service de documentation et d'information du Gouvernement général géré par M. Fougères¹. Il était venu là continuer son service militaire.

1. Peut-être s'agit-il de Faugère, juriste libéral chargé du service de presse au Gouvernement général (information obtenue auprès d'André Nouschi).

– *Comment cela ? Où était-il avant ?*

– Il avait été mobilisé dans la vallée du Chelif dans une unité d'aviation.

– *Il volait ?*

– Non, rassurez-vous, il ne s'est rien passé de tel. Il avait été affecté là dans une unité d'aviation comme « rampant ». Il était à terre. Mais comme il s'y ennuyait à mourir et qu'on se rendait compte que ce n'était peut-être pas la place d'un agrégé de philo, on l'a affecté à Alger.

– *Ce qui était une aubaine, car le Chelif, c'est le bled ! Parmi ceux qui l'ont connu, il y en a qui disent qu'il avait appris le dictionnaire par cœur. Car, en dehors de jouer aux cartes, il n'y avait rien à faire.*

– Mais oui, avec en plus la solitude et l'oisiveté. C'est donc comme cela qu'il avait été envoyé par l'armée pour continuer son service dans un département de documentation. Mme Garèse me présenta ce jeune homme qui cherchait à comprendre ce qui se passait dans ce pays et on est rentré en relation.

– *Que représentait le Secrétariat social dans pareille situation ?*

– On sortait chaque année une étude.

– *Quand vous dites « on », c'est qui ?*

– Le Secrétariat social, dont j'avais la responsabilité de la publication.

– *C'était des catholiques de gauche ?*

– Pas exactement. On était plutôt des catholiques au service des évêques d'Algérie.

– *Oui, mais c'est plutôt tendance de gauche.*

– On était très libre. Gauche, droite, le problème ne se posait pas comme ça pour nous. D'autant que notre idée était celle d'une communauté algérienne. Aux politiques de voir s'il était mieux que ce soit une communauté Algérie française ou une communauté Algérie indépendante. C'était dans l'ordre du message de l'Église : il y a des gens qui vivent ensemble, à eux d'y vivre fraternellement. Les institutions politiques, cela relève des politiques. C'est pourquoi on ne s'est pas engagé politiquement. Vous parliez de la charité tout à l'heure. La charité exige que si on est ensemble, on vive fraternellement ensemble. C'est ce qui a conduit Mgr Duval à faire des déclarations à ce sujet.

– *Mais il est tout de même difficile d'imaginer Bourdieu proche des curés ? Comment expliquez-vous cela, d'autant que je sais qu'il avait aussi ses entrées en Kabylie chez les Pères Blancs qui faisaient alors un travail d'ethnologie... Il cherchait en réalité aussi un endroit neutre, sûr, en raison du danger ambiant. Pardon, revenons au Secrétariat social.*

– À un moment donné, ce devait être en 1958, j'ai eu l'idée de faire un livre sur le sous-développement en Algérie. Et j'ai demandé à Bourdieu si

cela l'intéresserait de travailler avec nous. C'est alors qu'il a fait les deux premiers chapitres de l'étude de 193 pages sur « le sous-développement en Algérie ».

– *Ils sont extraordinairement bien pensés et on voit que nombre d'idées développées par la suite sont présentes dans ces deux chapitres : l'entraide, l'indivision, la relation entre la monnaie et le troc et, si je ne me trompe, le rapport au temps.*

– Il a abordé le problème sous l'angle culturel, socio-culturel.

– *Est-ce qu'il se rendait déjà sur le terrain à l'époque ?*

– Il avait d'autres fréquentations que la mienne.

– *Si l'on se fonde sur Travail et travailleurs en Algérie, on se rend compte que c'était déjà une grande enquête effectuée sur l'ensemble du territoire algérien (à l'exception du grand Sud) : Alger, Oran, Constantine, la Kabylie et les Hauts Plateaux. Il y a, bien sûr, l'origine des enquêtés qui y figure, ainsi que leur profession, mais aussi la langue parlée (en arabe, en kabyle, en français), comme on peut trouver beaucoup de photos, ce qui montre bien qu'il s'y est rendu en personne.*

– C'est à cette époque qu'il préparait aussi son « Que sais-je ? » sur la sociologie de l'Algérie.

– *Non, le « Que sais-je ? » était déjà paru (en 1958) ou était en tout cas très largement avancé dans son écriture au moment où vous l'avez connu. À propos du « Que sais-je ? », puisqu'il était encore dans l'armée, comment pouvait-il se rendre sur le terrain ?*

– Je ne peux vous répondre là-dessus, mais je sais qu'il travaillait beaucoup à la bibliothèque du Gouvernement général.

– *Vous me dites qu'il a fait le Chélif. Donc il a vu le bled ? Cela peut expliquer les raisons d'un retour après dans cette région avec Abdelmalek Sayad (lors de l'enquête sur Le Déracinement mais pas seulement). Il m'a dit un jour qu'il avait des milliers de fiches sur les généalogies et sur les mariages. Cette question l'intéressait au plus haut point car il voulait montrer que ce qu'il appelait « l'usuel » était en réalité aussi, sinon plus important, que « l'officiel ». Mais cette observation existait déjà dans Sociologie de l'Algérie, ce qui montre qu'il n'abandonnait pas en chemin certaines idées lorsqu'elles lui semblaient importantes.*

– En fait, c'est la Kabylie qui l'a beaucoup frappé. Dans son livre, les images prédominantes, ce sont, à mon avis, l'image de l'Algérie à travers la Kabylie.

– *Pourquoi, d'après vous ?*

– Peut-être à cause de Dermenghem.

– *Oui, mais Dermenghem, son Culte des saints, c'est à travers toute l'Algérie. Dans Le Sous-développement, l'exemple dominant, c'est l'Aurès. Il était un peu en désaccord avec Germaine Tillion (comme Jean Amrouche d'ailleurs) qui semblait, dans son Algérie 57, en particulier, étudier l'Aurès comme un univers clos, comme si la colonisation était sans effet dans cette partie de l'Algérie, et surtout, comme si le sous-développement était inhérent à la culture « indigène ». C'est précisément l'intérêt pour la culture indigène (ses formes de solidarité), son agriculture « archaïque », qui va permettre à Bourdieu de montrer que l'on ne peut dissocier la dimension économique, du social et du symbolique. La perception de l'économie est différente de celle du capitalisme imposé par la colonisation. Le morcellement, la confiscation des terres (cf. la loi Warnier en 1873 et les Sénatus-consultes) ont été à l'origine de la destruction de tout le système, en ce que les conséquences n'étaient pas seulement économiques, mais bien plus, puisqu'elles ont déterminé les fondements sociaux et culturels de toute une culture essentiellement rurale ou marquée par la paysannité. C'est à cette période qu'il découvre l'importance de l'honneur, du don, de l'espace, du temps, etc.*

– Mais c'est la Kabylie qui l'a marqué. Peut-être que vous pouvez en dire plus que moi là-dessus.

– *Je vais essayer, mais disons qu'il a une vision d'ensemble de l'Algérie qu'il a rendue dans sa Sociologie de l'Algérie : un pays marqué par les particularismes comme vous le disiez si bien tout à l'heure et par des continuités culturelles historicisées. Aussi, je crois que lorsque Bourdieu se fait sociologue, il est le sociologue de l'Algérie en ce que précisément ses enquêtes (cf. le chômage) ont été effectuées sur plusieurs points d'Algérie. Si l'on prend Le Déracinement, par exemple, il a choisi (avec Sayad et d'autres) quatre régions : Collo, l'Ouarsenis qui sont plutôt des régions arabophones, et deux régions de Kabylie : Djemmaâ-Saharidj – dans la Kabylie du Djurdjura – et Barbacha – dans la vallée de la Soummam. Pourquoi cela ? Pour étudier tout simplement les attitudes et les comportements de ces paysans qu'ils appellent tantôt paysans dépayés et tantôt empaysannés selon les régions mais aussi la culture spécifique de chaque groupe étudié. Le rapport au chômage n'est pas le même en Kabylie (en raison de l'acculturation due à l'émigration, à l'exode rural et à l'école) que dans les Hauts Plateaux... Le lien culturel – que lui seul pouvait percevoir – se dégage à partir d'une évolution qui s'est effectuée différemment selon les régions. Si on n'a pas effectué d'enquêtes approfondies, on ne peut pas le voir. Dans une correspondance avec un de ses amis spécialiste de l'Algérie, Bourdieu évoquait ce trait : à savoir que, pour lui (lorsqu'il se faisait ethnologue), c'est la Kabylie de la montagne qui concentre ce qu'il a pu retrouver ailleurs de manière disséminée. Ce serait vraiment une erreur que d'interpréter l'expression « groupe plus intégré » par du subjectivisme alors qu'il a réellement réfléchi sur cette question en termes d'intégration culturelle.*

– Il y a des choses qui m'échappent. Je garde le souvenir d'une conversation sur l'éthique philosophique, qui était peut-être aussi, plus que je ne l'imaginai, une conversation sur l'Algérie.

– *Si vous relisez son texte sur le sous-développement, vous vous rendrez compte qu'il connaissait beaucoup de choses et qu'il y avait une position qui allait à l'encontre de la pensée de l'École d'Alger en matière d'ethnologie ou de sociologie.*

– Ce que je sais, c'est qu'au dernier moment, quand on a eu tous les manuscrits, il a fallu que je fasse du *forcing* pour que ce soit imprimé. Il y avait des gens qui résistaient un peu sur le contenu des premiers chapitres (ceux de Bourdieu). D'autant que c'est sorti, si j'ai bonne mémoire, en 1959.

– *Exactement. Donc on pensait que c'était subversif. Il s'est passé la même chose avec Le Déracinement : l'enquête a été effectuée à la demande de la Caisse Algérienne de Développement. La recherche a été effectuée en 1960 et après (en 1961) on n'a pas voulu la publier car, d'après C. Seibel, on a jugé que ce n'était pas le moment car les résultats de l'enquête s'avéraient explosifs. Cela explique les raisons hors contexte de la publication, en 1964, et les effets attendus de la réception, c'est-à-dire quasiment nuls. Ni les Algériens ni les Français ne voulaient s'intéresser à un sujet (les camps de regroupement) qu'ils estimaient hors saison.*

Pourquoi le Secrétariat social ?

– Quand je suis revenu en Algérie en 1950, j'avais une idée en tête : prendre en compte d'abord la communauté musulmane. Je me demandais comment faire. Un jour, un ami m'a dit : « Ouvrez un secrétariat social. Vous aurez une fenêtre pour entrer dans le monde musulman. » Et c'est comme ça qu'en 1951, on a déposé les statuts de l'association « Secrétariat social ». Je n'étais pas président à l'époque. J'en suis le président encore aujourd'hui. Le premier travail que nous avons effectué, en 1954, nous a valu quelques ennuis : « La lutte des Algériens contre la faim. » Mohammed Dib y a participé. Ce Secrétariat social a publié dix ans avant l'indépendance et dix ans après. Nous étions un peu gênants, car nous étions, de loin, l'organisme privé qui avait le plus écrit sur l'Algérie actuelle.

