

Pierre Bourdieu revisité. La notion de capital social

Lahouari ADDI

IEP de Lyon, Ceriep et Gremmo

In *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz, et Gellner*, Awal Ibis Press, Paris 2004

Sommaire

- [Une approche nouvelle en anthropologie](#)
- [Les formes diverses du capital social](#)
- [La dynamique de la distinction sociale](#)
- [L'inégalité sociale et sa légitimation](#)
- [Bourdieu, critique radicale de la modernité](#)

Texte intégral

Le concept de capital social est d'une importance cruciale dans l'œuvre de Bourdieu. Son analyse, sa déconstruction dirait-on aujourd'hui, permet de saisir la pensée du sociologue et son projet philosophique à travers la genèse du concept, depuis les travaux ethnographiques en Kabylie jusqu'à son élaboration finale dans *La Distinction*, dont l'objet est la petite bourgeoisie et ses tentatives d'imitation des couches supérieures. L'art de vivre, la civilité, la culture mondaine... de la bourgeoisie sont, pour l'auteur, des capitaux sociaux dont la fonction est de légitimer la hiérarchie sociale. Mais cette problématique ne se limite pas à une critique des classes dominantes ; elle va bien plus loin, mettant en cause la modernité qui favorise une minorité à posséder des capitaux sociaux et qui condamne la majorité à la frustration.

Dans cette communication, je montrerai comment l'œuvre de Bourdieu est une critique radicale de la modernité, prenant pour cible, dans une perspective anthropologique novatrice, les diverses formes de capitaux sociaux pour analyser comment elles génèrent la distinction et comment elles légitiment les inégalités.

## [Une approche nouvelle en anthropologie](#)

Arrivé en Algérie durant la guerre pour accomplir son service militaire, Bourdieu s'attache à ce pays et y entreprend une carrière de chercheur universitaire. Jeune diplômé de l'École Normale Supérieure, philosophe de formation, il apprend le « métier » de sociologue par lui-même sur le terrain, en arpentant les bidonvilles des agglomérations urbaines et les montagnes de Kabylie. Il commence par lire la production ethnographique coloniale qui l'inspire pour écrire *Sociologie de l'Algérie*, paru la première fois en 1958. Mais assez vite, grâce à ses enquêtes sur le terrain, il prend ses distances par rapport à la sociologie coloniale dont il perçoit les défauts méthodologiques et les présupposés idéologiques. Il s'est vite rendu compte que l'objet de celle-ci est une société ossifiée dans ses mœurs et coutumes ancestrales, se projetant dans une religiosité populaire folklorique, où l'extase côtoie la bigoterie et où les confréries et les marabouts décident des alliances qui garantissent la paix et annoncent la guerre [1].

Prenant ses distances avec le discours sur les collectivités - confréries religieuses, tribus... - il rompt avec cette sociologie pour privilégier l'observation au niveau local des stratégies

d'agents ayant plus de liberté que ne le supposent les analyses de solidarité mécanique. La sociologie coloniale s'inscrit dans le prolongement de l'anthropologie sociale donnant l'importance aux systèmes et aux structures au détriment des individus. C'est ce qui pousse Bourdieu à esquisser une nouvelle approche réévaluant la pratique des individus à travers les stratégies élaborées malgré le respect affiché des règles et des normes sociales. Le groupe, constate Bourdieu, n'est pas aussi uni que le suppose le holisme. Il est traversé par des clivages qui montrent que les membres du groupe ont des intérêts matériels et symboliques qu'ils défendent. Leurs pratiques quotidiennes semblent s'ordonner autour de l'acquisition et de la défense du capital social, mesure symbolique de pouvoir et critère de classification qui indique à chacun sa position dans la hiérarchie sociale. L'existence du capital social libère une dynamique de compétition se manifestant publiquement sous la forme de la distinction sociale. Ce qui présuppose un ordre inégalitaire qui a besoin de croyances et de méconnaissance pour se légitimer afin de se reproduire avec le consentement des plus faibles. Comme anthropologue de la Kabylie, Bourdieu n'a écrit que les trois textes réunis dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, résultat d'un travail d'enquête de terrain menée entre 1958 et 1964 [2]. Mais il faut convenir que son apport est plus théorique qu'anthropologique dans la mesure où la Kabylie y apparaît comme un support illustratif d'une méthodologie nouvelle de connaissance du fait social. L'anthropologie du capital social, issue de l'observation de la société kabyle, servira de base à la sociologie de l'habitus qu'il appliquera aux sociétés différenciées, forgeant une nouvelle approche qu'il appelle lui-même le structuralisme génétique, cherchant à dépasser les déterminismes du structuralisme/fonctionnalisme version Durkheim-Lévi Strauss, et la philosophie du sujet version Jean-Paul Sartre qu'il taxe d'anthropologie imaginaire.

