

SOUS LA DIRECTION DE JEAN-VINCENT HOLEINDRE



Le pouvoir

Concepts, Lieux, Dynamiques



SOUS LA DIRECTION DE JEAN-VINCENT HOLEINDRE

Le Pouvoir

Concepts, Lieux, Dynamiques



Couverture : Frontispice du Léviathan (1651) de T. Hobbes,
gravure d'Abraham Bosse.

RETROUVEZ NOS OUVRAGES SUR :
www.scienceshumaines.com
<http://editions.scienceshumaines.com>

Diffusion : Seuil - Distribution : Volumen

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen, le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français du droit de copie.

© **Sciences Humaines Éditions, 2014**

38, rue Rantheaume

BP 256, 89004 Auxerre Cedex

Tel. : 03 86 72 07 00 / Fax : 03 86 52 53 26

ISBN 9782361060602

INTRODUCTION

Du pouvoir comme possession au pouvoir comme relation

Dans les sciences humaines et sociales, le pouvoir est sans doute l'un des concepts les plus difficiles à circonscrire. C'est d'abord un concept fondamental qui caractérise la condition politique des êtres humains. En effet, la politique est souvent définie comme l'art d'organiser et de répartir le pouvoir. La centralité du concept est relevée par certains politistes, qui considèrent la science politique comme une « science du pouvoir ». Elle est également présente dans le langage courant : lorsqu'on parle du « pouvoir » ou des « pouvoirs publics », on désigne souvent les institutions politiques et administratives. Dans les démocraties occidentales, quel est le lieu du pouvoir sinon l'État, qui a vocation à organiser la vie sociale ?

Cependant, le concept de pouvoir ne se limite pas à la sphère politique. Il touche à l'ensemble des domaines d'action humaine, à commencer par l'économie et la finance qui semblent gagner du terrain sur le pouvoir politique. Ainsi, le sociologue Michel Crozier a lancé, à la fin des années 1950, un programme de recherche sur les phénomènes de pouvoir au sein même des organisations, notamment les entreprises. Pour lui, toute organisation, quel que soit son domaine d'action, est traversée par des relations de pouvoir. De même, le philosophe Michel Foucault considère que le pouvoir n'est pas une « substance », mais doit être décrit comme une relation. Le pouvoir ne se possède pas, il s'exerce sur autrui, non seulement dans la sphère politique mais également à travers tous les dispositifs « sociaux » (hôpital, prison, école, etc.).

Comment donc définir le pouvoir ? Est-il un *pouvoir de* ou un *pouvoir sur* ? Est-il une possession ou une relation ? Est-il essentiellement politique ou doit-il être saisi dans l'ensemble du monde social ? Peut-on considérer, en s'appuyant sur l'étymologie, que le pouvoir est une capacité (« je *peux* agir ») ou bien une modalité des relations sociales, impliquant un rapport de force ? Peut-on combiner ces deux types d'approche ?

Le pouvoir comme possession

« Je décide, il exécute ». Cette déclaration d'un président de la République française à propos de l'un de ses ministres avait frappé les esprits il y a quelques années. En tenant de tels propos, le président entendait rappeler que lui seul possède le « vrai » pouvoir – celui de décider – tandis que le ministre n'exercerait qu'un pouvoir subalterne, qui consiste à appliquer scrupuleusement les décisions venant « d'en haut ». Cette déclaration sous-entend non seulement que le pouvoir ne se partage pas, mais également qu'il se possède, comme on possède une maison après l'avoir achetée. Cette conception « substantialiste » (Philippe Braud) est à la fois binaire et pyramidale. Elle est binaire puisqu'elle suppose que le monde est organisé en deux groupes : ceux qui possèdent le pouvoir et ceux qui ne le possèdent pas, ceux qui décident et ceux qui exécutent, ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés. Elle est pyramidale au sens où les deux groupes en question sont de taille très inégale : le pouvoir est occupé par quelques-uns (ce qu'Aristote nomme le « petit nombre ») tandis que ceux qui le subissent représentent l'écrasante majorité (le « grand nombre »). Dans cette optique, le plus souvent véhiculée par ceux qui possèdent le pouvoir ou croient le posséder, même le ministre le plus aguerri ne compte pas dans le processus de décision. Perçu comme un simple exécutant, il appartient au grand nombre des gouvernés.

