

## La sociologie des travailleurs algériens de Pierre Bourdieu en regard d'une ethnologie du présent<sup>(1)</sup>

Laurent Bazin

### Pierre Bourdieu et le travail en Algérie

De tous les ouvrages de Pierre Bourdieu, le seul qui ait pris explicitement le travail comme objet de recherche est *Travail et travailleurs en Algérie*, paru en 1963. C'est sans doute également le plus méconnu. Dans ses travaux ultérieurs, Bourdieu lui-même continuera à exploiter et valoriser ses matériaux ethnographiques recueillis sur la Kabylie au tout début de sa carrière, mais il ne donnera pas de prolongements directs à cette étude consacrée aux conditions des travailleurs et à la nature des situations de travail. L'ouvrage de 550 pages est d'un abord ardu ; la première partie est composée d'une longue série de tableaux présentant des données statistiques recueillies et traitées par trois statisticiens (A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel) ; la seconde partie est faite d'une analyse sociologique par Pierre Bourdieu, qui complète des données d'une enquête quantitative par une soixantaine d'entretiens biographiques.

Si elle complique la lecture, la forme de l'ouvrage n'est nullement innocente : en cette toute fin d'une guerre que, d'un côté, le gouvernement français refusera pendant deux décennies encore de nommer et, de l'autre côté, l'esprit révolutionnaire de l'époque idéalise, c'est comme s'il s'agissait pour les auteurs de jeter à la face du public l'évidence des faits, et leur objectivation scientifique, pour mieux dévoiler les fausses certitudes du discours colonial aussi bien que du discours révolutionnaire. Il y a là en germe, ainsi qu'on le détaillera dans cette contribution, les prémisses d'une préoccupation pour l'exigence de rigueur d'un travail scientifique d'objectivation et de dévoilement/déconstruction des catégories du sens commun qui traversera plus tard toute l'œuvre de Pierre Bourdieu.

*Travail et travailleurs en Algérie* suit de quelques années la publication de

*Sociologie de l'Algérie* (édité pour la première fois en 1958), et précède *Le déracinement*, écrit avec Abdelmalek Sayad (1964).

Les trois ouvrages sont complémentaires et s'éclairent mutuellement. Le premier rompt avec le dogme de l'Algérie française, puisqu'il n'y est question que des sociétés dites indigènes, que les chapitres séparent (les Kabyles, les Chaouia, les Mozabites, les Arabophones), pour les rapprocher ensuite dans l'examen d'un « fond commun » puis dans celui de l'aliénation coloniale. La société « européenne » est absente de ce tableau, comme si l'ouvrage préfigurait son exode massif.

Quant au *Déracinement*, il s'attache à montrer les conséquences, en terme de désorganisation des sociétés paysannes algériennes, du déplacement forcé des villages dans des camps de regroupement. Cette stratégie des forces militaires prolonge et achève l'œuvre de déstructuration entreprise par la colonisation, visant à saper les fondements économiques des sociétés locales dans le but d'en briser les mécanismes de solidarité, accélérant la « crise de l'agriculture traditionnelle », l'exode vers les faubourgs et les bidonvilles d'Algérie (comme de France) et les transformations sociales qui affectent la société algérienne.

Dans l'ensemble, dans cette dernière phase de la guerre d'indépendance algérienne qui est le théâtre dans lequel il débute ses recherches, Bourdieu s'attache à montrer la manière dont le système colonial (dépossession des terres, déstructuration de l'organisation tribale, déplacements) a produit un sous-prolétariat urbain aliéné et exploité. Il s'attarde en particulier sur le décalage entre les attitudes de ce sous-prolétariat, socialisé dans des sociétés « traditionnelles » fondées sur l'agriculture, et les conditions

imposées par le système du travail salarié lié au capitalisme introduit par la colonisation.

C'est en premier lieu une sociologie de la dépossession : paysan sans terre, travailleur sans travail, sans métier ou sans profession, citadin sans cité, traditionaliste par désespoir, déculturé, le travailleur algérien est dépossédé, exploité, aliéné et en même temps inadapté au système qui l'exploite. La problématique centrale de *Travailleurs et travailleurs en Algérie* s'apparente à ce qu'en d'autres termes la pensée marxiste, dominante dans cette période, désigne sous les termes de « prolétarianisation » et de « transition au capitalisme » puisqu'il s'agit d'examiner l'intégration au système capitaliste du prolétariat algérien.

Bourdieu n'a pas encore fondé ses concepts clés à cette époque, et les termes d'attitude et d'adaptation sont au cœur de sa démonstration. On peut sans doute dire que la nécessité de penser ces distorsions inhérentes au système colonial en Algérie l'aura imprégné lorsqu'il forgera ses concepts tels qu'*habitus*, disposition etc. qui sont un effort pour se démarquer du vocabulaire de la psychosociologie et aussi de celui du marxisme (exploitation, aliénation, classe, prolétariat et sous-prolétariat etc.).

La démarche de Bourdieu est anthropologique, dans la volonté de restituer la cohérence des sociétés traditionnelles algériennes, notamment lorsqu'il s'intéresse à l'économie et au travail, en déconstruisant ces notions pour les replacer dans leur contexte socioculturel précis. Sa contribution à l'analyse anthropologique de la catégorie de travail est en ce sens fondamentale, lorsqu'il souligne par exemple que la notion de travail n'a pas d'existence dans le système agricole des sociétés traditionnelles<sup>(2)</sup>. Le travail surgit du processus de prolétarianisation, dans la confrontation des paysans « déracinés » avec le chômage qui les menace d'inexistence sociale. Dans le contexte

urbain, il s'ensuit, selon les interprétations de Bourdieu, une disjonction de la fonction économique et de la fonction sociale du travail.

C'est peut-être parce que le système colonial algérien incite à la déconstruction des catégories de l'économie, que Bourdieu montrera plus tard une propension à extraire les catégories de l'économie de leur cadre pour les constituer en concepts visant la modélisation des rapports sociaux (la mise en évidence des différentes espèces de capital, qui accompagne la théorie des champs) ; ce qui est une manière de remettre l'économie « à sa place ». Quant au concept de domination symbolique qui deviendra si important dans l'œuvre de Bourdieu, ne s'impose-t-il pas comme une clé qui permet, rétrospectivement, de saisir la forme même de la domination coloniale, et sa violence extrême ? Tous deux salués par Jean-Paul Sartre, Albert Memmi (1957) venait de dresser le portrait du colonisé, tandis que Frantz Fanon (1961) parlait de sa dépersonnalisation<sup>(3)</sup>. Il est aliéné dans un système qui ne lui permet plus de prendre conscience de son aliénation, dit à son tour Bourdieu.

Il faut remarquer que Bourdieu est en rupture avec la majeure partie du champ intellectuel de l'époque qui, consciemment ou non, peine à s'extraire du cadre colonial et contribue de ce fait à la justification de la guerre et de ses exactions ; il est notamment en dissension avec l'ethnologie du domaine colonial, même lorsqu'elle s'affirme proche des « indigènes », comme par exemple Germaine Tillon.

