Actes de la recherche en sciences sociales

Les modes de domination

Pierre Bourdieu

Citer ce document / Cite this document :

Bourdieu Pierre. Les modes de domination. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 2, n°2-3, juin 1976. La production de l'idéologie dominante. pp. 122-132;

doi : https://doi.org/10.3406/arss.1976.3456

https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1976_num_2_2_3456

Fichier pdf généré le 22/04/2018

Abstract

The modes of domination.

The foundation of all the significant differences between modes of domination resides in the degree of objectification of the accumulated social capital, that is to say, in the existence of relatively autonomous fields : the economie field (self-regulating market), the field of cultural production (educational System), and the political field (legal and governmental apparatus). One may thus distinguish very schematically the two extreme forms between which all the possible modes of domination can arise. On the one hand, there are the social universes in which the relations of domination form, dissolve, and reform in and through interaction among individuals; here the relations can endure only at the price of personal effort and continual upkeep. On the other hand, there are the social formations in which the relations of domination are mediated by objective and institutionalized mechanisms. Among the latter are those which produce and assure the distribution of aristocratie titles, academic degrees, and money; they are independent of the individual's consciousness and beyond his powers to modify.

The study of a precapitalist agrarian society such as the Kabylian allows us to grasp what may be called the "elementary forms of domination", the two ways of keeping someone permanently in a situation where he is directly dominated by another person. These two ways function by means of debts and of gifts,that is to say, by explicitly economic obligations (material violence) or else by moral and emotional obligations created and maintained by exchange (symbolic violence). The author attempts to show that it is not enough to observe, as M.D. Sahlins does, that a precapitalist economy necessarily involves the domination of one person by another. For it is essential to realize, as well, that this domination must be concealed by a screen of magical relationships. In other words, it must be hidden in order to be respected. Gift-giving, generosity, and ostentatious distribution (the limiting case of which is the potlatch) are acts of social alchemy observable whenever the direct and brutal exploitation of one man by another is not possible. Mechanisms of the same order can still be observed in capitalist societies; but there they are restricted to the domain of art and "culture", the place of pure and disinterested consumption, the sacred island lying apart from the universe of production.

Zusammenfassung

Arten der Herrschaft.

Die Grundlage aller relevanten Unterschiede zwischen den Arten der Herrschaft liegt im Grade der Versachlichung des akkumulierten sozialen Kapitals begraben, d.h. im Bestehen relativ autonomer Felder, die nach strengen Regem funktionieren und die in der Lage sind, den Individuen die Notwendigkeit dieser Regeln aufzuzwingen : wirtschaftliches Feld (selbstregulierender Markt), Feld der kulturellen Produktion (Bildungssystem) und politisches Feld (juridischer Staatsapparat). Schematisch kann man zwei Grenzformen der Herrschaft unterscheiden zwischen denen sich alle Formen befinden Einerseits jene sozialen Bereiche in denen Herrschafts beziehungen durch die Interaktion zwischen Individuen ausgeübt entknüpft und wieder aufgerichtet werden und in denen sie nur durch eine dauernde persönliche Arbeit und Kontaktpflege aufrechterhalten werden können an dererseits jene sozialen Gebildein denen die Herrschafts beziehungen durch objektive und institutionalisierte Mecha nismen vermittelt werden wie z.B die Verleihung und Verteilung von Adelstiteln von wirtschaftlichem Reich tum oder von Schultiteln die ausserhalb des persönlichen Bewusstseins und der persönlichen Macht liegen Das Studium einer landwirtschaftlichen vorkapitalistischen Gesellschaft wie der Kabyl en erlaubt es die sogenannten elementaren Formen der Herrschaft zu erkennen die beiden Arten einen Menschen in einem direkten Abhän gigkeitsverhältnis zu halten sind dabei die Schuld und das Geschenk offen wirtschaftliche Verbindlichkei ten wirtschaftliche Gewalt oder moralische und affektive Verbindlichkeiten symbolische Gewalt Der Autor ver sucht zu zeigen dass es nicht genügt so wie Marshall Sahlins zu beobachten dass die vorkapitalistische Wirtschaft zu einer direkt persönlichen Herrschaft ver urteilt sei sondern dass sich die Herrschaft unter ande rem unter dem Schleier erfreulicher Beziehungen ver steckt kurz sich unerkennbar macht um anerkannt zu werden Das Geschenk die Grosszügigkeitdie offensicht liche Verteilung bis zum Potlasch sind Operationen der sozialen Alchimie die man immer beobachten kann wenn die direkte und brutale Ausbeutung des Menschen durch den Menschen unmöglich ist hnliche Mechanismen gibt es auch noch in der

des interesselosen und reinen Konsums jenen geheiligten Orten weit ab von der Produktion scheiden, zwischen denen sich alle Formen befinden : Einerseits jene sozialen Bereiche, in denen Herrschafts beziehungen durch die Interaktion zwischen Individuen ausgeübt entknüpft und wieder aufgerichtet werden, und in denen sie nur durch eine dauernde persönliche Arbeit und Kontaktpflege aufrechterhalten werden können ; andererseits jene sozialen Gebildein denen die Herrschafts beziehungen durch objektive und institutionalisierte Mechanismen vermittelt werden, wie z.B. die Verleihung und Verteilung von Adelstiteln von wirtschaftlichem Reichtum oder von Schultiteln, die ausserhalb des persönlichen Bewusstseins und der persönlichen Macht liegen.
Das Studium einer landwirtschaftlichen vorkapitalistischen Gesellschaft wie der Kabylen erlaubt es die sogenannten "elementaren Formen der Herrschaft" zu erkennen, die beiden Arten, einen Menschen in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu halten, sind dabei die Schuld und das Geschenk, d. h. offen wirtschaftliche Verbindlichkeiten (wirtschaftliche Gewalt) oder moralische und affektive Verbindlichkeiten (symbolische Gewalt). Der Autor versucht zu zeigen, dass es nicht genügt, so wie Marshall D. Sahlins zu beobachten,dass die vorkapitalistische Wirtschaft zu einer direkt persönlichen Herrschaft ver urteilt sei, sondern dass sich die Herrschaft unter anderem unter dem Schleier erfreulicher Beziehungen versteckt, kurz sich unerkennbar macht, um anerkannt zu werden. Das Geschenk die Grosszügigkeit, die offensichtliche Verteilung bis zum Potlasch sind Operationen der sozialen Alchimie, die man immer beobachten kann, wenn die direkte und brutale Ausbeutung des Menschen durch den Menschen unmöglich ist.Ähnliche Mechanismen gibt es auch noch in der kapitalistischen Gesellschaft ; aber sie spielen sich im Bereich der Kunst und der "Kultur" ab, den Orten des interesselosen und reinen Konsums, jenen geheiligten Orten weit ab von der Produktion.

Résumé
Le fondement de toutes les différences pertinentes entre les modes de domination réside dans le degré d'objectivation du capital social accumulé, c'est-à-dire dans l'existence de champs relativement autonomes fonctionnant selon des mécanismes rigoureux et capables d'imposer aux agents leur nécessité : champ économique (self-regulating market), champ de production culturelle (système d'enseignement) et champ politique (appareil juridique et Etat). On peut alors très schématiquement distinguer les deux formes limites entre lesquel les se situent tous les modes de domination possibles : d'un côté les univers sociaux où les relations de domi nation se font se défont et se refont dans et par l'in- teraction entre les individus et ne peuvent subsister qu'au prix d'un travail personnel et permanent d'entretien ; de l'autre, les formations sociales où les relations de domination sont médiatisées par des mécanis mes objectifs et institutionnalisés tels que ceux qui produisent et garantissent la distribution des titres nobiliaires, monétaires ou scolaires et échappent aux prises de la conscience et du pouvoir individuels
L'étude d'une société agraire précapitaliste telle que la société Kabyle permet de saisir ce qu'on peut appeler les "formes élémentaires de la domination", les deux manières de tenir un durablement dans le cas de la domination directe d'une personne sur une autre, étant la dette ou le don, c'est-à-dire des obligations ouvertement économiques (violence matérielle) ou les obligations morales et affectives créées et entretenues par l'échange (violence symbolique). L'auteur essaie de montrer qu'il ne suffit pas d'observer comme le fait Marshall D. Sahlins que économie précapitaliste est vouée une domination de personne à personne, mais que la domination doit, en outre, se dissimuler sous le voile des relations enchantées, bref se faire méconnaître pour se faire reconnaître. Le don, la générosité, la distribution ostentatoire dont la limite est le potlatch sont dos opérations d'alchimie sociale qui s'observent toutes les fois que l'exploitation directe et brutale de l'homme par l'homme est impossible. Des mécanismes du même ordre s'observent encore dans les sociétés capitalistes ; mais ils sont circonscrits dans le domaine de art et de la "culture", lieu de la consommation désintéressée et pure, flot sacré qui s'oppose à l'univers de la production.