– *Mais, comment Bourdieu se situait-il, étant au Gouvernement général ?*

– Le Gouvernement général nous en a voulu d'avoir écrit sur la lutte contre la faim des Algériens : « Vous discréditez la colonisation. » Pour nous, c'était plus simple. Nous disions : « L'Algérie est un pays où il y a de la malnutrition, mais pas de famine. »

– *Mais c'est précisément cela qui a séduit Bourdieu : il a découvert le côté « archaïque » des instruments de travail des Algériens (en matière d'agriculture) mais une connaissance inouïe du sol (assolement etc.), donc des savoirs adaptés à leurs moyens de production. Ils étaient certes pauvres*

par rapport aux Colons, mais ils n'étaient pas pour autant misérables. Ils produisaient en réalité ce qui était nécessaire à leur survie, ce qui leur évitait de connaître la famine.

– À l'époque, il n'était pas là. C'était en mai 1954 (publication en 1955).

– *Mais à la fin de 1955, il était déjà en Algérie et le constat de certains faits s'est effectué à ce moment-là. Ce qui est étonnant (chez Bourdieu), c'est que malgré son « affectation » au Gouvernement général, il a trouvé le moyen de travailler sur des sujets aussi « chauds » (au plan scientifique, j'entends).*

– Tant qu'il était au Gouvernement général, il n'a rien publié sur l'Algérie. Ses écrits sur l'Algérie ont été publiés après son départ. Je crois que sa seule publication alors qu'il était au Gouvernement général, c'est celle qui est sortie au Secrétariat social sur le sous-développement.

– *Mais en 1959, il n'était plus au Gouvernement général, mais à la fac, il était déjà dans le civil.*

– Oui, mais au titre du service militaire.

– *Je ne crois pas, mon père. Il a d'abord été au Gouvernement général, puis a été affecté comme assistant à la fac, où il a enseigné la philosophie et la sociologie.*

– Oui, mais je crois que c'était dans le cadre du service militaire qu'il avait à accomplir. À mon avis, il a dû l'effectuer de 1957 à 1959.

– *Non, il est arrivé en Algérie fin 1955.*

– Il y a donc une époque que je n'ai pas connue. Mais, vous savez, je n'ai pas cherché à en savoir plus. Copain-copain, c'était le type de nos relations. On a bavardé, mais pas vraiment travaillé ensemble. À ceci près que, à la suite des articles qu'il avait écrits pour le Secrétariat social, c'est grâce à lui que j'ai été introduit à l'approche culturelle des sociétés. Il s'appuie pour cela sur les travaux de Margaret Mead.

– *Et aussi sur Lévi-Strauss et le structuralisme.*

– Là, il m'a apporté énormément.

– *Il était heureux ou malheureux d'être en Algérie ?*

– Le problème ne se pose pas en termes de bonheur ou pas bonheur : il était curieux. C'était ce qui me frappait le plus chez lui.

– *Il voulait apprendre.*

– Oui. Puisqu'il était là, autant en profiter. Un des reproches que je lui fais, c'est d'être devenu surtout sociologue, et de ne pas être resté suffisamment philosophe.

– *Pour lui, la philosophie telle qu'elle était pratiquée à l'époque, ne répondait pas totalement aux questions angoissantes du moment. Le désarroi des Algériens ne pouvait pas trouver des réponses dans la philosophie.*

– Je sais. Il aurait pu faire autrement, mais pour lui (le mot est méchant, mais pas l'intention), la sociologie a été une voie d'opportunité. Sa formation première était d'être philosophe et il n'est pas resté philosophe.

– *Pour lui, la philosophie de cette époque...*

– *Était morte, il est vrai.*

– *Elle ne répondait pas aux problèmes de l'époque. Je pense qu'il aurait peut-être voulu concilier les deux. En fait, ce qui l'intéressait au plus haut point chez les Kabyles, dans Le Sens pratique, c'était aussi ce sens philosophique enraciné dans la pratique sociale. Ce que je vais dire est sommaire, mais la sagesse kabyle participe aussi d'une certaine philosophie qui n'est pas celle de Sartre, de Bergson, de Husserl; mais celle de gens tout simples en relation avec leur monde. Pour moi, Le Sens pratique est traversé de part en part par la philosophie: essayez et vous verrez qu'il tente de concilier les deux approches. Dire qu'il a complètement renoncé à la philosophie est faux puisqu'on lui doit au moins L'Anthologie politique de Martin Heidegger.*

– C'est un constat plus qu'une philosophie de la vie. Il a eu un gros choc, qu'on retrouve dans son livre sur *La Misère du monde*, le choc de la pauvreté qu'il a d'abord perçue en Algérie. Mais je pense quand même, d'après les conversations que j'ai eues avec lui à Alger, qu'il avait un message philosophique à donner qui n'est pas sorti.

– *Il n'a pas eu le temps peut-être d'aller plus avant. Il le fera aussi dans Méditations pascaliennes. Mais, comme tout un chacun, Bourdieu est aussi l'homme de son temps et des conditions complexes et compliquées dans lesquelles il a eu à réfléchir.*

– C'est un philosophe qui s'est converti en sociologue et qui s'est aliéné dans la sociologie.

– *Je ne vous approuve pas là-dessus. S'il était resté philosophe au sens où vous l'entendez, je ne l'aurais pas connu et peut-être que je ne serais pas là aujourd'hui.*

– Je parle en philosophe (*rires*).

– *En tout cas, c'est l'homme qui a opéré des traversées extraordinaires entre les disciplines et entre les sociétés. Pour lui, il n'y avait pas ces coupures invraisemblables entre les cultures.*

– Ce qui est intéressant, c'est que sa première découverte de la pauvreté, et de la pauvreté des travailleurs, a eu lieu en Algérie. Là, il y a eu un choc, quand il a parlé de la Kabylie et des travailleurs en Algérie. Autrement dit, il y avait deux attraits: la sociologie culturelle et la pauvreté.

– *L’anthropologie économique, les rituels... La liste des objets est si longue que chacun de nous s’attache à ce qui l’intéresse et tend à ne pas voir ce que Bourdieu a fait ailleurs. Ce qui est parfois une réduction de sa pensée.*

– Comment cela marchait dans sa tête ? Je ne sais pas. Mais je répète : il était plus philosophe que sociologue. Les quelques articles qu’il a écrits sur la religion, c’était un peu un passe-temps.

– *Sur le champ religieux... Mais les passages sur les Mozabites dans Sociologie de l’Algérie sont très beaux et très fins. Il avait vu des choses très justes entre religion et capitalisme, mais c’est vrai qu’il n’a pas développé cela.*

– Là, vous avez d’autres sources d’informations que moi. C’est pourquoi il y a quelque chose qui m’échappe : qui fréquentait-il en Algérie ?

– *Je sais qu’il a rencontré Nouschi qui l’a informé sur quelques points d’histoire. Je sais aussi qu’il a appris des choses par Germaine Tillion tout en n’étant pas toujours d’accord avec elle, Dermenghem, Marcel Emerit et aussi les spécialistes du monde berbère : Berque, Marcy, Marçais, Montagne... Mais ce ne sont que des lectures. Sans oublier que lors de son intégration à l’Université, il va avoir des étudiants qu’il va initier à l’enquête de terrain : Sayad, Accardo, Henine, Misraoui.*

– Le hasard a fait qu’en 1982, j’ai été sollicité pour donner mon point de vue sur son élection au Collège de France. Quand il s’est présenté au Collège de France, ce fut en même temps que Touraine. Des gens du Collège de France m’ont demandé ce que j’en pensais. J’ai dit : « Bourdieu plutôt que Touraine : Bourdieu, on peut aimer ou pas, mais c’est quelqu’un qui invente. »

– *C’est vrai que son travail est novateur à bien des égards. Pour la recherche, c’est important.*

– Une fois élu, il m’a envoyé un mot très gentil.

« IL ÉTAIT UN PARMIS LES DIX »
AUTOUR DE L'ENQUÊTE SUR LES CAMPS DE REGROUPEMENT
DANS LE DÉRACINEMENT

Salah Bouhedja
Entretien réalisé par Tassadit Yacine

Salah Bouhedja est ingénieur au Centre de sociologie européenne. Il compte parmi ceux qui ont conservé des liens avec Pierre Bourdieu. Une première rencontre s'est effectuée, en 1960, sur les lieux de l'enquête dans les centres de regroupement, dans la région de Collo. Salah Bouhedja avait été désigné pour servir de guide et d'interprète dans son propre village aux enquêteurs venus d'Alger. Depuis 1963, date de leur seconde rencontre, ils se sont un peu perdus de vue. Cet entretien est davantage centré sur les conditions d'enquête que sur le rapport au sociologue.

Tassadit Yacine : *À quelle période avez-vous connu Bourdieu ?*

Salah Bouhedja : En Algérie, en 1960, après mon premier bac. Pendant les vacances d'été, je travaillais à la SAS [Section administrative spécialisée], à Chéraïa, à côté de Collo.

– *Ce village est d'ailleurs cité par Bourdieu et il a même pris des photos. Aïn Aghbel, Chéraïa, Bessombourg, tous ces lieux constituent en réalité des terrains d'enquête que l'on retrouve dans Le Déracinement. Il faut préciser que Chéraïa est une SAS.*

– Le secrétaire de la SAS était un cousin germain et il m'a permis de gagner trois sous en été. Comme en même temps, c'était la région où mon grand-père avait été Bachagha, j'étais connu et je leur ai servi de guide.

– *Pouvez-vous situer Chéraïa par rapport aux points d'enquête ?*

– Collo est un port. Chéraïa est à côté, à l'intérieur et non loin se trouve Bessombourg (en arabe Zitouna), et Aïn Aghbel est non de là. Cette région dépendait du douar el-Goufi dont mon grand-père a été caïd.

– *Comment s'est effectuée la rencontre ?*

– Quand ils sont arrivés, ils m'ont trouvé là, puisque je travaillais à la SAS. Leur point de chute, c'était la SAS.

– *Il s'agit de qui ?*

– Bourdieu, Sayad, Mahfoud, et toute l'équipe des enquêteurs.

– *Est-ce que Bourdieu était avec eux ?*

– Je ne me souviens plus des noms. Je sais qu'il y avait des Pieds Noirs. Il y avait un autre qui est resté plus longtemps, c'était Jacques Budin... Je crois qu'il a fait l'école des mines. Quand ils sont arrivés, on peut dire qu'ils sont mal arrivés parce qu'il s'est produit un événement dont on se souvient encore... La région de Collo est très boisée... Et l'intérieur a été concédé à une société : la société des Hamendas et de la Petite Kabylie qui récoltait et ramassait le liège. Cette production de liège était traitée en partie à Collo et en partie à Bessombourg. Après Collo et Chéraïa, c'était zone interdite. On ne pouvait circuler que par convois.

– *C'est quoi, une zone interdite ?*

– C'est une zone où seuls les animaux peuvent circuler (et encore, pas tous les animaux), et les militaires. Aucun civil n'avait le droit de circuler, c'était dans le but de couper les maquisards de la population et permettre à l'armée de tirer sur toute âme qui vive et de bombarder tranquillement, etc. Chez nous, les avions venaient tous les matins, bombes et napalm. Quotidiennement. Tout ce qui bougeait, paf !