À partir de son expérience de terrain, il réévalue les approches théoriques des modes de connaissance des phénomènes sociaux pour fonder la sienne propre, dont il livre les éléments dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, texte écrit probablement au milieu des années 1960, qui critique autant l'objectivisme que la phénoménologie comme courants sociologiques. Il rompt donc avec le positivisme descriptif de l'anthropologie fonctionnaliste et tourne le dos au fait tribal supposé déterminant dans la conduite des individus. Ce faisant, il découvre des communautés marquées par une compétition pour les biens matériels et symboliques où les sujets élaborent des stratégies individuelles et affirment leurs personnalités à travers des valeurs telles que l'honneur, le courage, la solidarité.

À l'époque où Bourdieu publie ses essais sur l'Algérie, le structuralisme domine le monde académique aussi bien en anthropologie que dans d'autres disciplines. Mais il n'opère pas une rupture totale avec le structuralisme à qui il emprunte le raisonnement « relationnel ». Le capital social, en effet, cristallise une relation ; il n'est pas une substance, c'est un flux qui a besoin d'un vecteur pour circuler et se reproduire. Ce vecteur est un agent individuel actif et passif simultanément. Actif car le capital social a besoin d'un support vivant réagissant aux variations du flux ; et passif parce que ni la nature du capital social ni le volume de son flux ne dépendent de la volonté de son propriétaire. L'individu n'est alors ni un acteur maître de son destin, ni un prisonnier de structures omniscientes. C'est un *agent* qui agit dans des conditions où les structures réagissent sur lui. Bourdieu appelle cette relation homme/structure l'habitus, qui permet à l'individu d'affirmer sa volonté et de participer à la reproduction des structures qui le produisent.

La logique méthodologique que renferme le capital social est en rupture totale avec la notion durkheimienne de conscience collective qui dissout l'individu dans cette totalité organique qu'est la société posée comme réalité *suis generis*. Autrement dit, du fait des dynamiques conflictuelles que la notion de capital social recèle et du support individuel qu'elle mobilise, elle est incompatible avec la méthodologie de l'approche structuraliste ou durkheimienne présupposant l'intégration sociale sur la base d'une obéissance aveugle à des règles par des

individus désincarnés et substituables les uns aux autres, formant une entité homogène ayant ses propres lois de fonctionnement

En mettant en œuvre cette perspective, Bourdieu élabore une véritable *anthropologie du capital social* se reproduisant à travers des pratiques ayant leurs sources dans les représentations et les volontés des agents guidés par leur habitus, catégorie simultanément structurée et structurante permettant à chacun d'élaborer des stratégies pour se réaliser comme être social appartenant au groupe. Enjeu de compétition, le capital social est acquis et protégé à travers une violence symbolique au fondement du lien social, renvoyant à une légitimité fournie par la nature, la religion ou encore les croyances populaires.

## Les formes diverses du capital social

Bourdieu a forgé le concept de capital social à partir du sens de l'honneur pour souligner la conflictualité qui traverse la collectivité à tous les niveaux, en partant du groupe le plus large (village ou tribu en compétition avec d'autres villages ou tribus) jusqu'au dernier maillon du lignage, puisque la solidarité lignagère n'exclut pas que deux cousins, voire deux frères, soient en compétition. Le capital social est ce qui divise et unit simultanément la société. Il est la forme générale de toute ressource qui permet à quelqu'un d'affirmer une légitimité justifiant une inégalité. Le patron capitaliste donne des ordres à l'ouvrier parce qu'il possède le capital économique légitimant son autorité. L'ingénieur se fait obéir par ses subordonnés parce qu'il possède une qualification (capital scolaire) lui permettant de diriger une équipe sur le lieu de travail. Le curé dirige la messe en raison du capital symbolique que lui prêtent ses ouailles sur la base de leurs croyances.

