

Faculté des langues
Département de langue et culture amazighes
Master 1 Anthropologie
Synthèse des cours du module : Bilan critique de l'anthropologie du Maghreb
Préparé par : ASSIAKH Farid

Intitulés des cours

I. Robert Montagne « les berbères et le Makhzen »

II. Jacques Berque « Structures sociales du Haut-Atlas »

III. Pierre Bourdieu

I. Robert montagne « les berbères et le Makhzen »

I. La vie

Robert Montagne, est un Officier de la Marine française, né en 1893. En 1918, il débarque au Maroc pour servir le système du Protectorat que le Général Lyautey met en œuvre. C'est une immense tâche juridique, politique et militaire qui débute à la signature du traité de Fès le 30 Mars 1912. Son arrivée coïncide, alors, avec la « pacification » qui à partir de 1917 va prendre une dimension nouvelle plus stricte et rigoureuse

Pendant sa mission, Robert Montagne a sillonné un espace géographique immense et riche de ses traditions, de ses modes de vie ancestral, de ses systèmes hiérarchiques tribaux, lui permettant de comprendre les fondements et les aspects des tribus berbères. Ses travaux de recherches en la matière vont voir le jour en 1930 par la réalisation de sa thèse d'anthropologie portant sur Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc qui deviendra par la suite une référence fondamentale et incontournable pour tous les sociologues et anthropologues travaillant sur le tribalisme du Maroc du 20ème siècle.

Son travail anthropologique va lui ouvrir, ensuite, d'autres domaines où il va gravir les échelons de la carrière :

- Bureaux des Affaires Indigènes.
- Institut Français des Études Arabes de Damas (IFEAD).
- Centre des hautes études d'administration musulmane (CHEAM) qu'il a fondé en 1936.

II. l'œuvre

Les énigmes du système politique tribal Nord Africain, malgré les recherches menées depuis, est loin d'être connu. *«Ibn khaldoun, l'unique historien musulman qui ait été capable d'embrasser d'un seul coup d'oeil la vie tourmentée du Maghreb au cours des siècles, s'est laissé entraîner dans une page célèbre du kitab al Ibar, à formuler sur les berbères un jugement dont nous n'avons pas toujours su reconnaître la valeur »*

Pour lui, Ibn Khaldoun est le seul écrivain, essayant à apporter quelques explications sur le fonctionnement politique de ce système tout en soulignant que le travail même d'Ibn Khaldoun est loin d'apporter et de préciser comment s'exerçait le jeu des forces intérieures dans chaque tribu, dans chaque canton et dans chaque petit Empire Tribal.

Pendant ces années de mission dans l'Atlas occidental et dans les plaines du Souss, Robert

Montagne constate que l'histoire de la substitution politique dans l'espace tribal fut toujours tatouée par l'influence du Makhzen encourageant les uns contre les autres.

Il prend la ville de Marrakech comme terrain d'affrontement et de cohabitation entre le makhzen et les tribus berbères. Cette ville ancienne est l'exemple le plus tangible qui témoigne de ce paradoxe, sa juxtaposition lui a valu d'être dépendant à travers le temps, de tribus limitrophes.

Son histoire sociale, politique est toujours dominée par celle des tribus masmoudiennes. C'est un lieu urbain mais qui est toujours sous l'influence permanente de tribus de Masmouda répartis dans un espace territorial très vaste. L'Est de l'Atlas est sous contrôle de chefs de Telwat, plus à l'Ouest encore nous trouvons le chef de Inttugga Abdelmalek Attiggi, sur les Côtes atlantiques, on trouve la confédération tribale des Ihahan avec deux chefs rivaux voir même ennemis Mohamed Anflouss et Abderrahman Agelul. Enfin au Sud, à Taroudant, considérée comme étant ancienne capitale du Makhzen, dix fois ruinée et dix fois reconstruite. Cette zone est sous contrôle du caïd Haida U Mwiss mort dans la bataille d'Igalfen (AytBrayyim) en 1917 à 35 km de Tiznit.

Marrakech n'est donc, que l'espace où les deux systèmes politique tantôt cohabitent tantôt s'affrontent. Mais pour mieux comprendre les fondements de ce système politique berbère, Robert Montagne fait déplacement au cœur de ces tribus qualifiées souvent de sauvages et barbares par le Makhzen.