Bourdieu s'attaque à ce qui constitue le système de domination coloniale, et à la violence qu'il exerce envers le peuple algérien, tout en se démarquant de l'héroïsation du peuple ou du fellah révolutionnaire. Il y a quelque chose d'une exigence de rigueur scientifique, d'objectivation, qui est dès les premières années de sa carrière d'autant plus grande que ses recherches sont menées au cours de la guerre dans laquelle il prend certes parti

mais non sans ambiguïté : *Travail et travailleurs en Algérie* offre une analyse des conditions sociales du prolétariat urbain tout en restant curieusement détaché du conflit, examinant ce qu'en termes marxiste on appellerait la conscience de classe pour montrer précisément qu'elle n'existe pas : les prolétaires et sous-prolétaires urbains n'ont pas conscience du système qui les exploite et ne sont pas révolutionnaires<sup>(4)</sup>.

La démarche de Bourdieu le rapproche de deux autres anthropologues auxquels ses travaux sont rarement confrontés : Georges Balandier et Gérard Althabe. Le premier publiait en 1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* et *Sociologie des Brazzavilles noires*. Avant de souligner les écarts entre l'approche développée par G. Balandier, qui met l'accent sur la dynamique des sociétés, et celle développée par Bourdieu qui demeurera marquée par le structuralisme, il faut remarquer le souci commun de dépasser la vieille ethnologie coloniale sclérosée — incapable de penser le changement aussi bien que le contexte du colonialisme lui-même — en introduisant des objets et des outils sociologiques dans l'analyse anthropologique, et vice versa.

De son côté G. Althabe (1963) étudiait le chômage à Brazzaville en 1958 et aboutissait à montrer que les catégories de travail et de chômage imposées par la colonisation en contexte urbain étaient en décalage avec les pratiques et les représentations du travail mises en œuvre par la société. Il intégrait ensuite la domination coloniale au cœur de sa pratique d'enquête et d'analyse de la société étudiée à Madagascar (1969), puis dans la restitution des logiques en jeu dans la guerre du Congo (1972). Chacun de ces trois auteurs développe une pensée propre, mais ce qui les rapproche, c'est ce qui, dans le cadre de la décolonisation, les place en rupture avec le contexte scientifique (français) de l'époque, notamment avec l'approche ethnologique, et les conduit à investir des domaines

jusqu'à présent passés sous silence : l'analyse de la domination coloniale, l'investigation des contextes urbains et l'intérêt accordé au travail.

On peut ainsi comprendre que Bourdieu soit « l'exclu de la famille », selon le terme d'Alban Bensa (2003) et considéré exclusivement comme un sociologue dans les courants académiques de l'anthropologie. Ceux-ci combattront avec un acharnement plus grand encore l'ethnologie du présent formulée par Gérard Althabe dans les années 1970 lorsqu'il forme avec de jeunes chercheurs (dont Monique Selim) une équipe d'anthropologues choisissant comme terrains d'enquête les banlieues françaises (Althabe, 1988 ; Althabe et alii, 1984, 1985).

### **Positions épistémologiques**

Pierre Bourdieu ne donne qu'une très brève indication de sa position épistémologique, dans l'avant-propos de sa contribution à *Travail et travailleurs en Algérie*. Il entame son texte par une réponse à un article daté de 1950, dans lequel Michel Leiris prétend qu'il ne peut y avoir d'objectivité de l'ethnologue dans la situation coloniale. C'est donc explicitement l'idée d'une objectivation sociologique que poursuit Bourdieu lorsqu'il porte précisément ses investigations au cœur des processus de dépossession et d'aliénation du système colonial.

Raillant à juste titre Michel Leiris, il affirme que se présente « pour l'ethnologue, un impératif absolu, non point éthique mais scientifique : il n'est pas de conduite, d'attitude ou d'idéologie qui puisse être décrite, comprise ou expliquée objectivement en dehors de toute référence à la situation existentielle du colonisé telle qu'elle est déterminée par l'action des forces économiques et sociales caractéristiques du système colonial. Faire autrement, ce serait, par une sorte de subreption ontologique, escamoter ce qui fait l'essence de la situation, à savoir le

système des «rapports déterminés, nécessaires et indépendants des volontés individuelles»<sup>(5)</sup> par référence auquel s'organisent les attitudes et les conduites. Telle est la responsabilité de l'ethnologue. »

Il écrit plus loin : « L'approche purement ethnographique se heurtait à une réalité trop vaste, trop complexe et trop mouvante pour que l'on pût songer à généraliser les conclusions fournies par des monographies, mêmes nombreuses, et courir le risque que des faits particuliers, mais particulièrement frappants, ne relèguent au second plan des aspects du réel plus importants et moins manifestes. [...] Mais en retour, seule la connaissance ethnographique des problèmes du travail dans les sociétés rurales et urbaines pouvait fournir le corps d'hypothèses initiales qui a servi à élaborer le questionnaire. »

Ces deux indications méritent qu'on s'y arrête. D'un côté Bourdieu fait face au problème posé par l'appréhension d'une société en situation coloniale, qui est la question spécifiquement traitée par Balandier près de dix ans auparavant, mais qu'il choisit d'ignorer. Inspiré par les problématiques des anthropologues britanniques s'attachant à analyser le changement social et notamment la « réponse des sociétés à la colonisation », G. Balandier est le fondateur d'une anthropologie *dynamique*, en opposition frontale à l'anthropologie structurale de C. Lévi-Strauss qui domine alors de son immense prestige la scène scientifique en France et bien au-delà. Entre *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss et *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, parus tous les deux en 1955, le contraste est saisissant puisque le premier se lamente sur un monde promis à la disparition, tandis que le second ouvre vers les sociétés en devenir dans le contexte de la décolonisation. Balandier théorisait non seulement la nécessité de penser la situation coloniale comme le cadre herméneutique dans lequel on devait comprendre, dans une

appréhension dynamique, les formes d'organisation sociale observées : il insistait également sur la nécessité de prendre pour objet d'investigation les reprises d'initiative des sociétés colonisées, reprises d'initiative d'ailleurs souvent dominées par des mouvements religieux (voir aussi Balandier 1967, 1971). C'est pourquoi Balandier et ses successeurs africanistes ont accordé tant d'attention aux mouvements religieux qui se produisaient partout en réaction à la colonisation.

Nous reviendrons sur cet aspect dans la dernière partie de cet article. Soulignons simplement ici que l'Algérie étudiée par Pierre Bourdieu n'est pas seulement une société colonisée, mais qu'elle est engagée dans une guerre de libération.

