
Le spectre de la dépossession du déracinement à la misère du monde*

Fanny Colonna**

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

Ou bien faut-il au contraire suivre Philippe Corcuff quand, invoquant le Foucault de *l'Archéologie du savoir* et sa critique des « synthèses toutes faites » induites par les catégories d'« œuvre » et d'« auteur », il préfère prendre acte de la volonté combative de cette science (celle de Bourdieu) en forme de « sport de combat », et soutient la nature non homogène d'une pensée « accidentée », et selon lui, « parcourue de failles » ? (Corcuff, 2003). C'est cette aporie que se propose de travailler la présente contribution. Une entreprise qui passe par une relecture attentive et si possible « fraîche », disponible, de textes déjà beaucoup lus et bien des fois annotés par le passé.

Si, comme Pierre Bourdieu l'enseignait aux chercheurs dont il dirigeait les travaux, les « situations de commencements » (des institutions, de la colonisation, du capitalisme – mais déjà Marx...) ont tant d'importance et doivent faire l'objet d'une attention analytique toute particulière – songeons aux

* Ce texte est publié en français avec la permission des éditeurs de *Brinking Habitus Home : Bourdieu Studies of Kabylia*, dirigé par Jane Goodman et Paul Silverstein. À paraître chez Texas University Press.

** Chercheur émérite CNRS.

travaux qu'il a inspirés sur la prime éducation et la pédiatrie, ou sur l'origine des intellectuels, à la fin du XIX^e siècle – n'est-on pas fondé aussi à y aller voir de plus près quand il s'agit des paradigmes ? On reconnaît là d'ailleurs d'une consigne durkheimienne (voir *L'évolution pédagogique en France*), elle-même héritée de Fustel de Coulanges. En restant dans le droit fil de l'inspiration algérienne des travaux initiaux, j'envisagerai à leur suite *Le sens pratique* et *La misère du monde* – à l'exclusion de la masse très importante des autres productions (Rivière et Delsault, 2002) – comme jalons significatifs d'une *vision extrême et agonistique du monde social*. Tout en recherchant et en suggérant au moins, quelques uns des « sentiers latéraux », comme dit Corcuff, par lesquels Bourdieu, plus souvent, on le verra, par sa pratique que par sa théorie, a tenté d'échapper lui-même à ce modèle d'airain.

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

En 1958, trois ans seulement après son arrivée à Alger, où il enseigne, dans la continuité de son service militaire, la sociologie à l'université, Bourdieu publie *Sociologie de l'Algérie*. Ce texte, « arraché » (le terme est de lui) par une lecture « culturaliste critique », comme il le dira plus tard, à d'autres textes, ceux de la littérature produite par ses prédécesseurs, contient déjà l'essentiel de ce qui nous intéresse ici : le thème de la *désintégration de la société « indigène »* mais aussi celui *l'habitus*, qui n'est pas encore nommé comme tel, et se dit encore « véritables montages psychologiques » mis en place par l'apprentissage culturel et « qui ont pour fin, apparemment, de garantir contre l'improvisation... » (Voir chapitres VI, Désagrégation et désarroi, et V, Le fond commun, p. 84 de l'édition de 1961 de *Sociologie de l'Algérie*). **Une proto théorie, en somme, de la domination.** La rencontre de terrains ruraux vient ensuite, rendue possible grâce à des enquêtes collectives menées au sein de l'ARDESS (une unité de recherches dépendant de l'Institut des Statistiques d'Alger, créé par quelques polytechniciens et énarques venus de « la métropole » pour œuvrer dans le cadre du « Plan de Constantine »), sur un certain nombre de « camps de regroupement » qui abritaient des populations déplacées sur ordre de l'armée. Textes arrachés, ceux-là, au terrain, *Travail et travailleurs* (1963) et *Le déracinement* (1964) vont donc être l'occasion de donner une base empirique à ce qui n'était au départ, somme toute, qu'un ensemble d'hypothèses et/ou d'intuitions, inspirées d'une culture philosophique et sociologique très large, intensément réappropriée et cependant, très peu critique.