La première chose qui va attirer son attention et qui soulèvera une série de questions est une suite de termes incontournables qui pour lui sont les clés d'accès fondamentaux pour comprendre l'ossature du système politique berbère : amghar, amzwar ou moqqadem, anflous...etc. Des imgharen, des inflas et des Conseils de notables appelés localement aïtrbâain, ait khemsin, destinés à faire appliquer les lois, à juger les criminels et toutes sortes de contestations. Ils délibéraient sous le commandement d'un amghar. Tous les jugements s'inspirent d'une coutume qu'ils tiennent de leurs ancêtres sans modification. Pour approfondir son enquête et savoir comment naît le pouvoir des imgharn, il choisit le Haut Atlas occidental.

Il cherche ensuite à comprendre comment naît le pouvoir des Imgharen. Ils réussirent de dominer soit par la force des armées ou grâce à l'appui de la religion, ils édifient des petits

Etats ou Royaume rassemblant autour une trentaine de tribus qui s'efforcent de retenir pendant des générations dans une organisation centralisée. En guise d'explication, Montagne appuie son analyse sur les éléments qu'offre le système typique de l'organisation traditionnelle. Ce système dont l'origine et la finalité se fondent sur la volonté d'autonomie et d'égalitarisme prépare le terrain à des chefs ambitieux en vue d'accroître leur pouvoir et d'élargir le domaine de leur influence.

Pour mieux comprendre les fondements de ce système, Robert Montagne, commence par étudier analytiquement le processus de l'unité sociale, de sa constitution et de son évolution dans le temps et dans l'espace. Autrement dit le processus de développement de ces petits Etats. L'exemple le plus tangible de cette unité sociale sont les hameaux réunissant plusieurs familles, donnant naissance, par la suite, dans le temps à des Moudâa, eux aussi donnant naissance à des sous-fractions qui se transforment, au fil des années, en une fraction de Taqbilt sinon à des cantons à l'intérieure desquelles le système politique naît, se forge et s'évolue. Parallèlement, la mutation politique discontinue finit par une confédération de tribus telles que les Ida Utanan qui rassemblaient (une trentaine de tribus), Ihahan (une douzaine).

Pour ce qui est du canton, c'est la forme élémentaire de l'organisation traditionnelle. Il incarne la solidarité structurelle de son génie archaïque qui défend la pénétration extérieure et assure l'équilibre interne. Le canton serait l'unité politique fondamentale. Moins grand que la tribu et plus grand que le village, il est gouverné par une assemblée de notables (la jemâa de la taqbilt) que forment tous les chefs de toutes les familles anciennes des divers moudâa (villages). Cette institution « est vraiment l'organisme politique le plus vivant et le plus actif, qui témoigne le mieux de la vigueur des institutions locales ; les pouvoirs administratifs, législatifs, exécutifs sont confondus en son sein. C'est elle qui veille sur les intérêts de la communauté et assure particulièrement la défense et l'inviolabilité des frontières » il donne l'exemple des Achtukn que l'on trouve sur les plaines ou les premières pentes de la montagne des cantons éparses et isolés, mais toujours indépendants les uns des autres, avec des conseils qui ressemble au sénat. Au terme de son étude analytique, Robert Montagne, finit par donner une définition à la tribu en disant que « la tribu est un groupe de cantons dont le nombre peut varier entre trois et douze possédant un territoire défini »

Dans un premier temps, il distingue quatre types de chefs. Le moqaddem ou amezwar est désigné par ljemâat, le conseil des notables des différents lignages, pour exécuter les décisions collégiales prises par cette instance. Etant lui-même un membre de ce conseil, il est mandaté pour une année renouvelable.

La représentation équilibrée des différents groupes lignagers du canton – taqbilt – empêche le développement de son pouvoir. D'ailleurs, ljemàat continue à délibérer les affaires communes du canton en conformité avec le droit ancestral, la valeur fondamentale et la condition essentielle du maintien et de la perpétuité de la nature républicaine et autonome de la tribu.

