BEROSE
Encyclopédie internationale
des histoires de l'anthropologie

En revisitant l'anthropologie de la Kabylie de Pierre Bourdieu

Alain Mahé
EHESS
2020

POUR CITER CET ARTICLE
Mahé, Alain, 2020. «En revisitant l'anthropologie de la Kabylie de Pierre Bourdieu», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.
URL Bérose : article2013.html

Publication Bérose : ISSN 2648-2770
© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).
Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles ici.

Consulté le 29 mars 2024 à 11h15min

Publié dans le cadre du thème de recherche «Histoire de l'anthropologie française et de l'ethnologie de la France (1900-1980)», dirigé par Christine Laurière (IIAC-LAHIC, CNRS, Paris).

Tous les critiques de Pierre Bourdieu [1], même les plus radicaux – de Michel de Certeau [2] à Alain Caillé [3] en passant par Philippe Raynaud [4] –, concèdent que ses écrits sur la Kabylie sont les plus réussis et les plus talentueux. Nous essaierons de montrer sous quelles conditions – méthodologiques et relatives aux aspects de la société sélectionnés – la Kabylie s'est prêtée au projet de Bourdieu et a pu servir de point d'ancrage à la constitution de son appareil conceptuel et de sa théorie [5].

Des trois études d'ethnologie que Bourdieu a consacrées à la Kabylie [6], aucune n'affronte explicitement la question du politique. Pourtant chacune de ces études s'ouvre sur une théorie des modes de domination. Dans cette perspective et à l'aide du concept de convertibilité mutuelle de capital symbolique et de capital économique, il montre comment *l'économie générale des pratiques* concourt à l'établissement d'un ordre politique. Les études sur la Kabylie représentent une voie d'accès privilégiée pour exhumer l'anthropologie de Bourdieu, en particulier son anthropologie politique, et mettre à nu des postulats qui, habituellement, dans ses études sur la société française, sont presque recouverts par l'analyse du fonctionnement des nombreux dispositifs et institutions qui, dans les États-nations modernes, médiatisent, relaient et reproduisent le pouvoir politique [7]. Notre exposé se focalisera sur deux questions essentielles : les modalités du passage de l'autorité au pouvoir et la question du pouvoir communautaire.

Alors que ses études sur la *crise de l'agriculture traditionnelle* ou sur les *structures économiques et les structures temporelles* analysent des aspects de la société colonisée extrêmement circonscrits historiquement et géographiquement, ses études d'ethnologie kabyle (autant dans l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, dans *Le sens pratique* que dans ses ouvrages ultérieurs) nous décrivent une société anhistorique. Or, par suite de la colonisation française, des évolutions multidimensionnelles ont affecté la Kabylie : ainsi par exemple de la scolarisation en français qui dans certaines tribus a atteint un taux de 80% dès le début du vingtième siècle. De sorte que l'image que restitue Bourdieu correspond bien plus à la situation dans laquelle était la région lors de l'intrusion de l'armée coloniale que celle qui était la sienne lorsque Bourdieu y enquêta : plus d'un siècle de capitalisme, d'administration locale, de scolarisation, etc., s'était écoulé. En outre même avec cette réserve, de nombreux aspects de la société kabyle sont presque totalement éludés, en premier lieu desquels sa dimension islamique qu'on n'aperçoit qu'au détour de rites agraires qui relèvent essentiellement de pratiques antéislamiques.

Pourquoi la Kabylie ?

Pierre Bourdieu débuta sa carrière scientifique en Kabylie à la fin des années 1950. La matière première scientifique qu'il y collecta jusqu'à la veille de l'indépendance de l'Algérie en 1962, n'a cessé, ensuite, de nourrir sa réflexion, d'étayer ses perspectives théoriques et d'illustrer son enseignement. S'il n'a jamais évoqué les raisons de son choix [8] ni confessé celles de sa fidélité à la Kabylie, une raison tout à fait prosaïque a certainement dû intervenir : c'est la somme considérable d'études et de sources diverses et variées dont le chercheur dispose sur la région depuis le début de la conquête de l'Algérie.

La Kabylie est certainement la région rurale du tiers-monde à avoir été la plus étudiée. Bien sûr les études qui lui ont été consacrées sont inégales et les éminentes hypothèses dont elle a été le prétexte ou la référence véritable (ainsi de celles de Tocqueville, Marx, Durkheim, Masqueray, etc.) sont noyées dans une production pléthorique, redondante et saturée des clichés et des stéréotypes de l'imagerie coloniale sur les Kabyles. Entre ces deux extrêmes, nous disposons de sources descriptives et statistiques d'une grande qualité et sur près de deux siècles.

Par ailleurs, le grand nombre d'élites culturelles kabyles possédant une double voire une triple culture (berbère, française, arabe) y a facilité le travail de terrain (en tant qu'informateurs, en tant qu'indigènes, et en tant qu'amis garantissant des introductions bienveillantes auprès d'une population qui, rappelons-le, participait pour plus que sa part à la guerre d'indépendance). Au revers de cette ouverture à la modernité et à la culture française qui rendait la Kabylie si facile d'accès et si accueillante, la région présentait par ailleurs des traits culturels d'archaïsme qui l'exposait particulièrement aux enquêtes des ethnographes, encore majoritairement en quête du rameau d'or. Le prédécesseur immédiat de Bourdieu en Kabylie, Jean Servier, allait précisément publier une somme qui s'inscrivait dans une perspective frazérienne [9]. Enfin à côté de la relative intégrité de la région – dont

témoignait un solide tissu social garant à la fois de réceptivité, de quant-à-soi et d'adaptabilité –, et à côté de ses permanences culturelles – où affleuraient des rituels et des pratiques de haute antiquité –, la Kabylie offrait aussi à l'observateur, au sociologue en particulier, toute la gamme des situations résultant du phénomène colonial, des plus anomiques aux plus évolutives [10] .

Nul doute que toutes ces conditions ont joué dans l'élection de la Kabylie par Bourdieu. De celles-ci, nous soulignerons surtout l'attrait que devait exercer sur lui une région qui avait été arpentée en tous sens, mise en abscisses et en ordonnées depuis près de deux siècles et qui avait étayé les hypothèses scientifiques les plus variées, les idéologies les plus opposées sans parler des fantasmes dont la Kabylie était l'objet dans l'imaginaire colonial [11]. Le défi d'avoir raison contre tous était à la hauteur d'une ambition théorique qui pouvait se dissimuler derrière une entreprise rédemptrice de « l'ethnologie coloniale ». Ce que Bourdieu fit de façon très explicite en invoquant l'essentialisme et le primitivisme de l'anthropologie de la Kabylie pratiquée durant la colonisation française. Ainsi quand il déclare avoir voulu « arracher (le rituel) à la fausse sollicitude primitiviste et [à] forcer, jusque dans ses derniers retranchements, le mépris raciste qui, par la honte de soi qu'il parvient à imposer à ses propres victimes, contribue à leur interdire la connaissance et la reconnaissance de leur propre tradition [12] ». Ce qui lui permettait de réhabiliter en même temps sa discipline et son objet, en conférant aux rituels à la fois une nouvelle légitimité scientifique – par la critique de « l'ethnologie coloniale » – et une nouvelle dignité politique et éthique dont l'ethnologie pratiquée sous la colonisation – notamment ces « recollections de faits rituels [...] voués à apparaître comme totalement dépourvus de rime et de raison [13] » – les avait destitués aux yeux mêmes des indigènes [14].

Mais en dehors des motifs prosaïques que nous venons d'énumérer, il y a dans l'attachement de Bourdieu à la Kabylie [15] des raisons plus directement liées à la nature du projet théorique qu'il mettra un peu plus d'une décennie à mûrir à l'épreuve de faits kabyles.

En effet, la société kabyle et en particulier les échanges d'honneur qui s'y déroulent se prêtent, apparemment de façon paradoxale, mais en fait de manière exemplaire, à l'illustration des thèses de Bourdieu. C'est qu'elle offre l'image d'une société instituant son humanité dans une sorte de déni des principes économiques – il est très coûteux matériellement d'entretenir et de reproduire son honneur – tout en permettant du même coup à des analyses en termes d'*objectivation* de *logiques pratiques* sous-tendues par la recherche de capital symbolique et matériel de mettre au jour de multiples stratégies sociales intéressées et prosaïques voilées dans la réalité par l'*ethos* de l'honneur [16].

En outre, tout en se proposant comme un défi théorique, la Kabylie offrait également à Bourdieu un terrain idéal pour projeter son appareil conceptuel. En effet, à son double projet théorique – élucider le sens de la pratique et mettre au jour le principe économique général qui guide les pratiques –, la Kabylie fournissait à Bourdieu un terrain d'investigation privilégié.

1. En premier lieu, à l'égard de sa théorie de l'*habitus* comme système de dispositions structurées et structurantes qui se constitue dans la pratique et qui est toujours orienté vers des fonctions pratiques, la société kabyle fournissait maintes illustrations exemplaires.

En effet, dans la mesure où, dans cette société, selon Bourdieu, les systèmes symboliques ne comportent apparemment pas d'autres origines – caution, formulation, sanction – que celles à l'œuvre de façon diffuse dans l'ensemble du champ social, les comportements des acteurs de cette société s'exposent sans résistance aux analyses en termes d'objectivation de logiques pratiques. Il n'y existe, en effet, aucun système juridique codifié de façon rigide ni de corpus canonique de système cosmogonique ou mythico-rituel, pas plus que de corps de spécialistes en politique, en droit, ou de gestionnaires des biens symboliques accrédités en fonction d'une délégation de pouvoir permanente [17].