Nous remarquons que les capitaux sociaux ne sont pas tous de même nature. Les uns reposent sur un artifice juridique - la propriété privée -, les autres sont acquis à l'aide d'une formation (ou transmission de savoir), d'autres encore dépendent de croyances, Ils sont tous source d'une légitimité donnant autorité. Sans les distinguer, Bourdieu les prend pour cible en insistant sur l'inégalité et la domination qu'ils génèrent. Il est cependant plus critique des capitaux sociaux de la modernité que ceux de la société traditionnelle. La conviction de Bourdieu est que l'ordre traditionnel est inégalitaire statutairement mais humain socialement, à l'inverse de la modernité égalitaire formellement mais inhumaine politiquement. Selon Bourdieu, la modernité est plus inégalitaire du fait que les capitaux sociaux qu'elle génère divisent plus la société en élargissant la hiérarchie sociale. Le marché produit la pauvreté, le droit crée la délinquance, l'école accroît l'exclusion, etc. Pour éviter la pauvreté, la délinquance, l'exclusion..., il faut que l'individu possède des capitaux sociaux de plus en plus difficiles à acquérir. Il n'est pas donné à n'importe qui, en effet, d'être patron d'une entreprise industrielle, ou banquier, ou PDG d'une société, ou médecin, ou ingénieur... Ces activités sont exercées par les détenteurs des capitaux sociaux respectifs, ce qui signifie que ces métiers sont des statuts réservés à une élite et à ses enfants, et le plus souvent ils sont hérités de génération en génération. Ce sont désormais des vocations liées à des habitus de classe. L'habitus est lui-même un capital social intégré dans le corps par la socialisation et la formation. Les deux notions sont liées dans un processus de subjectivation des rapports sociaux et d'objectivation du monde social.

L'une des formes de capital sur laquelle Bourdieu a beaucoup écrit est le capital culturel, dont la définition est restreinte à une classe déterminée d'objets (photos, décoration, vêtement, mobilier...) et de pratiques (musique, peinture...). Pour lui, la culture n'est pas ce qu'entendent par cette catégorie les anthropologues qui aiment à l'opposer à la nature. Elle serait plutôt le propre de la classe dominante qui s'en approprie pour se distinguer ; d'où l'inexistence de la

culture populaire antagoniste ; il n'existe qu'une culture dominante que les dominés cherchent à imiter. « Parler de culture populaire, c'est parler politique [3] », écrit Bourdieu.

Cette approche a suscité des critiques provenant d'anciens collaborateurs qui lui ont reproché d'affirmer que les couches populaires n'ont aucune culture, ce qui contredit le projet d'une sociologie humaniste dont il s'est fait le héraut [4]. Mais cette critique, qui n'est pas sans fondement, prend trop à la lettre les écrits de Bourdieu. C'est une lecture au premier degré qui sous estime le caractère anti-modernité de son œuvre. Nous reviendrons sur cet aspect de la sociologie de Bourdieu dans la dernière partie de cette communication.

Partant de là, la problématique du capital culturel fonde la sociologie de la distinction, en conjonction avec l'économie des biens symboliques, enjeu d'une compétition farouche. Se distinguer, c'est montrer que l'on possède un capital social, investi, sous forme de traits à exhiber, pour être fructifié afin de rapporter des « plus-values symboliques » destinées à l'augmenter. Dans le village kabyle cependant, les capitaux sociaux ne sont pas aussi rares et aussi diversifiés que dans la société capitaliste. Le capital social le plus recherché est l'honneur, dont est doté chaque individu à sa naissance. Dans cette perspective, l'ouvrage maître de Bourdieu, *La Distinction* [5], s'inscrit dans le prolongement du paradigme anthropologique kabyle, dont il reprend les présupposés méthodologiques [6]. *Le goût du bourgeois*, par lequel ce dernier cherche à se distinguer des membres des couches sociales inférieures (par la fréquentation ostentatoire des musées et des conservatoires, par le lieu de résidence, par le vêtement, par l'alimentation, par les sorties mondaines, etc.), et qu'imitent les petits-bourgeois cherchant à se classer pour se mettre en exergue, et surtout à s'éloigner des couches populaires, ce goût est finalement similaire au *nif* du paysan kabyle, dont le sentiment exacerbé de l'honneur le conforte dans sa singularité et le convainc qu'il est différent des autres par l'excellence de son sang et de son ascendance. Ici et là, même logique de la reconnaissance, de la réputation et de la considération poussant aux stratégies et aux calculs inavouables à soi et aux autres.

