

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

184 | 2007

Ethnicités ?

Phénoménologie et ethnographie

À propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu

Abdellah Hammoudi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21901>

DOI : 10.4000/lhomme.21901

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2007

Pagination : 47-83

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Abdellah Hammoudi, « Phénoménologie et ethnographie », *L'Homme* [En ligne], 184 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 26 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21901> ; DOI : 10.4000/lhomme.21901

Phénoménologie et ethnographie

À propos de l'*habitus* kabyle chez Pierre Bourdieu

Abdellah Hammoudi

PARMI LES CONTRIBUTIONS de Pierre Bourdieu à la science sociale, le concept d'*habitus* est, sans conteste, le plus discuté, voire galvaudé. Ce constat n'incite guère à reprendre le débat. Cependant, il est un angle sous lequel l'*habitus* n'a pas été vraiment soumis à la réflexion, celui de la démarche ethnographique. L'absence de discussion sur ce point est d'autant plus surprenante que Bourdieu – on le sait – a élaboré les aspects essentiels de sa « théorie de la pratique » (« champ », « habitus », « temporalité », « capital symbolique ») sur la base d'une ethnologie kabyle.

En suivant le développement de la notion d'*habitus* dans l'œuvre de Bourdieu, je me propose de revenir sur sa démarche ethnographique et ses arrière-plans épistémologiques¹. Il n'est pas question de nier les apports décisifs de Bourdieu à la connaissance des sociétés maghrébines et des transformations qui les ont affectées, non plus qu'au renouvellement des

Le présent article s'explique par mon intérêt ancien pour les travaux de Pierre Bourdieu ; loin de moi l'idée de vouloir alimenter les mauvaises querelles ou les polémiques, aux motivations inavouables, qui ont récemment pris pour cible son œuvre et sa personnalité. L'occasion de développer ma réflexion à son sujet me fut donnée par mon enseignement, et par une invitation à la réunion annuelle de l'Association américaine d'anthropologie sur le thème de la pensée de Pierre Bourdieu (Nouvelle-Orléans, novembre 2004). Je remercie Jane Goodman et Paul Silverstein de m'y avoir convié.

Je tiens à remercier Francis Affergan pour ses encouragements et ses remarques pertinentes. Mohammed Cherkaoui a eu l'amabilité de me signaler l'excellent article de François Héran, je le remercie pour cela et pour ses utiles remarques. J'ai révisé cet article grâce à une invitation généreuse du Wissenschaftskolleg Zu Berlin (janvier-février 2007). Je voudrais remercier cette institution pour l'aide précieuse qu'elle m'a donnée ainsi que le professeur Wolf Lepenies pour sa lecture éclairante du présent travail, et mon collègue et ami Thomas Hauschild, de l'université de Tübingen, pour nos discussions fructueuses auxquelles il a bien voulu participer.

Les notes sont renvoyées en fin d'article.

méthodes susceptibles d'en produire une meilleure interprétation². Il n'en reste pas moins cependant qu'un retour sur sa démarche pose le problème de l'adéquation de l'ethnographie au projet théorique.

Dans les travaux de Pierre Bourdieu sur l'Algérie, l'*habitus* succède à la *tradition*. Or, la question se pose de savoir si l'un n'hérite pas des limites de l'autre. En effet, telle qu'elle est présentée, la tradition kabyle paraît monolithique, figée et limitée à un domaine restreint : une Kabylie avec des contours et une physionomie hérités des schémas coloniaux. Si bien qu'en l'occurrence une tradition discursive – est-ce surprenant ? – semble avoir progressivement installé une certaine tradition kabyle : au Maghreb, au Proche-Orient, et partout ailleurs, les sociétés dominées ont été gratifiées de *traditions*.

Lecteur assidu de Max Weber, Bourdieu écrit, pourtant, comme si la tradition n'était jamais mise en cause que par une rationalité venue d'ailleurs : rationalité capitaliste, moderne, imposée par la domination coloniale. Du coup, *tradition* et *habitus* ne laissent-ils guère de place aux usages de la raison dans les pratiques sociales antérieures à la colonisation, ce qui est contestable. De même qu'ils ne permettent pas de penser les conflits, les contradictions, les scepticismes, et de façon générale, la distance que des hommes et des femmes peuvent prendre avec les normes sociales. S'ajoute à cela, toujours en revenant à Max Weber, le fait bien connu que les mouvements charismatiques contestent fréquemment une tradition en en créant d'autres, comme ce fut le cas dans le passé et le présent du Maghreb, qu'il est enfin tout à fait possible de se conformer à des traditions pour des motifs rationnels.

Ces considérations posent de façon aiguë la question de l'ethnographie. Pierre Bourdieu a laissé peu de traces sur les conditions matérielles qui ont entouré ses activités d'ethnographe dans les villages kabyles entre 1956 et 1960, en pleine guerre de libération ; il n'a pas non plus laissé de réflexion systématique sur ses propres cheminements méthodologiques et les implications de son positionnement. Nous en sommes ainsi réduits à l'analyse des résultats finaux pour approcher sa pratique ethnographique et ses conséquences³. L'une de celles-ci est que cette pratique n'était pas en mesure de mettre le chercheur à l'écoute des contradictions et débats de la société dite traditionnelle. Car empruntant beaucoup à l'ethnographie coloniale, les innovations théoriques de Bourdieu ont, cependant, laissé intacts certains schémas simplificateurs que l'on doit à ses prédécesseurs.

Bien plus, l'ethnographie ainsi avalisée ne paraît guère adaptée au projet de Bourdieu lui-même. Cela, d'autant qu'elle participe d'une division ancienne du travail entre l'ethnologie et l'orientalisme ; division qui, par exemple et dans le cas considéré ici, limitait les ethnologues – dans leurs

enquêtes – à l’usage du berbère. Cette pratique, pour primordiale qu’elle était (et le reste), négligeait ce que les Kabyles, comme d’autres groupes, disaient d’eux-mêmes, ou écrivaient, dans d’autres langues (arabe dialectal, arabe écrit, français...), notamment à la faveur de circulations dans une multiplicité d’espaces culturels : en Algérie même, dans les autres pays arabes et musulmans, et en Europe, pour ne citer que ces exemples.

Les difficultés augmentent lorsqu’on aborde, sous cet angle, les notions de *champ*, *stratégie* et *temporalité*, toutes solidaires de celle d’*habitus*, et cruciales au regard des objections que Bourdieu adresse au structuralisme de Claude Lévi-Strauss. Car, on ne sait plus ce qui relève de l’*habitus* des stratégies, et ce qui s’expliquerait bien mieux par une pragmatique plus ou moins consciemment déployée. Dans ces conditions, il apparaît bien difficile de voir comment le temps joue concrètement, et comment l’on joue le temps. Pour cela, il aurait fallu faire appel à une ethnographie *processuelle* ; en un mot, suivre l’action en train de s’accomplir, ou bien s’agissant du passé, se donner les moyens de l’imaginer de cette manière, par la lecture des traces disponibles (écrites, orales et archéologiques). Or, à ce niveau, l’ethnographie de Bourdieu est faite de pièces et de morceaux, travaillés en vue de synthèses illustratives, avec une absence quasi totale de recours à l’écrit, et en tout premier lieu, à ce qui a été écrit par les Algériens eux-mêmes (en berbère, arabe, français) ; cela s’ajoutant au peu d’intérêt accordé aux travaux des grands spécialistes des œuvres écrites (par exemple, et parmi d’autres, ceux de Jacques Berque).

Finalement, on est bien obligé de constater que là où les dynamiques se manifestent avec un certain degré de complexité, l’ethnographie de Bourdieu révèle ses limites. Celles-ci apparaissent clairement liées à ses fondements, notamment en ce qui concerne la relation espace/temps dans l’approche des contextes de vie et d’action. À ce sujet, Bourdieu a bien fait état de ce qu’il doit à la pensée de Maurice Merleau-Ponty⁴. Or, il suffit de revenir à la réflexion de ce dernier sur la constitution sans cesse en mouvement des champs d’action, en fonction de la relation espace/temps, pour se convaincre qu’il est possible d’esquisser une Kabylie et une tradition kabyle bien différentes, aux frontières bien moins immobiles que celles que nous offrent les œuvres marquantes de Bourdieu. En bref, il y a fort à parier que le sociologue est resté prisonnier d’une tradition ethnologique, lui qui a pourtant le mieux posé l’exigence de la double rupture : avec « la représentation indigène de l’expérience » et avec les présupposés du chercheur et les implications de sa propre position de chercheur⁵. En un mot, la pratique ethnographique de Pierre Bourdieu semble reposer sur une variante par trop rigide de la phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty.

Les ancêtres de l'*habitus* chez Pierre Bourdieu : tradition kabyle et tradition ethnographique

L'oubli général de l'*habitus* kabyle et de l'ethnographie qui le fonde dans les très nombreuses discussions portant sur l'analyse des pratiques sociales françaises et européennes est un fait intéressant en soi d'autant plus significatif qu'il n'a guère suscité d'interrogations. Ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question, non plus que celle de l'histoire riche des usages savants et ordinaires des mots *habitude* et *habitus*⁶. Notons également que les anthropologues soucieux d'un renouvellement des concepts et pratiques de leur discipline ne se sont pas davantage intéressés à l'ethnographie de l'*habitus*, se contentant de la solution la plus simple, et plutôt stérile, qui consiste à réduire la théorie à ses aspects déterministes⁷.

Dans sa *Sociologie de l'Algérie*, premier ouvrage datant de 1958, Bourdieu nous donne une image de l'organisation sociale kabyle (et algérienne de façon générale) qui s'éloigne nettement du modèle de la solidarité mécanique. En effet, il se défie expressément des descriptions qui présentent un emboîtement de segments en parfait état d'équilibre où, à en croire les partisans de la théorie de la segmentarité, des unités de base jusqu'aux formations larges, il y aurait intégration par opposition et complémentarité de groupes humains de même niveau et de tailles équivalentes. Bourdieu observe qu'il y a, entre la famille élargie et le clan, des segments dont l'activation, en tant que groupes s'opposant à d'autres, reste virtuelle et tributaire des circonstances. Il ajoute qu'à côté du principe d'intégration par la parenté, généalogiquement vérifiable sur un certain nombre de générations (4 à 5 dans ce contexte), intervient le principe d'ancestralité (*tadjadit*). Le premier principe anime l'intégration, le second établit une identité plus générale qui n'est pas incompatible avec une certaine mobilité des familles étendues entre les clans⁸. Ces flottements et mobilités que Bourdieu note en Kabylie ont été relevés ailleurs au Maghreb⁹. On en arrive ainsi à la conclusion que les schémas d'équilibre parfait et la taxinomie univoque résultent d'un travail de simplification et de *rationalisation* ; travail effectué, pour l'essentiel, par des militaires et des administrateurs soucieux de fixer des territoires et des populations ou, en d'autres termes, d'imposer le nouvel ordre de la modernité coloniale¹⁰.

Bourdieu ne nie pas que ces schémas simplifiés puissent correspondre à une théorie *indigène* de la solidarité ; mais il propose, à juste titre, que cette dernière soit plutôt envisagée comme une règle du jeu dont les dynamiques modifient fréquemment le sens. Ainsi, par exemple, il y a bien tendance à l'oscillation entre *fission* et *fusion*, mais toutes les familles d'un clan complexe, à l'occasion d'un conflit, ne vont pas se mobiliser de la

même façon, ni au même moment. Chacun agit bien selon la *tradition*, mais celle-ci recèle plus d'un critère d'identification et de solidarité : fraternité en ligne agnatique (ou sur son modèle), ancestralité, division des groupements en deux ligues opposées.

On notera le silence de Bourdieu sur les affiliations confrériques et les rapports avec les pouvoirs centraux, facteurs qui ajoutent à la complexité dont il veut rendre compte. On notera surtout qu'une tension subsiste entre la description de cette dynamique et les concepts auxquels Bourdieu fait appel pour l'interpréter, et pour décrire les normes et comportements qui lui sont liés. Bourdieu reste trop tributaire d'une image de la société traditionnelle comme société autosuffisante, locale et homogène dans son organisation sociale, son système de production et reproduction, et dans les types de conduite qu'elle apprend à ses membres, en façonnant chaque nouvelle génération à l'image des ancêtres. Selon lui, ce façonnage est tel que chacun est tout entier pris dans un *rôle*, un personnage, un être pour autrui et par autrui. Bourdieu n'écarte pas l'existence d'une personnalité profonde derrière cet apparaître. Mais il met l'accent sur la conformité totale que, selon lui, cette société exige de ses membres¹¹.

À ce stade, l'*habitus* n'est pas encore apparu, et les notions qui peuvent être tenues pour équivalentes – *tradition, coutumes, culture, ethos* – relèvent encore d'une épistémologie déterministe. Car en effet, contrairement à l'*habitus* qui marque le passage à la médiation entre détermination et créativité, la coutume et son apprentissage, tels que Bourdieu les conçoit, auraient pour fin « apparemment de garantir contre l'improvisation ou même de l'interdire ou tout au moins d'imposer à la pensée ou au sentiment personnel une forme impersonnelle »¹². Par ailleurs, Bourdieu constate bien des différences entre les groupes : par exemple, entre les formations kabyle, chaouïa et mozabite. Cependant, toutes ces formations, selon lui, incarnent au même titre le modèle de la société traditionnelle, les variations constituant des transformations structurales sur fond d'identité. Transformations qui se seraient opérées selon des combinaisons d'attributs identiques, dont chaque groupe aurait fait varier quelques dispositions ou valences. Bourdieu pense retrouver là le principe d'assimilation/dissimilation énoncé par Ferdinand de Saussure¹³. Dans ces combinaisons variables relevant d'une approche qui rabat la transformation historique sur la transformation logique, la tradition apparaît donc comme un ensemble de montages psychologiques fonctionnant en chaque individu¹⁴.