2. Avec l'importance qu'y revêt l'honneur, ce véritable prisme au travers duquel sont interprétées et sanctionnées la plupart des actions, la Kabylie s'exposait, de façon exemplaire, aux analyses de Bourdieu qui s'efforçaient de repérer, en vertu d'« *un matérialisme généralisé* », le principe économique sous-tendant les logiques pratiques. En effet, dans cette perspective, Bourdieu reconstruit des systèmes symboliques à partir de schèmes pratiques dont les principes n'affleurent jamais que par bribes à la conscience des acteurs, pour ensuite replacer les conduites et les stratégies objectivées des acteurs dans le cadre de ces systèmes symboliques ou, plutôt, des schèmes pratiques dont les actions sont solidaires. Cette double opération lui permet, finalement, de vérifier de façon véritablement circulaire la validité de sa problématique : la multiplicité des usages symboliques et des processus de légitimation qu'autorisent aux acteurs l'équivocité et la souplesse des systèmes symboliques prouvant, d'une part, le caractère pratique et intéressé de la logique de leurs actions – c'est-à-dire une logique susceptible d'instrumenter les codes symboliques dans les stratégies sociales les plus diverses – et, d'autre part, la vocation pratique des systèmes symboliques mobilisés – c'est-à-dire de systèmes à la fois suffisamment cohérents et systématiques pour pourvoir à un sens socialement admissible et cohérent en lui-même, mais en même temps assez souples et approximatifs pour autoriser, légitimer et inspirer des stratégies sociales agonistiques.

C'est dire aussi que la Kabylie se proposait à Bourdieu comme une société suffisamment enchantée [18] pour que sa sociologie du dévoilement y pourchasse à bon compte illusions et mensonges collectifs, mais pas trop enchantée non plus, pour pouvoir se prêter sans trop de difficultés à la thèse de la convertibilité du symbolique en économique [19].

On peut donc considérer, sans discuter pour l'instant de sa validité, qu'en projetant cette problématique en Kabylie, Bourdieu réalisa des « gains » théoriques qu'il n'aurait probablement pas obtenus en appliquant initialement sa problématique à des sociétés capitalistes où la recherche de capital s'affiche avec la violence nue que l'on sait.

En interprétant de façon moins bourdieusienne le choix que fait Bourdieu de la Kabylie, on peut aussi y repérer une dimension éthique, voire politique : celle de rendre justiciable d'une

théorie à vocation universaliste une société qui n'avait jusqu'alors été constituée en objet d'étude que dans le cadre de problématiques scientifiques qui l'ensauvageaient et qui ne s'intéressaient qu'à ses archaïsmes et à ses particularismes. Et enfin, pourquoi ne pas voir une dimension esthétique dans le choix d'une société où la luxuriance et la véhémence des rapports sociaux offrent à l'analyste l'occasion de s'immerger dans une société « enchantée ».

Que toutes ces dimensions puissent ou non être rabattues sur une stratégie globale d'accumulation de capital symbolique par laquelle Bourdieu ferait montre de toutes ses compétences – stratégique, théorique, éthique, politique et esthétique – la fréquentation assidue de son œuvre nous a permis de les y trouver en dépit du « matérialisme généralisé » dont celle-ci se réclame.

Dans les lignes qui suivent nous commencerons par dégager rapidement l'échafaudage critique qui nous a rendu visibles les faits kabyles que nous invoquerons dans le second volet de notre critique.

L'anthropologie de Bourdieu : première approche critique

De la réduction au plus petit dénominateur commun

Au lieu de complexifier la dialectique entre l'économie et les autres sphères d'activité, d'élaborer des modèles d'articulation alternatifs ou de construire lui-même des modélisations rendant compte de la pluralité des ordres de la pratique, Bourdieu dissout ensemble toutes les sphères d'activité selon une opération qui n'est pas sans rappeler la réduction mathématique au plus petit dénominateur commun. Une fois les discours officiels déconstruits, les prénotions balayées et les illusions collectives dévoilées, Bourdieu peut faire apparaître la « réalité », comme si celle-ci attendait le sociologue pour se dégager de l'illusion et du mensonge sous lesquels les hommes la recouvraient. Au fondement de cette réalité, gît un individu cynique et féroce [20] uniquement préoccupé par la satisfaction de ses intérêts et par la maximisation de ses capitaux (symboliques et matériels). En vertu de ce que Bourdieu appelle lui-même un matérialisme généralisé et une économie générale des pratiques, le juridique devient de la violence euphémisée, le politique est réduit à l'expression directe de rapports de force, l'esthétique n'est que stratégie de distinction, etc. Au terme de ces réductions successives, non seulement les sphères d'activité perdent toute cohérence intrinsèque et toute autonomie mais, en outre, les différentes catégories qui en sont traditionnellement solidaires – solidaires en tant qu'elles permettent aux hommes de se déplacer dans ces sphères et/ou de les analyser – sont totalement disqualifiées et perdent toute valeur heuristique et analytique. Elles ne sont plus, pour les simples acteurs, que de pures illusions et, pour ceux qui essayent de les analyser, des catégories formelles et idéologiques [21]. À quoi bon, dans cette perspective, distinguer des logiques plurielles, des ordres de pratiques différents [22] (juridique, politique, économique, domestique, etc.) lorsqu'on dispose d'outils conceptuels qui ont la propriété remarquable de pouvoir passer d'un ordre de la pratique à un autre, d'y mesurer, d'y établir des équivalences, et enfin d'y

convertir de l'un à l'autre des matières des plus hétérogènes. Ainsi du concept, central dans l'économie générale de la pratique, de capital. Concept qui a deux spécifications – symbolique et économique – qui lui permettent, dans un premier temps, de désigner la qualité la plus volatile (l'honneur kabyle par exemple) comme la matière la plus inerte (la terre) puis, dans un second temps, d'exprimer mutuellement l'une dans l'autre ces deux formes du capital [23].

Avec le concept d'*habitus* l'œuvre de Bourdieu a poussé l'irrédentisme du sociologique sur le psychologique, initié par Durkheim, à ses conséquences les plus extrêmes. Là encore c'est par une ultime réduction qu'il procède puisque sa théorie de l'*habitus* revient quasiment à abolir la division entre psychique et social. « Histoire incorporée faite nature [24] » l'*habitus* est l'expression d'une loi que chacun porte inscrite en lui, dans les tréfonds de sa sensibilité comme dans les plis de son corps. Avec l'*habitus* ce ne sont plus seulement, comme dans l'anthropologie de Durkheim, la volonté, la raison et l'entendement qui se trouvent sociologisés, mais aussi le corps, ses postures et toute son expressivité – ainsi des analyses de l'*hexis* corporelle solidaire de l'*ethos* de l'honneur kabyle. Ce faisant, le dernier domaine que l'anthropologie durkheimienne avait concédé à la psychologie bascule dans la sociologie. Et, du même coup, non seulement toute division entre psychique et social se trouve abolie, mais encore Bourdieu évacue-t-il complètement la question de l'irréductibilité du social à lui-même [25].

Le recouvrement de cette question ne doit pas manquer d'apparaître paradoxal, même à un lecteur superficiel de son œuvre. En effet, comment concevoir que Bourdieu puisse penser le social dans les limites du social, lui qui accorde une place si importante au symbolique ; car ce concept exprime précisément cette idée d'un écart de soi à soi, de l'impossible superposition du signifiant et du signifié [26]. En fait le paradoxe disparaît sitôt que l'on s'avise de l'usage particulier que Bourdieu fait du concept de symbolique. C'est que Bourdieu n'envisage les rapports du symbolique et du réel que sous la forme de leur adéquation parfaite. On trouvera une projection exemplaire de cette conception, fonctionnaliste et réaliste, du symbolique dans sa théorie des deux états du capital – économique et symbolique – et de leur convertibilité réciproque.

Des capitaux symboliques et économiques et de leur convertibilité

Le principe de convertibilité présuppose qu'il y a deux objets distincts à convertir – les capitaux économiques et les capitaux symboliques – et que ces deux objets, lorsqu'on ne les échange pas entre eux, existent et circulent selon des modalités spécifiques. Bourdieu nous en dissuade [27] : dans la réalité, la distinction de deux formes ou états du capital n'existe pas :

> « Il faut en effet avoir présent à l'esprit que la distinction entre le capital économique et le capital symbolique est le produit de l'application d'un principe de différenciation étranger à l'univers auquel il s'applique et

> qu'elle ne peut appréhender l'indifférenciation de ces deux états du capital que sous la forme de leur convertibilité parfaite. »

Que l'idée d'une conversion des capitaux économiques et symboliques ne soit qu'un artefact théorique qu'il faut se garder de réifier ou d'ontologiser, nous l'admettons volontiers. Que l'analyste ne puisse appréhender « l'indifférenciation de ces deux états du capital que sous la forme de leur convertibilité parfaite », nous pourrions l'admettre [28] si Bourdieu n'affirmait pas ensuite que « la distinction entre le capital économique et le capital symbolique est le produit de l'application d'un principe de différenciation étranger à l'univers auquel il s'applique ». Car, alors, à quoi renvoient les « deux états du capital » ? Plus précisément, soit cette distinction renvoie d'une façon ou d'une autre à la réalité : alors on ne comprend pas pourquoi Bourdieu parle d' « indifférenciation » et affirme que la distinction de deux états est « le produit de l'application d'un principe de différenciation étranger à l'univers auquel il s'applique ». Soit on passe du social au sociologique et cette distinction n'a plus qu'une valeur analytique, auquel cas on devrait alors pouvoir mesurer sa validité à la fécondité de la distinction établie. Or, sitôt introduite, cette distinction de deux états est écartée par l'opération symétriquement inverse qui déclare leur convertibilité parfaite.

