



Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque.

Lahouari Addi

► To cite this version:

Lahouari Addi. Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque.. Lahouari, Addi. L'anthropologie du Maghreb. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque, Awal Ibis Press, Paris, pp.7-15, 2004. <halshs-00398894>

HAL Id: halshs-00398894

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00398894>

Submitted on 25 Jun 2009

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb . Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque

Lahouari ADDI

IEP de Lyon, chercheur au CERIEF et au GREMMO

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

Texte intégral

Je voudrais tout d'abord remercier tous ceux d'entre vous qui ont pris sur leur temps, en cette période chargée de l'année universitaire, pour participer à ce colloque. Un colloque sur l'Anthropologie du Maghreb est-il nécessaire ? Existe-t-il une Anthropologie du Maghreb du point de vue de la cohérence thématique ou succombons-nous à un mimétisme poussant vers le formalisme académique ?

Si nous définissons l'anthropologie comme l'étude de l'homme dans son environnement social et culturel, nous pouvons parler d'anthropologie du Maghreb dans la mesure où cette région est une aire culturelle - au sens que donnent les anthropologues à cette expression - qui a du reste inspiré nombre de méthodologies et de problématiques en anthropologie et en sociologie. L'histoire de cette discipline nous rappelle que Durkheim a forgé la problématique des solidarités mécanique et organique après avoir lu des travaux sur l'organisation sociale en Kabylie (notamment A. Letourneau et A. Hanoteau [\[1\]](#) où il observe la logique segmentaire et le caractère social - et non biologique - des regroupements lignagers. La théorie segmentaire, qui prend son origine chez Durkheim, a émigré vers l'anthropologie sociale britannique où elle a fleuri avec E. Evans-Pritchard, avant de revenir au Maghreb grâce à Ernest Gellner.

Moins d'un siècle après Durkheim, Bourdieu élaborera dans cette même Kabylie les principaux concepts de sa théorie, notamment le capital social et la violence symbolique en relation directe avec le sentiment de l'honneur dont il dit qu'il libère une dynamique de la distinction sociale qui n'épargne aucune société, au-delà des différences des conditions sociales. Il n'est pas exagéré de dire que la sociologie de Bourdieu est contenue dans le paradigme anthropologique kabyle exposé et analysé dans ses deux ouvrages majeurs, *Esquisse d'une théorie de la pratique* et *Le Sens pratique*, tous deux manifestes théoriques fondant une méthodologie nouvelle cherchant à dépasser l'alternative entre le structuralisme et la phénoménologie [\[2\]](#).

La Kabylie, pour Bourdieu, est ce que l'Australie est pour Durkheim et l'Amazonie pour Lévi-Strauss. C'est-à-dire un terrain d'observation et d'élaboration d'une théorie anthropologique qui devait apporter des réponses à certaines questions que se pose la société occidentale quant à son universalité. Croyant comme Rousseau que la modernité ajoute à la servitude de l'homme en l'éloignant de sa condition naturelle, Bourdieu mesure la dégradation de la condition de l'homme moderne sur le critère du « bon kabyle » courageux, valeureux, égalitariste, solidaire et animé par un sens de l'honneur que le calcul monétaire a fait perdre aux sociétés capitalistes. C'est à l'évidence une image idéalisée du village kabyle que Bourdieu construit pour montrer que la modernité ne diminue pas l'inégalité et n'accroît pas la liberté de l'homme comme le croient de nombreux idéologues. Au contraire, à travers les institutions comme l'État, le marché, le droit, etc., elle aggraverait les inégalités existant déjà

dans l'ordre naturel. La société traditionnelle étant plus proche de celui-ci, elle serait par conséquent moins oppressive. Si Bourdieu a été un sociologue assez lu en France et à l'étranger, c'est en raison de cette dimension critique de son message à l'endroit de toutes les institutions qu'il soupçonne d'avantage les puissants et les dominants.