## La dynamique de la distinction sociale

Dans *La Distinction*, Bourdieu fait l'analyse du système de classe et fractions de classe qui se disputent les critères apparents de la méritocratie pour se hisser dans la hiérarchie sociale par le fétichisme de la consommation et des loisirs ostentatoires. Il prend pour cible la culture bourgeoise dans ce qu'elle a de légitimant, mais surtout les petits-bourgeois, fraction dominée de la classe dominante, qui imitent servilement des pratiques de vie quotidienne à usage externe qui ne correspondent pas au niveau réel de leurs revenus. Se distinguer, tant dans le village kabyle que dans la ville occidentale, est un comportement renvoyant à des structures anthropologiques libérant une dynamique relationnelle dont les effets sont objectifs, dans le sens où ils échappent à la volonté individuelle. Et ce, même si les individus ont des capacités d'adaptation et un sens de leurs intérêts matériels et symboliques mis en avant à travers des pratiques, expression de stratégies élaborées consciemment ou inconsciemment.

Si la société pré-capitaliste cherche à symboliser la nature par une mobilisation parfois pléthorique de l'imaginaire, la société moderne cherche plutôt à naturaliser les artifices sociaux qui fondent sa hiérarchie. Dans un cas, c'est la socialisation, à travers la symbolique mythico-rituelle qui est recherchée; dans l'autre cas, c'est la (re) naturalisation, d'où, dans le comportement quotidien du bourgeois qu'analyse Bourdieu, l'affichage de l'aisance naturelle, de la détente, de la désinvolture... Mais tout cela n'est qu'artifice et effets recherchés à travers la civilité inculquée et le raffinement cultivé, marques d'appartenance à l'élite qui ne veut surtout pas apparaître comme un club de goujats ou de propriétaires avides ou d'exploiteurs cupides. Pour être un bourgeois au sens plein du terme, il faut certes avoir des capitaux

monétaires générant des revenus importants, mais aussi un capital culturel (habitus de classe) acquis dès la tendre enfance pour apprendre à être membre du groupe social et que renforce le capital scolaire pour donner les moyens de le reproduire. Le tout est de maîtriser les codes culturels qui donnent la compétence et qui forment le regard esthétique pour ne pas fonder la domination sur la seule possession de l'argent et la violence physique. Le bourgeois est celui qui, par son raffinement, par son désintéressement affiché et par son allure distinguée, mérite de dominer, à l'inverse du petit-bourgeois arriviste qui, sans mœurs et sans culture, a des prétentions pour faire partie des membres de l'élite dont il imite servilement les pratiques. Le petit bourgeois est soit un nouveau riche qui n'est pas encore imprégné de la culture des riches, soit un ancien pauvre qui n'a pas totalement oublié la culture de la pauvreté qui était la sienne. Le bourgeois est agacé par le mimétisme qui le fait ressembler à tout le monde. C'est parce que tout le monde s'est mis au costume cravate que le bourgeois est revenu à la chemise ouverte et au pull-over pour se distinguer de ceux qui veulent l'imiter et à qui il ne veut surtout pas ressembler.

Dans la société kabyle par contre, *la distinction* s'opère sur le critère de qualités psychologiques inhérentes à la personne et attribuées à l'excellence du sang du lignage. « Dans ma famille, dit le Kabyle, il n'y a pas de lâche ; il n'y a que des hommes courageux et généreux comme l'ont été mes grands-parents », cherchant ainsi à valoriser son propre lignage par rapport aux autres lignages sur la base d'une reconstruction sélective de la mémoire. La parenté, dit Bourdieu, est autant représentation que volonté, rendant la consanguinité moins rigide pour en faire une arme de compétition sociale. Rattaché à la consanguinité, le capital social se construit sur le mythe généalogique et se déploie dans l'imaginaire pour se réifier dans des formes symboliques si ancrées dans les consciences qu'elles prennent l'apparence de la réalité objective. Dans ces sociétés traditionnelles, la parenté sert d'infrastructure, comme disent les anthropologues, pour opérer les classements et les classifications dont la nature - supposée fixer les statuts - fournit les justifications. La nature est si présente, si contraignante, que tout concourt à la cultiver, à la socialiser pour lui donner un visage humain et des figures symboliques qui attestent de son humanité. De là l'idée que les inégalités ne peuvent être que naturelles et non sociales (homme/femme, jeune/vieux, ou ce que l'on croit être naturel : pur/impur, sacré/profane,...). La perception de la hiérarchie n'est pas sociale, elle est naturelle, même si l'on conçoit que la nature donne à chacun des chances pour « se rattraper » car, à sa manière, la société maghrébine est égalitaire à l'intérieur du statut naturel de chacun.