Alors que dans *Sociologie de l'Algérie*, l'ethnologie tient le premier rôle, les grandes enquêtes qui suivirent font usage de techniques qui relèvent davantage de la sociologie : questionnaires, entretiens apparemment ciblés, échantillonnages, recours intensif à la statistique, croisements

d'indicateurs, etc. Il faut se souvenir cependant du fait que Bourdieu ne s'embarrassait guère des compartimentages académiques. Mais ce choix, qui explique sans doute en partie la fécondité de l'œuvre, semble l'avoir conduit à une position fort discutable au regard de sa problématique du changement social en Algérie ou, tout au moins, d'un aspect important de cette problématique. En effet, Bourdieu et ses collaborateurs prennent pour point de départ un modèle de la société *traditionnelle* dont les traits ont été fixés et figés par une ethnographie composite : éléments venus des enquêtes du XIX^e siècle s'ajoutant à d'autres, recueillis tout au long du XX^e siècle et jusqu'à la fin des années 1950, sans précaution critique. Si bien qu'au lieu de comparer deux dynamiques, l'ancienne et la nouvelle, on se trouve en présence du schéma classique d'un passage de la tradition (statique) à la modernisation (dynamique), schéma qui informait, à l'époque, la plupart des théories de la modernisation.

Travail et travailleurs en Algérie paraît en 1963. Cet ouvrage collectif analyse les réponses de la société algérienne au contact de la société industrielle qui s'impose à elle dans le dur contexte de la domination coloniale. L'observation porte sur la paysannerie frappée de plein fouet par la perte de ses moyens de subsistance, contrainte au travail salarié, à l'émigration ou au chômage. Ayant tracé un profil du paysan agissant selon la *tradition*, Bourdieu et ses collaborateurs tentent de décrire et d'expliquer comment ces agents réussissent ou échouent à s'adapter au *modèle culturel* du capitalisme. Pour ce faire, ils choisissent de centrer leur observation sur l'usage du temps et les conceptions inhérentes à cet usage d'une part et, d'autre part, de rapporter les réactions vis-à-vis de la temporalité de type capitaliste à la situation de classe¹⁵.

Compte tenu des catégories de conditions qui définissent la classe sociale, une corrélation apparaît entre ces conditions au départ d'un côté et, de l'autre, les options prises par les agents appartenant à chaque classe. Dans tous les cas, ces options dérivent de la perception du possible dans un tel environnement où l'on observe (toujours selon Bourdieu et ses collaborateurs) trois régimes de changement : une adaptation partiellement réussie qui se manifeste par l'acquisition de l'aptitude à mettre en relation, au moyen de calculs, le temps de travail et le gain, mais toujours en privilégiant la sécurité au détriment de la prise de risque ; une deuxième dérive consiste dans la fuite en avant face aux échecs, avec repli sur les quêtes aléatoires et les conduites magiques ; enfin, une troisième option se manifeste par la survie cramponnée à un traditionalisme second. Ici, les paysans s'attachent, par exemple, à un discours inchangé concernant l'indivision du patrimoine foncier, à la consommation et aux valeurs familiales, alors que – dans la pratique – les flux extérieurs ont complètement

bouleversé le rapport à la terre. Tradition faite de mieux donc ; « tradition du désespoir » comme l'appellent Bourdieu et Sayad par la suite¹⁶.

On l'a déjà noté, ces trois régimes sont rapportés aux conditions de classe. Les voies qu'empruntent les individus sont représentées par des agrégats statistiques établis sur la base de la formation des revenus (intégrant la propriété), ainsi que l'attitude des membres de la famille vis-à-vis du travail (en fonction des niveaux de revenu et des choix en matière de consommation). Ainsi apparaît une corrélation entre ces trois régimes décrits auparavant et, respectivement, les classes à revenus et propriétés relativement importants, les classes paysannes et, enfin, les paysans et artisans aux moyens modestes. Leur perception de ce qui était possible, compte tenu des grands changements, interdisait à ces deux dernières catégories l'espoir d'une intégration dans le nouveau système.

Il reste cependant que ces corrélations se fondent, entre autres, sur une prémisse non discutée : à savoir l'homogénéité de la culture, de l'*ethos* et de la tradition¹⁷. Cela est d'autant plus surprenant que cette homogénéité est mise en relation avec une différenciation de classe. Une économie culturelle non différenciée se trouve ainsi commandée par une économie matérielle différenciée dès lors qu'on se penche sur la question du changement. Dans cette perspective, la conduite magique et le traditionalisme second sont conçus comme étant incapables de traduire autre chose qu'une réaction d'impuissance, alors qu'il eût été possible d'y voir aussi bien une protestation, une prise de position, et peut-être un potentiel de révolte contre une situation qu'on ne peut simplement décrire en termes de passage d'un système à un autre. Bref, une telle situation pouvait aussi bien, et peut mieux être traduite dans le vocabulaire de la mutation ; avec un approfondissement de ce dernier concept dans le sens d'une description des multidirectionalités inhérentes aux mutations.

Par ailleurs, toutes ces corrélations sont censées rendre compte des altérations qui ont modifié profondément les conduites culturelles. Mais outre le fait qu'elles laissent systématiquement de côté les individus atypiques, et que la relation des variables aux systèmes d'idées est loin d'être clairement établie, ces mesures statiques résultent de l'enregistrement de la distribution des réponses dans l'instantané. De ce fait, elles ne permettent guère de suivre les attitudes en cours de formation, et de façon consistante sur des laps de temps suffisamment longs. Pour cela, il eût fallu que Bourdieu s'intéressât aux biographies de ses interlocuteurs dans leurs parcours sinueux, toujours rebelles aux corrélations simples.

Dans ses enquêtes, qui constituent un témoignage inégalé sur les bouleversements et les attentes de la société algérienne des années 1960, on remarquera que Bourdieu enrichit son lexique avec des expressions telles

que *système d'attitudes, idéologie, normes et valeurs, modes de comportement, structures profondes...* Surtout, il introduit la notion d'aptitude qui évoque une sorte de compétence proche de celle de l'*habitus*. Ces développements terminologiques, qui apportent un accent nouveau et adapté à la nature des objectifs, ne modifient cependant pas l'approche d'ensemble. De plus, l'empirisme instantanéiste que déploie le sociologue ressemble fort à celui que l'ethnographe met en œuvre pour fixer la Kabylie dans des limites rigides et des images intemporelles.

Le mot *habitus* vient sous la plume de Bourdieu en 1962, dans son travail sur le Béarn, et pour la première fois, semble-t-il, en ce qui concerne les études algériennes, dans *Le Déracinement*, ouvrage signé avec Abdelmalek Sayad¹⁸. Et bien que le concept ne soit pas encore vraiment mûr, il est toutefois pensé selon la dimension d'une corporéité dynamique.

L'*habitus* apparaît en effet comme sens concret du maintien dans un milieu spécifique ; manières de se tenir et de se mouvoir avec aisance selon des perceptions incorporées de coordonnées spatio-temporelles. En bref, des manières de faire corps avec celles-ci, et dont le principe s'actualise chaque fois en action adaptée, effectuée par une personne rompue aux conditions de son environnement. Les rapports de l'*habitus* avec les normes et les valeurs ne sont pas clarifiés, si l'on excepte que nos auteurs les placent du côté du renforcement explicite des partis pris implicites ; que de leur point de vue, ces normes sont à l'*habitus* corporel ce que l'éthique est à l'*ethos*. Bourdieu constate cependant les effets de la désorganisation profonde de l'implicite incorporée sur les paysans déplacés et cantonnés de force, qui produit un désarroi pour lequel ces derniers semblent manquer de mots :

« Parce que le monde familier est, pour lui, le monde natal, parce que tout son *habitus corporel* [souligné par moi] est fait à l'espace de ses déplacements coutumiers, le paysan déraciné est atteint au plus profond de son être, si profondément qu'il ne peut formuler son désarroi et, moins encore, en définir la raison »¹⁹.

Le fléchissement qui s'opère ici prolonge l'intérêt que Bourdieu et ses collaborateurs portent aux activités réelles et situées des Algériens, que ce soit les actions et occupations qui obéissent à la reproduction simple ou celles qui font intervenir l'esprit de calcul et les objectifs d'accumulation. Mais, c'est pour la première fois, semble-t-il, qu'on voit se conjuguer l'activité concrète, le sens implicite des normes, et l'*habitus* en tant que tradition d'une personne faite à son environnement par le long exercice du corps. Ces conduites ne relèvent pas d'une personnalité de base aux traits esquissés abstraitement par l'anthropologue, non plus que de possibles structures directement saisies par l'esprit humain qui leur serait co-extensif ; et pas davantage d'un ensemble de symboles séparables des activités décrites, comme les posent certains courants de l'anthropologie culturelle.

En tout état de cause, et à en croire Bourdieu, la diversité des solutions adoptées, et des réactions à l'impact du capitalisme colonial, dépend de la stratification sociale. Du coup, les différences trouvent-elles l'occasion de s'exprimer pour la première fois dans l'espace ouvert par le rapport nouveau entre une société dominée et une société dominante. Et dans la première, Bourdieu n'envisage pas d'hétérogénéités culturelles susceptibles d'orienter l'action. À cette étape de l'œuvre, il en est resté à l'image de l'improvisation interdite, et de l'imposition d'une forme impersonnelle à la pensée et au sentiment personnel. Bourdieu admet un certain jeu dans la taxinomie liée à la morphologie sociale, mais il n'en admet aucun dans les « montages psychologiques ». En d'autres termes, il n'a pas encore en vue la manifestation du social dans l'individuel et vice-versa ; construction susceptible de donner naissance à des singularités acceptables, ou tout au moins défendables, dans le cadre d'un sens commun.

La théorie de l'*habitus* et l'autorité de l'*Ethnologie kabyle*

Considérons maintenant la théorie telle qu'elle se présente dans les exposés les plus systématiques et les plus complets. En analysant de plus près les formulations principales, on peut suivre le travail de la tension déjà signalée, qui fonctionne à la fois en tant qu'antidote de dichotomies paralysantes, et en tant que trace de leur persistance : liberté/déterminisme, subjectivisme/objectivisme, collectivité/individualité, conformisme/singularité... pour ne citer que celles-là. On s'apercevra que, voulant à tout prix retrouver le social dans l'individuel, Bourdieu manque ce qui, dans leurs relations, se configure en formations symboliques : configurations communicantes qui ne se réduisent ni à des ensembles de pratiques à congruence floue, ni à des systèmes de notions, ni, enfin, à des structures.

Bourdieu enrichit l'emploi de la notion d'*habitus* dans l'ouvrage de Panofsky (*Architecture gothique et pensée scolastique*) qu'il traduit en 1967 et pour lequel il écrit une postface. Dans ce texte, il soutient que l'*habitus* est ce qui fait « que le créateur – artiste, penseur... – participe de sa collectivité et de son époque, et [ce] qui oriente et qui dirige, à son insu, ses actes de création les plus uniques en apparence »²⁰. Ici, l'*habitus* est pratiquement synonyme de culture, l'un apparaissant dans le contexte des isomorphismes entre pensée médiévale et architecture gothique, l'autre dans l'anthropologie de la société algérienne ; les deux fonctionnant dans le champ sémantique des savoir-faire implicites et inculqués. Bourdieu, surtout, cherche à prendre ses distances avec les courants de pensée qui opposent la singularité à la collectivité, qui prennent la défense de la seconde en se donnant pour tâche d'y retrouver la première. Il est

intéressant de noter qu'il ne fait pas intervenir la collectivité en termes de détermination, mais plutôt d'orientation et de direction de l'agent à son insu, et seulement grâce à la notion d'*habitus*.

Bourdieu, cependant, livre les développements les plus poussés de la théorie de l'*habitus* dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), qu'il prend soin d'enrichir et de compléter dans *Le Sens pratique* (1980), deux grandes synthèses dont la construction fait appel principalement à l'ethnographie kabyle. Fait bien significatif au regard de la question que soulève le présent article, dans l'*Esquisse*, l'élaboration théorique d'ensemble est précédée des *Trois études d'ethnologie kabyle* bien connues.

L'approche est centrée sur l'agent (Bourdieu préfère ce vocable à *acteur*) et son activité en tant que suite de pratiques réglées par des principes et formes d'action partagées avec les membres de son groupe. Les objectifs que vise l'action sont ceux que l'expérience et le *sens pratique* situent dans les limites du possible, compte tenu d'une perception des régularités socialement validées. L'*habitus* est la capacité acquise par l'agent à déterminer ces objectifs et à produire des ensembles coordonnés d'actes qui leur sont spécialement adaptés. Il ne s'agit pas de détermination et d'adaptation conscientes. L'*habitus* est un principe inconscient qui règle les pratiques sur les objectifs :

« [...] les structures qui sont constitutives d'un type particulier d'environnement (ex. les conditions matérielles d'existences caractéristiques d'une condition de classe) et qui peuvent être saisies empiriquement sous la forme des régularités associées à un environnement socialement structuré, produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables, structures structurées, prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement "régliées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action d'un chef d'orchestre »²¹.