Et l'armée était dans les postes, à Chéraïa, là où il y avait la SAS. À Bessombourg, il y avait l'armée, qui était là pour protéger la société de liège. C'était le dernier coin occupé militairement avant la zone interdite et *ce no man's land*.

Le directeur de la société a été tué, le jour de leur arrivée, dans une embuscade à 500 m de la SAS. La SAS est construite à proximité de l'école... Je me souviens de l'histoire de ce paysan qui l'a découvert et qui est venu le déclarer à la SAS dans la demi-heure, parce qu'il était passé par là.

– *Revenons aux enquêteurs et aux enquêtés. Comment ont-ils été parachutés dans une région aussi dangereuse ?*

– C'est par médiation de l'ARDES [Association pour la recherche sur le développement économique et sociale]. D'ailleurs, parmi ces gens, il y en a qui sont repartis le lendemain parce qu'ils ont vu que c'était dangereux.

– *Et vous alors ?*

– Et c'est comme cela que j'étais amené à les piloter. De toute façon, à pareille époque, ils étaient attendus.

– *Ils ne pouvaient pas se rendre sur les lieux de l'enquête sans être munis d'autorisation et je dirai des deux côtés. D'après Sayad, il devait aussi passer par l'ALN [Armée de libération nationale] sinon ils risquaient gros.*

– Pour se déplacer, il fallait des véhicules et c'était des véhicules de la SAS escortés par des goumiers. C'est comme cela que j'étais amené à les

guider, à les introduire sinon ce n'était pas possible (*rires*). Mais pire que ça, le jour où nous sommes allés à Aïn Aghbel, il y avait une harka¹ importante, elle venait d'arrêter un maquisard, et on m'avait dit que c'était mon propre cousin...

– *Pourquoi ont-ils choisi Collo ?*

– C'est une grande question. Il y a d'abord l'accès. En fait, c'est un cul-de-sac et après, il n'y a même plus de pistes. Donc, pour y arriver, il faut venir soit par bateau, soit par la route, il n'y a qu'un convoi escorté par semaine. Je me souviens que, pour aller à Constantine, c'était toute une affaire : prendre le bateau jusqu'à Skikda, puis le train jusqu'à Constantine. Et dans ce convoi, on avait un Halftrack par-devant et un autre derrière le car qui nous conduisait.

– *Pourquoi cette étude ?*

– C'est une question que je voulais lui poser aussi. Il m'a même dit qu'il aimerait reparler de certaines choses avec moi, à propos de cette période mais cela ne s'est pas fait. Mais à mon avis, le centre de regroupement de Bessombourg a été choisi comme terrain d'enquête (peut-être par l'ARDES), parce qu'il avait été le premier dont les journalistes de *L'Express* et de *France observateur* avaient rendu compte parce qu'ils s'y étaient rendus. Il faut ajouter que le centre de regroupement de Bessombourg était dans un état déplorable, parce que sans doute considéré à la fois comme plus sauvage et plus sommaire du fait de sa proximité avec la forêt. C'était un camp de tentes qui se trouvait à la limite de la zone interdite. Cette situation prédisposait à subir des bombardements quotidiens. Aïn Aghbel, en revanche, est nettement plus avantageux. On est d'abord à l'entrée de Collo et ensuite, dans un centre légèrement amélioré, relativement civilisé, où les constructions sont en dur.

– *Je pense que c'est la clef. Mais il y a aussi le fait que Xavier de Planhol avait fait une étude pour dire tout le grand bien qu'il pensait des centres de regroupement en prétendant que c'était des centres de civilisation. Il y en avait dans trois autres régions, et je pense que ça faisait partie d'un plan.*

– À Bessombourg, à 50 mètres de chez mon grand-père, c'était le *no man's land*... Même les bêtes désertaient la région. Pas de berger, rien... Et c'était aussi là que la Wilaya IV² commençait. C'était très dur. Il y avait des *harki-s* (même si je suis sensible à leur situation actuelle) qui n'avaient aucune pitié. Il y en avait qui étaient corrects car ils prenaient ça comme un métier, mais les autres, c'était inqualifiable.

1. Collectif de harki-s.

2. Découpage opéré pendant la guerre par le Front de libération nationale (FLN) (équivalent des préfectures).

– *Il y a d'ailleurs une phrase dans Le Déracinement qui explique que pour les paysans, il n'y avait pas pire que les harki-s.*

– Pendant la guerre d'Algérie, c'était... l'OAS [Organisation de l'armée secrète] et les harki-s.

– *Les harki-s étaient des forces de l'intérieur. C'est bien explicite dans Le Déracinement. En face de la population, il y avait les militaires, qui « étaient l'ennemi, mais un ennemi visible », tandis que les harki-s... C'était vraiment autre chose.*

– C'est vrai. Quand on voit la réputation que l'armée française avait auprès de la population. Les gens préféraient avoir affaire aux appelés du contingent qui, eux, faisaient leur boulot.

Pour revenir à ce centre de regroupement, c'est mon cousin, qui lui-même avait été caïd et puis est devenu maire de Ouled Attia (près de Ziabra). C'est lui qui m'avait fait bosser pendant les vacances. Et c'est lui qui avait ameuté des journalistes pour leur montrer dans quelles conditions vivaient les gens. C'était sa population, son douar, et il s'était permis, grâce à ses fonctions, d'alerter la presse. Ils avaient vu qu'ils vivaient sous des tentes dans une grande misère, que toute la nourriture était rationnée : l'huile, le sucre, la semoule.

– *Le café ? Quand vous parlez de la nourriture, vous parlez de dons ?*

– Non, le café est un produit de luxe. Bien sûr que c'étaient des dons.

– *Parce que, dans certains villages (de colonisation), même les achats étaient rationnés. Je me souviens qu'à Sidi Aïch, quand je faisais des courses, on avait un carnet où tout était rationné, car nous habitions – près de la gare – de l'autre côté du pont, nous étions donc suspects. Les militaires fouillaient les cartables des enfants, et même sous la blouse, pour voir si nous ne cachions pas soit de la nourriture soit des objets (rasoirs, ciseaux) ou des produits comme le savon. (Nous avions moins de dix ans.)*

– Vous avez raison. Moi, j'étais le petit-fils du Bachagha, j'avais des privilèges, certes, mais j'étais soumis au laissez-passer comme tout le monde. À Bessombourg, il y avait une épicerie où ne pouvaient acheter que les employés de la société et moi (au nom de mon grand-père), car nous n'étions pas soumis à ce règlement. Je me souviens que j'achetais du vin. C'était un grand privilège d'avoir moins de restrictions que les autres. Ceci dit, même les gens de la société étaient limités dans leurs achats.

– *Un peu comme les Européens.*

– En plus, on profitait de l'épicerie du mari de ma tante au moment de la sieste, pour vendre ce que nous pouvions (son fils et moi) à ceux qui venaient nous demander ceci ou cela. Cela se passait bien entre nous, y compris avec le FLN [Front de libération nationale] et l'ALN, c'était organisé. On savait qu'il y avait un va-et-vient permanent entre la population

regroupée dans les centres et la population restée sur les terres en zone interdite. La nuit, il y avait un va-et-vient...

Pour revenir à Bourdieu, je pense qu'il est venu là parce que c'est un des premiers centres. Parce que, sans doute, la population de Ziabra, Ouled Attia était un peu particulière et qu'ils ont dû se rabattre là. À moins que ce soit les autorités elles-mêmes qui leur aient indiqué l'endroit (Aïn Aghbel) parce que c'était un peu plus *soft*.

– *Vous avez été intégrés dans le groupe ?*

– Non, mais ils ne sont pas restés longtemps. Je peux retrouver la date dans la presse car, avec l'assassinat du directeur de l'entreprise de liège, le général de Constantine était arrivé une demi-heure après par hélicoptère. C'était la France à Collo, c'était lui qui « donnait à manger » aux Pieds Noirs, il faisait la Loi. C'était plein de Halftracks dans tous les sens. De plus, on n'avait jamais retrouvé ceux qui avaient tendu l'embuscade. Comme c'est très montagneux, ils ont dû vite fuir.

L'équipe de l'ARDES est vite repartie, et n'est resté que Jacques Budin. Il avait reçu l'instruction pour compléter certains trucs. Nous avons vécu carrément à Aïn Aghbel. On dormait dans la vieille école. Je les introduisais auprès des gens, je faisais l'interprète, etc.

– *Et comment était Bourdieu ?*

– Pour être franc, ça ne m'a pas marqué. Je me suis plus souvenu de Sayad que de Bourdieu, je ne sais pas pourquoi. Ils étaient à peu près une dizaine, et il était un parmi les dix.

– *Vous ne l'aviez pas remarqué parce qu'il devait ressembler à ses propres étudiants qui avaient presque le même âge. Il devait probablement être fringué comme eux, manger comme eux, etc. Je vous dis cela (je n'étais pas là au moment de l'enquête, cela va de soi). C'est peut-être ça, il a pris la couleur locale.*

– Sayad avec son sourire en coin... Oui, mais pas Bourdieu. Budin, parce qu'on avait partagé des choses ensemble pendant plus de quinze jours.

– *Il passait inaperçu, surtout lorsqu'il était brûlé par le soleil. Je me souviens qu'en 1989, lorsque j'avais organisé un colloque à la MSH [Maison des sciences de l'homme] et où Bourdieu avait fait l'ouverture, une Algérienne qui le connaissait en Algérie était étonnée de le voir aussi clair de peau... Elle le croyait brun...*

– Je crois que ça doit être cela.

– *Y avait-il des risques à mener ce type d'enquête ?*

– À l'intérieur du centre de regroupement, il n'y avait pas de risques. C'était le « plus intégré », contrairement à Bessombourg. Comme je l'ai déjà dit, j'étais désigné pour les introduire. Avec mon statut (petit-fils de notable), les gens avaient confiance et nous accueillaient.

– *Mais votre grand-père, c'était...*

– C'était un sage local, un homme extraordinaire. Je me souviens que, quand les émigrés envoyaient un mandat, ils le faisaient au nom du caïd, et c'était mon grand-père qui recevait cela et il était très réglo. Mais les autorités n'étaient pas dupes. Elles savaient qu'il y avait un contact permanent avec les maquisards. Mais Aïn Aghbel, c'était intégré car c'était au bord de la route qui relie Collo à Philippeville, à Constantine... Non loin de la société des lièges. Donc c'était « pacifié », pour employer le langage de l'époque. Militairement, je pense qu'il n'y avait pas de danger.

– *Après votre région, ils sont allés enquêter dans le Chelif. Saviez-vous qu'on l'avait affecté là la première fois ?*

– Non, non. Mais c'est là que l'on voit qu'il a été partout et dans les endroits les plus inattendus. J'ai vu dans les photos qu'il a prises, des choses extraordinaires, que les Algériens devraient acheter à prix d'or. Ce sont des photos du boucher local, avec un olivier et des bêtes accrochées aux branches. Les gens sont là autour sirotant leur thé ou leur café. Quand je les ai vues, j'en ai pleuré (*forte émotion*).

– *On ne peut nier qu'il a roulé sa bosse ! Il a sillonné ce pays...*

– Oui, c'est bien cela... C'est à la fois inattendu et étonnant.

– *Vous voulez dire de penser à fixer ces choses au moment où personne n'y pensait ?*

– Vous avez raison de le souligner... Car nous étions loin de tout cela, tellement nous étions préoccupés par la survie.