Je ne referai pas ici la mise en question détaillée de ces paradigmes que mes propres recherches en milieux paysans montagnards et sahariens (dans l'Aurès à partir de 1973 mais auparavant au Gourara) m'ont amenée à formuler (Colonna 1978, 1987, 1995). Sinon pour dire que, élève moi-même de Bourdieu à la fin des années 50 puis ayant conduit une thèse sous sa direction au début des années soixante-dix, vivant en Algérie au moment où je menais ces enquêtes, en pleine période de Révolution agraire, cette prise de distance fut doublement inconfortable. Ainsi, lisant en 1989, c'est-à-dire après « l'ouverture démocratique », le chapitre intitulé « le déracinement comme concept et comme politique » dans mon livre de 1987, un inspecteur

d'Académie proche du pouvoir me disait, en ne souriant qu'à moitié : « Vous avez eu de la chance que nos responsables ne lisent pas, sinon c'était la prison ! ». Et je ne peux pas prétendre non plus avoir vraiment convaincu mes collègues chercheurs algériens, tant le modèle que je contestais avait alors de légitimité locale. Une légitimité qu'il est loin d'avoir perdue en Algérie aujourd'hui encore.

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

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

Néanmoins, c'est le mérite des retours en arrière, en même temps que des lectures différées, d'incliner à chercher le pourquoi, la genèse, de démarches théoriques qui ont pu sembler, avec le temps, comme frappées du sceau de la nécessité. Le livre posthume, évoqué plus haut, *Images d'Algérie, une affinité élective*, y invite. Il s'agit d'un volume de photographies prises par Bourdieu en 1958 et 1959, à Alger et autour d'Alger, ainsi que dans les camps de regroupement sur lesquels ont porté les enquêtes déjà évoquées. On y trouve aussi des réflexions très suggestives, sur le rôle de la photo dans le travail ethnologique, et sur « ces photos-là », ainsi que de nombreuses et longues citations, extraites essentiellement de *Travail et travailleurs* et du *Déracinement*. Également un article de 1960, celui justement qui polémique avec les thèses de Fanon et qui a paru ensuite, sous une forme beaucoup plus édulcorée, dans *Esprit* (Bourdieu, 1961). Il faut lire ces textes et ces photos ensemble, évidemment. Or pour qui connaît l'Algérie d'aujourd'hui, ces clichés pourraient avoir été pris hier ou ce matin même. Le pays (on peut le regretter), villes ou campagnes, campagnes surtout, n'a pas tellement changé, hormis l'horreur des « regroupements » (auxquels certains « villages socialistes » des années Boumediène n'ont pas grand chose à envier !). Ce que l'on voit surtout, dans le regard du photographe à ce moment, c'est la

découverte d'un « autre monde » – pratiquement rien, pour des raisons évidentes, n'évoque la présence d'une armée étrangère –, d'une société du Sud, pauvre, sans aucun doute, sous-développée à coup sûr, *différente* surtout. Dans l'entretien, en effet, Bourdieu dit combien cette expérience algérienne fut bouleversante voire « tragique » pour lui ; l'état de tension permanente et de fébrilité dans lequel il vivait. Tension de l'exceptionnel, fébrilité du vouloir comprendre. Mais cet *état quasi second* ne participait-il pas du côté dérangeant et dérangé de *toute* première expérience de terrain, et dans son cas peut-être, de la surprise de découvrir tant d'*altérité* dans un « département français » ? Les photos, tous les professionnels l'affirment, disent le plus souvent ce que désigne leur légende. Et c'est des citations seulement qu'émerge ici, au moyen d'une coupe synchronique exacerbée produite par le texte, « désintégration », « déracinement », « économie de la misère ».

C'était la guerre, certes, une guerre avec, au bas mot, un million de morts, personne ne songe à le nier. Mais les images parlent, elles, d'autres manières de se vêtir, d'autres postures corporelles (porter un enfant sur son dos), d'inégalité entre les sexes, certes (la femme marche à pied aux côtés de l'homme qui chevauche une monture), de petits métiers, d'artisans bricoleurs, de technologies d'une autre époque. D'un monde, en somme, vivant dans une culture et sans doute une temporalité assez différentes, mais pas complètement différentes. Or cette culture et cette temporalité ne nous sont restituées dans les textes que comme *manque, perte, décalage*. Comme non-culture et a-chronie. Écrasées par une ligne interprétative qui ne leur fait pas place.

