

Où l'interrogation de l'ethnologue rejoint celle de la sociolinguiste : la pensée binaire en question

Jacques / Jawhar Vignet-Zunz

Chercheur associé à l'IREMAM (Aix-en-Provence), France

Résumé : Si Lévi-Strauss a placé la binarité au cœur de la pensée des « peuples sans écriture », il n'a pas eu recours, dans ses analyses, à une démarche de ce type. Nous réservons notre critique de la pensée binaire au recours fréquent, en SHS, à des catégorisations dichotomiques qui prétendent rendre compte d'aspects du réel. Classer est nécessaire, mais les frontières ne sont jamais aussi tranchées qu'elles se donnent. Plus que la coupure il faudrait privilégier la transition, montrer la contradiction dont tout objet est porteur, avec, au-delà des oppositions, le chevauchement d'éléments présents chez l'un et l'autre. L'usage systématique de paires radicalement opposables serait en réalité une démarche idéologique, révélatrice d'un classement hiérarchique des aspects du réel, de facture élitiste.

Mots-clés : binarité; dialectique; dichotomie; savant; populaire; théorie; pratique; spécialisé; général; technoclect; hiérarchie; médiation; commun

Abstract: Text If Lévi-Strauss has placed binarity at the heart of the thought of the “peoples without writing”, he didn't use, in his analysis, an approach of this kind. We reserve our criticism of binary thinking to the frequent use, in SHS, of dichotomous categorizations that pretend to give an account of certain aspects of reality. Classifying is necessary, but the borders are never as clear-cut as they are supposed. Rather than the cut should be favoured the transition, thus showing the contradiction which any object carries, with, beyond oppositions, the overlapping of elements present in both. The systematic use of radically binding pairs would be actually ideological, indicative of a hierarchical classification of the aspects of reality, on elitist ground.

Keywords: binarity; dialectic; dichotomy; learned; popular; theory; practice; specialised; general; technoclect; hierarchy; mediation; common

Lévi-Strauss a systématiquement eu recours à la notion de binarité pour rendre compte des productions de l'intelligence humaine. Il crée à cet effet le concept de « pensée sauvage » telle qu'il la saisit dans les mythes que les peuples ont forgés pour rendre intelligible le réel. Et plus avant, il postule

une universalité de « l'esprit humain » qui fonctionnerait de façon identique indépendamment des conditions concrètes de sa réalisation : [Les mythes] « permettent de dégager certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et *si généralement répandus sur d'immenses espaces* qu'on peut les tenir pour fondamentaux ».¹

Ce n'est pas le lieu d'en discuter les principes mais de souligner l'importance à ses yeux de la binarité comme instrument d'explication du monde chez les peuples les plus divers :

[L.-St. a mis en évidence au sein des mythes] une armature logique faite de rapports d'opposition (binaires ou autres).²

Le passage de l'état de nature à l'état de culture se définit par l'aptitude, de la part de l'homme, à penser des relations biologiques sous forme de systèmes d'opposition : ... entre les hommes propriétaires et les femmes appropriées, ... parmi celles-ci, entre les épouses, femmes acquises, et les sœurs et les filles, femmes cédées [...].³

[Les Aborigènes d'Australie] répartissent tous les humains ainsi que tous les êtres de l'univers [...] dans des catégories complémentaires et opposées. Elles sont construites par la mise en œuvre d'un principe dualiste de base qui opère à tous les niveaux de l'univers et de la société.⁴

À vrai dire, dans ses derniers écrits⁵ Lévi-Strauss tempérera sa position et « il ne confèrera plus aux oppositions binaires le rôle déterminant qu'il leur avait attribué dans les Mythologiques »⁶ : elles sont, en fait, « le plus petit commun dénominateur des valeurs changeantes que prennent la comparaison et l'analogie »⁷.

Mais l'essentiel, pour notre démonstration, n'est pas là. Lévi-Strauss a fait accomplir des pas de géant à la discipline anthropologique-ethnologique

¹ *Mythologiques*, IV (*L'homme nu*), 1971, cité par Godelier, 2013, p. 352. Souligné par moi.

² Godelier, 2013, p. 512.

³ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1947, cité par Godelier, 2013, p. 58.

⁴ Godelier, 2013, p. 85.

⁵ *Histoire de Lynx*, 1991.

⁶ Godelier, 2013, p. 482, note 2.