Mais son travail de terrain en Algérie ne s'est pas limité à la Kabylie. Il s'est aussi intéressé aux paysans *dépaysannés* des autres régions, aux ruraux déracinés peuplant les bidonvilles des agglomérations urbaines, aux travailleurs précaires et aux chômeurs. Son collaborateur, Abdelmalek Sayad, avec qui il a écrit *Le Déracinement* (Minuit, 1964), a poursuivi cette réflexion en l'étendant au prolétariat algérien émigré en France, à travers des écrits fondateurs de la sociologie de l'émigration.

L'apport de Bourdieu à l'anthropologie du Maghreb a été décisif à travers trois textes (« *La maison kabyle ou le monde renversé* », « *Le sentiment de l'honneur en Kabylie* », et « *La parenté comme volonté et comme représentation* ») qui ont opéré une rupture avec les approches holistes en termes de tribus, de confréries et de groupes lignagers où l'individu semble obéir à des règles maintenues par une force mystique. Bourdieu privilégie la notion de stratégie à celle de règle, pour montrer que les logiques sociales s'enracinent dans la volonté des individus et non pas dans un être organique au-dessus des consciences.

Cette approche sera renforcée par les travaux de Clifford Geertz, venu au Maroc au milieu des années 1960, après avoir beaucoup publié sur l'Islam indonésien. Mais à la différence de Bourdieu, Geertz demeure réticent face aux grandes théories explicatives à finalité anthropologique ou politique. Dans un de ses récents ouvrages (*Ici et Là-bas*), il explique que les grands anthropologues du XXe siècle (Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Malinowski, Ruth Benedict) ont tous cherché à répondre à des questions que se posaient leurs sociétés. Ce n'était pas les aborigènes de l'Australie ou les tribus de l'Amazonie ou de l'Afrique ou encore les habitants du Japon qui importaient le plus ; c'est l'universalité de l'homme blanc qui a le plus motivé les anthropologues dont la préoccupation cachée était de montrer l'universalité de l'Occident et la supériorité de sa civilisation sur tout le globe. Rompant avec cette posture idéologique, Geertz a cherché à pénétrer les systèmes culturels (religion, idéologie, sens commun...) de groupes qu'il étudie pour comprendre le sens que donnent les individus aux symboles et aux signes observables dans la vie quotidienne. Utilisant la méthodologie de ladite « description dense », il tente de saisir la signification des actes tels que les comprend l'indigène, parfois « au-dessus de ses épaules », selon l'heureuse formule, sans pour autant ériger le discours de ce dernier en discours scientifique.

De ce point de vue, la description du souq de Sefrou (comme celle du combat de coqs à Bali) sont des pièces d'anthologie qui marquent un tournant dans la discipline par la richesse méthodologique de l'approche. L'analyse du souq de Sefrou est si fine et si détaillée - à travers les *suwwaq* (habitues du souq) et aussi à travers la richesse de la langue aidée par la polysémie des mots (*sadq, haq, sah...*) - que le lecteur se demande quel est, du souq ou de la société marocaine, l'objet qu'étudie Geertz. Un fait social, un symbole, un signe... est ce que la goutte d'eau est à l'océan, c'est-à-dire un élément solidaire et indissociable des autres symboles et signes et concourant à la configuration globale de la culture. Représentant de l'anthropologie symbolique, Geertz est l'auteur qui a remis à l'honneur Max Weber dans la discipline, dominée jusque-là par l'anthropologie sociale issue de Durkheim qui privilégie la description explicative au détriment de l'analyse compréhensive. L'individu, exprimant des valeurs qui ont un sens pour lui et pour celui à qui il les communique, n'est pas enfermé dans un groupe lignager qui lui dicte sa conduite. Il est relié à différents groupes d'appartenance par

la *nisba*, mécanisme d'identification sociale participant à l'expression de sa volonté et de sa personnalité.

La définition qu'il donne de la culture comme « ...assimilable à une toile d'araignée, et par suite son analyse comme relevant non d'une science expérimentale en quête de loi mais d'une science interprétative en quête de sens [3]» - tout un programme - est construite sur la base de ses travaux de terrain au Maroc et en Indonésie où la signification politique et sociale de l'islam n'est pas la même. Ce constat à lui seul infirme les approches orientalistes d'un Islam dogmatique diffusant des normes culturelles à des groupes sociaux supposés passifs.