Si Bourdieu, comme on l'a dit, s'attache à montrer l'ampleur de l'aliénation et des dépossessions (matérielles et culturelles) produite par la situation coloniale, le conflit algérien est cependant totalement absent de *Travail et travailleurs en Algérie*. Quant à la dimension religieuse, elle n'est guère présente dans l'analyse de Bourdieu, qui n'y voit qu'un aspect du « traditionalisme du désespoir » (de même que les orientalistes avant lui déplorent l'appauvrissement de l'islam maghrébin), alors qu'il constitue bien un facteur décisif de la mobilisation contre le colonisateur.

Ignorant donc les travaux de Balandier, la position épistémologique qu'adopte Bourdieu, tout en empruntant à Marx le principe de dévoiler le système des « rapports déterminés, nécessaires et indépendants des volontés individuelles », se rapproche de la position de Claude Lévi-Strauss en ce qui concerne l'idée que cette tâche est hors de portée des méthodes ethnographiques.

Cette position épistémologique trouve en effet son expression dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, qui différencie les « sociétés froides » (dites primitives, archaïques, traditionnelles, etc.) qui relèvent d'une structure mécanique, stable dans le temps, et peuvent être abordées au

moyen de la méthode ethnographique et, de l'autre côté, les « sociétés chaudes » (modernes) dont la structure sociale ne peut être appréhendée qu'au moyen de l'outil statistique.

Bien qu'il cherche à s'en détacher, l'influence initiale de Lévi-Strauss chez Bourdieu se manifeste en particulier dans cette conjugaison particulière qu'il opère de la méthode ethnographique et de la mobilisation des outils statistiques. Elle se traduit sans doute également dans l'attention qu'il accorde au symbolique, sur lequel nous reviendrons plus loin. Toute l'œuvre de Bourdieu sera marquée par une tentative de dépasser ces schémas initiaux, et simultanément de repenser les grands paradigmes dominants de son époque dans une théorie basée sur la mise en évidence de la structure des positions sociales et de leur mode d'incorporation et d'intériorisation. L'anthropologie de Lévi-Strauss est restée entièrement prisonnière du cadre symbolique du colonialisme, tandis que Bourdieu, dans le contexte algérien au paroxysme de la violence, est amené à s'attaquer centralement aux effets de déstructuration du rapport colonial et aux deux formes de violence qu'il exerce, dans l'ordre de la pratique et celui du symbolique, l'un et l'autre se renforçant mutuellement.

Au niveau épistémologique, néanmoins, la position de Bourdieu suppose que le sujet, ou les groupes sociaux, sont dépendants de la structure des rapports sociaux. Ils sont les produits de la structure et n'ont pas d'autonomie vis-à-vis d'elle : l'agent est « agi » ainsi qu'il le formulera plus tard ; il ne peut naviguer, penser et imaginer qu'à l'intérieur de ce système ; sa condition matérielle, statutaire, et sa subjectivité sont déterminées par sa position dans la structure des positions sociales. Car si la formulation théorique d'une structure des positions sociales, qui est le socle de sa sociologie, n'est pas encore élaborée dans *Travail et travailleurs d'Algérie*, mais elle y est néanmoins déjà à l'œuvre et constitue

le cœur de la démonstration. Il affirme d'ailleurs à la fin de son avant-propos :

« A la lecture d'un groupe homogène d'interviews, on voyait se dessiner une sorte de portrait type de l'homme caractéristique de la catégorie : et il n'était pas rare que la connaissance approfondie de tel ou tel individu, autrefois rencontré au café La Marsa, à la Casbah ou à la cité Mahieddine, fournit le lien intuitif permettant de rassembler en une totalité vivante les membres épars livrés par les différents entretiens. [...] Fondé sur des données statistiques indiscutables et sur des analyses méthodologiques, le choix d'individus typiques permet de revenir, par un long détour et sans risque de tomber dans l'intuitionnisme impressionniste, aux méthodes traditionnelles de l'ethnographie. »

Si l'on considère maintenant les approches respectives d'Althabe et de Bourdieu, il faut constater qu'elles se déploient à peu près exactement dans deux directions opposées. Althabe (dans les deux Congo et à Madagascar) s'efforce de montrer, non seulement comment les logiques introduites par la colonisation et le travail salarié sont étrangères aux sociétés qu'il étudie, mais surtout quel sens elles prennent dans l'univers de ces sociétés. Ses analyses sont centrées sur cet univers et sur les dynamiques qui sont mises en œuvre pour résoudre les crises ouvertes par la domination extérieure. C'est cette démarche qui est mobilisée pour rendre *intelligibles* les conflits armés qui surviennent dans le cadre néocolonial à Madagascar (révolte de 1972) et dans la guerre suivant l'indépendance au Congo (Althabe, 1972, 1998).

Le contexte de l'Algérie, il faut le souligner, procède d'une colonisation très particulière en regard du reste de l'Afrique : la population dite indigène a été refoulée et en quelque sorte dépossédée de son espace propre, dans lequel s'implantait et se développait une société étrangère. C'est, beaucoup plus que partout ailleurs hormis l'Afrique australe, l'« indigène »

qui se trouve contraint de s'insérer dans un monde étranger qui l'infériorise.

Ce contexte spécifique accentue sans doute la différence entre la démarche d'Althabe et celle de Bourdieu : ce dernier s'efforce de montrer comment les catégories de pensée propres à l'univers traditionnel sont dégradées, voire détruites, et les travailleurs contraints par la nécessité de s'adapter au nouveau contexte de travail.

Le système de rapports imposé par le capitalisme et la colonisation tient dans l'analyse la position centrale. Bourdieu observe donc la position que le colonisé occupe dans le système colonial ; pour le dire autrement, il observe la place du dominé dans le monde du dominant. Althabe au contraire — c'est sa grande originalité — analyse la place que le dominant occupe dans le monde du dominé.

Le chercheur étant issu du monde du dominant, Althabe s'interroge sur la position qu'il occupe lui-même dans l'univers qu'il étudie, dans le déroulement de l'enquête, et en fait un instrument de l'analyse qu'il produit<sup>(6)</sup> : c'est en quelque sorte la réponse qu'il donne à la question posée naïvement par Michel Leiris, tandis que Bourdieu comme on l'a vu répond par un souci d'objectivation qui sera théorisé ultérieurement à travers le concept de rupture épistémique.

Ce souci d'objectivation prend sens dans la volonté de se différencier aussi bien du cadre idéologique colonial, que de la conscience révolutionnaire qui se développe à l'époque, non seulement dans le contexte du conflit algérien, mais plus globalement dans la conjoncture de la décolonisation, des luttes anti-impérialistes et de la guerre froide, avec le marxisme comme paradigme dominant.

Dans ce contexte, les prolétaires ou les paysanneries, les « damnés de la terre » (Fanon), sont investis d'une mission révolutionnaire. De leurs salons, ou de leurs bureaux, les intellectuels français de l'époque sont bien souvent révolutionnaires « par procuration »,

comme le remarque ironiquement Althabe dans son autobiographie (2005)<sup>(7)</sup>.