⁷ Lévi-Strauss, 1991, p. 249, dans Godelier, 2013, p. 390.

en cherchant à y importer une démarche scientifique. Cependant, s'il dévoilait « le principe logique des relations réciproques entre deux éléments complémentaires et opposés en même temps » qui caractérisait, selon lui, les formes de pensée des « peuples sans écriture », Lévi-Strauss n'avait pas recours lui-même, dans ses analyses, à une démarche de ce type. En ce sens, il n'aurait pas sa place dans une étude qui, comme celle-ci, se voudrait dénonciatrice de l'emploi abusif d'un mode de pensée de type binaire. Encore que... il n'y ait pas toujours échappé. Une rigueur de pensée le plus souvent admirable pouvait parfois laisser place, par esprit de système, à des formes de « pensée binaire ». Ainsi du jugement qu'il portait sur l'invention de l'écriture, puisqu'il en faisait le moment d'une coupure essentielle entre l'avant et l'après des sociétés humaines. On ne le suivra pas sur ce chemin et, là encore par opportunité, sans en développer les raisons. Mais il fallait rappeler son apport à la définition de la pensée binaire, et rappeler, en particulier, l'importance qu'elle pouvait avoir eue – non pas tant chez lui que chez l'Autre.

Par ailleurs, mettre en exergue Lévi-Strauss dans une approche collective qui place au cœur des sciences humaines et sociales l'échange entre disciplines n'en est-ce pas une illustration appropriée puisque l'analyse structurale qu'il a introduite en ethnologie-anthropologie tirait son inspiration de la linguistique, telle que la refondaient Saussure, Troubetzkoy et Jakobson? Quelle meilleure démonstration de la nécessité de « regards croisés » et « d'appropriation réciproque » que prône notre argumentaire pour caractériser les sciences humaines et sociales (SHS)?

Dans les SHS, il est souvent fait appel à des catégorisations dichotomiques – les paires opposables – pour rendre compte d'aspects du réel. Il serait utile de se pencher sur plusieurs d'entre elles en questionnant leur pertinence. Et peut-être, au-delà, questionner elle-même la pensée binaire.

On peut relever déjà quelques-unes de ces oppositions classiques : savant / populaire, lettré / illettré, écrit / oral, intellectuel / manuel, théorie / pratique, science / idéologie... Les champs concernés sont très variables. Ils vont de la langue, de la foi, de l'art, du travail à la pensée rationnelle, aux processus cognitifs et sans doute plus loin encore.

Toutes ces dichotomies ont fonctionné dans les différentes disciplines des SHS et continuent d'être largement en usage, sans que soient toujours clairement perçus les présupposés qu'elles peuvent véhiculer. Ainsi, le rapport entre « savant et populaire » peut être vu comme un avatar de la dichotomie, plus générale, « lettré/illettré » ou encore « expert/praticien ». Ce sont celles-ci qu'il faudrait d'abord interroger, et l'on peut déjà relever que le rapport est non seulement d'opposition mais encore et, surtout, d'inégalité : il y a, là, un jugement de valeur, non pas seulement une certaine lecture du réel – on y reviendra en conclusion.

Sur cette position de principe j'ai résumé ailleurs ma réflexion⁸. J'ai ainsi refusé une vision dichotomique, en noir et blanc, de la réalité, où les oppositions trop exclusives telles que : savant/populaire, religion paysanne/religion citadine, savoir savant/savoir pratique, sociétés de l'écrit/sociétés de l'oral ont le défaut d'exclure les éléments de l'un qui peuvent se trouver chez l'autre. Il est du « populaire » chez le « savant », de la religion « paysanne » dans la religion « citadine », etc. Ce refus d'exclure les éléments qui peuvent se trouver *à la fois* chez l'un et chez l'autre marque la volonté de souligner, à l'inverse, la contradiction, lourde de paradoxes, dont tout objet est porteur. Les frontières ne sont jamais aussi tranchées qu'elles ne se donnent :

Il est préférable de privilégier la transition entre les contraires, la continuité, la médiation, la transaction sur la coupure. C'est la démarche dialectique : marquer les différences, souvent les oppositions, mais sans en faire un absolu qui écarte définitivement l'un de l'autre, comme deux totalités qui s'excluent.⁹

Dans mon parcours de chercheur, ma première confrontation avec les effets pervers de la pensée binaire le fut à propos de la religion, qui occupe une place substantielle dans mon approche des sociétés maghrébines. Dans mes lectures, je trouvais souvent référence à une « religion populaire (ou paysanne) », en contraste avec une « religion bourgeoise (ou citadine) ». On trouvait dans l'une extatisme, charisme, vision, licence, hétérodoxie, illettrisme, confrérisme... On en parlait en termes de superstitions, de folklore, de survivances... Toutes productions du commun, du

⁸ Vignet-Zunz, 2014, p. 14-15.

⁹ *Ibid.*

vulgaire... C'est la catégorie encore bien établie de nos jours du « maraboutisme » qui serait propre aux masses populaires, particulièrement celles des campagnes. L'autre était l'apanage d'une élite citadine : orthodoxie, rigorisme, scripturalité (même quand on y fait leur place aux voies mystiques).