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

« Je n'ai pas tenu de journal » répète-t-il à plusieurs reprises dans cet entretien, selon lui, sous l'effet d'une trop grande urgence. Et le lecteur-ethnologue, lui/elle qui ne se sépare de son cahier de terrain ni de jour ni de nuit, ne sait trop comment interpréter à la fois ce regret et surtout cette omission. Laquelle semble bien surprenante, face à la débauche de mesures sophisti-

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

Tous ces « détails » en somme, dont aurait parlé justement un cahier noirci au jour le jour et qui auraient ouvert, peut-être, sur ce que la thèse centrale occulte.

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

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

Pour revisiter, même sous bénéfice d'inventaire, cette « pente sombre » du discours bourdieusien, en interrogeant sa présence, sous des formes élaborées, dans ses dispositifs théoriques ultérieurs, ceux du sens pratique (1980) en particulier, il faut, cette fois se situer sur cette frontière entre démarches anthropologique et sociologique, que Bourdieu lui-même a toujours souhaité occuper : « Je ne faisais pas de différence entre sociologie et ethnologie » dirait-il plus tard. Concernant les hommes du Déracinement, leur dépossession est historique et politique. La domination est là, telle un « objet préconstruit », pour reprendre encore une de ses expressions favorites. Point n'est besoin de l'inventer ou de la deviner. Ce qui fait problème est son usage extensif et surtout *occultant*, sur lequel je reviendrai plus loin. Il n'en va pas de même pour les acteurs de *L'esquisse* ou du *Sens pratique*, dont, au passage, la localisation dans le temps et dans l'espace, fait problème : de quels Kabyles s'agit-il ? au juste ? Rencontrés où, quand, comment ? Chez eux, en tout cas, comme chez l'enfant de *Sociologie de l'Algérie*, la méconnaissance des motivations de la pratique est ontologique, de nature, structurelle. Et de fait, les ambitions généralisatrices de *L'esquisse* et du *Sens pratique* dépassent, et de loin, la situation proxymique du déracinement.

Plutôt que de raisonner sur l'exemple du calendrier coutumier, ce que j'ai fait ailleurs (Colonna, 1995, chap. 7), je considérerai l'intéressant épisode du « fameux » dialogue avec Mammeri et de l'invention de « *l'oralité savante* ». En 1978, paraît dans le numéro 23 d'*Actes de la recherche en sciences sociales*,

un entretien entre Bourdieu et le romancier algérien Mouloud Mammeri, intitulé « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie » (mais le sommaire de la livraison porte, sur la couverture, l'énigmatique mention « Les poètes berbères et la question homérique »). De la problématique homérique, il est beaucoup question en effet, dans le déroulement de l'échange : Mammeri a fait des études universitaires classiques, soutenu un Diplôme d'Études Supérieures de grec sous la direction de l'éminent helléniste durkheimien Louis Gernet, alors en poste à Alger, il se prête donc volontiers au jeu. Peu importe finalement que Bourdieu tire constamment le fil de l'interaction dans un sens qui privilégie la place de *l'oralité* et minimise celle de la présence pérenne d'une culture scripturaire, celle de l'arabe et de l'islam, voire celle de l'irruption du français depuis la fin du XIX^e siècle, présences que les exemples pris sur le vif évoqués régulièrement par Mammeri rendent chaque fois plus incontournables. Au passage, manque encore là une « anthropologie du proche », car rien ne laisse deviner, dans la dramaturgie de l'échange, ce que cette docilité du romancier doit à ses propres « intérêts » en tant qu'« intellectuel organique » de la cause kabyle. La question n'est même pas là.

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

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

Ou encore, plus loin :

« Chaque agent, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, est producteur et reproducteur de sens objectif : parce que ses actions et ses œuvres sont le produit d'un *modus operandi* dont il n'est pas le producteur et dont il n'a pas la maîtrise consciente, elles enferment une « intention objective », comme dit la scolastique, qui dépasse toujours ses intentions conscientes... c'est parce que les sujets ne savent pas, à proprement parler ce qu'ils font, que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent. L'habitus est la médiation universalisante qui fait que les pratiques sans raison explicite et sans intention signifiante d'un agent singulier sont néanmoins « sensées », raisonnables et objectivement orchestrées... c'est dire que le processus d'objectivation ne saurait se décrire dans le langage de l'interaction et de l'ajustement mutuel, parce que l'interaction elle-même doit sa forme aux structures objectives... » (p. 182-183).