L'approche durkheimienne explicative est présente au Maghreb à travers les travaux de Ernest Gellner qui est l'anti-Geertz à tous points de vue. Ils n'ont qu'un seul point commun : le Maroc. Leurs divergences théoriques renvoient à celles qui opposent les méthodologies respectives de Durkheim et de Weber. Ils se sont presque ignorés, se dispensant de se commenter publiquement, à quelques exceptions près [4]. Gellner et Geertz au Maroc, c'est le choc des méthodologies en sciences sociales, c'est le choix entre l'analyse du Tout à travers l'Un et celle du Tout à travers le Tout. Redécouvrant la segmentarité au Maghreb, Gellner en fait le régulateur d'un modèle fonctionnel dont les éléments constitutifs sont fournis par Ibn-Khaldoun, Hobbes, Hume, Montagne et Evans-Pritchard, Il dessine ainsi un modèle théorique pur et parfait où les parties constitutives s'articulent harmonieusement : sainteté, groupes tribaux, conflit, paix sociale, Islam rural, Islam urbain, oulémas, etc. Le seul problème est que ni l'analyse historique ni les études de terrain ne confirment la pureté du modèle [5]. Pour l'exemple, il y a des Oulémas lettrés dans le monde rural et il y a aussi des marabouts dans les villes. Toutes les villes maghrébines ont un saint patron qui les protège selon la croyance populaire.

Opérant une rupture nette entre l'islam des tribus et celui des Oulémas professant en ville, Gellner a été fasciné par ces derniers. S'opposant aux confréries et aux marabouts portés à l'anarchie politique, ils ont été les seuls au Maghreb à « imaginer » la Nation autour d'un pouvoir central prétendant à l'hégémonie. Philosophe et anthropologue, Gellner s'est fait connaître du grand public par sa théorie du nationalisme qui, dit-il, est le produit d'une « haute culture » diffusée par un système éducatif dispensé à de larges couches de la population. Il donne comme exemple de « haute culture » celui des Oulémas de l'Islam maghrébin qu'il oppose aux marabouts véhiculant une « basse culture » enfermée dans le local et incapable de fonder une Nation, Cette théorie, il la veut universelle et non spécifique au Maghreb, puisqu'il se réfère aussi l'histoire de l'Europe de l'Est d'où il est originaire.

Surestimant la *salafiya* dans ses capacités à opérer des ruptures avec l'ordre traditionnel, Gellner a donné des illusions aux élites maghrébines dans leur projet de construire la modernité politique. Et ce même si la théorie segmentaire a aussi suscité de nombreuses réactions défavorables en raison de son hypothèse constitutive, présupposant qu'elle assure la paix sociale en l'absence de l'État. Ce sont surtout les universitaires marocains qui l'ont rejetée parce qu'elle remettait en cause l'idée de la profondeur historique de l'État marocain qui n'aurait jamais cessé d'exister depuis sa fondation par Idriss au VIIIe siècle. Mais pour Gellner, le débat était ailleurs. Fidèle à la tradition anthropologique du XXe siècle, comme Evans-Pritchard dont il reconnaît la dette, il a voulu montrer l'universalité de l'Occident et la perfection de son État. La profondeur historique chère aux universitaires marocains n'a été qu'une victime collatérale de cette grande « idée ».