– *Et les femmes avec leur haïk (voile) ?*

– Non, elles ne le portaient pas. En ville, oui, mais pas chez nous. Le voile, c'est complètement étranger chez nous.

– *Les femmes voilées sur des motos ?*

– Là où les femmes étaient étonnantes, c'est à la Calle : les musulmanes allaient au bistrot avec leur mari boire un canon de rouge.

– *J'ai vu ça à Oran, des femmes en vêtements traditionnels boire de la bière dans les années soixante-dix.*

– Mais dans la région de Annaba, il y avait du vin local, il y avait même une coopérative de vin (et pas seulement...).

– *Et comment avez-vous retrouvé Bourdieu ?*

– Quand je suis arrivé à Paris, en 1963, je l'ai retrouvé grâce à Sayad. C'est Sayad qui m'a demandé de venir lui donner un coup de main pour l'aider à faire un déménagement : c'était celui de Bourdieu.

– *Vous avez donc gardé le lien ? Vous l’aviez bien vu cette fois ?*

– Mais oui ! Je l’ai ensuite retrouvé au Centre. J’ai eu droit à quelques vacances, codage, j’ai fait les tableaux du *Déracinement*, je tirais la ronéo, je perforais les enquêtes sur cartes d’ordinateur qu’on passait à la trieuse... C’était début janvier 1964.

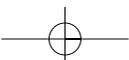
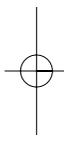
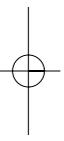
– *Et vous êtes resté ainsi depuis ?*

– Je suis parti car je ne pouvais pas étudier et travailler. Bourdieu m’avait conseillé alors de faire de l’informatique. J’avais refusé, j’étais têtu... Je suis parti du Centre et je suis revenu par la suite. Cette interruption m’avait donné du fil à retordre et j’ai repris des études d’informatique. Je suis revenu au Centre plus tard.

– *Il était comment avec vous ?*

– Égal à lui-même : accueillant et protecteur. Il ne supportait pas le racisme. Il est intervenu plusieurs fois (en téléphonant au collègue d’une de mes filles³) pour protester contre l’abus de ses profs. Je retiens cette image : celle d’un homme « juste » et d’un révolté contre la domination, *el hogra* (le mépris) : un mot de là-bas qu’il a toujours su utiliser dans son sens le plus profond.

3. J’ai encore les lettres.



« IL SE SENTAIT BIEN AVEC NOUS...
CELA SIGNIFIAIT QU'IL ÉTAIT DE NOTRE BORD »

Jean Sprecher
Entretien réalisé par Tassadit Yacine

Comment peut-on connaître une œuvre sans faire l'analyse des conditions sociales, politiques et culturelles dans lesquelles elle a été produite ?

Cette exigence scientifique valable pour toute recherche s'applique indéniablement à l'œuvre algérienne de Bourdieu. Ce travail longtemps méconnu mérite une relecture qui prenne en compte le contexte très difficile dans lequel il a été élaboré, c'est-à-dire une situation où la marge laissée à l'expression est quasiment inexistante.

Aussi peut-on deviner les raisons pour lesquelles Awal a choisi de donner la parole à un témoin de cette époque. Jean Sprecher, Français d'Algérie, alors étudiant « libéral » (de gauche) essaie de rendre ce climat de terreur où il était en somme impossible d'exprimer une opinion différente de celle de l'idéologie dominante qui, elle, était en faveur de la guerre. À la même période le jeune Bourdieu, alors assistant à l'université d'Alger, affrontait les mêmes difficultés avec ses collègues d'extrême droite qui avaient du mépris pour ce « métropolitain qui n'entendait rien au problème algérien ». Ce qui est exprimé en filigrane dans l'œuvre du sociologue est largement décrit par ce témoin de l'histoire.

Tassadit Yacine : Vous avez publié À Contre-courant (Éditions Bouchène, 2000), un livre très intéressant qui relate les conditions sociales et politiques dans lesquelles vous avez été amené, avec d'autres, à vous démarquer de la pensée officielle des Français d'Algérie. Voulez-vous que nous revenions à cette période ?

*Jean Sprecher : Dans ce livre, j'ai rappelé qu'un courant progressiste et libéral (le sens de ce mot s'éclairera au cours de cet entretien) avait toujours existé en Algérie dans la population européenne, et s'était manifesté, surtout à partir de 1918, parallèlement à l'émergence du mouvement national algérien. Mais ces partisans d'une Algérie nouvelle, c'est-à-dire décolonisée, n'avaient jamais constitué une force suffisante pour imposer une autre politique à la France qui se satisfaisait du *statu quo* et s'inclinait devant les*

volontés du tout-puissant *lobby* colonial. Les tentatives de règlement des problèmes algériens (c'est la longue période « des occasions perdues ») s'étaient toujours enlisées dans les méandres d'un débat national d'où il ressort que la France était fière de sa politique coloniale et entendait la maintenir. C'était le sens, en 1930, de la célébration du Centenaire de la conquête de l'Algérie, et en 1931, de l'Exposition coloniale. En novembre 1954, avec le déclenchement de la rébellion, on peut dire que les réalités algériennes sont apparues brutalement au grand jour. Mais le gouvernement français réaffirma que *l'Algérie, c'était la France*, l'opinion ne vit dans ces événements que la main de l'étranger, et la majorité de la population européenne d'Algérie s'obstina à nier les problèmes.

– *Pouvez-vous nous expliquer un peu le contexte de l'émergence de votre mouvement ?*

– Un court rappel historique s'impose. De 1954 au début de 1962, on constate une intensification de la guerre, en contradiction avec la volonté sans cesse affirmée des gouvernements de la recherche d'un règlement pacifique. Pour la France, c'est une longue période agitée, dramatique, une succession de troubles et de complots, dans une atmosphère de guerre civile. La IV^e République a été abattue, la V^e ébranlée, la vie même du Président mise en danger. « Le 6 février 1956 », « la bataille d'Alger » en 1957, « le 13 mai 1958 », « les barricades d'Alger » en 1960, « le putsch des généraux » en 1961, autant d'événements que les Libéraux ont vécus dans la douleur, désespérant de voir progresser l'idée d'une paix négociée, que la raison imposait. Dénonçant l'échec de *la politique française* pendant ces années de guerre intense menée sur le terrain, les libéraux et les progressistes ont compris la nécessité de faire entendre une autre voix, de se regrouper et de tenter d'agir. On peut dire l'échec des politiques : celui de « l'intégration » dans sa nouvelle formule définie par Jacques Soustelle, celui de « la pacification » à la façon de Robert Lacoste et du général Massu, et l'échec de l'hypothétique « Troisième voie », entre les nationalistes et les ultras, encore recherchée par de Gaulle jusqu'aux journées de décembre 1960.

– *Ce rappel de ce qu'était l'Algérie à votre époque me semble tout à fait intéressant pour comprendre comment une pensée (dite libre) pouvait évoluer. Qui étaient réellement les Libéraux ?*

– C'était un ensemble assez flou et mouvant. Les « Libéraux », dont l'existence est toujours mentionnée par les historiens, cela n'a pas fait de leur part l'objet d'une étude approfondie. En tant que témoin, dans *À Contre-courant* je leur ai consacré plusieurs chapitres. Ici, par économie et par souci de clarté, je serai plus schématique.

– *Pouvez-vous nous en dire davantage ?*

– D'abord, et je les mettrai à part, il existait des Libéraux intégrés au système en place, même s'ils étaient combattus par les tenants de l'Algérie française. Au début de la guerre, ils avaient pour leader Jacques Chevallier,

maire d'Alger, secrétaire d'État, partisan de réformes profondes, et je crois ne pas le trahir en disant qu'il était partisan d'une *intégration* véritable, telle que la concevait le statut de 1947, dont on sait bien comment il avait été saboté. Autour de lui, des personnalités puissantes du monde économique, toute une « bourgeoisie intelligente » qui savait les réformes indispensables pour conserver ses positions. Cependant, son humanisme et son respect des Algériens lui avaient valu auprès d'eux une certaine estime qui ne s'est jamais démentie.

Et puis, il y avait les autres... Ceux qui ne voulaient pas du système colonial, fût-il réformé. Ceux qui avaient déjà cette conviction dès le début de la guerre ou qui y sont parvenus en cours de route, par lucidité ou par réalisme ou par idéal. *Entre Camus et Fanon*, selon la formule d'Alain Accardo, il y avait place pour bien des nuances.

– *Quelles étaient ces nuances ?*

– Une « Fédération des Libéraux » a existé, proche d'Albert Camus, constituée d'intellectuels, d'écrivains. Des personnalités originales, fortes et complexes, qu'on peut présenter sous la même bannière, mais sans uniforme. Emmanuel Roblès, l'éditeur Charlot, l'architecte de Maisonseul, et avec eux des écrivains algériens comme Mouloud Mammeri et probablement Mouloud Feraoun. Chacun a eu son parcours propre et on sait que Camus, par exemple, puisqu'il s'en est expliqué, a toujours exprimé sa méfiance devant le nationalisme arabe, et espérait une solution française, mais « dans la justice et l'égalité, en refusant le colonialisme et ses abus qui sont d'institution ».

– *Il m'a semblé que les Mandouze et les Roblès étaient nettement plus engagés que Camus ?*

– Oui, sans aucun doute, et notamment le groupe des chrétiens progressistes, mené par André Mandouze, professeur à la faculté des lettres d'Alger, qui était en effet très radical et très engagé.

– *S'engager aux côtés des Algériens, comme l'avait fait Mandouze, c'était risqué, non ?*

– Bien entendu, et il y en a eu d'autres, des personnalités indépendantes et courageuses qui se sont aussi illustrées dans l'action politique, quelquefois tragiquement, comme maître Popie, assassiné par l'OAS [Organisation de l'armée secrète].

Dans le milieu des enseignants et des étudiants, nombreux ont été les progressistes et les libéraux, parmi lesquels j'ai milité. Beaucoup ne se reconnaissaient pas exactement dans les groupes définis plus haut. Nous étions, il est vrai, de cette génération très marquée par l'histoire et convaincue de la nécessité de l'engagement politique. Nous étions nourris d'existentialisme et de marxisme, et c'est pourquoi nous voulions être appelés *progressistes* plutôt que *libéraux*. C'est bien de ce groupe que je me sens autorisé à parler.

– *Pouvez-vous dire comment s'est constitué votre groupe ?*

– Les Libéraux venaient donc d'horizons différents : ils ne donnaient pas tous le même sens à leur engagement politique. Ils n'ont jamais constitué une structure monolithique. Ils étaient des groupes objectivement alliés mais sans liens organiques, malgré des tentatives de regroupement. Ainsi, on comprendra que durant cette période mouvante et tragique, l'attitude des Libéraux ait pu aller, selon les individus, du simple soutien à une Algérie nouvelle jusqu'au militantisme pour une Algérie indépendante et, pour certains, jusqu'à un engagement clandestin ou déclaré auprès du FLN [Front de libération national].

Chez les étudiants, ces nuances existaient aussi. Mais nous étions impatientes de nous faire entendre. Nous avons vite compris que sans organisation, nous ne pouvions agir. Nous avons donc été amenés à créer un Comité étudiant d'action laïque et démocratique, le CEALD, auquel ont adhéré des étudiants algériens, ce qui était très significatif et que nous jugions très important.