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

Il ne faut pas être spécialement soupçonneux, en effet, pour voir aussitôt que la réflexivité et l'historicité constamment revisitée du message poétique des *imusnawen* (les poètes professionnels) kabyles ne « colle » pas,

mais alors pas du tout, avec le « modèle du sens pratique ». Comme si, au mépris de l'immigration, de la conscription, d'un siècle d'école républicaine – dont Mammeri est justement le produit, mais évidemment pas un produit unique –, aucune histoire n'avait traversé les sociétés paysannes algériennes des siècles durant, et ceci bien avant la Guerre de libération. Bourdieu, en fait, a lu auparavant, sous forme manuscrite par mon entremise, l'Introduction des *Poèmes kabyles anciens*, un corpus somptueux qui ne paraîtra que deux ans plus tard, au même moment que *Le Sens pratique*. Écrit en 1976, en pleine ère triomphante du boumédienisme – c'est l'année de la Charte nationale –, cette introduction est un « éloge », au sens littéraire classique du terme, une véritable « défense et illustration » de la *kabylité* comme élaboration vivante en constante évolution. D'une sincérité et d'une imprudence politique, d'une précision documentaire et d'une puissance poétique bouleversantes, dont le sociologue et le lecteur pénétrant que Bourdieu était ne peut pas ne pas avoir été ébranlé.

1980 : *Le sens pratique*. Il ne peut être question de travailler en détails l'ensemble de ce livre très ambitieux, très difficile, et finalement, très levi-straussien, quoiqu'il y paraisse à première vue, du moins par sa passion à tout vouloir mettre ensemble, sans qu'on sache jamais ce que les acteurs concernés pensent et font avec tout ça. Il s'agira seulement ici de repérer comment Bourdieu « fait avec » deux mises en cause *de facto* importantes et particulièrement dignes d'intérêt, eut égard à leurs auteurs, du caractère mécanique de la relation habitus/pratique. Relation qui est affirmée très tôt et très fermement dans l'ouvrage de 1980 (p. 91) :

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

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

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

sa propre revue, et de la traduction du livre de Goody, il va ainsi frontalement au-devant de la confrontation avec des thèses dont il aurait fort bien pu se contenter de prendre connaissance, voire de les évoquer au passage dans ce livre qu'il considère comme important et définitif. Ce que la Préface - un avant-texte très long et très auto-justificatif - montre clairement.

Il est très significatif, me semble-t-il, que la première évocation d'une controverse possible vienne dès la Préface justement, sous la forme d'une note en forme d'autocritique (pratique très rare chez notre auteur), où Bourdieu regrette que sa pente « durkheimienne » l'ait conduit à sous-estimer la part des poètes kabyles dans une production culturelle qu'il avait jusqu'alors considérée comme « collective et impersonnelle, bref, sans producteurs » (p. 35, note 23). Venant « du terrain », à propos d'une société qui est aussi le sien propre, cette mise en cause indirecte lui apparaît à juste titre comme spécialement importante. En dehors de cette première mention, Mammeri est encore évoqué trois fois dans l'ouvrage, toujours au bénéfice de ce qu'il apporte de nouveau (p. 35, note 24 ; p. 164 et p. 177) à travers la « révélation » du rôle des poètes. Par contre, il n'apparaît pas dans la bibliographie finale, qui certes ne comporte pas de références littéraires. Pourtant, nombreux sont les romans de Mammeri, comme la plupart des productions de ces « hommes de l'entre-deux », qui offrent une inestimable documentation sur *les ajustements et désajustements* entre habitus et pratique des acteurs (hommes et femmes), sous l'effet des changements historiques *locaux*, le plus heuristique peut-être, en rapport avec l'irruption de l'instruction républicaine (présente, je le rappelle, depuis 1883 en Kabylie), étant sans doute *Le sommeil du juste*. On pourrait aussi citer, pour mémoire et dans le même esprit, *Les chemins qui montent*, de Féraoun.