À la spontanéité naïve, sincère – colérique – du petit peuple on pouvait opposer le conformisme poli, codifié « hypocrite », de l'élite¹⁰. L'un était le règne des désordres, des dérèglements, des excès dans l'ordre de l'esprit, de la cité, de la nature, des sens. C'était le monde du nombre, de l'inculture, de la misère. L'autre, un monde de la mesure et de l'ordre.

C'est alors que je redécouvrais Leila Messaoudi, connue pourtant dès les premiers pas du Groupe Pluridisciplinaire d'Études sur les Jbala mais que j'avais à l'évidence insuffisamment lue. Ce fut un choc que de constater comment, sans nous concerter, nous retrouvions, chacun dans sa discipline, la même préoccupation : éviter les oppositions frontales entre catégories. Le scientifique se doit d'inventorier, de poser des définitions, de classer le réel, mais les catégories ainsi établies ne sont pas limitées par des frontières nettes et étanches. Chevauchements et transitions sont la règle.

Coup sur coup, en 2010 avec « Langue spécialisée et technolecte : quelles relations? » et en 2013 avec « Technolectes savants, technolectes ordinaires : quelles différences? »¹¹, les travaux de Leila Messaoudi apportaient au débat la rigueur et la clarté du linguiste. À travers sa réflexion sur l'opposition entre langue spécialisée et langue générale, l'auteure montrait déjà comment une telle dualité, en laissant penser à l'existence de deux langues, était contestée par de nombreux linguistes. Ils envisageaient plutôt un continuum entre le niveau spécialisé et le niveau général.

Au-delà des « deux langues », l'auteure en arrivait à poser la question à un niveau d'abstraction plus élevé : qu'est-ce qui distingue le technique du scientifique? Or ceci est une question de fond qui permet de se positionner aussi dans les champs voisins où l'on distingue un savoir « savant » d'un

¹⁰ Largueche, 1999.

¹¹ Messaoudi, 2010. Messaoudi, 2012. Voir aussi Messaoudi, 2014, « Aspects de la sociolinguistique urbaine au Maghreb. De quelques questionnements ».

savoir « populaire ». La question est la même. Et le traitement que Leila Messaoudi lui apporte éclairera tout autant l'ethnologue :

Nous entendons souvent parler de langue technique et scientifique, par opposition à langue générale, de langue spécialisée, par opposition à langue commune, de langue de spécialité, par opposition à langue courante, ou encore de langue fonctionnelle, par opposition à langue poétique, littéraire, ordinaire, etc. Ces oppositions impliquent que l'on pose l'existence d'une distinction nette entre, en quelque sorte, deux types de langues. On peut alors se demander si, sur le plan purement linguistique, cette distinction a lieu d'être et si elle est réellement pertinente : *les langues spécialisées possèdent-elles véritablement un fonctionnement propre, différent de celui de la langue générale?*¹²

Parmi les nombreux traits qui sont mis en avant pour différencier celles-là de celle-ci¹³, il y a « la distinction communément admise en linguistique, celle qui existe entre l'écrit et l'oral », nous dit l'auteure. Pour marquer ses réserves à cet égard, elle s'appuie sur l'exemple des jeunes mécaniciens analphabètes qui apprennent leur spécialité à travers un langage oral :

De toute évidence, les langues spécialisées privilégient l'écrit. L'oral est souvent passé sous silence. Or, une remarque importante s'impose : les sociétés à tradition orale s'approprient les techniques, font l'apprentissage de métiers traditionnels et modernes, sans avoir recours à l'écrit. Les jeunes apprentis en mécanique automobile (et même des mécaniciens fort performants), au Maroc, sont le plus souvent analphabètes mais apprennent le métier, à travers un langage oral, en même temps que des procédures et des gestes techniques, sans jamais avoir été à l'école ! L'on s'aperçoit que l'appellation langue spécialisée, davantage employée pour la langue savante écrite, ne peut guère être utilisée en ce contexte. C'est la raison pour laquelle notre préférence sur le plan terminologique va à technolecte qui désigne tout ensemble langagier spécialisé, qu'il soit écrit ou oral.¹⁴

Et conclut : « Une langue spécialisée ne constitue pas une langue à part : elle utilise les ressources (morphologiques, syntaxiques, lexicales) des langues communes mobilisées pour l'expression spécialisée de tel ou tel domaine de l'activité humaine. »¹⁵

¹² Messaoudi, *op. cit.*, 2010, p. 127-128. Souligné par moi.

¹³ Voir notamment Lerat, 1994, p. 28-29, cité par Messaoudi, *op. cit.*, 2010, p. 132-133.