Cette vision du pouvoir est souvent légitimée par l'idée, essentiellement aristocratique ou monarchique, que certaines qualités intrinsèques sont associées à l'exercice des fonctions de commandement : tempérance, compétence, sang-froid, détermination... Le pouvoir s'apparente à un don (« il est né pour diriger ») ou à un apprentissage fait de codes qui s'adressent à une « élite » triée sur le volet. Le Grec Xénophon, à l'époque antique, montre dans la *Cyropédie* comment le jeune Perse Cyrus apprend à gouverner auprès de son père empereur. Cet apprentissage à la fois physique et moral comprend un certain nombre d'étapes que l'impétrant doit franchir pour être considéré à la hauteur.

Dans l'Europe moderne, l'idée que le pouvoir doit être clairement circonscrit dans un lieu politique aisément identifiable est développée par les théoriciens de la souveraineté, en particulier Bodin et Hobbes. Dans *Les Six Livres de la République*, Bodin explique que le pouvoir ne peut être partagé et doit être exercé par un souverain unique, qui dispose de toute latitude pour gouverner. La souveraineté se définit par son caractère identifiable et

absolu: de ce point de vue, la monarchie, c'est-à-dire le pouvoir d'un seul, paraît le régime le plus approprié. Dans le contexte des guerres de religion, Bodin veut en finir avec la confusion qui règne à la tête du Royaume de France et voit s'affronter des factions concurrentes. Plus largement, l'État moderne, en Europe, naîtra de cette volonté théorique et politique de donner au pouvoir une fonction et un lieu précis. Le pouvoir se définit ici comme la capacité essentiellement politique à accomplir cette volonté.

Hobbes fait un pas décisif, à la suite de Bodin, en introduisant la question de l'autorité légitime. La sortie de l'état de nature, caractérisé par la peur, la violence et la défiance, est conditionnée, selon le penseur anglais, par l'institution d'un souverain qui rétablira la sécurité et instaurera la concorde. En échange, les sujets abandonneront une partie de leur liberté. Mais pour Hobbes, l'autorité politique, pour être pleinement souveraine, doit reposer sur le consentement des sujets. Pour l'obtenir, le souverain doit gagner leur confiance. La confiance permet que le souverain soit reconnu comme légitime par le corps social. Cette idée sera approfondie par Hegel à travers la dialectique du maître et de l'esclave: le maître est maître parce que l'esclave reconnaît l'autorité de celui-ci. Si cette reconnaissance disparaît, l'esclave aspire à sortir de sa condition.

La théorie politique de Hobbes a fortement orienté la réflexion sur le pouvoir dans les sociétés occidentales modernes, en établissant une distinction fondamentale entre politique et société. Le pouvoir se transforme en autorité lorsque la société reconnaît l'instance politique – l'État – comme légitime. Cette idée peut s'appliquer à tous les régimes politiques, qu'ils soient monarchiques ou démocratiques. Par exemple, dans la France de la V^e République, lorsqu'un gouvernement est installé, se pose la « question de confiance » vis-à-vis de la représentation nationale: si le Parlement ne donne pas sa confiance au chef du gouvernement, alors ce dernier ne dispose pas de la légitimité pour appliquer son programme.

Par conséquent, ce qui distingue le « pouvoir pur » (Bertrand de Jouvenel) de l'autorité légitime, c'est le consentement des sujets. L'idée du consentement sépare Machiavel, qui développe une pensée du pouvoir, et Hobbes, qui élabore une théorie de l'État: chez Machiavel, le pouvoir repose sur l'accumulation de la force, tandis que selon Hobbes, le pouvoir se mue en autorité souveraine, devenant chaque jour plus légitime. Dans la vision machiavéenne, toute relation de confiance est impossible entre ceux qui

exercent le pouvoir (les « Grands ») et ceux qui le subissent (le Peuple). Les gouvernants ne peuvent jamais prétendre à la légitimité, tout au plus à une relative stabilité. Dans la vision hobbesienne, la confiance est la condition de la stabilité, voire de la concorde, qui elle-même produit de la légitimité.

Le pouvoir comme relation

La théorie de Hobbes suggère que le pouvoir n'est pas essentiellement un pouvoir « de », mais un pouvoir « sur ». Dans les sciences sociales contemporaines, cette idée est traduite sociologiquement par Max Weber, qui accorde une place centrale au concept de légitimité. « Le pouvoir, dit-il, est toute chance de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre des résistances ; peu importe sur quoi repose cette chance. » (*Économie et Société*) Le sociologue distingue le pouvoir (*Macht*) de la domination (*Herrschaft*) qui « signifie la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre de contenu déterminé ». Chez Weber, le pouvoir désigne non seulement la capacité, mais également l'exercice de cette capacité. Comme Hobbes, Weber cherche à déterminer les conditions par lesquelles l'exercice du pouvoir est considéré comme légitime. Il répond à cette question par une typologie des formes de légitimité : il y a d'abord la légitimité fondée sur la tradition, la légitimité fondée sur les principes de légalité et de rationalité, enfin la légitimité fondée sur le charisme du chef.