BY: $ = creative commons

les modes de domination

PIERRE BOURDIEU

Persée creative commons

Dans les sociétés dépourvues de "marché auto-réglé" (self-regulating market, au sens de Karl Polanyi), de système d'enseignement, d'appareil juridique et d'Etat, des relations de domination ne peuvent être instaurées et maintenues qu'au prix de stratégies indéfiniment renouvelées du fait que les conditions d'une appropriation médiate et durable du travail, des services ou des hommages des autres agents ne sont pas réunies. Au contraire, la domination n'a plus besoin de s'exercer de manière directe et personnelle lorsqu'elle est impliquée dans la possession des moyens (capital économique et culturel) de s'approprier les mécanismes du champ de production économique et du champ de production culturelle qui tendent à assurer leur propre reproduction par leur fonctionnement même et indépendamment de toute intervention intentionnelle des agents. C'est donc dans le degré d'objectivation du capital social accumulé que réside le fondement de toutes les différences pertinentes entre les modes de domination : c'est-à-dire, très schématiquement, entre les univers sociaux où les relations de domination se font, se défont et se refont dans et par l'interaction entre les personnes, et les formations sociales où, médiatisées par des mécanismes objectifs et institutionnalisés, tels que ceux qui produisent et garantissent la distribution des titres, nobiliaires, monétaires ou scolaires, elles ont l'opacité et la permanence des choses et échappent aux prises de la conscience et du pouvoir individuels. L'objectivation garantit la permanence et la cumulativité des acquis, tant matériels que symboliques, qui peuvent ainsi subsister dans les institutions sans que les agents aient à les recréer continûment et intégralement par une action expresse ; mais, du fait que les profits de ces institutions sont l'objet d'une appropriation différentielle, elle assure aussi, inséparablement, la reproduction de la structure de la distribution du capital qui, sous ses différentes espèces, est la condition de cette appropriation et, du même coup, la reproduction de la structure des rapports de domination et de dépendance.

Les effets de l'objectivation

Paradoxalement, c'est l'existence de champs relativement autonomes, fonctionnant selon des mécanismes rigoureux et capables d'imposer aux agents leur nécessité, qui fait que les détenteurs des moyens de maîtriser ces mécanismes et de s'approprier les profits matériels et/ou symboliques produits par leur fonctionnement, peuvent faire l'économie des stratégies orientées expressément (ce qui ne veut pas dire, tout au contraire, manifestement) et directement (c'est-à-dire sans passer par la médiation des mécanismes) vers la domination des personnes. Il s'agit bien d'une économie, parce que les stratégies visant à instaurer ou à maintenir des relations durables de dépendance de personne à personne sont, le plus souvent, extrêmement coûteuses, en biens matériels (comme le potlatch ou les actions de bienfaisance), en services ou tout simplement en temps : c'est ce

qui fait que, par un paradoxe qui est constitutif de ce mode de domination, le moyen mange la fin et que les actions nécessaires pour assurer la durée du pouvoir contribuent à sa fragilité (1).

Le pouvoir économique ne réside pas dans la richesse mais dans la relation entre la richesse et un champ de relations économiques dont la constitution est inséparable du développement d'un corps d'agents spécialisés, dotés d'intérêts spécifiques ; c'est dans cette relation que la richesse se trouve constituée, en tant que capital, c'est-à-dire en tant qu'instrument d'appropriation de l'équipement institutionnel et des mécanismes indispensables au fonctionnement de ce champ et, du même coup, des profits qu'il procure. Ainsi, Moses Finley montre bien que ce qui faisait défaut à l'économie antique, ce ne sont pas les ressources mais les moyens institutionnels de "surmonter les limites des ressources individuelles" en mobilisant les capitaux privés, c'est-à-dire toute l'organisation de la production et du financement de la production, et tout spécialement les instruments de crédit (2). Cette analyse vaut, a fortiori, pour la Kabylie ancienne, qui ne disposait pas des instruments les plus rudimentaires d'une institution économique. Les terres étaient, de fait, à peu près totalement exclues de la circulation, -même si, servant parfois de gages, elles se trouvaient exposées à passer d'un groupe à un autre-. Les marchés de village ou de tribu restaient isolés et ne pouvaient en aucune façon s'intégrer en un mécanisme unique. L'opposition qu'établissait la morale traditionnelle, incarnée par le bu niya, entre la "malice sacrilège" de règle dans les transactions du marché et la bonne foi convenant aux échanges entre parents et familiers (3) -et qui se marquait par la distinction spatiale entre le lieu de résidence, le village, et le lieu des transactions, le marché- ne doit pas dissimuler l'opposition entre le petit marché local qui, comme dit Polanyi, reste "immergé dans les relations sociales" (embedded in social relationships) et le marché lorsqu'il est devenu "le mode de transaction dominant" (the dominant transactional mode) (4).

Les stratégies d'honneur ne sont pas bannies du marché : si l'on peut tirer gloire de telle ou telle ruse réussie aux dépens d'un étranger, on peut s'enorgueillir d'avoir fait un achat à un prix exhorbitant, par point d'honneur, pour "montrer qu'on pouvait le faire" ou encore d'avoir réussi à conclure une affaire sans débourser un sou au comptant, soit en mobilisant un certain nombre de répondants, soit, mieux encore, au nom du crédit et du capital de confiance que donne une réputation d'honneur autant que de richesse. Les hommes dont on dit qu'ils sont "capables de revenir avec tout le marché, même s'ils sont partis les poches vides" sont prédisposés à jouer le rôle de garants -soit auprès du vendeur qui garantit, devant eux, la qualité de la bête, soit auprès de l'acheteur, qui, lorsqu'il ne paie pas au comptant, s'engage à s'acquitter ponctuellement de sa dette (5). La confiance dont ils jouissent, les relations qu'ils peuvent mobiliser, leur permettent d' "aller au marché avec pour seule monnaie leur visage, leur nom, leur honneur", c'est-à-dire les seules choses qui puissent, dans cet univers, tenir lieu de monnaie, et même de "parler (au sens d'entreprendre) qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas". On prend en compte, au moins autant que la richesse et la solvabilité, les qualités strictement attachées à la personne dont on dit qu' "elles ne peuvent être ni prêtées ni empruntées". En fait, même au marché, l'information mutuelle est assez grande pour que la marge laissée à la supercherie, à la tricherie et surtout au bluff reste assez faible. Si d'aventure "celui qui n'a pas été élevé pour le marché" vient à "se risquer", il est vite remis en place. "Le marché, dit-on, jugera" : le marché désigne non les lois du marché qui, dans un tout autre univers, sanctionnent les entreprises imprudentes, mais le jugement collectif qui se forme et se manifeste sur le marché. On est "homme de marché" (argaz nasuq) ou on ne l'est pas, jugement total sur l'homme total qui, comme en toute société les jugements de cette sorte, engage les valeurs ultimes, déposées dans les taxinomies mythiques. A celui qui prétend outrepasser les limites de sa "nature" d' "homme de sa maison" (argaz ukhamis), on jette : "Puisque tu n'es qu'un homme du coin du feu, reste un homme du coin du feu" (thakwath, la petite niche creusée dans le mur de la maison et servant à cacher les menus objets typiquement féminins qui ne doivent pas paraître au grand jour, cuillères, chiffons, instruments à tisser, etc.).

(1) On a mainte fois indiqué que la logique qui fait de la redistribution des biens la condition de la perpétuation du pouvoir tend à freiner ou à empêcher l'accumulation primitive du capital économique et le développement de la division en classes (cf. par exemple, E. Wolf, Sons of the Shaking Earth, Chicago, Chicago University Press, 1959, p. 216).

(2) M. I. Finley, "Technical Innovation and Economic Progress in the Ancient World", The Economic History Review, 18, (1),august 1965, pp. 29-45, spécialement p. 37 ; cf. aussi : M. I. Finley, "Land Debt, and the Man of Property in Classical Athens", Political Science Quarterly, 68, 1953, pp. 249-268.

(3) Cf. P. Bohannan, "Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv", American Anthropologist, 57, (1), 1955, pp. 60-70.