¹⁴ Messaoudi, *op. cit.*, p. 133-134.

¹⁵ Messaoudi, *op. cit.*, p.132.

À partir de là, elle en vient à circonscrire plus rigoureusement l'appellation « technolecte » :

Le technolecte est conçu comme un ensemble d'usages lexicaux et discursifs, propres à une sphère de l'activité humaine. Ainsi, les productions écrites et orales, englobant la terminologie savante, les textes de haute scientificité, mais aussi le vocabulaire banalisé et la terminologie populaire, viendront se ranger dans le technolecte. Il ne s'agit pas d'une langue à part, opposée à la langue ordinaire, comme le supposerait l'emploi de langue de spécialité.¹⁶

pour mieux la distinguer de celle de « langue spécialisée » :

Des deux appellations, celle de langue spécialisée, confinée à la langue écrite à caractère savant, celle de technolecte est la plus neutre : elle ne réfère a priori ni à l'écrit ni à l'oral, ni à la langue ni au dialecte, ni à un niveau normalisé de la terminologie, mais désigne de manière objectivante tout ensemble langagier appartenant à un domaine spécialisé. La définition que nous pourrions en donner est la suivante : c'est un savoir-dire, écrit ou oral, verbalisant, par tout procédé linguistique adéquat, un savoir, ou un savoir-faire, dans un domaine spécialisé.

Pour conclure, nous pourrions insister sur le fait que le terme de technolecte revêt un caractère générique et présente l'avantage d'englober tous les usages linguistiques des domaines spécialisés, qu'ils soient normalisés ou non, écrits ou oraux, savants ou populaires, traditionnels ou modernes, techniques, scientifiques ou technologiques.¹⁷

Mais c'est en faisant appel à la notion de « langue commune » qu'elle apporte, comme on le verra, une contribution décisive.

S'il n'est pas facile pour le sociologue, l'ethnologue ou l'historien d'emprunter au linguiste le technolecte comme outil, entérinons la leçon : la langue des savants n'est pas opposée à la langue ordinaire. Pas d'opposition non plus entre « langue technique et scientifique et langue générale », entre « langue spécialisée et langue commune », entre « langue de spécialité et langue courante ». Et retenons en particulier ces trois façons de nommer le deuxième terme de la paire opposable : générale, commune, courante. C'est sans doute la catégorie qui se dresse le plus efficacement contre la pensée binaire. Puisqu'il n'est pas possible de nier les différences ni la forme contradictoire qu'elles

¹⁶ Messaoudi, *op. cit.*, p.134.

¹⁷ Messaoudi, *op. cit.*, p.134-135.

peuvent prendre, gardons en tête que l'unité à laquelle elles participent est le fait premier.

Après avoir montré comment Messaoudi éclaire notre problématique en partant des « deux langues » pour en arriver à traiter de la dichotomie savant/populaire par le biais de l'opposition science/technique, il est possible d'aborder d'autres territoires. Je me propose d'interroger celui de la religion. En marge, pourront apparaître d'autres paires opposables, comme lettrés/illettrés, traditionnel/moderne, citadin/ rural (également traitées par Leila Messaoudi)...

À l'occasion de la recension de l'ouvrage de Fanny Colonna, *Savants paysans*¹⁸, je m'étais trouvé, à propos des lettrés d'Algérie du début du 20^e siècle, devant une situation comparable :

[...] ce qui passionne [...] Desparmet, déjà en 1905 [...], c'est la *culture lettrée populaire* [...]. Il (...) collecte des productions orales, mais toujours en montrant qu'elles laissent des traces écrites et qu'elles sont liées à la culture lettrée. Sa thèse, c'est que du XIV^e siècle au moins, à la première moitié du XIX^e siècle, une langue arabe maghrébine s'autonomise progressivement, constitue sa grammaire, ses règles de prononciation et de prosodie, sa propre tradition poétique, et également se développe comme langue de cour, comme langue diplomatique. [...] Il s'intéresse donc à ce que les élèves du *kuttâb* font avec ce qu'ils ont appris et il montre sans volonté particulière de démonstration qu'ils écrivent et qu'ils lisent, qu'ils notent, qu'ils se constituent des corpus de prières, de poésie religieuse, de *tafsîr*, et aussi d'histoires grivoises, de poésies d'amour, etc. Il montre comment ils s'entraînent à écrire des satires, ils collectionnent les recettes écrites de magie, d'astrologie, de géomancie, etc. Il évoque aussi ceux qui remplissent leurs coffres de livres de *fiqh*, de *hadîth*, de formules d'intercession et de modèles de *khutba* [...]. Bref ce qui surgit de ces pages, c'est le tableau d'une *culture populaire qui se lit et s'écrit* [...] »¹⁹ (à l'opposé du « cliché colonial » où « le dialecte maghrébin ne s'écrit pas », précise-t-elle).

