

AWAL

21

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2000

Fondateur

Mouloud Mammeri

TASSADIT YACINE

Présentation

PIERRE BOURDIEU

Entre amis

ABBALLAH HAMMOUDI

Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb

SHERRY B. ORTNER

Les grandes théories anthropologiques des
années soixante à nos jours

PIERRE BOURDIEU

Remarques en marge de l'article de Sherry B. Ortner

MOHAMED ARKOUN, entretien avec Tassadit Yacine

De la condition féminine au maraboutisme :
regard sur la société kabyle

MONIQUE ET MICHEL PINÇON, MONIQUE DE SAINT MARTIN

Hommage à Faouzi Adel

JEAN AMROUCHE

L'exil intérieur et la foi de l'artiste

ÉDITIONS DE LA MAISON DES



SCIENCES DE L'HOMME PARIS

AWAL

21

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2000

Fondateur

MOULOUD MAMMERI

Directrice

TASSADIT YACINE

SOMMAIRE

ARTICLES

AUTOUR DE PIERRE BOURDIEU ET DE L'ANTHROPOLOGIE

DOSSIER SPÉCIAL

TASSADIT YACINE	
Présentation	3
PIERRE BOURDIEU	
Entre amis	5
ABDALLAH HAMMOUDI	
Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb	11
SHERRY B. ORTNER	
Les grandes théories anthropologiques des années soixante à nos jours	17
PIERRE BOURDIEU	
Remarques en marge de l'article de Sherry B. Ortner	59
MOHAMED ARKOUN, entretien avec Tassadit Yacine	
De la condition féminine au maraboutisme: regard sur la société kabyle	65
MONIQUE ET MICHEL PINÇON, MONIQUE DE SAINT MARTIN	
Hommage à Faouzi Adel	77

TEXTES ET DOCUMENTS

JEAN AMROUCHE
L'exil intérieur et la foi de l'artiste 81

Comptes rendus 85

Résumés 91

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

© 2000, n°-21, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Paris
ISSN 0764-7573
Imprimé en France

PRÉSENTATION

Tassadit Yacine

Awal consacre un dossier spécial à Pierre Bourdieu qui a été parmi ceux qui ont encouragé la création de la revue. Après quinze années d'existence, il nous paraît important de revenir aux conditions d'émergence de l'anthropologie maghrébine contemporaine. Comment en effet comprendre et faire comprendre la culture du Maghreb, y compris dans son actualité, sans revenir à des travaux qui ont constitué une pierre angulaire dans les sciences sociales et qui pourtant ont connu un écho relativement faible en France?

À lire la production anthropologique française, on a la nette impression que l'œuvre de Bourdieu n'est pas reconnue dans son pays comme elle l'est à l'étranger (USA, Angleterre). Ainsi le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, publié en 1992, ne cite de l'auteur que l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* qui date de 1972, en laissant de côté les œuvres les plus marquantes de l'auteur. Pourtant, il suffit de lire l'article (jusqu'alors inédit en français) de Sherry B. Ortner, ainsi que celui de Abdallah Hammoudi, publiés ici, pour se rendre compte de l'apport de cette œuvre dans le domaine conceptuel, apport qui a gagné l'ensemble des sciences sociales, y compris l'histoire. On pense au concept d'*habitus*, mis en pratique dès les années soixante dans *Travail et travailleurs en Algérie*, une étude empirique sur la sociologie des conduites économiques en milieu urbain; on pense aussi au concept de *capital symbolique*, forgé *in situ* en Kabylie pour décrire les conduites d'honneur; on pense enfin au concept de *stratégie* qu'il a substitué dans les échanges matrimoniaux à celui de *règle*, jusque-là abondamment utilisé par les structuralistes. Ces concepts ont émergé dans des situations sociologiques précises, c'est-à-dire qu'ils ont été historiquement déterminés et marqués par la société dont l'étude a suscité l'apparition, avant d'être appliqués aux sociétés avancées. C'est ainsi que des chercheurs d'horizons divers (sociologie, histoire, science politique, islamologie) ont eu à les utiliser pour exprimer une pensée précise, mais en ignorant les conditions qui ont favorisé leur émergence.

Je pense qu'après plus de vingt ans on est en droit de s'interroger sur ce silence qui concerne, certes, l'œuvre de l'auteur mais aussi et surtout la discipline et son avenir dans une situation aussi complexe. L'objectif de ce dossier est de contribuer à cette réflexion.

ENTRE AMIS¹

Pierre Bourdieu

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

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

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

1. Intervention au colloque organisé par M. El-Yamani à l'Institut du monde arabe, le 21 mai 1997, en présence de Maurice Aymard, Emmanuel Terray, Jacques Revel, Isaac Chiva, Abdallah Hammoudi, Julian Pitt-Rivers, Kenneth Brown, Tassadit Yacine.

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

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

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

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

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

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

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

Je me suis engagé peu à peu dans un projet plus ambitieux d'ethno-sociologie économique (je me suis toujours situé par-delà l'opposition entre

2. Paris, 1970 [1958], Presses universitaires de France, collection «Que sais-je?», 3^e édition mise à-jour.

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

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

3. Paris-Lahaye, Mouton, 1963.

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

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

francophones qui, momentanément occultée par la logique unificatrice de la lutte anticolonialiste, ne pouvait manquer de se manifester.

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

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

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

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

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

C'est dire que l'ethno-sociologue est une sorte d'intellectuel organique de l'humanité qui, en tant qu'agent collectif, peut contribuer à dénaturaliser et à défataliser l'existence humaine en mettant sa compétence au service d'un universalisme enraciné dans la compréhension des particularismes. Je pense que les spécialistes des civilisations arabo-berbères ne sont pas les plus mal placés pour remplir cette mission d'*Aufklärung* en tant qu'ils sont affrontés à un objet qui est lui-même affronté, aujourd'hui, à la mise en question la plus radicale. Je citerai seulement Mahmoud Darwich, le grand poète palestinien, qui déclarait dans un langage qui aurait pu être celui de Kafka à propos des Juifs de son temps: «je ne crois pas qu'il y ait au monde un seul peuple à qui on demande tous les jours de prouver son identité comme les Arabes. Personne ne dit aux Grecs: vous n'êtes pas Grecs, aux Français: vous n'êtes pas Français» (*La Palestine comme métaphore*, Actes Sud, 1997). Rien ne me paraît plus légitime, scientifiquement et politiquement, et aussi plus fructueux, que de revenir à la particularité des Arabes ou, plus précisément, des Palestiniens, des Kabyles, ou des Kurdes non pour la fétichiser par une forme quelconque d'essentialisme, de racisme positif ou négatif, mais pour y trouver le principe d'une interrogation radicale, sur la particularité d'une condition qui pose dans sa forme la plus universelle la question de l'universalité humaine.

PIERRE BOURDIEU ET L'ANTHROPOLOGIE DU MAGHREB

Abdallah Hammoudi¹

Pour situer la contribution de Pierre Bourdieu à l'anthropologie du Maghreb, je dois d'abord rappeler en quelques lignes l'état de ce champ discursif au moment où l'auteur de *Sociologie de l'Algérie* a commencé à publier ses travaux sur ce pays.

Dans les années cinquante, et mis à part les travaux marquants de Jacques Berque, l'anthropologie du Maghreb était une science de la fragmentation. Fragmentation sociale (cantons, tribus, «villes et tribus»); fragmentation religieuse (à un islam officiel s'opposaient des pratiques païennes et des survivances); fragmentation politique enfin, puisque l'on mettait l'accent sur les particularismes et l'on étudiait leur rapport avec les pouvoirs centraux, rapports précaires et, selon les tenants de ce point de vue, toujours imposés d'en haut.

C'était aussi une anthropologie qui observait de l'extérieur, qui recensait, délimitait. Elle marquait sa prédilection pour une certaine morphologie sociale et pour les systèmes de contrôle. Et comme elle fragmentait, elle cherchait surtout à saisir les structures d'intégration localisées et à en décrire les rapports avec les institutions centrales de gouvernement.

S'appuyant sur des typologies simples, elle manquait d'expérience concrète des individus et des groupes, et se trouvait ainsi absorbée dans la logique du type. Du coup, les sociétés maghrébines apparaissaient totalement privées de réflexivité et l'action humaine comme une application aveugle de règles constituées en tradition.

L'attention que Pierre Bourdieu accorde dès le départ à l'expérience concrète des sociétés maghrébines en pleine mutation, et l'accent qu'il met sur les logiques de la pratique, le placent très vite en contradiction avec une approche tout entière tournée vers une mécanique de la forme, de la structure et de la fonction. C'est cette sensibilité particulière qui, je crois, le

1. Université de Princeton, États-Unis. Ce texte est une communication envoyée au colloque «Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb», tenu à l'Institut du monde arabe en mai 1997 à Paris. Je remercie Madame Tassadit Yacine d'avoir bien voulu lire ce texte lors de cette manifestation.

même à focaliser ses recherches sur les dynamiques des choix d'action au lieu de tirer ceux-ci par déduction à partir de prémisses relatives aux formes sociales (tribales, lignagères, de caste, d'ordre ou de classe). Elle le tourne vers ce que j'appellerais, en reprenant sa propre terminologie, l'expérience subjective objectivée qui oriente l'action quotidienne.

Bien entendu, les typologies sont présentes dans l'œuvre de Pierre Bourdieu. Les classifications demeurent indispensables: société préindustrielle/société industrielle, tradition/modernité imposée, etc. Et sur un plan descriptif, il ne peut se passer de certains termes en usage chez ses prédécesseurs (tribu, clan, *arch...*). Pierre Bourdieu reste cependant au plus près de la taxinomie locale, arabe et berbère. Mais le changement radical qu'il introduit concerne sa description de la manière dont les groupes construisent des dispositions propres en fonction des horizons ouverts ou fermés à eux par leur environnement matériel et social, et de la manière dont ces dispositions travaillent à la restructuration de cet environnement lui-même.

Cette approche dialectique, on la voit à l'œuvre dans ses études sur l'honneur aussi bien que dans les travaux novateurs sur les stratégies de parenté. Elle rompt avec le fonctionnalisme étroit et se démarque de la démarche structuraliste. Elle met l'accent sur les schèmes qui forment la-compétence à répondre tout aussi bien aux exigences réitérées de la pratique qu'à ses inattendus, au lieu de postuler que la pratique découle de règles dont les combinatoires se fondent en une raison universelle.

C'est que pour Pierre Bourdieu les sociétés maghrébines sont dotées de créativité et de réflexivité, et qu'elles ne se réduisent pas non plus à des formes dont la survie et le fonctionnement seraient assurés par des automatismes et des règles dont la mise en œuvre produiraient des résultats connus d'avance.

En identifiant pour la première fois l'existence de stratégies d'accumulation matérielle et symbolique, aussi bien dans l'échange matrimonial que dans l'échange belliqueux, Bourdieu introduit la distance par rapport aux règles abstraites et ouvre la voie à une étude de l'action qui tient compte du temps, c'est-à-dire de l'histoire vécue de toute action.

Cette sorte de réflexivité pratique, toujours incarnée, Pierre Bourdieu la trouve par le va-et-vient entre sa propre société et la société algérienne. Découvrant le processus d'adaptation, lent et difficile, de la société paysanne à la société industrielle en France même (par ses études sur le Béarn), Pierre Bourdieu se met, en quelque sorte, en sympathie avec les sociétés maghrébines qui tentent la même adaptation dans les conditions brutales de la colonisation. Du coup, s'est constituée chez lui une proximité particulière au Maghreb, proximité qu'il dirait pratique et pas seulement intellectuelle; et il y a fort à parier que c'est cette double proximité, de la paysannerie française (avec la distance qu'introduit l'expérience algérienne), et de la paysannerie algérienne (avec la distance qu'introduit l'expérience béarnaise), qui est à l'origine de sa démarche singulière, une démarche où l'attachement aux deux sociétés considérées lui interdit la posture de pure observation, d'un

point de vue qui se prétendrait au dessus de la mêlée. Au vrai, seule une situation de privilège colonial ou métropolitain, doublée de l'habitus académique, serait congruente avec une attitude objectiviste et détachée.

Pierre Bourdieu abandonna ce point de vue pour tenter de se situer d'emblée du point de vue de ceux et celles dont il voulait saisir l'expérience et en rendre compte. Une expérience, répétons-le, de changement sous la domination coloniale qu'il aborde – de surcroît – dans les circonstances tragiques d'une longue guerre de libération.

Mais que veut dire, dans ce contexte, se placer du point de vue de l'autre qui est affecté par ce changement? En résumant à l'extrême, et au risque de déformer une pensée toujours nuancée et magistrale, on peut affirmer qu'il s'agit de saisir les processus par lesquels se forment des manières de se grouper, des attitudes, des catégories de jugement et d'actions collectives, des expressions culturelles qui constituent, pour les acteurs, des mondes différenciés en fonction des horizons qui leur sont ouverts.

S'agissant de l'Algérie, Pierre Bourdieu ne s'intéresse point à restituer ces mondes pour la période qui précède la domination coloniale. Peut-être s'agit-il là d'une limite due à la formation de sa génération et de sa conception du travail de terrain et de l'anthropologie. Travail de terrain qui faisait peu de place à la connaissance des langues écrites (ici l'arabe) et à l'histoire des sociétés abordées par la discipline. Cependant, cette durée propre et ces mondes différenciés, Bourdieu les voit néanmoins, si l'on peut dire, à l'arrivée, tels que nous les livrent les témoignages locaux et ceux des ethnographes. Il-en fait une description et une analyse qui nous font saisir pour la première fois la logique des manières de faire qui sont aussi des manières d'être – des formes d'action collective – qui se passent de justifications parce qu'incorporées et inculquées par la tradition et l'éducation. Formes indissolublement normatives et pratiques qui sont au principe de l'action quotidienne et qui structurent celle-ci sans pour autant la rendre totalement prévisible. Dans l'exemple kabyle, ce sont ces dispositions qui donnent ces comportements variés mais obéissant à une orientation commune: échanges de dons, générosité, conduites liées au «sens» de l'honneur, préservation jalouse du patrimoine (en particulier le patrimoine foncier dont l'indivision permet de reproduire la société dans sa vie matérielle et ses valeurs)...

Toutes ces manières de faire constituent ce que j'appellerais des interprétations pratiques des conditions particulières d'un Maghreb dont la vie et l'histoire restent marquées par la pénurie, l'aléa, la prédation et la recherche de la sécurité grâce à des dispositions hyperéchangistes.

J'ai dit interprétations pratiques pour signifier que ces comportements, à la manière de l'aisance avec laquelle on manie une langue apprise dès l'enfance, se produisent sans que ceux qui agissent aient une conscience claire du petit nombre de schèmes qui leur permet de les réaliser.

Pour Pierre Bourdieu, cette conscience émerge cependant dans les périodes de rupture et, pour le Maghreb, dans cette rupture qu'amène le choc colonial. C'est dans la saisie de cette transformation que réside l'un de ses

apports décisifs. Apport qui lui donne une place unique et privilégiée parmi ceux qui s'intéressent au Maghreb et au monde arabe.

Jacques Berque insistait sur le va-et-vient entre le local et le global. Il soulignait la capacité créatrice des sociétés maghrébines, visible dans leur civilisation matérielle, et tout particulièrement dans l'invention de formes sociales susceptibles de se recroqueviller sur le terroir, ou, au contraire, se dilater et se projeter dans les organisations politiques complexes et «la grande Histoire». Pour lui ces sociétés avaient leurs visées et visions propres et un rapport à leur passé qui les arrachaient à l'avenir que le colonialisme rêvait pour elles. Ce rapport, que Jacques Berque appelait quelquefois «retour au fondamental», postule un débat spécifique entre tradition et modernité ainsi que certaines dérives dans le sens d'une surévaluation du signe.

Pierre Bourdieu qui, comme Jacques Berque, a vécu au Maghreb et milité pour l'émancipation de ses peuples, et qui donc a lutté contre le colonialisme en Algérie (sans avoir eu comme J. Berque à se détacher d'une pratique coloniale), ne pouvait que souscrire à la créativité de ces sociétés et à leur combat décolonisateur. Son approche nouvelle lui permit cependant de se distancer par rapport à la théorie d'une visée globale et de s'interdire de penser en termes de visée globale.

Sa méthode le mettait à l'écoute d'une réalité en pleine mutation dans les conditions de violence coloniale. Ses enquêtes, à ce jour inégalées (et auxquelles il associa d'autres chercheurs²), sur les travailleurs algériens et la condition des paysans déplacés, déracinés et cantonnés, lui permirent de dépasser la dichotomie de la tradition et de la modernité. Alliant la rigueur de la mesure à l'écoute attentive des voix algériennes, rapportées dans leur particularité, la pensée de Pierre Bourdieu fournit le moyen d'aller au-delà de la notion d'une visée globale (retour à la tradition, revendication de la modernité, etc.) pour s'attacher à la pluralité des choix pratiques; elle nous rappelle sans relâche que toute visée ne se donne jamais qu'incarnée dans des formes d'actions, des institutions et des productions culturelles. Avec lui, il faut désormais parler de traditions et de modernités (au pluriel) et c'est lui qui nous met (dans ses enquêtes sur l'Algérie), face à ce qu'il nomme «la tradition du désespoir».

Chaque groupe, chaque classe construit sa tradition et sa modernité par (et en fonction) d'un habitus de groupe, lui-même structuré selon l'horizon du possible qu'en retour il contribue à façonner. On peut illustrer ce dernier point par la description et l'explication que Pierre Bourdieu a données de cette construction particulière qu'est la «tradition du désespoir». Il a en effet montré comment l'insécurité et la non-maîtrise du futur peuvent donner naissance à des types de comportement qui oscillent entre le conservatisme et l'utopie radicale, et qui ont tous les attributs de la magie. Dans la masse des paysans déracinés et sans travail fixe, s'élabore cet habitus de l'entre-

2. En particulier le regretté Abdelmalek Sayad.

deux qui caractérise des gens arrachés à la sécurité des institutions et des valeurs d'un système (de reproduction simple), et précipités dans la logique capitaliste à laquelle ils n'ont pas les moyens de s'adapter. Cet habitus d'oscillation et d'ambivalence aurait dû convaincre les dirigeants de l'Algérie indépendante d'éviter les radicalismes socialisants qu'ils imposaient à une masse qui, elle, hésitait toujours entre deux termes contradictoires.

En fait, cette ambiguïté des attitudes et des comportements, dont Pierre Bourdieu a su mieux qu'aucun autre trouver le principe, semble avoir été amplifiée par les programmes de modernisation accélérée mis en œuvre par l'État postcolonial.

Les Maghrébins d'aujourd'hui feraient bien de méditer cette réflexion que Pierre Bourdieu leur offrait déjà dans les années soixante. Car elle pourrait jeter un éclairage inédit sur les nouveaux courants critiques, baptisés «islam radical», au lieu de se contenter de les condamner ou au contraire de présenter leurs idées (suivant en cela certains politologues) comme l'unique discours susceptible de rendre intelligible la modernité postcoloniale aux yeux des croyants révolutionnaires et de la masse du peuple démunie. En effet l'ambivalence et l'ambiguïté relevées et analysées caractérisent aussi bien ces nouveaux courants; et l'intelligence du monde moderne qu'ils s'offrent (et nous offrent) semblent plutôt relever du sentiment de ce que Bourdieu appela, il y a longtemps, «systématisation affective».

On peut se demander, prolongeant et interpellant ainsi en forme d'hommage des acquis qui ont renouvelé et la science sociale et l'anthropologie des sociétés maghrébines, si ces ruptures et ces ambivalences n'appellent pas une révision de la théorie dans la mesure où elles font vaciller toutes les pratiques ainsi que les schèmes dont celles-ci procèdent. D'autant que Bourdieu n'exclut ni les normes ni l'orientation des actions à long terme³, et qu'il aborde bien les tensions entre *doxa* et orthodoxie ainsi que les stratégies de récupération de ce qui ne rentre pas dans l'ordre. Une telle révision pourrait sans doute s'étendre au «pré-colonial» dans la mesure où la société kabyle connaissait les conflits de normes et de schèmes de par les interprétations différenciées des normes et des discordances qui caractérisent les rapports entre le local et le global (les élaborations locales et globales des croyances et des rituels peuvent en fournir un exemple parmi d'autres). Tensions inséparables des efforts de justification dont on peut trouver des exemples nombreux dans les écrits produits en Kabylie et ailleurs.

Il n'empêche, Bourdieu nous apprend à aborder avec méfiance les formulations abstraites de ses tensions et à saisir ces débats dans leurs réalisations concrètes et en situation. Ce faisant, sa méthode nous arrache aux présupposés d'une phénoménologie intellectualiste qui hantaient encore les travaux, monumentaux, de Jacques Berque; elle donne également les moyens

3. Contrairement à une lecture rapide qui lui oppose les vues de Sahlins et d'autres auteurs (voir plus loin l'article de Sherry B. Ortner).

de prendre une distance avec la notion d'une visée globale qui rend malaisée l'approche des nationalismes dans leurs tensions internes, et de leurs méfiances vis-à-vis des diversités de classe, de genre, de localité et de culture.

Dès lors, les actions différenciées des groupes apparaissent comme des tentatives ouvertes et sans garantie préalable, mouvements stratégiquement orientés vers la maîtrise d'une tradition et d'une modernité qui se dérobent sans cesse à leur emprise, et qui continueront à se dérober tant que les individus ne sont pas en mesure de surmonter la précarité qui leur interdit une nouvelle organisation du temps: bref la construction d'un futur capable de recevoir le futur antérieur.

La méditation sur le temps, on le sait, est l'un des apports majeurs de la pensée de Pierre Bourdieu, et qui distingue sa pensée et sa démarche. Sous prétexte que les sociétés maghrébines, dites traditionnelles, se donnent des assurances sur le futur en essayant de le transformer en présent (par un effort tout entier tendu vers la reproduction simple), certains anthropologues négligent ce fait fondamental que nulle action ne se passe en dehors du temps; que la transformation du futur en présent ne signifie nullement que ceux qui agissent ainsi oublient l'histoire passée de leurs actions et le résultat futur qu'ils désirent. La distance que Bourdieu prend avec le structuralisme est la même qui l'éloigne du structuralo-fonctionnalisme tel que Gellner le met en œuvre à peu près au moment même où le premier effectue ses travaux sur l'Algérie. En effet, chez lui les hommes et les femmes apparaissent, quoique rarement, à la première personne et dans le déroulement d'une vie propre, dans leurs efforts pour se concilier une pratique qui oscille entre le temps d'une tradition déstructurée et celui d'une modernité de précarité, de l'exploitation coloniale et du stéréotype. Chez Gellner, ces mêmes Maghrébins et Maghrébines sont dépeints, du moins dans certains de ses ouvrages, sous les-couleurs de «l'homme de tribu» et se mettent en scène comme des individus agissant selon une tradition dont les règles inconscientes remplissent des fonctions immuables⁴, ceci en dépit du bouleversement colonial et de la transformation profonde de la société.

L'œuvre de Bourdieu nous met sur des voies nouvelles qui nous évitent de tomber dans les pièges de cette application particulière des concepts de structure et de fonction; car celle-ci semble renouer avec une discursivité coloniale qui pose l'humanité maghrébine sous les traits de l'indigène enchaîné à ses traditions. Cette problématisation radicale de la tradition et de la modernité, dont l'œuvre de Pierre Bourdieu fournit des clés décisives, nous rappelle à tous la nécessité de continuer les voies nouvelles qu'il a su ouvrir. Ces voies se résument dans la pratique d'une anthropologie située au cœur du combat pour la définition du réel qui engage l'avenir de nos sociétés.

4. En particulier *Saints of the Atlas*, Chicago, University of Chicago Press, 1969; *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

1. Nous remercions Linda Nicol de la revue *Comparative Studies in Society and History* (26, 1) de nous avoir autorisé à traduire et à publier l'article de Sherry B. Ortner, «Theory in Anthropology since the Sixties», paru en 1984, ainsi que la réponse de Pierre Bourdieu, publiée dans le même numéro. (NDLR)

2. Cet article contient l'essentiel de mon parcours intellectuel. J'en profite pour remercier mes professeurs, Frederica de Laguna, Clifford Geertz et David Schneider. Pour le meilleur ou le pire, ils ont fait de moi une anthropologue. Je désire également remercier les collègues et amis ayant contribué à la genèse de cet article: Nancy Chodorov, Salvatore Cucchiari, James Fernandez, Raymond Grew, Keith Hart, Raymond Kelly, David Kertzer, Robert Paul, Paul Rabinow, Joyce Riegelhaupt, Anton Weiler et Harriet Whitehead. Des fragments de ce travail ont été présentés au département d'anthropologie de l'université de Princeton, au département d'ethnologie de l'université de Stockholm, au séminaire d'histoire des sciences sociales (fondé et coordonné par Charles et Louise Tilly) à l'université du Michigan et au séminaire sur la théorie et la méthode dans les études comparatives (coordinateur: Neil Smelser) à l'université de Californie à Berkeley. Chacune des instances a formulé des commentaires fort utiles. En outre, je tiens à signaler que cet article fut publié en 1984. Depuis lors sont parus un certain nombre d'ouvrages pertinents dont je n'ai pas été à même de faire état, ni dans mon exposé, ni dans ma bibliographie.

LES GRANDES THÉORIES ANTHROPOLOGIQUES DES ANNÉES SOIXANTE À NOS JOURS¹

Sherry B. Ortner²
Traduction Michael Peyron

Chaque année, en même temps que se réunit l'Association d'anthropologie américaine, le *New York Times* invite l'un des anthropologues les plus en vue à fournir, en toute franchise, un état des lieux. Ces interventions donnent habituellement dans la sinistrose. Par exemple, il y a quelques années, Marvin Harris prétendait que l'anthropologie était tombée entre les mains des mystiques, des fanatiques religieux et des sectes californiennes, que les travaux étaient consacrés, pour l'essentiel, à des tables rondes sur le chamanisme, la sorcellerie et les «phénomènes anormaux», et que les «communications à caractère scientifique basées sur des données empiriques» étaient volontairement exclues du programme (Harris, 1978). Plus récemment, Éric Wolf a suggéré, en des termes plus mesurés, que les études anthropologiques sont en pleine décomposition. On assiste, dans chaque sous-discipline (sans parler des «sous-sous-disciplines») à des études de plus en plus spécialisées. Ce faisant, elles perdent le contact entre elles ainsi qu'avec l'ensemble. Nous ne partageons plus le même discours, la même dialectique, le même langage, quelle que soit sa spécificité (Wolf, 1980).

Dans l'ensemble, Wolf dit vrai. Notre discipline est faite de morceaux rapiécés, d'individualités, de petites coteries, œuvrant chacune pour son compte et ne communiquant qu'à l'intérieur de chaque structure. On n'entend même plus polémiquer intelligemment. Certes, l'anthropologie n'a jamais été unifiée dans le sens où elle partageait les mêmes paradigmes. Toutefois, il fut un temps où il existait un certain nombre d'affiliations théoriques, un ensemble de chapelles ou écoles, sans oublier quelques expressions simples que l'on pouvait envoyer à la figure de ses adversaires. À l'heure actuelle, même à ce niveau-là, l'apathie règne en maître. On ne s'abreuve plus de noms d'oiseaux. Finies les certitudes quant à la composition des groupes, quand bien même nous saurions les identifier; en outre, nous ne savons plus où nous positionner.

Toutefois, en tant qu'anthropologues, nous reconnaissons en tout cela les symptômes de la «liminalité»; à savoir la confusion des genres, ainsi que l'évocation du chaos et de l'antistructuralisme. Et nous savons que pareil

désordre est de nature à féconder un ordre à la fois nouveau et meilleur. À-vrai dire, un examen attentif permet de déceler, en filigrane, ce futur ordre nouveau, ainsi que j'entends le démontrer dans cet article. En matière d'orientation théorique, nous assistons à l'apparition d'un nouveau symbole clé que je nommerai «la pratique» («l'action» ou la «praxis»). Il ne s'agit là ni d'une théorie ni d'une méthode en tant que telle, mais plutôt, comme je l'ai affirmé, d'une symbolique au nom de laquelle un ensemble de théories et méthodes est en cours d'élaboration. Cependant, pour mieux comprendre la pleine signification de cette tendance, il nous faut retourner au moins vingt ans en arrière afin d'en cerner les tenants et les aboutissants.

Toutefois, au préalable, il nous importe de définir notre démarche. Cet article traitera majoritairement des *rapports* à la fois contemporains et dans le temps, entre les diverses écoles et approches. Plutôt que d'examiner une doctrine d'une façon exhaustive, certains aspects seront mis en exergue dans la mesure où ils se rapportent aux principaux courants de pensée qui nous préoccupent. Certains anthropologues ne vont probablement pas se retrouver dans la représentation que j'ai faite de leur idéologie, soit parce qu'elle est trop simplifiée, soit carrément déformée. Ceci en raison de certains aspects que j'ai tenu à mettre en relief, et qui ne sont pas considérés, entre professionnels, comme étant les traits caractéristiques de ces théories. Aussi, les lecteurs à la recherche d'un développement exhaustif de certaines approches et/ou débats plus ciblés, sont invités à s'adresser ailleurs. Éclaircir les rapports, telle aura été ma préoccupation essentielle.

LES ANNÉES SOIXANTE: SYMBOLE, NATURE, STRUCTURE

Malgré l'arbitraire qui gouverne ordinairement un choix de ce genre, j'ai fixé au début des années soixante le point de départ de ma synthèse historique. *Primo*, c'est alors que j'ai démarré dans cette discipline; *secundo*, vu l'importance que j'accorde au rôle de l'acteur dans l'appréhension d'un système, autant joindre d'emblée la théorie à la pratique. Il est ainsi clairement défini que le débat ne procède pas d'une quelconque hypothèse extérieure, mais reflète bien la carrière anthropologique de l'auteur entre 1960 et l'époque actuelle.