Bourdieu donne en exemple les conditions d'existence d'une classe. Mais il est évident que ce qu'il en dit vaut pour tout *habitus* de groupe, et que nous ne sommes pas mis en présence d'un individu faisant face à la société ou, à l'inverse, de la société face à l'individu. Les dualismes anciens sont à la fois repris et court-circuités, le nouveau point de départ étant un type d'environnement qui se donne sous la forme de régularités socialement structurées, susceptible d'une saisie empirique. Exit donc la dualité individu/société et ses projections abstraites puisque l'*habitus* est précisément ce principe intériorisé par chacun, qui se forme dans et par l'expérience de vie dans des groupes spécifiques ; et qui, en retour, donne forme et structure aux pratiques et représentations individuelles. L'intériorisation

des pratiques et représentations par un ensemble de sujets, dans les mêmes conditions, est à l'origine des similarités que l'on constate dans les types d'actions, et des compatibilités que l'on peut noter entre ces types. Selon cette approche, ce qu'il importe de saisir, ce ne sont pas des concepts et leurs représentations empiriques, non plus que des choix rationnels d'action dont l'agrégation statistique ferait apparaître les lois. Ces approches auraient pour conséquence de dissoudre le milieu de vie que l'on chercherait à comprendre. Or, celui-ci se présente sous l'aspect d'activités concrètes et ordonnées, qui se distribuent selon des lignes de force et des agencements qui en sont inséparables. Tout cela postule une sociologie de la mise en œuvre des exigences, concrètement perçues, du milieu par les acteurs afin de réaliser leurs objectifs. Exit donc aussi l'autodétermination radicale d'un sujet sartrien qui se dresserait contre les conditions d'existence et contre les autres. Exit, enfin, les interprétations de l'action humaine par une structure propre au travail de l'esprit humain ou par un sens que projetterait la conscience au moyen des réseaux de symboles. Les structures et les formations symboliques ne sauraient être détachées de la vie telle qu'elle se vit, avec ses enjeux, ses stratégies et ses tactiques, ses gains et ses pertes de capital matériel et/ou symbolique, ses situations de domination et de soumission.

L'*habitus* est le produit et l'opérateur de configurations réelles et concrètes où les individus acquièrent des *dispositions durables* leur permettant d'agir juste dans les situations qui se présentent. Ces dispositions incluent les principes de transformation pouvant répondre aux changements des situations elles-mêmes. Un degré d'organisation et de cohérence est ainsi donné à l'action parce que l'*habitus* est systématique. À ce stade, Bourdieu se sent obligé de justifier l'usage du mot *disposition*, en signalant en premier lieu qu'il exprime *le résultat d'une action d'organisation*, en un sens voisin de celui de structure ; et qu'il « désigne par ailleurs *une manière d'être, un état habituel* (en particulier du corps) », état que Bourdieu explicite en termes de *prédisposition, tendance, propension et inclination*²². L'*habitus* paraît ainsi relever d'instances multiples de la socialité et de la culture – morphologies, institutions, normes, *ethos*, etc. – alors que d'autres se situent du côté des facultés psychiques et cognitives.

Les actions et réactions réglées par l'*habitus* le sont suivant une stratégie du coup par coup, faite de formules éprouvées, et qui répondent plutôt à l'immédiat ; non pas donc à un futur conçu comme un intervalle de temps plus ou moins étendu où vont se réaliser des événements à prévoir, et dont on s'efforcerait d'anticiper la nature et les risques, mais à un futur à venir, proche et préformé par un passé commun. Car l'*habitus* est impersonnel. Principe de génération et structuration, de pratiques et de représentations

« collectivement orchestrées sans être le produit de l'action d'un chef d'orchestre » – il n'appartient à personne. Il est mien et il appartient à tout le monde. Il ressemble à l'impératif catégorique kantien en ce sens qu'il transcende les consciences individuelles. Mais son pouvoir de me diriger reste inconscient. L'agent ressemble à un sujet transcendantal, mais on ne le saisit qu'à l'œuvre et dans ses pratiques, y compris les pratiques génératrices de représentations. Par ailleurs et eu égard à sa formation, l'*habitus* se trouve au principe de conduites qui ont tendance à reproduire les régularités ayant présidé à leur élaboration dans le temps.

De ce point de vue, il faut insister sur le fait que ces pratiques adaptées ne sauraient être assimilées à des résultats qui eussent été obtenus par le calcul de probabilités statistiques. Car ici les chances de succès ne peuvent s'évaluer comme elles le seraient dans une situation où les facteurs eussent été manipulés par un sujet qui se serait mis hors jeu afin d'explorer différentes façons de les contrôler. Plutôt, les chances de succès se dégagent selon les formules d'une sagesse commune semi-formalisée, corrélatives d'un *ethos*. Pour tous les agents faits aux régularités de conduites d'existence spécifiques, l'*habitus* travaille comme loi immanente de sélection des actes raisonnables, et d'exclusion des *folies*. « Histoire faite nature », il fait désirer le désirable susceptible d'être effectivement réalisé²³.

Ainsi, à moins d'une rupture radicale, dont le contact colonial fournit l'exemple en Algérie et ailleurs, l'*habitus* permet de résoudre les problèmes nouveaux par le moyen d'un *transfert* analogique des schèmes d'appréciation et d'action. Et la pratique n'est pas seulement constituée par la conjoncture concrète, mais aussi et surtout par l'exercice maîtrisé de ces transferts. En cela elle conserve l'autonomie et se montre simultanément prête à investir les difficultés qu'apportent les situations nouvelles. Enfin, l'*habitus* n'exclut pas la diversité et pas davantage l'initiative. Car, il rend possible l'improvisation que Bourdieu décrit fréquemment par la métaphore du jeu et du joueur (dans les domaines du sport, de la musique ou de la parole). Cependant ces variations interviennent selon les lignes de force d'une vision du monde et, dans ce cadre, elles sont formellement substituables les unes aux autres. Substituabilité qui rend compte de l'existence de différences lesquelles, nonobstant les cas exceptionnels et de déviance éliminés ou marginalisés constituent des variations admises (ou du moins admissibles) par le sens commun :

« On peut se situer au moins métaphoriquement, comme le font parfois, implicitement, les utilisateurs de la notion d'inconscient, dans la logique de l'idéalisme transcendantal : considérant l'*habitus* comme un système subjectif, mais non individuel, de structures intériorisées, schèmes de perception, de conception et d'action, qui sont communes à tous les membres du même groupe ou de la même classe et constitue la

condition de toute objectivation, on fonde alors la concertation objective des pratiques et l'unicité de la vision du monde sur l'impersonnalité et la substituabilité parfaite des pratiques et des visions singulières »²⁴.

Chacun donc s'y reconnaîtrait et il n'y aurait pas lieu de poser une conscience transparente à elle-même et constamment délibérante. Par ailleurs, l'éducation et la socialisation forment l'*habitus*, système de structures intériorisées par la mémorisation d'une sagesse explicite qui renforce l'*ethos*, et par l'éducation du corps qui se fait à des schèmes de comportement. L'*hexis* corporelle et le *corps géomètre* évoluent, selon une loi qui leur est immanente, dans les situations présentes et à venir pour autant que celles-ci se configurent dans l'horizon d'une intention pratique. De ce point de vue, l'*habitus* ne se confond ni avec des facteurs extérieurs qui conditionneraient l'existence, ni avec des modèles que l'on tirerait de l'action déjà accomplie. Ainsi, par exemple, les rites et les mythes ne sauraient se réduire aux schémas que l'anthropologie structurale propose en les découpant en séries d'actions déjà accomplies, et dont les sens sont classés dans des tableaux selon la logique des identités et des différences. Il faut, au contraire, les saisir dans leur déploiement temporel, en tant qu'institutions du sens commun. Bourdieu propose ainsi de ne pas se contenter de l'analyse de l'*opus operatum*, analyse de l'action accomplie, mais d'aller à l'analyse de la manière dont elle s'opère, et ce afin de faire apparaître l'action du temps et les stratégies d'action, interdisant ainsi tout déterminisme par des facteurs transcendants, matériels ou symboliques.

Dans *Le Sens pratique*, Bourdieu reprend la définition de l'*habitus* dans les mêmes termes, tout en élargissant considérablement la réflexion. Plus particulièrement, il s'attache à une analyse serrée des transferts, substitutions et conversions (totales ou partielles) des schèmes incorporés et des représentations qui homologuent la logique des pratiques d'une activité à l'autre, d'un aspect de la vie à l'autre ou, enfin, d'un ensemble d'actions à l'autre, accomplis par le même agent : relation à la terre dans ses rapports avec le mariage et la parenté, échange de dons ou de défis, savoirs liés à l'organisation des activités dans le temps, rituels qui donnent structure et rythme à la totalité de la vie en *société traditionnelle*. Cette dernière, à la différence de celles qui comptent sur le marché, entretient le lien social, selon Bourdieu, en démultipliant les manifestations de celui-ci par le moyen d'un riche calendrier de fêtes et de rituels.

Ce qui gouverne, selon lui, la formation des identités, des différences, et leurs hiérarchies, est ce *principe de production* de la pratique maîtrisée qu'est l'analogie. Résultat d'une histoire oubliée, d'une mémoire qui intervient toujours en tant qu'aptitude à répondre aux exigences de l'action dans des conjonctures où les situations ne se représentent jamais à l'identique.

L'*habitus* est ce principe immanent aux *analogies globales, floues*²⁵ et commodes en cela même pour l'orientation des conduites. À la logique des analogies structurales, Bourdieu propose de substituer le travail des schèmes qui structurent le champ de l'action dans la vie tout court, qui ne se réduit nullement à la vie de l'esprit :

« Il faut ainsi aller de l'*ergon* à l'*energeia*, suivant l'opposition de Wilhelm von Humboldt, des objets ou conduites au principe de leur production ou, plus précisément, de l'analyse ou de la métaphore déjà effectuée, fait accompli et lettre morte (a : b :: c : d), que considère l'herméneutique objectiviste, à la pratique analogique comme *transfert de schèmes* que l'*habitus* opère sur la base d'équivalences acquises, facilitant la substituabilité d'une réaction à une autre et permettant de maîtriser par une sorte de généralisation pratique tous les problèmes de même forme pouvant surgir dans les situations nouvelles »²⁶.

L'avantage d'une telle approche est d'ouvrir le chantier immense de la description d'*habitus* spécifiques, construction d'histoires particulières pouvant être comparées sans tomber dans les universalismes qui privilégient les identités abstraites en laissant de côté les différences qui commandent la pratique : différences et rapports de domination entre homme et femme²⁷, entre sociétés traditionnelles et sociétés capitalistes et colonisatrices, entre Européens et Algériens, paysans et entrepreneurs... Dans chaque cas, on tentera de mettre en évidence la combinatoire des schèmes de perception, d'appréciation et d'action en nombre limité qui forment l'*habitus*. Cela, faut-il encore y insister, n'exclut pas l'hétérogénéité et les différences de choix d'action dont l'existence reste indéniable. Au contraire, Bourdieu parle d'innovation et d'*improvisation* pratiquement compatibles, et toujours dans une logique de l'*à peu près*, car, écrit-il, « chaque système de disposition individuel est une variante structurale des autres »²⁸.

Une telle combinatoire, de surcroît, fonctionne dans le temps. Dans tous les échanges non marchands (don de biens, de paroles, d'amabilités, d'entraide ou de coups portés au cours d'un conflit), l'intervalle temporel induit ce flou caractéristique, de même qu'il introduit ce qu'on peut appeler des recouvrements de motifs²⁹, aboutissant ainsi, selon Bourdieu, à la non-reconnaissance des conditions qui président à la formation de l'*habitus*. Si bien que ce principe générateur tend à reproduire les conditions qui l'ont produit dans des formes méconnaissables « en les insérant dans la structure d'un système de relations symboliques »³⁰. Et, dès lors, ce fonctionnement échappe à la conscience des agents, car, du fait de son caractère pratique, il ne peut être mis à l'épreuve de la distance réflexive. Dans ces conditions, l'*habitus*, tel une seconde nature, peut « engendrer toutes les conduites raisonnables et de sens commun » dans la limite des régularités objectives, c'est-à-dire de *conditionnements* associés à une « classe particulière de

conditions d'existence »³¹. Aussi les partis que les agents sont susceptibles de prendre en telle ou telle occasion ne sont-ils guère repérables à l'avance et *a priori* et le déroulement de leur action, bien qu'irréversible, peut-il en modifier le sens. Au sein de la société kabyle – toujours convoquée par Bourdieu pour témoigner de ce qu'est la société traditionnelle – comme ailleurs, l'action se déroule dans le temps et, selon des stratégies variables, atteint ou manque les objectifs socialement admis.

Transpositions philosophiques et ethnographie de la Kabylie

Pierre Bourdieu, c'est bien connu, aborde l'Algérie après une formation philosophique poussée. La réflexion théorique sera nourrie par l'ethnographie, et les deux par la référence philosophique sous forme de développements, de critiques ou de transpositions. *L'habitus*, tel qu'il s'est précisé, en tant qu'alternative aux concepts de culture et de structure, résulte en partie d'une transposition de la phénoménologie, telle qu'elle fut repensée par Maurice Merleau-Ponty, vis-à-vis duquel Bourdieu reconnaît une dette particulière. Certains de ses disciples insistent sur une inspiration forte et un dépassement, la phénoménologie étant incapable, selon eux, de se traduire en programme de recherche dans le domaine des sciences humaines. D'autres, au contraire, font valoir que Bourdieu met à profit l'enseignement de Merleau-Ponty quant à la primauté du pré-réflexif et de la corporéité dans le rapport au monde – enseignement qui rompt avec la primauté du rapport sujet/objet, telle que l'affirment l'idéalisme et l'empirisme – pour insister sur l'idée d'une intentionnalité incorporée, antérieure à la construction des choses en tant qu'objets de pure connaissance intellectuelle³².