Que signifie l'affirmation d'une convertibilité parfaite des deux états du capital, dont il nous est précisé qu'elle est le seul mode d'appréhension d'une indifférenciation réelle et dont on vient de voir que la distinction ne relève que de l'intervention du sociologue ? Autrement dit, à quoi renvoie ce concept de convertibilité en dehors de la construction du sociologue, et en vue de l'élucidation de quel aspect – réel, symbolique ou imaginaire – ce concept a-t-il été élaboré ? En outre, le flou demeure autour de la nature exacte de « l'indifférenciation de deux états du capital ». En effet, on a bien du mal à voir si cette indifférenciation est réelle ou théorique puisque l'on a cru comprendre que les *deux états* auxquels elle se rapporte n'existent pas dans la réalité. De même pour ce qui concerne leur *convertibilité* dont on est d'abord assez content de comprendre immédiatement qu'elle relève d'une opération théorique, mais dont on peut découvrir, au bout du compte, qu'elle ne renvoie qu'à d'autres opérations du même genre selon une technique de mise en abîme qui laisse la réalité loin derrière elle.

Approche critique et analytique de l'anthropologie de la Kabylie

Les formes élémentaires de la domination

À notre connaissance, les commentateurs et les critiques de Bourdieu n'ont pas discuté un des aspects de son œuvre qui nous semble pourtant essentiel. Il s'agit de sa reprise du projet wéberien d'une théorie générale des modes de domination dans une perspective qui se veut parfois structuraliste et génétique [29]. À travers le cas de la Kabylie, Bourdieu s'emploie à dégager ce qu'il appelle *les formes élémentaires de domination* [30]. À l'inverse de Lévi-Strauss et de ses *Structures élémentaires de la parenté*, il n'a pas intitulé l'essai théorique qui s'étaye sur ses trois études d'ethnologie kabyle : *Les structures* (ou *les formes*, ou *les modes*, peu importe)

élémentaires de la domination. Et pourtant c'est bien de cela qu'il s'agit. L'idée que nous défendons ici, c'est que précisément sa théorie de la domination avait besoin de la Kabylie (ou d'une autre société « sauvage ») pour se déployer complètement avant de pouvoir être projetée sur les sociétés modernes. Ainsi en est-il des concepts cardinaux de capital symbolique et de capital économique et de leur convertibilité mutuelle [31]. En effet, toutes les analyses de Bourdieu s'efforcent de montrer comment les diverses formes de domination découlent du degré d'objectivation du capital que les acteurs peuvent investir dans leurs stratégies : « C'est dans le degré d'objectivation du capital que réside le fondement de toutes les différences pertinentes entre les modes de domination [32]. » Nous avons donc, à un pôle, les sociétés « sauvages » dans lesquelles le patrimoine des acteurs consiste essentiellement en capital symbolique tandis qu'il est pauvre en capital économique et, à l'autre pôle, les sociétés modernes où les individus sont mieux pourvus en capital économique [33]. D'un côté, la violence douce et censurée d'un monde enchanté, de l'autre la violence nue et sans fard d'un monde désenchanté. Certes, Bourdieu y a consacré de nombreux travaux, les sociétés modernes fonctionnent aussi avec du capital symbolique. Il s'emploie même à montrer que ce qui y assure *la reproduction* de la société, c'est que *les héritiers* disposent tout autant de capital symbolique que de capital économique. Mais enfin, il n'en reste pas moins que la part prise par les capitaux économiques confère à la société moderne une inertie considérable. Cette inertie dispense en effet ceux qui ont le pouvoir du travail incessant d'entretien de leur capital. Entretien auquel seraient soumis ceux qui « ne pouvant se contenter de s'approprier les profits d'une machine sociale encore incapable de trouver en elle-même le pouvoir de se perpétuer, [ils] sont condamnés aux *formes élémentaires de la domination*, c'est-à-dire à la domination directe d'une personne sur une personne dont la limite est l'appropriation personnelle, c'est-à-dire l'esclavage [34] ».

Ce passage illustre de façon très claire l'idée défendue ici.

1) En premier lieu, le souci de Bourdieu d'embrasser toutes les formes historiques de domination apparaît avec évidence – de l'esclavage de type antique à l'État bureaucratique qui s'auto-reproduit –, en même temps qu'il souligne les effets de ces modes de domination quant aux modalités de reproduction de la société.

2) Ensuite, la différence de qualité du lien social induite par ces deux types extrêmes de domination est particulièrement bien suggérée par l'opposition entre ceux qui « se contente[nt] » et ceux qui « sont condamnés ». Enfin, l'opposition entre une machine sociale qui « trouve en elle-même le pouvoir de se perpétuer » et une autre qui en est « encore incapable » semble accréditer l'idée de l'existence d'une importante différence d'efficacité entre les institutions des sociétés enchantées et celles des sociétés désenchantées [35] .

Dans le cadre de cet article, nous ne pouvons évidemment pas discuter toutes les implications théoriques de cette théorie. Contentons-nous de souligner l'absence totale de fondement de cette idée selon laquelle les institutions des « sociétés sauvages » seraient moins efficaces et moins fonctionnelles que les nôtres. En effet, à quoi mesurer l'efficacité d'un système – économique, juridique, de parenté, etc. – sinon par rapport aux objectifs que

lui-même s'assigne ? En ce sens le système économique d'une société de chasseurs cueilleurs n'est ni plus ni moins fonctionnel et efficace que le système capitaliste. Évidemment si on mesure le premier à sa capacité à fabriquer de la plus-value ou le second à celle de maintenir une population de gazelles à un nombre suffisant pour se reproduire tout en fournissant la quantité de viande nécessaire à la société indigène, on peut arriver à hiérarchiser les sociétés considérées selon un coefficient d'efficacité de leurs systèmes économiques. Or on n'a guère songé à comparer l'efficacité des systèmes de parenté des sociétés « sauvages » et celui des sociétés modernes : c'est que la vocation évidente d'un système de parenté est de fabriquer des objets – en l'occurrence des parents – spécifiques et incomparables. Si, en revanche, on s'autorise à comparer leurs systèmes économiques, c'est que dans notre société, celui-ci a pour objectif caractéristique, non la satisfaction de besoins à peu près constants, comme c'est le cas dans la plupart des sociétés « sauvages », mais la maximisation du profit, c'est-à-dire un processus sans fin de fabrication d'un objet susceptible de mesurer tous les autres. Nous laissons de côté la question de savoir si cet objectif correspond à un « choix collectif » ou résulte de l'autonomisation du système. Quand Bourdieu parle d' « une machine sociale encore incapable de trouver en elle-même le pouvoir de se perpétuer », non seulement il se réfère implicitement à l'auto-reproduction de nos États bureaucratiques modernes, mais encore il fait comme si tout système tendait à s'autonomiser du reste de la société afin de se soustraire à la prise des acteurs pour finalement parvenir à l'auto-reproduction. Or, non seulement nous sommes en droit de mettre en doute la validité scientifique de la comparaison implicite qu'il fait mais, en outre, nous devons souligner que si certains sous-systèmes de nos sociétés modernes sont parvenus à s'autonomiser, ce processus d'autonomisation, quand bien même il serait une des tendances immanentes de l'institution en tant que telle, est un phénomène historique exceptionnel et extrêmement récent, qui présuppose une configuration sociétale singulière.

De l'autorité au pouvoir

La distinction entre la fluidité des phénomènes d'autorité et la précarité des situations de pouvoir est le problème fondamental sur lequel bute l'anthropologie politique du Maghreb rural. Un axe de recherche dans l'élucidation du passage de l'autorité au pouvoir a été construit par Bourdieu à partir de l'analyse des stratégies liées à l'honneur. Bourdieu analyse l'honneur comme un capital symbolique susceptible, comme tous les capitaux, d'être l'objet de stratégie d'accumulation et de reproduction, d'investissement et de reconversion.

La problématique de la convertibilité de capital symbolique en capital matériel a été salutaire pour replacer les échanges liés à l'honneur dans le cadre des stratégies les plus prosaïques et les plus intéressées. Bourdieu montre comment le « jeu » de l'honneur masque et euphémise souvent des spoliations et des rapports de force qui s'inscrivent dans des stratégies de domination. Avant d'envisager abstraitement cette notion de convertibilité du capital symbolique en capital matériel et, plus radicalement encore, le transfert des concepts et des problématiques de la science économique à la sociologie ou à l'ethnologie, nous voudrions d'abord nous en tenir à la dimension factuelle de ses démonstrations.

Bourdieu s'efforce de montrer comment, à la faveur de multiples stratégies d'accumulation de ce capital symbolique qu'est l'honneur, les Kabyles parvenaient à reconvertir cet honneur en capital économique et foncier et, inversement, comment ils entretenaient ce capital symbolique par des investissements et des dépenses ostentatoires de capital matériel [36]. Cette double stratégie permettant ainsi aux intéressés de cumuler l'autorité que confèrent l'honneur et le pouvoir économique du riche propriétaire.