(4) K. Polanyi, Primitive Archaic and Modern Economics, (George Dalton, ed.), New York, Doubleday and C°, 1968, et The Great Transformation, New York, Rinehart, 1944. Il est assez paradoxal que, dans sa contribution à un ouvrage collectif édité par Karl Polanyi, Francisco Benet, pour être trop attentif à l'opposition entre le marché et le village, passe à peu près sous silence tout ce qui fait que le suq local reste contrôlé par les valeurs de l'économie de la bonne foi (Cf. F. Benet, "Explosive Markets : The Berber Highlands", in K. Polanyi, C. M. Arensberg and H. W. Pearson, eds, Trade and Market in the Early Empires, New York, the Free Press, 1957).

(5) Le maquignon ne peut trouver quelqu'un qui réponde de lui (et de la marchandise qu'il offre) et il ne peut exiger de garantie de l'acheteur.

La dualité du village et du marché est sans doute une manière de maintenir hors de l'univers des relations de réciprocité les dispositions calculatrices que les échanges impersonnels du marché risquent d'introduire. En fait, le suq, qu'il s'agisse du petit marché tribal ou des grands marchés régionaux, représente un mode de transaction intermédiaire entre deux extrêmes, jamais complètement réalisés : d'un côté les échanges de l'univers familier, fondés sur la confiance et la bonne foi qu'autorise le fait que l'on dispose d'une information à peu près totale sur les produits échangés et sur les stratégies du vendeur et que la relation entre les responsables de l'échange préexiste et doit survivre à l'échange ; de l'autre, les stratégies rationnelles du self-regulating market que rendent possibles la standardisation des produits et la nécessité quasi mécanique des processus. Le suq ne propose plus toute l'information traditionnelle, il n'offre pas encore les conditions de l'information rationnelle : c'est pourquoi toutes les stratégies des paysans visent à limiter l'insécurité qui est corrélative de l'imprévisibilité en transformant les relations impersonnelles, sans passé ni avenir, de la transaction commerciale en relations durables de réciprocité par le recours à des garants, des témoins, des médiateurs qui permet d'instaurer ou de restaurer entre les contractants l'équivalent fonctionnel d'un réseau traditionnel de relations.

De même que la richesse économique ne peut fonctionner comme capital qu'en relation avec un appareil économique, de même la compétence culturelle sous toutes ses formes ne se trouve constituée comme capital culturel que dans les relations objectives qui s'établissent entre le système de production économique et le système de production des producteurs (lui-même constitué par la relation entre le système scolaire et la famille). Les sociétés dépourvues de l'écriture, qui permet de conserver et d'accumuler sous une forme objectivée les ressources culturelles héritées du passé, et du système d'enseignement qui dote les agents des aptitudes et des dispositions indispensables pour se les réapproprier symboliquement ne peuvent conserver leurs ressources culturelles qu'à l'état incorporé (6) ; par suite, elles ne peuvent assurer la perpétuation de ressources culturelles vouées à disparaître en même temps que les agents qui en sont les porteurs qu'au prix d'un travail d'inculcation qui, comme le montre le cas des bardes, peut être aussi long que le temps d'utilisation. On a abondamment décrit les transformations que rend possibles un instrument de communication culturelle tel que l'écriture (7) : en détachant les ressources culturelles de la personne, l'écriture permet de dépasser les limites anthropologiques -en particulier celles de la mémoire individuelle- et libère des contraintes qu'impliquent des moyens mnémotechniques tels que la poésie, la technique de conservation par excellence des sociétés dépourvues d'écriture (8) ; elle permet l'accumulation de la culture jusque là conservée à l'état incorporé et, corrélativement, l'accumulation primitive du capital culturel comme monopolisation totale ou partielle des ressources symboliques de la société, religion, philosophie, art, science, à travers la monopolisation des instruments d'appropriation de ces ressources (écriture, lecture et autres techniques de déchiffrement) désormais conservées dans des textes et non plus dans les mémoires.

Mais, les effets d'objectivation que rend possible l'écriture ne sont rien auprès de ceux que produit le système d'enseignement. Sans entrer ici dans une analyse approfondie, on se contentera de rappeler que les titres scolaires sont au capital culturel ce que la

(6) La croyance, souvent observée dans les religions initiatiques, que le savoir peut se transmettre par différentes formes de contact magique -dont la plus typique est le baiser-, représente un effort pour transcender les limites de ce mode de conservation : "Quoi qu'il apprenne, le spécialiste l'apprend d'un autre dukun qui est son guru (maître) ; et quoi qu'il apprenne, il appelle cela son ilmu (science). Par ilmu, on entend généralement une sorte de connaissance abstraite et d'aptitude exceptionnelle mais les esprits "concrets" et un peu "démodés" y voient parfois une sorte de pouvoir magique tout à fait réel qui peut en ce cas faire l'objet d'une transmission plus directe que l'enseignement" (C. Geertz, The Religion of Java, New York, The Free Press of Glencoe, Londres, Collier-Mac Millan Ld., 1960, p. 88).

(7) Cf. en particulier J. Goody and I. Watt, "The Consequences of Literacy", Comparative Studies in Society and History, V, 1962-63, pp. 304 sq. et J. Goody (ed.), Literacy in Traditional Societies, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

(8) "Le poète est le livre incarné des traditions orales" (J.A. Notopoulos, Mnemosyme in Oral Literature, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 69, 1938, pp. 465-493, spécialement p. 469). Dans un très bel article, William C. Greene fait voir comment un changement du mode d'accumulation, de circulation et de reproduction de la culture entraîne un changement de la fonction qui lui est impartie et du même coup un changement de la structure des oeuvres (W.C. Greene, "The Spoken and the Written Word", Harvard Studies in Classical Philology, 9, 1951, pp. 24-58). Eric A. Havelock montre de même que les ressources culturelles se trouvent transformées, dans leur contenu même, par la transformation de la technologie de la conservation et de la transmission culturelle (the technology of preserved communication) et en particulier par le passage de la mimesis, comme réactivation pratique qui mobilise toutes les ressources d'une "configuration d'actions organisées" (pattern of organized actions) à fonction mnémonique, musique, rythme, paroles, dans un acte d'identification affective, au discours écrit, donc répétable et réversible, détaché de la situation et prédisposé par sa permanence à devenir objet d'analyse, de contrôle, de confrontation et de réflexion (E.A. Havelock, Preface to Plato, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1963). Tant que le langage n'est pas objectivé dans l'écriture, la parole est indissociable de celui qui parle, de toute sa personne, et ne peut être manipulée à distance et en son absence que sur le mode de la mimesis, ce qui exclut l'analyse et la critique.

monnaie est au capital économique (9). En donnant la même valeur à tous les détenteurs du même titre et en les rendant donc substituables, le système d'enseignement réduit au maximum les obstacles à la circulation du capital culturel qui résultent du fait qu'il est incorporé à un individu singulier (sans anéantir pour autant les profits associés à l'idéologie charismatique de la personne irremplaçable) ; il permet de rapporter l'ensemble des détenteurs de titres (et aussi, négativement, l'ensemble de ceux qui en sont dépourvus) à un même étalon, instaurant ainsi un marché unifié de toutes les capacités culturelles et garantissant la convertibilité en monnaie du capital culturel acquis au prix d'une dépense déterminée de temps et de travail. Le titre scolaire, comme la monnaie, a une valeur conventionnelle, formelle, juridiquement garantie, donc affranchie des limitations locales (à la différence du capital culturel non scolairement certifié) et des fluctuations temporelles : le capital culturel qu'il garantit en quelque sorte une fois pour toutes n'a pas besoin d'être continûment prouvé. L'objectivation qu'opèrent le titre et, plus généralement, toutes les formes de "pouvoirs" (credentials), au sens de "preuve écrite de qualification qui confère crédit ou autorité", est inséparable de celle que garantit le droit en définissant des positions permanentes indépendantes des individus biologiques qu'elles réclament et susceptibles d'être occupées par des agents biologiquement différents mais interchangeables sous le rapport des titres qu'ils doivent détenir. Dès lors, les relations de pouvoir et de dépendance ne s'établissent plus directement entre des personnes ; elles s'instaurent, dans l'objectivité même, entre des institutions, c'est-à-dire entre des titres socialement garantis et des postes socialement définis et, à travers eux, entre les mécanismes sociaux qui produisent et garantissent la valeur sociale des titres et des postes et la distribution de ces attributs sociaux entre les individus biologiques (10).