Cependant, et à y regarder de près, on s'aperçoit que la transposition de la phénoménologie de Merleau-Ponty par Pierre Bourdieu aboutit à un résultat pour le moins ambivalent. D'un côté la réflexion du philosophe sur le monde vécu, sur la corporéité, sur l'habitude³³ et, enfin, sur la perception de l'environnement n'est sans doute pas étrangère à l'élaboration des théories neuves et solidaires de *l'habitus* et du champ, en tant qu'espace de son déploiement. De l'autre, ces développements eux-mêmes limitent la pertinence de la phénoménologie pour l'ethnographie, car, chez Bourdieu, cette dernière opère à l'intérieur d'un champ phénoménal dont les limites sont bien moins plastiques que celles inspirées par la démarche merleau-pontienne. Conséquence : la Kabylie et la tradition kabyle se présentent sous les traits d'une fermeture et d'une homogénéité excessives, l'une étant, de surcroît, solidaire de l'autre. Et dans la constitution aussi bien que dans l'intervention de *l'habitus*, on manque les

rapports de tension et d'accommodement entre le pré-réflexif et le réflexif, le second étant, de surcroît, pratiquement absent de la théorie et de l'ethnographie de la tradition.

En effet, Bourdieu insiste bien sur les postures corporelles, sur l'inscription dans et par le corps, à propos de l'apprentissage et des mises en œuvre de la tradition. Il est important de noter qu'il s'agit d'attitudes globales, car même dans sa formulation la plus marquée par le déterminisme, le rapport au monde se laisse voir comme conséquence d'un montage corporel : ce n'est pas une succession de stimuli-réponses actionnés par des fonctions purement biologiques, non plus qu'une série d'associations qu'eût étayée une action globale centrée sur le moi, tout en opérant dans une sorte d'absence à celui-ci. Cette corporéité intrinsèque à toute perspective du sujet posé en tant qu'il est toujours déjà dans le monde, on peut la trouver même dans l'analyse de la maison kabyle, pourtant conduite selon une méthode structuraliste. Car, dans l'ordre purement structural, les analogies et leurs inversions, les différences et les complémentarités sont le fait de l'esprit alors que Bourdieu les lie à la demi-rotation du corps. Or, si l'on en croit l'auteur, cette étude date de 1963-1964, c'est-à-dire une période où il introduisait déjà la notion d'*habitus*³⁴.

Au fur et à mesure que la théorie de l'*habitus* et celle du champ se systématisent, la transposition de la phénoménologie et ses difficultés apparaissent avec davantage de clarté. Merleau-Ponty avait en effet donné une direction nouvelle au *Lebenswelt* husserlien en plaçant le corps au principe de la perception, des perspectives du moi dans le monde, et du rapport à autrui (et du rapport social). Le *monde vécu* n'est pas d'abord réfléchi dans l'ordre de l'intellectualité et de l'intériorité. Plutôt, il est *immanent* aux *intentions pratiques* du sujet et, précédant la conscience réflexive, nous trouvons, toujours à l'œuvre, une conscience pré-réflexive. De sorte que nous sommes constamment en avance sur notre propre réflexivité, projetés dans et vers ce que nous pouvons accomplir. C'est ce pouvoir de volonté – au lieu du *je pense* cartésien – qui, selon Merleau-Ponty, définit le mieux le sujet humain. Il est le centre de ces actes et cependant ceux-ci sont toujours décentrés par rapport à lui. Bref, le monde, la vie concrète, s'organise selon un mode particulier de coordination et de configuration globale, au principe desquelles se trouve d'abord un pouvoir faire³⁵.

À la différence des travaux de sociologie où il est question d'*habitus* de classe, l'ethnologie kabyle ne prend en considération que l'*habitus* de groupe. Le premier n'entre pas en ligne de compte dans la présente discussion, bien que l'*habitus* primaire, celui que forme la socialisation pendant la prime éducation, produise dans l'un et l'autre cas des résultats semblables : des formes d'action dans lesquelles le possible assume pratiquement

le visage du désirable, et dont la substituabilité, dans l'un et l'autre cas, se règle sur des critères d'appréciation compatibles. Bourdieu n'ignore pas les différences de rang, de statut et de fortune que connaît la société kabyle, mais cette différenciation elle-même s'inscrit, à ses yeux, dans un sens commun définissant l'action propre aux situations et aux rangs. Bref, une compétence plus ou moins bien acquise par l'inculcation aux individus des pratiques d'une tradition homogène.

L'image que Bourdieu donne de la société traditionnelle, avec ses montages psychologiques et la conformité absolue aux coutumes, n'est guère remise en cause au stade où il insiste sur la fluidité et les variations dans les limites des règles du jeu, par exemple dans l'interprétation des pratiques liées à l'honneur ou au mariage. Bien plus, ces limites elles-mêmes semblent échapper à l'analyse du fait que le sens des règles et la pratique se trouvent cantonnés dans l'image d'une société pratiquement fermée. De ce point de vue, on peut reprendre la réflexion sur les notions de sens du jeu et, surtout, sur les marges d'incertitudes avec lesquelles doivent compter les partis pris d'action et de stratégie, tout autant que sur la notion de champ qui les englobe, et qu'en retour elles contribuent à mieux définir. Une telle reprise montre que s'il est possible, en suivant Bourdieu, de concevoir la Kabylie comme *champ* sur le modèle d'un terrain de jeu, il est nécessaire de poursuivre l'analogie jusqu'au bout, ce que Bourdieu ne fait pas. Or, dans une description bien connue, Merleau-Ponty montre que la configuration du terrain change en fonction de l'évolution des joueurs et des modifications incessantes de leurs perspectives. En d'autres termes, si Bourdieu s'est bien inspiré de la phénoménologie du jeu et du champ léguée par le grand philosophe, tout donne à penser qu'il y a injecté un déterminisme d'un genre nouveau, privant ainsi les Kabyles, et sans doute tout autre sujet en général, du sens des reconfigurations incessantes des champs d'action en fonction des dynamiques en cours. Citons d'abord la description de Merleau-Ponty, avant de reprendre la discussion :

« Le terrain de football n'est pas pour le joueur en action un "objet", c'est-à-dire le terme idéal qui peut donner lieu à une multiplicité indéfinie de vues perspectives et rester équivalent sous ses transformations apparentes. Il est parcouru par des lignes de force (les "lignes de touche", celles qui limitent la "surface de réparation"), articulé en secteurs (par exemple les "trous" entre les adversaires) qui appellent un certain mode d'action, la déclenchent et la portent comme à l'insu du joueur. Le terrain ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanent de ses intentions pratiques ; le joueur fait corps avec lui et sent, par exemple, la direction du "but" aussi immédiatement que la verticale de son propre corps. Il ne suffit pas de dire que la conscience habite ce milieu. Elle n'est rien d'autre à ce moment que la dialectique du milieu et de l'action. Chaque manœuvre entreprise par le joueur modifie l'aspect du terrain et y tend de nouvelles lignes de force où l'action, à son tour, s'écoule et se réalise en altérant à nouveau le champ phénoménal »³⁶.

Bourdieu utilise la notion de sens du jeu pour introduire l'idée d'improvisation selon les schèmes pratiques. Pour lui, l'*habitus* permet de faire le mouvement juste, sans calcul conscient, étant lui-même une structuration de critères inhérents au champ phénoménal : *invention sans intention*. Un joueur fait des coups de plus en plus sophistiqués en s'exerçant constamment, ce qui produit un raffinement de plus en plus poussé du sens des règles. Cependant, tous les mouvements possibles (qu'il s'agisse de jeux d'honneur ou d'alliances matrimoniales) trouvent leurs limites dans les usages sociaux et la connaissance que les agents ont de ces derniers. Bien qu'un événement, se produisant selon cette dynamique, ne ressemble jamais à un autre, tous les événements qui arrivent à la *société traditionnelle* reproduisent le même jeu. L'*habitus* serait à l'origine de ce qu'on pourrait appeler une reproduction dans tous les contextes et, de ce fait, à l'origine des difficultés d'adaptation aux nouvelles conditions de vie nées du contact avec la société industrielle.

Alors que Merleau-Ponty décrit un jeu qui se modifie sans cesse à la suite des manœuvres qui changent les aspects perçus du terrain, Bourdieu postule une limite par les usages sociaux constituant une tradition qui serait restée plus ou moins *intacte*. Ou, en tout cas, l'anthropologue va la chercher dans des communautés dont il pense qu'ils en sont une sorte de conservatoire. Il y a là quelque chose qui étonne de la part d'un chercheur qui arrive dans une société bouleversée par la colonisation et, de surcroît, en pleine guerre de libération. Bourdieu cite bien quelques exemples de violation de la norme, de refus du jeu ou, à tout le moins, d'absence du sens du jeu, par exemples des manquements à la réciprocité du don, à la générosité, à certaines exigences de l'honneur, etc. Mais ces exemples eux-mêmes sont vidés de leur portée par l'usage récurrent qu'il en fait, et qui consiste simplement à souligner la vigueur des réactions traditionalistes.

Comparée à la phénoménologie du jeu et du champ de celui-ci, telle qu'elle apparaît chez Merleau-Ponty, la *pratique* du jeu présentée par Bourdieu, avec son environnement social structuré par l'*habitus*, paraît bien statique, et qui plus est, en porte-à-faux avec les bouleversements qu'il décrit lui-même dans ses nombreux travaux de sociologie algérienne.

On notera enfin que Merleau-Ponty se place du point de vue du joueur engagé, en relation avec d'autres, dans une partie de football. Le point essentiel ici est que dans sa description, et quelles que soient les étapes parcourues entre l'observation du jeu et l'écriture du texte, le philosophe s'est mis dans les conditions de l'actualité en cours de production. En d'autres termes, il évoque l'action dans sa forme d'événement en train de se dérouler. Or, on chercherait en vain les traces d'une telle approche dans l'ethnographie kabyle de Bourdieu. J'y reviendrai à propos de la question

du champ phénoménal. Pour l'heure, revenons au *choix* de la Kabylie. En effet, celui-ci ainsi que les problématiques engagées paraissent avoir été bien plus décisifs qu'un prétendu échec de la phénoménologie à se traduire en programme de recherche³⁷.

Pour un jeune normalien en rupture de banc, les hasards ont sans doute beaucoup joué dans le choix de l'Algérie et de la Kabylie. Mais, une fois l'option prise, celle-ci semble avoir été renforcée par une certaine affinité élective entre un intellectuel brillant, issu de la paysannerie marginalisée et la société algérienne dominée. Bourdieu a évoqué ce parallèle, il est vrai, à un stade avancé de sa carrière³⁸. Reste que ses travaux sur le Béarn et sur l'Algérie se chevauchent dans le temps et participent d'inspirations théoriques communes. Malgré tout, vue sous un autre angle, sa carrière n'en paraît pas moins, et dès le départ, se couler dans une tradition bien établie : celle de la Kabylie en tant que terrain d'enquête privilégié, canonisée auparavant par l'école durkheimienne. En résumant, on pourrait dire qu'à l'événement que, pour lui comme sans doute pour de nombreux chercheurs de sa génération, fut son départ pour Alger, s'oppose le destin fixé de la Kabylie, en termes de débats académiques dans lesquels les nouveaux travailleurs scientifiques devaient trouver un espace d'insertion.

Quelle que soit l'assurance stratégique que le choix de la Kabylie ait pu présenter, cela ne suffit cependant pas pour l'éclairer. Un certain état des questions considérées, à l'époque, comme questions clés, a sans doute également orienté le jeune sociologue-anthropologue. En effet, la génération de Bourdieu entrait dans des institutions de recherche et d'enseignement en pleine mutation, et les questions qui intéressaient les chercheurs tournaient principalement autour du statut de la conscience dans la production de la connaissance et la détermination de l'action. Dans ces débats où la philosophie conservait le dernier mot, il en allait de l'avenir des sociétés industrialisées, ravagées physiquement et moralement par deux guerres mondiales, avec la mise en œuvre de techniques d'extermination systématiques à une échelle inédite, qui contredisaient les professions de foi humanistes³⁹. L'affrontement des théories concernant le destin de ces sociétés, ainsi que leurs rapports avec celui des sociétés non européennes sur lesquelles elles avaient établi leur domination, prit un tour encore plus aigu dans les circonstances de la guerre d'Algérie et de l'affrontement des blocs, reposant du même coup la question cruciale des conditions de la connaissance. D'un côté on opposait à l'intuitionnisme bergsonien les catégories transcendantales qui forment l'objet de la connaissance et les impératifs de l'action ; de l'autre, on s'apercevait du fait que l'action en société n'obéissait pas à cette logique. Quelque chose d'autre était à l'œuvre en amont ou à côté de ses constructions philosophiques. L'action humaine

et l'histoire fonctionnaient selon des raisons qui n'étaient pas celles d'une conscience rationnelle et transparente à elle-même, raisons dont on espérait dégager les lois impersonnelles. On invoquait soit les économies de classe, soit les économies libidinales, soit les logiques d'actions dont la rencontre produirait des ensembles articulés de contraintes échappant à la volonté individuelle. Ou encore, méditant les arrière-plans de toutes ces tentatives, on se lançait soit dans une archéologie des institutions humaines selon les principes d'une économie structurale de l'esprit humain, soit, à partir de la phénoménologie du monde vécu et de l'existence, à la conquête des paradoxes et antinomies de l'histoire.

Entre les discours de ces économies libidinales, matérielles et intellectuelles d'une part, et les discours phénoménologiques, se jouaient les rapports de pouvoir académique, et au-delà l'enjeu des mobilisations sociales, au moment même où Bourdieu achevait sa formation et abordait sa carrière de chercheur. Moment qui se caractérise, en outre, par la transformation, l'élargissement et la diversification des institutions de recherche et d'enseignement, ouvrant ainsi la voie à des entrepreneurs nouveaux. Bourdieu en fut sans doute un ; des plus décidés et des plus actifs⁴⁰.