En dépit de l'importance du commerce et de l'artisanat, la terre était, en Kabylie, la principale source de richesse. Or toutes les surfaces cultivables étaient occupées, si bien que celui qui voulait augmenter son patrimoine foncier n'avait d'autre solution que d'acheter des parcelles chez ses voisins. Le moyen le plus usité pour accaparer les biens d'autrui était de l'endetter et d'obtenir des droits sur son patrimoine par le biais de divers types de prêt plus ou moins déguisés, ainsi de la vente à réméré, de l'hypothèque et de l'antichrèse. La patiente accumulation de capital symbolique par l'ambitieux ainsi que ses multiples stratégies pour capter les terres de ses agnats, notamment en les endettant, illustrent le phénomène de la convertibilité du capital symbolique en capital matériel. La position d'autorité morale et de prestige que confère l'honneur permet à son possesseur d'obliger l'un de ses pairs en lui prêtant de l'argent, tout en permettant à ce dernier de sauvegarder son honneur, qui aurait été compromis si un étranger à la parentèle avait acquis des droits sur son patrimoine familial. De la sorte, il y a bien une reconversion du capital symbolique d'honneur en capital économique. La spoliation, même réalisée par un parent, reste objectivement une spoliation à cela près que la violence de la dépossession est euphémisée et permet au dépossédé de sauver la face, son patrimoine n'étant pas sorti de la parentèle. Afin d'éviter ce suprême déshonneur, les emprunteurs préfèrent accepter de leurs parents soit des prêts à des taux usuraires, soit la mise en gage de leurs terres dans des contrats aux termes les moins avantageux (vente à réméré, hypothèque, antichrèse) à l'issue desquels ils sont, la plupart du temps, dépossédés de leur patrimoine. Ainsi émergent au sein de vastes parentèles des individus qui cumulent l'autorité, que confère l'honneur, et le pouvoir économique, que confère la richesse en argent et en terres. Ce pouvoir économique permettant à son tour la consolidation de l'autorité politique dans le groupe.

Les analyses d'exemples par lesquels Bourdieu illustre le passage de l'autorité au pouvoir nous semblent cependant omettre deux points importants. Le premier point (1) concerne la taille et la nature des unités sociales infra-villageoises dans lesquelles l'individu est susceptible de poursuivre ses stratégies de domination et le second (2) concerne plus globalement la nature du système politique villageois.

1. Les unités sociales dans lesquelles l'individu en quête de pouvoir politique est susceptible de convertir ses capitaux symboliques et matériels

Bien que Bourdieu ait longuement montré que le lien généalogique et les structures de la parenté sont insuffisants pour déterminer les cercles de solidarités économiques et politiques réellement opérantes, il ne souligne pas assez que la possibilité de conversion de capital symbolique en capital économique dans les stratégies d'accession à des positions de

pouvoir politique est beaucoup moins évidente sitôt que l'on sort d'un cercle de parents alliés [37] au sein duquel le candidat à l'enrichissement et au pouvoir économique est susceptible de faire jouer son capital d'honneur pour acquérir des terres et la maîtrise des moyens de production requise pour prétendre jouer un rôle politique.

En effet, de multiples contraintes restreignent la possibilité, pour l'ambitieux, d'augmenter son patrimoine foncier. D'une part, ce sont des contraintes objectives qui tiennent à l'exiguïté et à la rareté des terres : il n'y a quasiment pas de terres vacantes susceptibles d'être conquises. D'autre part, ce sont des contraintes juridiques qui limitent fortement la possibilité de s'emparer des terres exploitées. En effet, un rigoureux droit de préemption contrarie fortement la mobilité des patrimoines immobiliers et mobiliers [38] en permettant aux parents de retenir dans le groupe familial un patrimoine mis en vente ou en licitation. De sorte que la possibilité d'accaparer le bien d'autrui, en l'endettant ou en obtenant des droits sur son patrimoine (par voie de *rahnia* ou de *tsénia* [39]), appartient presque toujours aux membres de la parentèle.

Bourdieu a souligné à juste titre que les structures et les rapports de parenté ne déterminent pas de façon systématique et abstraite l'ordre des relations économiques et politiques. Néanmoins il n'a pas suffisamment insisté sur le fait que la plupart des unités de production et de consommation sont toujours dans la société kabyle sous-tendues par un lien de parenté à quelque degré que ce soit, que cette parenté soit mythique ou réelle. Autrement dit, si les Kabyles disposent de nombreux types de contrats et d'associations agricoles et commerciales qui leur permettent d'échapper à une rigoureuse logique lignagère qui déterminerait abstraitement leurs rapports économiques selon leur exacte proximité généalogique, il n'en reste pas moins que, dans le cadre villageois, toutes les unités de production et de consommation, quel que soit leur caractère contractuel et volontaire, sont redoublées par des liens de parenté. À cette situation concourent fortement les règles juridiques très strictes du droit de préemption dévolu aux parents en cas de vente ou de licitation du patrimoine d'un des leurs. Or si, dans la réalité, ce recours n'est évidemment pas saisi automatiquement par les premiers ayants droit, il n'en reste pas moins que les règles juridiques définissent avec rigueur l'ordre de préséance des ayants droit selon l'ordre strict de la proximité généalogique. Nous avons donc là un paramètre qui, d'une part, limite considérablement la mobilité des patrimoines, d'autre part, concourt fortement à circonscrire la compétition économique à l'intérieur des parentèles. En effet, quel intérêt aurait un usurier à endetter un étranger de sa parentèle si, ayant obtenu, après de longues années de procédure et d'endettement la licitation du patrimoine de son débiteur, les biens convoités lui échappaient du fait du droit de préemption reconnu aux parents – au sens large – de son débiteur ? Si l'on ajoute à ces règles de préemption celles de l'héritage, qui commandent l'accès aux moyens de production, on voit rapidement que tout converge, dans la société villageoise kabyle, pour que les unités de parenté constituent le lieu par excellence de la compétition économique. C'est dire que de nombreuses entraves brident le libre jeu de la compétition économique et que, dans le cadre des compétitions politiques, la possibilité de reconvertir son capital symbolique en capital matériel est, la plupart du temps, circonscrite à l'échelle d'unités de

parents alliés.

2. L'institution politique villageoise

Si la perspective ouverte par la problématique en termes de convertibilité de capital symbolique en capital matériel permet de rendre compte des phénomènes de leadership à l'intérieur des lignages, les analyses de Bourdieu sont quasi muettes sur les prérogatives précises que ces positions confèrent à leurs détenteurs. De même, Bourdieu n'envisage que très rapidement les institutions politiques villageoises et le rôle qu'elles jouent dans les compétitions et les stratégies liées à l'honneur. Ainsi, l'institution politique centrale des communautés villageoises – la *tajma×t* – ne lui apparaît-elle que comme la simple projection de l'organisation lignagère, c'est-à-dire une institution sans aucune autonomie propre et dont la vocation serait exclusivement de cautionner et de sanctionner l'ordre lignager. Bien sûr, la représentation politique des lignages au sein de l'assemblée villageoise est assurée par les leaders de chaque groupe et, à ce niveau, l'analyse de Bourdieu est tout à fait féconde pour rendre compte des stratégies déployées par les prétendants pour parvenir au leadership dans leur lignage. En revanche, non seulement (a) l'assemblée villageoise n'est pas uniquement la réunion des représentants des lignages, mais encore (b) ses prérogatives politiques peuvent l'amener à s'opposer à l'ordre lignager.

a. Les délégués des groupes lignagers s'emploient, certes, à défendre les intérêts de leurs groupes, mais ils doivent également répondre d'eux. Par ailleurs, au-dessus de ces représentants, la direction de l'assemblée appartient à un *amin* (sorte de président), secondé par un *ukil* (à la fois secrétaire et trésorier), assisté par des notables que la clairvoyance et la tempérance placent dans une position de « sages ». Enfin, un marabout contribue à solenniser les débats et à sacraliser l'espace de l'assemblée.

b. Si l'assemblée a effectivement le rôle de garante de l'éthique de l'honneur selon lequel s'opposent les lignages dans le cadre d'un système vindicatoire, elle a également comme vocation de faire prévaloir l'ordre moral et l'honneur propre du village jusque, et surtout, dans les situations de désordre qu'occasionnent les luttes d'honneur, fussent-elles parfaitement conformes à l'éthique de l'honneur. Ce dernier aspect de la vocation de l'assemblée villageoise représentant ce que nous avons appelé ailleurs [40] la délimitation d'une « légitime défense de l'honneur ».

C'est dire qu'on ne saurait uniment considérer l'assemblée villageoise comme la projection et la sanction de l'ordre lignager et que, par conséquent, les positions de leader que permettent d'envisager les analyses de Bourdieu ne constituent qu'un aspect du système politique kabyle dont les autres facettes sont laissées dans l'ombre, principalement l'assemblée villageoise.

Du pouvoir collectif ou communautaire

En anticipant sur l'hypothèse segmentaire [41] qui n'avait pas encore été projetée au Maghreb par Ernest Gellner avec le succès que l'on sait, Bourdieu, sans expliciter son analyse dans les

termes avec lesquels nous allons la restituer, et encore moins dans ceux qu'allaient utiliser après lui les segmentaristes, posait le problème du pouvoir communautaire à travers l'analyse des échanges de violence liés à l'honneur. C'est-à-dire la question de savoir comment un ordre social et politique pouvait être maintenu en l'absence d'institutions spécialisées dans leur gestion. Cette question, Bourdieu ne la problématisa pas en tant que telle ; son objectif, en abordant l'étude de la Kabylie, n'était pas du reste de rendre compte d'un système social ou d'un système politique spécifique. En fait, il rencontrait ou, plutôt, il rendait compte (sans l'intention explicite de le faire) de ce problème d'un pouvoir communautaire par le détour de l'objectivation des multiples logiques pratiques selon lesquelles les acteurs poursuivent leurs entreprises. En effet, Bourdieu ne problématisa jamais comme telles les questions d'anthropologie politique. Pourtant, toutes ses recherches consacrées à la Kabylie nous semblent converger vers cette idée d'un pouvoir communautaire : ainsi de la reconstruction de la grammaire invisible du code de l'honneur et de la mise au jour des multiples logiques pratiques qu'il inspire dans les stratégies de domination et d'exploitation. Toutes ces stratégies, mues par une visée d'accumulation et de maximisation de capital symbolique et de capital matériel, concourent, selon Bourdieu, à produire un phénomène d'orchestration « sans chef d'orchestre ».