Mais, il arrive que le moqaddem appartienne à un groupe lignager puissant et influent. Dans ce cas, il peut s'élever au-dessus du conseil du canton et impose sa personnalité pour une durée illimitée. Ainsi émerge l'amghar, le deuxième type de chefs relevés par Montagne. L'amghar ne gère pas seul les affaires du canton, la responsabilité étant partagée avec les représentants des différents foyers. Mais, si les conditions du développement du pouvoir personnel sont réunies, il étend ses prérogatives et éclipse ljemàat. Son pouvoir peut d'ailleurs couvrir l'espace de toute une tribu. Montagne attribue le développement de ce pouvoir aux mécanismes des alliances et aux possibilités que les institutions traditionnellement ancrées offrent à d'ambitieux chefs. Il note à ce propos que les « chefs empruntent les formes traditionnelles toutes préparées, et s'adaptent avec souplesse aux traditions existantes ».

Assurant ainsi leur domination sur un territoire immense, ces nouveaux chefs puissants acceptent d'accorder, avec les moyens matériels accumulés, une sorte de protectorat à distance sur des cantons faibles et relativement autonomes. Cette période coïncide historiquement avec le règne de Hassan Ier qui, soucieux de maintenir un équilibre fragile, a adopté une politique favorisant le maintien du régime des Imgharn. Montagne note que ces derniers se contentaient jusqu'à la fin du règne de ce monarque « d'accroître leurs forces dans leurs tribus sans manifester leurs ambitieux projets et se distinguent à peine des autres caïds du voisinage ». L'installation du régime des imgharn n'est, dans sa logique évolutionniste, qu'une forme transitoire et précaire d'organisation politique. Cette autorité ne peut donc se développer dans le sens d'une oligarchie absolue que dans des circonstances favorables.

Montagne les attribue à une nécessité de « briser les liens des leffs pour s'affranchir » et d'imposer sa domination politique et juridique.

II. Jacques Berque « Structures sociales du Haut-Atlas »

1. La vie

Né à Frenda (Tiret) en 1910. En 1934 il part au Maroc pour occuper le poste d'un administrateur dans les bureaux arabes. Au Maroc il commence sa carrière académique en publiant le contrat pastoral à Sidi Aïssa, et en 1946 il rédige un rapport dans lequel il dénonçait les pratiques de l'administration française. Suite à ce rapport, il sera muté dans la région du Haut Atlas. En 1949, il étudie l'organisation sociale et le système d'irrigation de plusieurs tribus du Haut Atlas.

En 1953, il démissionne de son poste comme signe de protestation de l'exile du roi Mohammed V, il part alors à l'Égypte pour travailler comme expert international. En 1956 il est élu au collège de France. En 1981, Il décide de se retirer de la scène pour se consacrer à l'écriture. Il meurt le 27/06/1995 et laisse derrière lui plusieurs publications, on cite entre autres :

- Les structures sociales du Haut Atlas
- La traduction du Coran
- Le Maghreb entre deux guerres.

2. L'œuvre

Les seksawa habitent une zone montagneuse très rude. Il s'agit d'un espace hostile que ces berbères ont su aménager. La douzaine de mille de paysans qui peuplent cette montagne agglomère ses demeures en bourgs compacts où au fond de ruelles étroites et sinueuses, parfois couvertes, s'étagent des maisons à un et souvent deux étages. Leurs villages accrochent à quelque replat ou à une pente moins rude leurs cubes sombres couronnés d'épaisses terrasses de pierre et de terre. Les murs sont faits de pisé dans la basse vallée, de pierre sèche liaisonnée d'argile dès que l'enneigement est à craindre. Les lourdes bâtisses s'allègent parfois du côté du soleil d'un balcon reposant sur des piliers de bois. Sur les murs aucun décor, ni de pierres disposées n motifs géométriques ni d'enduits peints à la chaux. Seuls ces rudes portiques et de rustiques menuiseries ornent quelque peu les façades de pisé ou de pierre sèche. Malgré cette simplicité de moyens, par leur unité de lignes, par leur parfaite adaptation au paysage et par la justesse de proportions de leurs maisons, les villages des Seksawa arrivent presque toujours à une rude beauté.