Prises ensemble, ces reconnaissances de dettes ne changent pas pour autant le modèle global, elles le nuancent seulement, ou le complexifient. On ne voit rien là qui ressemblerait à ce que Philippe Corcuff appelle des « failles », ou des « accidents ». Une de ces mentions cependant mérite davantage attention, la note 24 de la page 35. C'est un plaidoyer pour une « ethnologie de l'Algérie faite par des Algériens » et un hommage aux premiers travaux menés au sein du CRAPE, le laboratoire que Mammeri dirige à Alger. On ne s'attardera pas sur ce témoignage au demeurant surprenant d'« indigénisme ». Il semble plutôt qu'il faille relier ce vœux au soutien sans faille que Bourdieu accordera à partir de 1983 aux efforts de Mammeri pour créer, suite aux événements des printemps 1980 et 1981 en Algérie (le « Printemps berbère »), une structure de recherches et de publications à Paris, consacrée au monde berbère, qui se concrétisera un peu plus tard par la création de la revue *Awal*. On peut penser, sans que Bourdieu lui-même ne l'ait jamais reconnu clairement, que sa relation avec Mammeri, qui demeura suivie jusqu'à la mort de celui-ci, en 1989, et quelques lectures subséquentes de travaux postérieurs, fut pour lui l'occasion d'une prise de conscience de la nature obsolète de ses affirmations, au moins sur la Kabylie : de l'eau avait coulé sous les ponts, un mouvement berbère fort et très intellectualiste (voir le profil du RCD) s'était développé etc. Dès lors, sans remettre en question ses propres travaux, il pouvait accepter d'autres modèles. Il pouvait ainsi, par sa pratique, aller contre son propre habitus scientifique. C'est là que Corcuff n'a peut être pas tout à fait tort.

Reste la mise en cause, indirecte elle aussi, mais le livre fut vite et très lu en France, apportée par *La Raison graphique* de Goody. L'ouvrage n'est cité qu'une fois (p. 24) dans *Le sens pratique*. Mais le chapitre visé là n'est pas celui qui « fait vraiment mal ». (La R.G. est un livre hétérogène, une sorte de suite d'articles). Les deux autres mentions de Goody (p. 214, 215, et 223), de même, appellent de la part de Bourdieu un commentaire tout à fait consensuel : l'écriture change les sociétés dans lesquelles elle advient. Tout le monde en est d'accord. Pourtant le chapitre 2, « des intellectuels dans les sociétés sans écriture », ne s'en tient pas là. Et c'est une véritable bombe. Une grenade, pour le moins, dans le champ du *Sens pratique*. (Colonna, 1987b). La cible de Goody ici, n'est pas du tout Bourdieu – on ne peut pas savoir s'il a lu *L'esquisse* et donc ce qu'il en pense), mais Durkheim et Mauss via Levi-Strauss (c'est ce dernier, en fait, la cible principale) et plus précisément, la manie de « l'École française », souvent adoptée par les Anglo-saxons, certains en tout cas, de ne considérer « que les aspects sociaux des opérations intellectuelles, au détriment des aspects individuels » (p. 68). Avec son sens habituel d'aller à l'essentiel, Goody pointe, dès le début du chapitre, ce qui lui semble la source de cette « manie » : le texte, fondateur pour la généalogie durkheimienne, de Durkheim et Mauss publié en 1903 dans le tome 6 de *L'Année sociologique*, intitulé « De quelques formes primitives de classification ». Les auteurs y soutiennent la nature sociale des catégories de pensée et de perception du monde, dira-t-on pour faire court :

« Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales ; les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquelles ces choses ont été intégrées. Et si la totalité des choses est conçue comme un système un, c'est que la société elle-même est conçue de la même manière. Elle est un tout, ou plutôt elle est *le tout* unique auquel tout le reste est rapporté et l'unité de la connaissance n'est autre chose que l'unité même de la collectivité, étendue à l'univers » (p. 224 et 225 de l'édition Points, Minuit, 1969).

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

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

Obscur, mais ferme ! Résumons, en simplifiant beaucoup : on peut construire un modèle théorique qui rende compte de *toutes* les pratiques d'une société donnée. Celles-ci sont socialement déterminées. Les acteurs ne peuvent accéder eux-mêmes à leur sens, ni par la conscience immédiate ni par un effort de la raison. C'est bien le dernier mot. Autrement dit, dans les termes de Goody : le sens pour les acteurs, le sens « apparent », est moins important que les thèmes « sous-jacents » détectés par l'observateur, que le « sens profond » qui permettra d'expliquer un énoncé, un rituel ou une situation d'interaction quelconque. Une telle perspective laisse peu de place, conclut ce dernier, non seulement à des « intellectuels » mais à toute activité créatrice de l'acteur, autre que des plus superficielles (voir p. 70 de la R.G.).

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

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

Il fallait d'abord oser le titre !