Selon l'hypothèse segmentariste, la diffusion du pouvoir politique aux articulations du corps social (les segments) relève d'un processus mécanique et physique : l'opposition équilibrée des unités de segmentation rend impossibles sa concentration et sa monopolisation. Pour Bourdieu, l'existence du capital symbolique, « c'est-à-dire du capital "matériel" en tant qu'il est méconnu et reconnu, rappelle [...] que la science sociale n'est pas une physique sociale [42] ». Mais, alors, la dispersion du pouvoir, en dépit du fait que tous les comportements trahissent des stratégies pour l'acquérir, a son origine dans le fait que ce pouvoir ne se présente, ne s'acquiert et ne se reproduit qu'à l'*état incorporé*. La faiblesse des techniques de sa conservation réside dans la quasi-absence des procédures de son objectivation et de son explicitation : absence de système juridique rigide sanctionnant de façon univoque des positions impersonnelles, inexistence de titres comme ceux du système scolaire qui consacrent « de façon durable la position occupée dans la structure de la distribution du capital culturel [43] » et, plus globalement encore, faible diffusion de l'écriture, qui est un facteur essentiel à la fois de l'accumulation du capital et de son objectivation. De sorte que, au bout du compte Bourdieu peut conclure :

> [...] les stratégies visant à instaurer ou à maintenir des relations durables de dépendance de personne à personne sont extrêmement coûteuses, ce qui fait que le moyen mange la fin et que les actions nécessaires pour assurer la durée du pouvoir contribuent à sa fragilité. Il faut dépenser de la force pour produire du droit et il arrive qu'une grande part de la force y passe [44].

Si Bourdieu peut affirmer que « le point d'honneur est du politique à l'état pur [45] », du fait de l'absence d'une délégation « officiellement déclarée et institutionnellement garantie », l'autorité et le pouvoir que confère la richesse en capital symbolique d'honneur ne peuvent se

perpétuer et se transmettre que moyennant l'obligation pour leurs détenteurs de se conformer de façon extrêmement rigoureuse aux valeurs du groupe dont dépendent en dernière instance la reconnaissance de la légitimité de leurs entreprises et la fixation de la valeur symbolique de leur patrimoine d'honneur. L'opinion publique joue en quelque sorte le rôle d'un système boursier fixant les cotations des valeurs du marché symbolique au regard de la conformité des échanges aux valeurs de l'*ethos* de l'honneur. Plus concrètement, si, comme le veut Bourdieu, les différents types de capitaux sont toujours mutuellement convertibles, les détenteurs de capital symbolique d'honneur ne sont jamais à l'abri d'un revers de fortune sous la forme de l'effondrement de la confiance qu'ils inspirent et donc d'une dévaluation brutale de leur capital et de l'impossibilité pour eux de le reconvertir sans d'énormes pertes en capital matériel, ou inversement. Autrement dit, bien que Bourdieu ne méconnaisse pas ce phénomène, il ne s'avise pas réellement que celui-ci équivaut, en fait, d'une part, à la suspension par l'opinion publique de la convertibilité des capitaux des intéressés et, d'autre part, à la dévaluation de ces capitaux. De sorte que le pouvoir proprement politique, c'est-à-dire la maîtrise « des règles du jeu », appartient finalement au groupe en tant que tel.

Malgré ces limitations à l'expansion d'une stricte logique économique, Bourdieu ne renonce pas à chercher dans ce principe économique l'élucidation du système kabyle. Aussi, se borne-t-il logiquement à déduire négativement de ce non-déploiement et de cette non-autonomisation de l'économique la précarité et la labilité des modes de domination. Pour autant, et de façon paradoxale, en se focalisant sur le rôle des représentations et des échanges symboliques dans les stratégies de domination, les analyses de Bourdieu permettent de montrer sans équivoque que tout se passe comme si le système politico-économique kabyle était exactement ce que la société voulait qu'il soit. Ainsi, et quelle que soit la capacité des plus gros détenteurs de capital symbolique, non seulement à jouer selon les règles, mais aussi à jouer avec les règles, tous restent soumis à ces règles sanctionnées et reconnues en dernier ressort par le tribunal de l'opinion publique du village. C'est dire que le pouvoir communautaire mis au jour par Bourdieu n'a que peu à voir avec celui qui est dégagé par les analyses segmentaires, pur produit d'une mécanique sociale dont l'analyse relève plus de la cybernétique que de la science sociale.

Toutefois, l'analyse de Bourdieu sur le sens de l'honneur kabyle et la partie de la théorie de la segmentarité concernant le système vindicatoire maghrébin sont loin d'être incompatibles et exclusives l'une de l'autre, elles sont bien au contraire totalement complémentaires. Elles reposent d'ailleurs sur le même postulat essentiel d'une sorte de pouvoir communautaire s'exerçant collectivement sans médiation sur les individus. Bien que de façon différente, les analyses de Bourdieu comme celles des segmentaristes contribuent à occulter l'ordre pénal spécifique du village kabyle et l'institution politique, l'assemblée villageoise, qui veille à son respect. Les analyses segmentaristes, en considérant uniquement le niveau du village en tant qu'unité de segmentation, confondent le système pénal du village avec le système vindicatoire dans le cadre duquel s'opposent les groupes lignagers.

De façon beaucoup plus fine, Bourdieu parvient au même résultat en envisageant uniquement les *qanuns* – arrêtés et "règlements" – publiés par l'assemblée villageoise, (a) en tant qu'expression de l'honneur lignager et (b) comme la déclinaison de schèmes appartenant à une logique pratique. Or l'existence d'un certain nombre de dispositions des *qanuns* qui s'opposent au code de l'honneur des lignages est contradictoire avec le point a , et le fait que ses *qanuns* sont susceptibles d'être codifiés l'est avec le point b.

D'une part, le fait que l'assemblée villageoise se pose comme la garante de l'éthique de l'honneur des lignages n'est pas exclusif d'un autre aspect de la vocation de l'institution, qui est précisément de contenir l'expression de cet honneur dans des manifestations compatibles avec l'ordre moral spécifique du village, d'autre part, la logique pratique qui sous-tend le code de l'honneur n'est pas exclusive de phénomènes d'objectivation – soit de codifications écrites, soit de recensions précises d'un corpus de dispositions sanctionnées solennellement et confiées à la mémoire des « sages » – qui autorisent non seulement une attitude réflexive, voire instrumentale, mais ménagent également à l'assemblée qui les édicte la possibilité d'amender et de modifier les règles.

Cette objectivation d'au moins une partie des sanctions du code de l'honneur dans un corpus de dispositions légales, fixé par l'écrit ou dans la mémoire des sages, est indispensable à l'assemblée du village pour lui permettre de statuer sans contestation possible sur certaines des affaires qui lui sont soumises. La casuistique à laquelle se livre l'opinion publique, en s'emparant des affaires d'honneur qui éclatent dans les villages, peut aboutir à des positions contradictoires au regard de la comptabilité des échanges d'honneur des protagonistes et selon les intérêts de chacun à prendre parti pour l'un ou pour l'autre. À l'inverse, l'assemblée villageoise est dans la nécessité d'aboutir à une décision unanime – à défaut de risquer d'imploser. Elle est donc obligée de se référer à une casuistique beaucoup plus rigide dans laquelle la comptabilité des échanges d'honneur des parties en cause ne saurait être prise en compte. C'est précisément à cela que pourvoient les *qanuns* publiés par l'assemblée qui ne prennent en compte ni la comptabilité de l'honneur, ni l'intention criminelle, et se bornent à définir précisément le délit selon un principe de responsabilité objective, en précisant le détail de ses circonstances – vol de nuit, de jour, dans une maison occupée, inoccupée, etc. – en décomposant les gestes du criminel ou du délinquant – a menacé de tuer, a mis en joue, a tiré à blanc, a tiré sans que joue le chien du fusil, a tiré sans toucher – et en assortissant chaque disposition d'une amende correspondante. C'est dire que, bien que la casuistique à laquelle se livre spontanément l'opinion publique et celle dont s'autorise l'assemblée du village participent de la même matrice symbolique de l'honneur, la première s'exerce spontanément, sans frein et en prenant en compte tout le passif et l'actif du bilan des échanges d'honneur des deux parties concernées, alors que la seconde statue uniquement à partir de la nature exacte du délit et de ses circonstances en excluant toute autre considération.

****

La contribution essentielle de l'œuvre de Bourdieu aura été de rendre une société

maghrébine justiciable des mêmes méthodes et des mêmes concepts que ceux qui servent à l'élucidation des sociétés européennes afin de nous apprendre en quoi les sociétés et les hommes du Maghreb, comme nous, affrontent la division sociale et sont mus par l'intérêt. Chemin faisant, et même avec les réserves théoriques et factuelles que nous avons formulées, ses études sur la Kabylie éclairent bien davantage le sens de l'honneur ou la parenté kabyle [46] que les études ethnologiques de ces prédécesseurs et de ses contemporains [47]. En ce sens Bourdieu a largement réussi à « arracher [le rituel] à la fausse sollicitude primitiviste et [à] forcer, jusque dans ses derniers retranchements, le mépris raciste [...] » [48]. On ne saurait donc lui reprocher de n'avoir pas fait progresser l'élucidation de la société kabyle dans sa spécificité *sui generis*.