L'unité sociale, comme dans tout le monde berbère, n'est pas d'ordre territorial mais d'ordre ethnique. C'est *Ikhs*, la famille patriarcale agnatique. Parfois *Ikhs* est assez réduit pour se

grouper dans un hameau. Le plus souvent, il se disperse en plusieurs agglomérations sans rien perdre pour cela de son unité et de sa force. Ce sont les cellules sociales du monde des Seksawa. Chacun de ses membres leur appartient à jamais. Sans doute dans la vie intérieure, Ikhs ne paraît plus avoir l'unité de vie qu'il avait sans doute autrefois : le couple dans un pays où la monogamie – sauf chez quelques grands notables – est de règle, affirme de plus en plus son autonomie. La cuisine par ménage tend à remplacer la cuisine collective ; même lorsque la famille patriarcale prend ses repas en commun, il arrive que chaque couple prenne le thé chez lui. Les Seksawa n'ont pas d'Agadir, de ces magasins collectifs qui étaient naguère de règle dans d'autres cantons montagneux du Grand-Atlas et où le chef de famille dispose d'un compartiment dont il a seul la clef. Les femmes ont ici accès aux réserves à provisions. Mais malgré cette tendance à l'émancipation de l'individu et du couple, chaque Ikhs se conçoit comme une unité intangible, bien différente des unités voisines et, dans tous les actes de la vie sociale, agit comme un bloc. Son nom, toujours patronymique, est stable et ne peut se confondre avec ceux des autres Ikhs.

Ainsi la vie de tous les jours, en particulier la vie familiale et la vie agricole, s'inscrivent dans les cadres de la famille patriarcale ; Ikhs a non seulement ses maisons, mais ses champs et son troupeau ; il est une « communauté de travail et de biens ». C'est par lui que se règle la répartition des eaux. Par là il est à la base de l'ordre agraire.

Mais la vie politique s'inscrit dans les cadres de ce que nous appelons la fraction de tribu et qui se nomme, dans tout le monde berbère du Sud marocain, la Taqbilt.

La Taqbilt porte un nom patronymique, et elle se présente, elle aussi, comme la réunion des hommes issus d'un même ancêtre. En fait, presque toutes les Taqbilts sont composites, et on le sait fort bien. Mais la présence d'éléments venus de l'extérieur ne compromet point son unité morale, les douze fractions des Seksawa correspondent toutes à une aire territoriale bien délimitée – une vallée adjacente ou un tronçon de la vallée maîtresse.

La Taqbilt est donc autre chose qu'une fédération de familles patriarcales : elle existe en soi, non seulement par son territoire, mais par ses institutions. Elle a son assemblée, qui n'est pas ici, comme dans tant d'autres pays berbères, un petit sénat de chefs de famille ou de notables, mais une sorte d'assemblée du peuple qui se réunit à l'extérieur d'un bourg. Elle a son chef désigné, Amghar ou Moqadem, dont le pouvoir était en général temporaire, mais que l'institution plus ou moins nette d'un pouvoir personnel pouvait prolonger pour quelque temps.

Amghar était avant tout le dépositaire des pouvoirs de l'assemblée. Si Ikhs est surtout comme le gardien de l'ordre familial et agraire, c'est de la taqbilt que dépend l'ordre juridique et social. L'assemblée, la jema'a, a exercé exclusivement jusqu'à une date récente le droit pénal. Les tarifs d'amendes et de compensation ont été maintes fois consignés par écrit. Ils formaient pour la petite communauté un code des relations entre individus et familles. Mais la jema'a a jugé dans bien d'autres matières : en matière foncière et économique, même lorsqu'il s'agissait d'institutions religieuses : biens habous ou offrandes aux saints. Sans doute lors qu'il lui fallait trancher des conflits privés, elle se contentait souvent de désigner un arbitre accepté par les deux parties mais son intervention n'en était pas moins décisive. La Taqbilt apparaît à la fois comme une unité territoriale et comme le cadre où doit s'inscrire toute la vie de relations des hommes. Tout appel à une unité sociale étrangère, parfois même à une formation plus large, comme celle des Leffs, risquait de déclencher la guerre.