Ce que Bourdieu aime à souligner dans le village kabyle, c'est l'égalitarisme de la société berbère qui s'oppose à l'ossification des élites renouvelées à chaque génération. En effet, pour faire partie de l'élite, il ne suffit pas d'être un héritier, il faut encore mériter l'héritage - l'honneur - et le défendre soi-même. À la différence de la fortune monétaire, l'honneur n'est pas extérieur à l'individu qui le porte dans son corps. Pour Bourdieu, c'est le seul critère de hiérarchie légitime, car il fait référence au mérite personnel. L'homme d'honneur est courageux, il tient parole, il est digne dans son comportement et ses relations... : autant de traits qui fondent une distinction non usurpée. La compétition, semble dire Bourdieu, est dans la nature et aucune société ne pourrait l'abolir ; mais elle est plus juste dans la société traditionnelle que dans la modernité où le renouvellement des élites s'opère par héritages qui le plus souvent ne se méritent pas.

## L'inégalité sociale et sa légitimation

Enfin, le capital social est ce qui légitime l'inégalité, qu'elle soit naturelle ou sociale. L'homme serait supérieur à sa femme parce qu'il est susceptible de posséder des capitaux sociaux et elle non [7]. Un vieux serait supérieur à un jeune du fait du devoir de respect qu'a

le second envers le premier. Mais l'inégalité sociale la plus courante est celle des lignages qui cultivent le nom de l'ancêtre éponyme ayant réellement existé ou non. Certains lignages revendiquent une sainteté du fait d'une ascendance supposée chérifienne ; d'autres fondent leur supériorité sur le nombre qui leur donne une puissance militaire dissuasive [8]. Le lignage est un groupe naturel renvoyant à la consanguinité qui assure la transmission du capital social - le nom - hérité des générations précédentes [9]. La solidarité envers la parentèle qui a besoin d'aide, notamment la vengeance, mais aussi la présence aux funérailles, mariages, etc., est justifiée par des phrases telles que : « il est de mon sang », « nous avons le même sang et la même chair », « son grand-père est le mien »...

En réalité, les frontières du groupe fluctuent selon les circonstances, souligne Bourdieu, car la parenté est une « pratique » qui n'obéit pas de manière rigide à la biologie ; elle est plutôt « représentation et volonté », tantôt officielle, tantôt usuelle, selon les enjeux et les stratégies élaborées par les agents. Construite socialement et légitimée par la nature, par la consanguinité, elle est manipulée par des individus sous le motif des valeurs collectives. C'est ainsi que derrière la compétition des lignages, ce sont des intérêts symboliques d'agents individuels qui sont satisfaits. Ce qui caractérise l'idéologie patriarcale, c'est qu'elle donne le sentiment à chacun d'être le meilleur, d'où l'absence ou plutôt la fragilité des hiérarchies au Maghreb. L'égalitarisme berbère, relevé par de nombreux historiens frappés par l'instabilité politique, dont Ibn Khaldoun, trouverait là son explication sociologique. Il est en effet difficile à la domination de s'inscrire dans la durée dans une région où le capital social est d'accès facile, dans une région où les capitaux sociaux sont abondants.

Dans cette compétition tirant vers le bas plutôt que vers le haut, la référence à la nature et à la religion (confondues par les consciences) est inscrite dans le lien social ordonné par la consanguinité. Une société où le bas de l'échelle sociale est déserté aussi massivement est forcément égalitaire, sans que l'égalité comme valeur idéologique soit partagée par tous. Chaque individu croit à l'excellence de son sang, d'où cet ethnocentrisme généalogique qui affaiblit toute hiérarchie sociale et qui ne reconnaît que l'autorité du sacré ou de la force physique.