Cependant, nous voudrions, pour conclure, revenir sur la dimension éthique de son choix d'une société colonisée, dont il nous a dit qu'elle lui avait procuré « cette espèce d'enthousiasme métascientifique pour la science avec lequel [il a] entrepris l'étude du rituel kabyle [49] ». L'humanisme scientifique de Lévi-Strauss contribua pour beaucoup à la réhabilitation de *la pensée sauvage*. Bourdieu le revendique lui aussi, mais il nous semble en avoir davantage retenu la méthode relationnelle, permettant de montrer comment les mythes se pensent entre eux, qu'il n'en a retenu la perspective conduisant à envisager comment les sociétés les pensent. Autrement dit, au terme de sa *réhabilitation* de l'univers mythico-rituel kabyle, si l'introduction du mode de pensée relationnel structuraliste a permis à Bourdieu d'en rendre raison, contre *la vague perspective évolutionniste* de l'ethnographie classique, on peut s'interroger sur la nature d'une raison qui n'existe que par et dans l'analyse du savant qui l'exhume. Le mode d'existence de ces mythes relevant d'une logique pratique, le savoir dont ils procèdent n'est qu'un savoir non su, implicite, excluant toute réflexivité, bref, ne disposant d'aucun des attributs qui confèrent de la dignité à la connaissance ; la raison et le savoir des mythes ont besoin du travail de l'ethnologue pour être constitués et reconnus en tant que tels et passer ainsi du statut de schèmes pratiques dont seules quelques bribes incohérentes affleurent à la conscience des acteurs au statut de connaissance authentique. L'ethnocentrisme de cette perspective n'est-il pas plus radical encore que celui de l'évolutionnisme ? Ce dernier laissait aux sauvages leur irrationalité, alors que Bourdieu les jauge à l'aune d'une raison, qu'il ne leur concède en théorie, qu'après les en avoir dépossédés dans la réalité.

Bibliographie

BOLTANSKI Luc, 1990. *L'amour et la justice comme compétence, Trois essais de théorie de l'action*, Paris, Métaillé.

BERQUE Jacques, 1955. *Structures sociales du Haut-Atlas,* Paris, P.U.F.

BOURDIEU Pierre, 1963. *Travail et travailleurs en Algérie,* Paris, Mouton.

BOURDIEU Pierre, 1958. *Sociologie de l'Algérie,* Paris, P.U.F.

BOURDIEU Pierre, 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle,* Paris et Genève, Droz.

BOURDIEU Pierre, 1977. *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles,* Paris, Minuit.

BOURDIEU Pierre, 1980. *Le sens pratique. Le sens commun,* Paris, Minuit.

BOURDIEU Pierre & Mouloud MAMMERI, 1978. « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 23, septembre, p. 51-66.

BOURDIEU Pierre & Abdelmalek SAYAD, 1964. *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie,* Paris, Minuit.

CAILLÉ Alain, 1988. « Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique » *in Lectures de Pierre Bourdieu*, numéro spécial des *Cahiers du L.A.S.A.*, p. 103-205.

CAILLÉ Alain, 1993. *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*, Paris, La Découverte.

CERTEAU Michel de, 1980. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, 10/18.

CORNATON Michel, 2015. « Ethnologues en temps de guerre » *in* M. Cornaton, N. Forget et Fr. Marquis (éd.), *La guerre d'Algérie. Ethnologues de l'ombre et de la lumière*, Paris, L'Harmattan, p. 79-118.

EVANS- PRITCHARD Edward Evan, 1940. *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press.

EVANS- PRITCHARD Edward Evan, 1968 [1937]. *Les Nuer*, Paris, Gallimard.

DURKHEIM Émile, 1994 [1893]. *De la division du travail social,* Paris, P.U.F.

FAVRET Jeanne, 1967. « Le traditionalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, vol. VIII, p. 71-93.

FAVRET Jeanne, 1968. « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », *L'Homme*, vol. octobre-décembre, p. 18-44.

FAVRET Jeanne, 1969. « La segmentarité au Maghreb », *L'Homme*, avril juin, p. 105-111.

GELLNER Ernest, 1969. *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicolson.

MAHÉ Alain, 1993. « Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles », *Annales islamologiques* (Le Caire), n° 27, p. 137-156.

MAHÉ Alain, 1994. « Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIXe - XXe siècles : histoire du lien social dans les communautés villageoises », Thèse de doctorat de l'EHESS, 3

vol.

MASQUERAY Émile, 1983 [1886]. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb)*, Aix-en-Provence, Édisud.

RAYNAUD Philippe, 1980. « Le sociologue contre le droit », *Esprit*, mars, p. 93.

SERVIER Jean, 1955. *Dans l'Aurès sur les pas des rebelles*, Paris, Éd. France-Empire.

SERVIER Jean, 1958. *Adieu Djebels*, Paris, Éd. France-Empire.

SERVIER Jean, 1962. *Les portes de l'année. Tradition et civilisation berbères*, Paris, Laffont.

Travaux relatifs à cette même question publiés postérieurement à la rédaction de l'article par son auteur

MAHÉ Alain, 1996a. « Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique. Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, n° 2, p. 85-110.

MAHÉ Alain, 1996b. « Les échanges rituels de dons. De l'analyse de René Maunier à celle de Pierre Bourdieu en passant par celle de Marcel Mauss et celle de Claude Lévi-Strauss », *Droit et Cultures*, Paris, n° 31, p. 267-292.

MAHÉ Alain, 1998. « Violence et médiation. Théorie de la segmentarité ou pratiques juridiques en Kabylie », *Genèse*, n° 32, p. 51-65.

MAHÉ Alain, 1999. « Guerre et paix dans la théorie de la segmentarité », *in* Jean Hannoyer (dir.), *Guerres civiles, Economies de la violence et formes de la civilité dans le monde arabe*, Paris/Beyrouth, Karthala/CERMOC, p. 47-67.

MAHÉ Alain, 1999. « Segmentaire », *in* R. Boudon, Ph. Besnard, M. Cherkaoui et B.-P. Lecuyer (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, p. 213.

MAHÉ Alain, 2000. « Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine : traditionalisme par excès de modernité ou modernisme par excès de tradition », *Études rurales*, n° 155-156, p. 179-212.

MAHÉ Alain, 2000. « Droit » *in* Pierre Bonte et Michel Izard (dir.), *Dictionnaire d'anthropologie*, Paris, P.U.F.

MAHÉ Alain, 2001. *Histoire de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Saint-Denis, Bouchène (réédition revue et corrigée en 2006).

MAHÉ Alain, 2003. « Entre les mœurs et le droit : les coutumes. Remarques introductives à *La Kabylie et les coutumes kabyles* », Présentation de la réédition en 3 volumes de l'œuvre d'Adolphe

Hanoteau et Aristide Letourneux, Paris, Bouchène, p. I-XXI.

MAHÉ Alain, 2003. « Les études berbères entre humanités classiques et humanité sauvage », *in* A. Mahé & K. Bendana (éd.), *Savoirs du lointain et sciences sociales,* Paris, Éd. Bouchène, p. 141-151.

MAHÉ Alain, 2008. « Notice sur *De la division du travail social* », *in* Olivier Cayla et Jean-Louis Halpérin (dir.) *Dictionnaire des grandes œuvres juridiques,* Dalloz, p. 36-42.

MAHÉ Alain, 2011. « Qu'est-ce qu'être citoyen ? Résidents et immigrés en tant que membre, contribuable et citoyen de leur village », *in* D. Cefaï, M. Berger et C. Gayet-Viaud (éd.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, Éd. Peter Lang, p. 469-501.

---

[1] Bien que les travaux de Luc Boltanski (1990) recèlent l'une des plus solides critiques de Bourdieu, celle-ci reste complètement implicite.

[2] Michel de Certeau, *L'invention du quotidien* (1980), en particulier p. 109 et p. 111.

[3] Alain Caillé, « Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique » *in Lectures de Pierre Bourdieu*, numéro spécial des *Cahiers du L.A.S.A.* (1988).

[4] Philippe Raynaud, «Le sociologue contre le droit», *Esprit*, mars 1980, p. 93.

[5] Ce texte est un article inédit de 1995, qui reprend des éléments de ma thèse de doctorat soutenue en 1994 : *Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIXe - XXe siècles : histoire du lien social dans les communautés villageoises* (notamment p. 80-95). Une version en anglais de cet article devait paraître à *Polity press* dans un ouvrage collectif discutant de l'œuvre de Pierre Bourdieu. Après que les maîtres d'œuvre de l'ouvrage eurent benoîtement sollicité de ce dernier une contribution, la publication de l'ouvrage a été différée *sine die*. Tant et si bien qu'il n'a jamais paru. Après avoir envisagé de transformer cet article en petit livre co-écrit avec Daniel Cefaï, j'ai renoncé à ce projet pour en poursuivre d'autres. Si je n'ai pas modifié cet article depuis 1995 — comme l'indiquent les références que je cite — je n'ai pas l'impression que les nombreuses publications consacrées entretemps à l'œuvre de Pierre Bourdieu aient jamais envisagé l'anthropologie de Bourdieu comme je le fais ici. Resté jusqu'à présent inédit, cet article a néanmoins circulé, notamment à partir de mes dossiers de candidatures au CNRS et à l'EHESS. De nombreux collègues l'ont lu et cité, ainsi de Michel Cornaton (2015) dans *La guerre d'Algérie. Ethnologues de l'ombre et de la lumière*, p. 113 et ss.