C'est bien connu, tout acteur souhaite revendiquer le caractère universel de son expérience et de ses interprétations. Je suggérerais ainsi, en toute objectivité, que la théorie anthropologique a effectivement été secouée par une série de soubresauts, et ce, dès le début des années soixante. Il apparaîtrait même que ce genre de remise en cause a affecté bien d'autres disciplines à cette époque. Par exemple, la critique littéraire:

«Dès les années soixante un mélange détonnant de linguistique, de psychanalyse

3. Pour l'essentiel, je n'évoquerai que ceux qui, par leurs travaux, ont le plus marqué cette période. Des contraintes rédactionnelles m'obligent à laisser de côté bien des faits importants. Gregory

et de sémiotique, de structuralisme, de théorie marxiste et d'esthétique réceptive, avait commencé à remplacer l'ancien humanisme moral. Le texte littéraire tendait vers le statut de phénomène: d'événement à caractère socio-psycho-culturo-linguistique et idéologique, exploitant les possibilités langagières, ainsi que la taxinomie de l'enchaînement narratif, les permutations de genre, les options sociologiques de la formation structurelle, les contraintes idéologiques de l'infrastructure... [Se fit alors jour une] perception révisionniste à la fois large et critique.» (Bradbury, 1981: 137.)

Vers la fin des années cinquante, le *vade-mecum* du parfait théoricien comprenait trois principaux paradigmes quelque peu usés: le fonctionnalisme structural à la britannique (issu des travaux d'A. R. Radcliffe-Brown et de Bronislaw Malinowski), l'anthropologie culturelle et psycho-culturelle américaine (inspirée de Margaret Mead, Ruth Benedict et leurs collègues), l'anthropologie évolutionniste américaine (centrée sur Leslie White et Julian Steward, ayant des liens étroits avec l'archéologie).

Pourtant, c'est lors des années cinquante que certains de nos principaux acteurs furent formés dans ces disciplines spécifiques. Au début des années soixante, ils exprimèrent sans ambages les idées forces de leurs mentors et devanciers, en adoptant, du moins en apparence, des positions très tranchées par rapport aux autres écoles. Ce mélange d'idées nouvelles et d'agressivité intellectuelle lança les trois mouvements que nous allons passer en revue: l'anthropologie symbolique, l'écologie culturelle et le structuralisme.

L'anthropologie symbolique

C'est une étiquette que n'ont jamais employée ses principaux défenseurs pendant la période initiale, disons de 1963 à 1966. Il s'agissait plutôt d'une abréviation commode (probablement inventée par leurs adversaires), une notion fourre-tout englobant un certain nombre de tendances plutôt diverses. Deux de ses principales variantes sembleraient avoir été inventées indépendamment: l'une par Clifford Geertz et ses collègues de l'université de Chicago, l'autre par Victor Turner à Cornell³. Les différences de fond entre Geertziens et Turneriens sont certes difficiles à cerner pour des personnes non impliquées dans l'anthropologie symbolique. Alors que Geertz était principalement influencé par Max Weber (par l'intermédiaire de Talcott Parsons), Turner était surtout influencé par Émile Durkheim. De plus, Geertz représente nettement un avatar de l'ancienne anthropologie américaine aux préoccupations «culturelles», alors que Turner s'est inspiré de l'anthropologie britannique classique, essentiellement centrée sur la «société».

Sur le plan théorique, Geertz (1973*b*) se démarqua en prétendant que la

Bateson (1972) est parmi les figures de cette période que j'ai dû écarter de mon propos, vu qu'il n'a jamais fondé d'école en anthropologie et ce, malgré l'originalité et la richesse de sa pensée.

4. Par exemple, Ortner, 1975; M. Rosaldo, 1980; Blu, 1980; Meeker, 1979; Rosen, 1978.

culture n'est nullement renfermée dans la pensée humaine, mais qu'elle se manifeste à travers des symboles publics, des symboles par le biais desquels une société transmet sa vision du monde, son code de valeurs, son éthique et tout ce qui en découle, aussi bien en son sein qu'envers les générations à venir, et vis-à-vis des anthropologues. Grâce à cette formulation novatrice, Geertz est parvenu à définir la culture avec objectivité et de façon relativement satisfaisante. Prendre comme point de mire la symbolique eut l'heur de libérer Geertz et bien d'autres avec lui, dans la mesure où cela focalisait leurs recherches. L'importance de la symbolique toutefois, résidait dans le fait qu'elle était porteuse de sens; l'étude de la symbolique en tant que telle ne fut jamais une fin en soi. Ainsi, d'un côté les Geertziens⁴ ne se sont guère souciés de définir et cataloguer les variétés de types symboliques (les signaux, signes, icônes, index, etc.; cf. Singer, 1980), pas plus qu'ils ne se sont penchés sur le rôle primordial des symboles dans certaines fonctions pratiques du processus social: rites de guérison, rites de passage, sorcellerie... Sans ignorer les retombées sociales pratiques de cette symbolique, les Geertziens n'en ont pas fait leur préoccupation principale. Ils ont plutôt orienté leurs recherches vers la façon dont, en fonction de la symbolique, les acteurs sociaux se déterminent vis-à-vis du monde, en d'autres termes sur le rôle des symboles en tant que vecteurs de la «culture».

Il convient en outre de noter comme préambule à la discussion sur le structuralisme que Geertz a toujours penché du côté «éthique» de la culture, plutôt que vers une «vision du monde»; il a privilégié les dimensions affectives et stylistiques, plutôt que le côté cognitif. Alors qu'il est malaisé (pour ne pas dire improductif et en fin de compte spécieux) de trancher entre les deux, il est néanmoins possible de distinguer quelque penchant d'un côté comme de l'autre. Ainsi, pour Geertz (à l'image surtout de Benedict avant lui), les systèmes culturels les plus cognitifs, les plus intellectuels – par exemple les calendriers balinaïses – sont analysés non seulement afin d'étaler au grand jour une série de grands principes de base cognitifs, mais surtout pour comprendre à quel point la perception balinaïse du temps marque leur sens du moi, du comportement et des rapports sociaux, en y conférant un parfum culturel spécifique, une éthique⁵ (1973e).

Autre apport majeur de la pensée geertzienne, son insistance sur la nécessité d'étudier une culture «du point de vue des acteurs» (1975). Ceci n'implique nullement qu'il faille pénétrer le mental des gens. Cela signifie très clairement que la culture est le fait d'acteurs sociaux cherchant à

5. Si l'on considère la culture elle-même en tant que phénomène difficilement cernable, on peut affirmer que Geertz en a poursuivi la composante la plus insaisissable, à savoir l'éthique. Ce qui, entre autres, explique la renommée dont il bénéficie encore. Sans doute la majorité des anthropologues en herbe, comme certainement la majorité des non-anthropologues que fascine notre discipline, ont-ils été frappés à un moment donné par la culture de l'«Autre», par son côté éthique. Les travaux de Geertz fournissent une des rares clefs permettant de mieux appréhender l'altérité.

aborder intelligemment le monde où ils vivent, et si nous entendons bien comprendre une culture, il nous importe de nous situer en amont. La culture n'est pas un quelconque système abstrait qui puiserait sa logique auprès de principes structurels cachés, ou qui serait dérivé de symboles particuliers nous permettant d'en percevoir la cohérence. Sa logique – l'interaction entre ses composantes – procède plutôt de la logique ou de l'organisation de l'action, de personnes opérant au sein d'institutions, et qui interprètent leur situation afin d'agir en toute cohérence (1973*d*). Notons toutefois au passage que, bien que faisant partie intégrante du cadre geertzien, cette perspective fondée sur l'acteur social n'a pas connu de développement systématique. Geertz n'a jamais mis au point une théorie d'action ou de pratique en tant que telle. Il a tenu cependant à camper l'acteur au centre de son modèle, et une part significative des travaux ultérieurs centrés sur la pratique sont d'inspiration geertzienne, voire geertzo-weberienne, ainsi que nous le constaterons par la suite.

Au sein de l'école d'anthropologie symbolique de Chicago, l'autre personnalité marquante fut David Schneider. À l'image de Geertz, Schneider était un élève de Parsons, et lui aussi chercha avant tout à affiner le concept de culture. Cependant, il se concentra sur une compréhension de la *logique interne* des systèmes de symboles et de significations, au moyen des «symboles de base», en épousant aussi des idées voisines du concept culturel de Claude Lévi-Strauss (1968, 1977). En effet, tout en évoquant la notion de «système culturel» (les italiques sont de nous), il n'accorda guère d'attention aux aspects systémiques de la culture, et c'est à Schneider que revient le mérite d'avoir approfondi cet aspect des choses. Dans ses travaux Schneider sépare la culture de l'action sociale bien plus que ne le fait Geertz. Pourtant, sans doute précisément parce que l'action sociale (la pratique ou *praxis*) est si nettement séparée de la «culture» dans l'œuvre de Schneider, lui et certains de ses étudiants furent parmi les premiers anthropologues symbolistes à percevoir la pratique en tant que problématique (Barnett, 1977; Dolgin, Kemnitzer, Schneider, 1977).

Victor Turner, enfin, a derrière lui un parcours intellectuel quelque peu différent. Il fut formé à l'école britannique du fonctionnalisme structural, selon les préceptes, teintés de marxisme, de Max Gluckman, pour qui une situation conflictuelle et «confrontationnelle» représente l'état normal d'une société, plutôt que la solidarité et l'intégration harmonieuse de ses composantes. Ainsi, pour les disciples de Durkheim, la question de base n'est pas de déterminer de quelle manière la solidarité s'affine, se renforce

6. Chez Turner, tout au moins dans ses premiers travaux, il existe un autre point de divergence avec Geertz, portant sur son concept largement référentiel de la signification, définie comme élément désigné par un symbole, tel «matrilignage» ou «sang». Geertz au contraire se soucie principalement du Signifiant (avec un s majuscule), du but ou du sens élargi des choses. Ainsi cite-t-il Northrop Frye: «Vous n'assisterez pas à une représentation de Macbeth afin d'en savoir plus long sur l'histoire de l'Ecosse – vous voulez seulement savoir ce qui fait courir un homme qui a conquis un royaume et perdu son âme» (Geertz, 1973*f*: 450).

ou s'intensifie, mais plutôt d'établir de quelle façon elle se construit et se maintient, en premier lieu en faisant abstraction des conflits et confrontations qui constituent l'état normal des choses. Pour le lecteur américain, ceci peut paraître comme une variante mineure du projet fonctionnaliste de base, puisque les deux écoles privilégient l'intégration et précisément l'intégration «sociale» – les acteurs, les groupes, l'entité sociale – contrairement à la «culture». Mais Gluckman et ses étudiants (dont Turner) étaient persuadés que de profondes divergences existaient entre eux et le principal courant de-pensée anthropologique. De plus, ils constituaient une minorité au sein de l'*establishment* britannique. Facteurs pouvant expliquer en partie l'originalité de la pensée de Turner par rapport à celle de ses compatriotes, et qui le poussa en fin de compte à développer une anthropologie explicitement symboliste de son propre cru.

Malgré le côté relativement novateur de la théorie de Turner sur les symboles, ses travaux n'en reflètent pas moins les principales préoccupations de l'anthropologie britannique, et, partant, des profondes divergences entre l'anthropologie turnerienne et geertzienne. Pour Turner, les symboles sont intéressants, non pas en tant que véhicules de la «culture» – l'éthique et la vision intégrée du monde qu'a une société – mais en tant que soi-disant *opérateurs* du processus social, des éléments qui, lorsqu'on les assemble d'une certaine façon dans certains contextes (surtout les rituels), donnent lieu essentiellement à des transformations «sociales». Ainsi, des symboles existant dans les rituels de guérison, d'initiation ou de chasse chez les Ndembu sont-ils examinés pour l'éclairage qu'ils apportent à la manière dont les acteurs passent d'un statut à un autre, solutionnent des anomalies sociales et resserrent les liens entre lesdits acteurs, les catégories et les normes sociales (1967). En cherchant à atteindre ces très traditionnels buts structuralo-fonctionnalistes, Turner a identifié et élaboré certains mécanismes de rituel. Aussi, bon nombre des concepts qu'il développa sont-ils devenus des éléments incontournables du vocabulaire de l'analyse rituelle – liminalité, marginalité, antistrukture, *communitas* – et ainsi de suite (1967, 1969)⁶.

Entre Turner et les symbolistes de Chicago, il n'y eut jamais de conflit ouvert; disons plutôt qu'ils affectaient de s'ignorer. Pourtant les Turneriens⁷ ont ajouté une dimension importante – et typiquement britannique celle-là – à l'anthropologie symbolique – la notion de la *pragmatique* des symboles. Par rapport à Geertz, Schneider et leurs collègues, ils se livrèrent à un examen bien plus poussé du rôle effectif des symboles; notamment sur leur façon de dynamiser le processus social (Lévi-Strauss, 1958; Tambiah, 1968; Lewis, 1977; Fernandez, 1974).

7. Par exemple, Munn, 1969; Myerhoff, 1974; Moore, Meyerhoff, 1975; Babcock, 1978.

8. Ce sous-chapitre est basé sur mes lectures et en partie sur des entretiens informels avec Conrad P. Kottak et Roy A. Rappaport, ainsi que sur des conversations à bâtons rompus avec Raymond C. Kelly. L'usage que j'ai fait de ces données n'engage que moi-même.

9. White et Childe revendiquaient assez explicitement cette influence marxiste.

Avec le recul, il est permis d'affirmer que l'anthropologie symbolique comportait un certain nombre de lacunes. Je n'entends pas rejoindre les tenants de l'écologie culturelle qui lui ont fait grief de son côté peu scientifique, mystique, littéraire ou autre (voir ci-dessous). On se contentera de dénoncer, surtout dans sa forme américaine, l'absence d'une sociologie systématique, son sens peu développé de la politique de la culture, ainsi que son manque de curiosité à propos de l'élaboration et du maintien de systèmes symboliques.

*L'écologie culturelle*⁸

Développée à partir de l'évolutionnisme matérialiste de Leslie White (1943, 1949), de Julian Steward (1953, 1955) et de V. G. Childe (1942), l'écologie culturelle représente une nouvelle synthèse de celui-ci. Ses racines remontent au XIX^e siècle, à Lewis Henry Morgan et E. B. Taylor, voire jusqu'à Marx et Engels, bien que pour des raisons politiques que l'on comprendra aisément, la plupart des évolutionnistes des années cinquante furent invités à mettre un bémol à leurs liens éventuels avec le marxisme⁹.

White avait enquêté sur ce que l'on devait qualifier par la suite d'«évolution générale», ou de l'évolution de la culture en général, en termes d'étapes, de complexité sociale et d'avancées technologique. Ces étapes furent redéfinies par la suite par Elman Service (1958), ainsi que par Marshall Sahlins et Elman Service (1960), pour aboutir au célèbre schéma: bandes → tribus → chefferies → États. Les mécanismes évolutifs de la doctrine de White dérivait d'événements plus ou moins fortuits: des inventions technologiques permettant de «capter des sources d'énergie», sans parler de l'accroissement démographique (et sans doute des guerres et conquêtes) qui engendrèrent des formes plus complexes d'organisation et de coordination sociopolitique. Steward (1953) s'en prit à la focalisation sur l'évolution de la culture en général (plutôt que des cultures spécifiques), ainsi qu'à l'absence de mécanismes évolutionnistes systématiquement performants. Selon lui, les cultures développent leur propre spécificité en fonction d'un environnement spécifique, et l'uniformité apparente des étapes de l'évolution reflète tout simplement des adaptations similaires à des milieux ambiants similaires à travers le monde.

Si l'on prétend que l'anthropologie symbolique s'est libérée du joug de l'ancienne anthropologie culturelle américaine en exploitant le lien existant entre la culture et les symboles publics, le concept qui joua un rôle similaire en écologie culturelle fut l'«adaptation» (cf. Alland, 1975 pour un résumé). De même que Geertz avait maintenu que l'étude d'une culture à travers les symboles coupait court à toute obligation de pénétrer le mental des gens,

10. Telle fut la théorie. Dans la pratique, Sahlins accorda effectivement une certaine attention à la dynamique sociale interne.

Sahlins privilégia l'adaptation au milieu ambiant pour expliciter des facteurs amorphes comme le *Gestalten* culturel et la dialectique historique (1964). Il-y eut un phénomène de rejet envers l'étude des mécanismes internes de la culture au sens américain et de la société au sens britannique. La dynamique interne fut perçue comme difficilement chiffrable et encore plus malaisée à choisir pour déterminer la primauté causale, alors que des facteurs externes propres à l'environnement naturel et social se prêtaient à un classement en tant que «variables indépendantes», fixes et mesurables:

«Quel est le secteur social qui détermine le changement? Depuis des décennies, des siècles même, les intellectuels livrent bataille sur cette question. Nombreux sont ceux qui se sont affrontés sous des bannières diverses. Fait curieux, rares sont ceux qui ont mordu la poussière. Leslie White privilégie la croissance technologique comme principal facteur d'évolution culturelle; Julian Huxley, parmi tant d'autres, voit dans "la vision humaine du destin" la force déterminante; les moyens de production et la lutte des classes sont encore loin de faire l'unanimité. Aussi différentes qu'elles soient, ces opinions convergent sur un point: l'impulsion première vient d'en dedans... L'argument en faveur des causes internes du développement peut être étayé en évoquant un mécanisme, telle que la dialectique hégélienne, où il peut s'appuyer sur un débat basé sur la logique... De-toutes façons, et ceci constitue une supposition permanente à la fois irréaliste et critiquable, les cultures sont des systèmes clos... C'est précisément là-dessus que l'écologie culturelle propose une perspective nouvelle... Cela détourne l'attention vers le rapport entre l'intérieur et l'extérieur; l'interaction entre la culture et l'environnement est perçue comme force motrice du mouvement évolutif. Or, quant à savoir laquelle des deux visions va l'emporter, le débat ne saurait se décider par écrit... Mais si l'adaptation prend le meilleur sur la dynamique interne, ce sera en raison de ses atouts intrinsèques et évidents. L'adaptation est un phénomène réel, naturaliste, trouvant son ancrage dans ces contextes historiques des cultures qu'ignore la dynamique interne.» (Sahlins, 1964: 135-136¹⁰.)

La version de l'écologie culturelle prônée par Sahlins et Service, qui compte parmi ses adhérents l'essentiel de la tendance archéologique chez les anthropologues, demeurerait fondamentalement évolutionniste. Le concept de l'adaptation fut principalement employé pour expliquer le développement, le maintien et la transformation des formes sociales. Mais il existait une autre variante de l'écologie culturelle qui vit le jour un peu plus tard, et qui en vint à dominer l'aile matérialiste pendant les années soixante. Sa doctrine, exprimée avec beaucoup de conviction par Martin Harris (1966), et sans doute plus élégamment par Roy Rappaport (1967), s'inspirait très largement de la théorie des systèmes. Plutôt que d'analyser l'évolution, elle expliquait l'existence de fragments spécifiques de cultures spécifiques par rapport aux fonctions d'adaptation ou de maintien du système de ces fragments. Ainsi, le rituel du *kaiko* chez les Maring empêchait la dégradation de l'environnement naturel (Rappaport, 1967), le *potlatch* des Kwakiutl assure l'équilibre alimentaire entre segments tribaux (Piddocke, 1969), comme la vache sacrée en Inde protège un maillon vital de la chaîne alimentaire agricole (Harris, 1966). Ces études traitent des stratégies sociales et culturelles visant à maintenir le rapport avec l'environnement, plutôt que des façons

dont l'environnement stimule (ou entrave) le développement des formes sociales et culturelles. Ces premières finirent par représenter la quintessence de l'écologie culturelle des années soixante.

Il aurait fallu être plus instruit des théories anthropologiques de l'époque pour avoir ignoré le très vif débat qui sévissait entre les écologistes culturels et les anthropologues symbolistes. D'un côté, les écologistes culturels qui considéraient les anthropologues symbolistes comme des «intellos» aux pensées floues, s'adonnant à des interprétations subjectives aussi peu scientifiques que peu vérifiables. De l'autre, les anthropologues symbolistes estimaient que l'écologie culturelle se livrait à un scientisme complexe et stérile, à compter des calories et mesurer des précipitations, tout en refusant d'accepter l'unique certitude anthropologique, à savoir que la culture tempère le comportement humain. Le conflit manichéen entre le «matérialisme» et l'«idéalisme», les approches «dures» et «douces», l'*emic* et l'*etic* explicatoire, a dominé ce champ d'études pendant une bonne partie des années soixante, débordant parfois sur la décennie suivante.

Cette dynamique dualiste qui colora notre pensée ainsi que nos écrits, est sans doute en partie imputable aux schémas dominants de la pensée occidentale: le subjectif/l'objectif, le naturel/le culturel, le spirituel/le corporel, et ainsi de suite. Le travail sur le terrain peut davantage contribuer à ce genre de pensée, prisonnière qu'elle est de l'obligation paradoxale de participer et d'observer en un même temps et lieu. Il se peut alors que ce genre de construction polarisée du paysage intellectuel reflète une motivation trop profonde, à la fois par les catégories sociales et les démarches des pratiquants, pour que l'on puisse totalement l'éliminer. Mais la lutte *emic-etic* des années soixante eut un certain nombre de retombées malheureuses, dont l'absence d'autocritique valable dans les deux camps. Les deux écoles faisaient des gorges chaudes des tares de l'autre, sans pour autant se remettre elles-mêmes en cause. En fait, chaque camp avait ses faiblesses propres, notamment de par son incapacité à examiner les doctrines adverses: les symbolistes, en renonçant à tout ce qui touchait à l'explication, les écologistes culturels en omettant de procéder à une définition rigoureuse des cadres de l'action humaine. De plus, le champ d'action de chaque camp était entaché de lacunes, notamment en matière de sociologie systématique¹¹.

À vrai dire, dans l'optique de l'anthropologie sociale britannique, ce conflit américano-américain n'avait aucun sens, étant donné qu'au sein du débat, une donnée essentielle, à savoir la société, brillait par son absence. Où, dans tout cela, se situaient les groupes, les rapports, les structures, les institutions sociales qui régissent à la fois les schémas de pensée (la «culture») ainsi que la manière dont les gens vivent et agissent sur leur environnement? Mais ces questions ne pouvaient être traitées (quand bien même elles auraient été posées) en termes de catégories propres à l'anthro-

11. Turner, à ses débuts, constitue une exception partielle à cela, mais pas ses successeurs.

pologie sociale britannique, car les Britanniques étaient, eux aussi, en proie au plus passionné des débats intellectuels, sur lequel nous reviendrons en temps voulu.

Le structuralisme

Le structuralisme, fruit quasi exclusif de la pensée de Lévi-Strauss, fut le seul paradigme d'une quelconque originalité à être mis au point pendant la décennie soixante. On pourrait aller plus loin même et affirmer qu'au sein des sciences sociales et humaines, il s'agit là du seul paradigme vraiment original à avoir vu le jour au XX^e siècle. S'inspirant des théories de la linguistique et de la communication, s'estimant lui-même influencé par Marx et Freud, Lévi-Strauss prétend qu'une variété apparemment époustouflante de phénomènes socioculturels peut être interprétée en démontrant les rapports existant entre ces phénomènes et quelques simples principes sous-jacents. Il a cherché ainsi à établir une grammaire universelle de la culture, les modalités de création des unités du discours culturel (par le biais de l'opposition binaire), ainsi que les règles selon lesquelles sont agencées les unités (des couples de termes opposés) afin d'engendrer la production culturelle en tant que telle (les mythes, le déroulement des mariages, les dispositions totémiques, les clans, etc.), dont font état les anthropologues. Les cultures représentent essentiellement des systèmes de classification, de même que des séries de production institutionnelles et intellectuelles, bâties sur lesdits systèmes, et allant plus loin dans la même voie. Une des opérations culturelles secondaires les plus importantes consiste précisément à départager, ou à réconcilier les oppositions qui constituent, en premier lieu, les bases de ces taxinomies.

Dans la pratique, l'analyse structurale consiste à analyser les oppositions de base qui sous-tendent un phénomène culturel précis – mythe, rite, système matrimonial – et à démontrer en quoi le phénomène en question peut à la fois exprimer et retravailler ces contrastes, fournissant par là même un énoncé culturel significatif par rapport à l'ordre établi. Sans se livrer à l'analyse complète d'un mythe ou d'un rituel, toutefois, l'énumération exhaustive des oppositions qui caractérisent une culture s'avère tâche utile dans la mesure où elle révèle les axes de pensée, ainsi que les limites de l'impensable, à l'intérieur d'une catégorie de culture (Needham, 1973*b*). Mais c'est dans son étude en quatre volumes, *Mythologiques* (1964-1971), que Lévi-Strauss procède à une démonstration magistrale des possibilités de l'analyse structurale. La méthode employée a permis de fournir des données sur une vaste échelle (englobant la plupart des populations autochtones amérindiennes) tout en élucidant des détails infimes: pourquoi le jaguar se

12. Dumont compte parmi ces figures à qui l'on aurait voulu accorder une mention plus importante.

cache-t-il la bouche en riant, ou pour quelles raisons on a recours à des métaphores sur le miel pour expliquer la fuite du gibier. C'est autant l'ampleur du propos que la minutie accordée aux détails qui en fait une œuvre fondatrice.

Pour Lévi-Strauss les structures sociales ne font que refléter des structures mentales sous-jacentes. On a longtemps épilogué sur ce point, sous toutes ses facettes, bien qu'il se situe quelque peu «à côté de la plaque» pour les anthropologues. Les humains, à l'instar des cultures, ne peuvent s'empêcher d'établir des classifications; cela paraît incontestable. Ceci militerait en faveur d'une capacité mentale innée, sans pour autant vouloir signifier l'inévitabilité de tout système de classification, pas plus que le fait que les aliments impliqueraient l'existence d'une quelconque catégorisation universelle de la nourriture.

Là où le structuralisme lévi-straussien a vraiment fait époque c'est d'avoir compris que la variété luxuriante, voire une irrégularité apparente, peuvent procéder d'une profonde unité et systématisme dérivée de quelques principes sous-jacents. C'est en ce sens que Lévi-Strauss peut se réclamer de Marx et de Freud, qui prétendent que, sous-tendant la prolifération des formes, quelques mécanismes simples et relativement uniformes jouent un rôle déterminant (DeGeorge et DeGeorge, 1972). Une telle perception nous permet donc de distinguer plus clairement entre les simples transformations, opérant à l'intérieur d'une structure donnée, et le changement réel (disons la révolution) par lequel la structure elle-même est transformée. Ainsi, en dépit de sa base naturaliste ou biologique, et malgré la prédilection affirmée par Lévi-Strauss pour le «plus ça change, plus c'est la même chose», le structuralisme a toujours renfermé des implications importantes pouvant déboucher sur une anthropologie plus historique et/ou évolutionniste que celle défendue par le maître. Les travaux de Louis Dumont en particulier ont développé certaines de ces déductions évolutionnistes en analysant le système indien des castes, et en articulant quelques-uns parmi les profonds changements structuraux qu'impliquait la transition depuis le système des castes vers celui des classes (1965, 1967; cf. aussi Goldman, 1970, Barnett, 1977, Sahlins, 1981)¹².

Le structuralisme n'a jamais compté beaucoup d'adeptes parmi les anthropologues américains. Bien que perçu tout d'abord (principalement par les écologistes culturels) comme variante de l'anthropologie symbolique, en vérité les fondements de cette doctrine étaient assez éloignés de ceux des anthropologues symboliques (exception faite pour les schneideriens). Il y

13. Il ne faut pas en déduire que les symbolistes américains récusent la doctrine de l'arbitraire des symboles. Ils insistent cependant sur le fait que choisir une forme symbolique particulière parmi plusieurs autres pour expliquer la même conception non seulement relève de l'arbitraire, mais revêt des significations importantes qu'il convient d'élucider.

14. James Boon (1972) a longuement tenté de réconcilier Lévi-Strauss et/ou Schneider d'un côté, avec Geertz de l'autre. Le résultat penche nettement du côté du structuralisme. (Cf. aussi Boon, Schneider, 1974.)

avait à cela plusieurs raisons que nous allons résumer brièvement.

La notion de signification chez Lévi-Strauss penchait nettement du côté cognitif, à l'encontre de l'intérêt que manifestaient les Américains pour l'éthique et les valeurs.

L'importance, dans toute son aridité, qu'attachait Lévi-Strauss au côté arbitraire de la signification (tout sens s'établit à partir de contrastes, rien ne signifie quoi que ce soit intrinsèquement), allait à contresens de l'intérêt américain pour les rapports entre les *formes* de constructions symboliques et le *contenu* qu'ils véhiculent¹³.

L'emplacement explicitement abstrait des structures, divorcées des actes et intentions des protagonistes, à l'opposé de la doctrine centrée sur l'acteur et clairement, bien que diversement définie par les anthropologues symboliques (là aussi Schneider constitue une exception partielle).

Pour toutes ces raisons, et sans doute bien d'autres encore, et contre toute attente, les anthropologues américains n'ont guère accordé leurs faveurs au structuralisme¹⁴. Ils lui attribuèrent un statut de parenté fictive, en quelque sorte, principalement en raison de sa préoccupation avec les mêmes domaines que ceux que les anthropologues symboliques considéraient comme étant les leurs – le mythe, le rituel, l'étiquette...

En dehors de la France, le structuralisme a surtout eu un impact en Angleterre chez certains anthropologues avant-gardistes (*cf.* surtout Leach, 1966). Il est vrai qu'au départ, des liens de parenté existaient entre Lévi-Strauss et les Britanniques, tous deux héritiers spirituels de Durkheim. De toutes façons, dans le contexte britannique, le structuralisme a connu un certain nombre de transformations de taille. Évitant d'aborder la question du cerveau et des structures universelles, les anthropologues britanniques ont avant tout appliqué l'analyse structurale à des sociétés ainsi qu'à des cosmologies bien définies (Leach, 1966, 1969; Needham, 1973*a*; Yalman, 1969; *cf.* aussi en France, Dumont 1967). Ils ont également traité en détail les procédés de médiation en situation d'opposition, produisant en outre quelques élucubrations plutôt originales sur l'anomalie et l'antistrukture, notamment dans *Purity and Danger* de Mary Douglas (*cf.* également Turner, 1967, 1969; Leach, 1964; Tambiah, 1969).