Dans ce contexte, où il s'est peu à peu doté de son vocabulaire et ses instruments d'analyse, on était en prise avec une difficulté qui se révélait de plus en plus indécidable : savoir que l'humain devenant son propre objet était désormais pris dans cette dichotomie sujet/objet d'où dérivait toutes les autres. À ces apories, le structuralisme offrait des solutions ou, tout au moins, un moyen de les obvier. Elles suivaient l'exemple de la synthèse du signifiant et du signifié dans et par le signe en tant qu'œuvre de l'esprit ; à la manière d'un *Aufhebung* dont la communication, la connaissance et les institutions humaines auraient dérivé, formant ainsi des systèmes viables. Bourdieu applique très tôt le structuralisme à la Kabylie⁴¹. Comme on l'a déjà noté, selon lui, les sociétés et les traditions diverses qui forment l'Algérie constituent des variantes sur un fond commun, chaque groupe se définissant par assimilation et dissimilation, dans le cadre d'un optimum de diversité compatible avec la cohésion. Cependant, chaque variante, comme la société ou la culture kabyle, est un système de choix que personne ne fait, mais qui remplit son office de constitution d'une identité et de perpétuation d'un groupe. Or, d'un côté, Bourdieu opte pour la loi structurale, de l'autre, il fait appel à des notions comme esprit d'une civilisation, *ethos*, intention profonde d'une société ou d'une culture.

La coexistence de cette dernière terminologie avec celles qui relèvent du structuralisme indique l'existence, chez Bourdieu, d'un espace où cohabitent l'inconscient, la structure, et le vécu pré-réflexif de Merleau-Ponty. Cohabitation et coexistence ayant pu être encouragées par la réception généreuse

que le philosophe avait accordé aux travaux de Claude Lévi-Strauss, et dont l'influence sur la carrière académique de ce dernier est, au demeurant, bien connue⁴². En tout cas, et tout au moins au départ, Bourdieu bricole entre la phénoménologie merleau-pontienne et le structuralisme avec lequel il va rompre, en transposant le *Lebenswelt* et le champ phénoménal en direction du sens du jeu et de ses conditions, de l'agent et de l'action dans le monde, qui n'est pas d'abord le monde pensé ; monde global organisé en tant qu'il est immanent à la visée d'une conscience opérante et toujours incarnée ; moi positionné en tant que corps actif à quelque chose.

Il est évident, bien sûr, que la notion de champ phénoménal n'est pas la théorie des champs, de leurs intérêts et leurs lois propres de fonctionnement, que Bourdieu a mis au point et illustrée par une œuvre puissante. Mais il serait difficile de ne pas voir que la théorie des champs doit quelque chose à celle du champ phénoménal, où les agents, toujours en situation, sont mis au centre de l'analyse. Mais tout se passe comme si dans les œuvres qui portent sur la tradition, le vécu intervenait assez peu, alors que dans celles qui traitent de la modernité imposée par le colonisateur, ce vécu informe davantage la démarche ; et jusque dans les analyses les plus objectivantes⁴³.

En tout état de cause, son approche a laissé échapper l'étagement des expériences et des collisions du pré-réflexif et du réflexif dans la tradition elle-même, phénomène qu'un Jacques Berque a pourtant bien décrit⁴⁴.

Champ phénoménal, ethnographie et division disciplinaire du travail

Venons-en maintenant à la question de la Kabylie en tant que champ phénoménal. Cela permettra d'éclairer ces notions d'étagement de l'expérience, de collision entre pré-réflexif et réflexif, et enfin d'élargir la discussion sur l'ethnographie. Une traduction possible du champ phénoménal en programme ethnographique exige un réexamen de la métaphore du jeu et du terrain. Le terrain de football a des limites bien convenues et matériellement marquées, ce qui n'est pas toujours le cas du terrain ethnographique. En tout cas, il est bien connu que la définition des unités d'étude pose toujours problème. Les frontières sont toujours contestées, et les allées et venues ne ressemblent pas aux sorties et rentrées des joueurs pendant la durée du match. Enfin, dans le cas des formations sociales, l'idée de règle couvre à la fois la régularité d'occurrence d'un fait et l'inférence d'une règle par les participants aussi bien que par l'anthropologue. Elle n'implique pas toujours l'existence et l'activité d'une instance chargée d'établir les règles et de les faire respecter. Cela à la différence des règles du

jeu de football. En revanche, les modifications du champ phénoménal au fur et à mesure que se déploient les actions et réactions des agents sont un phénomène général dont il faut tenir compte lorsqu'on aborde l'étude de toute formation sociale en tant que champ phénoménal ; la Kabylie ne différant en rien, à cet égard, des autres régions du Maghreb et du monde. Or la démarche de Bourdieu manque cette dynamique et, à ce point, ses difficultés proviennent du style d'ethnographie qu'il a pratiqué, et d'une certaine division disciplinaire du travail entre ethnologie et orientalisme. Les frontières entre ces domaines étaient rarement traversées, et sa démarche n'a pas fait exception à la règle.

Une fois imposé le concept d'*habitus*, Bourdieu abandonne peu à peu celui de *tradition*. L'usage même du mot devient rare et, de façon tout à fait significative, il n'apparaît plus dans les index des grandes constructions théoriques qui se fondent sur l'ethnographie maghrébine. Ces synthèses, faut-il y insister, sont en rupture avec les approches structuralo-fonctionnalistes appliquées aux sociétés du Maghreb à peu près à l'époque où lui-même écrivait sur l'Algérie. Sa méthode, refusant les cantonnements et les fragmentations du savoir colonial, assume par ailleurs une position de proximité et de dialogue avec les Algériens, et ses positions anti-colonialistes sont bien connues. Néanmoins, dans le discours de Bourdieu, la Kabylie apparaît comme une juxtaposition de traits qui en occultent d'autres. Les agents opèrent bien des choix, mais l'on ne voit ni les processus ni les dynamiques, non plus que les lignes de force qui eussent modifié les composantes de ces choix par les changements concrets de valence qui affecteraient sans cesse les termes de la tradition vécue. À l'évidence, le problème relève de la pratique ethnographique.

Tout d'abord et selon toutes les apparences, Bourdieu se sert de deux langues pour brosser l'image de la Kabylie : le kabyle et le français. Une langue de l'oralité, le berbère – avec cependant des écrits peu nombreux en caractères arabes et plus abondants en caractères latins depuis la colonisation – et une langue de la science. Ces usages hiérarchisés du berbère et du français, ou de l'arabe parlé et du français, dominant l'ethnographie du Maghreb, à quelques exceptions près, dont les plus notables sont celles d'Edmond Doutté et Jacques Berque. Dans la plupart des cas, comme chez Bourdieu, on a donc une langue de la pratique scientifique et une langue de la pratique tout court.

Or, vue sous l'angle d'un champ phénoménal, et sans nier la primauté du kabyle et l'importance du français, la Kabylie du temps de Bourdieu n'était-elle pas une société de va-et-vient entre trois langues, sinon quatre, en y ajoutant quelques formes d'arabe dialectal ? Toutes langues auxquelles on devait recourir localement, dans les villes, dans l'armée française, en

voyage ou au cours de migrations. Configurations langagières, éminemment spatialisées et temporalisées, avec bien sûr des hiérarchies, si l'on veut, en termes de *capital symbolique*, mais qui imposent aussi bien certaines limites à cette hiérarchie du fait même du jeu entre les langues. On notera également qu'en Kabylie comme ailleurs au Maghreb, les mosquées, les écoles coraniques et les centres confrériques sont nombreux. Pour s'en tenir à un exemple, la zaouïa Rahmania est connue pour son influence dans le pays. Le fondateur était kabyle, formé aux disciplines islamiques dans l'Algérie du XVIII^e siècle, et au Caire par les maîtres du fameux al-Azhar. On conserve aujourd'hui encore le poème écrit et son commentaire, en arabe, qu'apprenaient les aspirants à l'initiation dans cette voie mystique. Et, à considérer la rigueur de cette discipline portant sur le corps, le cœur et l'esprit, on pourrait conclure à un *habitus* soufi différent d'un *habitus* du commun, avec les irritations mutuelles bien connues que produit leur contact. Enfin, non loin des villages fréquentés par Bourdieu, on peut en visiter un autre où furent nés l'écrivain et anthropologue Mouloud Mamméri et l'islamologue Mohamed Arkoun⁴⁵ et qui abrite une zaouïa. Celle-ci fut une école réputée de sciences religieuses, qui avait formé des tolbas et des jurisconsultes. Un *faqih* Mamméri était, au début du XX^e siècle, précepteur du futur roi Mohamed V.

Le tamazight reste bien sûr le véhicule privilégié pour se transporter dans les vies et les imaginaires des Kabyles. Cependant l'islam, ici comme ailleurs, a bien installé l'arabe, langue d'accès au texte coranique et ses interprétations, langues des cinq prières canoniques et quotidiennes. De ce point de vue, la Kabylie, telle que Bourdieu la délimite en tant qu'unité d'étude, a été rétrécie et, en tant que champ culturel phénoménal, a perdu sa complexité vivante. Non pas seulement à cause du peu d'importance accordée à son islamité, mais également du fait que comme toute région, comme toute formation sociale, sa réalité et ses limites se posent d'abord sous forme de questions, et pas de décision préalable. Non pas seulement à cause du fait que ses langues ne se limitent pas à la langue la plus fréquemment parlée localement, mais également parce que sa tradition relève de plusieurs traditions. Bourdieu, comme bien d'autres, signale le fait des tensions entre la loi coranique et les lois des communautés kabyles, en particulier sur l'héritage et la règle successorale. On imagine mal, dans ces conditions, une application automatique et sans recul de l'une ou de l'autre par les protagonistes. Ces différences, et la nécessité de les concilier, ont donné lieu à une littérature riche qui n'a cessé de se développer depuis les premiers siècles de l'islamisation, et il y a fort à parier que ces efforts continueront dans les langues que pratiquent les habitants du Maghreb. Bourdieu réserve une place restreinte à l'islam, dont il traite dans son

premier ouvrage mais qu'il oublie par la suite. Il note bien que partout en Afrique du Nord, « l'islam est l'atmosphère même dans laquelle baigne toute la vie, non seulement la vie religieuse ou intellectuelle, mais la vie privée, la vie sociale et la vie professionnelle ». Il remarque que, comme toute religion, celle-ci se donne selon plusieurs profils possibles. Et qu'enfin, le profil adopté, par cette société traditionnelle, est celui qui convient à sa culture profonde ; que ce soit sur le plan économique, social ou juridique. Les lois, les règles, les manières de vivre, les rites et les fêtes, constituent donc l'expression explicite de l'*ethos* et des conduites admises et culturellement éprouvées⁴⁶. Or, mis à part quelques exemples bien choisis – comme l'interdiction de l'usure – pour illustrer la thèse bien connue des affinités de structure, Bourdieu passe à l'analyse de la religion nord-africaine en *niveaux* (animiste, naturiste, agraire, ortho-pratique, mystique), « manifestant l'intégration hiérarchique, en chaque individu, des différents niveaux dont l'importance relative varie selon le style de vie, l'éducation et les aspirations individuelles ». Bourdieu a retrouvé ce phénomène de l'étagement qu'avait bien décrit Jacques Berque, on l'a déjà noté, dans des ouvrages qui ont fait date⁴⁷. Cependant, chez lui, cette intégration hiérarchique et ses variations laissent de côté les configurations historiques, aussi bien que le phénomène fréquent, dans l'histoire, de leurs désintégrations. En d'autres termes, elle laisse de côté les dynamiques où la culture fonctionne comme un champ de paradigmes en compétition, et de conflits aussi bien que d'accommodements ; dynamiques qui rendent possible la description des visages multiples d'une tradition, avec ses mises en œuvre changeantes, y compris dans la revendication des identités.

Toujours est-il que l'islam ne joue plus de rôle dans les écrits de Bourdieu après *Sociologie de l'Algérie*. Le sens de l'honneur, le mariage ou la maison kabyle ne s'y réfèrent plus guère. Et c'est, semble-t-il, une autre culture qui se met en scène dans la *pratique*, aussi bien en ce qui concerne ces domaines particuliers que dans la description des schèmes qui structurent les rites et la vie quotidienne. Ce tournant conduit l'auteur à des choix ethnographiques bien significatifs, où le calendrier agraire seul bénéficie d'un traitement qui se veut exhaustif. Si bien qu'au lieu d'avoir une interprétation en termes de niveaux dont la hiérarchie change en fonction du temps, le discours de Bourdieu privilégie un seul niveau, sans se soucier de justification. Au surplus, son interprétation postule des individus, le plus souvent âgés et de sexe masculin, concentrant la prise de décision, et engagés dans les luttes pour la domination. On ne saura jamais, de ce fait et pour s'en tenir à quelques exemples, comment se positionnent les femmes ou bien les jeunes gens qui s'engagent dans une vie d'aspirant au magistère coranique ou à la vocation mystique, sans parler des clients, des

dépendants et autres catégories... On ne peut non plus savoir quels profils d'islam interviennent pour conforter l'image que les individus relevant de ces catégories ont pu avoir d'eux-mêmes.

De ces niveaux, ces variations individuelles et, l'on doit ajouter, ces contradictions, on pourrait reprendre, à son corps défendant, ce que Bourdieu dit du *flou* des logiques pratiques. L'identité kabyle, comme les autres identités, se cherche aussi dans les interstices, et son exaltation, dans le sens de l'honneur, peut être significative dans certains rapports de pouvoir entre notables, sans l'être dans d'autres types de relations, alors même qu'elle cherche à se présenter comme la seule *ethos* du groupe. Du reste, dans ces interstices se font jour les reculs, les discussions, voire les transgressions. L'effort mystique qui se concentre dans les confréries religieuses, à la fois en rupture et en complémentarité avec la famille, le lignage et la tribu, en fournit un exemple. Dans ses lieux et ses moments se pratiquent la réflexion, la contemplation et la remise en cause des coutumes ordinaires.