[6] Nous discuterons ici principalement des trois études d'ethnologie de Bourdieu qui ont été regroupées dans la première partie de son *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972). Il s'agit de « The Sentiment of Honour in Kabyle Society » (1965), « La maison kabyle ou le monde renversé » (1970) et « Stratégie et rituel dans le mariage kabyle » (1972). Ces trois versions initiales ont été remaniées une première fois pour être jointes à l'*Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle* (1972), puis une seconde fois lorsque Bourdieu en inséra de larges extraits dans *Le sens pratique* (1980).

[7] Phénomène que Bourdieu souligne dans *Le sens pratique*, note 22, p. 225.

[8] En revanche et à plusieurs reprises, c'est sur le mode de l'auto-justification que Bourdieu évoque ses premières recherches d'ethnologie kabyle. Ainsi, dans la préface du *Sens pratique*, (p. 7 et ss.). En tout état de cause, les raisons qu'il invoque alors valent pour l'ensemble des sociétés coloniales et il ne dit rien sur le choix précis de la Kabylie, qui est pourtant sous tous les rapports – rituels, religieux, politiques, économiques, etc. – la région du Maghreb la plus atypique que nous connaissons.

[9] Jean Servier, *Les portes de l'année* (1962). Le rapport de Bourdieu à Servier est en demi-teinte. L'*Esquisse* ignore superbement l'œuvre de Servier. Bourdieu la sollicite de nombreuses fois sur des questions factuelles de symbolisme magique dans *Le sens pratique*. Puis elle disparaît complètement ensuite : ainsi dans les rééditions successives de la *Sociologie de l'Algérie* (ainsi celle de 1985) et dans l'ensemble des autres études mineures consacrées à la Kabylie. Les ménagements de Bourdieu à l'égard de la démarche de Servier (*Le sens pratique*, p. 16) tranchent avec les notes infrapaginales assassines qu'il décoche contre des auteurs dont les travaux possèdent pourtant une teneur scientifique bien supérieure, ainsi notamment de Jeanne Favret (*Esquisse…*, p. 260). Pourtant Servier nous semble être la cible typique de la critique anonyme de Bourdieu quand celui-ci parle de « telle ou telle des innombrables recollections de faits rituels, enregistrés souvent sans ordre ni méthode et voués à apparaître comme dépourvus de rime et de raison, dont regorgent les bibliothèques et les bibliographies consacrées à l'Afrique du Nord » (*Le sens pratique*, p. 9).

[10] Avant et après ses trois études d'ethnologie kabyle qui nous occupent ici, Bourdieu a publié plusieurs livres proprement sociologiques sur l'Algérie : *Travail et travailleurs en Algérie* (1963), *Le déracinement* (1964) en collaboration avec A. Sayad et *Algérie 60* (1977). Quoique ses recherches ethnologiques et sociologiques soient reliées entre elles par l'étude de certains phénomènes – rapport au temps, au travail, à la terre – l'absence totale des dimensions historiques et géographiques dans ses études ethnologiques et le peu de profondeur historique de ses études sociologiques, dans lesquelles il n'embrasse que les années 1950 et 1960, ne permettent d'apprécier ni les modalités et les rythmes du changement social ni, surtout, la variabilité extrême des situations à l'intérieur de la Kabylie. En dehors de ces deux aspects et comme suspendu entre les deux types d'études, le premier ouvrage de Bourdieu consacré à l'Algérie est un petit livre au ton et à la méthode d'exposition extrêmement conventionnels intitulé *Sociologie de l'Algérie* (1958). Ce livre de vulgarisation qui a connu sept éditions successives – sans aucun remaniement et avec juste quelques petites modifications rhétoriques – est totalement excentré par rapport à l'œuvre de Bourdieu, tant par l'expression que par la méthode. Pourtant, la conception du lien social qu'il y livre, bien que formulée de toute autre manière que dans ses ouvrages théoriques ultérieurs, les anticipe de façon étonnante.

[11] Il est convenu d'appeler « mythe kabyle » l'ensemble des représentations stéréotypées et fantasmées de la Kabylie qui ont germé durant la période coloniale dans l'imaginaire social européen. La nature des adhésions qu'il a suscitées et le contenu de ce mythe kabyle font qu'on ne saurait le réduire à de l'idéologie coloniale quelle que soit l'extension donnée à ce concept (Mahé 1994).

[12] *Le sens pratique*, p. 10.

[13] *Ibid.*, p. 9.

[14] C'est un chapitre de l'histoire coloniale essentiel en Kabylie. En effet, compte tenu de l'ampleur de la scolarisation en français dont a fait l'objet cette région et des affrontements culturels ayant pour enjeu l'identité kabyle au sein de l'Algérie, les intéressés ont été associés, très tôt et massivement, à ces luttes symboliques dans lesquelles l'ethnographie pratiquée sous la colonisation joua un rôle notable. En l'occurrence, le savoir constitué sur la Kabylie est loin d'avoir eu le rôle univoque que lui impute ici Bourdieu, ne serait-ce que du fait de la précocité avec laquelle les élites intellectuelles kabyles se le sont réapproprié (Mahé 1994).

[15] Nous laissons de côté des ressorts plus intimes comme ceux relevant de la proximité entre la région natale de Bourdieu, le Béarn, et la Kabylie.

[16] Citons Bourdieu : « Par une sorte de phénomène de compensation, à l'imperfection des techniques répond une perfection en quelque sorte hyperbolique ou hypertrophique du social, comme si à la précarité de l'ajustement à l'environnement naturel, faisait contrepoids l'excellence de l'organisation sociale, comme si pour conjurer son impuissance à l'égard des choses, l'homme n'avait d'autre recours que de développer l'association avec les autres hommes dans la luxuriance exubérante des rapports humains» *(Sociologie de l'Algérie*, 1958, p. 13). Ce passage résonne étrangement avec une réflexion de Jacques Berque dans *Structures sociales du Haut Atlas* (1955, p. 442) : « Avec la médiocrité des techniques contraste la supériorité de l'appareil social [...]. L'organisation connaît une véritable hypertrophie. Sa profusion déborde de toutes parts les suggestions du milieu physique [...]. Voilà pourquoi ces sociétés de génie exact, d'énergie inlassable n'ont pu jusqu'ici progresser qu'en se reniant [...]. C'est une richesse de suppléance et de revanche. Bien que nous en connaissions mal les causes et les modalités, il y a un refoulement des sociétés berbères». En dehors de l'emprunt évident à Berque, il importe également de souligner la différence essentielle d'interprétation entre l'analyse de Berque et celle de Bourdieu. Alors que pour le premier la *compensation* que procure l'exubérance des rapports sociaux est une sorte de revanche sur la grande Histoire, pour le second, cette *compensation* procède d'une sorte de dépit des hommes face à leur impuissance à tirer au maximum parti de leur environnement naturel. Tout se passant comme si, dans cette perspective, l'exubérance des rapports sociaux était un exutoire capable de canaliser une énergie rétive ou impuissante à s'investir dans le matériel.

[17] Dans un dialogue avec l'écrivain kabyle Mouloud Mammeri portant sur «la poésie orale en Kabylie», Bourdieu évoque néanmoins le cas des franchises particulières reconnues aux sages d'entre les sages que sont les *imusnawen*. Illustrant sa théorie de l'excellence à travers cet exemple, Bourdieu montre que ces illustres personnages, maîtres du verbe kabyle, après avoir fait la preuve de leur excellence en jouant selon les règles de la tribu, se voient reconnaître la faculté de jouer avec les règles (Bourdieu & Mammeri 1978). [Pour une discussion critique de cette question : Mahé (1996a).]

[18] Cette image d'une Kabylie enchantée mériterait de nombreux correctifs. Pour le dire vite, quand Bourdieu nous dit qu'en Kabylie «la vérité de la production ne semble pas moins refoulée que la vérité de la circulation et la "peine" est au travail ce que le don est au commerce», puis, plus loin, que «la découverte du travail suppose [...] le désenchantement d'un monde naturel» *(Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 233), il semble négliger la coexistence multiséculaire en Kabylie de deux systèmes de circulation des biens : le commerce ordinaire et la *tawsa*. En outre la coexistence de ces modes de circulation des biens – l'un enchanté, l'autre presque complètement désenchanté – repose sur un système économique qu'on ne saurait considérer uniment comme enchanté à l'instar, par exemple, des sociétés étudiées par Mauss dans

son *Essai sur le don*. Notamment à cause de la place qu'y occupe la production artisanale qui alimente une bonne partie du commerce, les deux ayant pris une place essentielle dans l'économie traditionnelle kabyle. De sorte que la Kabylie est beaucoup moins éloignée de la « découverte du travail » que ne le montre Bourdieu en se focalisant sur l'économie agricole. La rationalité du travail artisanal étant en effet un des facteurs historiques – et logiques, comme Weber l'a montré – de la «découverte du travail ». Mais cela n'enlève rien à ses remarquables analyses de la crise de l'économie agraire traditionnelle en termes d'enchantement, puis de désenchantement à l'épreuve de la confrontation avec l'économie capitaliste coloniale.

[19] En effet, de nombreuses sociétés « sauvages » s'instituent dans un tel déni de l'économique que Bourdieu aurait eu beaucoup plus de difficultés à y repérer la trace d'une conversion d'un capital symbolique en capital économique.

[20] À propos de la logique de la mauvaise foi, si centrale dans l'anthropologie de Bourdieu, Boltanski parle d'une «heuristique du mal» (1990 : 131).