Le droit ne fait que consacrer symboliquement, par un enregistrement qui éternise et universalise, l'état du rapport de forces entre les groupes et les classes que produit et garantit pratiquement le fonctionnement de ces mécanismes. Par exemple, il enregistre et légitime la distinction entre la fonction et la personne, entre le pouvoir et son détenteur, en même temps que la relation qui s'établit à un moment donné du temps entre les titres et les postes (en fonction du bargaining power des vendeurs et des acheteurs de force de travail qualifiée, c'est-à-dire scolairement garantie) et qui se matérialise dans une distribution déterminée des profits matériels et symboliques attribués aux détenteurs (ou non-détenteurs) de titres. Ainsi, il apporte la contribution de sa force propre, c'est-à-dire proprement symbolique, à l'action de l'ensemble des mécanismes qui permettent de faire l'économie de la réaffirmation continue des rapports de force par l'usage déclaré de la force.

L'effet de légitimation de l'ordre établi n'incombe pas seulement, on le voit, aux mécanismes traditionnellement considérés comme appartenant à l'ordre de l'idéologie, comme le droit. Le système de production des biens symboliques ou le système de production des producteurs remplissent, par surcroît, c'est-à-dire par la logique même de leur fonctionnement, des fonctions idéologiques du fait que les mécanismes par lesquels ils contribuent à la reproduction de l'ordre social et à la permanence des relations de domination demeurent cachés. Ce n'est pas tant au travers des idéologies qu'il produit ou qu'il inculque (comme pourraient le faire croire ceux qui parlent d'"appareil idéologique") que le système d'enseignement contribue à fournir à la classe dominante une "théodicée de son propre privilège", comme dit Max Weber ; c'est plutôt au travers de la justification pratique de l'ordre établi qu'il procure en dissimulant sous la relation patente, qu'il garantit, entre les titres et les postes, la relation qu'il enregistre subrepticement, sous apparence d'égalité formelle, entre les titres obtenus et le capital culturel hérité, c'est-à-dire au travers de la légitimation qu'il apporte ainsi à la transmission de cette forme d'héritage. Les effets idéologiques les plus sûrs sont ceux qui, pour s'exercer, n'ont pas besoin de mots, mais du silence complice. C'est dire, en passant, que toute analyse des idéologies au sens restreint de discours de légitimation, qui ne comporte pas une analyse des mécanismes institutionnels correspondants s'expose à n'être qu'une contribution supplémentaire à l'efficacité de ces idéologies : c'est le cas de toutes les analyses internes (sémiologiques) des idéologies politiques, scolaires, religieuses ou artistiques qui oublient que la fonction politique de ces idéologies peut, en certains cas, se réduire à l'effet de déplacement et de détournement, de dissimulation et de légitimation, qu'elles produisent en reproduisant, par défaut, par omission, dans leurs

(9) Une histoire sociale de la notion de titre, dont le titre scolaire ou nobiliaire sont des cas particuliers, devrait montrer les conditions sociales et les effets du passage de l'autorité personnelle, qui ne peut être ni déléguée ni transmise héréditairement (e.g. la gratia, considération, influence, des Romains), au titre ou si l'on veut de l'honneur au jus honorum : c'est ainsi, par exemple, qu'à Rome l'usage des titres (e.g. eques romanus) définissant une dignitas, comme position officiellement reconnue dans l'Etat (par opposition à une simple qualité personnelle) s'est trouvé progressivement soumis -de même que l'usage des insignia-, aux contrôles minutieux de l'usage ou du droit (Cf. Cl. Nicolet, L'ordre équestre à l'époque républicaine, 1, Définitions juridiques et structures sociales, Paris, 1966, pp. 236-241).

(10) Cf. sur ce point, P. Bourdieu et L. Boltanski, "Le titre et le poste : rapports entre le système de production et le système de reproduction", Actes de la recherche en sciences sociales, 1 (2), mars 1975.

silences volontairement ou involontairement complices, les effets des mécanismes objectifs (11).

Les formes élémentaires de la domination

Il fallait esquisser au moins cette analyse de l'efficacité double des mécanismes objectifs, qui contribuent non seulement à l'instauration de relations durables de domination mais aussi à la dissimulation de ces relations, pour comprendre complètement la différence radicale qui sépare les modes de domination et les stratégies politiques de conservation caractéristiques de formations sociales dont l'énergie sociale accumulée est inégalement objectivée dans des mécanismes. D'un côté des relations sociales qui, n'ayant pas en elles-mêmes le principe de leur reproduction, ne peuvent subsister qu'au prix d'une véritable création continuée ; de l'autre, un monde social qui, enfermant en lui-même le principe de sa propre subsistance, dispense les agents de ce travail incessant et indéfini d'instauration ou de restauration des relations sociales. Cette opposition trouve son expression dans l'histoire ou la préhistoire de la pensée sociale. "Pour fonder en nature l'être social", comme dit Durkheim (12), il a fallu rompre avec la propension à appréhender le monde social comme fondé sur l'arbitraire des volontés individuelles ou, comme Hobbes, sur l'arbitraire d'une volonté souveraine : "Pour Hobbes, écrit Durkheim, c'est un acte de volonté qui donne naissance à l'ordre social et c'est un acte de volonté perpétuellement renouvelé qui en est le support" (13). Et tout semble indiquer que la rupture avec cette vision artificialiste qui est la condition de l'appréhension scientifique ne pouvait être opérée avant que ne soient constitués, dans la réalité, les mécanismes objectifs tels que le self-regulating market qui, comme le remarque Polanyi, était bien fait pour imposer la croyance dans le déterminisme. Mais la réalité sociale ménageait un dernier piège à la science : l'existence de mécanismes capables d'assurer la reproduction de l'ordre politique en dehors de toute intervention expresse autorise à ne reconnaître comme politiques que celles des pratiques orientées vers l'acquisition ou la conservation du pouvoir qui excluent tacitement de la compétition légitime pour le pouvoir la maîtrise des mécanismes de reproduction. C'est ainsi qu'en se donnant pour objet principal -comme aujourd'hui ce que l'on appelle la "science politique"- la sphère de la politique légitime, la science sociale a longtemps repris à son compte l'objet préconstruit que lui imposait la réalité.

Plus la reproduction des relations de domination incombe à des mécanismes objectifs, qui servent les dominants sans que les dominants aient besoin de s'en servir, plus les stratégies objectivement orientées vers la reproduction sont indirectes et, si l'on peut dire, impersonnelles : c'est en choisissant le meilleur placement pour son argent ou le meilleur établissement d'enseignement secondaire pour son fils et non en faisant des largesses, des politesses ou des gentillesses à sa femme de ménage (ou à n'importe quel autre "subordonné") que le détenteur de capital économique ou culturel assure la perpétuation de la relation de domination qui l'unit objectivement à sa femme de ménage et même aux descendants de celle-ci. Au contraire, aussi longtemps que n'est pas constitué le système des mécanismes qui assurent de leur propre mouvement (apò toû automátou, comme disaient les Grecs) la reproduction de l'ordre établi, il ne suffit pas aux dominants de laisser faire le système qu'ils dominent pour exercer durablement la domination ; il leur faut travailler directement, quotidiennement, personnellement, à produire et à reproduire les conditions toujours incertaines de la domination. Ne pouvant se contenter de s'approprier les profits d'une machine sociale encore incapable de trouver en elle-même le pouvoir de se perpétuer, ils sont condamnés aux formes élémentaires de la domination, c'est-à-dire à la domination directe d'une personne sur une personne dont la limite est l'appropriation personnelle, c'est-à-dire l'esclavage ; ils ne peuvent s'approprier le travail, les services, les biens, les hommages, le respect des autres sans se les "gagner" personnellement, sans se les "attacher", bref sans créer un lien personnel, de personne à personne.

(11) C'est le cas, par exemple, de l'idéologie charismatique (ou méritocratique) qui explique par l'inégalité des dons naturels les chances différentielles d'accès aux titres, reproduisant ainsi l'effet des mécanismes qui dissimulent la relation entre les titres obtenus et le capital culturel hérité.

(12) E. Durkheim, Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie, Paris, Rivière et Cie, 1953, p. 197.

(13) E. Durkheim, op. cit., p. 195. L'analogie avec la théorie cartésienne de la création continuée est parfaite. Et lorsque Leibniz, critiquant ce Dieu qui est condamné à mouvoir le monde "comme le charpentier meut sa hache ou comme le meunier dirige sa meule en détournant les eaux ou en les dirigeant vers la roue" (G. W. Leibniz, "De Ipsa Natura", Opuscula philosophica selecta, Paris, Boivin, 1939, p. 92), oppose au monde cartésien, incapable de subsister sans une assistance de tous les instants, un monde physique doté d'une vis propria, il annonce la critique de toutes les formes du refus de reconnaître au monde social une nature, c'est-à-dire une nécessité immanente, qui ne trouvera son expression que beaucoup plus tard (c'est-à-dire très précisément dans l'introduction aux Principes de la philosophie du droit de Hegel).