Cependant, les Britanniques se sont attachés à expurger l'un des traits les plus radicaux du structuralisme – la distinction que fait Durkheim entre la «base» sociale et sa «réflexion» culturelle. D'après Lévi-Strauss, si les structures mythiques reflètent les structures sociales, il ne faut pas pour autant en conclure que le mythe reflète une société; plutôt partagent-ils une structure sous-jacente commune. En revanche, bon nombre de structuralistes

15. Lévi-Strauss lui-même a évolué à partir d'une vision à la Durkheim/Mauss dans «La geste d'Asdiwal» (1967) vers une vision radicalement plus structuraliste dans *Mythologiques*. Ce n'est pas pour rien que Leach, ou l'éditeur, a choisi d'accorder à «La geste d'Asdiwal» la première place dans la compilation britannique *The Structural Study of Myth and Totemism* (1967).

britanniques (à l'exception de Ridney Needham), s'inspirant davantage de Durkheim et de Marcel Mauss, ont considéré le mythe et le rituel comme pouvant refléter et résoudre «au niveau symbolique» des oppositions perçues comme essentiellement sociales¹⁵. Aussi longtemps que le structuralisme britannique s'est préoccupé du mythe et du rituel, il lui était possible de s'inscrire dans la démarche anthropologique britannique sans trop déranger. Il représentait la version britannique de l'anthropologie culturelle ou symbolique, leur théorie de la suprastructure. Ce n'est que plus tard, lorsque le concept britannique de la structure sociale sera examiné sous un angle marxiste-structuraliste que le torchon brûlera.

Dès le début des années soixante-dix, on assista dans plusieurs disciplines – la linguistique, la philosophie, l'histoire – à une forte réaction antistructuraliste. Deux aspects posaient problème au point de devenir inacceptables: dénoncer à la fois la pertinence d'un sujet intentionnel dans le processus socioculturel, ainsi que tout impact historique ou événementiel sur la structure. Les chercheurs s'orientèrent vers une alternance selon laquelle les agents, comme les événements, joueraient un rôle plus actif. L'anthropologie n'a guère bénéficié de ces recherches avant la fin des années soixante-dix, aussi reviendrons-nous là-dessus en fin d'article. Pendant ces années, ce sera justement le structuralisme, avec ses tares et ses vertus, qui servira de base théorique à l'idéologie dominante, le structuralisme marxiste. Examinons à présent cette décennie.

MARX ET LES ANNÉES SOIXANTE-DIX

Les liens entre l'anthropologie des années soixante-dix et l'actualité mondiale ont été bien plus évidents et transparents que lors de la décennie précédente. Dès la fin des années soixante, on assista à l'émergence de mouvements sociaux d'envergure, aussi bien aux États-Unis qu'en France et, à un degré moindre, en Angleterre. Ce fut d'abord la contre-culture, puis l'antimilitarisme; peu de temps après, vint le mouvement féministe. Non seulement ces mouvements ont affecté le monde universitaire, mais ils y ont souvent puisé leur inspiration première. Tout ce qui incarnait l'ordre existant fut l'objet de remise en cause, de critiques. Selon ce registre, furent dénoncés en premier les liens historiques entre l'anthropologie et l'impérialisme sous toutes ses formes (Asad, 1973; Hymes, 1974). Mais la démarche demeurait superficielle. On en vint rapidement à analyser nos théories, notamment la mesure dans laquelle elles incarnent et diffusent les principes de la culture bourgeoise occidentale.

Pour les tenants de cette nouvelle critique, ainsi que pour les partisans des alternances théoriques proposées, Marx a servi de point de ralliement. De tous les précurseurs des sciences sociales modernes, Marx n'avait jamais figuré parmi les classiques dans le répertoire théorique. L'ouvrage de Parsons,

Structure of Social Action, un peu la Bible des anthropologues symboliques de Harvard, examine la pensée de Durkheim et de Weber, ainsi que celle de deux économistes, Alfred Marshall et Vilfredo Pareto, qui y figurent sans doute parce qu'ils n'ont rien de marxiste. Les Britanniques, aussi bien les symbolistes que les structuralistes, se réclamaient encore et toujours de Durkheim. Lévi-Strauss déclara avoir été influencé par Marx, ce qui étonna bon nombre de ses collègues. Même les écologistes culturels, les seuls à revendiquer l'étiquette matérialiste pendant la décennie soixante, y font à peine allusion; Marvin Harris quant à lui, le rejette ouvertement (1968). Point besoin d'être fin connaisseur de l'histoire des idées pour constater que l'absence de Marx avant les années soixante-dix, tout autant que l'apparition pendant cette décennie-là d'un fort courant marxiste, ne faisait que refléter des préoccupations d'ordre politique.

Il y avait alors en anthropologie deux courants marxistes bien définis: le marxisme structural élaboré essentiellement en France et en Angleterre, et l'économie politique qui vit le jour aux États-Unis avant d'apparaître à son tour en Angleterre. Il existait également un mouvement que l'on peut qualifier de marxisme culturel, exprimé essentiellement par le biais d'études historiques et littéraires, qui fut par la suite assimilé par les anthropologues, et que nous décrirons en fin d'article.

Le marxisme structural

Le marxisme structural compte parmi les rares courants de pensée développés intégralement au sein des études anthropologiques, raison pour laquelle il eut, en premier, un impact majeur. Il servit à attaquer et/ou à repenser, tout au moins à élargir pratiquement toutes les écoles – l'anthropologie symbolique, l'écologie culturelle, l'anthropologie sociale britannique, voire le structuralisme lui-même. Le structuralisme marxiste quant à lui, se voulait une révolution intellectuelle totale, et même s'il n'a pas réussi à se poser en alternance crédible à toutes nos théories, il a certainement réussi à ébranler nos certitudes. Cela ne doit pas forcément être mis à l'actif des seuls structuralistes marxistes (Althusser, 1969; Godelier, 1973; Terray, 1969; Sahlins, 1972; Friedman, 1975); le marxisme structural a tout simplement promulgué et légitimé «Marx», le «marxisme» et «l'enquête critique» dans le discours anthropologique (*cf.* aussi Diamond, 1979).

La principale avancée du marxisme structural fut de ne situer les forces motrices, ni dans le milieu ambiant, ni dans la technologie, mais au niveau de certaines structures sociales. Sans exclure les considérations écologiques, celles-ci n'étaient pas subordonnées à une analyse des aspects sociopolitiques de l'organisation de la production. L'écologie culturelle fut dénoncée comme étant du «matérialisme vulgaire», renforçant plutôt que récusant le très classique fétichisme capitaliste des «choses», la domination des sujets par des objets plutôt qu'à travers des relations sociales que représentaient et symbolisaient lesdits objets (*cf.* surtout Friedman, 1974). Il ne faut pas

confondre les relations sociales critiques en question, qualifiées de modes de production, et l'organisation apparente des rapports sociaux traditionnellement décrite par les anthropologues britanniques – les lignages, les clans, les moitiés et le reste. Les formes apparentes de ces «structures sociales» à la britannique sont perçues essentiellement en tant que *modèles* autochtones d'organisation sociale acceptés par les anthropologues comme reflétant la vérité, mais ne faisant que masquer ou correspondre en partie à des rapports cachés asymétriques qui font fonctionner le système (cf. Bloch, 1971, 1974, 1977; Terray, 1975).

Non contents de critiquer et de réformer l'écologie culturelle et l'anthropologie sociale britannique, les marxistes structuraux passèrent au crible les phénomènes culturels. À l'encontre des écologistes culturels, les marxistes structuraux, dans leur analyse des activités sociales, ne faisaient pas table rase des croyances culturelles et des catégories autochtones, pas plus qu'ils ne cherchaient à démontrer que des croyances culturelles d'apparence irrationnelle, telles que la «vache sacrée», renfermaient des fonctions pratiques. De même que dans le monde politique, la gauche nouvelle accorda plus d'importance aux problèmes culturels (mode de vie, sensibilisation des consciences) que la gauche ancienne, les marxistes structuraux accordèrent aux phénomènes culturels (les croyances, les valeurs, les catégorisations) une fonction déterminante dans leur modèle du processus social. En somme, la culture s'est vue transformée en idéologie, appelée à influencer dorénavant les schémas sociaux: légitimer l'ordre existant, départager des conflits à la base, occulter les formes d'exploitation ainsi que les inégalités du système (O'Laughlin, 1974; Bloch, 1977; Godelier, 1973).

Ainsi plusieurs tendances pouvaient-elles trouver leur place au sein du marxisme structural – ce qui en faisait une des vertus. Refusant de faire la différence entre une enquête sur les relations matérielles et sur l'«idéologie», ses pratiquants ont mis au point un modèle par lequel les deux «niveaux» se trouvaient en étroite relation par le biais de processus sociaux, politiques et économiques. Ils proposaient, en ce sens, une médiation explicite entre les tendances «matérialistes» et «idéalistes» de l'anthropologie des années soixante. Cette médiation revêtait un caractère quelque peu mécanique, ainsi que nous le verrons sous peu. Tout au moins avait-elle le mérite d'exister.

À mon avis, on doit surtout aux marxistes structuraux d'avoir remis au goût du jour une forme de sociologie dynamique. En greffant des catégories anthropologiques britanniques sur des modèles marxistes, ils produisirent un schéma élargi d'organisation sociale (le «mode de production») qu'ils appliquèrent ensuite à des cas concrets. Alors que d'autres formes de marxisme privilégiaient quasi exclusivement l'organisation politico-économique de la «production», les marxistes structuraux étaient, après tout, des anthropologues rompus à l'étude des liens de parenté, des lignages, du mariage, des échanges, de l'organisation domestique... Ils incorporèrent donc ces éléments dans leur vision des relations politico-économiques (leur donnant une résonance plutôt marxiste en les qualifiant de «relations de reproduction»),

aboutissant à des lectures riches et complexes de cas spécifiques du processus social. Étant donné l'indigence relative des analyses sociologiques de fond menées au sein des diverses écoles pendant la décennie soixante, leur contribution compte pour beaucoup.

Ceci étant dit, force est de reconnaître que le marxisme structural était en butte à de nombreux problèmes. D'une part, le fait de ramener le concept de «culture» à la seule idéologie s'avéra réducteur, ayant pour résultat de permettre des analyses joignant des conceptions culturelles à des structures spécifiques des relations sociales, et posant, en outre, le problème du rapport entre l'idéologie et des conceptions culturelles plus générales. D'autre part, la tendance à mystifier les notions de culture et d'idéologie donna à l'essentiel des travaux critiques de cette école une tonalité nettement fonctionnaliste, étant donné qu'en dernière analyse on démontrait de quelle manière le-mythe, le rituel, les tabous, ou d'autres facteurs, servaient à préserver le *statu quo*. Finalement, chose plus grave, bien que les marxistes structuraux eussent offert une médiation entre les «niveaux» matérialistes et idéologiques, ils ont omis de remettre en cause le distinguo entre lesdits niveaux. Ainsi, bien que s'en prenant à la notion du «social» comme «base» du système prônée par Durkheim et Parsons, ils se sont contentés de proposer une «base» soi-disant plus réaliste, plus objective. De plus, bien qu'ayant tenté d'attribuer à la «superstructure» des fonctions plus importantes, ils ont continué à colporter l'idée qu'il est utile de cloisonner ainsi l'analyse. Ceci après avoir affirmé que la base et la superstructure connaissent des variations culturelles et/ou historiques, voire (au risque de donner dans le flou) que la superstructure fait partie de la base.

On remarquera en ce sens que le marxisme structural puisait largement son inspiration dans la décennie soixante. Tout en injectant une bonne dose de sociologie dans l'ancien schéma des catégories, et alors que cette sociologie était de conception plutôt originale, la pensée quelque peu étriquée des années soixante n'a pas subi de transformation majeure. De plus, à l'encontre de l'économie politique, ainsi que d'autres approches plus récentes que nous examinerons plus loin, le structuralisme marxiste ignorait essentiellement la dimension historique, ce qui, là aussi, le rattachait à des formes antérieures de l'anthropologie. On peut supposer en effet que ce mélange rassurant de vieilles catégories et croyances, enveloppé dans une rhétorique nouvelle, donna au marxisme structural son pouvoir de séduction. À bien des égards, cela constituait un véhicule idéal pour des universitaires formés à une époque antérieure, mais qui, tout au long des années soixante-dix, ont subi de plein fouet une véritable explosion d'idées nouvelles.

L'économie politique

Ce courant de pensée s'est inspiré avant tout des thèses de la sociologie politique sur les systèmes économiques et le sous-développement (Wallerstein, 1971; Gunder Frank, 1967). À l'opposé du marxisme structural,

qui traitait essentiellement de société ou de cultures relativement discrètes, un peu selon la démarche anthropologique classique, les économistes politiques ont tourné le regard vers d'importants systèmes politico-économiques régionaux (Hart, 1982). Dans la mesure où ils se sont efforcés de combiner cette démarche avec des travaux de terrain sur des communautés ou micro-régions précises, leurs recherches ont surtout fait état des retombées du capitalisme sur lesdites communautés (*American Ethnologist*, 1978; Schneider, Schneider, 1976). Leur insistance sur l'impact qu'ont les influences extérieures et les façons dont ces sociétés changent ou évoluent en fonction de cet impact, permet de discerner certains liens entre les économistes politiques et les écologistes culturels de la décennie soixante. D'autant plus que bon nombre de ces pratiquants ont été formés à cette école (Ross, 1980). Mais là où les écologistes des années soixante privilégient l'interaction entre des sociétés relativement «primitives» et l'environnement naturel, leurs collègues économistes de la décennie suivante ont généralement étudié des «paysanneries» aux prises avec un État central et une économie mondiale capitaliste.

Sur le plan théorique, en faisant figurer une problématique culturelle ou symbolique dans leurs enquêtes, les économistes politiques se sont démarqués de leurs devanciers écologistes (Schneider, 1978; Riegelhaupt, 1978). Leurs travaux tendent à cibler les symboles qui accompagnent le développement identitaire d'une classe ou d'un groupe, dans un contexte quelconque de lutte politico-économique. La tendance économique-politique déborde ainsi sur un domaine à la mode, l'«ethnocentrisme», à l'origine d'une production littéraire si vaste, si insipide, qu'elle ne mérite guère d'autre mention en passant. De toutes façons, l'attention (fut-elle limitée) que portent les économistes au processus symbolique, marque une atténuation des conflits entre matérialistes et idéalistes qui ont marqué les années soixante.

L'importance qu'ils accordent aux processus régionaux élargis est également salutaire, tout au moins en partie. Les anthropologues ont, il est vrai, tendance à traiter des sociétés, voire des villages, comme s'il s'agissait d'îlots autonomes, totalement coupés du système relationnel dans lequel ils sont imbriqués. De rares et remarquables travaux (Leach, 1954), traitant de sociétés en fonction d'un contexte régional, passaient à l'époque pour l'œuvre d'excentriques. D'avoir ignoré l'appartenance de paysanneries à un État, et le fait que même des sociétés «primitives» dépendent de systèmes d'échanges relativement vastes, constituait une grave déformation de la vérité. Les économistes politiques ont eu le mérite de nous le rappeler.

Rendons hommage enfin à l'importance accordée à l'histoire au sein des études anthropologiques, bien qu'ils n'aient pas été les premiers à le faire, sujet sur lequel je reviendrai dans ma conclusion. Toutefois, ce sont assurément les membres de cette école dont l'engagement en faveur d'une anthropologie authentiquement historique est le plus évident, tendance que reflètent fidèlement leurs travaux en cours.

Vu sous un angle négatif toutefois, le modèle que défendent les économistes politiques est trop économique, trop strictement matérialiste. Il n'y

est question que de salaires, du marché, des mouvements de fonds, d'exploitation économique, de sous-développement, etc. On aurait aimé y voir davantage d'allusions aux relations de pouvoir, à la domination, la manipulation, le contrôle, ainsi qu'à d'autres facteurs qui font que les dés sont pipés, cause principale du sentiment d'injustice dont souffrent bon nombre d'acteurs. En d'autres termes, l'économie politique n'est pas assez politique.

Mon objection principale, cependant, porte sur un élément de base de cette théorie. J'émetts des doutes quant à sa vision du monde capitalo-centriste, surtout du point de vue anthropologique. Ceci repose sur la notion suivante: quasiment tout ce que nous étudions a déjà été touché («pénétré») par le capitalisme mondial, et, par conséquent, le cours entier de nos relations s'est infléchi afin que nous puissions réagir en fonction de ce système. Sans doute cela s'applique-t-il à des paysans européens, encore que l'on aimerait réserver sa réponse à cette question. Dès que l'on s'éloigne du centre toutefois, cette notion pose problème. Une société, un village même, possède une structure, une histoire qui lui sont propres, éléments devant figurer dans l'analyse, tout comme les relations avec les systèmes d'ensemble au sein duquel il opère (*cf.* Kahn, 1980).

Les problèmes dérivés d'une vision mondialiste capitalo-centriste affectent également la perception qu'ont les économistes politiques de l'histoire. Celle-ci est souvent traitée comme un élément qui interviendrait de l'extérieur, à l'image d'un navire abordant un rivage. Ainsi décrit-on exclusivement l'impact qu'a *notre* histoire sur une société donnée. Les travaux procédant de ce type d'approche sont souvent de qualité médiocre, notamment quant à l'éclairage qu'ils apportent sur l'organisation culturelle de la société en question. On y trouve souvent un maigre «aperçu historique» en préambule, accompagné d'une bien insuffisante conclusion portant sur les «changements sociaux».

De plus, les économistes politiques ont davantage tendance à se situer sur le navire de l'histoire (capitaliste), pour ainsi dire, qu'à se tenir sur le rivage. Ils prétendent que, de toutes façons, on ne saura jamais à quoi ressemblait la société traditionnelle, objet de leur étude. Pour eux, l'essentiel de ce que nous qualifions de traditionnel constitue en fait une réaction à l'impact de l'Occident, et, en obtenant une vision précise de leur société, nous reconnaissons en même temps les effets pervers qu'a notre système sur le leur. De pareils arguments sont également développés, sous l'emprise de la colère et/ou du désespoir plus que sous l'angle du pragmatisme, dans un certain nombre de travaux qui émettent des réserves quant à notre compétence à pénétrer l'âme de l'«autre» (*cf.* Said, 1979; Rabinow, 1977; Crapanzano, 1980; Riesman, 1977).

Devant de telles prises de position, je ne puis que répondre: poursuivez vos efforts. Les efforts en ce domaine sont aussi importants que les résultats du point de vue de nos théories et pratiques. D'essayer de visualiser d'autres sociétés en détail constitue le seul apport valable de l'anthropologue aux sciences humaines. Lorsque nous faisons du terrain, c'est notre

capacité d'écoute auprès des gens du cru qui nous permet de progresser dans nos connaissances, d'en apprendre parfois sur notre propre culture. À vrai dire, devant le nombre croissant d'études anthropologiques menées au sein de sociétés occidentales, y compris aux États-Unis, il importe d'affiner davantage notre propension à percevoir l'altérité. En outre, notre vision *in situ* nous permet de percevoir des gens, non seulement comme agissant et réagissant passivement devant un quelconque «système», mais en tant qu'agents actifs au sein de leur processus historique.

Pour terminer ce sous-chapitre, je dois avouer – légère imprécision historique – que, plutôt que d'avoir respecté le temps réel, j'ai situé les économistes politiques dans la décennie soixante-dix, ceci en fonction de critères idéologiques. En effet, ce courant de pensée a continué à prospérer pendant la décennie suivante. Si j'ai englobé l'économie politique et le marxisme structural dans cette période, c'est que les deux écoles continuent à partager une idéologie que je souhaite différencier de celle qui a prévalu en anthropologie pendant les années quatre-vingt. À l'instar de leurs prédécesseurs, elles prétendent que l'action humaine et le processus historique sont déterminés foncièrement par des facteurs structurels ou systémiques. Que ce soit l'action discrète des structures, ou celle, implacable, du rouleau compresseur capitaliste qui fait tourner les sociétés, c'est réduire à la portion congrue le rôle des acteurs sociaux eux-mêmes. Au seuil de la décennie quatre-vingt, c'est précisément de ces visions-là des choses que les anthropologues, ainsi que des chercheurs dans d'autres disciplines, souhaitent s'affranchir.

LES ANNÉES QUATRE-VINGT: LA PRATIQUE

J'avais commencé cet article en reconnaissant que Wolf disait vrai lorsqu'il déclarait que l'anthropologie, discipline peu homogène au départ, est en pleine déconfiture. Je faisais également remarquer que j'avais bien repéré ici et là des éléments épars annonciateurs d'une nouvelle tendance plus vigoureuse, plus cohérente. J'entends à présent identifier cette tendance, en livrer un aperçu ainsi qu'une critique préliminaire.

Depuis plusieurs années, on constate un engouement croissant pour une analyse pratiquée en fonction d'un faisceau de notions voisines: la pratique, la *praxis*, l'action, l'interaction, l'activité, l'expérience, la performance. Un second ensemble de termes définit le protagoniste lui-même: l'agent, l'acteur, la personne, le moi, l'intéressé, le sujet.

16. La tradition transactionnaliste chez les Britanniques remonte loin, jusqu'à Barth et Bailey dans les années soixante, ainsi qu'aux premiers travaux de Leach (1960) et de Raymond Firth (1951). Cf. également Mariott (1976) aux États-Unis.

17. C'est seulement le manque de place qui m'empêche de démontrer à quel point l'anthropologie féministe a adopté une approche fondée sur la pratique. L'article de Collier et Rosaldo en est un bon exemple. Cf. également Ortner (1980).

Dans certaines disciplines cette tendance s'est amorcée dès le début des années soixante-dix, parfois en réaction directe au structuralisme. En linguistique par exemple il y eut une forte réaction contre la linguistique structurale, ainsi qu'une forte tendance à envisager le langage sous l'angle de la communication et de la performance (Bauman, Sherzer, 1974; Cole, Morgan, 1975). En anthropologie aussi, des voix se firent entendre en faveur d'une approche plus dynamique. En France, en 1972, Pierre Bourdieu publia son *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Aux États-Unis, Geertz s'en prit à la fois aux études hypercohérentes des systèmes symboliques (dont certains inspirés de ses propres travaux) et au formalisme stérile du structuralisme, avant d'inciter les anthropologues à visionner «le comportement humain... en tant qu'action symbolique» (1973a : 10; cf. également Dolgin, Kemnitzer, Schneider, 1977; Wagner, 1978; T. Turner, 1969). En Angleterre il existait une aile minoritaire qui critiquait les thèses traditionnelles sur les «structures sociales», non pas du point de vue du marxisme structural, mais sous l'angle du choix individuel et des prises de décision (Kapferer, 1976)¹⁶.

Les années soixante-dix connaîtront une domination des marxistes structuraux et des économistes politiques, tout au moins en anthropologie. Pour eux les phénomènes socioculturels pouvaient s'expliquer en fonction de mécanismes structurels/systémiques précis. Vers la fin de cette décennie le marxisme structural entama son déclin, alors qu'en 1978 sortait une traduction en langue anglaise du livre de Bourdieu, ce qui coïncida avec plusieurs appels en faveur d'une approche plus orientée vers la pratique. Par exemple:

«Les instruments du débat sont en pleine mutation et l'on ne représente plus la société en tant que machine compliquée, ou quasi organisme, mais plutôt comme un jeu très sérieux, une pièce de boulevard, un texte comportemental.» (Geertz, 1980a : 168.)

«Il nous faut revoir de très près le fonctionnement de ces systèmes [de parenté], étudier non seulement les règles du jeu, mais également la tactique et la stratégie.» (Barnes, 1980: 31.)

«[...] quelle que soit la société, les conceptions sexuelles doivent être appréhendées en tant qu'aspects fonctionnels d'un système culturel à travers lesquels les acteurs manipulent, interprètent, légitiment et reproduisent les scénarios [...] qui animent leur milieu social.» (Collier et Rosaldo, 1981: 311-17.)

«Que veulent les acteurs, comment l'obtiennent-ils?» (Ortner, 1980: 366.)

«Si l'on doit étendre l'analyse structurale/sémiotique à l'anthropologie en vertu de sa pertinence vis-à-vis du «langage», alors ce ne sont pas seulement l'histoire et le changement qui disparaîtront, mais la pratique – l'action humaine à travers le monde. D'aucuns pensent que cette disparition priverait l'anthropologie de substance essentielle.» (Sahlins, 1981: 6.)

18. Mayer Zald, communication personnelle, lors du séminaire sur l'Histoire des sciences sociales (université du Michigan, 1982).

Comme ce fut le cas pour la forte tendance révisionniste des années soixante, le mouvement actuel semble vouloir déborder d'un cadre strictement anthropologique. En linguistique, un article largement cité d'Alton Becker a plaidé en faveur de la construction, plutôt que de la réification du-Texte (1979). En sociologie, l'interaction symbolique et d'autres formes de soi-disant microsociologie semblent attirer de nouveaux adeptes¹⁸, et Anthony Giddens a qualifié les relations entre structure et «agence» de-«problème majeur» en théorie sociale moderne (1979). En histoire, E.-P.-Thompson fulmine contre les théoriciens (englobant tout le monde de Parsons à Staline) qui considèrent l'«histoire comme un processus sans sujet [et] s'accordent à évincer l'élément humain de l'histoire» (1978: 79). Dans les études littéraires, Raymond Williams milite en faveur d'une approche de la littérature comme reflétant des pratiques bien précises, et accuse ceux qui séparent la littérature de la pratique d'avoir accompli une «extraordinaire prouesse idéologique» (1977: 46). Si nous poursuivons plus avant, au risque d'aborder un terrain miné, nous pourrions interpréter le mouvement socio-biologique dans sa globalité comme se situant dans cette mouvance, dans la mesure où il fait évoluer les acteurs depuis une mutation dictée par le hasard vers un choix voulu lorsqu'ils cherchent à maximaliser les succès reproductifs.

Je ne chercherai pas à comparer les divers courants de l'approche pratique. Je choisirai un certain nombre de travaux qui se distinguent par les idées potentiellement fécondes qu'ils semblent renfermer. Je n'ai pas l'intention ici d'encenser un de ces ouvrages plus qu'un autre, pas plus que je ne souhaite lui donner une aura supplémentaire en lui apposant une étiquette qualificative. Mon but est simplement de faciliter les premiers pas d'une forme naissante, de l'aider à se concrétiser.

Comparons tout d'abord cette sous-discipline avec les approches classiques, surtout l'interaction symbolique en sociologie (Blumer, 1962; Goffman, 1959; cf. également Berreman, 1962, et plus récemment Gregor, 1977), et ce que l'on appelait en anthropologie le transactionnalisme (Kapferer, 1976; Mariott, 1976; Goody, 1978; Barth, 1966; Bailey, 1969). On retiendra avant tout que ces approches prennent le contre-pied de la vision mondialiste dominante régentée par des règles et des normes d'inspiration essentiellement durkheimienne¹⁹. Reconnaisant l'existence de l'organisation institutionnelle et des schémas culturels, les interactionnistes symboliques et les transactionnistes ont néanmoins cherché à minimiser la pertinence de ces phénomènes au sein de la vie sociale:

«Du point de vue de l'interaction symbolique, l'organisation sociale constitue un

19. Parsons et ses collègues ont réservé une place de choix au terme «action» dans leur schéma (1951), lui donnant le sens de promulgation des règles et des normes. Bourdieu, Giddens et d'autres, tout en s'en distanciant, ont attiré l'attention sur cet aspect des choses.

cadre à l'intérieur duquel les unités actives développent leur action. Des traits structurels, tels que la "culture", les "systèmes sociaux", la "stratification sociale", ou les "rôles sociaux" posent les conditions de leur action sans la déterminer.» (Blumer, 1962: 152.)

Les théoriciens récents de la pratique, toutefois, soutiennent que «le système» exerce (de diverses façons que nous examinerons bientôt), un effet «déterminant» sur l'action humaine et la tournure des événements. Leur intérêt pour l'action et l'interaction ne consiste pas uniquement à nier ou à minimiser ce point, mais exprime plutôt l'urgence qu'il y a à comprendre les origines du «système» – la façon dont il se produit et se reproduit, ainsi que ses éventuelles mutations, passées ou à venir. Selon la thèse de Giddens (1979), l'étude de la pratique n'est pas une alternative conflictuelle aux études systémiques ou structurelles, mais en constitue un nécessaire complément.

L'autre aspect significatif de la nouvelle orientation de la pratique, ce qui la différencie des approches interactionnelles et transactionnelles, réside dans une perceptible influence marxiste héritée des années soixante-dix. Ceci apparaît à travers leur vision de la culture et/ou des structures. Ainsi, bien que les nouveaux théoriciens aient retenu des anthropologues des années soixante toute la signification de la culture/structure dans la formation du pouvoir, celle-ci est perçue quelque peu négativement comme source de «contraintes», d'«hégémonie» et de «domination symbolique». Nous reviendrons là-dessus ultérieurement. D'une façon générale, l'influence marxiste se révèle par le fait que les seules formes d'action ou d'interaction dignes d'analyse sont celles qui opèrent dans des rapports asymétriques ou de domination. Qu'il s'agisse de focaliser sur l'interaction (voire la «lutte») entre les acteurs dans un contexte asymétrique, ou qu'il faille définir plus largement les acteurs (quelle que soit leur fonction) en matière de rôles et de statuts dérivés des rapports asymétriques auxquels ils participent, l'approche tend à mettre en exergue l'asymétrie sociale comme dimension majeure dans le jeu de l'action et des structures.

L'influence marxiste ne s'étend pas à l'ensemble des travaux sur la pratique. À vrai dire, ceux de l'interactionnisme symbolique et du transactionnalisme refléteraient plutôt l'esprit d'Adam Smith. Toutefois, les membres de la sous-discipline qui me concerne, à défaut d'une allégeance systématique à la théorie marxiste, ont implicitement ou explicitement, hérité l'esprit critique de l'anthropologie des années soixante-dix.