– *Vous avez donc tenté de passer à l'action ?*

– Une action modeste d'abord, quotidienne, sur les bancs des facultés, dans le travail, dans les syndicats, et dans les relations familiales et amicales, avec la volonté d'exercer un effet sur l'opinion, dans une communauté soumise de gré ou de force au discours dominant, au monologue toujours recommencé de l'Algérie française. Mais aussi une action réfléchie, téméraire, publique et qui a toujours surpris et étonné nos adversaires.

– *Quel a été le rôle des étudiants et celui de Sayad, puisque vous l'avez connu ?*

– La célébration du 1^{er} mai 1958 et celle du 1^{er} mai 1959, présidée par Abdelmalek Sayad, devant un public d'enseignants et d'étudiants, pour réclamer l'ouverture de négociations avec les nationalistes a bien sûr surpris beaucoup de monde et, en particulier, nos adversaires politiques. On peut sourire ou avoir du mal aujourd'hui à imaginer ce qu'une pareille manifestation, en apparence banale et purement symbolique, pouvait comporter d'audace et de force provocatrice, à Alger, en 1959. La presse de droite ne s'y était pas trompée, pour laquelle nous étions des agitateurs, des communistes échappés des camps d'internement de Lodi¹.

Ensuite, notre participation aux élections à la direction de l'Association des étudiants d'Alger, nous plaça en opposition directe et ouverte avec les leaders du mouvement activiste, Pierre Lagailarde et Jean-Jacques Susini, qui allaient être quelques mois plus tard, l'un, le chef des insurgés des barricades d'Alger, et l'autre, l'idéologue et le chef de l'OAS, la plus formidable organisation terroriste que la France ait connue. Certes, électoralement nous

1. Petit village, près de Médéa, à plus de 100 km d'Alger (NDLR).

avons été battus, mais nous avons rassemblé près d'un tiers des voix des votants, ce qui signifiait qu'un courant libéral existait bien en Algérie, mais qui avait peu de moyens pour se faire entendre.

Enfin, le 3 novembre 1961, jour de l'ouverture à Paris du «procès des Barricades», nous avons mis en échec la grève des étudiants activistes et nous avons réussi à pénétrer de force dans l'enceinte des facultés d'Alger. Il s'agit là de la seule manifestation qui, au cours de cette guerre, ait réuni des progressistes français et algériens au coude à coude, face aux partisans de l'Algérie française. La seule manifestation dans laquelle Français d'Algérie et Algériens ont scandé ensemble les slogans : «Le fascisme ne passera pas» – «Négociations avec le GPRA [Gouvernement provisoire de la République algérienne]» – «Abbas au pouvoir».

La presse nationale avait abondamment relaté et commenté cet événement : pour certains (*Le Canard enchaîné*, *Esprit*), qui ne tarissaient pas d'éloges à notre égard, nous ouvrons la voie, celle de la raison et du courage. Après coup, il est apparu comme annonciateur des journées historiques de décembre 1960, au cours desquelles la population algérienne avait très massivement à Alger montré qu'elle était dans le camp nationaliste et avait mis fin au mythe de «la Troisième force».

– *Nous comprenons mieux maintenant pourquoi les Libéraux ont été perçus comme des alliés objectifs de la cause nationale algérienne.*

Pouvez-vous nous décrire le climat de terreur qui sévissait à l'université d'Alger (peur, enlèvement, assassinat, manque de liberté d'expression, marginalisation par les collègues) ?

– Votre question en fera bondir plus d'un, capables de prétendre que la vie à l'université était «normale», tous ceux particulièrement qui ont confortablement continué leurs études, malgré «les événements».

– *C'est bien de le rappeler car parmi ceux-là, il y en a qui, malgré la couardise qui a caractérisé leur comportement, jouent aux donneurs de leçon. Je vous dis cela car j'entends encore Bourdieu me dire : «Vous ne pouvez pas imaginer le climat fasciste qu'il y avait à Alger, à cette époque !»*

– Mais oui, il avait parfaitement raison. Car ceux qui étaient à contre-courant, qui considéraient qu'on était «en guerre», ceux qui se taisaient parce qu'ils savaient que leurs paroles ne pouvaient être entendues ou supportées, ceux-là trouveront votre formule juste. Il me suffirait pour y répondre d'aligner trois noms : Peyréga, Mandouze, Audin. Mais le lecteur d'aujourd'hui a besoin d'être éclairé.

– *Qui sont-ils ?*

– *Jacques Peyréga*, doyen de la faculté de droit, dénonce dans la presse une exécution sommaire à laquelle il a assisté en plein centre d'Alger. L'événement fait grand bruit en France et soulève l'indignation. Mais à Alger, Jacques Peyréga est violemment attaqué et calomnié par les Ultras et

les amis du pouvoir, il est réprouvé par ses collègues de la faculté, pris à parti et menacé par l'association des étudiants algérois.

André Mandouze, lui, a été chassé de la faculté des lettres au cours d'une violente manifestation, et sans la vigilance de quelques-uns de ses étudiants et de l'Union des étudiants musulmans, c'est sa vie même qui aurait été menacée.

Maurice Audin, enseignant en mathématiques à la faculté des sciences et membre du Parti communiste algérien, a été enlevé par les parachutistes et aujourd'hui encore la lumière n'a pu être officiellement faite sur sa disparition, c'est-à-dire son exécution.

Et combien d'intellectuels algériens ont simplement disparu pendant cette période ?

– *Pourquoi Mandouze ? Et pourquoi cette agression ?*

– J'ai consacré de longues pages à « l'affaire Mandouze ». Parce que, au-delà de la relation dans la presse de l'éviction d'André Mandouze de la faculté d'Alger, je n'ai pas connaissance d'une analyse en profondeur de cet événement qui, selon moi, avait une portée historique.

Mandouze était arrivé à Alger après la guerre et ses convictions anticolonialistes furent vite connues. Résistant authentique, décoré de la Légion d'honneur à vingt-cinq ans à titre militaire, cofondateur de *Témoignage chrétien*, André Mandouze à Alger, voilà un homme dérangeant ! Dans des dizaines d'articles de presse, il dénonce les méfaits du colonialisme. En 1954, il fonde la revue *Consciences maghrébines*.

Après le 6 février 1956 il est « retenu » à Paris, pour des raisons « politiques ». Dans *Mémoires d'outre-siècle*, il révèle l'activité qu'il a déployée pendant cette période pour éclairer ministres et personnalités influentes sur les possibilités réelles de négociation immédiate avec le FLN, mais il déplore que leurs efforts conjugués ne soient pas parvenus à en convaincre le président du Conseil Guy Mollet. Il est certain qu'à ce moment-là, il était le mieux placé pour établir des contacts avec la rébellion en vue d'un cessez-le-feu. Le gouvernement n'a pas voulu saisir cette opportunité, parce que déjà la politique dite de « pacification » était décidée. Cet épisode s'ajoutait donc au tableau des « occasions manquées »...

– *Que s'est-il passé par la suite ?*

– La reprise des cours de Mandouze à Alger était enfin autorisée et annoncée en ce début de mars 1956. Elle allait permettre le déchaînement d'une haine et d'une violence longtemps contenues et qui maintenant, aux yeux des Ultras, se trouvaient tout à fait justifiées et légitimées : n'avait-il pas, en effet, le 27 janvier à Paris, salle Wagram, « apporté le salut de la résistance algérienne » au Comité d'action des intellectuels ?

– *Quelle a été la réaction des Ultras ?*

– Je dirais que l'occasion était trop belle. Les Ultras et le gouvernement allaient enfin pouvoir régler son compte au « cher professeur ». La manifestation fut minutieusement préparée par l'association des étudiants algérois. La

presse et le bouche à oreille assurèrent une énorme affluence autour de la salle Gsell pour accueillir André Mandouze. Je m'honore d'avoir fait partie du carré des étudiants venus assurer dans la salle la sécurité de leur professeur. Mais sans la vigilance et le nombre des étudiants algériens de l'UGEMA [Union générale des étudiants musulmans algériens], qui le prirent en charge et l'emmenèrent loin de la faculté, c'est la vie même d'André Mandouze qui aurait été en jeu. Car les émeutiers se proposaient de le promener la corde au cou dans les rues d'Alger avec un bonnet d'âne, au risque – ou avec l'intention – de le faire lyncher, ou de le pendre. Les autorités ne prirent aucune mesure pour assurer sa sécurité, probablement au nom de la sacro-sainte inviolabilité de l'enceinte universitaire. En revanche, dès le début de la manifestation, le doyen annonça la suspension par le recteur des cours de Mandouze. Décision qui fut d'abord confirmée, et suivie d'une affectation à Strasbourg. Ainsi, le pouvoir venait d'avaliser la volonté des étudiants activistes et des Ultras d'Alger qui avaient organisé leur coup dans la plus pure tradition fasciste : mise en condition de l'opinion, coup de force d'un groupe d'extrémistes appuyé par un soutien massif, et couvert par une police et un pouvoir complices. Un mois auparavant, le 6 février, le même scénario avait déjà réussi, mais il avait pu encore passer pour une réaction de masse de la population européenne d'Alger, tandis que cette fois, il s'agissait d'une action plus ciblée, plus minutieusement préparée et contrôlée, jusqu'au moment de l'intervention déterminante des étudiants favorables à Mandouze que les émeutiers n'avaient pas prévue. Mandouze, certes, leur avait échappé, mais politiquement, ils avaient gagné la bataille.

D'autres actions se succédèrent, d'une facture identique, au cours de cette guerre, mais toujours plus précises, plus efficaces aussi, plus meurtrières et qui connurent leur apogée avec la guerre civile qu'entreprit l'OAS.

– *Vous dites avoir connu Bourdieu à cette période ? Ce que vous décrivez rejoint ce qu'il disait (mais malheureusement qu'il n'a pas écrit) sur cette période, à savoir que la moindre idée avancée dans ce contexte était éminemment révolutionnaire.*

– C'est dans ce climat qu'il fallait vivre et travailler à l'université d'Alger, ce n'est pas une vue de l'esprit mais une réalité pour tous ceux qui n'étaient pas en accord avec les dominants.

– *Je serais curieuse de savoir dans quelles conditions vous avez connu Bourdieu ?*

– Plus exactement, j'ai rencontré quelquefois Pierre Bourdieu. Je ne peux pas prétendre le connaître. Il est venu plusieurs fois au siège du CEALD, et une fois, c'était pour nous parler de son travail et des recherches qu'il menait sur la société algérienne. La sociologie était pour nous une science toute nouvelle. Sayad et Accardo suivaient ses cours, ils étaient déjà plus à l'aise que nous dans ce domaine. Mais la société algérienne devenait un sujet d'étude sérieux, et le discours était différent de celui auquel nous

étions habitués. D'ailleurs, cette année-là, il publiait déjà *Sociologie de l'Algérie*. Je l'ai rencontré une autre fois, en 1959, aux vacances de printemps. Il accompagnait ses étudiants qui devaient faire une enquête sur la population du massif de Collo, dans le Constantinois. Cette rencontre s'est déroulée sur la plage de Stora, près de Philippeville (aujourd'hui Skikdah). Accardo et Sayad étaient présents, et nous avons parlé de politique. Bourdieu connaissait nos positions sur la question algérienne, et je peux dire que ses positions rejoignaient les nôtres. La formule « négociations débouchant sur l'indépendance » peut résumer cette conversation. J'ai écrit que recevoir ainsi l'opinion d'un jeune professeur de l'enseignement supérieur (Bourdieu était au tout début de sa carrière), c'était pour nous un encouragement et un réconfort. Dans un ouvrage posthume – *Histoire et recherche identitaire* – qui vient de paraître chez Bouchène, Sayad expose ce qu'a été cette enquête. On y voit Bourdieu, sur le terrain, avec ses étudiants. « L'armée, dit Sayad, veillait sur nous, de façon pesante. » J'ai su tout de suite aussi qu'ils avaient l'aval du FLN, sans lequel ce travail, dans cette zone d'insécurité, n'aurait pas pu se faire.