Le tout est de naturaliser les inégalités sociales pour leur donner le fondement légitime dont elles ont besoin pour être acceptées par tous afin de se reproduire sans coercition physique, d'où l'importance de la violence symbolique. Le village kabyle a recours à la nature pour justifier l'inégalité, en donnant la prééminence à l'être, à la personnalité de l'individu, à son ascendance. Il est significatif que le village kabyle ne limite pas, comme le rappelle Bourdieu, l'accumulation du capital symbolique, alors qu'il décourage, de manière subtile, celle du capital économique. Cette préférence de l'une des formes du capital est révélatrice de la singularité de la société traditionnelle cherchant à être plus proche de la nature alors que la société moderne cherche plutôt à s'en émanciper. Pour ne pas tomber dans le schématisme, il convient de rappeler que la nature est aussi fortement présente dans la société moderne, sauf que l'apport du social et de l'acquis est plus important dans la structuration hiérarchique [10].

Le rapport à la nature, dans le village kabyle, est plus présent, plus actif à travers les représentations, notamment les rites agraires dont la symbolique exprime la continuité entre le groupe social et la nature, entre la fertilité de la terre nourricière et celle de la femme, entre l'activité agricole de labours et semailles et le mariage. Mais l'image de l'homme fécondant la femme et celle du laboureur cultivant la terre renvoie aussi à l'opposition entre la société et la nature à domestiquer car capricieuse, rebelle, dangereuse... Ce sont là les qualités de la femme qui a entre ses mains le destin de l'homme dont elle peut détruire le capital symbolique en salissant sa réputation. Le monde féminin est celui de l'ombre, de l'humidité des maisons, du calcul, de la magie, tandis que le monde masculin est public, rationnel, droit. Le capital social se constitue à travers cette adversité naturelle (le champ qu'il faut travailler et la femme qu'il faut domestiquer) qui trace les limites à l'intérieur desquelles les individus se concurrencent.

Si en Kabylie, le capital social - et sa propension à la conflictualité - s'empare du lignage et de la religion avec autant de ferveur, c'est qu'il n'a pas d'espace à investir ou d'institutions à incarner en dehors de ce que fournit la reproduction simple, prolongement direct et immédiat de la vie et de la nature biologique. Le capital social ne se manifeste pas prioritairement dans ce que possède matériellement l'individu. Il se manifeste d'abord dans ce que celui-ci est, ou ce qu'il croit être (qualités psychologiques, appartenance familiale...), à l'opposé de la société moderne où la distinction a tendance à se cristalliser dans ce que possèdent les individus : capitaux financier, économique, scolaire, culturel... Ici, les inégalités ne sont pas naturelles mais sociales. La propriété privée de la terre, et des moyens de production notamment, est trop étroite au Maghreb pour fournir une base matérielle au capital social qui s'empare de l'imaginaire pour instituer un ordre symbolique se confondant avec la société. L'honneur devient un capital social possédant les individus - qui croient le posséder - et imposant sa logique et ses exigences dans un monde réifié, en raison même de la rareté des biens matériels difficilement accumulables.

La conscience fait abondamment référence à la nature pour légitimer l'ordre symbolique comme allant de soi. Mais dans ce cas, l'homme fait parler la nature à qui il prête la logique de l'ordre social qu'il construit. La légitimation des inégalités sociales par l'ordre naturel est un discours construit pour justifier les inégalités supposées naturelles. Ce que fournit la nature ne devient capital social que parce qu'il y a compétition et lutte pour les biens rares. Ce qui est premier, c'est la compétition qui pousse les capitaux sociaux à revêtir telle ou telle forme. En Kabylie, la compétition a pour enjeu principal les biens symboliques, notamment l'honneur lié au lignage et à la consanguinité.

## **Bourdieu, critique radicale de la modernité**

Toute l'œuvre de Bourdieu est traversée par la dénonciation des injustices de la société moderne. Plus critique de celle-ci que du village kabyle posé implicitement comme une épure, il pense comme Rousseau que la modernité est une régression par rapport au modèle traditionnel. Évaluant les déséquilibres entre les différents capitaux sociaux inégalement répartis, il analyse les ruptures par des habitus déficients incapables de combler le fossé entre les espérances et les chances de les réaliser. Il semble que Bourdieu idéalise le village kabyle auquel il trouve un charme indiscutable. « Le charme indiscutable des sociétés stables et peu différenciées, écrit-il, lieu par excellence, selon Hegel, qui en a eu une intuition très aiguë, de la liberté concrète comme « être-chez-soi » dans ce qui est, trouve son principe dans la coïncidence quasi parfaite entre les habitus et l'habitat, entre les schèmes de la vision mythique du monde et la structure de l'espace domestique par exemple, organisé selon les mêmes oppositions, ou encore les espérances et les chances de les réaliser [11]. »