C'est bien de cette mythologie révolutionnaire que Bourdieu se différencie lorsqu'il affirme explicitement que le prolétaire algérien n'est pas révolutionnaire, en montrant que les prolétaires algériens n'ont pas conscience du système qui les exploite et les aliène. Il oppose à la mythologie révolutionnaire l'objectivité sociologique en examinant tour à tour les éléments qui constituent le rapport au capitalisme : rapport au temps, rapport à la maximisation de l'effort, rapport au calcul, rapport au revenu monétaire, rapport à la citadinité, appréhendant de la sorte les différents niveaux de l'intégration au système de travail capitaliste et aux attitudes qu'elle implique.

Il ne le développe pas, mais c'est aussi une manière de déconstruire le discours colonial sur l'indigène, en portant son regard sur les diverses composantes qui le fonde dans un référentiel indigène/civilisé : dans l'imaginaire colonial, l'indigène est en effet irrationnel, paresseux, il ne sait pas calculer, c'est un grand enfant, il est rusé, voleur, menteur etc. L'« imprévoyance de l'indigène » est le leitmotiv qui traverse quasiment toute la période coloniale (Damon, 2009). Tous ces points sont ceux qui font l'objet d'un examen et d'une élucidation systématique par Bourdieu.

Sa position épistémologique — qu'il développera et explicitera dans certains de ses ouvrages ultérieurs, notamment à travers le concept de rupture épistémique qui vise à dégager l'élaboration sociologique du sens commun — consiste donc à se distancier des représentations dont la réalité est investie pour les déconstruire en les confrontant à l'analyse « objective » de la réalité par la sociologie : c'est le rôle de l'objectivation sociologique, c'est-à-dire d'une démarche qui entreprend d'abord d'élucider la structure des positions sociales pour resituer ensuite la vision du monde des acteurs (ou des agents, dans sa

terminologie ultérieure) par rapport à la position qu'ils y occupent.

Chez le Bourdieu de *Travail et travailleurs en Algérie*, il y a bien une détermination par les conditions objectives d'existence, c'est-à-dire la position occupée dans les rapports d'exploitation capitaliste. Cette détermination par la nécessité est plus forte parmi les fractions sociales les plus dominées qui sont à la fois dépossédées matériellement et culturellement.

Il n'y a pas détermination par la structure objective des rapports de production (comme dans le marxisme), mais plutôt par la structure des positions sociales et celle-ci intègre l'inégalité des conditions matérielles d'existence, l'inégalité des facultés de prendre conscience de la nature du système de domination, et donc les formes de subjectivation de la domination. Les plus prolétarisés — les sous-prolétaires — n'ont pas la faculté de voir le système qui les aliène, ils n'ont pas la faculté de se projeter dans l'avenir. Ils ne rêvent pas, ou sont condamnés, dans le cadre des questions posées par l'enquêteur, à se projeter dans un « possible impossible ». Là encore, il faut remarquer une démarche analytique inverse de celle d'Althabe, qui s'attache précisément à analyser et conceptualiser les « dépassements dans l'imaginaire » d'une situation d'oppression (Althabe, 1969, 1998). Dans son analyse, Bourdieu entreprend bien de restituer le point de vue des travailleurs sur leur condition, mais cette condition est envisagée essentiellement sous l'angle de sa relation au système capitaliste : ce n'est pas la vision globale du monde qu'élaborent ces prolétaires qui est le centre des efforts déployés par Bourdieu — et c'est peut-être bien en cela qu'une approche centrée sur l'enquête ethnologique se différencie d'une approche centrée sur les statistiques et utilisant l'investigation ethnographique comme appoint.

Enfin, si l'on comprend bien la volonté de Bourdieu de mettre à l'écart les mythologies révolutionnaires pour

appréhender les conditions sociales d'existence des travailleurs et leurs représentations, le silence total sur la guerre anticoloniale et l'affirmation selon laquelle les prolétaires ne sont pas révolutionnaires indiquent un angle aveugle de l'analyse de Bourdieu sur un point pourtant primordial.

Il n'est guère besoin de souligner que ce n'est pas contre le système capitaliste en tant que tel — comme système « objectif » de domination et d'exploitation — que s'est enclenché le conflit algérien, mais bien contre le régime colonial en tant que domination étrangère et système d'oppression<sup>(8)</sup>. Or absolument rien, dans l'ouvrage, ne permet de comprendre comment les différentes fractions sociales de la population algérienne se positionnent par rapport au conflit, ou plus largement par rapport au système d'oppression politique, idéologique et militaire, qui est alors à son paroxysme.

Rappelons l'affirmation de l'avant-propos : « Il n'est pas de conduite, d'attitude ou d'idéologie qui puisse être décrite, comprise ou expliquée objectivement en dehors de toute référence à la situation existentielle du colonisé telle qu'elle est déterminée par *l'action des forces économiques et sociales caractéristiques du système colonial* ». L'analyse de Bourdieu reste en fait entièrement fondée sur le rapport au système capitaliste — en tant que mise en place d'une forme particulière de travail qui se distingue de l'activité productive dans les sociétés traditionnelles algériennes — et c'est bien là que se situent les limites de son travail.

La volonté de mettre en évidence les modes de subjectivation de la domination se heurte d'une part à une position objectiviste qui cherche à tenir le conflit algérien à l'écart de l'analyse (et on ne voit pas comment il pourrait ne pas être une constituante fondamentale de la « situation existentielle du colonisé »), et d'autre part aux prémisses sur lesquelles repose son examen qui consistent à faire l'hypothèse

que les structures « objectives » de la domination sont fondées dans le système capitaliste. Cherchant chez Max Weber les moyens de s'éloigner du paradigme marxiste dominant à son époque, Bourdieu demeure toutefois prisonnier d'une conception qui accorde une primauté aux rapports de production. Or précisément la domination coloniale n'est pas réductible à ce seul aspect des rapports de production : ainsi amputée de sa dimension proprement coloniale, elle devient inintelligible, de même que la guerre d'indépendance engagée en 1954.

### **Les principes de l'enquête ethnologique chez Althabe**

Althabe, lorsqu'il engage une ethnologie urbaine dans le milieu des années 1970, examine exactement le même problème épistémologique que celui auquel était confronté Bourdieu, en rappelant la position hégémonique de Lévi-Strauss qui s'est imposée sur l'anthropologie française (au contraire des anthropologies britannique et américaine). Il en rappelle les deux arguments :

« - l'ethnologie n'y a pas d'objet [dans les sociétés actuelles, urbaines] dans la mesure où le domaine qui est le sien, celui des échanges interpersonnels, ne possède pas d'autonomie ; on ne peut y percevoir que l'actualisation des systèmes globaux de communication ;

- ce n'est que dans le cadre d'une distance maxima (c'est-à-dire la condition réciproque d'étranger) qu'il est possible de construire une connaissance du dedans (ce qui est un des buts fondamentaux de l'ethnologie). Quand l'ethnologue aborde un univers social dont il est un des acteurs, il est incapable de se libérer de la complicité qui le lie à ses interlocuteurs, il demeure englué dans les représentations qu'il partage avec eux ; la connaissance qu'il peut produire est captive de leur perspective. » (Althabe, 1988 ; republié in Althabe, Selim, 1998).