Pendant, l'évocation d'une influence marxiste dans tout cela risque de faire perdre de vue le fait qu'au sein du processus, on assiste à une inter-pénétration, à un fusionnement entre les idéologies marxistes et weberiennes. Alors qu'on avait insisté sur l'opposition entre Marx et Weber (entre «matérialisme» et «idéalisme») pendant les années soixante, les nouveaux théoriciens s'inspirent de chercheurs qui interprètent le corpus marxiste de façon à ce qu'il soit totalement compatible avec les thèses de Weber. De même que Weber campe l'acteur au centre de son modèle, ces chercheurs font ressortir les problèmes de la *praxis* humaine chez Marx. De même

que Weber subsume l'économique à l'intérieur du politique, ces chercheurs subordonnent l'exploitation économique à la domination politique. De plus, aux préoccupations weberiennes concernant l'éthique et la conscience, ces chercheurs trouvent un écho similaire dans les travaux de Marx. Opter pour Marx plutôt que pour Weber comme théoricien référentiel constitue un choix tactique. En réalité l'idéologie qui en résulte est redevable de façon égale aux deux hommes. (Pour la théorie, cf. Giddens, 1971; Williams, 1976; Avineri, 1971; Ollman, 1971; Bauman, 1973; Goldman, 1975. Pour des analyses à coloration webero-marxiste, cf. Thompson, 1966; Williams, 1973; Genovese, 1976.)

Je vais procéder à une explication et une évaluation des thèses de la «nouvelle pratique» en posant une série de questions: que cherche à expliquer l'approche dite pratique? En quoi consiste la pratique? De quelle façon est-elle motivée? Quelles sont les relations analytiques que postule ce modèle? Je ne chercherai nullement à proposer une théorie cohérente de la pratique; je me contenterai simplement d'effectuer un tri avant d'examiner de façon succincte les idées forces de cette théorie.

Que cherche-t-on à expliquer?

Comme cela a déjà été indiqué, la théorie moderne de la pratique cherche à élucider les relations existant entre l'action et une entité globale que nous appellerons le «système». Cette problématique relationnelle peut fonctionner dans les deux sens: aussi bien par l'impact du système sur la pratique, que par l'impact de la pratique sur le système. Le fonctionnement de ces processus sera examiné ultérieurement. Précisons à présent la nature du «système».

Dans deux travaux anthropologiques récents qui tentent explicitement d'élaborer un modèle basé sur la pratique (Bourdieu, 1972; Sahlins, 1981), les auteurs envisagent le système selon la vision structuraliste française (le schéma des relations catégorielles et des relations entre les relations). En fait, aussi bien l'*habitus* de Bourdieu que les «dramas cosmologiques» de Sahlins fonctionnent à bien des égards à l'image du concept américain de culture, combinant des éléments d'éthique et de valeur avec des schémas de-classification à caractère plus strictement cognitif. Que le système soit choisi d'après une perspective française ou américaine est de nature à influencer l'analyse dans son ensemble, mais nous n'irons pas plus loin en ce sens. En fait, les partisans de la pratique ne réduisent pas la société et l'histoire à une simple somme de réponses et d'adaptations à des stimulants précis; ils estiment plutôt qu'elles sont gouvernées par des schémas organisationnels et évaluatifs. Ce sont ceux-là, bien entendu, sous des formes institutionnelles, symboliques et matérielles qui constituent le système.

Le système en outre n'est pas décomposé en unités, telles que la base et la superstructure, la société et la culture, mais offre plutôt une façade lisse, unie. Une institution – prenons le mariage par exemple – est à la fois

un système de relations sociales, d'arrangements économiques, de processus politiques, de catégories culturelles, de normes, de valeurs, d'idéaux, de schémas émotionnels... On ne cherche pas à tirer ces composantes par niveau, par ordre de préséance. Le mariage ne procède pas plus de la «société», que la religion procéderait de la «culture». L'idéologie de la pratique n'a pas besoin de décomposer le système en morceaux artificiels comme la base et la superstructure (ni de déterminer lequel des deux a la priorité sur l'autre), vu que l'analyse ne cherche pas, non plus, à définir une composante du système par rapport à une autre composante, mais s'évertue plutôt à appréhender le système dans son intégralité (ce qui ne revient pas à désigner un ensemble harmonieusement intégré) en se référant à la pratique.

Si le système constitue une entité, ses parties ou dimensions n'ont pas toutes la même valeur sur le plan de l'analyse. Au cœur du système, le formant et le déformant, se situent les réalités spécifiques que sont l'asymétrie, l'inégalité et la domination en un lieu et en un temps donnés. Raymond Williams, historien culturo-littéraire marxiste, insiste sur le holisme et la position privilégiée de la domination qui caractérisent cet état des choses. Reprenant les termes d'Antonio Gramsci, il affirme:

«L'hégémonie est un concept qui absorbe, tout en les dépassant, deux concepts antérieurs: celui de la culture comme "processus social intégral", au sein duquel les hommes donnent une définition et un sens à leur vie; et celui de "l'idéologie" au sens marxiste, par laquelle un système de sens et de valeurs exprime ou projette les idées d'une classe donnée.

L'"hégémonie" dépasse la "culture" dans son insistance sur les relations entre le "processus social intégral" et la distribution du pouvoir et de l'influence. Affirmer que les hommes donnent une définition et un sens à leur vie n'est vrai que dans l'abstrait. Il-existe dans toute société des inégalités spécifiques au niveau des moyens, ce qui entrave ce processus... Gramsci introduit donc la notion de domination et de subordination dans un processus intégral.

C'est en admettant cette "intégralité" du processus que le concept d'"hégémonie" dépasse l'"idéologie". Ce qui est déterminant n'est pas seulement le système d'idées et de croyances connues, mais l'ensemble du vécu social subordonné à des significations et valeurs spécifiques...

Au sens le plus fort, [l'hégémonie] représente une "culture", mais dans le sens d'une culture équivalent au vécu de certaines classes dominées.» (Williams, 1977: 108-109, 110.)

Ainsi la théorie de la pratique cherche-t-elle à expliquer la genèse, la reproduction, ainsi que les mutations dans les formes et les significations au sein d'un groupe socioculturel donné, plus ou moins défini selon ces critères.

Qu'est-ce que la pratique?

Sans chercher à donner à cette question une réponse exhaustive, c'est l'action humaine dans sa globalité. Étant donné la position de domination

centrale du modèle toutefois, les formes les plus significatives de la pratique sont celles aux implications politiques avouées ou inavouées. Aussi l'étude de la pratique n'est-elle après tout que l'étude de l'action humaine sous toutes ses formes, mais sous un angle plus particulièrement politique.

Il convient d'établir d'autres distinctions et de définir tout d'abord les unités impliquées. La plupart des anthropologues de cette tendance considèrent en effet ces unités comme des acteurs individuels, qu'ils soient d'authentiques personnalités historiques ou des types sociaux (des «femmes», des «roturiers», des «travailleurs», des «jeunes frères»...). L'analyse considère ces acteurs et leurs agissements comme le point de référence qui permet de cerner un enchaînement d'événements précis et/ou de comprendre les processus qu'impliquent la reproduction ou le changement d'une quelconque série de traits structurels. Par rapport aux nombreux travaux historiques consacrés à ce sujet, la production anthropologique dans le domaine de l'action collective concertée est modeste (cf. Wolf, 1969; Friedrich, 1970; Blu, 1980; également sur les *cargo cults*, Worsley, 1968). Cependant, même dans des études sur l'action collective, la méthodologie appréhende la collectivité comme étant une seule matière. Nous traiterons dans ce sous-chapitre des problèmes provenant de l'individualisme essentiel de la plupart des formes actuelles de la théorie de la pratique.

Une deuxième série de problèmes concerne l'organisation temporelle de l'action. Certains auteurs (Bourdieu par exemple) analysent l'action en terme de prise de décisions *ad hoc*, et/ou d'«actions» à court terme. D'autres prétendent, sans toujours approfondir leur pensée, que les êtres humains agissent dans le cadre de projets et de programmes qui s'installent davantage dans la durée que des actions ponctuelles, et que la plupart des actions ne sont intelligibles que dans le contexte de ces projets d'envergure. C'est ce que laisse entendre Sahlins (1981), à l'instar d'Ortner (1981), ainsi que Collier et Rosaldo (1981); pour un exemple antérieur, on consultera Hart et Pilling (1960). Bon nombre de ces projets sont aidés par la culture (le cycle de vie normatif, par exemple), alors que bien d'autres doivent être élaborés par les acteurs eux-mêmes. Même des projets mis en œuvre (de façon «créative») par des acteurs, prennent habituellement des formes stéréotypées, dans la mesure où les contraintes et les ressources du système sont des valeurs constantes pour des acteurs placés dans des situations comparables. De toutes façons, privilégier des projets d'envergure plutôt que des «actions» ponctuelles permet de constater que l'action elle-même possède une structure développementale, opérant à l'intérieur d'une structure et en rapport avec elle.

Finalement il faut traiter des *types* d'action considérés comme essentiels à l'approche actuelle. Aucun observateur ne semble accrédi-ter une vision parsonienne ou saussurienne dans laquelle l'action serait perçue tout simplement en tant que promulgation ou exécution des règles et normes (Bourdieu, 1978; Sahlins, 1981; Giddens, 1979). Tout aussi général est le refus d'admettre un genre de «volontarisme» romantique et héroïque, lais-

sant libre cours à la liberté et à l'inventivité des acteurs (Thompson, 1978). Il nous reste alors à envisager l'action sous l'angle du choix et de la prise de décision pragmatiques, et/ou des calculs et des stratégies actives. J'aurai aussi à me prononcer sur le modèle stratégique lorsque j'aborderai la question de la motivation dans le sous-chapitre suivant. Pour l'heure toutefois, je-me demande si la critique de la promulgation et de l'exécution ne serait pas allée trop loin. En effet, bien que Bourdieu et Giddens s'en prennent à Parsons, tous les deux reconnaissent l'importance intrinsèque d'un comportement hautement schématisé et routinier dans la reproduction systémique. C'est spécifiquement dans ces domaines de la vie – surtout le domaine soi-disant domestique – où l'action nécessite peu de réflexion, que se manifeste d'ordinaire le côté conservateur d'un système. Soit que les théoriciens de la pratique souhaitent accentuer le côté actif et intentionnel de l'action, soit en raison de ceux, nombreux, qui optent pour le changement plutôt que pour la-reproduction, il se peut que l'on ait sous-évalué le fait que les acteurs respectent tout simplement des normes parce que «c'est ainsi que procédaient nos ancêtres».

Qu'est-ce qui motive l'action?

Une théorie de la pratique nécessite une théorie de la motivation. À l'heure actuelle, la théorie en vogue est dérivée de la théorie dite de l'intérêt. Son modèle type est un acteur essentiellement individualiste et quelque peu agressif, intéressé, rationnel, pragmatique, peut-être aussi avec une orientation maximisante. On part du principe qu'un acteur poursuit un but rationnel, d'utilité matérielle et politique, dans un contexte spécifique, historico-culturel.

La théorie de l'intérêt a déjà été passée au crible bien des fois, aussi nous n'en évoquerons que quelques points pertinents. Dans la mesure où cette théorie revêt, à son corps défendant, un caractère psychologique, elle est clairement trop étriquée. En particulier, bien que la rationalité pragmatique soit un des aspects de la motivation, elle ne bénéficie d'aucun caractère d'exclusivité, ni de domination systématique. Lui accorder le statut de motivation exclusive c'est bannir du discours analytique tout un éventail de termes émotionnels – le besoin, la peur, la souffrance, le désir... – qui font partie intégrante de la motivation.

Malheureusement, les anthropologues ont constaté qu'en général les acteurs psychologiquement nantis sont d'un abord malaisé sur le plan méthodologique, et les théoriciens de la pratique ne dérogent pas à cette règle. Il existe cependant un corpus littéraire considérable consacré à la construction variable du moi, de la personne, de l'émotion et de la motivation sous un angle interculturel (M. Rosaldo, 1980; Friedrich, 1977; Geertz, 1973a, 1975; Singer, 1980; Kirkpatrick, 1977; Guemple, 1972). Écrits qui s'inscrivent dans la tendance vers l'élaboration d'un paradigme centré sur l'acteur et que reflète également une renaissance timide de l'anthropologie psychologique (Paul, 1982; Krake, 1978; Levy, 1973). Souhaitons que se

produisent ainsi de fructueux échanges entre ces écrits sociologiquement orientés, décrivant une motivation relativement dénaturée, et quelques études richement tissées sur l'émotion et la motivation.

Si la théorie de l'intérêt présume un excès de rationalité de la part des acteurs, elle les suppose également trop actifs. L'idée selon laquelle les acteurs passent leur temps à revendiquer, à poursuivre des buts, à déclarer des intentions, offre sans doute une vision quelque peu simpliste de ce qui fait courir les gens. Rappelons à cette occasion la distinction qu'établit Geertz entre la théorie de l'intérêt et celle du stress (1973c). Si, dans la théorie de l'intérêt, les acteurs sont toujours âpres au gain, dans celle du stress ils perçoivent la complexité de la situation et s'efforcent d'en résoudre les problèmes. On en déduira que la théorie du stress fait ressortir l'importance de l'analyse du système lui-même, des pressions que subissent les acteurs, comme moyen de comprendre les motivations de ceux-ci. En particulier, le système est analysé dans le but de révéler le type d'obligations qu'il crée aux acteurs, le type de charges qu'il leur impose... Le contexte qui en émerge permet d'analyser les motivations des acteurs, ainsi que le type de projet qu'ils cherchent à bâtir pour faire face à la situation (*cf.* aussi Ortner, 1975, 1978).

Alors que la théorie du stress ne rectifie en rien les défauts psychologiques de la théorie de l'intérêt, tout au moins permet-elle une exploration plus systématique des forces sociales qui forgent la motivation, que dans le cas de la théorie de l'intérêt. Il est permis d'affirmer en effet que la théorie du stress est une théorie de la production sociale (et non pas psychologique) des «intérêts», ces derniers n'étant pas tellement perçus comme l'expression directe de l'utilité et des avantages pour les acteurs, mais plutôt comme des esquisses de solutions apportées au stress et aux problèmes.

En fin de compte, une approche sous l'angle de l'intérêt tend à visualiser l'action en fonction de «phases de jeu» tactiques à court terme, plutôt que comme «projets» développés sur le long terme. Du point de vue tactique, les acteurs cherchent à satisfaire un besoin, alors que du point de vue développemental, ils sont soucieux d'apporter des transformations relativement importantes à leur situation – à leur relation avec les choses, avec les gens et avec eux-mêmes. Il est permis d'affirmer, en s'inspirant de Gramsci, qu'une action envisagée dans une perspective développementale, ou de «projet», est plus une affaire de «devenir» que d'«obtenir» (1957). Cette perspective est indissociable d'une motivation et d'une action élaborées, non seulement pour résoudre une problématique ou réaliser des gains, mais en fonction d'images et d'idéaux représentatifs de la bonté – chez les gens, dans les relations et dans les conditions de vie.

Curieusement, de nombreux théoriciens, toutes tendances confondues, incluent la théorie de l'intérêt dans leur répertoire. En dépit de critiques nombreuses, cette perspective semble solidement ancrée dans les esprits, ce qui incite à penser que de profondes mutations devront intervenir dans notre déontologie avant que nous puissions ébranler cette théorie.

La nature des interactions entre la Pratique et le Système

De quelle manière le système façonne-t-il la pratique?

Il existe chez les anthropologues un quasi-consensus sur un point: la culture façonne, guide et (dans une certaine mesure) dicte son comportement à l'individu. Pendant les années soixante, Geertz avait défini l'essentiel des mécanismes qu'impliquait ce processus, et il me semble que la plupart des-théoriciens modernes de la pratique, y compris ceux qui penchent du côté marxiste et/ou structuraliste, partagent une vision essentiellement geertzienne. Il existe toutefois certaines nuances dérivées de la domination centrale telle qu'elle est définie par l'idéologie de la pratique. Par exemple, l'accent est davantage mis sur les contraintes qu'exerce la culture sur les visions, les sensations et les actions des gens, plutôt que sur les visions et les sensations qui les animent. De plus, bien que l'on s'accorde à reconnaître que la culture constitue l'essentiel de la réalité que vivent les acteurs, cette réalité est appréhendée de façon critique; pourquoi celle-ci et pas une autre? Et quelles sont les alternatives que l'on cache à la vue des gens?

Il importe de distinguer entre ceci et la thèse de la culture comme entreprise de mystification. Vue sous l'angle de la mystification, la culture (= «idéologie») colporte des mensonges quant à la réalité du vécu quotidien, et l'analyse cherche à comprendre de quelle façon les gens en viennent à prendre ces mensonges pour de l'argent comptant (Bloch, 1977). Dans la thèse que nous examinons présentement cependant, il n'existe qu'une réalité – et celle-ci est culturellement étagée de haut en bas. Le problème ne réside pas dans le fait que le système ment au sujet de quelque «réalité» extra-systémique, mais de savoir pourquoi le système obéit à une certaine configuration, et d'expliquer pour quelles raisons sont exclues d'autres configurations éventuelles.

De toutes façons on a tendance à faire ressortir des mécanismes essentiellement culturels et psychologiques lorsqu'on aborde la question précise: de quelles façons le système exerce-t-il des contraintes sur la pratique? C'est de mécanismes formateurs et «transformateurs de la conscience» qu'il s'agit. Bien que l'on reconnaisse des contraintes à caractère matériel et politique, y compris la force, l'action est systématiquement subordonnée à des contraintes culturelles, notamment sur la définition du monde, ce qui limite les outils conceptuels et entrave le répertoire émotionnel des acteurs. Il semble y avoir consensus sur ce point. La culture devient partie intégrante du moi. Parlant du sens de l'honneur chez les Kabyles, par exemple, Bourdieu déclare:

«...-l'honneur est une disposition permanente, enfouie dans le corps même des agents sous forme de tournures d'esprit, de schémas de perception et de pensées, d'une application très large, telle que celle qui divise le monde en fonction des oppositions entre le

masculin et le féminin, l'est et l'ouest, le futur et le passé, le haut et le bas, la droite et la gauche, etc., également, à un stade plus profond, sous la forme d'une attitude corporelle, de façons de se tenir, de s'asseoir, de regarder, de parler ou de marcher. Ce que l'on qualifie de sens de l'honneur n'est autre qu'une tournure d'esprit cultivée, inscrite dans des schémas du corps et de la pensée.» (1972.)

C'est ainsi que Foucault qualifie le discours des «perversions»:

«Le mécanisme du pouvoir qui se focalise sur ces variétés étrangères ne cherche pas à les supprimer; bien au contraire, il leur imprime une réalité analytique, visible et permanente: elles sont implantées dans le corps, absorbées discrètement par des modes de comportement, érigées en principe de classification et d'intelligibilité, définies comme raison d'être et ordre naturel du désordre... Stratégie visant à truffer la réalité (de ces «perversions»), les incorporer dans l'être humain.» (1976.)

Ainsi, dans la mesure où la domination concerne autant les processus culturels, psychologiques, matériels que politiques, elle se manifeste en façonnant l'état d'esprit des acteurs, de telle manière que, dans des cas extrêmes, «les aspirations des acteurs connaissent les mêmes limites que les conditions objectives dont ils sont le produit» (Bourdieu, 1972; cf. également Rabinow, 1975; Barnett, Silverman, 1979; Rabinow, Sullivan, 1979).

Cependant, les auteurs qui insistent sur la domination culturelle fixent simultanément d'importantes limites à l'étendue, ainsi qu'à la profondeur des influences culturelles. On approchera rarement du cas extrême; on n'y aboutit même jamais. Ainsi, tout en admettant que la culture exerce des contraintes réelles très fortes, ils prétendent que son hégémonie est plus apparente que réelle et qu'elle ne serait jamais aussi absolue que les anthropologues culturels traditionnels voudraient nous le faire croire. Les raisons invoquées sont diverses et en rapport direct avec les conceptions du changement systémique qu'ont les différents auteurs. Ce qui nous amène à notre ultime interrogation.

Quelle forme la pratique donne-t-elle au système?

On se trouve en présence de deux considérations – comment la pratique reproduit-elle le système, et comment le système peut-il être changé par la pratique? Dans l'idéal, une théorie unifiée de la pratique devrait permettre d'explicitier ces deux notions dans un seul et même cadre de travail. Il est clair toutefois qu'en insistant sur la reproduction on aboutit à un schéma quelque peu différent de celui qui privilégierait le changement, aussi allons-nous sérier ces problèmes.

En ce qui concerne la reproduction, les anthropologues se sont longtemps interrogés quant aux normes, valeurs et schémas conceptuels qui intéressent les acteurs. Avant les années soixante, du moins chez les Américains, on distinguait les pratiques de socialisation comme étant les principaux agents de ce processus. En Angleterre toutefois, sous l'influence du para-

digne durkheimien, on a insisté sur le rituel. C'est par le biais de la promulgation de divers types de rituel que les acteurs étaient perçus comme liés aux normes et valeurs de leur culture et/ou purifiés, tout au moins temporairement, des éventuels sentiments déviationnistes qu'ils pouvaient nourrir (Gluckman, 1955; V. Turner, 1969; Beidelman, 1966). Cette focalisation sur le rituel, ou sur toute pratique sortant de l'ordinaire, se développe au fil des années soixante et soixante-dix. Les anthropologues symboliques américains quant à eux, définissent le rituel comme étant l'une des principales matrices pour la reproduction de la conscience (Geertz, 1973b; Ortner, 1978), même si leur approche diffère quelque peu de celle des Britanniques. Les marxistes structuralistes, eux aussi, ont insisté sur le pouvoir qu'a le rituel de départager les contradictions structurelles sociales et de mystifier le fonctionnement du système. Le rituel constitue en fait une forme de pratique – les gens s'y *adonnent* – et le fait d'étudier la reproduction de la conscience, qu'elle soit ou non mystifiée, dans le processus du comportement rituel, permet de comprendre de quelle façon la pratique reproduit le système.

La nouvelle approche de la pratique en revanche fait une plus large place aux pratiques courantes. Bien qu'elles n'aient pas été négligées dans les travaux antérieurs, ici on leur accorde une importance accrue. Ainsi, bien qu'il fasse ressortir les moments hautement «intentionnalisés» de la pratique, Bourdieu accorde également une attention particulière aux gestes routiniers que les gens accomplissent au travail, à table, au lit, pendant les moments de détente, sans parler du cérémonial dans son ensemble, qui régit toute interaction sociale. L'ensemble de ces routines, de ces scénarios, incarne les notions fondamentales de l'ordonnement temporel, spatial et social, qui sous-tend et organise le système dans son intégralité. Dans l'accomplissement de ces routines, non seulement les acteurs continuent à subir l'influence des principes organisationnels sous-jacents, mais du seul fait qu'ils les observent et les exécutent, ils confortent sans arrêt ces mêmes principes.

Il subsiste une question obsédante: doit-on en conclure que *l'ensemble* de la pratique, que toutes les actions individuelles expriment et reproduisent les certitudes du système? Ceci reflète à vrai dire un problème philosophique majeur: si les acteurs sont des êtres culturels à part entière, comment peuvent-ils envisager une action qui ne refléterait pas, d'une façon ou d'une autre, la doctrine de base du système? Sous un angle plus terre à terre, les pratiques divergentes ou non normatives constituent-elles simplement des variantes sur les thèmes culturels de base, ou alors impliquent-elles des façons d'être différentes sur le plan social et culturel?

Ces deux formulations sont fondées sur deux modèles de changement systémique foncièrement différents. L'un d'eux est le modèle marxiste classique, où la division du travail et l'asymétrie des relations politiques créent en fait une contre-culture embryonnaire au sein du système dominant. Au moins quelques pratiques et schémas de conscience des groupes dominés «échappent»-ils ainsi à l'hégémonie prédominante. Le changement intervient au terme d'une lutte de classes au cours de laquelle les anciens

groupes dominés accèdent au pouvoir et instaurent une hégémonie nouvelle basée sur leur façon propre d'appréhender et d'organiser le monde.

Ce modèle comporte de nombreux problèmes que je n'entends pas aborder ici. Je me bornerai à noter qu'il semble privilégier les différentes orientations conceptuelles (plutôt que tactiques) entre les classes ou autres entités aux relations asymétriques. Historiquement, le modèle semble fonctionner au mieux lorsque les différences de classe sont également culturelles, comme dans le cas du colonialisme ou de l'impérialisme (Taussig, 1980: 9). Ce qui n'est pas toujours valable dans bon nombre de situations auxquelles les anthropologues se trouvent confrontés, à savoir des systèmes culturels homogènes caractérisés par divers types d'inégalités et d'asymétries (basées sur le sexe, l'âge ou la parenté par exemple) sont indissociables de certaines complémentarités et réciprocités aussi réelles que mal perçues.

Récemment Marshall Sahlins a proposé un schéma différent selon lequel les changements systémiques seraient dérivés des changements de la pratique. Selon Sahlins, tout changement radical ne s'accompagne pas forcément de la venue au pouvoir de groupes soucieux d'assurer l'alternance. Il attache davantage d'importance aux changements de nuances au sein des relations existantes.

En un mot, Sahlins prétend que des gens occupant des positions sociales différentes ont des «intérêts» (terme sur lequel Sahlins s'étend longuement) différents qui déterminent leurs actions. Ce qui n'implique ni conflit ni lutte, ni que des gens aux intérêts divergents veuillent avoir des visions radicalement différentes du monde. Cependant, cela suppose qu'ils chercheront, selon les occasions, à améliorer leur condition, en admettant que cela se fasse par le truchement de mécanismes classiques inhérents au système. Le changement intervient lorsque les stratégies traditionnelles, ce qui suppose des schémas de relations classiques (entre chefs et roturiers, entre hommes et femmes), sont appelées à faire face à un phénomène nouveau qui sort des cas de figures desdites stratégies (cas de l'arrivée du capitaine Cook à Hawaï). Ce changement de scénario, cette dichotomie entre le monde réel et les perspectives traditionnelles, jette le doute aussi bien sur les stratégies de la pratique que sur la nature des relations qu'elle présuppose:

«...-la pragmatique avait sa dynamique propre: des rapports qui mettaient en échec à la fois les intentions et les conventions. Les échanges complexes qui s'ensuivirent entre Européens et Hawaïens [...] provoquèrent chez les premiers des conflits et des contradictions internes. Des rapports différenciés avec les Européens confèrent aussi à leurs relations internes un contexte fonctionnel nouveau. C'est ça la transformation structurelle. Les valeurs acquises par la pratique retournent à la structure sous la forme de relations nouvelles entre ses catégories.» (Sahlins, 1981: 50)

À bien des égards, le modèle de Sahlins est de nature à séduire. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, il ne cite pas la quasi-émergence d'une contre-culture équivalant à une divergence d'intérêts. De ce fait, il échappe à l'obligation de percevoir le changement en fonction du rempla-

cement effectif des groupes (bien que l'on puisse aboutir à cela également dans le cas hawaïen). De plus, en supposant que le changement puisse se produire essentiellement par le biais de tentatives (infructueuses) visant à appliquer des interprétations et pratiques traditionnelles, son modèle allie les mécanismes de reproduction à ceux de la transformation. Ainsi qu'il l'affirme lui-même, le changement est un échec de la reproduction. En fin de compte, lorsqu'il attribue au changement de *sens* un caractère essentiellement révolutionnaire, il accorde à la révolution elle-même un côté moins extraordinaire (bien que non moins dramatique) que celui des représentations classiques dont nous disposons.

On peut toutefois émettre quelques réserves. Tout d'abord, Sahlins est encore aux prises avec la perspective de l'intérêt. Il la confronte l'espace d'un instant, propose une formule qui cherche à édulcorer certaines de ses qualités les plus ethnocentristes, mais ne parvient pas vraiment à prendre à bras-le-corps l'éventail complexe de pensées et de sentiments qui motivent les acteurs.

De plus, d'après la description qu'en donne Sahlins, le changement paraît un peu trop facile. Il s'agit bien entendu d'un ouvrage court, l'auteur s'étant limité à l'esquisse du modèle. De plus, le caractère relativement «ouvert» des différents systèmes est probablement empiriquement variable (cf. Yengoyan, 1979). Néanmoins, Sahlins se contente d'énumérer au passage les mécanismes qui, normalement, assurent la pérennité du système, quels que puissent être les changements de pratique. Font partie de ceux-ci les actions menées par les gens en place et visant à maintenir le *statu quo*, actions pouvant tourner court, ou aboutir à des résultats opposés au but recherché. Fait significatif, une sorte de «léthargie» qui frappe le système du fait que, une fois exposés à une culture, les acteurs incarnent le système au sein duquel ils vivent (cf. Bourdieu, 1972). Mais tous les acteurs mûrs ne font pas preuve d'autant de souplesse.

Pour réviser efficacement une structure, le modèle de pratique proposé doit, selon toute probabilité, s'étendre sur le long terme, disons deux ou trois générations.

Dans ce contexte, il faut également tenir compte du fait que l'essentiel de la reproduction systémique s'effectue par le truchement des activités routinières et des interactions intimes de la vie domestique. Dans la mesure où la vie domestique se déroule en marge du contexte social élargi (à un degré bien supérieur à celui qui se passe en Polynésie), des pratiques importantes au niveau des rapports entre les sexes et de la socialisation des enfants

20. Michel Foucault, dont certains travaux (1975, 1976) s'inscrivent nettement dans la logique de la pratique, et qui commence à être connu dans certains milieux anthropologiques, l'a fort bien dit: «Les gens savent ce qu'ils font; ils savent fréquemment pourquoi ils le font; mais ce qu'ils ignorent ce sont les conséquences directes de leurs actions» (cité dans Dreyfus et Rabinow, 1982: 187). Je regrette de ne pas avoir pu accorder davantage de place à Foucault dans le cadre de cette étude. Il a notamment cherché à résoudre certains problèmes liés aux ramifications propres liées à la théorie de la pratique, mais, à suivre ce cheminement tortueux, il aboutit à des impasses du genre: «une intentionnalité sans sujet, [et] une stratégie sans stratégie» (*ibid.*).

demeurent sensiblement intactes, ce qui peut gêner la transmission aux générations suivantes du sens des valeurs et des relations catégorielles nouvelles.

Bref, sur le chemin qui relie la pratique à la structure, il existe probablement davantage d'enchaînements, et bien plus de possibilités de dérapage que ne l'avait prévu Sahlins dans son schéma bien ordonné. Néanmoins, si-le cours du changement structurel est plus compliqué qu'il ne le décrit, Sahlins nous a démontré que cela peut se réaliser plus facilement qu'on ne pourrait le croire.