L'ethnographie de Bourdieu ne le met guère en mesure de saisir ces dynamiques. Car, en effet, pour accomplir un tel projet, il eût fallu, d'une part, que Bourdieu tînt compte du caractère élastique des limites de la Kabylie, en tant que champ phénoménal, et que, d'autre part, il cherchât à suivre des procès d'action en train de s'accomplir : par exemple, des prières canoniques se faisant à la mosquée, des pétitionnaires en train d'adresser leurs suppliques à un saint, des sacrifices et d'autres rites et cérémonies (liés aux labours, aux moissons, etc.) en cours de réalisation. Or, d'une part, Bourdieu exploite un corpus d'informations accumulées depuis le XIX^e siècle et jusqu'à son arrivée à la fin des années 1950 et, d'autre part, il complète ce corpus par une ethnographie de l'instantané, et dans des sites où il a cru voir la tradition bien conservée.

Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur les difficultés de reconstituer la *société traditionnelle* à partir d'une tradition qui n'a sans doute pas cessé de se traditionnaliser en relation (et opposition) avec les pouvoirs ottomans, et du fait des guerres contre le colonialisme français. Plus important pour le présent propos est l'enchevêtrement des temporalités : calendrier agraire, calendrier lunaire et autres computes du temps ; conscience du passé local, conscience d'un passé plus large, les deux n'habitant pas le même type de sources orales et écrites. Conscience de temporalités multiples, dont celle qui permettrait, par exemple, de relier les horizons eschatologiques et destins des individus dans la reproduction de la famille, du lignage et de la tribu. Les rites, ce faisant, illustreraient sans doute la notion de stratégie individuelle ou de groupe. Mais ils garderaient suffisamment de flou par l'interaction des temporalités qui interviennent dans chaque ensemble d'actions. Et, de ce fait, la domination, la santé du groupe ou la prospérité des

récoltes se révéleraient en tant que profils et horizons, parmi d'autres, et non pas en tant qu'unique sens pratique des rites.

Parvenu à ce stade, il paraît clair que l'ethnographie de Pierre Bourdieu repose principalement sur des exemples d'actions taillés pour les besoins de l'illustration, cités après le fait : contes, dictons, proverbes tirés des recensions disponibles, ainsi que des descriptions de pratiques détachées des mises en œuvre spécifiques et datées. Certes des témoignages, qui nous mettent bien en présence de voix algériennes s'exprimant dans un rapport vivant avec l'auteur, ont été recueillis en particulier à l'occasion des enquêtes sur le travail, ou encore sur le « déracinement » de la paysannerie. Malgré tout, ces témoignages semblent avoir été enregistrés et rapportés, comme on l'a déjà souligné, sous la forme d'instantanés et, sauf avec des intellectuels, ces échanges atteignent rarement le niveau de l'interlocution longue et soutenue. Tant et si bien qu'en l'absence d'innovation, l'ethnographie de Bourdieu hérite des intérêts et des limites de celle qui fut pratiquée avant lui.

Cela ne l'aide guère à consommer la rupture avec l'intellectualisme qu'il a pourtant remis en cause en des termes décisifs. On peut situer la difficulté principale dans la distinction capitale que Bourdieu introduit entre *opus operatum* et *modus operandi*. Car, en effet, si cette distinction permet bien de dégager un nouveau principe d'interprétation, pratique en ce sens qu'il diffère d'un principe structural ou, de façon générale, symbolique, elle n'est jamais suffisamment affinée pour aller vers une ethnographie guidée par le principe de réalité de l'action en cours ; avec ses rythmes, ses foisonnements, ses imprévus, ses condensations, ses dispersions, et ses médiations spatio-temporelles.

L'ethnographie de Pierre Bourdieu n'est pas suffisamment affinée non plus pour aborder, comme on l'a noté, la question de l'étagement des langues de travail et de communication et de leur hiérarchie, non plus que celle des rapports entre les registres oral et écrit⁴⁸. En tant qu'ethnographe, Bourdieu s'inscrit dans une relation à l'oralité qui, si elle ne nie pas l'existence de l'écriture, occulte ce que les Kabyles ont pu rattacher, dans leur mode de vie, aux textes, et en particulier le texte coranique et ses exégèses. Et, il est piquant que lui-même rapporte que le mot destin, surtout parmi ceux qui ne savent ni lire ni écrire, se dit *mektoub*, c'est à dire « écrit », sans en tirer de conséquence au sujet des écritures et des textualités maghrébines.

Ces « choix » linguistiques, peut-être inconscients et en tout cas faits sur le mode de ce qui va de soi, ne sont pas sans rapport avec les choix de groupes où Bourdieu va chercher son schéma de la tradition. Groupes éloignés des pouvoirs centraux et des villes, respectivement associés avec l'oralité et l'écriture. Cela dans un tissu social qu'il eût fallu décrire aussi

bien dans ses fragmentations que dans ses articulations. À ce propos il est bien connu, par exemple, que certaines tribus kabyles payaient impôts et tributs à la régence d'Alger, et entretenaient toutes sortes de relations avec celle-ci, notamment pour se garantir l'accès des plaines et des vallées proches des centres de commandement ou accessibles aux armées du Makhzen, alors que d'autres avaient fréquemment fourni en gardes la régence de Tunis.

Négligeant l'enchevêtrement des temporalités autant que celui des spatialités, la méthode de Bourdieu n'était pas à même d'en saisir les articulations dans les histoires que l'archive et les chroniques auraient pu lui livrer. Or, bien souvent, ces histoires influencent et enveloppent les devenir locaux dont les centres de gravité ne sauraient être étudiés seulement à l'échelle de l'observation ethnographique restreinte telle qu'elle a été pratiquée par Bourdieu, et bien d'autres, jusqu'à une date récente. Il n'y a pas lieu de s'étendre, à ce propos, sur le trésor que constituent toutes les histoires racontées, dont l'historiographie écrite, ainsi que les relations de voyage ou de pèlerinage, sans oublier la poésie et la chanson... Il ne s'agit pas, bien sûr, de demander à l'ethnologue d'acquiescer toutes les langues et compétences susceptibles de lui ouvrir ces domaines, mais simplement d'être attentif au fait que ces productions culturelles donnent une image plus ouverte, plus élastique, et plus large des espaces et des temps qui habitent toutes les traditions locales ; une image plus riche et moins consensuelle aussi.

Si Pierre Bourdieu a rétréci et, à sa manière, figé les contours de la culture kabyle, cela est dû, on l'a vu, à sa formation, et, sans doute aussi à ses propres stratégies qui se sont manifestées peu à peu dans un contexte marqué par les contraintes de la division disciplinaire du travail académique. À ce propos, la rareté des échanges entre Jacques Berque et lui, pour ne citer que cet exemple, paraît assez symptomatique. Pourtant ce dernier fut son aîné, son prédécesseur dans les études nord-africaines, et son collègue au Collège de France. La chose est d'autant plus surprenante que Berque, justement, passe de l'oral à l'écrit, éclairant l'un par l'autre, toujours à la recherche des interpénétrations entre les histoires locales et ce qu'il appelait la *grande histoire*, et, ce faisant, allait de l'étude des textes aux dialogues ininterrompus avec ceux et celles qui invoquent la référence textuelle ou les autorités coutumières. Cette rareté de la fréquentation, d'ailleurs réciproque, à laquelle il serait possible de trouver de nombreuses explications, indique sans doute la force d'une division du travail, ainsi que les usages que celle-ci pouvait, ou non, autoriser. En s'en tenant à un style particulier et daté de la pratique ethnographique, Bourdieu, qui a traversé bien des frontières, n'a cependant pas pu ou voulu transgresser une frontière disciplinaire. Et, restant dans le cercle enchanté d'une légitimité

dominante, il semble avoir opté pour des objets qui lui ont assuré, en premier lieu, une position de choix dans les débats philosophiques et politiques de la tradition européenne.



L'attention que Pierre Bourdieu a prêté à la condition politique et morale de la société algérienne, bouleversée par la colonisation et ravagée par la guerre, l'a poussé progressivement à prendre ses distances vis-à-vis des approches qui prévalaient alors. Celles-ci, en effet, privilégiaient les mécaniques segmentaires ou bien, comme dans ses propres travaux de jeunesse, les logiques structurales des institutions. Dans un cas comme dans l'autre, les formes de conscience impliquées dans l'action, mises hors circuit dès le départ, étaient difficiles à rejoindre par la description et l'orientation, l'*habitus* faisant l'effet d'un concept écran.

Bourdieu, c'est bien connu, a cherché une médiation objective qui ne s'obtiendrait pas par une simple mise en relation externe aux objets, et subjective sans pour autant postuler une conscience souveraine qui ne ferait que se retrouver elle-même au bout de l'activité d'interprétation. Le principe d'une double critique des phénoménologies spontanées du chercheur et des sujets, dont il cherche à comprendre les formes de vie, était ainsi posé afin de faire apparaître une articulation entre sujet et objet susceptible de fonder la connaissance.

L'*habitus* – et bien sûr la *pratique*, ainsi que l'ensemble du dispositif conceptuel que ces deux notions articulent – est élaboré en tant que réponse à cette nécessité de la médiation. La question de sa pertinence a reçu des réponses diverses. Il n'empêche : l'accent mis sur les pratiques a ouvert des perspectives nouvelles en leur temps, et commandé la mise au point d'une méthode critique féconde, à distance des contextualismes mécanistes aussi bien que des universalismes abstraits. En somme, un éclairage qui plaçait sous le regard des réalités qui étaient occultées ou renvoyées au second plan. Cela peut justifier le changement d'angle sinon les fondements et les usages des concepts quand ceux-ci se traduisent en opérations ethnographiques. D'où la productivité de la méthode, aussi bien que ses limites.

C'est ainsi que, dans les sociétés maghrébines, l'action apparaît sous un jour nouveau : se guidant sur une logique pratique immanente, ayant intégré, au fil du temps, un sens commun capable de jauger les possibles, compte tenu d'un environnement spécifique ; sens commun opérant par le corps et sa mémoire éduquée, au diapason avec les institutions. Par ailleurs, Bourdieu observe que ces dernières sont moins éloignées de la vie quotidienne et des rituels dans les sociétés traditionnelles que dans celles qui ont été transformées par le capitalisme ; de même qu'on lui doit des

interprétations décisives sur la grande transformation coloniale et ses modes de domination comparés aux modes de domination antérieures.

Malgré tout, Bourdieu néglige de remédier aux fixismes et oppositions tranchées inhérentes aux typologies. Ce problème affecte gravement les médiations qu'il a mis tant de soin à construire ; si bien qu'au moment même où il décrit le bouleversement des formes de vie, il va à la recherche d'une tradition qu'il pense trouver en Kabylie, comme si celle-ci avait échappé au changement. Surtout, il la décrit en recourant aux savoirs oraux et à ceux de l'ethnographie de ses prédécesseurs coloniaux, sans prendre garde au fait que ces savoirs présentent la vie sous les couleurs de l'immobilité et de la juxtaposition. Enfin, posant la Kabylie comme une sorte de conservatoire de la tradition, Bourdieu a lui-même procédé selon les techniques de recherche et de présentation établies d'une tradition ethnographique.

La difficulté affecte la méthode et les concepts principaux qui organisent son ethnologie kabyle. En effet, Bourdieu se réclame de la phénoménologie, et notamment de l'approche merleau-pontienne. Et l'on peut aisément retrouver les traces de cette influence dans les notions de *champ*, *jeu* et *sens du jeu*, *hexis*, *improvisation réglée*, etc. ; bref, dans tout le réseau d'idées focalisées sur la théorie de la pratique et de l'*habitus*. Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que ce réseau n'est pas mis en connivence significative avec les démarches phénoménologiques revendiquées. Celles-ci n'auraient sans doute pas autorisé le parti pris d'une culture kabyle aux limites figées, non plus que l'image d'agents (kabyles ou autres) qui seraient constamment pris dans et par leurs pratiques – comme on est quelquefois pris au jeu, sans faute, sans scepticisme, sans recul ni cynisme. De même, il est bien possible de traduire la réflexion de Merleau-Ponty sur le corps en termes d'*habitus*, mais le prix à payer est lourd – comme on s'en rend compte à la lecture de Bourdieu – car on sacrifie les configurations communicatives du corps qui orientent les économies inculquées vers la signification. Et l'on oublie qu'au-delà des montages, le corps exprime.

L'élasticité changeante des horizons d'attente exige une théorie de la tradition et de l'*habitus* qui ne peut s'arrêter à l'inculcation. Elle exige une ethnographie capable de suivre les souplesses de celles-ci, qui soit attentive aux courants et à leurs polarisations vers les concordances, aussi bien que vers les dispersions, les divergences, les conflits et les bifurcations. Bref, à tout ce qui indique les répétitions, les improvisations réglées, aussi bien que les imprévus et les hasards qui imposent la créativité et l'invention. Or, on l'a vu, Bourdieu décrit des séries de pratiques sous la forme de représentations juxtaposées et statiques, tout en insistant par ailleurs sur la nécessité de raisonner en termes de déroulement dans le temps et

de *stratégie* de l'action. Il procède ainsi, et de la même manière, quand il rapporte ses propres observations ou cite la parole de ses interlocuteurs. Et pour finir, il fait appel à l'ethnographie de ses prédécesseurs selon une méthode qui est celle d'une cueillette de faits venant renforcer ses démonstrations. En un mot, il emprunte trop souvent des voies essentiellement illustratives.