Mais l'écriture, aussi, est osée, la restitution sinon « intégrale » du moins sur la longueur, d'entretiens en aussi grand nombre étant alors rare encore dans la production sociologique française. C'est là sans doute la première raison du succès sans précédent d'un livre qui s'est vendu à des dizaines de milliers d'exemplaires (80 000, a-t-on dit), a connu un vrai destin médiatique – entre autre, un face-à-face télévisé avec l'abbé Pierre, figure iconique de l'action humanitaire en France – et une réédition en format poche très vite après sa publication. Sans compter une audience internationale fracassante : j'ai entendu, en 1996, un sociologue égyptien de tout premier plan, me dire, dans l'entretien-même où il m'assurait qu'interviewer des intellectuels provinciaux en Égypte – projet auquel je m'attalais à ce moment précis – ne présenterait aucun intérêt, parce qu'il ne se passait rien en province, m'affirmer que son propre modèle de la sociologie était désormais *La misère du monde*, parce que le livre livrait directement « la vérité » de la vie des gens. Et que c'était précisément cela que le public attendait. Engouement que le paradoxe de la situation rendait presque comique, et un peu suspect. Osée enfin, la revendication de faire entendre, à la façon de la littérature la plus canonique (Faulkner, Joyce ou Virginia Wolf, qui sont évoqués d'entrée de jeu, p. 9), une multiplicité de points de vue « parfois inconciliables » sur les « mêmes réalités ». Nul doute qu'ayant accès pour la première fois en « langage (quasiment) naturel » à une œuvre réputée hermétique, en même temps qu'à un référent où des gens ordinaires racontent leur vie ordinaire dans leurs propres mots, les lecteurs « ordinaires » n'aient eu le sentiment d'une véritable révolution dans une discipline réputée jusqu'ici plutôt ennuyeuse.

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

Je m'explique. Si *La misère du monde* évoque si fort, à juste titre, *Le déracinement*, c'est d'abord *par construction*. Ceux qu'il s'agit de mettre en scène, sont *construits* comme étant aux marges de la société d'opulence, voire de la citoyenneté effective. Mais les « dominés » de la France des années quatre-vingt-dix ne sont pas construits comme tels selon les outils ordinaires des sciences sociales, tant s'en faut ; pas plus que leur domination ne se présente, à l'inverse de celle, historique, des paysans algériens, comme un objet préconstruit. Reprenant la distinction qu'il avait opérée dans un article très brillant, entre « condition de classe » et « position de classe » (Bourdieu 1966), Bourdieu introduit ici celles de « petite misère de position » (les malmenés par la vie, dirons-nous) et « grande misère de condition » (les vrais pauvres), pour rassembler les unes et les autres dans le spectre très large des « souffrances » caractéristiques d'un ordre social – celui de la France contemporaine – qui a multiplié selon lui, la prolifération sans précédents de toutes les formes d'inégalités. Et cette catégorie très extensive de *misère(s)* visée là a beaucoup à voir avec la nature *désespérée* (le mot est cité p. 86), mais à proprement parler, indéfinissable, insondable, du déracinement.

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

Or la consigne générale n'empêche pas le corpus d'être passionnant – le lecteur professionnel des sciences sociales se dit au passage que l'enquête a dû constituer une fameuse expérience humaine, y compris pour Bourdieu lui-même. Car c'est une œuvre collective, qui va fouiller loin dans la société française ; menée par une équipe de chercheurs de grande qualité – certains sont connus par ailleurs pour d'excellents travaux – et d'expérience, dont *la*

voix et le regard réussissent, par moments, à déjouer le cadre de fer de l'architecture d'ensemble ; tout comme les dires-mêmes des gens qui parlent en mettent aussi parfois en défaut la coloration très orientée. On a pourtant du mal à accéder à ces derniers, du fait d'un parti-pris typographique du livre qui réserve la pleine page et le corps d'imprimerie le plus lisible à la présentation du chercheur – souvent très redondante avec le dialogue, comme si on doutait des capacités d'attention du lecteur ! –, tandis que l'interview- même se présente sur deux colonnes, en petit corps. Présentation qui n'a rien d'innocent, et qui constitue une stratégie d'écriture et au lecteur et à l'intéressé. Ce travail de *traduction* est, il faut y insister, ce qui fonde pour Bourdieu la raison d'être de la Science sociale – il le répète depuis qu'il écrit – et constitue donc un élément central du dispositif de toute son œuvre. Le sens du social est inconscient, pour les acteurs comme pour le commun. On retombe ici sur la critique de Goody évoquée plus haut (formulée ici ou là par bien d'autres commentateurs). On s'interroge aussi légitimement sur le degré de conscience voire la possibilité de quelque lutte sociale que ce soit dans une telle société.