J'achève ce sous-chapitre en émettant deux réserves. La première concerne le caractère central de la domination dans le cadre de la pratique contemporaine, ou tout au moins à l'intérieur du segment que nous avons traité. À l'instar de bien d'autres auteurs je partage la conviction que démonter le mécanisme des relations sociales asymétriques c'est pénétrer au cœur de n'importe quel système en place. Je suis également convaincue cependant qu'une telle entreprise, considérée en tant que telle, demeure incomplète. Les coopérations – de réciprocité, de solidarité – constituent le revers de la médaille pour l'être social. Dans ce contexte de l'après soixante-dix, percevoir le social en termes de partage, d'échange et d'obligation morale – de «solidarité diffuse, durable», pour reprendre la phrase célèbre de David Schneider – relève largement de l'idéologie. Bien entendu, *c'est* effectivement idéologique. Pourtant, une vision de la vie sociale à la Hobbes est aussi peu objective que celle qui se réclamerait de Rousseau. Pour être efficace un modèle doit ratisser large.

Deuxième réserve: je ne soulève pas tant une objection que je ne mets le doigt sur une ironie au cœur de ce modèle de la pratique. Cette ironie, qui peut ne pas faire l'unanimité, la voici: bien que les intentions des acteurs se manifestent au devant de la scène, un changement social majeur est rarement la conséquence d'une action *planifiée*. Un changement s'opère le plus souvent à la suite d'une action *non* planifiée, aussi rationnelle soit-elle. En couchant avec des matelots britanniques dans le but de concevoir une progéniture dotée d'un *mana* supérieur, des femmes hawaïennes deviendront des agents du capitalisme au sein de leur société. En cherchant à préserver la structure et redresser la situation en tuant un «dieu», en réalité le capitaine Cook, les Hawaïens déclencheront un processus qui mettra fin à leurs dieux, à leurs chefs, et à leur monde originel. Il est vrai que la société et l'histoire découlent de l'action humaine, mais cela ne s'effectue pas sans un clin d'œil ironique. Les projets, tels qu'ils sont initialement conçus par les acteurs, ne se réalisent que rarement²⁰.

CONCLUSIONS ET PERSPECTIVES

Ainsi que je l'ai déjà dit, dans mon survol des deux dernières décennies, il n'est pas dans mes intentions de privilégier une tendance anthropologique plutôt qu'une autre. Je me suis préoccupée des relations qui ont existé entre les différentes tendances pendant cette période. Que mon propos ne soit pas tout à fait innocent, cela va de soi. Les formes de pensée auxquelles

j'ai accordé une mention particulière sont celles que je perçois comme ayant marqué le débat de façon positive, de même que sont nettement sélectifs les jugements que je porte sur la situation actuelle.

L'essentiel de ce qui figure dans cet article peut être résumé par l'épigramme que l'on doit à Peter Berger et Thomas Luckmann: «La société est un produit humain. La société constitue une réalité objective. L'homme est un produit social» (1967: 61). Jusqu'alors l'anthropologie a fait une large place à la seconde composante de cet ensemble: la société (ou la culture), sous une forme ou une autre a été considérée comme une réalité objective, avec sa dynamique propre échappant essentiellement à l'influence humaine. De plus, les anthropologues culturels et psycho-culturels américains ont insisté sur la troisième composante, ainsi que les moyens par lesquels la société et la culture forment la personnalité, la conscience, les façons de voir et de ressentir les choses. Mais, jusqu'à tout dernièrement, on n'a guère cherché à comprendre les origines de la société et de la culture, ni dans quelle mesure ces dernières sont le fruit de la pensée et de l'action humaines. Par les réponses qu'elle apporte à cette interrogation, l'anthropologie des années quatre-vingt commence à prendre tournure, c'est ainsi que je vois les choses, sans pour autant renoncer – dans l'idéal – aux deux autres perspectives.

Ainsi ai-je accordé à la pratique le statut de symbole clef de l'anthropologie des années quatre-vingt. Je suis tout à fait consciente de ce que d'autres lui auraient préféré l'histoire. On retrouve autour de ce terme tout un faisceau de notions: le temps, le processus, la durée, la reproduction, le changement, le développement, l'évolution, la transformation (*cf.* Cohn, 1981). Au lieu d'appréhender le changement théorique dans la discipline comme intéressant davantage les personnes et les pratiques que les structures et les systèmes, il pourrait être perçu comme délaissant les analyses synchroniques statiques au profit des analyses diachroniques processuelles. Si l'on envisage le changement sous cet angle, la théorie de la pratique ne constitue qu'une composante de la marche vers la diachronie, faisant ressortir des processus microdéveloppementaux – des transactions, des projets, des carrières, des cycles de développement et autres.

L'autre composante de la marche vers la diachronie est macroprocessuelle ou macrohistorique, et comporte elle-même au moins deux tendances. D'un côté, nous avons déjà évoqué l'économie politique qui cherche à analyser le changement au sein des sociétés closes qu'affectionnent les anthropologues, en associant ce changement à d'importants événements historiques externes, notamment le colonialisme et l'expansion capitaliste. De

21. On pourrait rétorquer que la pratique occupe une position centrale dans le modèle des économistes politiques. Sous la pression d'événements extérieurs, les acteurs dans une société donnée réagissent et cherchent à faire face. On pourrait répondre que Sahlins fait également la part belle à la réaction. L'important, c'est que chez Sahlins la nature de la réaction est autant fonction d'une dynamique intérieure que des événements extérieurs.

l'autre, on assiste à des enquêtes historiques à caractère plus franchement ethnographique, davantage ciblées sur la dynamique interne des sociétés à travers les-années. Tout en prenant en compte les facteurs extérieurs, on s'efforce de délinéer les forces stabilisatrices et de changement au sein d'un système donné, de même que les filtres sociaux et culturels qui trient tous les apports extérieurs (Geertz, 1980*b*, Blu, 1980; R. Rosaldo, 1980; Wallace, 1980; Sahlins, 1981; Kelly, s. d.).

Le rapprochement opéré par l'anthropologie avec l'histoire est, à mon avis, un facteur hautement positif. Si je ne l'ai pas surévalué dans mon travail, c'est simplement du fait qu'actuellement cela ne représente qu'une large tendance. Elle recouvre, plutôt qu'elle ne révèle, d'importantes distinctions. Dans la mesure où l'histoire se trouve désormais très largement associée à l'anthropologie, cela constitue une pseudo-intégration des deux disciplines qui omet, toutefois, de prendre en compte certains problèmes majeurs. Ainsi que je l'ai démontré, ces problèmes-là sont le résultat du succès même des approches systémiques et structuralistes, dans lesquelles on définit la société comme étant une «chose», sans pour autant s'être interrogés, d'une façon systématique, sur les origines de cette chose ni sur ses susceptibilités de changement.

On ne répond pas à ces questions en invoquant l'«histoire», si, par histoire l'on entend essentiellement une série d'événements extérieurs face auxquels les gens réagissent. Les gens ne subissent pas l'histoire, ils la créent de leurs mains – en tenant compte, bien entendu, des contraintes du système qui est le leur. La théorie de la pratique cherchera à appréhender cette création, au passé comme au présent, en créant une nouveauté ou en reproduisant toujours la même chose. Plutôt que de rabaisser l'histoire au rang de fétiche, la théorie de la pratique propose, ou au moins promet, un modèle qui réunit implicitement les études historiques et anthropologiques²¹.

On a déjà tenté, bien sûr, d'accorder la primauté à l'élément humain, mais en accordant soit trop, soit trop peu d'importance à la perspective systémique et/ou structurelle. Dans le cas de la «théorie générale de l'action» de Parsons, l'action est perçue presque purement en tant que promulgation des règles et rôles du système. Là où agissent l'interactionnisme et le transactionnisme symboliques, on minimise les contraintes systémiques, le système étant visualisé en tant que réservoir spontané de «ressources» dans lequel puisent les acteurs afin d'élaborer leurs stratégies. D'un autre côté, dans ses versions modernes, la théorie de la pratique se distingue en acceptant la formule triangulaire de Berger/Luckman qui veut que la société soit un système, que le système soit puissamment contraignant, et qu'il puisse se faire et se défaire au gré de l'action et de l'interaction humaine.

Ce qui ne revient pas à dire que la théorie de la pratique constitue le summum de la dialectique intellectuelle, pas plus qu'elle n'est parfaite. J'ai du reste exposé bon nombre de ses défauts dans mon article. Comme toute théorie, elle est un produit de son temps. Jadis, la pratique était entourée d'une aura romantique, volontariste: «L'homme se fait lui-même», disait-

on. Actuellement, reflétant en cela la dureté de l'époque moderne, cette théorie privilégie le pragmatisme, l'opportunisme, l'opportunisme égoïste; c'est le règne du «chacun pour soi»! Vision plausible dans le contexte des décennies soixante et soixante-dix, caractérisées par l'échec social, la conjoncture économique désastreuse et l'intensification de la menace nucléaire. Pourtant, aussi réaliste soit-elle selon les apparences actuelles, une telle vision des choses est aussi discutable que l'était le volontarisme.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLAND, A., 1975, «Adaptation», *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto), 4.
- ALTHUSSER, L., 1969, *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero.
- ASAD, T., 1973, *Anthropology and Political Encounter*, London, Ithaca Press.
- AVINERI, S., 1971, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BABCOCK, B. (ed.), 1978, *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- BAILEY, F. G., 1969, *Stratagems and Spoils*, New York, Schoken.
- BARNES, J. A., 1980, «Kinship Studies: Some Impressions on the Current State of Play», *Man*, 15 (2): 293-303.
- BARNETT, S., 1977, «Identity Choice and Caste Ideology», in J. Dolgin, D. Kemnitzer, D. Schneider (eds), *Symbolic Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- BARNETT, S., SILVERMAN, M. G., 1979, *Ideology and Everyday Life*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- BARTH, F., 1966, «Models of Social Organisation», in Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, *Occasional Papers*, 23.
- BATESON, G., 1972, *Steps to an Ecology of the Mind*, New York, Ballantine Books.
- BAUMAN, R.; SHERZER, J. (eds), 1974, *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAUMAN, Z., 1973, *Culture as Praxis*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul.
- BECKER, A. L., 1979, «Text-building, Epistemology and Aesthetics in Javanese Shadow Theater», in A. L. Becker, A. A. Yengayan (eds), *The Imagination of Reality*, Norwood, New Jersey, Ablex.
- BEIDELMAN, T., 1966, «Swazi Royal Ruyal», *Africa*, 36 (4): 373-405.
- BERGER, P.; LUCKMAN, T., 1967, *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York, Doubleday.
- BERRERMAN, G., 1962, *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Ithaca, New York, Society of Applied Anthropology (Monograph 4).
- BLOCH, M., 1971, «The Moral and Tactical Meaning of Kinships Terms», *Man*, 6 (1): 79-87.
- 1974, «The Long Term and The Short Term: The Economic and Political Significance of the Morality of Kinship», in J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1977, «The Disconnection between Power and Rank as a Process», *Archives européennes de sociologie*, 18: 107-148.
- BLU, K., 1980, *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*, Cambridge,

- Cambridge University Press.
- BLUMER, H., 1962, «Society as Symbolic Interaction», in A. M. Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes*, Boston, Houghton Mifflin.
- BOON, J. A., 1972, «Further Operations of “Culture” in Anthropology: A Synthesis of and for Debate», *Social Science Quarterly*, 52 (September): 221-252.
- BOON, J.; SCHNEIDER, D. M., 1974, «Kinship vis-à-vis Myth: Contrasts in Lévi-Strauss Approach to Cross-cultural Comparison», *American Anthropologist*, 76 (4): 794-817.
- BOURDIEU, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- BRADBURY, M., 1981, «Comment on “Modern Literary Theory”: Its Place in Teaching», *Times Literary Supplement* (6 February): 137.
- CHILDE, V. G., 1942, *What Happened in History*, New York, Penguin.
- COHN, B. S., 1981, «Anthropology and History in the 1980's», *Journal of Interdisciplinary History*, 12 (2): 227-252.
- COLE, P.; MORGAN, J. (eds), 1975, *Syntax and Semantics*, 3: *Speech Acts*, New York, Academic Press.
- COLLIER, J.; ROSALDO, M. Z., 1981, «Politics and Gender in Simple Societies», in S. B. Ortner, H. Whitehead (eds), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- CRAPANZANO, V., 1980, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press.
- DEGEORGE, R.; DEGEORGE, F. (eds), 1972, *The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss*, Garden City, New York, Doubleday.
- DIAMOND, S. (ed.), 1979, *Toward a Marxist Anthropology*, The Hague, Mouton.
- DOLGIN, J.; KEMNITZER, D.; SCHNEIDER, D. M., 1977, «As People Express their Lives, So They Are...», in *Symbolic Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- DOUGLAS, M., 1966, *Purity and Danger*, New York, Frederick A. Praeger.
- DREYFUS, H. L.; RABINOW, P., 1982, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press.
- DUMONT, L., 1965, «The Modern Conception of the Individual: Notes on its Genesis», *Contributions to Indian Sociology*, 8 (1): 13-61.
- 1967, *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- FERNANDEZ, J., 1974, «The Mission of Metaphor in Expressive Culture», *Current Anthropology*, 15 (2): 119-145.
- FIRTH, R., 1963 [1951], *Elements of Social Organization*, Boston, Beacon Press.
- FOUCAULT, M., 1975, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- 1976, *Histoire de la sexualité*, vol. I: *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- FRIEDMAN, J., 1974, «Marxism, Structuralism, and Vulgar Materialism», *Man*, 9-(3): 444-469.
- 1975, «Tribes, States and Transformations», in M. Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, New York, John Wiley & Sons.
- FRIEDRICH, P., 1970, *Agrarian Revolt in a Mexican Village*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall.
- 1977, «Sanity and the Myth of Honor: the Problem of Achilles», *Ethos*, 5-(3): 281-305.
- GEERTZ, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- 1973a, «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture», in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- 1973b, «Religion as a Cultural System», in Geertz, *Interpretations of Cultures*.
- 1973c, «Ideology as a Cultural System», in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- 1973d, «The Cerebral Savage: On the Work of Lévi-Strauss», in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- 1973e, «Person, Time and Conduct in Bali», in Geertz, *Interpretation of Cultures*.
- 1973f, «Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight», in Geertz, *Interpretation of Cultures*.

- 1975, «On the Nature of Anthropological Understanding», *American Scientist*, 63 (1): 47-53.
- 1980a, «Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought», *The American Scholar*, 49 (2): 165-179.
- 1980b, *Negara: The Theater-State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, Princeton University Press.
- GENOVESE, E. D., 1976, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York, Random House.
- GIDDENS, A., 1971, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1979, *Central Problems in Social Theory, Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GLUCKMAN, M., 1955, *Custom and Conflict in Africa*, Glencoe, Illinois, The Free Press.
- GODELIER, M., 1973, *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.
- GOFFMAN, E., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, New York, Doubleday.
- GOLDMAN, I., 1970, *Ancient Polynesian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- GOLDMANN, L., 1975, *La création culturelle dans la société moderne*, Paris, Denoël.
- GOODY, E. N. (ed.), 1978, *Questions and Politeness: Strategies in Social Interaction*, New York, Cambridge University Press.
- GRAMSCI, A., 1957, *The Modern Prince and Other Writings*, Louis Marks trad., New York, International Publishers.
- GREGOR, T., 1977, *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press.
- GUEMPLE, L., 1972, Table ronde sur «Cultural Basis of Social Relations: Kinships, Person an Actor», *Rencontres annuelles de l'Association anthropologique américaine*, Toronto.
- GUNDER, F. A., 1967, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York-London, Monthly Review Press.
- HABERMAS, J., 1963, *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HARRIS, M., 1966, «The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle», *Current Anthropology*, 7 (1): 51-54.
- 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, New York, Crowell.
- 1978, «No End of Messiahs», *New York Times* (26 Nov.): 21.
- HART, C. W. M.; PILLING, A. R., 1960, *The Tiwi of North Australia*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- HART, K., 1982, *The Development of Commercial Agriculture in West Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HYMES, D., (ed.), 1974, *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage.
- KAHN, J. S., 1980, *Minangkabau Social Formations: Indonesian Peasants and the World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KAPFERER, B., (ed.), 1976, *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Human Behavior*, Philadelphia, ISHI Publications.
- KELLY, R. [s. d.], «The Nuer Conquest: A Case Study in the Structure of Non-Equilibrium Systems», manuscrit.
- KIRKPATRICK, J. T., 1977, «Person, Hierarchy and Autonomy in Traditional Yapese Theory», in J. Dolgin, D. Kemnitzer, D. M. Schneider (eds), *Symbolic Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- KRACKE, W. H., 1978, *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- LEACH, E., 1954, *Political System of Highland Burma*, Boston, Beacon Press.
- 1960, «The Sinhales of the Dry Zone of Northern Ceylon», in G. P. Murdock (ed.), *Social*

- Structure in Southeast Asia*, London, Tavistock.
- 1964, «Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse», in E. H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, MIT Press.
- 1966, «Rethinking Anthropology», *London School of Economics Monographs on Social Anthropology*, 22, New York, Humanities Press.
- 1969, *Genesis as Myth and other Essays*, London, Jonathan Cape.
- LEACH, E. (ed.), 1967, *The Structural Study of Myth and Totemism*, London, Tavistock.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- 1964–1971, *Mythologiques (Introduction à la science de la mythologie)*, 4 vol., Paris, Plon.
- 1967 [1958], «La Geste d'Asdiwal», in Leach (ed.), *Structural Study of Myth and Totemism*, London, Tavistock.
- LEVY, R., 1973, *Tahitians: Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago, University of Chicago Press.
- LEWIS, G., 1977, «A Mother's Brother to a Sister's Son», in I. Lewis (ed.), *Symbols and Sentiments*, London, Academic Press.
- MARIOTT, M. K., 1976, «Hindu Transactions: Diversity without Dualism», in B. Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning*, Philadelphia, ISHI Publications.
- MEEKER, M. E., 1976, *Literature and Violence in North Arabia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MOORE, S. F.; MYERHOFF, B. G. (eds), 1975, *Symbols and Politics in Communal Ideology*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- MUNN, N., 1969, «The Effectiveness of Symbols in Murngin Rite and Myth», in R. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle, University of Washington Press.
- MYERHOFF, B. G., 1974, *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- NEEDHAM, R., 1973a, «The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism», in Needham (ed.), *Right and Left*, Chicago, University of Chicago Press.
- NEEDHAM, R. (ed.), 1973b, *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press.
- O'LAUGHLIN, B., 1974, «Meditation of a Contradiction: Why Mbum Woman do not eat Chicken», in M. Rosaldo, L. Lamphere (eds), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- OLLMAN, B., 1971, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ORTNER, S. B., 1975, «Gods' Bodies, Gods' Food: A Symbolic Analysis of Sherpa Ritual», in R. Willis (ed.), *The Interpretation of Symbolism*, London, Malaby Press.
- 1978, *Sherpas through their Rituals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1981, «Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: The Case of Polynesia and Some Comparative Implications», in S. Ortner, H. Whitehead (eds), *Sexual Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PARSONS, T., 1949 [1937], *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press of Glencoe.
- PARSONS, T.; SHILS, E. A. (eds), 1962 [1951], *Toward a General Theory of Action*, New York, Harper and Row.
- PAUL, R. A., 1982, *The Tibetan Symbolic World: Psychoanalytic Explorations*, Chicago, University of Chicago Press.
- PIDDOCKE, S., 1969, «The Potlatch System of Southern Kwakiutl: A New Perspective», in A. P. Vayda (ed.), *Environment and Cultural Behavior*, Austin, University of Texas Press.

- «Political Economy», *American Ethnologist*, 1978, special issue, 5 (3).
- RABINOW, P., 1975, *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- RAPPAPORT, R. A., 1967, *Pigs for the Ancestors*, New Haven, Yale University Press.
- RIEGELHAUPT, J., 1978, «The Revolt of Maria da Fonte: Peasants, Women, and the State», manuscript.
- RIESMAN, P., 1977, *Freedom in Fulani Social Life: An Introspective Ethnography*, Chicago, University of Chicago Press.
- ROSALDO, M. Z., 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1981, «Towards an Anthropology of Self and Feeling», manuscript.
- ROSALDO, R., 1980, *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press.
- ROSEN, L., 1978, «The Negotiation of Reality: Male-Female Relations in Sefrou, Morocco», in L. Beck, N. Keddie (eds), *Woman in the Muslim World*, Cambridge, Harvard University Press.
- ROSS, E. B. (ed.), 1980, *Beyond the Myth of Culture: Essays in Cultural Materialism*, New York-London, Academic Press.
- SAHLINS, M., 1964, «Culture and Environment», in S. Tax (ed.), *Horizons of Anthropology*, Chicago, Aldine.
- 1972, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine.
- 1981, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structures in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SAHLINS, M.; SERVICE, E. (eds), 1960, *Evolution and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SAID, E. W., 1979, *Orientalism*, New York, Vintage.
- SCHNEIDER, D. M., 1968, *American Kinship: A Cultural Account*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- 1977, «Kinship, Nationality and Religion in American Culture: Toward a Definition of Kinship», in J. Dolgin, D. Kemnitzer, D. M. Schneider (eds), *Symbolic Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- SCHNEIDER, J., 1978, «Peacocks and Penguins: The Political Economy of European Cloth and Colors», *American Ethnologist*, 5 (3): 413-447.
- SCHNEIDER, J., SCHNEIDER, P., 1976, *Culture and Political Economy in Western Sicily*, New York, Academic Press.
- SERVICE, E. R., 1958, *Profiles in Ethnology*, New York, Harper & Row.
- SINGER, M., 1980, «Signs of the Self: An Exploration of Semiotic Anthropology», *American Anthropologist*, 82 (3): 485-507.
- STEWART, J. H., 1953, «Evolution and Process», in A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1955, *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press.
- TAMBIAH, S. J., 1968, «The Magical Power of Words», *Man*, 3 (2): 175-208.
- 1969, «Animals are Good to Think and Good to Prohibit», *Ethnology*, 8 (4): 423-459.
- TAUSSIG, M. T., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- TERRAY, E., 1969, *Le marxisme devant les sociétés «primitives»*, Paris, Maspero.
- 1975, «Classes and Class Consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman», in M. Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, New York, John Wiley & Sons.
- THOMPSON, E. P., 1966, *The Making of the English Working Class*, New York, Vintage.
- 1978, *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York, Monthly Review Press.
- TURNER, T. S., 1969, «Edipus: Time and Structure in Narrative Form», in R. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle, University of Washington Press.

- TURNER, V., 1967, *The Forest of Symbols*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
 –1969, *The Ritual Process*, Chicago, Aldine.
- WAGNER, R., 1968, *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- WALLACE, A. F., 1980, *Rockdale: The Growth of an American Village in the Early Industrial Revolution*, New York, W. W. Norton.
- WALLERSTEIN, E., 1976, *The Modern World System*, New York, Academic Press.
- WHITE, L., 1943, «Energy and Evolution of Culture», *American Anthropologist*, 45 (3): 335-356.
 –1949, *The Science of Culture*, New York, Farrar Straus.
- WILLIAMS, R., 1973, *The Country and the City*, New York, Oxford University Press.
 –1976, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press.
 –1977, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- WOLF, E. R., 1969, *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York, Harper & Row.
 –1980, «They Divide and Subdivide and Call it Anthropology», *New York Times* (30 nov.).
- WORSLEY, P., 1968, *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, New York, Schocken.
- YALMAN, N., 1969, «The Structure of Sinhalese Healing Rituals», in R. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Seattle, University of Washington Press.
- YENGOYAN, A. A., 1979, «Cultural Forms and a Theory of Constraints», in A. L. Becker, A. A. Yengoyan (eds), *The Imagination of Reality*, Norwood, New Jersey, Ablex.

1. «Comme toute théorie, elle est un produit de son temps. Jadis, la pratique était entourée d'une aura romantique, volontariste: "l'homme se fait lui-même" disait-on. Actuellement, reflétant en cela la dureté de l'époque moderne, cette théorie privilégie le pragmatisme, l'opportunisme égoïste; c'est le règne du «chacun pour soi»! Vision plausible dans le contexte des décennies soixante et soixante-dix, caractérisées par l'échec social, la conjoncture économique désastreuse et l'intensification de la menace nucléaire.» (P. 52.)

REMARQUES EN MARGE DE L'ARTICLE
DE SHERRY B. ORTNER

Pierre Bourdieu

Ce texte, pour la première fois publié en français, donne une idée de l'espace des possibles théoriques par rapport auquel s'est définie la pensée inséparablement ethnologique et sociologique de Pierre Bourdieu. Il permet du même coup de dissiper nombre de malentendus récurrents sur cette pensée, sans cesse réduite à l'un ou l'autre des termes de l'apparition à laquelle elle s'oppose et qu'elle s'efforce de dépasser.

Sherry B. Ortner découpe l'histoire de l'anthropologie en trois décennies: les années soixante correspondraient au structuralisme, les années soixante-dix au retour à Marx et au marxisme structural, les années quatre-vingt à la «pratique». Cette classification commode repose sur une philosophie hégéliano-marxiste de l'histoire de la science qui tend à présenter les entreprises scientifiques comme étroitement dépendantes d'une sorte de *Zeitgeist* intellectuel (d'autres diraient de la mode) et à considérer que leurs produits sont directement déterminés par les conditions historiques les plus générales⁻¹, donc liés à elles et voués à disparaître avec elles. En fait, il me semble que tout le reste de l'article dément cette philosophie que nous avons tendance à accepter sans trop y penser. En réalité, il y a une histoire autonome des problèmes et des solutions scientifiques, parce qu'il y a une histoire autonome des *scientific fields* (entendus comme champs de forces et champs de luttes) dans lesquels ces problèmes et ces solutions sont produits (on ne peut pas passer directement de l'expansion des années soixante au structuralisme ou du mouvement étudiant au déclin de ce courant). Une des questions majeures pour comprendre les productions scientifiques est celle des limites pratiques de ces champs qui se découpent selon les disciplines et selon les traditions nationales (la logique du *trend-report* incline à faire coexister des recherches qui se sont développées de manière tout à fait indépendante, dans les limites soit de tel sous-champ disciplinaire, l'anthropologie, la sociologie ou la philosophie, soit même, dans la mesure où ces champs disciplinaires ne sont pas complètement internationalisés, dans les limites d'un sous-champ disciplinaire national). En effet, les oppositions insépara-

blement sociales et intellectuelles qui s'établissent au sein de chaque champ, et qui s'incarnent souvent dans des noms d'école, parfois dans des noms propres fonctionnant comme des *sign-posts*, fournissent souvent les principes de structuration de la problématique dominante à un moment donné du temps et, par là, fondent le consensus dans et par le dissensus qui lie tous les producteurs culturels engagés dans le même champ. Je me référerai ici à l'excellente analyse du conflit entre *the cultural ecologists and the symbolic anthropologists* que propose Sherry B. Ortner:

«D'un côté, les écologistes culturels qui considéraient les anthropologues symbolistes comme des "intellos" aux pensées floues, s'adonnant à des interprétations subjectives aussi peu scientifiques que peu vérifiables. De l'autre, les anthropologues symbolistes estimaient que l'écologie culturelle se livrait à un scientisme complexe et stérile, à compter les calories et mesurer les précipitations, tout en refusant d'accepter l'unique certitude anthropologique, à savoir que la culture tempère le comportement humain. Le-conflit manichéen entre le-"matérialisme" et "l'idéalisme", les approches "dures" et "douces", l'"émique" et l'"éthique" explicatoire, a donné ce champ d'études pendant une bonne partie des années soixante, débordant parfois sur la décennie suivante.» (P. 25.)

Ces oppositions sociales fonctionnent comme des principes de vision et de division, comme des schèmes de construction de la réalité, tout à fait semblables en cela aux «formes primitives de classification» dont parlaient Durkheim et Mauss ou aux couples d'oppositions de la «pensée sauvage» analysée par Lévi-Strauss (c'est sans doute parce qu'elle se produit dans des champs scientifiques fonctionnant comme des champs de lutte, *battle fields*, que, dans les sciences sociales, la pensée s'organise si souvent autour de concepts antagonistes). À la façon des couples d'opposition de la pensée dualiste, elles exercent un effet de fermeture: en effet, de même que leurs défenseurs, adversaires complices, se soutiennent mutuellement dans et par leur antagonisme («la lutte *emic-etic* des années soixante eut un certain nombre de retombées malheureuses dont l'absence d'autocritique valable dans les deux camps. Les deux écoles faisaient des gorges chaudes des tares

2. C'est ainsi que l'on est souvent surpris devant toutes les «erreurs de catégories» que les lecteurs anglo-saxons sont amenés à commettre à propos des œuvres et des auteurs français, du fait qu'ils sont dépourvus de toutes les informations sur l'appartenance disciplinaire, la génération, l'origine universitaire, etc., que donne la familiarité indigène ou qu'ils s'accrochent à des repères erronés ou superficiels fournis par des «voyageurs» ou des ethnographes qui se croient bien informés parce qu'ils ont passé trois mois à Paris à écouter des discours à l'usage des visiteurs de passage et dont les propos sont ensuite indéfiniment répétés sans vérification (par exemple, l'idée que Michel Foucault aurait été l'«élève» d'Althusser...).

3. «Le marxisme structuraliste» n'est pas né, comme pourrait le laisser croire la périodisation de Sherry B. Ortner, d'une réaction contre le structuralisme de Lévi-Strauss: issu d'une application du mode de pensée structuraliste à la lecture de Marx et, à travers l'influence d'Althusser, à l'anthropologie (où il a fait des ravages), il est une des manifestations (l'œuvre de Foucault en est une autre) de la domination que l'anthropologie a exercée, à travers Lévi-Strauss, sur l'ensemble du champ intellectuel, et sur la philosophie, jusque-là dominante (cf. P. Bourdieu, préface à l'édition anglaise de *Homo academicus*, trad. P. Collier, Cambridge, Polity Press, 1988.)

de l'autre sans pour autant se remettre elles-mêmes en cause» (p. 25), de même les concepts opposés, qui fonctionnent souvent comme des *insultes*, masquent par leur antagonisme qu'ils tendent à délimiter l'espace du pensable en excluant l'intention même de penser par-delà les divisions qu'ils instituent.