Le village kabyle est une reconstruction théorique d'une réalité « enchantée » de la société traditionnelle avec ses dynamiques distinctives et ses logiques reproductrices, puisant directement dans les pulsions de l'individu (prestige, honneur, reconnaissance...) et dans la nature (l'image du sang dans la parenté...), sans la médiation artificielle du marché qui donne plus de valeur aux biens économiques qu'aux hommes. La conflictualité, bien qu'élevée, y demeure humaine dans la mesure où elle s'incarne dans des figures familières et non à travers des institutions qui renforcent la hiérarchie inégalitaire que la modernité a mise en place à l'aide d'artifices : le marché pourvoyeur de richesses pour les uns et de pénurie pour les autres, l'école légitimant les inégalités des capitaux culturels et scolaires, l'État protecteur des différents capitaux accumulés à l'ombre de sa législation.

Le fil directeur de l'œuvre de Bourdieu est bien la critique de la modernité et de ses institutions, à l'aide d'une approche comparative dans laquelle le village kabyle apparaît

comme plus proche de l'humanité, malgré les inégalités et la violence symbolique qui les soutient. Comme Rousseau, il s'en prend à la propriété privée sous forme de capitaux sociaux - matériels et symboliques - qui se transmettent à l'aide d'un État et d'une école qui affirment être égaux. L'hypothèse principale est que la modernité mutile l'homme en lui imposant une domination et une inégalité dont les fondements sont illégitimes parce que construits socialement. La comparaison modernité/tradition est chez Bourdieu une préoccupation incessante et vise à valider un projet intellectuel affirmant que la modernité mutile l'homme en lui imposant une domination et une inégalité dont les fondements sont sociaux donc illégitimes. Pour ce faire, il construit une anthropologie idéalisée du village kabyle où la vie sociale serait plus humaine malgré les inégalités.

En Kabyle, la domination existe, mais elle s'incarne dans des visages familiers et a un fondement naturel : la force physique, le courage, l'honneur... Dans la modernité, elle est artificielle et se reproduit grâce au marché et à l'État. Les hommes sont naturellement égaux, mais socialement inégaux du fait que les uns sont plus favorisés en possédant des ressources provenant de la société, ressources acquises essentiellement par héritage. Ce faisant, la construction sociale opérée par la modernité est plus oppressive et plus inégalitaire. La modernité ne libère pas l'homme, elle l'emprisonne dans des institutions aggravant l'inégalité. L'oppression prend sa source dans des institutions désincarnées : la police, la justice, la prison, le marché... D'où l'hostilité de Bourdieu aux institutions modernes, y compris l'école, qui reconduit les privilèges sous forme de véritables héritages. À l'inverse, en Kabylie, chacun naît avec un capital social - l'honneur - qu'il peut accroître ou dilapider en fonction de son comportement et de ses qualités personnelles. Le paysan kabyle, selon Bourdieu, est plus proche de la nature et du « vrai » que l'homme moderne. C'est ce qui ressort de son œuvre considérant que la modernité éloigne l'homme de sa condition naturelle. Ce présupposé fait de lui le Rousseau du XXe siècle, idéalisant le paysan kabyle dans lequel il perçoit le « bon sauvage » que pervertira la société moderne. Bourdieu ne croit pas en l'idéologie du progrès social.

Pour Marx, Bourdieu serait un auteur nostalgique et réactionnaire du fait qu'il ne considère pas la société capitaliste comme un progrès par rapport à la société traditionnelle. En effet, pour le marxisme, le capitalisme est le stade supérieur du développement historique, appelé à être dépassé par le communisme qui assurera la justice sociale sur la base de la devise « à chacun selon ses besoins ». Bourdieu est en désaccord total avec cette perspective et ne laisse entrevoir aucune révolution susceptible de mettre fin à la domination symbolique ou de libérer les agents de leurs habitus. L'humanité est condamnée, dit-il, à se reproduire dans l'inégalité que la modernité aggrave en élevant le niveau d'accès au capital social requis pour vivre dans la dignité. Le capital social ne libère pas, il aliène ; et surtout, il creuse les inégalités sociales sur une base injuste car, dans la modernité, il est hérité et transmis de génération en génération, abolissant ainsi le principe de l'égalité des hommes à leur naissance. Cette approche comporte une vision philosophique de l'homme condamné à subir une domination sans perspective de libération, fut-elle utopique.