Colonna concluait en évoquant : « le traitement que la culture populaire fait subir à la religion et qui fait intégralement partie de la culture religieuse des *classes populaires*. »

¹⁸ Vignet-Zunz, 1993.

¹⁹ Colonna, 1992, p. 44-45. Souligné par moi.

Ma réaction fut celle-ci :

Classes populaires? La description que fait Desparmet du bagage culturel dont disposaient en ces siècles les Algériens formés par l'école coranique me semble pourtant assez comparable au matériau dont pouvait disposer celui qu'on a appelé aux mêmes époques en Europe « l'honnête homme » : s'il est à classer dans les classes populaires, doit-on en conclure que celles-ci, illettrés compris (car sans cela où les mettrait-on?) engloberaient toute les classes et couches de la société hormis une infime élite savante? Je préférerais une notion comme « patrimoine lettré *commun* » qui laisserait aux deux pôles, d'une part les illettrés, de l'autre les plus savants.²⁰

J'approchais ainsi non pas tant la formulation, mais la vision de Leila Messaoudi quant au partage par l'ensemble d'une société d'un bagage linguistique « général », « commun », « courant ». Et au-delà, de la prévalence d'un bagage *culturel* largement partagé lui aussi en ne laissant aux deux extrémités que deux pôles restreints, « les plus savants » et « les moins instruits ». Mais ce que l'on voit surtout est l'obstacle majeur sur lequel bute une réflexion critique de la pensée binaire : la catégorie de « populaire ».

J'ai abordé la question dans « La piété populaire et le savant »²¹. Je vais en reprendre ici les lignes générales en commençant par préciser les contours de la catégorie « populaire », dont je distingue, en première approximation, deux acceptions :

- soit la forme adjective de « peuple » ou de « population » : c'est « le peuple » comme « nation » au sens contemporain, *i.e.* politique, ou au sens plus ancien de communauté fondée sur une foi. Donc, sans distinction de fortune ou d'instruction – ce qui ne gomme pas une large diversité des points de vue individuels ou de groupe. C'est en somme la *'umma*, concrète, en acte, plus que la *'amma*. On est ainsi proche de l'anglais « people », qui est plus neutre : les gens.

- soit la partie la plus nombreuse et la moins riche d'une nation, d'une société. Avec, donc, une connotation parfois dévalorisante (classes inférieures, ignorantes,

²⁰ Vignet-Zunz, *op. cit.*

²¹ Vignet-Zunz, 2008.

dangereuses, etc.) et parfois positive dans certaines visions messianiques ou humanistes de contestation de l'ordre établi.

Je vais m'attacher à cette seconde acception. Je propose déjà de préciser que le caractère populaire de telle ou telle pratique ou représentation n'est pas réductible au caractère *populaire* du milieu de leur propagation, mais au succès, à la *popularité* qu'a gagné, auprès de vastes populations, l'enseignement des maîtres (sans en ignorer la grande diversité, d'ailleurs). C'est en cela qu'elles sont populaires, c'est-à-dire pour l'essentiel *communes* à (ou largement partagées par) l'ensemble de la société.

Il est d'autres façons de dévoyer la notion de populaire. Ainsi, quand on s'obstine à qualifier de « populaires » des secteurs entiers du savoir au prétexte qu'ils sont opaques à la science occidentale contemporaine : par exemple, la pharmacopée et les recettes thérapeutiques auxquelles avait recours, jusqu'à l'extension de l'enseignement public de type occidental, la société marocaine *dans son ensemble* et non pas les seules couches populaires...

Les réflexions d'Abdelhamid Largueche, d'Imed Melliti et de Nelly Amri-Salama sont ici précieuses²². Melliti révoque en doute, comme idéologique, l'opposition entre une culture (ou une religion) populaire et une autre, savante. Idéologique, c'est-à-dire qu'on n'est plus dans « l'objectivité » à prétention scientifique, mais dans l'ordre des valeurs. Et cette vision d'une religion populaire *déviant*e par rapport à une religion savante semble bien correspondre à une conception très élitiste de la société. Notamment lorsqu'elle attribue le « maraboutisme » à une « impuissance foncière du vulgus à s'approprier les catégories de la casuistique officielle et de la théosophie mystique »²³.

Melliti utilise pour sa démonstration des travaux de sociologie religieuse qui ont l'avantage d'inclure dans notre débat la problématique chrétienne. On y trouve, à travers l'analyse d'un retour à des formes « populaires » de la piété en milieu

²² Amri-Salama, 1999; voir aussi sa thèse publiée en 2001. Largueche, 1999. Melliti, 1996.