Le dernier de nos quatre auteurs, mais non le moindre, est Jacques Berque, le premier à avoir consacré le Maghreb, sa terre natale, dans le monde académique français par son élection au Collège de France dans les années 1950. Ses pairs l'y ont élu pour avoir vu dans ses travaux la synthèse du local et de l'universel à travers l'exubérance du social décrite dans sa complexité avec finesse. Hors école et en marge de toute controverse, Berque ne se réclame d'aucun clocher ni d'aucune tribu académique. Son parcours singulier, qui l'a mené du poste d'administrateur colonial à celui de professeur au Collège de France, l'a tenu à l'écart des compétitions universitaires auxquelles il n'a jamais cherché à se mêler. Sa connaissance intime de l'Afrique du Nord lui a évité les pièges de l'orientalisme malgré son penchant pour les manuscrits de Mazouna et d'autres bourgades moins connues qu'il exhume de bibliothèques privées. Il a été le premier à attirer l'attention sur le danger de prendre la tribu nord-africaine pour ce qu'elle n'est pas, dans un texte qui demeure encore une référence et qui a résisté à l'écoulement du temps. Durkheimien par formation et weberien par vocation, Berque a donné autant d'importance aux structures sociales [6] qu'aux représentations et aux interprétations de l'Islam, qu'il a étudié au niveau local dans une perspective sociologique (zaouates, confréries, oulémas, tombeaux des saints...) et au niveau global, c'est-à-dire dans le Coran qu'il a traduit en français. L'érudition de Berque se manifeste jusque dans son style dessinant des arabesques avec des phrases françaises. Esthéticien de la langue, Berque a poussé le discours anthropologique vers les frontières de la littérature arabe à laquelle il a emprunté les sinuosités.

Que ce soit pour lui-même ou pour montrer ce que l'Europe n'est pas, le Maghreb a été une référence dans la littérature anthropologique grâce aux travaux de nos quatre auteurs proposant une méthodologie du fait social maghrébin dans sa totalité anthropologique, incluant le culturel, le religieux, le politique, l'économique, etc. Quels que soient les problèmes d'ordre méthodologique que pose l'un ou l'autre auteur, il faut convenir que leurs oeuvres n'ont pas épuisé leur pertinence, trente ans plus tard, du fait de la dimension macrosociologique de leurs approches correspondant à l'indifférenciation des pratiques sociales, dont témoigne encore aujourd'hui l'incapacité du politique à s'émanciper des référents religieux ou de l'économie à se débarrasser de la tutelle du politique. Notre colloque cherche à renouer avec cette dynamique de recherche pour exploiter toutes ses potentialités afin de prendre en charge l'analyse des évolutions actuelles des sociétés maghrébines confrontées à des problèmes aggravés par la mondialisation. De ce point de vue, notre rencontre à Lyon ne clôture pas un cycle. Elle cherche à s'inscrire dans une étape post-bourdiesienne, post-geertzienne, post-gellnerienne et post-berquienne pour penser les sociétés maghrébines dans leur historicité et leurs contradictions.

Il a été convenu, tout au moins dans la tradition française, que la sociologie a pour objet les sociétés modernes et l'anthropologie les sociétés traditionnelles. Même si nous rejetons avec Bourdieu cette division théoriquement arbitraire et illégitime entre les deux disciplines, force est de constater que l'anthropologie insiste sur la permanence et la sociologie sur les mutations, l'une sur la diversité culturelle de l'homme, l'autre sur la singularité du lien social. Et il est vrai que nos quatre auteurs, en allant puiser dans le fond rural, ont mis au point des approches où dominent les tendances de la reproduction sociale et de la répétition, perturbée toutefois par les ruptures induites par le contact avec l'Occident. Ce qui est alors premier est une identité socioculturelle aux prises avec une modernité exogène mettant fin à une présumée cohérence séculaire, il peut sembler que nos auteurs n'ont pas été préoccupés par les problèmes cruciaux de la période post-coloniale, notamment la construction de l'État de droit, les difficultés de l'émergence d'une économie productive, la montée de l'islamisme, la formation d'un espace public, la genèse de la société civile, etc. Mais ce n'est qu'apparence,

car si l'on s'en tient juste à Bourdieu et à Geertz, il conviendrait de dire que des ouvrages comme *Travail et travailleurs en Algérie* [7] et *Meaning and Order in Moroccan Society* [8] fournissent les éléments d'analyse des tendances de rupture et des contradictions que la modernité a introduites dans ces sociétés. Les problématiques de la construction de l'État et de la fondation d'un lien social nouveau y sont entières, mais il faut reconnaître que ces ouvrages n'ont pas été suffisamment exploités pour les dépasser et ouvrir d'autres perspectives. Aucun ouvrage de nos quatre auteurs n'est accessible en arabe aux étudiants et peu de thèses leur ont été consacrées.