[21] La réduction bourdieusienne des représentations, des discours, des valeurs, etc., à de l'illusion et à du mensonge a été abondamment critiquée. Mais c'est Luc Boltanski qui est parvenu le mieux à tirer les conséquences méthodologiques et épistémologiques de la critique de cette conception. Ainsi lorsqu'il n'hésite pas à affirmer : « Renonçant à nous prévaloir d'une capacité d'analyse radicalement différente de celle de l'acteur [...] nous renonçons à présenter notre propre version avec l'intention d'avoir le dernier mot, et nous nous refusons par là une activité dont l'acteur ne se prive pas. Ainsi comme dans le cas de l'illusion, c'est bien en nous interdisant de prendre les libertés qui sont celles de l'acteur, que nous rétablissons une asymétrie qui fonde et justifie notre activité de recherche » (1990 : 63). Alain Caillé, en analysant *La crise des sciences sociales et l'oubli du politique* (1993), développe une analyse connexe et complémentaire de celle de Boltanski. Mais il nous semble que l'injonction que Caillé adresse aux chercheurs en sciences sociales d'assumer la dimension normative de leur entreprise scientifique, pour salutaire qu'elle nous apparaisse, a dans son programme une dimension si impérieuse que nous craignons qu'elle conduise, si elle était suivie en l'état actuel de nos disciplines, à brûler un certain nombre d'étapes préliminaires. Étapes pour lesquelles l'œuvre de Boltanski propose, précisément, de nombreux jalons.

[22] Sous le rapport de la question discutée ici, celle de la nature de cette pluralité peut être laissée de côté. Et l'on peut aussi bien parler de systèmes de valeurs que se situer dans la pensée des ordres, dans celle des systèmes et des sous-systèmes ou, enfin, dans les modèles de cité, pour finir avec la modélisation de ce problème (Boltanski 1990).

[23] Nous laissons de côté la critique, très courue, de l'idée bourdieusienne du sociologue surplombant parfaitement son objet de même que celle qui dénonce le caractère interminable des opérations d'objectivation des conditions de l'objectivation et la logique de mise en abîme sans fin dans laquelle elle est prise. Évidemment il ne s'agit pas de reprocher à Bourdieu de ne pas pouvoir parvenir à cette position de surplomb, mais bien d'en maintenir la visée et par conséquent de ne pas être en mesure de prendre en compte les conséquences épistémologiques et méthodologiques qu'implique nécessairement l'enracinement du sociologue dans la société.

[24] *Le sens pratique*, p. 30.

[25] Sur ce point, précisément à partir d'une réflexion sur la nature symbolique du social, la pensée de Claude Lefort constitue une tentative majeure d'élucidation de la question de l'irréductibilité du social à lui-même.

[26] En soulignant que le symbolique suppose la capacité de voir dans une chose – le signifiant – ce qu'elle n'est pas – le signifié –, Castoriadis a clairement établi comment le symbolique postule l'imaginaire. À partir de là, il repense l'articulation de l'imaginaire, du symbolique et du réel dans le cadre d'une nouvelle anthropologie. Celle-ci prend la mesure de l'irréductibilité du social à lui-même et de l'irréductibilité mutuelle du psychique et du social malgré leur inhérence réciproque.

[27] Dans une note du *Sens pratique*, p. 202.

[28] Quoique cela poserait le problème épistémologique de la validité d'une distinction analytique qui ne reposerait en rien sur la réalité à laquelle elle prétend s'appliquer.

[29] Une note du *Sens pratique* résume bien cette ambiguïté : «Le seul objet légitime de comparaison [*i.e.* entre les formes de domination], ce sont les systèmes considérés en tant que tels, ce qui interdit toute évaluation autre que celle qui est impliquée en fait dans la logique immanente de l'évolution», p. 218.

[30] *Le sens pratique*, p. 217 et 223.

[31] On pourrait également appliquer ce raisonnement à ses analyses du système mythico-rituel kabyle et montrer que non seulement le concept de logique pratique y trouvait un champ d'application idéal, mais aussi que Bourdieu, comme par une sorte de nécessité logique interne au développement de sa théorie, avait besoin d'établir la validité de son modèle et de sa méthode sur un monde et une matière enchantés afin de leur conférer une profondeur et une validité anthropologique susceptible de tenir à distance les critiques que le modèle s'est attiré une fois projeté dans la société française.

[32] *Le sens pratique*, p. 224.

[33] Cette opposition est particulièrement soulignée dans *Le sens pratique*, par exemple p. 217, p. 224, p. 225.

[34] *Ibid.* p. 223.

[35] En général, dans l'œuvre de Bourdieu, cette question est formulée de façon moins explicite qu'elle ne l'est dans le texte que l'on vient d'évoquer. La plupart du temps Bourdieu se situe dans la logique qu'illustre bien le passage suivant : « faute d'offrir les conditions institutionnelles de l'accumulation de capital économique ou de capital culturel [...] cet ordre économique fait que les stratégies orientées vers l'accumulation de capital symbolique qui s'observent dans toutes les formations sociales sont en ce cas les plus rationnelles, puisque les plus efficaces dans les limites des contraintes inhérentes à l'univers» (*Le sens pratique*, p. 224). Formulation qui, sous l'apparence de reconnaître la même efficacité et la même rationalité, s'expose en fait autant à la critique que nous avons formulée plus haut. En effet puisque ce n'est pas par rapport aux fins que s'assigne tel système ou telle société que Bourdieu parle d'efficacité et de rationalité mais uniquement relativement à ce qu'il juge être un manque initial de capital (« faute

d'offrir », etc.) au regard de la structure du capital – symbolique et matériel – de notre système économique capitaliste.

[36] Dans ses analyses des luttes d'honneur et des stratégies économiques et politiques qu'elles masquent, Bourdieu a souligné à juste titre que la position de leader est fort dispendieuse en capital matériel et que, bien souvent, les stratégies de reproduction du capital symbolique d'honneur absorbent une part essentielle du capital matériel de l'intéressé. Si bien que « le moyen mange souvent la fin » (*Esquisse*, p. 226).

[37] Bourdieu montre que la relation de parenté définie abstraitement sans tenir compte des rapports réels des parents est loin d'être suffisante pour délimiter le cercle réel des solidarités économique et politique ainsi que l'espace de multiples autres réseaux sociaux et notamment celui du marché matrimonial. C'est pour ces raisons que nous précisons ici qu'il s'agit à la fois de parents et d'alliés.

[38] Nous devons souligner qu'en Kabylie ce droit de préemption (*chafâ'a*) s'exerçait de façon bien plus rigoureuse et sur un domaine beaucoup plus vaste que dans le reste du Maghreb. En effet, loin de se limiter aux cas de ventes ou de licitation d'un patrimoine foncier, ce droit de préemption peut également intervenir dans la vente de biens mobiliers et même de biens de consommation courante. En matière de denrées alimentaires, par exemple, de nombreux villages octroyaient à leurs habitants un droit de préemption ou fixaient pour eux un tarif préférentiel sur les produits vendus par les villageois.

[39] Sur ces différents types de contrats, Mahé (1994), p. 277 et ss [repris dans Mahé 2001].

[40] *Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIXe - XXe siècles : histoire du lien social dans les communautés villageoises*, 1994, p. 271-293 [repris dans Mahé 2001].

[41] Par théorie segmentaire nous visons seulement dans ces lignes le type de modélisation introduit au Maghreb par Ernest Gellner (1969) qui à la suite d'Evans-Pritchard (1937, 1940), et beaucoup plus systématiquement que lui, a repris l'hypothèse durkheimienne. Hypothèse que Durkheim (1893) lui-même étaya initialement à partir de l'exemple de la Kabylie.

[42] *Le sens pratique*, p. 210.

[43] *Ibid.*, p. 215.

[44] *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 226.

[45] *Ibid.*

[46] L'étude que Bourdieu a consacrée aux stratégies matrimoniales kabyles a été salutaire pour permettre de sortir des ornières dans lesquelles s'étaient fourvoyés les anthropologues de la parenté, pour lesquels la tendance au mariage endogamique avec la cousine croisée patrilatérale *'bint' amm '* (dit mariage arabe) apparaissait comme une aporie irréductible, et même comme une contradiction avec les postulats «échangistes» de la théorie structuraliste, dont la majorité des chercheurs, se réclamaient alors. La fréquence statistique des mariages de ce type s'est révélée très faible et sans rapport avec la valeur

idéale que possède localement ce type d'union. À partir de l'analyse de cet écart entre la fréquence statistique réelle et la prégnance du modèle matrimonial, Bourdieu a développé une analyse de « la parenté comme représentation et comme volonté ».

[47] Il est surprenant qu'aucun ethnologue n'ait songé à retourner contre Bourdieu ce reproche qu'il leur adresse souvent de se contenter de restituer une version savante et systématique du discours indigène. Pourtant dans son « économie générale des pratiques », que fait-il d'autre qu'ériger la raison utilitariste et instrumentale qui triomphe dans certains secteurs de notre société au rang de mesure étalon de toutes les autres formes de rationalité, non seulement de nos sociétés mais également de toutes les autres (en quoi il pêche de surcroît par ethnocentrisme). Il suffit d'ailleurs de le lire pour constater que Bourdieu reconnaît le fait. Ainsi pour étayer son économie de la pratique : « Ce n'est pas le sociologue mais un groupe d'industriels américains qui, pour rendre compte de l'effet des "relations publiques" ont forgé la "théorie du compte bancaire", qui "exige que l'on fasse des dépôts réguliers et fréquents à la Banque de l'opinion publique de manière à pouvoir tirer des chèques sur ce compte quand c'est nécessaire ». *(Le sens pratique*, p. 231.)

[48] *Le sens pratique*, p. 10.

[49] *Ibid.*, p. 9.