Ainsi apparaît l'ethnographie de Bourdieu : en porte-à-faux avec ses propres positions critiques et ses fondements philosophiques. Ce double problème se pose de façon plus aiguë quand on examine sa réflexion sur le temps. D'un côté, il note le caractère irréversible du temps de l'action, induisant le risque, la concentration du passé et du futur au présent (l'instants dans lequel l'acte s'accomplit) ; de l'autre, on cherchera en vain dans son ethnographie des narrations d'actions particulières dans les temps de leurs déroulements, avec les enjeux, les protagonistes, les arrêts, les re-départs, les changements de directions... Bref, un processus avec ses contradictions, ses bricolages, ses mensonges pieux plus ou moins consciemment partagés, et ses oublis volontaires. Cela ne veut pas dire que l'ethnographe doit acquérir le don d'ubiquité. Il est bien évident qu'il ne saurait être présent partout, ni témoigner directement d'événements ayant eu lieu avant son intervention sur le terrain. Mais outre le suivi des processus qui ont pu avoir lieu en sa présence, l'ethnographe est en mesure d'accéder à des narrations d'événements, à des histoires de vie ; enfin, il lui est possible de retracer les actes et leurs motifs grâce à l'archive et la chronique, quand elles existent. Avec le développement des *mass media*, celles-ci – contrairement à un passé récent – posent des problèmes plutôt par l'abondance que par la rareté. Les études biographiques, le suivi des gestations et évolutions de consensus ou, à l'inverse, des dispersions et des schismes, par des voies ritualisées ou non, tout cela permettrait de voir à l'œuvre l'invention et le hasard, de même que les tactiques et mouvements éprouvés par l'accumulation des sens pratiques. Dans le cas de l'ethnographie kabyle de Bourdieu, cela aurait rendu possible d'autres manières de transposer les pistes ouvertes par la phénoménologie existentielle de Merleau-Ponty.

On pensera peut-être que l'idée de temporalité que je propose ne tient pas suffisamment compte des circulations intenses qui caractérisent notre monde d'aujourd'hui : *un monde en miettes* aux directionalités multiples et imprévisibles, dans lequel ce qui advient sans cesse de par l'accélération inédite des masses et des images – c'est-à-dire le futur – construit le passé et le présent aussi bien. Cet argument, fort répandu, remet en cause, et à juste titre d'un certain point de vue, les notions de *tradition*, *habitus* et *culture*. Dans les situations coloniales et postcoloniales de désarroi et de

violences massives qui prennent des formes déconcertantes, l'argument eût également donné un surcroît de profondeur à ce que Bourdieu appelle *tradition du désespoir*.

Il n'empêche, le suivi des processus en situation paraît nécessaire, si l'on veut approcher ce qui se passe quand les hommes et les femmes tentent de prolonger en les modifiant des formes de vie auxquelles ils s'attachent, ou d'en construire d'autres. À ce niveau, il semble que l'invocation des temporalités contradictoires ou la déconstruction de la notion même de temps ne suffisent plus, du fait de leur enfermement dans l'analyse des textes ou dans des collages associatifs d'énoncés langagiers et iconographiques.

Il semble que la pratique du terrain – sous la forme d'une fréquentation longue des femmes et des hommes dont les vies sont affectées par des formes de ruptures nouvelles et radicales – soit seule capable de nous mettre à l'écoute de la transformation actuelle des sociétés et des cultures. Son importance tient au fait qu'elle déstabilise les habitudes de ceux et celles qui doivent s'y retrouver, y compris l'anthropologue. Mais que l'on s'installe dans un village ou que l'on se déplace soi-même avec les fortes migrations qui bouleversent le monde d'aujourd'hui, il y a désormais des intensités et des désorientations inédites. De sorte que ce n'est plus seulement l'implicite, l'inconscient – ou, en d'autres termes, ce qui va de soi et pour cela échappe à la conscience – qui caractériserait le mieux la pratique. Car, même en situation de stabilité relative, le rapport entre l'implicite du sens du jeu et la norme explicite fait l'objet de discussion et de conflit entre les protagonistes, avant de s'acheminer peu à peu vers quelque chose qui n'est ni l'un ni l'autre des deux termes, opposés de façon trop tranchée par Bourdieu. De même, l'élasticité des horizons d'attente remet en question ses théories de la congruence et des affinités électives. Le cas est assez clair, par exemple, en ce qui concerne la structuration sociale de l'environnement (kabyle, chaouïa, algérien de façon générale) perçu par les acteurs d'un côté, et la religion de l'autre. Les affinités électives que Bourdieu trouve entre cet environnement et l'islam pèchent par excès de schématisation dans la construction des deux termes et de leur synthèse. Enfin, quand on passe des situations de stabilité relative aux situations de changements complexes, les horizons d'attente deviennent bien moins aisés à circonscrire. La remise en cause incessante des habitudes apporte avec elle des constructions éphémères, des rapports qui ne se laissent pas facilement déchiffrer et qui vont du repli illusoire, ou des accommodements au cas par cas, à la violence.

De façon significative, l'ethnographie des discours explicites que Bourdieu rapporte pour illustrer la notion d'*habitus* reste une ethnographie de la répétition, et non pas (pour des raisons faciles à comprendre) une

ethnographie des discussions, des disputes, des malentendus ou des chemins de l'accommodement. Or, c'est vers cette dernière qu'il eût fallu aller. Non pas qu'il faille ignorer les faits répétitifs ou la *nécessité faite vertu* chère à Bourdieu ; mais outre que l'on parlerait désormais de nécessités faites vertus, il deviendrait possible de se guider sur une conception de *la pratique* qui n'exclurait pas les pratiques d'intellection et de contemplation, non plus que les paris et les investissements à fonds perdu.

En tout état de cause, l'ethnographie retrouverait par là ce qu'elle avait été pour quelques anthropologues téméraires et intéressés par l'expérience transformatrice. Sans poser nécessairement l'absence ou l'impossibilité de la synthèse, le chercheur s'efforcerait de vivre et s'investir dans l'exploration des termes contradictoires, inconsistants, difficiles à organiser, qui se présenteraient à lui/elle dans les relations avec ses interlocuteurs/interlocutrices. En évitant les dialectiques dont les succès se révèlent trop souvent illusoire, on réintroduirait les lieux de tension heuristique entre subjectivité et objectivité, les rapprochant de cette façon, les faisant participer ainsi l'une de l'autre, plutôt que d'invoquer, comme Bourdieu le fait, une intériorisation qui demeure rebelle à la description, ou un dépassement de leurs dilemmes par des synthèses miraculeuses. On renouerait ainsi avec l'exploration riche des paradoxes et des ambiguïtés, et l'on se constituerait une sorte d'organe sensible aux fausses monnaies qui habitent bien des certitudes. Un tel résultat, au lieu de nous affliger, paraît souhaitable en ce sens que le palimpseste transforme les idées abandonnées et oubliées en moyen d'invention.

Princeton University
Department of Anthropology, Princeton
hammoudi@Princeton.EDU

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Bourdieu, Pierre – habitus – Kabylie/*Kabylia* – phénoménologie/*phenomenology* – ethnographie/*ethnography*.

1. Bien entendu, les concepts et théories de Pierre Bourdieu ont fait l'objet de grandes discussions parmi les sociologues et, au-delà, parmi les spécialistes d'autres disciplines. En revanche, on a relativement peu discuté son métier d'ethnologue ayant travaillé en Algérie et en Kabylie.

Camille Lacoste-Dujardin a abordé la question de l'*habitus* et celle de la nature de la description anthropologique chez Pierre Bourdieu dans son article « À propos de Pierre Bourdieu et de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* » (*Hérodote*, 1976 (2) : 103-116). L'auteur note que Bourdieu « s'interroge sur la nature de la description anthropologique qui doit rendre compte de la façon dont le modèle est vécu » (p. 108). Dans cet article, comme ailleurs, Camille Lacoste-Dujardin insiste, et à juste titre, sur les diversités, les changements affectant l'ordre matériel (notamment à propos de « La maison kabyle ou le monde renversé », in Jean Pouillon & Pierre Maranda, eds, *Échanges et communication : mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1970 : 111-112), ou bien encore sur les changements affectant l'ordre symbolique (in « Changements et mutations à travers quelques rites paysans de l'Algérie nouvelle », *L'Autre et l'Autre : hommages offerts à Roger Bastide*, Paris, Levrault, 1976, et « Rôles féminins et rôles masculins en changement à travers l'observation de deux rituels sacrificiels en Kabylie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1995, vol. 33) ; elle insiste également sur le rôle de la stratification sociale et de l'histoire et, en premier lieu, la guerre d'Algérie (cf. *Un village algérien : structures et évolution récente*, Alger, SNED, 1976). Par ailleurs, Camille Lacoste-Dujardin relève bien la contradiction qui existe entre une ethnographie inadéquate et fixiste sur ces points d'une part, et d'autre part, les études de Bourdieu sur le changement (par exemple, *Déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* et autres ouvrages). Cependant, quand elle traite de l'exigence bourdieusienne, de rupture avec les présupposés (« À propos de Pierre Bourdieu et de l'*Esquisse...* », art. cit. : 105-106), et qu'elle applique cela aux concepts de la période coloniale, elle ne parle que de leur inadéquation à une situation nouvelle, oubliant leur inadéquation quant à la description des situations précoloniales et coloniales elles-mêmes. Surtout la réflexivité et la rupture, selon elle, semblent devoir intervenir (pour le chercheur

« après avoir rassemblé ses informations » (art. cit. : 105), ce qui laisse perplexé.

Alain Mahé (*Histoire de la Grande Kabylie XIX^e-XX^e siècles : anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Paris, Bouchène, 2001) a travaillé essentiellement sur des documents de seconde main, et sur la base des archives coloniales. Il prétend reconstruire une sorte d'« épure de l'organisation villageoise » avant l'occupation coloniale. Il mentionne souvent ce qu'il appelle « nos observations » sans que l'on sache trop à quoi il fait référence. L'auteur discute d'*habitus* dans une section de son livre consacrée à la protection accordée (dans certains cas) à un homme poursuivi, dans un conflit, par un autre homme ou par une femme. Il présente cette coutume comme une transgression de la norme de virilité, de l'honneur et de la *horma*, et donc de l'*habitus*, tout en affirmant par ailleurs que cette pratique « vérifie au contraire, et en *quelque sorte* [souligné par moi] a contrario la validité du modèle élaboré par Bourdieu » (p. 113). Par la suite, l'auteur affirme que le cas de la protection accordée par la femme fait intervenir la division que la société doit affronter, division que la reproduction de l'univers mythique-rituel et les pratiques qui lui sont solidaires se révèlent, selon lui, incapables de résorber. Moyennant quoi, il énonce quelques propositions assez vagues sur l'inachèvement des sociétés, leurs fantasmes, etc. – avant de reprendre le refrain bien connu de la femme comme intrusion de la nature dans la culture (pp. 113-114) et la nécessité de garder l'honneur dans les limites de son éthique, de son idéal.

Dans son ouvrage *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu : le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques* (Paris, La Découverte, 2002), Lahouari Addi consacre une section relativement courte au concept d'*habitus* (pp. 121 *sqq.*). Malheureusement, il ne discute guère des spécificités de la pratique ethnographique et de ses conséquences sur l'image de la Kabylie. Il met en cause rapidement la place que Bourdieu accorde à l'islam, mais sans en tirer de leçon.

Signalons enfin que l'*habitus* est très fréquemment discuté et cité par les anthropologues : voir, entre autres, Sherry Ortner, (« Theory in Anthropology Since the Sixties », *Comparative Studies in Society and History*, 1984, 26 (1) : 126-166). Ses critiques de l'*habitus* se retrouvent chez de nombreux auteurs américains qui reprochent à Bourdieu de manquer ce qu'ils appellent l'*human agency*, avec la difficulté de définir ce terme (autonomie, initiative,

liberté?...). On peut en trouver un exemple dans un ouvrage de Jean Comaroff (*Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985 : 5) avec l'argument de la réappropriation (pp. 200 *sqq.*), argument proche de celui de Michel de Certeau, in *L'Invention du quotidien*, 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990. Pour une réflexion sur l'*habitus* à partir du processus de changement dans une communauté marocaine, on peut consulter l'article de Hsain Ilahiane, « The Social Mobility of the Haratin and the Reworking of Bourdieu's Habitus on the Saharan Frontier of Morocco » (*American Anthropologist*, 103 [2] : 380-394).

2. Apports dont j'ai récemment souligné l'importance, cf. A. Hammoudi, « Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb », *Prologues*, 2000, 19 : 6-10 ; et « Articles autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie du Maghreb », *Awal*, 2000, 21 : 11-16.

3. Sur les dates du séjour en Algérie et le va-et-vient entre la Kabylie et le Béarn natal, voir : A. Hammoudi, « Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb »..., art. cit. ; Pierre Bourdieu & Loïc D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 : 204 ; « L'œuvre de Bourdieu », *Sciences Humaines*, 2002, numéro spécial : 7 et 9. Dans un essai photographique sur l'Algérie de l'époque, il y a des photos de lieux (villes et villages), de scènes de la vie quotidienne, des hommes ou femmes occupés à certaines activités, etc.

Dans son *Esquisse pour une auto-analyse* (Paris, Raison d'agir, 2004), publié après sa disparition, Pierre Bourdieu revient sur son parcours. Dans cet ouvrage commencé plusieurs années auparavant, publié par l'éditeur sous sa forme actuelle, Bourdieu note au début, comme en forme de rébus : « ceci n'est pas une autobiographie ». Bourdieu, dans un retour réflexif, livre quelques détails sur sa carrière, commencée par le service militaire après l'agrégation en tant que soldat de 2^e classe, refusant d'intégrer le corps des officiers. Ce devait être en 1955-1956. Bourdieu écrit que pendant les derniers mois de son service, il était détaché au cabinet militaire du Gouvernement Général, et c'est là qu'il a rédigé sa *Sociologie de l'Algérie*, parue en 1958. Bourdieu raconte qu'il a tenté d'informer le monde intellectuel français d'une situation à laquelle il était confronté en tant que « témoin impuissant d'une guerre atroce » (p. 57). Après le service militaire, il prolonge son séjour grâce

à un poste d'assistant ; et c'est à ce moment qu'il dit avoir mené ses recherches. Tout son séjour en Algérie a été, pour lui, en quelque sorte un terrain « prenant des photographies, réalisant des observations systématiques et des enregistrements volés [souligné par moi] de conversations dans les lieux publics, administrant des tests dans les écoles, menant des discussions dans les centres sociaux » (p. 64). Il recueille aussi des récits de tortures (p. 66) dans une cellule des Pères Blancs ou au bout de la jetée d'Alger. Ce qui semble témoigner d'une proximité forte avec des Algériens et contraste avec la distance que l'on sent à examiner son recueil de photographies datant de la même époque.