Mais il faut que le lecteur comprenne bien que l'atmosphère qui régnait alors en Algérie, la pression constante qui s'exerçait sur nous, nous obligeait à la prudence et à avancer masqués. Je ne sais donc pas comment les universitaires, majoritairement de droite, pouvaient le percevoir. Tout ce que je peux affirmer, c'est que j'ai chaque fois eu l'impression que Bourdieu se sentait bien avec nous, ce qui pour moi signifiait qu'il était de notre bord et d'accord avec nous sur l'essentiel.

– *Et Abdelmalek Sayad, dans tout cela ?*

– De vrais liens d'amitié nous unissaient à Sayad. Par « nous », je désigne les responsables du CEALD, Oliviéri, Blanca, Ducos et moi-même. Entre amis, on se dit tout, et cependant, ce que je viens de dire sur l'atmosphère d'Alger, sur la pression, sur les masques, concernait aussi nos relations avec les étudiants algériens comme Sayad, ou Moula Hénine, que je tiens à citer ici, parce que pour moi c'est encore une manière toute simple de rendre hommage à ce patriote, dont nous ne savions pas tout, et qui fut assassiné par l'OAS, ce qui en dit long sur son *engagement*.

– *Il faut préciser que Hénine était un ami de Sayad qui a également enquêté avec eux. Et comment était Sayad ?*

– Sayad, c'était la douceur, la finesse, l'esprit de pénétration. Pour moi, il ne faisait aucun doute qu'il était très engagé, et je le considérais, mais je ne le lui ai jamais dit ouvertement, comme l'œil du FLN dans notre organisation. D'ailleurs, le 3 novembre 1961, dans la préparation extrêmement rapide de la manifestation dont j'ai parlé plus haut, c'est lui et Henine, et eux seuls, qui ont assuré la présence de nombreux étudiants algériens à l'attaque de la barricade élevée par les Ultras. Dans cet ouvrage dont je viens de parler, Sayad évoque la manifestation du 3 novembre 1961 ; son récit recoupe le

mien mais il précise que la direction des étudiants musulmans algériens, de *La Robertsau*², avait à partir de là compris l'importance du rôle qu'il pouvait jouer pour la cause algérienne en militant dans une organisation de Libéraux et de progressistes.

Pour moi, Sayad était un patriote intelligent, courageux et sincère, étranger à toute démagogie.

La guerre d'Algérie, pour lui, ne s'est pas terminée le 19 mars 1962. Il l'a poursuivie jusqu'à la limite de ses forces en consacrant toute sa carrière à la défense des droits et de la dignité des travailleurs immigrés en France. L'Algérie doit lui en être reconnaissante.

– *Quelle est, selon vous, la différence entre les intellectuels qui travaillent sur le terrain et ceux de l'extérieur ?*

– Vaste question, qui peut se poser à propos de l'Algérie comme elle s'était posée pour la France quand elle était sous l'occupation allemande, comme elle s'était posée en Allemagne au moment de la montée du nazisme. Je crois que les facteurs qui peuvent conduire à la décision de rester ou de partir sont nombreux. Et partir n'est pas la preuve d'un engagement plus résolu que de rester. En France, certains avaient décidé de partir rejoindre de Gaulle, ils l'ont fait, et quelquefois leur rôle a été modeste. D'autres sont restés et clandestinement sont devenus de grands résistants, et on ne l'a su qu'après. Le plus souvent, ce sont les circonstances qui ont déterminé la décision de partir, la crainte ou l'imminence d'une arrestation, les relations établies avec ceux de l'extérieur, etc. Les motivations personnelles, familiales, sociales ont pu faire que l'on est resté, autant que de vraies raisons politiques. En Algérie, beaucoup ont ainsi été de vrais résistants, même si on n'a pas coutume – et on a tort – d'utiliser ce terme dans ces cas-là.

– *Est-ce que vous diriez cela de Mouloud Mammeri, de Mouloud Feraoun, de Dib ?*

– C'est en particulier à eux que je pense, parce que je me suis souvent posé la question à leur sujet. Nous ne pouvons pas répondre à leur place, mais nous sommes en droit d'avoir une opinion. Mammeri est parti, parce que la situation devenait intenable.

– *À propos de Mammeri, il avait commencé en Algérie : tout en étant avec les Libéraux (c'est lui qui signait les éditos de *Espoir Algérie*), il était proche du FLN : il écrivait des lettres à l'ONU pour dénoncer la torture en Algérie. C'est pour cette raison qu'il a été pourchassé par les paras, ce qui l'a amené à se réfugier au Maroc.*

– Il a joué son rôle à l'extérieur, comme il a continué à le jouer, sans complaisance, après la libération. Et Feraoun est resté, et d'autres aussi. Et je

2. Quartier sur les hauteurs d'Alger.

les comprends. Compte tenu de la position qu'ils occupaient déjà en tant qu'intellectuels algériens, ils avaient un rôle à jouer dans cette société si imparfaite, mais telle qu'elle était, constituée d'une grande majorité de sous-citoyens « Français musulmans » qui aspiraient à devenir des Algériens, et d'autre part des « Français d'Algérie » dont une minorité non négligeable les estimait, les soutenait, et pouvait les aider à réaliser leurs aspirations. Feraoun n'a pas choisi la facilité. Ainsi, Feraoun et Mammeri, que j'appelle les deux fils de Si Mohand, ont mis leur talent à faire vivre dans leur œuvre ce peuple algérien dont si peu de Français avaient su parler, sinon pour le situer dans le décor. La place éminente qu'ils occupent dans la littérature algérienne, mais aussi dans la littérature française, montre qu'ils ne se sont pas trompés.

Les extrémistes haineux de l'OAS ne s'y sont pas trompés non plus quand ils ont assassiné Feraoun, avec cinq de ses collègues des centres sociaux. Le *Journal* de Feraoun restera un des témoignages les plus douloureux et les plus humains de cette période tragique de notre histoire commune. En cette année Al Djazaïr, l'étude de cette œuvre dans l'enseignement secondaire français (et pourquoi pas algérien ?) serait une contribution importante à une meilleure compréhension de notre histoire et aiderait encore à résoudre les problèmes actuels de nos deux sociétés.

– *Amrouche ?*

– Je n'ose pas parler de Jean Amrouche que je connais peu, mais ce que j'ai retenu de ce que j'ai lu de lui, c'est – au-delà du drame qu'il a vécu pendant la période coloniale et pendant la lutte de libération – une volonté nettement exprimée de faire prendre en compte le génie de l'Afrique du Nord, ni romain ni grec (thème que le colonialisme n'avait cessé de développer), mais spécifiquement africain, et que symbolisait pour lui le nom de Jugurtha. Amrouche était par là en avance sur ses contemporains qui n'ont pas encore apporté de réponse satisfaisante aux vrais problèmes de la culture algérienne.

– *Pensez-vous, pour revenir à Bourdieu, qu'il a été sans doute en avance sur son temps ? Ou peut-être était-il arrivé trop en retard car la déstructuration avait déjà atteint ses limites ?*

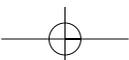
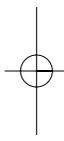
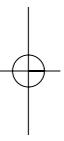
– En avance sur son temps, à bien des égards, sans doute, et l'hostilité qu'il a suscitée en est un signe.

Concernant la déstructuration de la société algérienne, si c'est à cela que vous faites allusion, je dirais qu'il est arrivé trop tard. Certes, les historiens les plus sérieux avaient depuis longtemps démonté le système colonial, mais la sociologie de Bourdieu (et de ceux qui vont l'entourer, comme Sayad) a analysé avec la rigueur scientifique les effets de la politique coloniale sur la société des colonisés. La dépossession, l'institution de la propriété individuelle (sénatus-consulte), la paupérisation, la sédentarisation des nomades, l'exploitation des fellahs par les nouveaux propriétaires, le système

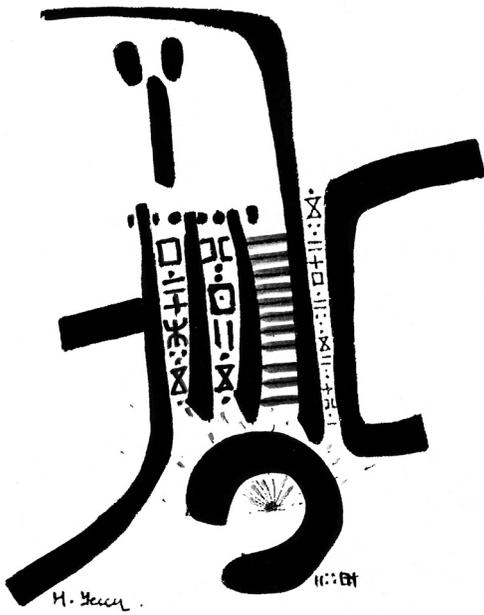
du *khammessat*³, l'immigration intérieure des travailleurs agricoles d'abord, puis l'organisation de l'immigration en France, voilà ce qui avait fait voler en éclats les structures sur lesquelles fonctionnait la société. Et il faut ajouter à cela tout l'arsenal des mesures administratives et juridiques, le statut de l'indigénat, imposés par le colonisateur, la langue française comme seule langue officielle, le contrôle des cultes, etc. Voilà les traumatismes dont souffre encore la société algérienne. Les historiens et les sociologues nous ont aidé à comprendre, mais le pouvoir ne voulait pas les entendre.

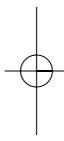
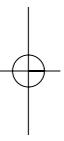
Des continents entiers ont connu le colonialisme. L'instabilité y sévit toujours. Y a-t-il un seul peuple anciennement colonisé qui ait pu aujourd'hui retrouver ses marques, son identité et son équilibre ? Quand les nations dominantes reconnaîtront les méfaits du colonialisme – sous toutes ses formes –, accepteront d'en parler et s'engageront à y mettre fin, le monde respirera mieux.