De ce point de vue, Bourdieu est anti-marxiste, mais il est aussi antidurkheimien. Car, pour lui, la division sociale du travail, loin de renforcer la cohésion de la société (à travers la solidarité organique), répartit sur une base injuste les capitaux sociaux qui procurent à leurs détenteurs des rentes. Si le capitalisme a choisi le marché concurrentiel comme mode de création des richesses qui approfondit la division sociale du travail, c'est parce qu'il correspond à son idéologie inégalitaire et conforte les dynamiques de la compétition sociale qui lui pré-existaient. Certes, la réalité anthropologique de l'homme, telle que la révèle le village kabyle, est marquée par des tendances à la domination et à l'oppression, mais la modernité s'est inscrite dans le prolongement de ces tendances en les aggravant au lieu de s'y opposer.

Dans cette perspective. Bourdieu est à classer parmi les grands anthropologues du XXe siècle qui sont allés dans les régions exotiques découvrir la vérité sur leurs sociétés. Claude Lévi-Strauss est parti en Amazonie pour montrer que les Européens sont universels. Edward Evans Pritchard s'est déplacé au Soudan, sur les rives du Nil, pour montrer la supériorité des institutions politiques britanniques sur celles des peuplades sans État [12]. Bourdieu a voyagé en Kabylie pour répondre à Jean-Paul Sartre que l'homme n'est pas libre et que la modernité l'opprime comme il ne l'a jamais été.

## Notes

[1] À l'exception des travaux de Thérèse Rivière, Germaine Tillion et Jacques Berque, Bourdieu avait une opinion négative sur l'ethnographie qui se pratiquait au Maghreb. « À la fin des années cinquante et au début des années soixante, écrit-il tout ce qui se rapportait à l'étude de l'Afrique du Nord était dominé par une tradition d'orientalisme. La science sociale était alors hiérarchisée, la sociologie proprement dite étant réservée à l'élite des peuples européens et américains, l'ethnologie aux peuples primitifs, et l'orientalisme aux peuples de langues et religions universelles non européens. Inutile de dire combien cette classification était arbitraire et absurde. Toujours est-il que, portant sur la société kabyle, mes travaux se trouvaient dans une position assez bizarre. en quelque sorte à cheval entre l'orientalisme et l'ethnologie », P. Bourdieu, « Entre amis ». , *Awal*, 21, 2000.

[2] Parallèlement, il a mené un autre travail d'enquête sur le sous-prolétariat algérien dans les grandes villes dans une perspective plutôt sociologique. De retour en France, il se consacre à la sociologie de la culture et de l'Éducation et semble mettre en veilleuse ses activités de terrain en Kabylie

[3] Bourdieu, P., « La sociologie de la culture populaire », in *Le Handicap socioculturel en question* (colloque du CRESAS), Paris, ESF, Science de l'éducation, 1978, p. 117.

[4] Cf. Grignon, C. et Passeron, J.-C, *le Savant et le populaire*, Paris, EHESS, 1985.

[5] Bourdieu, P., *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979

[6] J'ai tenté de démontrer cette hypothèse dans mon livre *Sociologie en anthropologie chez Pierre Bourdieu, Le paradigme, anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La Découverte, 2002

[7] La femme n'en possède pas car le capital social est public et doit s'exhiber.

[8] La sainteté et le nombre génèrent un capital social très apprécié au Maghreb, L'histoire de la région est marquée par deux personnages craints et respectés que sont le marabout et le djouad, l'un aristocrate religieux et l'autre aristocrate militaire.

[9] Dans *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1958, Bourdieu remarque que certaines tribus sont plus prestigieuses, attirant des lignages épars et isolés qui s'y agrègent à elles. « Force vitale, mystérieuse et bienfaisante », le nom est source de fierté et gagne en prestige selon la

logique qui veut que « le capital attire le capital ». C'est ainsi qu'est née la théorie du capital social, enrichie plus tard par les travaux sur l'honneur en Kabylie

[\[10\]](#) C'est peut-être la raison pour laquelle les sociétés modernes ont besoin d'inscrire dans leurs Constitutions ce principe naturel que les hommes naissent libres et égaux

[\[11\]](#) Bourdieu, P., *Méditations Pascalienes*, Paris, Seuil, 1996, p. 178

[\[12\]](#) Cf. Geertz, C., *Ici et là-bas, l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996