Ces deux aspects sont en effet étroitement liés dans la perspective de Lévi-Strauss

(1958, 1962, 1973, 1983). Bourdieu, ainsi qu'on l'a vu, y répond à travers une centralité accordée à l'enquête statistique/par questionnaire, conçue comme le seul moyen d'identifier la structure des positions sociales qui constitue l'architecture fondamentale de la société, « déterminée par l'action des forces économiques et sociales ». L'enquête ethnographique se combine à cette démarche statistique, en amont pour l'identification des questions pertinentes, et en aval pour enrichir la connaissance d'une dimension compréhensive permettant à la fois de saisir les différentes composantes des positions sociales identifiées (notamment les représentations et élaborations idéologiques qui en découlent) et les modes de subjectivation de la domination.

Cette démarche caractérise pratiquement tous ses ouvrages jusqu'à *La misère du monde* paru en 1995, à l'exception de ceux qui retravaillent théoriquement ses matériaux ethnographiques sur la Kabylie (*Esquisse d'une théorie de la pratique* et *Le sens pratique*). En ce sens, il ne s'éloigne guère de la dichotomie professée par Lévi-Strauss entre sociétés « froides » et « chaudes » (qui reformule en fait une dualité traversant toute la sociologie : « communauté » et « société » chez Tönnies, « solidarité mécanique » et « solidarité organique » chez Durkheim, etc.).

Dans la perspective de Bourdieu, les agents et les rapports sociaux ont une « autonomie relative », mais cette autonomie est secondaire par rapport aux logiques de structuration des champs sociaux, elle n'a d'existence que déterminée elle-même, en quelque sorte, par la structure des positions sociales. Quant au second aspect de la position de Lévi-Strauss, portant sur l'altérité du chercheur et des groupes sociaux étudiés, Bourdieu donne une réponse à travers sa position objectiviste et l'un de ses concepts centraux, non encore formulé dans *Travail et travailleurs en Algérie*, mais qu'il



retravaillera tout au long de son œuvre : la rupture épistémique. Celle-ci intègre tous les moyens, y compris linguistiques, que peut mobiliser le sociologue pour rompre avec le « sens commun » en le déconstruisant et en objectivant les représentations des agents rapportées à leur position sociale.

En résumé, la « rupture épistémique », comme le moyen d'atteindre à l'objectivité scientifique, se substitue au « regard éloigné » avec la différence essentielle que ce dernier est chez Lévi-Strauss une relation d'altérité non problématisée, donc pensée comme allant de soi, alors que la première est, chez Bourdieu, le résultat d'un travail d'objectivation sociologique.

La réponse que fournit Althabe au problème énoncé par Lévi-Strauss est exactement inverse de celle de Bourdieu. Pour lui, la possibilité même d'une enquête ethnologique repose sur l'hypothèse que l'on fait, que les groupes sociaux qui forment l'objet de l'investigation *produisent leurs rapports* dans une « autonomie relative » vis-à-vis des phénomènes globaux de structuration de la société (c'est-à-dire, notamment, le système de production capitaliste, la structuration de la société en classes et la domination politique ; celle-ci est centrale dans l'œuvre d'Althabe et absente des travaux de Bourdieu sur l'Algérie). Si cette autonomie n'existe pas, alors effectivement l'enquête ethnologique ne saurait avoir de pertinence.

Comparée à la perspective élaborée par Bourdieu, l'autonomie relative chez Althabe est totale, si l'on s'autorise cet oxymore : les acteurs sont des sujets. Ils sont les producteurs des « échanges interpersonnels » dans lesquels ils sont immergés. Cette position n'est pas une négation/neutralisation des rapports de domination globaux, mais correspond au contraire à l'idée que, pour s'implanter dans des groupes sociaux singuliers, localisés, ces rapports de domination doivent être signifiés, représentés, mis en scène et en pratique par les acteurs dans la

dynamique même de production de leurs rapports réciproques, dans des configurations qui sont toujours singulières. C'est précisément en étudiant « de l'intérieur » la manière donc les acteurs d'un groupe social particulier élaborent leurs rapports réciproques et réagencent les rapports de domination globaux que l'on peut analyser ces derniers. Dans cette optique, la question d'accorder une trop grande importance à des « faits particuliers, mais particulièrement frappants »<sup>(9)</sup> ne se pose pas de la même manière, puisqu'ils peuvent tout aussi bien constituer des phénomènes significatifs, et en cela des analyseurs heuristiques de processus que la démarche de Bourdieu va tenir pour secondaires.

La distance culturelle, le fameux « regard éloigné » dont Lévi-Strauss fait la condition première de l'approche ethnologique, de même que la « rupture épistémique » centrale dans l'œuvre de Bourdieu, sont révoqués dans la perspective d'Althabe qui inverse les termes du problème. L'enquête ethnologique procède au contraire par l'abolition de la distance, de la rupture entre le chercheur et les sujets de son enquête, puisqu'il s'agit précisément pour le premier de construire avec les seconds un dispositif de communication : sa méthode consiste à faire de ses échanges personnels avec les sujets de son enquête le moyen de la production d'une connaissance sur les logiques internes de ce groupe social.

Le moyen de l'objectivation consiste alors à comprendre la relation d'enquête, c'est-à-dire à saisir comment les sujets positionnent le chercheur et son investigation dans leurs rapports internes ou, si l'on préfère, comment ils élaborent le sens même de la recherche<sup>(10)</sup>.

### **Domination symbolique, imaginaire et temporalité**

Central dans toute l'œuvre ultérieure de Bourdieu, le concept de domination

symbolique est déjà en germe dans *Travail et travailleurs d'Algérie*, ainsi que nous l'avons vu. Il permet d'articuler en quelque sorte, autour d'une sociologie inspirée de Max Weber, les deux grands paradigmes dominants de l'époque : le marxisme qui accorde la primauté aux rapports matériels définis par le mode de production, et la pensée de Lévi-Strauss pour qui la structure est au contraire symbolique et définit en ce sens plutôt un mode de communication.