²² Melliti, 1996, p. 243.

²³ *Ibid.*

catholique, une remise en cause du rapport des élites aux masses en matière de créativité religieuse :

L'indicateur du populaire par excellence, c'est-à-dire d'un groupe qui a une *faible* maîtrise sur la vie, une *faible* capacité de s'appuyer sur une cohérence intellectuelle. Son intelligibilité des choses l'amène [...]. Le populaire peut encore être associé à la reprise, après coup, sous une forme vulgarisée et simplifiée, de ce qui est inventé par des milieux innovateurs. À ce moment, le populaire est interprété à partir d'un paradigme élite/masse où la masse est un élément passif.²⁴

On est là au cœur d'un enjeu décisif. En réservant le « savoir » à un pôle, on lui réserve l'exclusivité de domaines bien précis, la spéculation, la conception, la contemplation.... On lui attribue le quasi-monopole de la mise en jeu des symboles, de la conscience et de la réflexion. On lui réserve les qualificatifs d'« intellectuel » ou de « scientifique ». Et on dévalorise le reste. Comme les gestes de travail, ou gestes techniques, qualifiés de répétitifs et de largement automatisés.

S'attacher à démontrer qu'il y a « du savoir » dans « le peuple » n'est pas l'objet présent du débat. Il y en a et il ne s'agit pas seulement de savoirs « pratiques », tels ceux qui s'investissent dans les activités de production et de reproduction. Le recours à la notion de « savoirs pratiques » est d'ailleurs une restriction qu'on apporte au champ du savoir sur la base d'un moindre recours au symbolique et à l'énoncé. Il est à discuter. Au contraire, je pousserais ma réflexion dans le même sens que d'autres qui, à propos de la « nouvelle » classe ouvrière, remettent en cause la coupure entre les aspects « manuel » et « intellectuel » du travail productif.

Précisément. Dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, Pierre Bourdieu tente un compromis en concédant à la pratique - dont il maintient qu'elle présente « toutes les propriétés des conduites instinctives et, en particulier, l'automatisme » - qu'elle fait preuve néanmoins de « connaissance non consciente » ou encore de « docte ignorance » :

S'il est vrai que les pratiques [...] présentent toutes les propriétés des conduites *instinctives*, en particulier *l'automatisme*, il reste qu'une forme de conscience

²⁴ Rémy, 1987, p. 170-171.

partielle, lacunaire, discontinue accompagne toujours les pratiques que ce soit sous la forme de ce *minimum de vigilance* qui est indispensable pour contrôler les fonctionnements des automatismes ou sous la forme de discours destinés à les rationaliser (au double sens du terme).²⁵

L'explication que les agents peuvent fournir de leur pratique, au prix d'un retour *quasi-théorique* sur leur pratique, dissimulée à leurs yeux mêmes, la vérité de leur maîtrise pratique comme *docte ignorance*, c'est-à-dire comme mode de connaissance pratique n'enfermant pas la connaissance de ses propres principes.²⁶

Bourdieu s'efforce donc de ne pas trop déséquilibrer le rapport « sens théorique » / « sens pratique » et de sortir du dilemme : culture savante/*sous-culture*, que porte en elle virtuellement la dualité « culture savante/culture populaire ». Mais il reste à mi-chemin. Melliti va jusqu'au bout du raisonnement en faisant appel de nouveau aux réflexions nées dans le contexte chrétien, ce qui souligne l'universalité du thème :

Il n'y a pas lieu d'opposer le sens théorique et le sens pratique car, s'il est des domaines où les pratiques s'imposent (...) et d'autres où le discours joue un rôle privilégié [...], la plupart des actes relèvent des deux. Le même acte peut être exécuté tour à tour à l'état de pure pratique ou avec une conscience claire de sa signification [...]. Le sens pratique et le sens théorique sont à prendre comme les deux termes d'une unité dialectique [...]²⁷

D'où la formulation du concept de « sens théorique populaire » : « Les laïcs ne sont *pas seulement* des praticiens : ils ont leur propre *sens théorique* capable à sa manière de confronter, de déduire, de systématiser [...] »²⁸

Fanny Colonna s'était bien posé la question, sans toutefois pousser plus loin : « En fait, décider si le savoir a un statut conscient, réflexif dans les sociétés paysannes n'est pas un problème simple. »²⁹

Ethnologues, sociologues et historiens ne peuvent affronter chacun de leur côté cette problématique : faut-il séparer des activités symboliques, à caractère

²⁵ Bourdieu, 1972, p. 200.

²⁶ *Ibid.*, p. 202. Souligné par moi.

²⁷ Lambert, 1987, p. 117.

²⁸ *Ibid.*, p. 127. Souligné par moi.

²⁹ Colonna, 1992, p. 102.