Il est clair que ces oppositions qui structurent le champ d'une discipline et les esprits de tous ceux qui y participent n'ont rien d'universel. Ce sont d'autres oppositions qui fonctionnent dans une autre discipline du même pays et au sein de la même discipline dans un autre pays (chez les anthropologues français, à la même époque, les oppositions majeures étaient très différentes et cela bien que le champ de l'anthropologie fût sans doute plus unifié, à ce moment-là, que celui de la sociologie ou de la philosophie). Il en résulte de nombreux malentendus dans la circulation internationale des «théories»: en effet, comme Marx le remarquait déjà, les textes circulent sans leur contexte, plus précisément, ils n'emportent pas avec eux le champ scientifique dans lequel ils se sont constitués, le système des oppositions par rapport auquel ils se sont définis et qui varie selon la discipline, la tradition nationale et la génération intellectuelle². Ils ont donc toutes les chances d'être lus par des lecteurs qui, étant insérés dans un autre champ, leur appliquent des schèmes de perception tout à fait différents. Destin d'autant plus probable que les retards dans les traductions viennent brouiller les synchronismes.

Ainsi, ce n'est pas sans quelque surprise que je me suis vu situé dans le *current practice trend* des années quatre-vingt; en effet, mon livre, publié au début des années soixante-dix et élaboré au milieu des années soixante, c'est-à-dire en plein triomphe du structuralisme, a été explicitement conçu contre deux adversaires théoriques aussi profondément opposés entre eux que l'étaient, au même moment aux USA, les *cultural ecologists* et les *symbolic anthropologists*: d'une part le structuralisme dans sa version lévi-straussienne ou dans sa version structuralo-marxiste³ qui poussait jusqu'au bout, en l'explicitant sous la forme de la théorie de l'agent comme simple «support» (*Träger*) de la structure, la philosophie structuraliste de l'action; d'autre part, l'existentialisme sartrien, qui représente sans doute l'expression la plus systématique et la plus radicale qui ait été jamais donnée de la *philosophy of the intentional subject*, celle de Sartre. C'est pourquoi je ne puis accepter sans hésitation de me trouver rangé dans le *practice trend* des *eighties* (pour si flatteur que puisse être le fait d'être ainsi situé à la fin, même provisoire, de la «dialectique intellectuelle»): en effet, et c'est ce que je voudrais maintenant rapidement montrer, on ne peut confondre, sous le terme très vague, de *practice*, la théorie de l'*habitus* et les *théories subjectivistes* de l'action (comme l'interactionnisme, l'ethnométhodologie ou la *rational action theory*), alors que c'est contre elles tout autant que contre les théories objectivistes, de type structuraliste ou structuralo-marxiste que je l'ai proposée.

S'il est vrai que les différents champs s'organisent selon des opposi-

tions différentes, selon la discipline, la tradition nationale, le moment historique, il reste qu'il existe un petit nombre d'oppositions fondamentales qui, étant inscrites dans la nature des choses, c'est-à-dire dans la forme tout à fait singulière que revêt, dans le cas de la science sociale, la relation entre le savant et son objet, se retrouvent, sous des formes différentes, dans des états différents du champ intellectuel.

C'est le cas de l'opposition entre l'objectivisme et le subjectivisme: ces deux points de vue antagonistes, comme les oppositions entre le matérialisme et le spiritualisme ou entre le physicalisme et le sémiologisme, déchirent en quelque sorte artificiellement la réalité intrinsèquement double de l'existence humaine comme chose du monde pour laquelle il y a des choses (c'est cette réalité anthropologique fondamentale que résume bien le mot de Pascal: «Le monde me comprend et m'anéantit comme un point, mais je le comprends.»). Et la logique des champs de production culturelle, à laquelle le champ scientifique n'échappe pas, celle de l'orthodoxie et de l'hérésie, qui incite les nouveaux venus à la rupture avec le discours dominant, favorise les fausses révolutions qui ne sont que des renversements du pour au contre, des retours de balancier, reconduisant à une phase subjectiviste après une phase objectiviste et inversement. C'est ainsi qu'aujourd'hui, en sociologie, la réaction contre la brève domination d'une approche de type structuraliste objectiviste (à laquelle certains de mes travaux en sociologie de l'éducation, et notamment *La Reproduction*, sont à tort annexés) inspire le retour à une anthropologie subjectiviste contre laquelle le courant structuraliste s'était constitué: je pense à tous ces courants, que les taxinomies scolaires regroupent parfois sous le nom de constructivisme, et qui vont des variantes plus ou moins rénovées de l'interactionnisme ou de l'ethnométhodologie mettant l'accent sur la contribution des agents à la construction des réalités sociales, structures, groupes sociaux, etc., jusqu'à des formes de *discourse analysis* oubliant de prendre en compte la position des locuteurs dans l'espace de production et de réception du discours. De même, en anthropologie, la réaction contre les formes les plus dures du structuralisme et du structuralo-marxisme porte certains à une forme de nihilisme subjectiviste qui, sur la base d'une critique faussement radicale du travail de l'ethnologue, réduit le discours sur le monde social à une rhétorique balançant entre les charmes suspects de la poésie et les manipulations sournoises de la politique.

Bref, devant ces mouvements pendulaires, qui n'ont pas cessé depuis l'apparition d'une science du monde social prétendant à l'autonomie, on

4. Au point que pour qui a en mémoire les analyses sartriennes de la *mauvaise foi* ou du *serment*, les contorsions à la Elster (notamment dans *Ulysse et les sirènes*) font figure de médiocre *remake* d'un spectacle déjà connu.

5. J'ai tenté d'explicitier toutes les implications de cette opposition, notamment en matière de temporalité, dans mon livre, *Le Sens pratique* (Paris, Minuit, 1980) où je reprends, de manière plus approfondie et plus systématique, les analyses présentées dans *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Genève, Droz, 1972).

a le sentiment que l'histoire se répète: ainsi, le triomphe, dans les années soixante, en France, de la «philosophie sans sujet» qui s'affirme, en grande partie, au moins chez les philosophes (Althusser et Foucault notamment), en réaction contre la philosophie du sujet, de la conscience libre, du projet, qui, avec Sartre, avait dominé tout le champ intellectuel français dans les années cinquante, apparaît comme un retour et une revanche de Durkheim, contre qui, au moins en partie, les philosophes français de la génération de Sartre, Aron et Nizan, s'étaient constitués, en s'appuyant sur le courant phénoménologique de Husserl et Heidegger et sur une certaine lecture de Max Weber. Cela dit, pour des raisons qui tiennent à la qualité des protagonistes et aussi aux progrès de l'expérience intellectuelle accumulée dans le champ, l'opposition entre Sartre, qui a poussé le subjectivisme jusqu'à ses dernières limites⁴, et Lévi-Strauss qui a affirmé de la manière la plus provocante la philosophie de l'action inscrite dans la théorie durkheimienne, prolongée par Saussure (avec la notion de conscience), représente sans doute (mais peut-être est-ce une illusion de la familiarité) l'expression la plus accomplie entre l'objectivisme et le subjectivisme.

C'est cette opposition que j'entendais dépasser⁵. À l'objectivisme de l'action sans agent et de l'histoire «*as a process without a subject*» et au subjectivisme concevant l'action comme produit d'une intention consciente, projet libre d'une conscience posant ses propres fins ou calcul rationnel d'un *homo œconomicus* guidé par la recherche de la maximisation du profit ou, plus largement, de la satisfaction de son intérêt, j'entendais opposer une théorie de la pratique comme produit d'un «sens pratique», d'un sens du jeu, ou, en un mot d'un *habitus*. J'entendais par là un système de dispositions ou, si l'on préfère, de schèmes de perception, d'appréciation et d'actions qui sont le produit de l'incorporation des structures et qui, aussi longtemps que les jeux sociaux auxquels ils sont confrontés ne sont pas radicalement différents des jeux dans lesquels ils se sont constitués, permettent d'anticiper sans calculer la nécessité immanente du jeu, les tendances inscrites dans sa logique même, à la façon du bon joueur qui attend la balle là où elle va tomber. Dans cette perspective, les actions ont à leur principe des *agents* (ce qui ne veut pas dire, comme le suggère Sherry B. Ortner dans une énumération à la page 35, des sujets, ni des personnes, ni des acteurs, autant de mots renvoyant à une philosophie de la conscience, de l'intention) qui n'ont pas besoin de poser leurs fins comme telles, dans un projet explicite, ou un plan rationnel, pour produire des actions raisonnables – ce qui ne veut pas dire rationnelles. Les actions engendrées par l'*habitus* peuvent avoir une intention objective sans être le produit d'une intention; les stratégies qu'il suggère, telles celles du bon joueur qui, anticipant les anticipations de son adversaire les prend à contre-pied, ne sont pas le produit d'une intention stratégique. Elles ne sont pas pour autant des réflexes automatiques, des réactions mécaniques ou de simples exécutions d'un programme inscrit dans la structure. Actives, inventives, à la façon de l'improvisation d'un conteur ou d'un orateur inspiré, elles ne sont pas le produit des décisions conscientes et calculées d'une

invention créatrice: elles ont pour principes non des règles explicites, ou des procédés constitués en méthode, mais un *art*, «pratique pure sans théorie», comme disait Durkheim, un *modus operandi* pratique qui ne se découvre lui-même que dans l'*opus operatum* et qui permet toutes les inventions possibles mais dans les limites d'un style, inscrit dans les schèmes de-l'*habitus*.

Il faudrait encore préciser ici la notion d'intérêt: pour moi, l'intérêt apparaît dans la relation entre un *habitus* et le champ social dont il a incorporé la structure et la dynamique. Cela implique qu'il y a autant de formes d'intérêt qu'il y a de champs (ce qui, pour un Kabyle bien «socialisé» sera une question de vie ou de mort, un enjeu vital, pourra laisser *indifférent* un agent dépourvu des principes de différenciation qui permettent de faire la différence, de s'intéresser aux jeux d'honneur). Mais cela implique aussi et surtout que la réalisation de l'intérêt ne suppose pas, comme on le croit en se fiant à la philosophie utilitariste qui est associée à certains états du champ économique, la position consciente des fins intéressées, rationnellement visées (et l'on pourrait montrer qu'il y a des univers où le désintéressement, au sens ordinaire du terme, est une manière particulièrement adaptée d'atteindre la satisfactions des «intérêts»).

Pour dire ce qu'il en est vraiment de l'action humaine, il faut donc se débarrasser de toutes les paires de concepts, *paired concepts*, (tels que sujet/ objet, pensée/chose, conscience/inconscience, etc.) qui bloquent notre pensée et nous interdisent de saisir et de décrire adéquatement la complicité ontologique entre l'agent social (qui n'est ni un sujet ni une conscience) et le monde social (qui n'est jamais une simple chose): la réalité sociale existe en quelque sorte deux fois, dans les choses et dans les cerveaux, et, comme le montre bien la relation entre le sens du jeu et le devenir du jeu, lorsque l'*habitus* est affronté à un monde social dont il est le produit, c'est en quelque sorte cette réalité qui communique avec elle-même, en deçà du discours et de la conscience.

DE LA CONDITION FÉMININE AU MARABOUTISME REGARD SUR LA SOCIÉTÉ KABYLE

Mohamed Arkoun
Entretien réalisé par Tassadit Yacine

Mohamed Arkoun est connu pour ses travaux sur l'islam et la philosophie arabe. Ce spécialiste de l'exégèse de la science religieuse est également un connaisseur des cultures orales et populaires. Son village, Taourirt Mimoun, en Kabylie, a été ce réservoir de traditions vivantes au sein duquel il a été imprégné d'une culture apprise sur le mode de la pratique. Cette volonté de concilier les exigences de la raison et de la science contemporaines avec ce qui constitue la tradition vivante d'une grande religion fait de lui un témoin privilégié de sa génération. Nous avons voulu l'interroger sur un épisode de sa vie où il a pris conscience du poids de la-culture villageoise face à une loi extérieure, non incorporée par les traditions paysannes. En 1951, alors qu'il était encore jeune étudiant à l'université d'Alger, il a donné une conférence, dans son village natal, sur la condition de la femme kabyle. Cette intervention eut un grand retentissement dans ce qui était alors le douar des Ath Yenni; l'auteur en a du reste déjà dégagé les significations anthropologiques dans «Avec Mouloud Mammeri à Taourirt-Mimoun» (Awal, 1991).

Tassadit Yacine – Racontez-nous un peu les circonstances de cette conférence.

Mohamed Arkoun – En 1950, Driss Mammeri, rentré du Maroc où sa famille était installée, acquit vite une grande notoriété en tant que premier jeune médecin installé dans notre village. Jusque-là, l'importante population des Ath Yenni ne disposait que d'un modeste dispensaire tenu par les Sœurs blanches à Ath Larba. Foudroyé par une entérite en plein été à l'âge de trois ans, j'ai été sauvé grâce à ce dispensaire. Ma mère garde toujours le souvenir ému de la sœur qui m'avait sauvé. Ajoutant au prestige de sa famille celui d'un médecin providentiel parlant la langue des siens, Driss eut avec d'autres jeunes, l'heureuse idée de créer un foyer rural (à l'image de ce qu'on a connu en France dans les années soixante, sous le nom de maisons de la culture). Un programme de conférences fut lancé et j'eus l'honneur inattendu de l'inaugurer avec un sujet qui me préoccupait déjà pour deux raisons: les découvertes que je venais de faire à la faculté d'Alger sur le droit dit musulman, et le statut nettement différent assigné à la femme kabyle

par un code coutumier bien antérieur à l'islam et resté en vigueur jusqu'à l'indépendance de l'Algérie en 1962. Expliciter cette différence, montrer les distances historiques et culturelles entre ce qu'on nommait l'islam et les codes coutumiers et culturels berbères, m'apparaissait déjà comme l'une des tâches les plus urgentes et les plus pertinentes pour l'éveil d'une conscience critique de soi non seulement en Kabylie, mais dans l'ensemble de l'espace maghrébin travaillé, on le sait, par la thématique du discours nationaliste de libération. Écrire cela cinquante ans après l'événement, après les parcours heureux et malheureux des peuples maghrébins, est pour moi une source de fierté et de profonde tristesse à la fois: fierté d'avoir eu une sorte d'intuition très éclairante des contradictions qui allaient dominer l'histoire ultérieure du Maghreb; tristesse de constater le rejet constant, radical, souverain par toutes les élites politiques de tout ce qui pouvait favoriser le développement de la fonction critique des chercheurs en sciences sociales et des intellectuels dans l'espace maghrébin. Il suffit de passer en revue les luttes et les discussions actuelles sur la condition des femmes au Maghreb pour mesurer la portée historique de ces remarques.

T. Y. – Pourquoi avoir choisi précisément de parler de la femme?

M. A. – J'étais particulièrement sensible à cette question parce que j'ai moi-même été élevé exclusivement par des femmes. Durant toute mon enfance, il y avait autour de moi, en plus de ma mère, quatre tantes paternelles non encore mariées et deux autres mariées mais qui nous rendaient souvent visite. Mon père, comme beaucoup de Kabyles, avait été amené, pour faire vivre une famille trop nombreuse, à «s'exiler» très loin, à Aïn el-Arba près d'Oran, où il travailla comme tailleur, puis comme modeste épiciers de 1908 jusqu'à sa mort, en 1979. Pour faire des économies, mon père faisait de très brefs séjours dans sa famille laissée en Kabylie, jusqu'au fameux blocus, imposé par Robert Lacoste en 1957. Enfant, j'étais l'unique destinataire des attentions maternelles de toutes mes tantes qui allaient jusqu'à disputer à ma mère son droit d'exprimer sa propre affection. En particulier, la plus âgée de mes tantes, qui vient de mourir à l'âge de 105 ans, allait plus loin encore que ses sœurs dans la compétition pour exprimer les élans de l'instinct maternel; elle m'a toujours traité comme son propre fils. Cette situation engendra des conflits qui ont blessé ma mère et éveillé mon attention sur les problèmes bien connus de toute structure familiale patriarcale. En tant qu'aîné de huit frères et sœurs, j'ai pu observer aussi les attitudes décrites par Camille Lacoste dans *Des mères contre des femmes*. J'ai donc grandi dans cette atmosphère où, après avoir été le seul garçon de la famille (mon deuxième frère, né six ans après, mourut d'une entérite), j'ai dû vite remplir les devoirs intérieurs et extérieurs du seul représentant masculin de la famille en l'absence de mon père. À l'âge de douze ans par exemple, je devais servir de tuteur à mes tantes, les accompagner dans leurs sorties, selon les exigences du code de l'honneur. Longtemps, j'ai dû égale-

ment représenter ma famille à l'assemblée du village (*tajmaat*) : les femmes n'y étant pas admises, c'est moi qu'elles y envoyaient, malgré mon jeune âge, afin de suivre les délibérations et apprendre comment se prenaient les décisions relatives à la vie de la collectivité.

T. Y. – Mais votre père, il lui arrivait de rentrer de temps en temps tout de même?

M. A. – Certainement, mais ses visites étaient très espacées dans le temps. Et puis là aussi j'ai été frappé par quelque chose qui m'a beaucoup choqué. Quand mon père rentrait après une longue absence (qui durait parfois jusqu'à trois ans), il embrassait ses enfants, ses sœurs, mais entre lui et ma mère, c'est comme s'ils étaient étrangers l'un à l'autre; ils devaient s'interdire toute expression de tendresse et, *a fortiori*, d'amour, jusqu'à ce qu'ils se retrouvent seuls dans leur chambre. Ils évitaient même de se regarder ou de se parler. Par la suite, quand j'ai étudié les prescriptions islamiques en matière de vie du couple et de relations hommes-femmes d'une façon générale, j'ai voulu déterminer la part de la religion importée et celle des coutumes kabyles (berbères) dans les usages qui m'avaient tant intrigué.

T. Y. – Quelle était la condition des femmes kabyles à ce moment-là?

M. A. – Elle jouissaient de certaines formes de liberté qui sont refusées aux femmes que le Coran appelle *muhçanât*, bien préservées de tous les regards et contacts illicites. Une femme ne pouvait se rendre seule ni au champ, ni à la fontaine, ni même rendre visite à d'autres femmes dans le village; comme je l'ai indiqué, la présence d'un mâle, même très jeune, est toujours indispensable; une mère de famille âgée et de bonne réputation peut également assurer la fonction de témoin-protecteur requise par le code de l'honneur (le regard extérieur à l'esprit du code parlera de chaperon). Un groupe de femmes peuvent aussi se rendre aux champs, à la fontaine ou faire une visite. La disparité des statuts hommes-femmes apparaît également dans le partage du travail: au retour des champs, l'homme ne porte aucune charge, tandis que la femme transporte sur son dos un fagot de bois ou un lourd panier de fruits et légumes; pire encore, l'homme peut revenir à dos d'âne quand la famille en possède un, tandis que la femme partage avec l'âne la charge des fardeaux matériels. Est-il plus «avantageux» pour les femmes de rester confinées aux tâches domestiques, comme l'exigent les fondamentalistes aujourd'hui, ou d'avoir accès à l'espace extérieur fréquenté par les hommes pour accomplir des travaux communs? La question ne se posait pas-ainsi dans les sociétés traditionnelles; d'autant plus que, rentrées le soir, les femmes devaient quand même faire face aux tâches domestiques. L'émancipation de la condition féminine en contexte moderne repose sur une redéfinition philosophique de la notion de personne humaine par-delà tous les statuts coutumiers ou théologico-juridiques antérieurs à la modernité.

T. Y. – N’y avait-il pas d’exceptions à ce statut général de la femme kabyle?

M. A. – J’ai eu une grand-mère maternelle qui, après avoir eu beaucoup d’enfants avec son mari, a été délaissée pour une épouse plus jeune qui a eu, à son tour, plusieurs enfants. Quand ses enfants ont pu acquérir des positions sociales importantes, elle s’est affranchie des contraintes qui pèsent sur les femmes célibataires et les épouses: elle pouvait se déplacer seule d’un village à l’autre, s’arrêter en chemin pour bavarder avec un homme, prononcer des avis sur des questions discutées par des hommes, exercer même une autorité morale et forcer le respect des hommes dans certains domaines. Ma grand-mère paternelle représentait aussi à sa manière une exception. Elle était accoucheuse et de ce fait échappait aux restrictions imposées aux autres femmes. Elle aussi, elle avait fait ses preuves en quelque sorte puisqu’elle était devenue «sage-femme» après avoir eu de nombreux enfants et rempli largement son rôle d’épouse et de mère. Son statut de travailleuse sociale lui valait une réelle liberté et un respect unanime dans toute la circonscription ou «peuple» (*lârch*) des Ath Yenni. Le changement de statut était marqué par plusieurs signes explicites: ce sont les hommes qui prenaient l’initiative de saluer ma grand-mère sous son nom de famille Ghnima Ath Waarâb; on s’empressait pour l’honorer et lui rendre service; il n’était pas question d’ignorer son avis, ou minimiser ses interventions dans des circonstances variées. Cela prouve que les codes culturels autorisaient des corrections à la rigidité des normes du système décrit par P.-Bourdieu sous le riche concept de *sens pratique*.

T. Y. – Il n’en demeure pas moins que le code assure la «reproduction» par les garçons de conduites, de rituels sociaux qui perpétuent le système d’inégalités fondamentales dans le partage des rôles, du travail, des statuts entre les femmes et les hommes.

M. A. – Tout à fait exact. Je me souviens de cette tante qui s’est voulue ma seconde maman et qui m’avait grondé une fois parce qu’en l’accompagnant aux champs, par respect pour elle, j’avais volontairement choisi de marcher sur le bas-côté du chemin pour lui permettre de poser les pieds sur un terrain moins accidenté. Pour elle, l’homme, fut-il un enfant, devait toujours occuper la position, la place la plus avantageuse et laisser la moins favorable à la femme, même âgée et éminemment respectable.

T. Y. – On peut donc dire que la «virilisation» des hommes résulte aussi de l’intériorisation par les femmes du statut qui les secondarise.

M. A. – Absolument. Au cours d’un conflit entre les habitants de mon village et ceux d’un village voisin, Taourirt el-Hajjâj, au sujet d’une fontaine

célèbre dite *Thala b-omsedh*, les choses s'étaient envenimées au point de devenir un affrontement armé. Figurez-vous que moi, alors que j'étais à peine adolescent, je fus poussé par ma mère et mes tantes à me montrer auprès des hommes de mon village en signe de solidarité et d'affirmation de l'existence de ma famille. J'étais pourtant incapable de manier un fusil et du reste ma famille n'en a jamais possédé. Du fait de l'absence de mon père, je devais selon elles montrer que j'étais un vrai homme, conscient de la règle de solidarité du groupe qui garantit la sécurité de chacun. Il est donc tout à fait juste de dire que la virilité est nourrie par un courage moral incontestable des mères, des épouses, des sœurs, des tantes qui préfèrent pousser à une mort probable leurs soutiens les plus précieux plutôt que d'attirer le déshonneur sur la famille. On notera au passage que ces codes fonctionnaient en Kabylie après plus de cent ans de colonisation française; on voit que la Kabylie est pratiquement demeurée une région autonome, sans police, sans tribunaux, sans percepteur, sans administration directe jusqu'aux années cinquante. Incontestablement les femmes jouaient un rôle de premier plan dans la socialisation des garçons aussi bien que des filles avec toutes les différenciations requises par le *sens pratique*.

T. Y. – Est-ce que le fait d'avoir évolué durant votre enfance dans un milieu exclusivement féminin ne vous a pas handicapé par la suite comme on le voit parfois pour des garçons ayant vécu dans les mêmes conditions et qui, parvenus à l'âge adulte, sont perturbés dans l'exercice de leurs nouvelles responsabilités?

M. A. – Au contraire, je pense que l'entourage féminin de mon enfance m'a très bien préparé à la vie d'adulte. J'ai quitté le village à l'âge de quinze ans pour aller vivre comme interne au lycée d'Oran. À partir de là, j'ai vécu dans un entourage exclusivement masculin tant à l'internat que dans le petit magasin de mon père à Aïn el-Arba. J'ai pu ainsi compléter l'autre versant de ma socialisation. J'ai gardé de cette formation en deux étapes une exigence précieuse pour l'exploration et l'analyse des sociétés maghrébines et plus généralement musulmanes.

On voit donc comment la société kabyle, par cette intériorisation de codes rigoureux définissant le rôle de chacun, réussit à inculquer à ses membres un sens des responsabilités qui à son tour préserve la cohésion et la permanence du groupe. Je vous fais remarquer que ces codes sont transmis uniquement par le canal de la communication orale. Ils ne sont consignés dans aucun document écrit. Le corpus des coutumes kabyles, réalisé par Hanoteau et Letourneux en 1893, est demeuré inconnu des Kabyles, parce qu'inutile tant que fonctionnait la mémoire orale collective. Il a pu servir aux tribunaux français jusqu'à l'indépendance.

T. Y. – Vous pensez donc comme Bourdieu que les rapports hommes-femmes sont structurés par des modes de domination intériorisés de part et d'autre.

M. A. – Je suis heureux que vous citiez Pierre Bourdieu. Depuis que j'ai lu son livre déjà cité, *Le Sens pratique*, je suis resté admiratif et en profonde communion de pensée avec ses engagements pour une radicalisation des analyses des sciences sociales appliquées aux sociétés archaïques comme la Kabylie et aux sociétés les plus modernisées comme la France. Il a consacré à la Kabylie les pages les plus fines et les plus perspicaces alors qu'il n'a pas une connaissance intime de la langue. Il y a peut-être une divergence entre nous sur un point: je pense, en effet, que les codes sont intériorisés comme systèmes de valeurs, bien que, pour l'analyste, ils s'avèrent être l'expression de rapports de force. Le concept de domination est créé par l'analyste marxisant qui observe des systèmes d'inégalités et les théorise à l'aide d'une conceptualisation moderne et à partir de données explicitées depuis peu grâce notamment aux techniques de déconstruction des discours. Mais pour celui qui vit ces codes régulateurs, ils se plient de bonne grâce à toutes les règles perçues et vécues comme le garant de l'harmonie sociale et de la sécurité des groupes. C'est cette intériorisation des normes par tous les membres du groupe sans distinction d'âge, de sexe ou de condition sociale qui a permis aux sociétés sans écriture (de tradition orale) de vivre pendant des siècles sans avoir besoin de police, de gendarmerie, de juges, d'armée organisée, d'écoles pour assurer la perpétuation d'un ordre social. Je ne pense pas qu'il y ait dans les rapports hommes-femmes l'idée d'une hiérarchie sentie comme pesante d'un côté et agréable de l'autre; c'est la modernité qui va introduire des principes, des critères, des cadres de connaissance orientés vers le dévoilement des enjeux et des significations cachés des systèmes, des codes, des «ordres» politiques et sociaux, des rituels anciens, etc.

T. Y. – Certes il s'agit d'une domination acceptée de part et d'autre, mais qui implique néanmoins une inégalité qui peut donner lieu à des abus. De la même façon que la domination maître-élève est légitimée par la transmission du savoir, ne peut-on pas dire que la codification des rapports hommes-femmes n'est qu'une légitimation du pouvoir accaparé par les hommes?

M. A. – Cette présentation est indiscutable dans le cadre de connaissance et d'interprétation créé par la modernité politique et économique. Il ne faut pas oublier que l'appareil conceptuel de cette modernité était au sens psychologique et culturel impensable dans le cadre cognitif propre au *sens pratique*. Ainsi, quand on parle aujourd'hui de domination, on introduit une notion de délégitimation de l'ordre imposé par les dominants. Dans le régime de vérité et de justification qui fonde le fonctionnement du sens pratique,

les critères de légitimation et de délégitimation sont liés aux valeurs et aux conduites qui garantissent la survie du groupe face aux calamités naturelles et aux agressions de groupes ennemis; tous les codes de l'honneur ('ird en arabe, *nîf* ou *lârd* en kabyle) sont construits à partir de cette exigence fondatrice. C'est pourquoi, le système de sécurité du groupe s'effrite dès qu'on délégitime l'une de ses «valeurs» ou de ses normes. C'est précisément cela que je n'avais pas compris en 1951, quand j'avais tenu des propos militants pour l'émancipation moderne de la femme kabyle. Aujourd'hui, comme hier, il faut agir au niveau profond des «valeurs» et des normes qui construisent la conscience du sujet individuel et du sujet collectif. Cela nécessite le recours à un système éducatif qui privilégie l'initiation aux outils de pensée et aux stratégies critiques des sciences sociales. On ne peut que nourrir des malentendus en dénonçant le machisme de l'homme kabyle là où il faudrait permettre à chacun de participer à la critique généalogique ou archéologique de tous les systèmes de valeur hérités, transmis et vécus sous les contraintes de la tradition. Il s'agit de restituer des contenus de conscience tels qu'ils sont vécus et tels qu'ils opèrent dans les sociétés de-tradition orale. J'entends par contenus de conscience l'ensemble des valeurs, des normes, des représentations qui permettent l'insertion de chaque individu dans le groupe par la reproduction stricte de conduites d'identification et d'intégration. Par exemple, quand ma mère m'envoyait assister à l'assemblée de village, elle remplissait une fonction de socialisation par la «conscientisation»: en écoutant les délibérations «municipales» des adultes responsables, en observant les rituels de la prise de parole et de l'argumentation, j'assimilais dans la pratique et sur le terrain, les formes et les contenus des codes de gestion de la vie villageoise. C'est bien plus tard que j'ai accédé à la distanciation critique des enjeux et des conséquences de ces processus de socialisation et de «conscientisation». Alors seulement, on peut commencer à réfléchir aux nécessités et aux pédagogies du changement.

T. Y. – Cette notion de légitimité invoquée pour justifier la domination, ne la retrouve-t-on pas dans une autre sphère de la société kabyle, celle de la distinction entre la caste maraboutique et le reste du groupe?