C'est ainsi qu'une relation sociale aussi proche, en apparence, d'un simple rapport entre le capital et le travail que celle qui unit le maître à son khammes (sorte de métayer au quint qui ne reçoit qu'une part très faible de la récolte, en général un cinquième, avec des variantes locales), ne peut se maintenir que par un exercice de la violence matérielle ou symbolique directement appliqué à la personne même qu'il s'agit d'attacher.

Le maître peut tenir son khammes par une dette qui le contraint à renouveler son contrat aussi longtemps qu'il ne trouve pas un nouveau maître qui accepte d'acquitter le montant de sa dette à l'ancien employeur, c'est-à-dire indéfiniment. Il peut aussi recourir à des mesures brutales telles que la saisie de la totalité de la récolte pour recouvrer le montant de ses avances. Mais chaque relation particulière est le produit de stratégies complexes dont l'efficacité dépend non seulement de la force matérielle et symbolique des parties en présence mais aussi de leur habileté à mobiliser le groupe en suscitant la commisération ou l'indignation. La relation de domination ne vaut pas seulement par les profits matériels qu'elle procure : nombre de maîtres qui, à peine plus riches que leur khammes auraient intérêt à cultiver eux-mêmes leur terre se priveraient, ce faisant, du prestige que procure la possession d'une "clientèle". Mais celui qui veut être traité en "maître" doit manifester les vertus qui conviennent à son rang, à commencer par la générosité et la dignité dans ses rapports avec ses "clients". Le pacte qui unit le maître à son khammes est un arrangement d'homme à homme qui se passe de toute garantie autre que la "fidélité" exigée par l'honneur. Pas de discipline abstraite, de contrat rigoureux, de sanctions précises. Mais on attend des "grands" qu'ils se montrent dignes de leur rang, en "protégeant" matériellement et symboliquement ceux qui sont placés sous leur dépendance.

Là encore, tout est affaire de stratégie et les relations "enchantées" du pacte d'honneur ne sont aussi fréquentes que parce que, dans cette économie, les stratégies de violence symbolique sont souvent plus économiques que la pure violence "économique" (au sens restreint). En effet, étant donné l'absence d'un véritable marché du travail et la rareté (donc la cherté) de l'argent, le maître ne peut mieux servir ses intérêts qu'en tissant au jour le jour, au prix de soins et d'attentions incessants, les liens éthiques et affectifs autant qu'économiques qui l'unissent durablement à son khammes : c'est souvent lui qui, pour se l'attacher, fait le mariage de son khammes (ou de son fils) et qui l'installe, avec sa famille, dans sa propre maison ; les enfants, élevés en commun dans la communauté de biens (troupeau, champs, etc.), n'apprennent souvent leur condition que tardivement. Il n'est pas rare qu'un des fils du khammes aille travailler en ville comme ouvrier salarié en même temps qu'un des fils du propriétaire auquel il rapporte comme lui ses économies. Bref, le maître ne peut obtenir de son khammes qu'il se dévoue durablement à ses intérêts que dans la mesure où il l'associe complètement à ses intérêts, au point de masquer, en la niant symboliquement dans tous ses comportements, la dissymétrie de la relation qui l'unit à lui. Le khammes est celui à qui l'on confie ses biens, sa maison, son honneur (comme le rappelle la formule "je compte sur toi, associé, moi je vais m'associer", qu'emploie le maître partant travailler en ville ou en France). Il est celui qui "traite la terre en propriétaire" parce que rien dans la conduite de son maître ne lui interdit de se reconnaître des droits sur la terre qu'il travaille : et il n'est pas rare d'entendre un khammes s'autoriser, longtemps après avoir quitté son "maître", de la sueur qu'il a versée, pour cueillir des fruits ou pénétrer dans la propriété. Et de même qu'il ne se sent jamais complètement libéré de ses obligations envers son ancien maître, de même il peut reprocher à celui-ci, après ce qu'il appelle le "revirement", la "lâcheté" consistant à abandonner celui qu'il avait "adopté".

Ainsi, il n'y a dans ce système que deux manières -qui en définitive n'en font qu'une- de tenir quelqu'un durablement : le don ou la dette, les obligations ouvertement économiques de la dette ou les obligations "morales" et "affectives" créées et entretenues par l'échange, bref la violence ouverte (physique ou économique) ou la violence symbolique comme violence censurée et euphémisée, c'est-à-dire méconnaissable et reconnue. Il faut savoir apercevoir une relation intelligible -et non une contradiction- entre ces deux formes de violence qui coexistent dans la même formation sociale et parfois dans la même relation (14) : c'est parce que la domination ne peut s'exercer que sous sa forme élémentaire, c'est-à-dire de personne à personne, qu'elle ne peut s'accomplir ouvertement et qu'elle doit se dissimuler sous le voile des relations enchantées dont les relations entre parents offrent le modèle officiel, bref se faire méconnaître pour se faire reconnaître (15). Si l'économie précapitaliste est le lieu par excellence de la violence symbolique, c'est que les relations de domination ne peuvent y être instaurées, maintenues ou restaurées qu'au prix de stratégies qui, étant expressément orientées vers l'établissement de relations de dépendance personnelle, doivent, sous peine de s'anéantir en trahissant ouvertement leur vérité, se travestir, se transfigurer, en un mot, s'euphémiser. De là les censures qu'impose à la manifestation ouverte de la violence, en particulier sous sa forme brutalement économique, la logique caractéristique d'une économie où les intérêts ne peuvent se satisfaire qu'à

(14) Si les actes de communication -échanges de dons, de défis ou de paroles, etc.- portent toujours en eux la virtualité du conflit, c'est qu'ils enferment toujours la possibilité de la domination. La violence symbolique est en effet cette forme de domination qui, dépassant l'opposition que l'on fait communément entre les rapports de sens et les rapports de force, entre la communication et la domination, ne s'accomplit qu'au travers de la communication sous laquelle elle se dissimule.

(15) On voit qu'il ne suffit pas d'observer, comme le fait Marshall D. Sahlins, que l'économie précapitaliste n'offre pas les conditions d'un mode de domination indirect et impersonnel, dans lequel la dépendance du travailleur à l'égard du patron est le produit quasi automatique des mécanismes du marché du travail, pour rendre compte de la forme spécifique qu'y revêtent les relations de domination (Cf. M. D. Sahlins, "Political Power and the Economy in Primitive Society", in G. E. Dole and R. L. Carneiro, Essays in the Science of Culture, New York, Thomas Y. Crowell Company, 1960, pp. 390-415 ; "Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief : Political Types in Melanesia and Polynesia", Comparative Studies in Society and History, 5, 1962-63, pp. 285-303 ; "On the Sociology of Primitive Exchange", in M. Banton ed., The Relevance of Models for Social Anthropology, London, Tavistock Publications, 1965, pp. 139-236). Ces conditions négatives, qu'il est mille fois justifié de rappeler contre toutes les formes d'idéalisme et d'idéalisation, ne rendent pas plus compte de la logique spécifique de la violence symbolique que l'absence de paratonnerre ou de télégraphe électrique qu'évoque Marx dans un passage célèbre de l'Introduction générale à la Critique de l'économie politique ne suffit à rendre raison de Jupiter ou de Hermès, c'est-à-dire de la logique interne de la mythologie et de l'art grecs.

la condition de se dissimuler dans et par les stratégies visant à les satisfaire (16). Il ne faut donc pas voir une contradiction dans le fait que la violence est à la fois plus présente et plus masquée (17). C'est parce qu'elle ne dispose pas de la violence implacable et cachée des mécanismes objectifs qui autorisent les dominants à se contenter de stratégies, souvent purement négatives, de reproduction, que cette économie a recours simultanément à des formes de domination qui, du point de vue de l'observateur contemporain, peuvent paraître tout à la fois plus brutales, plus primitives, plus barbares ou plus douces, plus humaines, plus respectueuses de la personne (18). Cette dualité de la violence ouverte, physique ou économique, et de la violence symbolique la plus raffinée, se retrouve dans toutes les institutions caractéristiques de cette économie et au coeur même de chaque relation sociale : elle est présente dans la dette aussi bien que dans le don qui, malgré leur opposition apparente, ont en commun le pouvoir de fonder la dépendance et même la servitude aussi bien que la solidarité, selon les stratégies qu'ils servent. Cette ambiguité essentielle de toutes les institutions que les taxinomies modernes porteraient à traiter comme économiques, témoigne que les stratégies opposées qui, comme dans la relation entre le maître et son khammes, peuvent coexister, sont des moyens substituables de remplir la même fonction, le "choix" entre la violence ouverte et la violence douce et invisible dépendant de l'état des rapports de force entre les deux parties et de l'intégration et de l'intégrité éthique du groupe qui arbitre. Aussi longtemps que la violence ouverte, celle de l'usurier ou du maître sans merci, se heurte à la réprobation collective (19) et s'expose à susciter soit la riposte violente soit la fuite de la victime, c'est-à-dire, dans les deux cas, du fait de l'absence de tout recours, l'anéantissement de la relation même que l'on entendait exploiter, la violence symbolique, violence douce, invisible, méconnue comme telle, choisie autant que subie, celle de la confiance, de l'obligation, de la fidélité personnelle, de l'hospitalité, du don, de la dette, de la reconnaissance, de la piété, de toutes les vertus en un mot qu'honore la morale de l'honneur, s'impose comme le mode de domination le plus économique parce que le plus conforme à l'économie du système.