La synthèse qu'opère Bourdieu le conduit à formuler une théorie fondée sur la structure des positions sociales. Cette dernière repose ici sur la démonstration que les plus dominés, les sous-prolétaires, sont dépossédés des ressources à la fois matérielles et culturelles, soit acculés à la nécessité de la subsistance, sans possibilité de prendre conscience du système qui les aliène, donc sans faculté de s'élever contre leur oppression ni de se projeter dans une autre condition. Pour conforter cette démonstration de Bourdieu, il faut reconnaître que c'est en effet un constat sociologique banal que ce ne sont généralement pas les fractions sociales les plus dominées et les plus démunies qui forment les mouvements contestataires ou révolutionnaires (tel par exemple le mouvement ouvrier), mais bien plutôt les fractions dominantes des classes sociales dominées, voire les fractions dominées des classes sociales dominantes.

A la notion de domination symbolique, et plus généralement à la mise en évidence par Bourdieu du rôle essentiel du symbolique, on peut toutefois objecter une critique semblable à celle que Maurice Godelier adresse à Lévi-Strauss et Lacan reprochant à leurs systèmes théoriques de faire primer le symbolique sur l'imaginaire :

« Il n'est pas question de nier l'existence des trois fonctions (l'imaginaire, le symbolique et le "réel") de ces trois ordres qui se combinent pour composer l'existence *sociale* des humains, leur réalité sociale. Le problème est de savoir si

l'on peut construire des représentations plus adéquates de cette réalité en posant que le symbolique l'emporte sur l'imaginaire ou en supposant l'inverse.

A nos yeux, c'est cette perspective inverse qu'il faut adopter. Ce sont d'abord les différentes manières dont les hommes imaginent leurs rapports entre eux, et avec ce que nous appelons la nature qui distinguent les sociétés ainsi que les époques pendant lesquelles certaines d'entre elles continuent d'exister. Mais l'imaginaire ne peut se transformer en du social, fabriquer "de la société" en n'existant seulement qu'"idéellement".

Il lui faut se "matérialiser" en des *rappports* concrets qui prennent forme et contenu dans des *institutions* et bien entendu dans des *symboles* qui les représentent et les font se répondre les uns aux autres pour communiquer. En se "matérialisant" dans des rapports sociaux, l'imaginaire devient une part de la réalité sociale. » (Godelier, 1996 ; les italiques sont de l'auteur).

La primauté accordée au symbolique (Lévi-Strauss), même articulée au « matériel » ou complexifiée dans la mise en évidence de différentes « espèces de capitaux » et des formes spécifiques d'intérêt qu'elles déterminent et conjuguent (Bourdieu), conduit à occulter l'importance de l'imaginaire. Godelier, dont les premières propositions théoriques visaient à concilier le marxisme avec le structuralisme de Lévi-Strauss pour penser les rapports entre le matériel et l'idéal (Godelier, 1982), définit plus tardivement l'imaginaire comme le lieu des représentations du monde — et qui comprend notamment ce qu'on désigne par le terme de religion.

« L'imaginaire, c'est de la pensée. C'est l'ensemble des représentations que les humains se sont faites et se font de la nature et de l'origine de l'univers qui les entoure, des êtres qui le peuplent ou sont supposés le peupler, et des humains eux-mêmes pensés dans leurs différences et/ou leurs représentations. L'imaginaire, c'est d'abord un monde *idéal*, fait d'idées,

d'images et de représentations de toutes sortes qui ont leur source dans la pensée.

Or, comme toute représentation est en même temps le produit d'une interprétation de ce qu'elle représente, l'Imaginaire c'est l'ensemble des interprétations (religieuses, scientifiques, littéraires) que l'Humanité a inventées pour s'expliquer l'ordre et le désordre qui règne dans l'univers ou dans la société, et pour en tirer des leçons quant à la manière dont les humains doivent se comporter entre eux et vis-à-vis du monde qui les entoure.

Le domaine de l'Imaginaire est donc bien un monde *réel* mais composé de réalités *mentales* (images, idées, jugements, raisonnements, intentions) que nous appellerons globalement des réalités idéelles [...] »<sup>(11)</sup>

L'imaginaire, combiné avec le symbolique, forme le système des significations que toute société produit pour rendre le monde intelligible. Mais c'est l'imaginaire qui fournit un cadre herméneutique, c'est-à-dire qui permet d'interpréter l'ordre et le désordre du monde, d'expliquer l'origine des relations des hommes entre eux, avec leurs divinités et avec la nature, de fournir un sens aux situations de crise, de se doter d'une temporalité et d'une historicité et de se projeter dans un à-venir. En ce sens, l'imaginaire est le lieu essentiel de la perception de l'espace et du temps du monde.

Cette explicitation de l'imaginaire par Godelier se rapproche de ce que Marc Augé (1975) désignait comme idéo-logie, ou système des représentations, en étudiant pour des populations du sud de la Côte-d'Ivoire les visions du monde et les perceptions de la personne qui opèrent dans la mise en œuvre de la sorcellerie, ou encore de l'apparition d'églises prophétiques dès les premiers temps de la colonisation.

De semblables dynamiques ont été très étudiées sous tous les cieux et à différentes époques, qu'il s'agisse par exemple de l'apparition de mouvements prophétiques à travers toute l'Afrique subsaharienne

comme l'église harriste en Côte d'Ivoire (*ibid.* et Dozon, 1995) ou kimbanguiste dans les deux Congo (Balandier, 1955a), de la rébellion mahdiste au Soudan, de l'apparition de la confrérie mouride au Sénégal (Copans, 1980), de la diffusion du culte de possession Tromba à l'indépendance de Madagascar (Althabe, 1969), des cultes cargos en Océanie, ou quelques siècles plus tôt des mouvements millénaristes qui ont parcouru les sociétés indiennes d'Amérique du Sud après la conquête espagnole.

A travers une très grande diversité de mouvements dans des sociétés très différentes se donnent à voir des phénomènes analogues. En restreignant ici le propos aux seules sociétés soumises à une domination coloniale<sup>(12)</sup>, l'imaginaire est le lieu où l'on interprète l'oppression étrangère, où l'on répond à l'agression idéologique et à l'affaiblissement de l'organisation sociale et, in fine, où l'on annonce un nouvel ordre du monde qui surgira de la crise provoquée par l'invasion extérieure. Cette fonction banale de l'imaginaire est bien sûr articulée étroitement aux situations matérielles et proprement politiques transformées par le contexte colonial : elle a pour objet de restaurer un ordre social et spatio-temporel détérioré par l'intrusion d'une puissance conquérante qui impose un ordre social et spatio-temporel étranger.

Sans nier l'importance et la très grande qualité des travaux entrepris par Pierre Bourdieu dans le contexte de la guerre d'indépendance algérienne, il faut néanmoins constater que cette dimension de l'imaginaire est peu présente dans ses travaux sur l'Algérie ni, plus généralement, dans son œuvre colossale. Le rapport au temps examiné à travers son enquête parmi les travailleurs algériens n'est envisagé qu'à travers celui que définit le processus de rationalisation du travail et du temps dans le système salarial lié à la société industrielle (ou capitaliste) coloniale. Rappelons que les sous-prolétaires en particulier sont dans la perspective de

Bourdieu écrasés par cet espace-temps de la mesure et de la monétarisation de l'effort (le travail défini comme marchandise, compté en unités de temps et en unités monétaires) dans lequel ils ne trouvent pas vraiment leur place lorsqu'ils sont condamnés au chômage, à la quête d'une subsistance hasardeuse, acculés à faire semblant de travailler pour conjurer l'inexistence sociale dans laquelle les enferme l'oisiveté et l'inutilité. Prisonniers d'un dénuement matériel et culturel, ils ne rêvent pas, n'imaginent pas, ne peuvent se projeter.