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

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

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

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

Et c'est sans doute là que gît le problème. Dans le même temps où il ouvre de nouveaux territoires de pensée, aplanit des pistes jusque là seulement signalées, *le génie* ferme des portes, suscite des lieux communs envahissants, interdit – et s'interdit à lui-même, souvent – des explorations fécondes. Tout système hégémonique est voué à *occulter* autant qu'à montrer. Cela a déjà été dit, bien sûr, sur Freud comme sur Blanchot par exemple. Le monde (social) de la domination serait un monde inhabitable, et Bourdieu, par delà son pessimisme, n'était pas sans le savoir. Davantage, on ne peut réduire la Science sociale à la description et la théorisation de cette seule violence. La question générale (la même exactement que celle que pose *Le déracinement*, à l'échelle bien modeste des paysans algériens) n'est pas de savoir si les inégalités existent ou pas, si les rapports de force existent ou pas : ils existent. Mais de décider si nos disciplines doivent en faire leur objet central, voire unique, ou au contraire si le « cadre » de celles-ci doit être construit de manière à rendre visible ce qui, dans la vie ordinaire, y fait échec ou au moins permet de « faire avec » et comment. Si elles ne doivent parler que de « ça », ou des multiples autres choses qui font le quotidien des gens : l'invention, la croyance, l'amour, l'amitié, l'autodérision, l'humour, considérés du point de vue de l'acteur et non de celui d'un dieu appelé « le social ».

C'est à ce re-cadrage que s'emploie depuis 20 ans, dans des directions théoriques très diverses, ce qu'il est convenu d'appeler en France « les nouvelles sociologies ».

Références bibliographiques

- BOURDIEU Pierre, 1958. *Sociologie de l'Algérie*, Presses universitaires de France.
- 1960. « Guerre et mutation sociale en Algérie », *Études méditerranéennes* 7, printemps 1960.
 - « Révolution dans la révolution », *Esprit* 1, Janvier 1961.
 - 1966. « Condition de classe et position de classe », *Archives européennes de sociologie*, VII.
 - 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnographie kabyle*, Droz (Genève).
 - 1980. *Le sens pratique*, Minuit.
 - 1993. *La misère du monde*, Seuil.
 - 1998. *La domination masculine*, Seuil.
 - 2002. *Interventions 1961-2001, Sciences sociales et action politique*, Textes réunis par F. Poupeau et T. Discepolo, Agone (Marseille).
 - 2003. *Images d'Algérie. Une affinité élective*, Actes Sud/Sindbad/Camera Austria.
- BOURDIEU Pierre et SAYAD Abdelmalek, 1964. *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit.
- CASTEL Robert, 2003. « Contrainte sociale et volontarisme politique » *Le Monde* du 11 juillet 2003 (Extrait d'une communication au colloque Pierre Bourdieu), Collège de France, Paris, 26/27 juin, à paraître chez Odile Jacob.
- COLONNA Fanny, 1978. « Le déracinement comme concept et comme politique », *Questions de sciences sociales*, ONRS (Alger).
- 1987a. Savants paysans. Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale. Office des publications universitaires (Alger) (Première partie : Paysanneries).
 - 1987b. En finir avec le débat sur « literacy ». Notes de relecture sur J. Goody, *La raison graphique*, L'espace culturel, LAHASC (Oran).
 - 1995. *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presses de Sciences Politiques.
- CORCUFF Philippe, 1995. *Les nouvelles sociologies*, Nathan.
- 2003, *Bourdieu autrement. Fragilités d'une sociologie de combat*, Textuel.
- DURKHEIM Émile et MAUSS Marcel, 1903. « De quelques formes primitives de classification », réédition in Mauss, *Essais de sociologie*, Minuit/Points.
- GOODY Jack, 1979. *La raison graphique, La domestication de la pensée sauvage*, Minuit
- LEMIEUX Cyril et BARTHES Yannick 2002. « Quelle critique après Bourdieu ? », *Mouvements*, n° 24.
- MAMMARI Mouloud, 1980. *Poèmes kabyles anciens*, Maspéro.
- RIVIERE Marie-Christine et DELSAULT Yvette, 2002. *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Le temps des cerises.