« réflexif » (ceux qu'on regrouperait comme « littérature orale »), d'autres activités qui, elles, ne s'accompagneraient pas d'un « discours préconstruit » (ainsi du geste technique du rebouteux, par exemple)?

Il nous revient de donner toute sa force à cette avancée : l'activité gestuelle technique relève, elle aussi, de l'activité cognitive, elle suppose des connaissances, un recours à des outils symboliques – à des « représentations ». L'activité symbolique (comme l'efficacité) se retrouve dans la prière tout autant que dans le geste de travail. On connaît la définition que donne Marcel Mauss de l'ambivalence du fait technique, sa double charge : « J'appelle technique un acte traditionnel efficace (et vous voyez qu'en ceci *il n'est pas différent* de l'acte magique religieux, symbolique) ».³⁰

Pour reprendre l'énoncé de Mauss dans un langage d'aujourd'hui : toute activité efficace (ou censée l'être) met en jeu une activité symbolique. Le statut symbolique d'une activité est attaché à la nature de l'objet sur lequel s'exerce cette activité : le signe (qui peut être écrit ou oral) et non pas la chose – en général, le travail sur le signe préparant au travail sur la chose. Il n'est pas plus pertinent de dissocier un « discours préconstruit » du « geste technique ». Si ce discours n'est pas recueilli par l'enquêteur, c'est sans doute qu'il ne se présente pas nécessairement dans les formes et dans les temps attendus. La question de l'explicitation des savoirs techniques par les praticiens (ceux qui mettent en œuvre une pratique technique) se pose de façon pressante. Ainsi certains considèrent que tout savoir est « racontable et commentable »³¹ et que, pour autant qu'on sache créer les conditions propices, tout praticien (et entre autres le paysan) peut produire un discours explicite sur les connaissances sous-jacentes à sa pratique.

Abdelhamid Largueche prend lui aussi parti :

La plupart des orientalistes qui ont étudié le fonds culturel de la société arabo-islamique, ont opposé la culture de la cité, écrite, savante, uniforme, marquée

³⁰ Mauss, 1960, p. 371. Souligné par moi.

³¹ Poitou, 1991.

par la prédominance du sacré, à celle des campagnes, orale, mouvante, coutumière, dépourvue de raffinement et de fastes.³²

Cette condamnation d'une dichotomie franche entre entités classées comme antinomiques ne va pas, naturellement, jusqu'à rejeter l'existence d'un « haut » et d'un « bas » dans la société. Toute la question est de savoir quel est le degré que peut atteindre la distension entre ces pôles.

[...] Ces deux cultures qui cohabitaient dans un espace unique ne se sont pas développées sans interférences ni influences réciproques. Bien au contraire, la culture savante et celle populaire, par-delà le conformisme de l'une et l'« éclectisme » de l'autre, puisaient dans le *même fonds culturel* [...] »³³

Amri-Salama apporte à son tour des arguments précis qui consacrent la vanité qu'il y a à opposer deux formes de religiosité – avec, juste derrière, immanquablement, l'autre paire opposable, savant/populaire :

Le passage de l'oral au scripturaire [dans les *manāqib*] (...) n'étant pas nécessairement l'expression d'une confiscation, d'une « rationalisation » ou encore d'un contrôle par l'élite des '*ulamā*' du procès populaire de fabrication des saints, relevant de la dichotomie si souvent invoquée entre « culture savante » et « culture populaire ». [...] Les mentalités religieuses des élites du savoir (...), loin de constituer cette sorte de repoussoir [« un certain « intégrisme rationaliste » », vient d'écrire l'auteure], en tout cas de modèle *a contrario* d'une pseudo « religion populaire », partagent avec cette dernière une égale ferveur pour les *awliyā*' et une foi inébranlable en leurs *karamat*.³⁴

On pourrait donc définir l'entêtement de certains scientifiques à distinguer des formes populaires de la piété d'optique de lutte de classes, où se perpétuent les préventions de l'élite envers les « masses ». D'autres parlent bien de lutte de classes mais inversent la hiérarchie. Dans son tableau des « siècles de la foi » (les 12^e et 13^e siècles, 5^e et 6^e H.), Halima Ferhat³⁵ souligne à propos des grands mystiques de l'Occident musulman que, dans leur majorité, ces *mahdī*-s et ces *ṣūfī*-s qui prolifèrent alors sont d'abord de brillants intellectuels,

³² Largueche, 1999, p. 142 et les suivantes. Voir en particulier tout le chapitre VI, 1^{ère} partie : « Sous-culture du pauvre ou culture populaire ? »

³³ *Ibid.*

³⁴ Amri-Salama, 1999, p. 254 et 274.