L'exploitation douce et larvée est la forme que prend l'exploitation de l'homme par l'homme toutes les fois que l'exploitation directe et brutale est impossible. Il est aussi faux d'identifier cette économie essentiellement double à sa vérité officielle (générosité, entraide, etc.), c'est-à-dire à la forme que doit prendre l'exploitation pour se réaliser, que de la réduire à sa vérité objective, voyant dans l'entraide une corvée, dans le khammes une sorte d'esclave, et ainsi de suite. Le don, la générosité, la distribution ostentatoire -dont la limite est le potlatch-, sont des opérations d'alchimie sociale qui s'observent toutes les fois que l'action directe de violence ouverte, physique ou économique, est négativement sanctionnée et qui tendent à assurer la transmutation du capital économique en capital symbolique. Le gaspillage d'argent, d'énergie, de temps, d'ingéniosité, est le principe même de l'efficacité de l'alchimie sociale par laquelle la relation intéressée se transmue en relation désintéressée, gratuite,

(16) Le "regard" interactionniste qui, ignorant les mécanismes objectifs et leur efficacité, s'attache aux interactions directes entre les agents, trouverait son terrain d'élection dans ces sortes de sociétés, c'est-à-dire dans le cas précisément où, en raison de la relation qui unit communément l'ethnologue à son objet, il est le plus improbable. Pour continuer le jeu des paradoxes, on peut remarquer que le structuralisme au sens rigoureux du terme, c'est-à-dire en tant que science des structures objectives du monde social (et pas seulement des représentations que les agents s'en donnent) n'est jamais aussi inadéquat (ou moins fécond) que lorsqu'il s'applique à des sociétés où les relations de domination et de dépendance sont le produit d'une véritable création continuée (à moins que l'on ne veuille poser, comme le fait implicitement le structuralisme tel que l'entend Lévi-Strauss, que la structure réside en ce cas dans l'idéologie et que le pouvoir réside dans la possession des instruments d'appropriation de ces structures, c'est-à-dire dans une forme de capital culturel).

(17) L'histoire du vocabulaire des institutions indo-européennes qu'écrit Emile Benveniste saisit les repères linguistiques du processus de dévoilement et de désenchantement qui conduit de la violence physique ou symbolique au droit, du rachat (du prisonnier) à l'achat, du prix (pour une action d'éclat) au salaire, et aussi de la reconnaissance morale à la reconnaissance de dettes, de la croyance à la créance, ou encore de l'obligation morale à l'obligation exécutoire devant une cour de justice. (E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Paris, Ed. de Minuit, 1969, spécialement t. 1, Economie, parenté, société, pp. 123-202). Et Moses L. Finley montre de même que la dette qui était parfois ménagée pour créer une situation de servitude pouvait aussi servir à créer des relations de solidarité entre égaux (M. L. Finley, "La servitude pour dettes", Revue d'histoire du droit français et étranger, 4e série, 63 (2), avril-juin 1965, pp. 159-184).

(18) La question de la valeur relative des modes de domination -que posent au moins implicitement les évocations rousseauistes des paradis originels ou les dissertations sur la "modernisation"-, est totalement dépourvue de sens et ne peut donner lieu qu'à des débats par définition interminables sur les avantages et les inconvénients de l'avant et de l'après qui n'ont d'intérêt que de révéler les phantasmes sociaux du chercheur, c'est-à-dire le rapport non analysé qu'il entretient à sa propre société. Comme dans tous les cas où il s'agit de comparer un système à un autre, on peut opposer à l'infini des représentations partielles des deux systèmes (enchantement vs désenchantement par exemple) dont la coloration affective et les connotations éthiques varient seulement selon qu'elles sont constituées à partir de l'un ou l'autre des systèmes pris comme point de vue. Le seul objet légitime de comparaison, ce sont les systèmes considérés en tant que tels, ce qui interdit toute évaluation autre que celle qui est impliquée dans la logique immanente de l'évolution.

(19) Certains usuriers, de peur d'encourir le déshonneur et de se voir mis au ban du groupe, préfèrent accorder de nouveaux délais (jusqu'à la récolte d'olives) à leurs débiteurs afin d'éviter qu'ils n'aient à vendre des terres pour s'acquitter. Nombre de ceux qui n'avaient pas hésité à braver l'opinion ont payé ce défi -parfois de leur vie- au cours de la guerre de libération.

la domination franche en domination méconnue et reconnue, c'est-à-dire en autorité légitime. Ce qui agit, c'est tout simplement le travail, le temps, le soin, l'attention, la connaissance des usages, qu'il faut prodiguer pour produire un cadeau personnel, irréductible à son équivalent en argent, un don qui vaut par la manière de donner. C'est la dépense apparemment "gratuite" non seulement de biens ou d'argent, mais de ces choses qui sont encore plus personnelles, donc plus précieuses, parce que, comme disent les Kabyles, elles ne peuvent "ni se prêter ni s'emprunter", comme le temps, -celui qu'il faut prendre pour faire de ces choses "qu'on n'oublie pas", parce qu'elles sont faites comme il faut, quand il faut, "attentions", "gestes", "gentillesses" (20). La violence douce exige de celui qui l'exerce qu'il paie de sa personne, comme on dit. L'autorité, charisme, grâce ou, pour les Kabyles, sarr, est toujours perçue comme une propriété de la personne ; la fides, comme le rappelle Benveniste, n'est pas la "confiance" mais la "qualité propre d'un être qui lui attire la confiance et qui s'exerce sous forme d'autorité protectrice sur qui se fie en lui" (21). L'illusion qui place dans l'objet le principe des sentiments responsables de sa représentation de l'objet n'est pas tout à fait illusoire. En effet, la "grâce" que reconnaît la gratitude est, comme le rappelle Hobbes, la reconnaissance pour une antecedant grace.

La domination douce est beaucoup plus coûteuse pour celui qui l'exerce -et pas seulement économiquement. Les charges telles que celle de tamen, "responsable" ou "garant" qui représentait son groupe (thakharrubth ou adhrum) aux réunions de l'assemblée des hommes et dans toutes les circonstances solennelles (recevant par exemple la part de son groupe lors de la thimechret) n'étaient guère disputées ni enviées, et il n'était pas rare que les personnages les plus influents et les plus importants de leur groupe refusent cette fonction ou demandent rapidement à être remplacés : les tâches de représentation et de médiation qui incombaient au tamen exigeaient en effet beaucoup de temps et beaucoup de peine. Ceux que le groupe crédite du nom de "sages" ou de "grands" et qui, en l'absence même de tout mandat officiel, se trouvent investis d'une sorte de délégation tacite de l'autorité du groupe, se doivent (comme on dit pour exprimer l'obligation envers soi-même qu'implique une haute idée de soi-même) de rappeler continûment le groupe aux valeurs qu'il reconnaît officiellement, tant par leur conduite exemplaire que par leurs interventions expresses : ce sont eux qui, lorsqu'ils voient deux femmes de leur groupe en train de se quereller, doivent les séparer, voire les battre (s'il s'agit de veuves ou si les hommes qui en sont responsables sont dépourvus d'autorité) ou leur infliger une amende ; ce sont eux qui en cas de conflit grave entre membres de leur clan doivent rappeler les uns et les autres à la sagesse, ce qui ne va jamais sans difficulté et parfois sans péril ; ce sont eux qui, dans toutes les situations de nature à entraîner un conflit entre les clans (en cas de crime par exemple) se réunissent en assemblée, avec le marabout, pour réconcilier les antagonistes ; c'est à eux qu'incombe la charge de protéger les intérêts des pauvres et des clients, de leur faire des dons à l'occasion des collectes traditionnelles (pour la thimechret par exemple), de leur envoyer de la nourriture lors des fêtes, d'apporter leur aide aux veuves, d'assurer le mariage des orphelines, etc.