3. Métayer au quint.

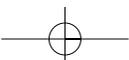


RÉSUMÉS





Asetta



RÉSUMÉS

Entre amis

Pierre Bourdieu

L'auteur évoque, à l'intention des jeunes chercheurs, ses premiers pas dans la recherche en sociologie et en ethnologie, deux disciplines considérées comme antagoniques mais dont il tentera de dépasser l'opposition malgré les difficultés rencontrées dans un champ scientifique dominé par une vision très limitée de la recherche. À l'exception de quelques chercheurs isolés (Émile Dermenghem, Jacques Berque, André Nouschi), la plupart ont inscrit leur démarche soit dans un orientalisme folklorisant soit dans une ethnologie, dénommée « Ethnologie de Papa », fondée sur l'archaïsme, telle qu'elle était pratiquée à l'université d'Alger. C'est dans ce cadre que Pierre Bourdieu fait son immersion dans la recherche sur le monde urbain d'abord et le monde rural ensuite. La connaissance des deux univers l'amène à s'interroger sur les conduites de la paysannerie, du prolétariat et du sous-prolétariat, voués à la « tradition du désespoir » des jours sans lendemain. Son adaptation à la société algérienne lui permet de percevoir l'avenir de l'Algérie autrement que les intellectuels (algériens et français de gauche) qui projettent sur leurs sociétés des modèles politiques en totale inadéquation avec la réalité vécue. Ce témoignage sur sa propre démarche participe de la réflexivité nécessaire à toute entreprise scientifique permettant ici de saisir les liens entre l'observateur et son objet.

Penser la pratique

Louis Pinto

Après avoir envisagé les principaux aspects de la notion d'*habitus*, l'auteur cherche à comprendre ce qui a pu prédisposer Pierre Bourdieu à produire une théorie du monde social marquée par la rupture avec les pré-supposés de la « vision scolastique ». Si l'Algérie a bien constitué pour lui

une conversion professionnelle, intellectuelle et même existentielle, à travers une mise en question de la posture savante de philosophe ou d'ethnologue structuraliste, c'est dans la mesure où une telle expérience a été porteuse d'un retour sur soi favorisé par la proximité ressentie entre les gens de ce pays et ceux de la terre natale du Béarn. Le concept d'*habitus* permettait de faire sa part au sens commun, aux « opinions du peuple saines », bref de reconnaître aux agents une sorte de dignité anthropologique. Faire de la sociologie aura été finalement une façon de rendre justice à tous les points de vue, notamment à ceux dont il fallait s'affranchir, mais en assumant cette rupture sans retour qui est la condition même de toute connaissance.

Le penseur de la « pensée primitive » des penseurs de la pensée primitive
Nikos Panayotopoulos

Dans ce texte, on se propose d'esquisser la reconstruction historique de la relation entre, d'un côté la structure de l'espace intellectuel et scientifique avec les possibilités et les impossibilités qu'il proposait et par rapport auxquelles Pierre Bourdieu a dû se définir pour se construire et, d'un autre côté, un type de dispositions intellectuelles engendré dans un rapport déterminé au monde social, qui est au principe de sa critique de la vision scolastique et du rapport de la sociologie avec la philosophie, univers par excellence de la « scholé ».

Bourdieu et les études kabyles
Raymond Jamous

Dans son travail sur les Kabyles, Bourdieu utilise deux types d'approche qui s'appuient sur la notion d'échange : l'une met l'accent sur la cohérence interne de la logique de l'honneur, comme ensemble de représentations et d'actions, l'autre s'appuie sur ce qu'il appelle « les lois de l'intérêt » et ses implications. Après avoir critiqué cette dernière approche qui n'est guère satisfaisante, l'analyse souligne que l'apport principal de Bourdieu est d'avoir montré la multiplicité des facettes du code de l'honneur. Les formes de défi et de contre-défi qui se manifestent dans la violence, la dépense ostentatoire, l'usage de la parole et le mariage relèvent de cette valeur et renvoient à des configurations complexes de relations sociales que le travail ethnographique de Bourdieu invite à saisir, prolongeant de manière originale l'analyse du don et du fait social total de Mauss.

Les pratiques et leurs logiques
Sonia Dayan-Herzbrun

La réflexion épistémologique conduite par Pierre Bourdieu dans *Le Sens pratique* met en évidence la nécessité de comprendre les fonctions sociales des pratiques, au-delà de la construction savante élaborée par le structuralisme. La théorisation qui ne peut jamais dépasser les limites de l'esquisse naît de la rencontre entre l'anthropologue et ses informateurs. Les modèles ainsi élaborés doivent être utilisés comme des clés de lecture des phénomènes sociaux, y compris ceux qui relèvent de la sociologie politique, dans une démarche qui efface les frontières entre les sciences sociales. En suivant cette même démarche initiée par Bourdieu, il est possible de proposer une logique des sociétés du Moyen-Orient : logique à la fois de l'affiliation, de l'hétérogénéité et de la hiérarchie. Ce sont des logiques relationnelles, qui structurent le rapport au monde et aux autres, des modèles d'intelligibilité toujours formulés dans des conditions précises de production où interagissent et pensent ensemble observé et observateur.

Les limites idéologiques du nationalisme algérien
Lahouari Addi

En étudiant l'Algérie, Bourdieu n'a jamais succombé ni à une sociologie de la culture de la pauvreté ni au tiers-mondisme triomphant des années cinquante et soixante. À partir d'interviews semi-directives, il analyse la société algérienne de cette époque à travers les représentations culturelles. Celles-ci montrent un irréalisme proportionnellement grand en fonction des conditions réelles de vie. Plus les conditions de vie sont précaires, plus l'avenir est enchanté. Expression de ces représentations culturelles, le nationalisme algérien n'avait pas les ressources idéologiques pour maîtriser la modernité et construire l'État de droit. Bourdieu craignait que l'élite qui a libéré le pays ne reproduise les contradictions de la domination coloniale sous sa forme indigène. Malheureusement, l'histoire ultérieure de ce pays dont il aimait les hommes et les femmes lui a donné raison.

Cohésion et parenté à partir de la sociologie de la famille chez Pierre Bourdieu
Abdelhafid Hammouche

La sociologie de Pierre Bourdieu est présentée ici comme une sociologie engagée et une sociologie de l'histoire en train de se faire. Son approche théorique, notamment concernant la parenté et à partir de ses travaux effectués en Algérie, est appréhendée sous l'angle de l'analyse des « dépassements ».

L'article met ainsi en relief la considération des effets de la colonisation sur les fondements de la parenté, particulièrement pour ce qui est de l'indivision

et des rapports de génération. Loin donc de poser un déterminisme indépassable, Pierre Bourdieu caractérise au contraire des conditions sociales et une conjoncture qui rendent impossible la reconduction à l'identique tout en soulignant la prégnance de la prime socialisation. C'est cette tension forte relative aux processus de reproduction empêchés qu'on mobilise dans une conjoncture – la situation migratoire – où se trouvent également en jeu les rapports de génération.

D'une certaine manière, l'attention prêtée aux « relations pratiques » indique une orientation forte pour une socio-anthropologie où se combinent l'intérêt pour l'ordinaire des jours et l'ordre social dans lequel il s'inscrit et une perspective socio-politique pour questionner les contours du commun (et les « frontières » des communautés toujours en reconfiguration).

Pierre Bourdieu et le renouveau des enquêtes ethnologiques et sociologiques au Brésil

José Sérgio Leite Lopes

Dans cet article, José Sérgio Leite Lopes cherche à comprendre comment l'univers intellectuel brésilien s'est approprié l'œuvre et les méthodes de travail de Pierre Bourdieu. Pour ce faire, il a essayé de s'en tenir surtout à l'analyse de la période qui va de la fin des années soixante aux années quatre-vingt (en insistant sur les années soixante-dix), au cours de laquelle la lecture de cette œuvre commence à produire ses effets dans l'univers intellectuel au Brésil.

José Sérgio Leite Lopes a essayé de montrer comment la traduction de ce travail et l'échange des connaissances par les voyages d'études, a joué un rôle très important dans le champ intellectuel brésilien ; et ce sont les travaux les plus anciens de Pierre Bourdieu (en particulier ceux sur les paysans déracinés) qui vont trouver un écho inattendu. Mais, par-delà l'apport de l'œuvre de Bourdieu et des instruments de connaissance qu'elle fournit, l'auteur analyse très finement la réception de cette œuvre dans le champ culturel brésilien, ce qui constitue en soi une preuve que cette recherche, par la dimension universelle qu'elle revêt, peut servir d'analyseur dans les sciences sociales.

Intellectuels médiatiques. Les nouveaux réactionnaires

Maurice T. Maschino

Que leur est-il arrivé ? Naguère en première ligne pour défendre avec courage, contre les pouvoirs et l'opinion publique, des causes désespérées (affaire Calas, affaire Dreyfus, indépendance de l'Algérie, paix au Vietnam, etc.) beaucoup d'intellectuels français – d'Alain Finkielkraut à Jacques Julliard, de Philippe Sollers à André Glucksmann, de Luc Ferry à Pascal Bruckner et tant d'autres – semblent désormais s'aligner sur les thèses dominantes les

plus frileuses et les plus conservatrices. Hérauts de la mondialisation libérale, gémissements transis des États-Unis, soutiens inconditionnels du général Sharon, obséquieux complimenteurs des grands patrons, adulateurs de tous les pouvoirs et principalement de celui des grands médias, ces « intellectuels » n'usurpent-ils pas leur fonction et ne trahissent-ils pas Voltaire, Hugo, Zola, Gide, Sartre, Foucault et Bourdieu ?

Modernización, poder y cultura: Cambio en la relación de los intelectuales mexicanos hacia la política, el gobierno y el Estado

Dr. Martha Zapata Galindo

La relación de los intelectuales mexicanos con el poder se puede ver en la autonomía relativa que la ciencia y la cultura ha desarrollado frente a la política, al Estado y al gobierno. Esta relación ha cambiado en los últimos treinta años, gracias a la modernización de las relaciones culturales y socioeconómicas, y a partir del proceso de democratización que se inició en los años ochenta.

Esa relación ofrece dos rasgos definitorios. Uno es la relación de dependencia material y simbólica del campo intelectual con respecto a la política, y que implica una falta de autonomía relativa.

El segundo rasgo puede verse en las recíprocas relaciones de lealtad entre intelectuales y políticos. Más importante que cualquier posición teórica o moral mantenida por los intelectuales, esta interrelación de lealtad es la que estructura a los grupos en distintos subgrupos, condicionando el reconocimiento simbólico de sus miembros en forma de prestigio o de prominencia intelectual.

Marché linguistique et violence symbolique. Le cas de l'amazighe
Ahmed Boukous

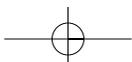
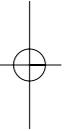
L'étude analyse les effets de la violence symbolique que subissent les amazighophones en situation de contact linguistique en milieu urbain, notamment la pratique du semi-linguisme amazighe-arabe, la marginalisation de l'amazighe dans les pratiques langagières et, à terme, la déperdition de l'amazighe.

Sociologie et ethnologie: le cas de la chasse à courre
Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot

La chasse à courre relève d'une approche qui suit l'une des recommandations récurrentes de Pierre Bourdieu: faire fi des cloisonnements disciplinaires et mêler résolument enquête statistique, observations, travail



documentaire, entretiens. Plus que d'autres objets, dans la mesure où il s'agit d'un fait social total (Mauss) qui interpelle les différents champs sociaux. Certes, l'enquête monographique est insuffisante pour appréhender et comprendre sa foisonnante diversité. Mais l'absence de travail de terrain peut conduire à de lourds contresens. Seule la prise en compte simultanée des dimensions symboliques et rituelles de la pratique et de son inscription dans une société structurée en classes peut permettre d'en comprendre les enjeux pour les agents et la portée métaphorique.



AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1997, 15

ABDERRAHMANE BOUGUERMOUH. À propos de *La Colline oubliée*, le roman et le film. Entretien avec Denise Brahimi

MOHAMED CHTATOU. La notion d'appartenance au groupe chez les Rifains

OMAR OUAKRIM. Le système phonologique de la langue berbère et son fonctionnement (la variante tachlhit)

STEFANIA PANDOLFO. Rapt de la voix

ZALIA SEKAÏ. La langue à deux têtes : le cas algérien

HERVÉ SANSON. Étoile duelle

DENISE BRAHIMI. À propos de *Tala ou l'Opium et le Bâton*, du roman au film

1997, 16

LAMARA BOUGHICHE. À propos de *Langues et littératures berbères*. Entretien réalisé par Moh Cherbi

EL-HADI CHALABI. Culture juridique et modernité en Algérie

MICHAEL PEYRON. Combattants du Maroc central, une résistance morcelée (1912-1933)

BACHIR ADJIL. Pour une poétique de la corporéité, *Ébauche du père* de Jean Sénac

MADJID EL-HOUSSI. Louis Bertrand ou le mythe de la colonisation

ABDELAZIZ ALLATI. Toponymies anciennes de l'Afrique du Nord et de l'Europe

KADDOUR KADI. Valeurs aspectuelles des thèmes verbaux en tarifit

MUSTAPHA GAHLOUZ. À propos des « qanoun-s kabyles » de Belkassem Bensedira

LAMARA BOUGHICHE et MEZIANE LECHANI. Mohand Saïd Lechani, instituteur, pionnier et *amusnaw*

1998, 17

SMAÏL GOUMEZIANE. Aux origines de la violence en Algérie : la question économique

MOHAND TILMATINE. Pouvoir, violence et revendications berbères

PAUL PANDOLFI. « Sauront-ils séparer entre les soldats et les prêtres ? » ou l'installation du Père de Foucauld dans l'Ahaggar

DENISE BRAHIMI. Sophonisbe et les Numides

MARIE-LUCE GÉLARD. Le droit coutumier, l'honneur et la tribu

EL-HADI CHALABI. À propos de « La consommation du vin et la législation pénale algérienne » de Haïch Nouassar

1999, 18**La dimension maghrébine dans l'œuvre de Mouloud Mammeri**

PIERRE BOURDIEU. L'odyssée de la réappropriation

JAMEL EDDINE BENCHEIKH. « Socrate »

MOHAMMED ARKOUN. Le message de Mouloud Mammeri

NAGET KHADDA. Mouloud Mammeri : un « témoin du siècle »

DOMENICO CANCIANI. Mouloud Mammeri et la culture berbère dans une Algérie plurielle

MARCEAU GAST. Le Sahara dans l'œuvre de Mouloud Mammeri

RENÉ GALISSOT. Situation de Mouloud Mammeri : une remontée au travers des générations intellectuelles et politiques vers la distanciation originelle

MOHAMED AGHALI-ZAKARA. Identité berbère et enseignement : l'apport de Mouloud Mammeri

ALAIN ROMEY. Recherche, identification et place de l'aliénation dans les sciences sociales, un cas hors du commun : le CRAPE d'Alger dans les années soixante-dix

LAMARA BOUGHICHE. Des *isefta* de Si Mohand aux dits de Cheikh Mohand ou la passion de Mouloud Mammeri pour l'anthropologie

BOUALEM RABIA. « Lecture de Cheikh Mohand » : une nouvelle expression du code de valeur kabyle

ALI AMAHAN. *Ljmaât* à Ghoujdama (Maroc central)

BACHIR ADJIL. Mammeri ou la séduction de la liberté
 WADI BOUZAR. Itinéraires croisés chez Mouloud Mammeri (1917-1989)
 ANTONIO CUBILLO. Mouloud Mammeri et l'indépendance canarienne
 MANUEL SUAREZ. Le mouvement « guanchiste » pour la libération culturelle et Mouloud Mammeri
 MOHAMMED ELMEDLAoui. *Tajerrumt* de Mouloud Mammeri : lecture analytique
 GINETTE AUMASSIP. Mouloud Mammeri et la revue *Libyca*
 JACQUELINE Pluet-Despatin. D'*Aguedal* à *Awal* : de l'usage des revues chez Mouloud Mammeri
 TASSADIT YACINE. Clôture : Mouloud Mammeri et le pluralisme culturel
 L'œuvre de Mouloud Mammeri. Bibliographie

1999, 19

KHELIFA CHATER. La question amazighe en Tunisie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine
 MICHAEL PEYRON. Entre haine et amour : officiers des Affaires indigènes et tribus dissidentes (Atlas marocain, 1914-1956)
 CHRISTELLE HAMEL. Le mélange des genres : une question d'honneur
 JAN JAAP DE RUITER. Le profil sociolinguistique des élèves arabophones et berbérophones dans l'enseignement primaire au Maroc
 OURIDA MANCERI. L'aspect en berbère : l'aoriste revisité
 SIDI MOHAMMED BARKAT. Ce que peut une femme
 EL-HADI CHALABI. La gifle et le général
 MARTEEN KOSSMAN. « Fadna et Omar », genèse d'un conte berbère
 WADI BOUZAR. Le problème irlandais : origine et évolution

Dossier spécial Algérie

TASSADIT YACINE. Algérie : l'horreur dans l'indifférence
 – Une généalogie de la violence est-elle possible ?
 – L'information et la violence
 JOSÉ GARÇON. Pourquoi tant de haine ?
 ALI HABIB. Les avatars des trois fronts : FLN, FIS, FFS
 BENJAMIN STORA. Voyeurisme et réflexion : des photographies du drame algérien

1999, 20**Femmes et politique au Maghreb**

TASSADIT YACINE. Présentation
 LUCIE PRUVOST. Le code algérien de la famille à la recherche d'un projet de société
 SOUAD BENDJABALLAH. Femmes, prisonnières du sacré
 MARIE-BLANCHE TAHON. Femmes et citoyenneté en Algérie
 SALIHA BOUDEFA. Femmes et mouvement associatif en Algérie
 ZOUBIDA HADDAB. Les Algériennes dans le discours colonial
 ZAKYA DAUD. Luttés féminines au Maroc
 SOUAD CHATER. Femmes tunisiennes : les nouvelles frontières
 NACERA BENSEDDIK. Être femme dans le Maghreb ancien
 TASSADIT YACINE. L'itinéraire de Nadra ou une sociogenèse de la domination

2000, 21**Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie**

TASSADIT YACINE. Présentation
 PIERRE BOURDIEU. Entre amis
 ABDALLAH HAMMOUDI. Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb
 SHERRY B. ORTNER. Les grandes théories anthropologiques des années soixante à nos jours

PIERRE BOURDIEU. Remarques en marge de l'article de Sherry B. Ortner
 MOHAMED ARKOUN. De la condition féminine au maraboutisme : regard sur la société kabyle. Entretien avec Tassadit Yacine
 JEAN AMROUCHE. L'exil intérieur et la foi de l'artiste

2000, 22

PAUL RABINOW. Réflexions sur l'anthropologie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine
 ALAIN ROMÉY. Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarité
 TASSADIT YACINE. Compter ou évaluer ? Le recensement de la population dans l'Algérie coloniale

Les élites au Maghreb

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR. Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale
 ABDESSEM BENHAMIDA. Élitisme et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance
 AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE. Élitisme algériennes : scolarisation, socialisation, circulation
 MADJID BENCHIKH. Les élites dans le système politique algérien
 JEAN AMROUCHE. Tunisie 1947

2001, 23**Le mariage en Afrique du Nord**

TASSADIT YACINE. Présentation
 ABDELHAFID HAMMOUCHE. Mariages en situations migratoires
 FATIMA BOUKHRIS. Rituels du mariage dans la communauté berbère : symbolique d'une transmission sociale
 MARIE-LUCE GÉLARD. L'inversion rituelle : ou quand les hommes se protègent des femmes chez les Aït Khebbach
 CORINNE FORTIER. Le rituel du mariage dans la société maure : mise en scène des rapports sociaux de sexe
 YVONNE SAMAMA. Noces berbères à Telouet
 TASSADIT YACINE. Celle qui vient après : privilèges et tourments des mariages bigamiques en Kabylie
 SOUAD AZIZI. La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh
 FANNY SOUM-POUYALET. De la femme à la *cheikha*, l'engrenage de la marginalité
 HASSAN JOUAD. Grands et misères d'un jouteur du Haut Atlas
 TASSADIT YACINE. *Izlan*
 ABOULKACEM EL-KHATIR. Chants de mariage de la région de Tiznit (Sud marocain)

2001, 24

NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie
 MOHAMED HAMDOUNI ALAMI. Noms d'espaces entre concepteurs et usagers
 SOUAD AZIZI. *Lqimt* (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous
 DIDA BADI. Le mythe de fondation des Touaregs Ifoughas
 HERVÉ SANSON. Assia Djebar ou le subterfuge
 ALAIN ROMÉY. Propos sur l'exil
 AHDA M'HAMED. Le droit coutumier des Ait Atta d'Aoufous (Sud-Est marocain)

2002, 25

TASSADIT YACINE. Hommage à Pierre Bourdieu : l'Algérie fondatrice de l'œuvre
 TASSADIT YACINE. Symptôme kabyle, mal algérien
 KAMAL NAIT ZERRAD. Quelques réflexions sur la Kabylie
 RAMDANE ACHAB. À propos de l'autonomie de la Kabylie
 TASSADIT YACINE. Réflexions autour des émeutes en Kabylie



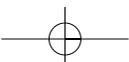
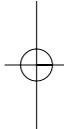
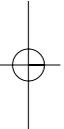
318

Awal n° 27-28

MUSTAPHA GAHLOUZ. Le berbère à l'école : la scolarisation et ses implications en Algérie
BENJAMIN STORA. Figures kabyles dans l'histoire politique algérienne
YOUSSEF FATÈS. La jeunesse sportive de Kabylie : entre sport et politique
CLOTHILDE GHARSA. Revendication amazighe et dialectique du même et de l'autre
AHSENE ZEHRAOUI. L'émigration-immigration kabyle entre réalité et illusion

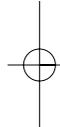
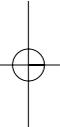
2002, 26

NOUREDDINE ABDI. Origine et fondement de la subordination du politique au militaire en Algérie (suite)
DANIELE-DJAMILA AMRANE MINNE. Paysannes, poétesses et combattantes
SOUAD AZIZI. Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique
ELISABETH MOUILLEAU. La création de la Khaldounia, un projet colonial ?
ALI ALALOU. Syllable Structure and Glides in tamazight
ANTONIO CUBILLO FERREIRA. Sobre el nombre de Canarias y sus interpretaciones
TASSADIT YACINE. Anthroponymes de Tunis





Composé et mis en pages
par DV Arts Graphiques à Chartres,
cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
en septembre 2003
pour le compte de la Fondation Maison des sciences de l'homme



Imprimé en France

Dépôt légal : septembre 2003
N° d'imprimeur : 6525