³⁵ Ferhat, 1993, p. 54.

de grands érudits. C'est bien du haut d'une vaste culture qu'ils jugent les perversions de leur siècle et d'abord celle des élites, l'avidité des possédants, la trahison des clercs. Quand ils contestent l'ordre établi, quand ils exaltent les vertus de la pauvreté et qu'en cela ils se font les porte-parole « des masses », ce n'est pas par volonté de revanche sociale. Pour la plupart, ils ont connu les honneurs ; ils les ont rejetés. Il s'agit d'une dimension essentielle de la vision qu'ils ont de leur fonction. Les fortes adhésions qu'ils ont ainsi suscitées, jusqu'à nos jours, dans les masses – mais pas seulement dans les masses –, reposent sur une autre vision de la foi, rendant justice aux exigences du peuple à plus de conformité aux principes mêmes du message prophétique. Culture d'émancipation populaire non dénuée d'illusions messianiques. Mais c'est un autre débat.

Mon objectif, à travers cette contribution, est de soumettre à la discussion les deux niveaux que peut prendre tel aspect du réel quand ils opèrent une hiérarchie ; sans que cela ait à voir avec la binarité en acte dans la « pensée sauvage » de Lévi-Strauss où les catégories sont opposées mais complémentaires. Il est d'écarter une conception totalement élitiste du corps social, et de tabler à l'inverse sur l'existence d'une culture commune, interclassiste – qui ne doit pas tout, il s'en faut de beaucoup, à la capacité créative des seules élites – comme préalable à des analyses plus fines. Cela ne peut réussir que dans l'interdisciplinarité. Et peut encore se déployer vers d'autres rivages, en particulier ceux de l'art. Mais cela nécessiterait d'autres développements.

Références

- Amri-Salama, Nelly, « Femmes, sainteté et discours hagiographique au Maghreb “médiéval” : naissance à la sainteté, naissance à l’histoire? Le cas d’une sainte de Tunis, ‘A’isha al-Mannûbiyya (m. 665-1267) », dans Mohamed Monkachi (dir.), *Histoire des femmes au Maghreb. Réponses à l’exclusion*, colloque Kénitra, 4-6 déc. 1997, publication de la FLSH de Kénitra, Série Histoire, n° 5, 1999, 253-274.
- Amri-Salama, Nelly, *Al-Walâya wa al-mujtama’*. *Musâhama fî al-târih al-dîni wa al-ijtimâ’ li-Ifriqiyya fî al-ahd al-hafî*, Préface de Hicham Ghayt, Université Manouba, Tunis, 2001. 16 x 24 cm, 615 p. (dont 18 p. de bibliographie et 41 p. d’index, 1 carte).
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d’une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972.
- Colonna, Fanny, *Savants paysans. Éléments d’histoire sociale sur l’Algérie rurale*, Alger, OPU, 1987.
- Ferhat, Halima, *Le Maghreb aux XI^e et XIII^e siècles. Les siècles de la foi*, Casablanca, Wallada, 1993.
- Largueche, Abdelhamid, *Les ombres de la ville. Pauvres, marginaux et minoritaires à Tunis (XVIII^e et XIX^e siècles)*, Centre de Publication Universitaire, Faculté des Lettres de Manouba, 1999.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1960.
- Melliti, Imed, « La ruse maraboutique : le statut du *khayâl* et du *itlâq* dans l’hagiographie des Tijâniyya », Ferchou, S., (dir.), *L’islam pluriel au Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, XXXIII-1994, Paris, CNRS Éditions, 1996, p. 241-251.
- Messaoudi, Leila, « Langue spécialisée et technolecte : quelles relations? », *journal des traducteurs / Translators’ Journal*, vol. 55, n° 1, 2010, p. 127-135.
- Messaoudi, Leila, « Technolectes savants, technolectes ordinaires : quelles différences? », in *Sur les technolectes, Publications du laboratoire Langage et société-CNRST URAC 56, Rabat, Rabtnet impressions*, 2012, p. 39-47.
- Messaoudi, Leila, « Aspects de la sociolinguistique urbaine au Maghreb. De quelques questionnements », *Série monographique en sciences humaines/Human Sciences Monograph Series*, vol. 15, 2014, p. 3-22.
- Vignet-Zunz, Jacques, « Repères pour une étude sur les *fuqahâ’* du Maroc », *Annuaire de l’Afrique du Nord* XXX-1991, CNRS Éditions, 1993, p. 1097-1118.
- Vignet-Zunz, Jacques, « La piété populaire et le savant », *Bulletin économique et social du Maroc*, Okad, Rabat, avril 2008, p. 211-256.
- Vignet-Zunz, Jacques, *Les Jbala du Rif. Des lettrés en montagne*, Casablanca, La Croisée des Chemins, 2014.