Bref, faute d'être garantie par une délégation officiellement déclarée et institutionnellement garantie, l'autorité personnelle ne peut se perpétuer durablement qu'au travers d'actions qui la réaffirment pratiquement par leur conformité aux valeurs que reconnaît le groupe (22). C'est dire que, dans un tel système, les "grands" peuvent moins que quiconque se permettre de prendre des libertés avec les normes officielles et qu'ils doivent payer leur surcroît de valeur d'un surcroît de conformité aux valeurs du groupe qui est le principe de toute valeur symbolique. En effet, aussi longtemps que ne sont pas constitués les mécanismes institutionnalisés permettant de concentrer entre les mains d'un agent singulier (chef de parti ou délégué syndical, administrateur de société, membre d'une académie, etc.) la totalité du capital qui fonde l'existence du groupe et de lui déléguer le pouvoir d'exercer sur ce capital collectivement possédé par l'ensemble des "actionnaires", un pouvoir sans rapport strict avec son apport propre, chaque agent participe au capital collectif, symbolisé par le nom de la famille ou de la lignée, mais en proportion directe de son apport, c'est-à-dire dans la mesure exacte où ses actions, ses paroles, sa personne font honneur au groupe (23). Ce

(20) Dans des économies où les biens sont plus rares que le temps, l'efficacité transformatrice s'attache surtout au gaspillage de biens et d'argent ; dans des formations sociales (ou des classes sociales) où les biens tendent à devenir moins rares que le temps, qui ne peut être accumulé (bien que l'on puisse s'approprier le temps des autres), c'est le gaspillage de temps qui détient la plus grande efficacité (tel est le fondement du prestige attaché aux consommations culturelles qui supposent une dépense de temps pour la consommation elle-même et pour l'acquisition des conditions d'accès à la consommation).

(21) E. Benveniste, op. cit., t. 1, pp. 117 sq.

(22) Les marabouts sont dans une situation différente, du fait qu'ils disposent d'une délégation institutionnelle en tant que membres d'un corps respecté de "fonctionnaires du culte" et qu'ils se maintiennent dans un statut séparé -en particulier par une endogamie assez rigoureuse et par tout un ensemble de traditions propres, comme la réclusion de leurs femmes-. Il reste que ceux dont on dit que "pareils au torrent, ils grossissent par temps d'orage", ne peuvent, comme le suggère le dicton, tirer profit de leur fonction quasi institutionnalisée de médiateurs que s'ils trouvent dans leur connaissance des traditions et des personnes le moyen d'exercer une autorité symbolique qui n'existe que par la délégation directe du groupe : les marabouts ne sont le plus souvent que l'alibi objectif, la "porte" comme disent les Kabyles, qui permet aux groupes en conflit de s'accorder sans perdre la face.

(23) Inversement, tandis que la délégation institutionnalisée, qui s'accompagne d'une définition explicite des responsabilités, tend à limiter les conséquences des manquements individuels, la délégation diffuse, corrélative du fait de l'appartenance, assure à tous les membres du groupe sans distinction la caution du capital collectivement possédé mais sans les mettre à l'abri du discrédit que peut entraîner la conduite de tel ou tel d'entre eux, ce qui explique le souci que mettent les "grands" à défendre l'honneur collectif dans l'honneur des membres les plus démunis de leur groupe.

système est ainsi fait que les dominants y ont intérêt à la vertu : ils ne peuvent accumuler du pouvoir politique qu'en payant de leur personne, et pas seulement en redistribuant leur argent et leurs biens ; ils doivent avoir les "vertus" de leur pouvoir puisque leur pouvoir ne peut reposer que sur la "vertu".

Mise en forme et dénégation de l'intérêt

Les conduites généreuses, dont le potlatch (un de ces curiosa pour anthropologues) n'est que la limite, semblent mettre en suspens un moment la loi universelle de l'intérêt, du donnant-donnant, du rien pour rien, et instaurer des relations qui sont à elles-mêmes leur fin, parler pour parler -et non pour dire quelque chose-, donner pour donner, et ainsi de suite. En fait, ces négations de l'intérêt ne sont jamais que des dénégations pratiques : à la façon de la Verneinung de Freud, discours qui ne dit ce qu'il dit que sous une forme tendant à montrer qu'il ne le dit pas, elles satisfont l'intérêt sous une forme (désintéressée) tendant à montrer qu'elles ne le satisfont pas. On sait que "la manière de donner vaut mieux que ce qu'on donne" ; que ce qui sépare le don du simple donnant-donnant, c'est le travail nécessaire pour mettre des formes, pour faire de la manière d'agir et des formes extérieures de l'action la dénégation pratique du contenu de l'action et transmuer ainsi symboliquement l'échange intéressé ou le simple rapport de force en une relation accomplie "pour la forme" et "dans les formes", c'est-à-dire par respect pur et désintéressé des usages et des conventions que reconnaît le groupe. (Parenthèse à l'intention des esthètes : du fait que le temps et le travail consacrés à mettre des formes et à mettre en forme y est plus grand parce que la censure de l'expression directe de l'intérêt personnel y est plus forte, les sociétés archaïques offrent aux amateurs de belles formes l'enchantement d'un art de vivre porté à l'ordre de l'art pour l'art qui repose sur le refus de reconnaître les évidences telles que "les affaires sont les affaires" ou "time is money" sur lesquelles repose l'art de vivre si peu artistique de la harried leisure class (24) des sociétés dites avancées).

(24) Cf. S.B. Linder, The Harried Leisure Class, New York and London, Columbia University Press, 1970.

On possède pour donner. On est "riche pour donner aux pauvres", comme disent les Kabyles (25). Forme exemplaire de dénégation : parce qu'on possède aussi en donnant (un don qui n'est pas restitué crée un lien durable, une obligation, limitant la liberté du débiteur qui est condamné à une attitude pacifique, coopérative, prudente) ; parce qu'en l'absence de toute garantie juridique et de toute force de coercition externe, une des seules manières de "tenir quelqu'un" durablement consiste à faire durer une relation dissymétrique telle que la dette ; parce que la seule possession reconnue, légitime, est celle que l'on s'assure en se dépossédant, c'est-à-dire l'obligation, la reconnaissance, le prestige ou la fidélité personnelle.

La richesse, base ultime du pouvoir, ne peut exercer un pouvoir et un pouvoir durable que sous les espèces du capital symbolique ; autrement dit, le capital économique ne peut être accumulé que sous les espèces du capital symbolique, forme transformée, c'est-à-dire méconnaissable, donc susceptible d'être officiellement reconnue, des autres espèces de capital. Le chef est bien, comme dit Malinowski, "un banquier tribal" qui n'accumule de la nourriture que pour la dépenser et pour thésauriser ainsi un capital d'obligations et de dettes, qui seront acquittées sous forme d'hommages, de respect, de fidélité et, le cas échéant, de travail et de services, bases possibles d'une nouvelle accumulation de biens matériels (26). Les processus de circulation circulaire tels que la collecte d'un tribut suivi d'une redistribution hiérarchique et hiérarchisante seraient parfaitement absurdes s'ils n'avaient pour effet de transmuer la nature de la relation sociale entre les agents ou les groupes qui s'y trouvent engagés. Partout où ils s'observent, de tels cycles de consécration ont pour fonction de réaliser l'opération fondamentale de l'alchimie sociale, transformer des relations arbi-

(25) "O mon Dieu, donne moi pour que je puisse donner" (seul le saint peut donner sans rien avoir). La richesse est un don que Dieu fait à l'homme pour lui permettre d'alléger la misère des autres. "Le généreux est ami d'Allah". Les deux mondes lui appartiennent. Celui qui veut garder la richesse doit s'en montrer digne, en se montrant généreux, sinon elle lui sera retirée.