Si la Taqbilt est vraiment une cité, un État en miniature, la tribu – ici l'ensemble des Seksawa – ne se manifeste pas avec la même précision. On ne voit pas d'assemblée commune à toute la vallée qui ne paraît pas non plus avoir été vraiment réunie sous un seul chef. L'unité de cadre physique, la solidarité agricole qu'impose l'irrigation, et les pâturages ont amené des ententes permanentes entre les Taqbilts. Les pratiques juridiques sont les mêmes dans toute la vallée. C'est la même grande sainte, Lalla Aziza, qui protège le petit canton montagnard et qui est fêtée en commun par tous les habitants. Aussi bien le nom de Seksawa n'est nullement patronymique, la rivière qui fait l'unité du pays porte le nom même de ses habitants : Iseksawen. Pour ne pas s'exprimer par des institutions permanentes, mais surtout par des rassemblements et des fêtes, l'unité de l'ensemble Seksawa n'en est pas moins profondément ressentie par ses habitants.

Pourtant l'horizon politique des Seksawa ne se borne pas aux crêtes qui limitent leur vallée. Ils se savent inclus dans ces grandes ligues ou leffs, entre lesquelles se répartissent les fractions de tribus de toute la montagne. Ces ligues que l'on retrouve sous des formes diverses dans toute la Berbérie et même chez les populations les plus archaïques de l'Asie antérieure, n'ont, en temps normal, qu'une existence virtuelle. Mais toute fraction opprimée ou menacée peut faire appel à ses frères de Leff. En général les Taqbilts d'une même tribu se divisent entre les deux ligues suivant une alternance régulière qui, sur le terrain, rappelle les cases d'un échiquier. Chez les Seksawa ce « dualisme équilibré » n'existe plus. Toutes les fractions – sauf une – appartiennent au même Leff. Des luttes sans doute assez récentes ont faussé le

mécanisme initial qui a pourtant gardé toute sa pureté de forme chez de proches voisins des Seksawa.

La vie rurale des Seksawa est étudiée dans le livre avec un soin minutieux. De toute cette masse de faits patiemment observés, des idées neuves se dégagent. Dans ce pays où les hommes – du fait de l'imprécision des noms patronymiques qui amène à de constantes homonymies – se distinguent malaisément, la toponymie est, jusque dans son moindre détail, jusqu'au champ lui-même, d'une précision et d'une stabilité étonnante. C'est que l'ordre agraire importe autant aux Seksawa que l'ordre ethnique – à la fois social et politique – auquel il se lie intimement.

Dans un pays où la terre cultivable est si rare, les limites des propriétés sont fixées avec un soin tout paysan. Mais l'eau, richesse plus précieuse encore que la terre, n'est pas liée au sol. Si dans les cantons du bas de la vallée l'irrigation se fait par quartiers ou soles, suivant un ordre topographique, le seul qui soit rationnel, dans la montagne chaque Ikhs à son tour d'eau. La propriété étant très enchevêtrée, les champs d'un même quartier sont irrigués à des jours différents, sans souci des pertes d'eau qui en résultent. Il y a un vif contraste entre la science de l'organisation et la précarité des techniques d'irrigation. Toute la culture en terrain irrigué comporte un véritable gaspillage de l'effort. Aucune notion de rendement : sous la forme de la tradition, c'est l'affirmation et la défense des groupes sociaux qui maintient sa primauté.

Ces montagnards qui tirent une partie de leur subsistance des arbres ne sont nullement des horticulteurs, Ils ne savent guère que planter et cueillir et se révèlent incapables de donner à des vergers les soins minutieux qu'ils accordent à leurs champs.

Autre illogisme : pour ces paysans obstinés le troupeau est la suprême valeur et, comme dans toute la Berbèrie, la seule forme de l'épargne. Aussi les bêtes sont elles l'objet de soins particuliers : les étables occupent le rez-de-chaussée des maisons. A la pâture, elles sont soigneusement gardées. Les Seksawa – chose rare en Berbèrie – font des réserves de fourrage pour les mauvais mois de l'hiver. «Ces antiques sédentaires, ces patients villageois sont avant tout des pasteurs. » Et ce trait est sans doute valable pour bien des paysans nord-africains.