C'est une grave lacune, renvoyant à l'incapacité de l'Université au Maghreb à se constituer en un lieu autonome de production de savoirs, indépendant surtout de l'État et des idéologies politiques. Sollicitée simultanément par l'État et par le discours salafiste, l'Université maghrébine a échoué à s'imposer à l'un et à l'autre par la production d'un discours scientifique qui lui aurait donné crédibilité et capacité à influencer les pratiques politiques et idéologiques de l'État et de nombreux groupes sociaux activant sur le terrain. L'échec de l'université à produire un discours scientifique sur la société, à la faire parler et non à parler en son nom, renvoie à l'incapacité des pratiques sociales à se différencier. À commencer par le politique, trop hégémonique pour permettre à la construction étatique, amorcée par les Indépendances, de se poursuivre au-delà des attributs formels de la souveraineté et de la mise en place d'une administration fonctionnant pour elle-même. Mais les universitaires, obnubilés par la symbolique du pouvoir, n'ont pas joué leur rôle critique pour demander l'avènement de l'État de droit. Ils se sont repliés dans la position confortable de défenseurs de l'État national confondu avec le régime, critiqué en privé dans les appartements feutrés de Rabat, d'Alger et de Tunis.

Au-delà de leurs divergences théoriques, nos quatre auteurs partagent un certain nombre de points communs, notamment celui d'avoir écrit principalement durant les années 1950 et 1960. Est-ce un hasard s'ils sont apparus à la même période ou portent-ils en eux la marque d'évolution d'une discipline née à la faveur de l'expansion coloniale ? P. Lucas et J.-C. Vatin ont instruit le procès de l'ethnologie coloniale dans *L'Algérie des anthropologues* [9] et il ne s'agit pas d'y revenir. La connaissance anthropologique, comme toute connaissance du reste, est marquée par les conditions historiques qui l'entourent. Dans cette perspective, nous remarquerons que les travaux de Gellner et de Bourdieu accompagnent les Indépendances du Maroc et de l'Algérie, que ceux de Berque les annoncent, tandis que ceux de Geertz les clôturent. L'une des fonctions de ces quatre auteurs, semble-t-il, - et là il y a matière à débat car de ce point de vue Gellner pose problème - a été de refermer la page de l'ethnologie coloniale, même si des emprunts y ont été faits. Quel statut épistémologique donner à cette masse d'informations héritée du passé colonial est une question que devrait résoudre une sociologie de l'ethnologie coloniale. En tout cas, nos quatre auteurs s'étaient inscrits dans une perspective d'une société émancipée de la domination coloniale et dont les élites avaient tendance à recourir au discours nationaliste militant pour expliquer les faits sociaux. C'est peut-être là une des raisons pour laquelle ils n'ont pas fait vraiment école dans l'université locale qui, dans les années 1960, était encore sous l'effet de l'enthousiasme de l'État national naissant. C'était l'époque du volontarisme politique qui enseignait que les évolutions de la société vers la modernisation obéiraient à la volonté de l'État, pour peu que celui-ci soit dirigé par une élite qui affirme sa rupture avec la domination néo-coloniale multiforme. Ce qui explique qu'en Algérie, l'Université avait définitivement choisi Frantz Fanon contre Bourdieu, parce que le premier affirmait que les paysans sans terre étaient une force révolutionnaire ayant intérêt au socialisme auquel auraient renoncé les classes ouvrières embourgeoisées des pays impérialistes ; le second, inversement, enseignait que plus on est pauvre, plus le futur est

sous l'emprise de l'imaginaire et de l'utopie, c'est-à-dire que plus on est pauvre, plus on est révolté, et moins on a la capacité de formuler un projet réaliste pour le futur. Pour Bourdieu, la guerre de libération algérienne - qu'il a appuyée - était une révolte contre le système injuste colonial [10] et non une révolution porteuse d'un projet politique moderne.