M. A. – Les marabouts n'appartiennent pas aux solidarités premières qui lient les natifs et les «clients» – ceux qui, comme ma famille à Taourirt Mimoun, ont demandé et obtenu la protection, l'*anaya*, du village; ils viennent de loin, souvent du Maroc, où ils ont reçu une formation élémentaire de théologie populaire en arabe, soit dans le cadre des confréries, soit dans les médersas fondées au temps des Mérinides. Parce qu'ils sont lettrés, ils savent déchiffrer, réciter et écrire le Coran, ils acquièrent un charisme auprès des populations de tradition orale; ils augmentent ce charisme lorsqu'ils réussissent à éteindre des conflits entre familles, clans et tribus. Ils peuvent d'autant mieux jouer ce rôle de médiateurs conciliateurs qu'ils ne sont pas engagés dans les solidarités généalogiques locales; ils invoquent,

au contraire, l'autorité du jugement de Dieu et du Prophète. Ces mécanismes et ces fonctions se sont répandus dans tout l'espace maghrébin grâce à l'expansion des confréries liées de diverses façons à des maîtres fondateurs réputés «mystiques». Je ne puis m'étendre ici sur ce sujet capital qui exige une approche à la fois historique, sociologique, anthropologique et théologique critique. Les marabouts qui conquièrent un statut de chef charismatique en s'installant dans des groupes étrangers à leur propre généalogie agnatique font penser à l'itinéraire du Prophète Muhammad qui, rejeté et poursuivi par un clan concurrent à La Mecque, a pu s'imposer aux gens de Médine étrangers à ses solidarités premières. Les structures anthropologiques de la parenté ont longtemps commandé les stratégies de prise de pouvoir dans les sociétés segmentaires; ces mécanismes n'ont pas encore entièrement disparu.

Il faut ajouter que les marabouts ont contribué à substituer – jamais totalement – des définitions du sacré et des procédures de sacralisation d'origine islamique à celles qui ont continué à prévaloir dans les milieux berbères. C'est à la lumière de ces échanges interactifs qu'il faut redéfinir l'islam maghrébin, ou, plus concrètement la religion des Maghrébins, le terme Maghrébin lui-même, devant référer à la population résultant des brassages ethnoculturels depuis l'intervention des Arabo-Musulmans. Je garde le souvenir de pèlerinages locaux à des sources, des chênes, des oliviers censés habités par des forces sacrées que les femmes invoquaient régulièrement pour exaucer des vœux divers. J'ajoute que la tension entre les *'ulamas* dits réformateurs et les saints locaux dits marabouts doit être réinterprétée dans le cadre de ce que j'ai appelé la dialectique anthropologique des puissances et des résidus (culture savante écrite ou écriture vs culture orale ou orature; État-nation ou communauté vs segments rebelles de la société; orthodoxie politico-religieuse vs hérésies-rébellion). Les hiérarchies du sacré se complexifient et entraînent des clivages entre les expressions orales et les expressions écrites du religieux, du social, du politique et plus généralement de l'univers extérieur. Privés de tout contact intellectuel et culturel avec les centres maghrébins et davantage encore proche-orientaux de la vie intellectuelle et culturelle, les marabouts de Kabylie ont fini par partager les niveaux de langue et de culture des villages où ils se sont installés et créé des sortes de dynasties spirituelles locales. A Taourirt Mimoun, Sidi Wannas a imposé son rayonnement parmi les Ath Yenni par des qualités exceptionnelles d'orateur capable de soulever chez ses divers publics kabyles d'inoubliables émotions esthético-éthiques.

T. Y. – On dit que les familles maraboutiques bénéficient d'une sorte d'inviolabilité aristocratique qui les éloigne de la population du village. Par exemple leurs femmes, contrairement aux autres villageoises, ne sortent jamais de leurs maisons.

M. A. – C'est là un trait commun à toutes les sociétés qui échappent

au contrôle d'un centre politique de quelque importance. Les unités villageoises ont besoin d'une instance, de l'autorité capable de jouer le rôle de médiateur dans les conflits fréquents qui opposent les familles, les clans ou des groupes plus larges. On ne peut parler d'aristocratie, car les marabouts ont une vie aussi modeste que celle des villageois ordinaires; il s'agit plutôt d'un ascendant moral et spirituel acquis grâce à la fonction de «gestionnaires du sacré», de porteurs de cette effluve sacrée appelée *baraka* que chaque homme et femme recherche comme un horizon de sens de son existence et aussi une source efficace de protection contre les calamités, les maladies, les malheurs, les échecs. C'est avec les problématiques et les outils d'analyse de la psychologie historique qu'il faut aborder l'étude des saints et de la sainteté/sacralité dans les sociétés prémodernes, et non avec un vocabulaire idéologique plus ou moins contaminé par la théorie de la lutte des classes. Au Maghreb notamment, il est urgent de libérer l'écriture de l'histoire sociale, de la sociologie et de la psychologie historiques des ravages idéologiques exercés par le discours nationaliste et réformiste *salafî* qui a disqualifié la classe des marabouts pour avoir collaboré avec le colonialisme. Seule l'anthropologie historique peut expliquer les rôles, les fonctions, les contributions positives et négatives des saints en général dans la gestion des symboliques, des légitimités, des valeurs, des systèmes de signification dans les sociétés segmentaires de tradition orale (les peuples sans écriture disait Claude Lévi-Strauss). Ce que j'appelle l'instance de l'autorité ne peut émerger dans ces sociétés fondées sur des solidarités agnatiques que si les «gestionnaires du sacré» sont généalogiquement séparés du reste de la population qui a besoin de disposer d'une instance de recours indépendante. Il s'agit d'un mécanisme fonctionnel qui engendre bien sûr des rapports économiques et moraux susceptibles de dévier vers des conduites de «domination» et d'«exploitation». C'est pourquoi les marabouts pratiquent l'endogamie; prendre une femme à l'extérieur du groupe charismatique, c'est diminuer l'exigence d'impartialité de l'instance de l'autorité. Les marabouts incarnent et perpétuent par leurs interventions dans les moments cruciaux de l'existence (naissance, mariage, célébrations collectives, réconciliations, rituels de-pardon, invocations propitiatoires...) cette dimension eschatologique qu'enseignent les trois religions monothéistes; c'est par l'éveil d'une conscience eschatologique qu'on accède aux moyens et aux itinéraires de la-quête individuelle et collective du salut; de ce point de vue, les saints et la-sainteté ont partout contribué à l'expansion d'un des ressorts spirituels les plus puissants, communs à toutes les religions et singulièrement aux religions monothéistes: non seulement l'espérance en la résurrection des âmes et des corps, la promesse d'immortalité, mais aussi l'espérance millénariste dans le retour du Messie, de l'Imam absent ou du Mahdi Maître de l'Heure qui instaurera la justice définitive sur terre. Cette thématique a puissamment pénétré, on le sait, la religiosité des Kabyles comme de l'ensemble des groupes sans écriture pris en charge par la pédagogie des saints locaux.

T. Y. – *Pourtant, l'inviolabilité des familles maraboutiques ne leur est pas exclusive, elles la partagent avec certains groupes privilégiés de la société kabyle.*

M. A. – Oui, mais ces derniers la tiennent d'un statut économique ou politique, d'un effort ordinaire d'enrichissement, d'ascension sociale sans aucune chance de participer à l'exercice du charisme dans l'instance de l'autorité. La formulation de vos deux dernières questions est précieuse, car elle signale la persistance d'une approche fort répandue de ce qu'on a appelé le maraboutisme. Plusieurs courants militants se sont accordés à vilipender ce phénomène pourtant complexe qu'on a disqualifié avec l'appellation de maraboutisme utilisée dans le contexte colonial pour stigmatiser les superstitions, les croyances archaïques véhiculées par l'islam dit populaire et reprise par les *'ulamas* gestionnaires d'une orthodoxie savante, écrite, plus liée à la civilisation urbaine qu'à celle des campagnes paysannes ou nomades. On sait comment les défenseurs actuels d'un islam originel et authentique (*açala*) radicalisent encore plus toutes les expressions de l'islam qui ne s'inscrivent pas dans une ligne politique militante. On aura compris, j'espère, que je défends une approche historique et anthropologique de la question des saints, de la sainteté, de la sacralité, des instances de l'autorité et du pouvoir, non une caste, un groupe, un courant de pensée.

T. Y. – *J'ai l'exemple d'un village kabyle fondé par un saint venu du Maroc et où tous les habitants sont des descendants de ce saint. Seulement à l'intérieur de cette communauté composée uniquement de marabouts, on trouve une stratification comparable à celle des autres villages. Autrement dit, une famille possède le savoir, l'écriture, la science religieuse et occupe une position dominante caractérisée par le retrait dont vous parliez et le reste du village est composé de «roturiers» dont les femmes sortent, s'adonnent aux travaux manuels et ne sont pas soustraits à la sphère du besoin comme l'est la famille dominante.*

M. A. – Vous pensez peut-être à Thânsawth, un des sept villages des Ath Yenni. Aucun historien, à ma connaissance, n'a essayé d'expliquer la formation de ce village où se sont concentrées uniquement des familles de marabouts. Si mon ancien projet d'une sociologie religieuse des Ath Yenni avait abouti, je me serais attaché à éclairer le processus de formation de ce village et à expliquer ses traits singuliers. Malheureusement les recherches de ce type demeurent rares dans l'ensemble de l'espace maghrébin. Il faudrait montrer aussi si cette singularité s'est aussi répétée ailleurs. La stratification sociale dans un village habité uniquement par des marabouts obéit aux mécanismes sociologiques communs à tout groupement humain; il faudrait vérifier si une famille a pu imposer son charisme par rapport aux autres; selon quels critères cela peut s'effectuer. Il reste que la différenciation que

j'ai décrite plus haut vaut pour des espaces sociaux où les «clercs» et les «laïcs», au sens médiéval de cette distinction, ont des statuts clairement définis. Cette différenciation correspond aux besoins de légitimation des rapports entre autorité et pouvoirs. La descendance maraboutique n'implique pas forcément une position dominante, bien qu'elle procure à son bénéficiaire un sentiment d'élection qu'il va garder sa vie durant. Il semble néanmoins qu'à partir du XV^e siècle, les Mérinides du Maroc aient eu une politique suivie d'envoi de missionnaires-médiateurs dans le reste du Maghreb afin de former des *fqih*, c'est-à-dire des clercs capables d'initier aux rudiments théologiques de l'islam et de nourrir en particulier le sentiment d'appartenance à «la Communauté promise au Salut» (*Ahl al-sunna wal-jama'a*). Sans venir nécessairement de la mythique Saguia el-Hamra dans l'actuel Sahara occidental, les saints se sont répandus au Maghreb avec la multiplication des confréries (*turuq*) à partir des XV^e-XVI^e siècles. On a beaucoup écrit sur ces aspects; mais il reste encore beaucoup de régions et de moments historiques à explorer avec des interrogations neuves et le souci constant d'élargir le territoire des historiens-anthropologues.

T. Y. – Cela démontre parfaitement cette constante de l'histoire du Maghreb et qui consiste à faire remonter à un passé illustre ce qu'on veut valoriser et qui n'est souvent qu'un trait de la société autochtone.

M. A. – Oui, ce rapport à un passé mythique fondateur est également commun à toutes les sociétés, y compris les plus modernes et les plus laïcisées comme la France républicaine. L'important pour la Kabylie et toutes les régions demeurées berbérophones, c'est de mieux définir le type de mythologisation qui leur permet de regarder vers un passé fondateur. Peut-on dire que le rapport mythique entretenu dans la mémoire collective kabyle est le même que celui des Mozabites, des Touaregs, des Rifains, des Chleuhs, des Chawiya? La question n'a guère été posée ainsi. Pour revenir à ma conférence sur la femme kabyle, ce que je voulais expliquer et qui a dérangé le public d'alors, c'est que certaines coutumes spécifiquement kabyles étaient revendiquées comme des expressions authentiques de la foi musulmane, renvoyant donc au moment inaugurateur de la Vérité selon l'islam. Pourtant, dans les années cinquante, les Kabyles dans leur écrasante majorité étaient coupés et des grands corpus de la croyance – Coran et *Hadith* – accessibles uniquement à ceux qui maîtrisent l'arabe écrit, et des grands textes classiques de l'exégèse coranique, de la théologie et du droit. Cela explique la facilité avec laquelle les Kabyles comme le reste des Algériens arabophones adhèrent aujourd'hui aux thèses de l'islam fondamentaliste militant. Les revendications culturellement légitimes des mouvements berbères n'intègrent pas dans leurs programmes d'explication les contradictions, les confusions, les amalgames liés à l'histoire de l'arabisation et de l'islamisation de tout l'espace berbère.

T. Y. – Précisément n'êtes-vous pas frappé par le fait que certaines coutumes kabyles sont encore plus inégalitaires en matière de condition féminine que le droit musulman? Par exemple les femmes kabyles sont exclues de l'héritage, alors que le droit musulman accorde à la femme la moitié de la part qui revient à l'homme.

M. A. – Ici nous touchons à un autre grand problème; il mériterait plus qu'une courte réponse. J'ai publié un livre en arabe sous le titre très audacieux de *Al-fikr al-usuli wa-stihalat al-Ta'sil*: «La pensée fondationnaliste et l'impossibilité de fonder». Une version française sera publiée bientôt sous le titre *Penser l'islam aujourd'hui*. Il y est question notamment de la critique de la raison juridique en contextes islamiques, donc, par exemple, en contexte kabyle qui est travaillé par le fait islamique sans être totalement commandé par le droit dit musulman. Avant de parler de systèmes plus inégalitaires, il faut d'abord bien définir les systèmes confrontés dans l'histoire, puis comparés par l'analyste. Ainsi, l'exhérédation remonterait au XVII^e siècle, donc à l'époque de l'administration ottomane. Il fallait empêcher le démantèlement des terres déjà pauvres et réduites des Kabyles, par le biais des mariages de femmes avec des étrangers au clan, au village, à la tribu. Le verset 12 de la sourate 4 a soulevé les mêmes difficultés pour les juristes classiques (voir mes lectures du Coran). Le code kabyle a prévu des compensations à l'exhérédation. Si la sœur, l'épouse, la mère n'a pas le droit d'hériter, il est en revanche prescrit au frère, au fils, à l'oncle, au plus proche parent survivant de porter aide et secours à la femme seule jusqu'à sa mort. Depuis l'indépendance le problème qui demeure est celui de l'inégalité énoncée par le Coran et perpétuée par les États-nations qui ne peuvent toucher au code musulman du statut personnel (*al-ahwal al-shakhçiyya*). Plutôt que de se perdre dans la question des avantages et des inconvénients des codes anciens, il est plus constructif de retenir l'idée que toutes les sociétés prémodernes ont produit leur système de régulation par un travail de soi sur soi; l'intervention de la modernité liée à l'histoire des sociétés européennes a progressivement réduit la part du travail de soi sur soi des groupes qui ont été obligés de vivre avec des coutumes et des normes juridiques de plus en plus contestées, désuètes, désintégrées et cependant maintenues pour des raisons de résistance politique à des dominations extérieures. Cette situation n'a fait que s'exaspérer, s'aggraver avec le rejet sans examen des apports incontournables de la modernité au nom de «valeurs», d'identités, de croyances, de représentations mythiques qui ont perdu leur portée fonctionnelle avec la destruction de leurs bases sociales, culturelles et symboliques.

1. CSU-IRESO, Centre national de la recherche scientifique.
2. École des hautes études en sciences sociales.

HOMMAGE À FAOUZI ADEL

Monique et Michel Pinçon¹
Monique de Saint Martin²

Notre collègue algérien, devenu au fil du temps notre ami, est décédé des suites d'une longue et cruelle maladie, à l'âge de 53 ans. Il aura fait preuve d'un rare courage durant les dernières années de sa vie trop courte, lorsqu'il dut affronter le drame algérien et les menaces permanentes d'un terrorisme sans pitié, puis les douleurs et l'angoisse de la maladie. Malgré la cruauté du destin, Faouzi Adel n'abandonna jamais son poste. Fidèle à ses étudiants et à ses recherches, il continua avec une persévérance admirable à rassembler autour de lui, à susciter des collaborations, à écrire et à publier.

Sociologue et anthropologue, ses thèmes furent variés et il montra jusque dans ses dernières années une rare capacité à renouveler les interrogations d'une curiosité scientifique qui ne se démentit jamais.

Au plus fort des assassinats terroristes, il mit au net un article, publié dans *Intersignes* en France et dans *Insaniyat* en Algérie, ses observations et ses analyses autour des rituels du mariage traditionnel. Nul doute qu'un tel thème, abordé avec toute l'objectivité et le caractère désenchanté des sciences sociales et de l'anthropologie, était en une telle époque un risque qu'il aurait pu payer cher.

Faouzi Adel avait élaboré un projet de recherche prometteur sur les grandes familles, ces familles désignées par le terme *Ayla*, dont le pouvoir reposait essentiellement sur du capital symbolique et fort peu sur du capital économique. Il se proposait d'analyser les processus de déclin consécutifs à-la période coloniale puis à la guerre de libération. L'enquête devait être menée à Constantine, la ville où il travaillait et vivait. Il n'aura pas eu le temps de mener à bien ce projet où il se proposait de vérifier l'hypothèse du «déclin d'une couche dont le pouvoir n'a jamais reposé sur une fortune, mais sur un ensemble de prérogatives, liées à un nom et à un rayonnement, qui tiennent plus à l'histoire de la famille qu'aux qualités propres, exigées par le moment. De sorte que les différents pouvoirs qui se sont succédé ont utilisé plus qu'ils n'ont intégré ce qu'on peut appeler un embryon de bourgeoisie».

Parallèlement il rédigea «Un patrimoine en danger», un article sur les musiques de son pays. Le sociologue de la famille faisait alors preuve d'une

profonde connaissance des genres musicaux traditionnels mais aussi contemporains. Il pouvait ainsi analyser les enjeux sociaux de cette musique, au cours de la guerre patriotique et pour le pouvoir en place à la fin des années quatre-vingt-dix. Il passe en revue les formes les plus contemporaines du raï ou la musique kabyle. Quant à la musique dite andalouse, s'il souligne son caractère élitaire, il analyse son déclin relatif comme un effet de la pression d'une immigration rurale qui en a profondément modifié l'esprit et le mode de consommation, aujourd'hui pratiquée dans les grandes salles.

Faouzi Adel ne se contentait pas de mener ses propres recherches, il avait aussi une activité importante dans l'animation de la vie scientifique. Il jouait un grand rôle au sein du CRASC, le Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle, créé en 1992, dont le siège est à Oran. Il participait activement au comité de rédaction de la revue du centre, *Insaniyat*, de *insan*, qui signifie «homme», au sens de genre humain. Il avait organisé en mai 1997, à l'université de Constantine, en collaboration avec le CRASC, des journées d'études sur «L'approche socio-anthropologique».

Actif au-delà des limites de ses forces, Faouzi Adel, malgré les progrès de la maladie, avait mis sur pied un colloque international sur le thème «Quel avenir pour l'anthropologie?» Il s'est tenu à Timimoun du 22 au 24 novembre 1999. Son organisateur ne put y participer, le mal ayant eu raison de lui avant que ne se tienne cette réunion qui lui tenait tant à cœur.

1. Ce texte, édité ici par Tassadit Yacine, est extrait d'une conférence inédite faite par Jean Amrouche en 1939 sur le peintre Delacroix (document appartenant à Pierre Amrouche).

TEXTES ET DOCUMENTS

L'EXIL INTÉRIEUR ET LA FOI DE L'ARTISTE⁻¹

Jean Amrouche

Je suis le témoin d'un phénomène assez singulier, le résultat d'une greffe de culture française sur un rameau jailli de la plus ancienne souche humaine de l'Afrique du Nord. Berbère de race et resté en contact étroit avec les hommes de mon sang, je suis français par la formation spirituelle, et l'on peut voir en moi, unies d'une manière particulièrement intime la France et l'Afrique, d'une manière si intime qu'il m'est impossible de démêler ce que je dois à l'une et à l'autre. Lorsque je suis engagé dans l'un de ces débats intérieurs où chacun d'entre nous s'efforce de prendre conscience de ce qu'il est, de tirer du désordre des contradictions une figure qu'il reconnaisse comme la sienne propre, je me vois contraint de m'avouer à moi-même que je ne suis ni tout à fait français ni tout à fait africain. Je chemine malaisément sur une arête très étroite et très incertaine qui sépare deux univers, deux versants étrangers l'un à l'autre de la civilisation humaine. J'appartiens à un monde qui n'a pas de tradition profonde, à un monde futur, purement virtuel, à un monde qui n'aura peut-être jamais d'existence.

Si mon cas était tout à fait isolé mes propos n'auraient d'autre intérêt que celui qui peut naître d'une certaine singularité.

La nature nous propose assez fréquemment de ces êtres de hasard, susceptibles d'exciter l'attention de savants amateurs de curiosités – mais il ne s'agit là que d'erreurs, ou d'essais sans lendemain. Tout au contraire, sur tous les points du globe où la France a installé, en même temps que ses soldats, ses hommes d'affaires ou ses ingénieurs, des missionnaires laïcs ou religieux, et tout particulièrement dans le Maghreb, une expérience humaine se poursuit sous nos yeux, à l'échelle planétaire. Et les problèmes qu'elle pose à l'esprit sont d'une exceptionnelle importance.

Dans le chaos de races, de langues, de confessions religieuses, de traditions, de mentalités et d'intérêts que représente l'Afrique du Nord, on peut voir un immense champ de bataille où Orient et Occident s'épousent en se combattant. Si l'on considère cela d'assez haut, en pur spectateur, on peut en tirer une impression assez exaltante. Tous les remous humains sont la-manifestation de ces tensions qui nous donnent la mesure de la vitalité

d'un-pays à la fois très ancien et très jeune. Nous assistons à la genèse d'un monde nouveau. Tout progrès de l'esprit est le résultat de la lutte entre des courants opposés.

Mais si nous quittons cette zone élevée de l'abstraction pour entrer dans la vie concrète des hommes, nous sommes contraints de constater qu'il est des dizaines de milliers d'hommes qui, loin d'être les spectateurs de ces conflits, en sont eux-mêmes le siège. Ils portent au cœur de leur personne de-très douloureux antagonismes. Ils souffrent d'une forme particulière de l'exil, l'exil dans le temps. Ils sont déracinés sur la terre de leurs pères, —spirituellement — et parfois socialement retranchés du milieu humain où ils ont pris le jour, sans être pour autant intégrés dans la société occidentale. Tous, à des degrés divers, ont une vie très difficile. Les traditions de famille, les convenances sociales, et les obscurs commandements de l'hérédité, sont en perpétuelle opposition avec les notions et les habitudes acquises; ce qui crée une atmosphère intérieure d'inquiétude et d'angoisse même, qui peut conduire au désespoir et parfois au suicide. Le nouvel homme, qui se crée peu à peu en chacun, ne vient à bout du vieil homme qu'après des luttes épuisantes et souvent vaines. À défaut de bonheur, l'homme a besoin, pour vivre, d'un certain équilibre spirituel, fût-il fondé sur des préjugés ou des réflexes mentaux. C'est pourquoi Barrès redoutait tellement pour les jeunes Nancéens des *Déracinés* leur brusque transplantation à Paris. L'un des plus nécessaires facteurs d'équilibre est le sentiment qu'on a d'appartenir à une communauté humaine assez homogène. C'est dans la communauté et par elle que l'homme prend conscience de son unité, c'est en elle que peut être scellé l'accord entre une destinée singulière et la destinée collective d'une société. Il est possible de penser dans l'abstrait avec un matériel d'idées acquises, mais on ne peut sentir et vivre, on ne peut incarner sa pensée et agir, qu'avec la connivence de tout ce que l'on a reçu en héritage.

Loin d'être d'accord avec leurs traditions, beaucoup de ces déracinés sont en opposition avec elles. Ils se connaissent presque constamment différents, séparés d'autrui. Encore s'ils pouvaient partager, communiquer entre eux leurs différences. Mais cette forme de la communion humaine leur est interdite, car il y a des degrés divers dans leur déracinement. Ils n'ont de commun que l'inquiétude qui est en eux, et aussi celle que leur comportement, souvent étrange, provoque dans leur entourage.

Certains d'entre eux ont reçu la grâce d'exprimer leur tension intérieure dans des œuvres d'art. Ils ont reçu par privilège cette délégation du destin qui fait de l'artiste le chantre de la création, celui qui élève jusqu'au chant, dans lequel sont indissolublement unies, la douleur et la joie des hommes.

Pour ces privilégiés il n'est pas d'incertitude, d'angoisse, il n'est pas de souffrance de la chair même qui, une fois incorporée à une œuvre d'art, ne trouve en elle sa justification. Il n'est pas de problème dont l'œuvre ne soit la suffisante solution; il n'est pas d'obsession qui ne se dissipe — pour renaître plus tard, sous une forme, plus douloureuse parfois, parce qu'elle s'est alourdie du poids des rêves inassouvis et d'échecs; l'œuvre à faire est

toujours là, comme une lampe dans les ténèbres de l'âme... Elle est une suffisante raison de vivre. D'autant plus qu'autour de chaque artiste, bien qu'il se sente seul, toute une géographie spirituelle se dessine, celle d'un pays surnaturel où les hommes se rejoignent dans l'homme. Là il n'y a plus de séparation, car si les techniques et les canons de la beauté sont innombrables, l'art est un.

COMPTES RENDUS

PAULETTE GALAND-PERNET, *Littératures berbères. Des voix. Des lettres*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Islamiques, 1998.

La littérature orale, contrairement à un préjugé tenace, n'est pas le signe d'une antériorité par rapport à une culture de l'écrit. Le livre de Paulette Galand-Pernet permet de comprendre comment l'oral et l'écrit sont articulés de telle sorte que les créations littéraires ne sont pas figées dans des formes inertes mais conservent la fraîcheur, la spontanéité, la vitalité de l'élan qui a présidé à leur naissance. La preuve en est que l'écriture a toujours été présente dans la société berbère, mais réservée en quelque sorte à la sphère «utilitaire»: actes notariaux, prescriptions religieuses, amulettes, généalogies... En revanche lorsqu'on touche au domaine de l'imaginaire et du désir, l'oralité reprend le dessus, car la communication exige alors la complicité vivante de l'émetteur et du récepteur. L'émotion amoureuse, l'élégance chevaleresque, l'ironie, la farce, la tendresse filiale, le sentiment de la mort, etc., sont des thèmes qui font d'autant mieux vibrer la sensibilité qu'ils s'accompagnent d'une mise en scène où interprètes et spectateurs partagent en toute communion des instants privilégiés, portés par la voix et le geste. Le conte, la chanson, la satire, la poésie courtoise, la plainte, les énigmes et proverbes supposent la rencontre et le plaisir de l'échange spirituel. La voix est donc bien le véhicule d'une création qui a traversé les siècles et continue de capter l'écoute de millions d'auditeurs. On pense aux chansons de Aït Menguellat ou aux mélopées des *chikhat* marocaines, dont la seule force de conviction et d'évocation crée une ambiance propice à l'échange vrai. Car cette poésie est contenue non seulement dans les mots qui l'expriment, mais aussi dans une présence quasi palpable de l'artiste.

1. Des mots comme *talat*, *tuga*, *tira*, ont des voyelles constantes.

2. «Racines», in *À la croisée des études libyco-berbères. Mélanges offerts à Paulette Galand-Pernet et Lionel Galand*, Paris, Geuthner, 1993, p. 161–175.

3. En insistant sur «non consonantiques».

Paulette Galand-Pernet fait le point sur près de deux siècles d'études littéraires berbères. Son livre fourmille d'informations érudites qui englobent tous ceux qui ont eu à s'intéresser aux productions kabyles, chleuh, touarègues, chaouïas, mozabites... L'intérêt du livre est précisément d'enjamber les distances pour nous faire saisir ce qui, de la Kabylie au Hoggar, de l'Atlas marocain à l'oued M'zab et au massif de l'Aurès, témoigne d'une culture commune, à travers une langue, des thèmes, des fonctions sociales apparentés. Le lecteur est tantôt sollicité par des analyses savantes qui mobilisent les résultats des recherches les plus récentes, tantôt charmé par des extraits de contes, poèmes et chansons cités par l'auteur pour illustrer ses propos. Nous comprenons en quoi le changement dans les conditions d'émission et de réception de la production littéraire, influencée entre autre par la facilité de circulation des individus ainsi que la pénétration des nouveaux médias, entraîne une évolution de cette même production désormais axée sur une plus grande ouverture sur la modernité: roman, recherche formelle, conquête de nouveaux publics... Cependant ces changements, nous dit l'auteur, n'affectent pas en profondeur la nature des œuvres dans la mesure où celles-ci continuent à manifester l'appartenance à un groupe et la fidélité à des racines. Ces traits sont comme accentués par la revendication de l'amazighité. Celle-ci, de par l'essor des communications, acquiert de nouveaux espaces et sert de critère d'identification par-delà les frontières. Reste que le livre s'achève sur une série d'interrogations fort pertinentes: «Combien de-temps, et comment, les plus jeunes générations, prises dans l'écriture et les autres médias modernes, conserveront-elles une connaissance du berbère – bases morphosyntaxiques, précision du lexique, possibilités rhétoriques – suffisante pour créer des œuvres en berbère? Où trouveront-elles un enseignement suffisamment étendu, approfondi, suivi? Et quelle sera la langue, berbère commun supranational ou variétés régionales? Qu'en sera-t-il de la compétence des auditeurs et des lecteurs pour la perception des textes? Que fera-t-on de la richesse du legs? La remémoration figée dans les écrits (ou les mises par écrit de la tradition) restera-t-elle figée ou bien fera-t-elle surgir les rameaux d'une renaissance, qui serait la véritable mémoire, vive et créatrice?» Autant de défis que les défenseurs du patrimoine berbère auront à relever.

Le livre, qui est manifestement le résultat de plusieurs années de travail, expose de façon claire mais dense les grandes lignes de la démonstration: les genres littéraires, leurs fonctions sociales, leurs thèmes récurrents, leur conception formelle, leur diffusion dans le public... Ce sont là quelques indications hélas trop dépouillées pour rendre compte du foisonnement de références et d'explications qui caractérise l'ouvrage. À ce titre, nous pouvons dire sans hésiter qu'il constitue désormais un passage obligé pour tous les chercheurs intéressés par le domaine berbère et nord-africain en général.

4. Cf. par exemple *tifdnin/ tifdnt*, les mêmes éléments se retrouvent dans les deux formes, excepté -t (fm. sg.) qui est remplacé par un - *in* (fm. pl.). *Tiflwt* aurait le même schéma.