III. Pierre Bourdieu

1. Bourdieu et l'Algérie

C'est dans une Algérie ni libre ni dominée qu'arrive, en 1955, P. Bourdieu, alors jeune normalien agrégé de philosophie. À ce moment-là, il (lui comme bon nombre de jeunes métropolitains éduqués de sa génération) ignorait presque tout de la société algérienne colonisée depuis 125 ans. En effet, ni son origine sociale paysanne et provinciale, ni sa formation scolaire érudite et prestigieuse (ENS), ni le paysage politique français de l'époque ne l'avaient préparé ou initié à la connaissance ou seulement à la familiarité avec l'Algérie, considérée alors comme un département français

L'Algérie n'est plus alors ce pays « d'Arabes et de Kabyles », cette « colonie française d'Afrique du Nord » mais un pays et une nation en devenir. Tous les regards et tous les préjugés traditionnels véhiculés par le sens commun et une partie de la littérature coloniale se sont trouvés, « du jour au lendemain », démentis et à tout le moins périmés et dépassés. Quant à la science sociale coloniale, et à la discipline ethnologique en particulier (alors prestigieuse, notamment avec/après la publication de *Tristes Tropiques* par Claude Lévi-Strauss), elle s'est trouvée « culpabilisée » et en même temps désignée comme « complice et collaboratrice » de l'ordre colonial ; une accusation qui lui a valu ultérieurement, en Algérie d'abord et ailleurs ensuite, un bannissement scientifique et politique dont elle ne s'est presque plus jamais remise.

C'est ce contexte-là qui va « contraindre P. Bourdieu à se convertir de la philosophie à la sociologie et surtout à marquer ses distances critiques vis-à-vis de la science sociale coloniale comme le montre son « choix » du titre même de son premier ouvrage, *Sociologie de l'Algérie*. Ses références théoriques et bibliographiques qui usent davantage des noms d'auteurs consacrés par la science sociale centrale (parisienne et américaine) plutôt que de ceux de la science coloniale - à l'exception de quelques durkheimiens « Maghrébinisants » comme Edmond Doutté, René Maunier, Jacques Berque, André Nouschi

En somme, P. Bourdieu n'était ni proche des militants actifs de l'Algérie française (qui qualifiaient ses travaux de « feuilles de chou ») et s'offusquaient même à l'annonce de l'une

de ses conférences données sur « la culture algérienne » en 1959 à Alger, ni loin des militants indépendantistes algériens qui constituaient un groupe important parmi ses étudiants et enquêteurs à la faculté d'Alger.

À l'exception des articles qu'il publie en France après son départ d'Algérie en 1960 et qui, bien que politiques, ne peuvent être considérés comme des textes engagés, on ne trouve pas ailleurs et avant, notamment dans son premier livre, *Sociologie de l'Algérie*, publié en 1958, de trace de la guerre de libération qui faisait alors rage à Alger même. De même, les *Photographies d'Algérie*, toutes prises en pleine guerre dans les environs d'Alger entre 1959 et 1960, ne montrent aucune arme (un seul tank), aucun militaire, aucun mort et même aucun Européen. Enfin le questionnaire que P. Bourdieu avait rédigé pour l'enquête de l'antenne algérienne de l'INSEE (devenu après l'indépendance AARDES) ne compte aucune question sur la guerre, le mot même n'y figure pas. L'affinité affective et élective de P. Bourdieu avec l'Algérie est en effet plus sociale et sociologique que politique. Une affinité plus compréhensible par son origine sociale (paysanne) et géographique (provinciale) plutôt que par des considérations politiques ou militantes

2. Les travaux portant sur les bouleversements société algérienne

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.

Sociologie de l'Algérie 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 termes 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'oeuvre 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, traditionnaliste 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. 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.

Les algériens, face à cette nouvelle situation, sont contraints de choisir entre le travail salarié, l'émigration ou le chômage. Il essaye ensuite d'analyser les façons avec lesquelles les travailleurs intègrent le système capitaliste.

3. La maison Kabyle ou le monde renversé

Ce texte est un article publié dans *Echanges et communications, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^{ème} anniversaire*, et réédité dans le livre de Bourdieu *le sens pratique*.