Bourdieu autant que Geertz, à la différence de Gellner et Berque, décevaient les étudiants des années 1960 et 1970 parce que leurs œuvres n'ouvraient pas sur le monde enchanté de la révolution pour le peuple et par l'État du peuple. Non que Gellner et Berque à l'inverse incitaient à la révolution, mais leurs travaux dégageaient un optimisme qui confortait les élites. Le premier était confiant dans la construction de l'État maghrébin sur la base des critères de l'identité culturelle débarrassée par la *salafiya* de l'archaïsme du maraboutisme ; le second professait que les indépendances des États du Maghreb allaient enfin permettre à ces peuples de « renaturer leur culture et de reculturer leur nature ».

Il serait utile, avec le recul du temps, de tenter un bilan de ces travaux menés dans les années 1950 et 1960, et mesurer leur impact sur la connaissance de cette région du monde du point de vue anthropologique et politique et sur la discipline à travers les théories qui y ont vu le jour ou y ont été appliquées. Nos quatre auteurs ont produit des œuvres de référence dont les approches sont différentes de par leurs traditions nationales respectives dans le champ anthropologique portant sur les structures et sur les signes, rendant compte de la tradition, de la modernité, du changement social, de la décolonisation, de la révolution, de l'utopie, etc.

Les questionnements demeurent cependant encore nombreux : sur le poids du passé dans des sociétés qui ont mobilisé leur passé pour s'affranchir de la domination coloniale, sur la persistance de la culture et des élites traditionnelles et leur poids politique, sur les effets déstructurants de la modernité occidentale introduite par la colonisation et reproduite par les nouvelles élites sociales nées de l'Indépendance, sur la sécularisation du lien social apparemment façonné par une religiosité exubérante, sur le statut de la femme, sur le rôle de l'Islam dans le champ politique dont l'autonomie demeure problématique, sur le phénomène de la violence à l'ère de l'État-nation revendiquant son monopole, sur la détribalisation des communautés et la persistance de l'esprit tribal dans les pratiques sociales de clientélisme, ou de contestation comme aujourd'hui en Kabylie avec la résurgence des *'archs*, sur l'émergence de nouveaux groupes sociaux cherchant à s'intégrer dans une autre forme de cohérence sociale, etc. Les travaux des années 1950 et 1960 n'ont peut-être pas répondu à toutes ces questions. Mais ils ont formulé des problématiques à partir desquelles une réflexion sur les mutations en cours peut prendre forme, pour peu que le terrain soit ré-investi pour être à l'écoute de sociétés dont les bouleversements en termes quantitatifs (urbanisation, emploi, scolarisation...) ont été plus importants en 40 années d'indépendance que sous la période coloniale.

Notes

[1] in *Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, 1893.

[2] Cf. Addi, L., *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La Découverte, 2002.

[3] Geertz, C, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 5.

[4] Geertz a publié un compte-rendu très critique de *Saints of the Atlas* de Gellner dans *The New York Review of Books* (22 avril 1971), Celui-ci a répliqué en s'en prenant au « marabout geertz » à travers la critique de l'ouvrage de Paul Rabinow, *Symbolic Domination*, Chicago, Londres, Chicago University Press, 1977, Cf. Gellner, E-, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 108 et suivantes. Gellner reviendra plus tard sur la critique de l'anthropologie interprétative, assimilée à une manifestation post-moderniste, dans *Post-Modernism, Reason and Religion*, Londres, Routledge, 1992

[5] Paul Pascon enseignait à ses étudiants que c'est au modèle de se plier à la réalité et non l'inverse. Mais combien l'ont-ils écouté à une époque où les vulgates marxiste et gellnérienne tenaient lieu d'explications scientifiques ?

[6] Son grand ouvrage s'intitule *Les Structures sociales du Haut Atlas*, _Paris, PUF, 1955

[7] Bourdieu, P., *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, La Haye, Mouton & Co., 1964.

[8] Geertz, C ; Geertz, H. ; Lawrence, R., *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979

[9] Paris. Maspero, 1976.

[10] Cf. «Les limites idéologiques du nationalisme algérien», in Addi, L., *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, chapitre 3, op. cit.