MOHAMED ELMEDLAOUI, *Principes d'orthographe berbère en graphie arabe ou latine*, Oujda, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines, 1999.

Ce livre paru dans la foulée des discussions et débats qui animent les milieux linguistiques berbérissants arrive à point nommé. Il doit donc répondre à des questionnements et aux attentes des utilisateurs de la graphie latine et arabe. Il est constitué d'un avant-propos, de quatre chapitres, de quatre annexes (une en graphie latine une autre en graphie arabe avec chacune sa traduction) et d'une bibliographie.

Dans les «préliminaires», Mohamed Elmedlaoui insiste sur l'importance du fait que la lecture n'est pas un déchiffrement-épellation, mais une «reconnaissance iconique globale des mots» (p. 15); il envisage une «stratégie globale de l'avenir» et la prévision de l'évolution et de l'adaptation des technologies dans le traitement de corpus berbères.

L'auteur examine ensuite les problèmes spécifiques à la notation du berbère en graphie arabe, notamment la représentation de la vocalisation et de la «gémiation». Il passe ensuite en revue les problèmes dont souffre le plus la notation du berbère en général et donne quelques définitions et principes comme base à l'énonciation des règles qu'il préconise pour une notation usuelle. Dans le troisième chapitre, il traite du problème de l'ambiguïté qui concerne certaines unités «homophones» ou «homographes». Il conclut en récapitulant quelques principes déjà énoncés.

Tel qu'il ressort de cet ouvrage, un des problèmes majeurs liés à la graphie arabe est la représentation de la vocalisation par des diacritiques. À moins de la rendre systématique dans la notation du berbère, ce dernier peut avoir dans certaines unités de son système lexical une voyelle qui ne remplit pas simplement une fonction morphologique, mais qui constitue parfois un élément constant dans le radical¹. Dans un article sur la racine, D. Cohen², qui définit la racine comme «une succession d'éléments phoniques³», indique que «la nature de la racine sémitique a été transférée, peut-être inconsidérément, à l'ensemble du chamito-sémitique et, par voie de conséquence, à tout le domaine lexical berbère» (p. 164). La représentation d'une voyelle jouant un rôle fondamental au sein du lexème est rendue aléatoire par de simples diacritiques. Pourtant, l'auteur cite les exemples de langues ayant adopté l'alphabet arabe, comme le persan où cela «n'a pas favorisé l'émergence [...] d'un sous-système graphique qui aurait pour vertu d'intégrer le vocalisme au corps graphique»-(en note, p. 37); et en turc, elle

«n'a rien apporté non plus de nouveau à cet égard» (*ibid.*). Quand les deux phénomènes, semi-vocalisation et «gémiation», se rencontrent dans un mot comme *tawwunt*, par exemple, nous aurons, superposés, le diacritique de la «gémiation» et celui de la semi-voyelle sur le /wâw/. Si cela ne représente pas une surcharge pour un même graphème, il faut déjà trouver la «commodité technique» pour que ce soit applicable.

L'auteur insiste également sur le problème de l'ambiguïté que posent des unités comme *s* (instrumental ou directionnel) et *d* (comme «préposition d'accompagnement/conjonction de coordination nominale», copule ou déictique). Mais il existe des indices qui jouent un rôle «désambiguïsant» comme l'état construit ou la particule d'appartenance *n* et l'association à un verbe. La préposition *s*, selon qu'elle a fonction d'instrumental ou de directionnel, s'associe respectivement à un nominal à l'état d'annexion ou à l'état libre. L'auteur à ce niveau pose certains problèmes qui n'en sont pas. On souhaiterait par exemple voir résolues certaines questions comme celle de l'alternance singulier-pluriel pour certains lexèmes du genre *tiflut* (sg.) à *tiflwin* (pl.⁴) où l'on ne s'explique pas l'apparition de /w/ sauf si l'on adopte par exemple le digramme *ew* (*tifl^ew*) pour représenter /u/ comme l'anglais *blew*, *threw*.

Sur le plan formel, nombreuses sont les erreurs et coquilles qui, quand bien même elles passent souvent à l'arrière-plan, nuisent à la qualité du document. Sans doute ayant subi l'influence de l'anglais, l'auteur note indifféremment *chleuh*, *berbère*, *français*, *arabe*, etc., avec une majuscule, alors qu'en français il n'y a que le nom de l'origine nationale qui porte la majuscule.

Pour qui veut connaître les problèmes de la notation berbère, l'ouvrage met en lumière les handicaps d'une notation à standardiser, donc du passage d'un parler/dialecte ou d'une langue à l'autre, sans avoir l'impression de changer totalement de système, d'où l'importance d'un consensus pour l'adhésion du plus grand nombre.

Cependant, parmi les deux systèmes de notation examinés, l'auteur ne prend pas partie pour l'un ou pour l'autre et ne donne pas d'arguments en faveur ou contre l'un ou l'autre. Il met en lumière certains problèmes qui se posent à l'utilisateur de l'une ou l'autre graphie et fait les suggestions qu'il juge adéquates.

Ourida Manseri

Passerelles, 19-20, revue semestrielle d'études interculturelles, Thionville, Publications de la ville de Thionville, 1999.

Par ce numéro double, la revue *Passerelles* est plus que jamais fidèle à sa vocation. Trait d'union entre les cultures, point de passage entre les continents, elle poursuit son travail en vue de créer des liens, dissiper les brouilles, clarifier les relations entre les hommes. Ce faisant, son but est de construire

une fraternité transnationale et transculturelle afin d'aider les communautés «étrangères» vivant sur le sol français à vivre leur condition dans une harmonie retrouvée.

Deux dossiers sont au sommaire: le premier qui occupe la plus grande partie est consacré au métissage culturel. Il parcourt la planète d'est en ouest et du nord au sud. Du Venezuela à la Nouvelle-Calédonie et de l'Algérie à la Guadeloupe, il nous décrit des expériences, des parcours humains, tantôt à travers une expression poétique et tantôt par le langage de l'analyse rigoureuse. Ici c'est l'observation d'un rite religieux en Amérique du Sud qui permet à l'auteur de conclure à l'appropriation d'une cérémonie d'origine européenne par les descendants d'esclaves noirs transplantés aux Caraïbes; appropriation qui implique qu'un ensemble de significations originales ont été coulées dans une forme «classique». Là une intellectuelle d'origine algéro-corse se penche sur le sens de son métissage y voyant le signe d'une richesse humaine incomparable. Bien évidemment, ce ne sont pas ces pauvres phrases qui rendront compte de la condensation de savoirs et d'idées contenues dans chaque article. Il nous suffit de dire que la variété des thèmes et des styles répond aux goûts les plus divers et que chacun y trouvera ce qui correspond à son attente.

Second dossier traité dans ce numéro, la question du francique, langue régionale répandue en Lorraine et à propos de laquelle trois auteurs s'interrogent. En fait, les trois articles consacrés à cette question font suite à un premier dossier paru dans le numéro 17, et si le débat semble si animé c'est que la question des langues régionales fait réagir bien des auteurs, même si, en définitive, leurs opinions sont souvent opposées. D'où le ton volontiers polémique de ces articles. Ce qui n'empêche pas le lecteur d'y trouver une somme d'informations susceptibles de former son jugement.

Signalons pour finir la présence dans ce numéro de deux «cahiers» de reportages photos qui donnent à la revue une forme attrayante. La première série de photos s'intitule «Nocturnes égyptiennes» et montre le petit peuple du Caire et d'Alexandrie quand l'activité diurne est tombée et qu'elle est remplacée par les jeux et la fête, malgré un décor bien souvent affligeant, témoin du dénuement dans lequel vivent les protagonistes. Les photos du Tibet, signées Jacques Tara, évoquent la souffrance de ce petit pays dont les aspirations à l'originalité sont écrasées par la puissance du voisin chinois.

La présentation de la revue mérite également une mention. Colorée, spacieuse, aérée, agrémentée de reproductions d'œuvres originales, souvent illustrée de documents photographiques, nous avons affaire assurément à une publication périodique de qualité.

S. M.

RÉSUMÉS

Entre amis

Pierre Bourdieu

L'auteur évoque, à l'intention des jeunes chercheurs, ses premiers pas dans la recherche en sociologie et en ethnologie, deux disciplines considérées comme antagoniques mais dont il tentera de dépasser l'opposition malgré les difficultés rencontrées dans un champ scientifique dominé par une vision très limitée de la recherche. À l'exception de quelques chercheurs isolés (Dermenghem, Jacques Berque, André Nouschi), la plupart ont inscrit leur démarche soit dans un orientalisme folklorisant soit dans une ethnologie fondée sur l'archaïsme telle qu'elle était pratiquée à l'université d'Alger. C'est dans ce cadre que Pierre Bourdieu fait son immersion dans la recherche sur le monde urbain d'abord et le monde rural ensuite. La connaissance des deux univers l'amène à s'interroger sur les conduites de la paysannerie, du prolétariat et du sous-prolétariat, voués à la «tradition du désespoir» des jours sans lendemain. Son adaptation à la société algérienne lui permet de percevoir l'avenir de l'Algérie autrement que les intellectuels algériens influencés par les français de gauche, qui projettent sur leurs sociétés des modèles politiques en totale inadéquation avec la réalité vécue. Ce témoignage sur sa propre démarche participe de la réflexivité nécessaire à toute entreprise scientifique permettant ici de saisir les liens entre l'observateur et son objet.

Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb

Abdallah Hammoudi

Abdallah Hammoudi tente de situer la contribution de Pierre Bourdieu à l'anthropologie dans le champ scientifique des années cinquante. À la lecture de cet article, il apparaît que l'anthropologie du Maghreb était à l'image de la politique d'alors, c'est-à-dire dominée par la fragmentation sociale (cantons, villes, tribus), fragmentation religieuse (islam/paganisme), enfin

fragmentation politique (pouvoir central/périphérie). En effet, à l'exception de Jacques Berque, de nombreux chercheurs sont tombés dans le jeu de la vision coloniale et colonialiste. Après avoir brossé un tableau des pratiques scientifiques des anthropologues de la colonisation, Abdallah Hammoudi montre comment Pierre Bourdieu a non seulement évité de tomber dans les travers de la science de l'époque mais aussi a ouvert de nouvelles pistes dans la connaissance des sociétés maghrébines présentées comme des sociétés dotées d'une dynamique propre et non plus comme des groupes figés.

Que ce soit à travers ses études sur l'honneur ou sur les stratégies de parenté, ses travaux innovent par rapport à ses prédécesseurs ou ses contemporains qui ont étudié la société maghrébine, dans la mesure où «il se démarque d'une approche tout entière tournée vers une mécanique de la forme, de la structure et de la fonction. [...] Le changement radical qu'il introduit concerne la description de la manière dont les groupes construisent des dispositions propres en fonction des horizons ouverts ou fermés à eux par leur environnement matériel et social et de la manière dont ces dispositions travaillent à la restructuration de cet environnement lui-même ». En ce sens, les concepts de *structure* et de *fonction* sont insuffisants à rendre compte de la réalité, car ils enferment les comportements dans des schémas figés qui ne laissent pas de place à la créativité humaine. Hammoudi termine sur la dimension novatrice et engagée de l'œuvre de Pierre Bourdieu qui, grâce aux clés décisives qu'elle fournit rappelle à tous la nécessité d'explorer les voies nouvelles qu'il a su ouvrir.

Les grandes théories anthropologiques des années soixante à nos jours

Sherry B. Ortner

Cet article tente d'établir une périodisation de l'histoire récente de l'anthropologie: phase culturaliste, phase structuraliste et phase dite *théorie de la pratique*. Alors que les deux premières considèrent «la société (ou la culture) comme une réalité objective, avec sa dynamique propre échappant essentiellement à l'influence humaine», la théorie de la pratique, mise en œuvre par Bourdieu et les anthropologues anglo-saxons, tente de répondre à la question de savoir «dans quelle mesure la société et la culture sont le fruit de la pensée et de l'action humaines. Par les réponses qu'elle apporte à cette interrogation, l'anthropologie des années quatre-vingt commence à prendre tournure [...] sans pour autant renoncer – dans l'idéal – aux deux autres perspectives». C'est dans cette dernière période que les travaux de Pierre Bourdieu se trouvent ainsi classés à côté de ceux de M. Salhins et d'autres auteurs anglo-saxons. L'apport de la contribution de Sherry Ortner est indéniable s'agissant de la production scientifique américaine et de l'histoire de l'anthropologie, mais elle reste cependant schématique lorsqu'il est question de la France et de l'Europe. Si Pierre Bourdieu est reconnu parmi les cher-

cheurs qui ont contribué à faire avancer l'anthropologie il n'en demeure pas moins que son œuvre est ici sous-analysée puisque l'auteur ne prend pas en compte l'ensemble de ce travail construit au fil des années et des observations de terrain (*Algérie 60, Le Déracinement, L'Esquisse d'une théorie de la pratique, Le Sens pratique*) sur lequel il y aurait beaucoup à dire.

Remarques en marge de l'article de Sherry B. Ortner
Pierre Bourdieu

L'auteur revient sur la classification opérée par S. B. Ortner de son œuvre, d'une part parce que l'anthropologue américaine s'appuie sur un ouvrage datant de 1972 (*Esquisse d'une théorie de la pratique*) qui ne présentait que très imparfaitement le contenu de sa démarche; et d'autre part parce qu'elle tient comme acquise l'opposition entre l'objectivisme «structuralo-marxiste» et le subjectivisme sartrien. En réalité Pierre Bourdieu affirme vouloir dépasser cette catégorisation peu fructueuse: «À l'objectivisme sans agent et au subjectivisme concevant l'action comme produit d'une intention consciente», il tente d'opposer une théorie de la pratique comme produit d'un sens pratique, d'un sens du jeu dénommé *habitus*. L'auteur fait référence à un système de dispositions qui sont le produit de l'incorporation des structures. Cette mise au point s'accompagne d'une mise en perspective des différents concepts forgés par l'auteur que le lecteur pourra trouver dans *Le Sens pratique* (Paris, Minuit, 1980).

AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1985, 1

- MOULOUD MAMMERI. Du bon usage de l'ethnologie. Entretien avec Pierre Bourdieu. Culture du peuple ou culture pour le peuple.
 RACHID BELLIL. Quelques aspects du changement social au Gourara.
 NABIL U FARES. Maghreb: la question de la dénomination.
 MOHAMED GUERSSSEL. The role of sonority in Berber Syllabification.
 KADDOUR CADI. Valence et dérivation verbale en Tarifit.
 MELHA BENBRAHIM. Le mouvement national dans la poésie kabyle, 1945-1954.

1986, 2

- MOULOUD MAMMERI. Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de *Tamurt*.
 TAYEB SBOUAI. Le Maghreb de Kateb Yacine.
 NABILE FARES. L'analyse freudienne de la violence originaire.
 HENRI LHOUE. Les sources du peuplement berbère au Sahara.
 CHEIKH AG BAY, RACHID BELLIL. Une société touareg en crise: les Kel Adrar du Mali.
 MAHIEDDINE DJENDER. L'histoire nationale et ses fondements sociologiques.
 ABDALLAH BOUNFOUR. La parole coupée. Remarques sur l'éthique du conte.
 FRANCISCO PEREZ SAAVEDRA. Baños purificadores y baños orgiásticos entre los Canarios.
 ALI AZAYKO, Réflexions sur la langue et la culture berbères (en arabe).

1987, 3

- KATEB YACINE. La voix des femmes.
 TAYEB SBOUAI. Entretien avec Jacqueline Arnaud.
 TASSADIT YACINE. Identité occultée? Identité usurpée?
 LOUIS-JEAN CALVET. La lutte linguistique des Jivaros d'Équateur.
 AHMED BOUKOUS. Syllabe et syllabation en berbère.
 KAIS-MARZOUK OUARIACHI. Éléments pour la compréhension de la problématique «tamazigt».
 PIERRE CUPERLY. La cité ibadite: urbanisme et vie sociale au XI^e siècle.
 RENATA SPRINGER. Las Islas Canarias y sus inscripciones alfabéticas: parcela lejana de cultura bereber.

1988, 4

- KAIS-MARZOUK OUARIACHI. Éléments pour la compréhension de la problématique tamazigt (suite et fin).
 PIERRE CUPERLY. La cité ibadite: urbanisme et vie sociale au XI^e siècle (suite et fin).
 MILOUD TAIFI. Problèmes méthodologiques relatifs à la confection d'un dictionnaire du tamazigt.
 NADIA MECHERI SAADA. Les *âlêwen* de l'Ahaggar (à suivre).
 FERNAND BENTOLILA. Les syntagmes verbaux des serments dans différents parlers berbères.

1989, 5

- PIERRE BOURDIEU. Mouloud Mammeri ou *La Colline retrouvée*.
 TASSADIT YACINE. Une vocation en sommeil.
 TAHAR DJAOUT. Lettre à Da Lmulud.
 MOULOUD MAMMERI. Une expérience de recherche anthropologique en Algérie.
 DOMENICO CINCIANI. Une science et une politique pour Babel: Les minorités, du conflit à la planification linguistique.
 GINETTE AUMASSIP. De quelques problèmes de préhistoire en Algérie.
 IRANI BEHBAHANI HOM et KACI MAHROUR. la Casbah: ville nouvelle latente.

MAHIEDDINE DJENDER. Essai sur les communautés villageoises et rurales en Algérie.

SPÉCIAL 1990, 6-7

TASSADIT YACINE. Mouloud Mammeri: un symbole.

Hommage à Mouloud Mammeri

KATEB YACINE, MOHAMMED DIB, ABDELATIF LAABI, EMMANUEL ROBLES, TAHAR OUETTAR, MALEK OUARY, MOHAMMED ARKOUN, ANDRÉ NOUSCHI, MARCEL MOUSSY, JEAN PELEGRI, RABAH BELAMRI, MAJID EL HOUSSY, BEN MOHAMMED, ALAIN ROMÉY, GINETTE AUMASSIP, KAMEL MALTI, AHMED AZEGGAGH, YUCEF SEBTI, BOUALEM RABIA, IDIR AÏT AMRANE, TAÏEB SBOUAÏ, SALEM ZENIA, ABDALLAH HAMANE.

Entretiens avec Mouloud Mammeri

TASSADIT YACINE. Aux origines de la quête: Mouloud Mammeri parle.

ABDELKADER DJEGHLOUL. Le courage lucide d'un intellectuel marginalisé.

WADI BOUZAR. Où serait la différence avec les arbres de la route?

TASSADIT YACINE. Mouloud Mammeri dans la guerre (dossier spécial) Lettre pour l'ONU. «Espoir Algérie». L'«affaire Mammeri». Entretien avec Tahar Oussedik.

Articles

RENÉ GALLISSOT. Octobre 88 en Algérie.

RACHID BELLIL. Oral – écrit dans la culture berbère.

OMAR CARLIER. Le voyageur de l'Étoile, Ahmed Yahiaoui secrétaire et colporteur.

ROBERT JAULIN. Arabe et islam.

HAÏM ZAFRANI. Judéo-berbères au Maroc.

AHMED BOUKOUS. Vocalité, sonorité et syllabité.

MILOUD TAÏFI. L'altération des racines berbères.

KADDOUR CADI. Pour un retour d'exil du sujet lexical en linguistique berbère.

JOSE JUAN JIMENEZ GONZALEZ. Redistribucion, jerarquia y poder: bases estrategicas en la prehistoria de Canarias.

MOHAMMED ELMEDLAOUI. Pour une lecture de *Tajerrumt n Tmazigt* (de Mouloud Mammeri).

1991, 8

DIAMILA AMRANE. Les femmes et la guerre d'Algérie: répartition géographique des militantes (Algérie 1954-1962).

AÏSSA KADRI. De la faculté de droit coloniale à la faculté de droit nationale: la formation des juristes en Algérie (à suivre).

ELHOUSSEIN EL-MOUDJAHID. L'expression de l'identité dans la poésie berbère moderne.

JEAN-PIERRE MARTINON. Théorie des altérations du patrimoine ingouvernable.

RABAH KAHLUCHE. L'influence de l'arabe et du français sur le processus de spirantisation des occlusives simples en kabyle.

GINETTE AUMASSIP. La mer saharienne.

NADIA MECHERI SAADA. Les *âléwen* de l'Ahaggar (fin).

SPÉCIAL 1992, 9

Hommage à Kateb Yacine 1992

M. DIB, J. SENAC, R. BELAMRI, E. ROBLES, D. AMRANI, M. ABDALLAH ALAOUÏ, L. SEBBAR, J. PELEGRI, M. MOUSSY, T. SBOUAÏ, M. EL HOUSSY, T. BEKRI, B. RABIA, A. AÏTOUCHE, S. ZENIA, T. DJAOUT.

Entretiens avec Kateb Yacine

TASSADIT YACINE. Aux origines des cultures du peuple.

ABDELKADER DJEGHLOUL. La révolte sereine d'un poète militant

AREZKI MOKRANE. Yacine, le frondeur.

DJAMAL AMRANI. A peuple libre théâtre libre.

Articles

JEAN-PIERRE FAYE. Le palimpseste algérien de Kateb Yacine.
 NABILE FARES. Amalou, le pays d'ombres.
 CHARLES BONN. Sur des manuscrits de jeunesse de Kateb Yacine.
 ABDALLAH MEDEGHRI-ALAOU. Approche de l'image chez Kateb Yacine.
 ISMAÏL ABDOUN. La double séduction de *Nedjma*.
 BEÏDA CHIKHI. Le théâtre et son double.
 JACQUELINE ARNAUD. A propos du théâtre de Kateb Yacine.
 MIREILLE DJAÏDER. L'épreuve du *Cercle des repréailles*.
 OUAHIBA HAMOUDA. Kateb Yacine écrits de jeunesse dans *Alger républicain*.
 DENISE BRAHIMI. Déclaration d'amour: l'hommage à Fadhma.
 M'HAMED ALAOUI ABDALAOU. Bonsoir, na Taos.

SPÉCIAL 1993, 10

Hommage à Jean Sénac

TAHAR DJAOUT, MOHAMMED DIB, JEAN TODRANI, JEAN PELEGRI, ABDERRAHMANE NACEUR, RACHID BOUDJEDRA, HABIB TENGOUR, JEAN DE MAISONSEUL, LEÏLA SEBBAR, AHMED BERRAGHDA...

Editorial

RABAH BELAMRI. Présentation générale.
 YOURI (entretien). «Les voix de l'Avant-Garde».

Articles

YVONNE LLAVADOR. Le Manifeste poétique de Jean Sénac: *Le Soleil sous les armes*.
 GUY DUGAS. Alchimies, lettres à un adolescent.
 DOMINIQUE COMBE. Jean Sénac, le roman impossible.
 RABAH BELAMRI. L'œuvre théâtrale de Jean Sénac.
 MARC FAIGRE. Une quête tragique.
 GIULIANA TOSO RODINIS. Le labyrinthe intérieur de Jean Sénac.
 JAMES SACRE. Jean Sénac: «Nous réintégrerons le soleil par le mythe».
 LAURA PROSDOCIMI. Retrouver Jean Sénac dans les paroles de Frantz Fanon.
 JEAN DEJEUX. Jean Sénac et le cercle Lélian à Alger 1946-1949.
 HAMID NACER-KHODJA. Du mythe personnifié à la mythification littéraire.
 FRÉDÉRIC-JACQUES TEMPLE. Lointains rivages.
 PHILIPPE LOUIT. Éclats de mémoire.
 JEAN SENAC. Sauveur Galliéro.
 GEORGES LADREY. La maison du berger.
 FRANCIS DRUART. L'exil diois de Jean Sénac.
 DJAMEL AMRANI. Le plain-chant d'un cœur blessé.
 CHRISTIANE CHAULET-ACHOUR. Accepter Jean Sénac.
 MUSTAPHA LACHERAF. Extrait de lettre.
 DANIEL BIGA. À Jean Sénac poète algérien, poète algérois.

1994, 11

KATEB YACINE. «Il faut suivre le menteur jusqu'au seuil...» Entretien avec Tassadit Yacine.
 ANDRÉ NOUSCHI. Boumédienne et les paradoxes du socialisme en Algérie.
 FRANCK FREGOSI. L'islamisme en Algérie: itinéraire d'une mobilisation.
 FARHAD KHOSROKHAVAR. Les intellectuels postislamistes en Iran.
 ABDELKEBIR KHATIBI. Enseignement et culture au Maghreb.
 REDA BENSMAÏA. Les Devenirs de Nabile Farès: idéographie et politique.
 ABDELKADER DJEGHLOUL. Frantz Fanon: discours et parole.
 DAVID HART. Conflits extérieurs et vendettas dans le Djurdjura algérien et le Rif marocain.
 ANDRÉ NOUSCHI. D'hier à aujourd'hui: bourgeois et notables en Méditerranée.

ABDERRAHMANE U AÏSSA HOUACHE, AHMED MEFNOUNE. De quelques créations lexicales à partir de racines berbères en usage dans le Sud algérien.

1995, 12

TAHAR DJAOUT. Réflexions sur la culture en Algérie, propos recueillis par Arezki Mokrane.

ANDRÉ NOUSCHI. Ben Bella et les paradoxes du socialisme en Algérie.

TASSADIT YACINE. Femmes et culture en Kabylie traditionnelle.

DENISE BRAHIMI. Les mères dans *Histoire de ma vie* de Fadhma Aït Mansour.

DOMINIQUE COMBES. Corpoème et la quête du nom (hommage à Jean Sénac).

JILALI SAIB. L'apprentissage dans une langue non maternelle et réussite scolaire: le cas d'élèves berbères en milieu rural.

MILOUD TAIFI. Sentiment d'appartenance linguistique et aspirations sociales au Maroc.

PAUL PANDOLFI. la transmission du pouvoir chez les dag-gali de l'Ahaggar.

1996, 13

Articles

AHMED BOUKOUS. Les paradigmes culturels au Maroc: les enjeux symboliques.

ALI AMAHAN. Les fêtes dans l'Anti-Atlas: entre changements et permanence.

YVONNE SAMAMA. Les femmes et la représentation de l'espace: l'exemple de Télouet dans l'Atlas marocain.

MOURAD YELLES-CHAOUCHE. Sorties, sortilèges de femmes.

DENISE BRAHIMI. La sœur de Jugurtha.

1996, 14

Articles

FRANCK FREGOSI. Islam et État en Algérie entre ré-islamisation et sécularisation.

MOHAMED CHTATOU. Ben Abdelkrim Al-Khattabi dans la tradition orale des Gzennaya.

MICHAEL PEYRON. Les bardes berbères face à la pénétration militaire française: Maroc central (1914-1933).

DENISE BRAHIMI. Le prophète et la horde.

ABDALLAH EL-MOUNTASSIR. Étude d'un champ morpho-sémantique en berbère: le cas de l'Étymon *BR*.

1997, 15

ABDERRAHMANE BOUGUERMOUH. À propos de *la Colline oubliée*, le roman et le film. Entretien avec Denise Brahimi.

MOHAMED CHTATOU. La notion d'appartenance au groupe chez les Rifains.

OMAR OUKRIM. Le système phonologique de la langue berbère et son fonctionnement (la variante tachelhit).

STEFANIA PANDOLFO. Rapt de la voix.

ZALIA SEKAÏ. La langue à deux têtes: le cas algérien.

HERVÉ SANSON. Étoile duelle.

DENISE BRAHIMI. À propos de Tala ou *l'Opium et le Bâton*, du roman au film.

1997, 16

LAMARA BOUGCHICHE. À propos de *Langues et littératures berbères*. Entretien réalisé par Moh Cherbi.

EL-HADI CHALABI. Culture juridique et modernité en Algérie.

MICHAEL PEYRON. Combattants du Maroc central, une résistance morcelée (1912-1933).

BACHIR ADJIL. Pour une poétique de la corporéité, *Ébauche du père* de Jean Sénac.

MADJID EL-HOUSSI. Louis Bertrand ou le mythe de la colonisation.

 Composition – Mise en pages
 DV Arts Graphiques à Chartres

Imprimé en France

Dépôt légal: mai 2000
N° d'impression: 000



Plus de quarante ans se sont écoulés depuis que Pierre Bourdieu a mêlé sa carrière de sociologue et d'anthropologue à l'histoire contemporaine de l'Algérie : une recherche reconnue parmi les plus fécondes et les plus novatrices de la science sociale d'aujourd'hui et une fidélité sans faille à ce qui fut son terreau formateur dès le début de sa carrière, la Kabylie. Les ouvrages qu'il lui a consacrés, les amitiés qu'il y a scellées, les engagements éthiques et humains qui le lient à elle, tout cela témoigne des liens très forts unissant l'observateur des sociétés à l'objet de sa recherche. Notre revue en est une vivante illustration. En 1984, l'amitié qui liait Pierre Bourdieu à Mouloud Mammeri donna naissance à *Awal*, avec la volonté d'en faire le symbole de la préservation d'une culture et d'un patrimoine précieux qu'il faut protéger et transmettre.

L'objectif que nous nous sommes fixé à travers ce modeste dossier est de montrer l'apport de Pierre Bourdieu à la science sociale en général et, d'autre part, sa contribution à la connaissance des sociétés maghrébines. Concernant le premier point, l'article de Sherry B. Ortner montre à quel point la recherche anthropologique contemporaine est tributaire de la théorie de la pratique mise en œuvre par Pierre Bourdieu. L'anthropologue américaine, en situant la pensée de l'auteur par rapport aux grands courants du xx^e siècle, nous éclaire sur les présupposés, les implications et les enjeux des théories qui sous-tendent la recherche en anthropologie.

Quant au second point, nul mieux que l'intéressé lui-même ne pouvait retracer ces années où le jeune sociologue fait connaissance avec ce qui sera l'un de ses objets de recherche privilégiés. Sa découverte de l'Algérie à la fin des années cinquante lui donne l'occasion de produire quelques idées dont la pertinence apparaît en pleine lumière aujourd'hui.

Abdallah Hammoudi pour sa part retrace la contribution de Bourdieu à l'anthropologie maghrébine en passant en revue les productions intellectuelles de la période coloniale. Le mérite de l'article est de montrer comment l'auteur a permis de renouveler le questionnement de l'ancienne société colonisée de manière à ouvrir de nouvelles pistes et à aller ainsi au-delà des stéréotypes.