Dans ce texte, il tente de présenter la maison kabyle, et surtout d'expliquer sa symbolique. Il décrit d'abord l'intérieur de cette maison (les pièces, les séparations, les matériaux de finitions ...etc.). Pour Bourdieu la maison kabyle est constituée d'un ensemble d'oppositions qui reflètent les oppositions de la société et de la famille.

Il distingue entre le mur de l'obscurité et le mur de lumière, celui de l'obscurité est associé à la fille et à la mort tandis que celui de la lumière est rattaché à l'homme. On trouve aussi le mur de l'étable opposant le mur de Kannun, mais surtout on a la partie basse qui s'oppose à la partie haute. La partie basse comporte le mur de lumière et de Kannun et celle d'en bas le mur de l'obscurité et l'étable. Cette dernière est le lieu des activités naturelles (sommeil, acte sexuel, accouchement, et lavage des morts). La partie haute est la lumineuse, le lieu des humaines et des invités, et c'est dans cette partie qu'on trouve le feu (Kannun), les objets fabriqués par le feu (lampe, ustensile), et le fusil qui représente le *Nif* masculin protecteur de l'honneur *l Hurma*.

Dans la partie basse, l'association entre l'obscurité et la mort s'avère ; le lavage des morts s'effectue à l'entrée de l'étable ; la soupente (faite du bois) est portée par l'étable comme un cadavre porté sur les épaules des porteurs, elle est nommée Taàriçt signifiant aussi le brancard qui sert à transporter les morts.

Dans la partie haute on trouve le métier à tisser, un objet important dans la maison kabyle et surtout il symbolise la femme et les étapes de sa vie ; avant le mariage la fille s'assoit derrière le métier, sous sa protection ; le jour du mariage elle s'installe devant le métier à tisser ; et après le mariage elle est derrière pour tisser.

La partie basse est liée à la fécondité ; alors que les grains destinés à la consommation sont réservés dans la partie haute, ceux de la semence sont réservés dans la partie basse ; cette

partie est synonyme de la mort et de la renaissance. Pour les piliers de la maison on trouve *Assalas alemas* qui porte le poids de la charpente, et *Tigjdit* qui support laquelle Assalas repose. Il s'agit ici d'une union qui symbolise le mariage et la relation de complémentarité entre l'homme et la femme.

L'opposition entre les deux parties de la maison reflète aussi l'opposition entre l'homme et la femme. L'opposition entre les sexes est d'abord dans la division du travail ; les activités concernant la partie basse sont laissées aux femmes (transport de l'eau, le soin des bêtes ...etc.).

Ce qui marque aussi cette opposition est la répartition des tâches entre le dedans et le dehors ; les activités féminines se passent à l'intérieur et les masculines à l'extérieur. L'intérieur est l'espace des femmes et de *l Hurma*, l'extérieur un espace masculin et de *Nif*. C'est la femme qui reste dans la maison toute la journée, l'homme doit sortir dès le levé du jour. Un homme qui passe beaucoup de temps à l'intérieur de la maison est suspect ou ridicule, un homme qui se respecte doit se donner à voir, il doit affronter les autres, il est un homme parmi les hommes « d argaz ger irgazen ».

Bourdieu constate que les mêmes oppositions existent entre l'intérieur du village son extérieur. Le village rempli d'habitants et d'habitations est appelé *Laàmara* ou *Tamurt iàmren*, et les champs sont désignés par *Lexla*, l'espace vide et stérile. Les gens croyaient que ceux qui construisent leurs maisons à l'extérieur des villages s'exposent à l'extinction de leurs familles.

Paradoxalement, il existe une relation entre *Lexla* et la maison ; il faut que la maison soit pleine pour assurer la fécondité des champs. C'est justement la femme qui contribue dans la prospérité des champs en économisant et en accumulant les biens produits par l'homme. Il existe même des croyances et des rituels visant la prospérité des maisons et des champs ; pendant l'été la porte de la maison doit rester ouverte pour que la lumière puisse accéder et ramener avec elle la prospérité. On dit sur un homme riche et généreux « sa maison est une mosquée, elle est ouverte à tout le monde ».