4. Dans un article fouillé et très éclairant (« La seconde nature de l'*habitus* », *Revue française de sociologie*, 1987, 28 (3) : 385-416), François Héran note que chez Bourdieu, la *phénoménologie* est « toujours présente à l'arrière-plan et néanmoins régulièrement prise pour cible... » ; il constate également que Bourdieu reprend le chemin de la phénoménologie pour aller au « double rejet du mécanisme et de l'intellectualisme », mais qu'il la rabat aussitôt sur l'un des termes de l'alternative pour installer un troisième terme médiateur : « la théorie de la pratique » contre les modes de connaissance objectiviste et subjectiviste (p. 403). François Héran consacre une section à Merleau-Ponty. Il montre à quel point les analyses de ce dernier, portant sur le dépassement de l'opposition idéalisme/empirisme, sur l'habitude et les solutions que trouve le sujet grâce à un pouvoir qui habite le corps et que celui-ci déploie, préfigurent celles de Bourdieu (pp. 403-405). Je souscris à tous ces points. Dans le présent article, je me limite cependant à l'examen de la transformation de la phénoménologie de Merleau-Ponty par le type d'ethnographie qui informe les écrits de Bourdieu.

5. Cf. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972 : 159-160, 163-164.

6. Sur cette histoire, cf. François Héran, « La seconde nature de l'*habitus* »..., art. cit.

7. Voir les deux exemples cités, entre autres, Sherry Ortner et Jean Comaroff, note 1.

8. Sur la notion d'ancestralité, voir Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1963, (« Que sais-je ? ») : 18 et 88 et pour de plus amples développements, précisés dans la version traduite de l'ouvrage, *The Algerians*, Boston, Beacon Press, 1962 : 101.

Sur la théorie de la segmentarité, voir Edward E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940. Sur ses applications au Maghreb, voir en particulier Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1969 ; *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 ; Jeanne Favret, « La segmentarité au Maghreb », *L'Homme*, 1966, 6 (2) : 105-111 ; « Relation de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », *L'Homme*, 1968, 8 (4) : 18-44 et Raymond Jamous, *Honneur et Baraka*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1981.

Pour une critique de la théorie de la segmentarité et notamment de son application par Ernest Gellner, cf. A. Hammoudi, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : réflexions sur les thèses de Gellner », *Hesperis Tamuda*, 1974, 15 : 147-179, et « Sainteté, pouvoir et société », *Annales ESC*, 1980, 35 (3-4) : 615-641.

9. Cf. Jacques Berque, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? », in *Éventail de l'histoire vivante : hommage à Lucien Febvre*, Paris, A. Colin, 1954 : 261-271 et Abdellah Hammoudi, « Segmentarité, stratification, pouvoir et société... », art. cit. ; « La construction de l'ordre et l'usage de la science coloniale : Robert Montagne penseur de la tribu et de la civilisation », in François Pouillon & Daniel Rivet, eds, *La Sociologie musulmane de Robert Montagne : actes du colloque Ehess-Colège de France, Paris, 5-7 juin 1997*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2000 : 272-273.

10. Abdellah Hammoudi, « La construction de l'ordre... », art. cit. : 265, 271-276.

11. *Sociologie de l'Algérie...*, op. cit. : 85-86.

12. *Ibid.* : 84. Sur « la structure récurrente des emplois de l'habitus en tant qu'elle se fonde sur un schème de médiation et de commutation », voir François Héran, art. cit., en particulier pp. 393 sqq., également p. 403.

13. *Sociologie de l'Algérie...*, op. cit. : 78.

14. *Ibid.* : 84.

15. Pierre Bourdieu, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963 : 2^e partie, chap. I et II.

16. Pierre Bourdieu & Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964 : 20.

17. *Travail et travailleurs en Algérie...*, op. cit. : 350, 361. Sur le système culturel et modèles de comportement, voir p. 319.

18. *Le Déracinement...*, op. cit. : 152-153, 163 et également p. 14. Le mot et la notion sont déjà présents dans l'article de Bourdieu, « Célibat et condition paysanne » (1962), repris in *Le Bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Le Seuil, 2002. Contrairement à ce qu'affirme Talal Asad (*Genealogies of Religion*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1973 : 75, note 20), Bourdieu reprend les termes *habitus* et *hexis*, en faisant référence au fameux article de Marcel Mauss sur les « techniques du corps ». Talal Asad s'est probablement contenté de consulter l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, oubliant de se reporter aux travaux antérieurs.

19. *Le Déracinement...*, op. cit. : 152 ; voir également p. 154 où les auteurs parlent de langage du corps et p. 159 sur la destruction des repères temporels et spatiaux.

20. Cf. Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967 : 142.

21. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique...*, op. cit. : 175.

22. *Esquisse d'une théorie de la pratique...*, op. cit. : 247, note 28.

23. *Ibid.* : 176-179 et 181.

24. *Ibid.* : 188.

25. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980 : 144-146.

26. *Ibid.* : 158 ; tous ces passages, pp. 158-160 sqq.

27. Sur cette dichotomie, voir *Le Sens pratique...*, op. cit. : 458-461, ou bien le texte sur la maison kabyle dans l'*Esquisse...*, op. cit.

28. *Le Sens pratique...*, op. cit. : 101.

29. *Ibid.* : 182 sqq.

30. *Ibid.* : 160.

31. *Ibid.* : 93 et 88.

32. Le premier point de vue est affirmé par Louis Pinto (*Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel, 1998 : 28-29) ; le second par Loïc Wacquant, plusieurs années auparavant (voir P. Bourdieu & L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology...*, op. cit. : 20-21).

33. François Héran, « La seconde nature de l'habitus... », art. cit. : 403-405.

34. L'étude sur la maison kabyle a été publiée pour la première fois en 1970, dans un volume dédié à Claude Lévi-Strauss. Elle fut reprise en 1972 dans l'*Esquisse...*, Bourdieu en signe cependant la rédaction en 1963-1964, cf. l'*Esquisse...*, op. cit. : 59.

35. Tout cela est maintenant bien connu, la corporéité est un thème central chez Maurice Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1942 : chap. IV et VI, 235-239).
36. Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1963 [1942] : 182-183. Ce texte a été cité par Loïc Wacquant (in P. Bourdieu & L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology...*, *op. cit.* : 21) et par Louis Pinto (*Pierre Bourdieu et la théorie du monde social...*, *op. cit.* : 54).
37. Une position reprise récemment par Louis Pinto, in *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social...*, *op. cit.*
38. Pierre Bourdieu, « Les conditions générales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie », in *Le Mal de voir : ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique. Contributions aux colloques Orientalisme, africanisme, américanisme, 9-11 mai 1974, et Ethnologie et politique au Maghreb, 5 juin 1975*, Paris, Union générale d'éditions, 1976, (« 10/18 ») ; et P. Bourdieu, *Le Sens pratique...*, *op. cit.* : 9-10, 30, 32-35 et 40. Voir note 3.
39. Marc Poster, *Existential Marxism in Postwar France : From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975 : 139 *sqq.*, 174-179 ; 187-193 et 201 *sqq.*, par exemple ; Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social...*, *op. cit.* ; Pierre Bourdieu & Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology...*, *op. cit.*
40. Sur ce point, cf. Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social...*, *op. cit.* : chap. I, et sur Bourdieu et son sens de l'entreprise, son ancien maître Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Juillard, 1993.
41. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie...*, *op. cit.* : 78-79 et 98.
42. Maurice Merleau-Ponty a écrit un compte rendu élogieux sur *Les Structures élémentaires de la parenté* (cf. les textes réunis in *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1964). Il a soutenu l'élection de Claude Lévi-Strauss au Collège de France. On notera que *La Pensée sauvage* (1964) est dédié à Merleau-Ponty. Celui-ci s'est intéressé pendant une période à l'étude de la linguistique structurale, ce dont témoigne le texte cité, ainsi que d'autres. Sur tous ces points voir également James Eddie, « Was Merleau-Ponty a Structuralist ? », *Semiotica*, 1971 (4) : 297-323, et « The Meaning and Development of Merleau-Ponty's Structuralism », in John Sallis, ed., *Merleau-Ponty : Perception, Structure, Language*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1981 : 39-57.
- Ces deux articles donnent un bon état de la question, même si le sens de l'entreprise ne semble quelquefois pas très convaincant.
43. Pierre Bourdieu, *Sociologie...*, *op. cit.* : chap. VI ; *Algérie, 1960*, Paris, Minuit, 1977 : chap. I, II et conclusion ; *Le Déracinement, Travail et travailleurs...*, « Révolution dans la révolution », *Esprit*, janvier 1961, nouv. sér. : 27-40.
44. Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 1956, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil, 1962, et *L'Intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard, 1978, entre autres.
45. Cf. Adolphe Hanoteau & Aristide Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Bouchene, [1873] : 2, chap. XI, XII, XIII, notamment le chap. XII consacré aux ordres religieux ; Louis-Marie Rinn, *Marabouts et khouan : étude sur l'islam en Algérie*, Alger, A. Jourdan, 1884 : 530 ; Colonel Robin, *L'Insurrection de la Grande Kabylie en 1871*, Paris, H.-Ch. Lavauzelle, s.d. : 77 *sqq.* ; Ali Mériad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton & C^{ie}, 1967 : 59-60 et note 5, p. 59. Également, E. de Neveu, *Les Khouan : ordres religieux chez les Musulmans d'Algérie*, Paris, s.n., 1845 : chap. IV et Alain Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie...*, *op. cit.* : 46 *sqq.* Sur Taourirt Mimoun et son école, cf. Mohammed Arkoun, « Mouloud Mammeri à Taourirt Minmoun », dans le numéro spécial d'*Awal* de 1990 : 9-13, et « La dimension maghrébine dans l'œuvre de Mouloud Mammeri », *Awal*, 1998, 18 : 10. Sur le poème en question, *Livre de la Rahmaniya*, interprété par *Le Livre des dons de Dieu*, de Cheikh Mustapha Bachtarzi El-Qostantini, traduit par le R. Père Antoine Giacobetti des Pères Blancs, Maison Carrée [Algérie], 1946.
46. Cf. Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie...*, *op. cit.* : 98-100. Ici, comme dans les autres études sur le champ religieux, Bourdieu a fait appel à Max Weber, voir « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 1971, 12 (3) : 295-334, et « Une interprétation de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, 1971, 12 (1) : 3-21.
47. Cf. note 44.
48. Il n'est pas dans mon propos d'exiger que l'ethnologue apprenne toutes les langues qui circulent sur son « terrain ». Bourdieu et d'autres ont bien eu raison d'apprendre en

priorité les variantes kabyle, chaouia et autres du tamazight (berbère). Mais l'on doit également approcher les écrits en arabe, en travaillant avec des lettrés bilingues ou trilingues (par ex.

kabyle/arabe/français). De même que l'on doit être attentif aux situations où les gens passent, en situation de bilinguisme oral, du tamazight à l'arabe parlé et vice-versa.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Abdellah Hammoudi, *Phénoménologie et ethnographie : à propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu*. — Cet article réanalyse le concept d'*habitus* tel que Pierre Bourdieu l'a élaboré sur la double base de son ethnologie kabyle et de notions telles que *champ*, *jeu*, *hexis*, et *temporalité* – toutes dérivées, jusqu'à un certain point, de la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty. L'*habitus* se révèle trop tributaire d'une vision mécaniste de la tradition, ce qui laisse impensés les conflits, les retournements de situations et la multidirectionnalité de l'action. Acceptant certaines méthodes de ses prédécesseurs coloniaux, Bourdieu pratique une ethnographie qui sélectionne des faits pour illustrer des idées arrêtées, négligeant gravement les processus dans leurs dimensions temporelles réelles. Enfin, acceptant la division traditionnelle du travail entre ethnologie et orientalisme, Bourdieu avalise un localisme kabyle qui ne tient pas compte de la multiplicité des horizons et des références qui affectent l'action individuelle et collective. L'article propose quelques éléments pour une ethnographie renouvelée susceptible de rendre compte des formes de vie en gestation et en conflit dans le monde d'aujourd'hui.

Abdellah Hammoudi, *Phenomenology and ethnography : about Pierre Bourdieu's Kabyle Concept of Habitus*. — This article discusses the concept of *habitus* as it was elaborated by Pierre Bourdieu on the twin bases of his kabyle ethnology and his notion of *field*, *game and sense of the game*, *hexis*, *temporality* – all derived, to a certain extent from the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty. At a closer look, however, *habitus* suffers from its connection with a too mechanistic vision of tradition, thus leaving unaccounted for the unexpected, the contradictory and the multidirectionality of human action. Bourdieu accepted uncritically methods which were deeply rooted in colonial assumptions. This led him to adopt – unwittingly – an ethnographic practice that was at odds with his critical phenomenological positions. Indeed, he relied too often on an approach that was ill-suited for dealing with processes as they occur in their real temporal dimensions. Finally, accepting the traditional division of labour between anthropology and orientalism, Bourdieu approached Kabylia in purely localistic terms. Thus, his ethnography was unable to describe the multiple horizons and references which affect individual and collective actions. This article proposes some elements for a renewed conception of a processual ethnography, capable of dealing with the emerging and conflictual forms of life of our world.