Entre ce constat de Bourdieu et l'analyse élaborée par Frantz Fanon, le contraste est immense, lorsque ce dernier décrit par exemple dans les *Damnés de la terre*, l'opposition entre la ville du colonisé et la ville du colon :

« La ville du colonisé est une ville affamée, affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumière. La ville du colonisé est une ville accroupie, une ville à genoux, une ville vautrée. C'est une ville de nègres, une ville de bicots.

Le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie. Rêves de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible. Le colonisé est un envieux. Le colon ne l'ignore pas qui, surprenant son regard à la dérive, constate amèrement mais toujours sur le qui-vive : "Ils veulent prendre notre place." C'est vrai, il n'y a pas un colonisé qui ne rêve au moins une fois par jour de s'installer à la place du colon. »

Frantz Fanon — qui n'est pas un sociologue mais un psychiatre, de surcroît pleinement engagé dans la « révolution » algérienne — n'apporte certes pas de données d'enquête « objectives » susceptibles d'invalider l'analyse de Bourdieu, dont il faut par ailleurs reconnaître la grande finesse. Son propos la contredit d'ailleurs moins qu'il ne permet de souligner à quel point l'espace-temps mis en évidence par Bourdieu

apparaît comme un univers tronqué : retranché d'une partie de son caractère proprement colonial et amputé de sa dimension imaginaire, ainsi que nous avons voulu le montrer.

Pour conclure cet article, on ne saurait évidemment avoir la prétention de « corriger » les conclusions de Bourdieu à partir de données qui n'existent pas. On se contentera plus humblement d'illustrer plus explicitement la dimension de l'imaginaire en rappelant que le mouvement national algérien, et singulièrement la lutte pour l'indépendance qui est le contexte des enquêtes de Bourdieu, sont dominés par deux grands courants. Ceux-ci ne s'opposent pas à la rationalité du temps industriel et salarial mais en modifient le cadre spatial et temporel. Ils n'épuisent en rien l'ensemble des imaginaires mis en jeu par le mouvement national et la lutte pour l'indépendance, mais ils contribuent à structurer puissamment le nouvel ordre social et politique qui en surgira.

Dans les deux cas, il ne fait aucun doute que ce sont des lettrés qui en sont tout d'abord les porteurs. Ces deux courants sont de nature différente et esquissent des systèmes de représentation de l'ordre du monde ; ils s'articulent selon des combinaisons qui tantôt se concilient et s'englobent mutuellement, tantôt s'opposent et s'excluent. Il faut, pour saisir le premier, prendre en considération les termes « libération » et « révolution » par lesquels est nommée la guerre d'indépendance, ainsi que le terme « socialisme », déjà présent au sein du FLN et qui désignera plus tard l'orientation politique de l'État indépendant.

Il s'agit d'un horizon temporel dans lequel le « peuple », en se libérant de l'opresseur étranger, prend possession de son monde — celui même de la rationalité de l'économie, de l'État, ou de la ville à la manière de ce que décrit Fanon — tout en abolissant ce qui le domine : il définit un espace temps tourné vers l'annonce d'un développement (calqué sur le monde du

dominant) porteur d'égalité et de dignité (où serait donc renversée la domination). Cet imaginaire, on le sait, a pris fin avec la mort de Boumédiène.

Le second courant puise son existence dans l'ordre religieux, par la « réforme » (*islah*), la restauration d'une pureté de l'islam qui serait perverti à la fois par les pratiques déviantes de la société (les zaouias, le culte des marabouts etc.), par la domination étrangère et le déclin du califat ottoman. Ce courant qui se développe à partir des années 1920 en Algérie sous l'impulsion de Ben Badis puis de l'association des Oulemas, puise son inspiration dans le mouvement de la *salafiyya*, né dans l'orient arabe (Merad, 1967). Il s'oppose tout autant au traditionalisme : il s'agit bien d'une volonté de modernisation de la société sous l'égide du religieux qui se définit comme un retour aux sources, à la tradition des pieux ancêtres (*salaf*).

En cela, dans son propre système de représentations, il élabore une conception de la nation algérienne en l'inscrivant dans une temporalité distincte de celle que déploient les idéologies de la modernité et du développement. Celles-ci déroulent un temps linéaire caractérisé par un progrès continu sous l'effet de la science et de l'économie.

Le réformisme situe le temps de la société entre, d'un côté, le mythe d'une origine arabo-islamique liée au monde du Prophète et considérée comme communauté idéale disparue et, de l'autre, la recherche du salut dans l'au-delà.

Après l'indépendance, le pouvoir politique a tenté de concilier et d'incorporer ces deux modes de représentation du monde dans l'entreprise de construction nationale, mais rien n'indique quelles sont les emprises respectives de chacun d'eux parmi les différentes couches de la population algérienne en 1960, à l'époque où Pierre Bourdieu réalise son travail magistral sur les travailleurs algériens. Cinquante ans après ces travaux précurseurs d'un grand penseur, on ne saurait en deux

lignes décrire toute la complexité de la situation sociale actuelle de l'Algérie, mais on peut tenter de schématiser à grands traits — comme dans une estampe chinoise — les imaginaires qui marquent son rapport au monde et au temps. Retranchée de l'autre côté de la mer — ou de l'océan — la « ville du colon » dont parlait Fanon est devenue plus lointaine, plus excluante encore mais expose plus que jamais, aux regards de luxure et d'envie, le spectacle de ses richesses, de ses marchandises, de son hédonisme, ainsi que celui de sa puissance et de ses velléités hégémoniques. Le projet industrialiste s'est mué en faillite ; le rêve de dignité et d'égalité a laissé place au sentiment de la *hogra*.

En devenant l'instrument du pouvoir, puis d'une contestation politique radicale, la quête d'une pureté de l'islam s'est profondément ancrée dans la population, mais a débouché sur le cauchemar d'une décennie entière.

La libéralisation n'a pas engendré le libéralisme, mais la nouvelle perspective qu'est le marché ouvre sur un monde vidé de ses capacités productives, structuré par les inégalités économiques et une brutale course à l'accaparement des biens et des richesses.

Les travailleurs semblent avoir toujours autant de difficultés à trouver leur place et leurs repères dans un tel univers. Pour obtenir reconnaissance et assurance de n'avoir pas démerité, il ne reste guère d'autre horizon que la promesse du paradis, mais encore faut-il parvenir à en découvrir la voie, car le rapport au religieux est aujourd'hui lui-même fractionné et individualisé, démultipliant ainsi les imaginaires sur un véritable marché du salut.