(26) Il faut se garder d'opposer à l'excès la symétrie de l'échange de dons et la dissymétrie de la redistribution ostentatoire qui est à la base de la constitution de l'autorité politique. On passe par degrés de l'un à l'autre : à mesure que l'on s'éloigne de la réciprocité parfaite, la part des contre-prestations qui est constituée par des hommages, du respect, des obligations, des dettes morales, ne cesse de s'accroître. Ceux qui, comme Polanyi et Sahlins, ont bien aperçu la fonction déterminante de la redistribution dans la constitution d'une autorité politique et dans le fonctionnement de l'économie tribale (le circuit accumulation-redistribution remplissant des fonctions analogues à celles de l'état et des finances publiques) n'ont pas analysé cette opération en tant que technique privilégiée de reconversion du capital économique en capital symbolique capable de produire des relations durables de dépendance qui, économiquement fondées, se dissimulent sous le voile des relations morales.

traires en relations légitimes, des différences de fait en distinctions officiellement reconnues. Les relations durables de domination légitime et de dépendance reconnue trouvent leur fondement dans la circulation circulaire où s'engendre cette plus-value symbolique qu'est la légitimation du pouvoir. En ne considérant que le cas particulier des échanges de biens matériels et/ou symboliques visant à légitimer des relations de réciprocité, comme fait Lévi-Strauss, on s'expose à oublier que toutes les structures d'échange inséparablement matériel (circulation) et symbolique (communication) fonctionnent comme des machines idéologiques dès le moment où l'état de fait qu'ils tendent à légitimer en transformant une relation sociale contingente en relation reconnue est un rapport de force dissymétrique.

La reconversion permanente du capital économique en capital symbolique, au prix d'un gaspillage d'énergie sociale qui est la condition de la permanence de la domination, ne peut réussir qu'avec la complicité de tout le groupe : le travail de dénégation qui est au principe de l'alchimie sociale est, comme la magie, une entreprise collective. "C'est la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve", comme disait Mauss. La méconnaissance collective qui est au principe de la morale de l'honneur comme dénégation collective de la vérité économique de l'échange n'est possible que parce que, dans cette sorte de mensonge du groupe à lui-même, il n'y a jamais ni trompeur ni trompé : le paysan qui traite son khammes comme un associé, parce que telle est la coutume et parce qu'ainsi le veut l'honneur, se trompe lui-même, parce qu'il ne peut obéir à son intérêt que sous la forme euphémisée qu'en donne la morale de l'honneur, autant qu'il trompe son khammes ; et celui-ci ne demande qu'à entrer, avec la complicité de tout le groupe, dans la fiction intéressée qui lui offre une représentation honorable de sa condition. C'est dire que les mécanismes qui assurent la reproduction des habitus conformes font ici partie intégrante d'un appareil de production qui ne pourrait fonctionner sans eux. Les agents ne se tiennent durablement les uns les autres, non seulement parents et enfants, mais créditeur et débiteur, maître et khammes, que par les dispositions que le groupe leur inculque et renforce continûment et qui rendent impensables des pratiques que l'économie désenchantée de "l'intérêt tout nu" fera apparaître comme légitimes ou même comme allant de soi (27).

La vérité officielle que produit le travail collectif d'euphémisation, forme élémentaire du travail d'objectivation qui conduira à la définition juridique des pratiques convenables, n'est pas seulement ce qui permet au groupe de sauver son "point d'honneur spiritualiste" ; elle a aussi une efficacité réelle parce que, serait-elle démentie par toutes les pratiques, à la façon d'une règle qui n'aurait que des exceptions, elle reste la vérité des pratiques qui se veulent convenables. La morale de l'honneur pèse sur chacun du poids de tous les autres et le désenchantement qui conduit au dévoilement progressif des significations et des fonctions refoulées ne peut résulter que d'un effondrement des conditions sociales de la censure croisée que chacun subit avec impatience mais qu'il fait subir à tous les autres (28).

S'il est vrai que la violence symbolique est la forme douce et larvée que prend la violence lorsque la violence ouverte est impossible, on comprend que les formes symboliques de la domination aient progressivement dépéri à mesure que se constituaient les mécanismes objectifs qui, en rendant inutile le travail d'euphémisation, tendaient à produire les dispositions "désenchantées" qu'exigeait leur développement (29). On comprend aussi que la mise au jour et la neutralisation progressives des effets idéologiques et pratiques des mécanismes assurant la reproduction des rapports de domination déterminent un retour à des formes de violence symbolique fondées aussi sur la

(27) Il s'ensuit que l'erreur objectiviste -et tout particulièrement celle qui consiste à ignorer les effets de l'objectivation du non-objectivé- est plus lourde de conséquences dans un univers où comme ici la reproduction de l'ordre social dépend plus de la reproduction incessante d'habitus conformes que de la reproduction automatique des structures capables d'engendrer ou de sélectionner les habitus conformes.

(28) L'urbanisation, qui rapproche des groupes dotés de traditions différentes et qui affaiblit les contrôles croisés, ou la simple "dépaysannisation" que détermine la généralisation des échanges monétaires et l'introduction du salariat, provoquent l'effondrement de la fiction collective collectivement entretenue qu'était la religion de l'honneur. C'est ainsi par exemple qu'à la confiance se substitue le crédit (talq), autrefois maudit ou méprisé (comme en témoigne l'injure "ô face de crédit", visage de celui qui, perpétuellement humilié, cesse de ressentir le déshonneur, ou le fait que la répudiation sans restitution, la plus grande offense concevable, s'appelle berru natalq). "A l'âge du crédit, comme dit un informateur, bien malheureux sont ceux qui n'ont à invoquer que la confiance dont jouissaient leurs parents. Tout ce qui compte c'est l'avoir immédiat. Tout le monde veut être homme de marché. Tout le monde croit avoir droit à la confiance, si bien qu'il n'y a plus de confiance".

(29) La lutte idéologique entre les groupes (classe d'âge ou sexe) et les classes sociales pour la définition de la réalité oppose la violence symbolique, comme violence méconnue et reconnue, donc légitime, et la prise de conscience de l'arbitraire qui dépossède les dominants d'une part de leur force symbolique en abolissant la méconnaissance. Cette lutte idéologique pour la définition de la réalité fait partie de la définition scientifique de la réalité.

dissimulation des mécanismes de reproduction par la conversion du capital économique en capital symbolique : c'est au travers de la redistribution légitimatrice, publique (politique "sociale") ou privée (financement de fondations "désintéressées", donation à des hôpitaux, à des institutions scolaires et culturelles, etc.) qu'ils rendent possible que s'exerce l'efficacité des mécanismes de reproduction. A ces formes d'accumulation légitime, par lesquelles les dominants s'assurent un capital de "crédit" qui semble ne rien devoir à la logique de l'exploitation (30), il faut ajouter cette autre forme d'accumulation de capital symbolique qu'est la thésaurisation de biens de luxe attestant le goût et la distinction de leur possesseur. La dénégation de l'économie et de l'intérêt économique qui, dans les sociétés précapitalistes, s'exerçait d'abord sur le terrain d'où il a fallu l'exclure pour constituer comme telle l'économie, trouve ainsi son refuge de prédilection dans le domaine de l'art et de la "culture", lieu de la pure consommation, d'argent bien sûr mais aussi de temps non convertible en argent. Ilôt de sacré qui s'oppose de manière systématique et ostentatoire à l'univers profane et quotidien de la production, asile de la gratuité et du désintéressement dans un univers livré à l'argent et à l'intérêt, le monde de l'art propose comme en d'autres temps la théologie, une anthropologie imaginaire obtenue par la dénégation de toutes les négations qu'opère réellement l'économie.

(30) Ce n'est pas le sociologue mais un groupe d'industriels américains qui, pour rendre compte de l'effet des "relations publiques" ont forgé la "théorie du compte bancaire" qui "exige que l'on fasse des dépôts réguliers et fréquents à la Banque de l'opinion publique (Bank of Public Good-Will) de manière à pouvoir tirer des chèques sur ce compte quand c'est nécessaire" (cité par Dayton Mac Kean, Party and Pressure Politics, New York, Houghton Mifflin Company, 1944). Cf. aussi Richard W. Gable, "N. A. M. : Influential Lobby or Kiss of Death ?", The Journal of Politics, 15 (2), may 1953, p. 262 (sur les différents modes d'action de la N. A. M., action sur le grand public, action sur les éducateurs, les ecclésiastiques, les leaders de clubs féminins, les leaders agricoles, etc.) et H. A. Turner, "How Pressure Groups Operate", The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 319, september 1958, pp. 63-72 (sur la manière dont l'organisation s'élève elle-même dans l'estime du public et conditionne les attitudes de façon à créer un état de l'opinion publique tel que le public accueillera presque automatiquement avec faveur les programmes désirés par le groupe).