**Laurent Bazin**  
**Anthropologue au CNRS et à l'Institut de recherche pour le développement (IRD).**

#### **Références:**

1-Ce texte est une version modifiée de la première partie d'une communication présentée en

collaboration avec Pascale Absi et Monique Selim au colloque international « Bourdieu et le travail », co-organisé par les CESSP, IDHE, LEST à Paris, Centre CNRS Pouchet, 13-14 décembre 2012. Il est le résultat de recherches menées dans le cadre du projet ANR-10-Suds-010-01.

2- Se développe dans le même temps une anthropologie économique marxiste qui porte également toute son attention sur le travail, notamment C. Meillassoux (1960) qui montre que le travail n'a pas de valeur dans les sociétés africaines traditionnelles.

3- Bourdieu ne cite que très peu de références dans son ouvrage. Il n'évoque Fanon que sommairement, avec un certain dédain, pour se démarquer de son enthousiasme sur le caractère révolutionnaire de la paysannerie algérienne.

4- Il explicite sa différence avec l'approche marxiste du travail notamment dans Bourdieu (1996).

5- Cette expression est bien sûr de Marx ; elle est à l'époque suffisamment bien connue de tous pour que Bourdieu n'ait pas besoin d'en rappeler l'auteur

6- Cf. la conclusion dans *Oppression et libération dans l'imaginaire*, (Althabe, 1969).

7- Cette remarque ne vaut précisément pas pour F. Fanon.

8- La différence avec l'analyse développée par Frantz Fanon (1961) dans *Les damnés de la terre*, que Bourdieu rejette d'un revers de main, est maximale, puisque Fanon prend comme point central de son analyse le rapport du colonisé avec le système colonial *en tant que tel*, qu'il spécifie d'ailleurs en affirmant que la superstructure y est infrastructure : « Ce ne sont ni les usines, ni les propriétés, ni le compte en banque qui caractérisent d'abord la "classe dirigeante". L'espèce dirigeante est d'abord celle qui vient d'ailleurs, celle qui ne ressemble pas aux autochtones, les "autres" ».

9- Selon l'expression de Bourdieu dans la citation reproduite plus haut.

10- Pour de plus longs développements sur ces aspects, cf. G. Althabe, Selim (1998) ainsi que Bazin (2005, 2010) et Hernandez (2005).

11- Godelier M., 2007 : *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris, Albin Michel.

12-Sur l'imaginaire voir plus généralement Cornélius Castoriadis (1975).

## Bibliographie

Althabe G., 1963 : *Etude du chômage à Brazzaville*. Paris, Cahiers ORSTOM, série sc. humaines, 1-4.

Althabe G., 1969 : *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspéro.

Althabe G., 1972 : *Les Fleurs du Congo*, Paris, Maspéro.

Althabe G., 1988 : « Vers une ethnologie du présent », *Revue de l'institut de sociologie*, Bruxelles, n° 3-4 : 89-98.

Althabe G., 1998 : *Anthropologie politique d'une décolonisation*, Paris, L'Harmattan.

Althabe G. (avec R. Hess), 2005 : *Une biographie entre ailleurs et ici*. Paris, L'Harmattan.

G. Althabe, B. Légié, M. Selim, 1984 : *Urbanisme et réhabilitation symbolique*. Ivry, Bologne, Amiens. Paris, Anthropos (rééd. L'Harmattan, 1993).

G. Althabe, C. Marcadet, M. de la Pradelle, M. Selim, 1985 : *Urbanisation et enjeux quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle*. Paris, Anthropos (rééd. L'Harmattan, 1993).

Althabe G., Selim M., 1998 : *Démarches ethnologiques au présent*. Paris, L'Harmattan.

Augé M., 1975 : *Théorie des pouvoirs et idéologie*. Paris, Hermann.

Balandier G., 1955a : *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, PUF.

Balandier G., 1955b : *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques [rééd. augm. 1985].

Balandier G., 1967 : *Anthropologie politique*. Paris, PUF.

Balandier G., 1971 : *Sens et puissance*. Paris, PUF.

Bazin L., 2005 : « L'enquête ethnologique : cristallisation des modes de relégation », in Leservoisière (dir.) : *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. Paris, Karthala : 165-183.

Bazin L., 2010 : « L'ethnologie, pratique et dispositif politique. Parcours d'enquête en Côte d'Ivoire, France, Ouzbékistan », in Guerreiro (dir.), *Retours sur le terrain, nouveaux regards, nouvelles pratiques*, Paris, L'Harmattan.

Bensa A. : « L'exclu de la famille », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 150.

Bourdieu P., 1958 : *Sociologie de l'Algérie*. Paris, PUF.

Bourdieu P., 1963 : *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris, Mouton (avec A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel).

Bourdieu P. et Sayad A., 1964 : *Le déracinement*. Paris, Minuit.

Bourdieu P., 1996 : « La double vérité du travail », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 14 : 89-90.

Bourdieu P., 1972 : *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Droz.

Bourdieu P., 1980 : *Le sens pratique*. Paris, Minuit.

Bourdieu P. (dir.), 1995 : *La misère du monde*. Paris, Minuit.

Castoriadis C., 1975 : *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.

Copans J., 1980 : *Les marabouts de l'arachide*. Paris, Le Sycomore.

Damon P., 2009 : *L'Algérie des passions. 1870-1939*. Paris, Perrin.

Dozon P., 1995 : *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris, Seuil.

Fanon F., 1961 : *Les damnés de la terre*. Paris, Maspéro.

Godelier M., 1982 : *L'idéal et le matériel*, Paris, seuil.  
Godelier M., 1996 : *L'énigme du don*. Paris, Fayard.  
Godelier M., 2007 : *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris, Albin Michel.  
Hernandez V. A., 2005 : « Démarche anthropologique et hiérarchisation dans des espaces à activité finalisée », in Leservoiesier (dir.) : *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. Paris, Karthala : 185-206.  
Lévi-Strauss C., 1955 : *Tristes tropiques*. Paris, Plon.  
Lévi-Strauss C., 1958 : *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1962 : *La pensée sauvage*, Paris, Plon.  
Lévi-Strauss C., 1973 : *Anthropologie structurale 2*. Paris, Plon.  
Lévi-Strauss C., 1983 : *Le regard éloigné*. Paris, Plon.  
Meillassoux C., 1960 : « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance », *Cahiers d'études africaines*, 1(4) : 38-67.  
Memmi A., 1985 [1957] : *Portrait du colonisé*. Paris, Gallimard, [1<sup>re</sup> éd. 1957].  
Merad A., 1967 : *Le réformisme musulman en Algérie de 1920 à 1960. Essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris, Mouton.