Dans les sociétés modernes organisées autour de l'institution étatique, les formes traditionnelle et charismatique de légitimité tendent à s'effacer au profit de la forme « légale-rationnelle », qui s'appuie sur l'autorité du droit. Par ailleurs, l'idée weberienne que le pouvoir est une relation sociale correspond bien aux sociétés modernes, qui sont à la fois libérales et démocratiques. Pour les libéraux, le pouvoir ne peut en aucun cas être absolu, il doit être partagé afin d'éviter les abus de pouvoir. Les sociétés libérales portent ainsi une vision plus diffuse du pouvoir que les sociétés dites « traditionnelles » ou « d'ancien régime » : l'organisation politique et sociale est fondée sur l'équilibre des pouvoirs (le pluriel a ici son importance). Au niveau politique et institutionnel, cela implique notamment une séparation, souple ou rigide, des pouvoirs. Au niveau social, cela suppose de laisser une certaine autonomie à la société civile à travers les corps intermédiaires qui la représentent. Le libéralisme n'est pas seulement une théorie politique, c'est aussi une théorie morale et sociale qui se diffuse dans

toutes les strates de la société et promeut une vision spécifique du pouvoir, fondée sur la rationalisation, la confiance et le contrôle.

En ce qui concerne la démocratie, Tocqueville et ses continuateurs ont bien montré qu'il ne s'agit pas seulement d'un régime politique, mais d'une forme de société, qui porte en elle une idée singulière du pouvoir et de la légitimité. Claude Lefort explique ainsi que, dans les démocraties contemporaines organisées selon un système de représentation, le pouvoir est un « lieu vide ». À la différence des régimes totalitaires où il est entièrement occupé par un « guide » et un parti unique, le pouvoir, en démocratie, n'est jamais occupé en permanence. Il s'organise autour du conflit des interprétations et de la délibération entre citoyens. Les démocraties, en ce sens, sont *autonomes* : elles se donnent à elles-mêmes leur propre loi.

On observe également que, dans les démocraties contemporaines, le consentement ne passe plus seulement par l'élection, mais par des processus qui impliquent de plus en plus la société dans l'action publique (on parle alors de démocratie « participative » ou « délibérative »). Le pouvoir, dès lors, n'est plus pensé comme une *possession* de certains qui exercent le pouvoir sur des « sujets » passifs, mais comme une *relation* étroite et continue entre gouvernés et gouvernants qui construisent ensemble des décisions légitimes. Au Danemark par exemple, la forte pression fiscale est d'autant mieux acceptée qu'il existe une culture du compromis. Les gouvernants expliquent à la population comment est affecté l'impôt. En retour, les gouvernés ont le sentiment que leur impôt sert à quelque chose, et qu'ils contribuent à l'intérêt général. Ce processus de reconnaissance réciproque entre gouvernants et gouvernés produit la légitimité de la décision. Il contribue aussi à la confiance, sans laquelle aucun pouvoir légitime ne peut s'exercer.

Le pouvoir, dans les sociétés contemporaines, n'est donc pas occupé par le seul souverain ou le seul État. Il n'est pas davantage logé uniquement à la commission de Bruxelles ou dans les instances internationales ; encore moins dans des instances occultes qui orienteraient le monde depuis une tour de contrôle invisible. Dans un monde interconnecté, organisé selon une logique de flux et de réseaux, le pouvoir est plus que jamais le produit de relations sociales et politiques qui s'instituent entre les acteurs et produisent des formes de légitimité. Loin de nous l'idée que le pouvoir n'existe pas (ou plus), que personne ne gouverne, ou bien encore que le pouvoir s'exerce sur des êtres passifs et moutonniers. Le

pouvoir s'exerce selon des modalités complexes qu'il est possible de caractériser. Tel est l'objectif de cet ouvrage qui s'appuie pour ce faire sur les acquis des sciences humaines et sociales.

La première partie propose une analyse conceptuelle sur le pouvoir, mobilisant dans une perspective pluridisciplinaire anthropologie, éthologie, philosophie, science politique, sociologie... La deuxième partie est consacrée aux lieux où s'exercent le pouvoir: l'État central, ses ramifications locales, mais aussi les forces politiques et sociales (partis, groupes d'intérêts, organisations internationales, élites, médias, etc.) qui composent l'organisation complexe des sociétés modernes. La troisième partie, enfin, aborde deux nouveaux débats qui ont renouvelé les analyses sur le pouvoir: le premier porte sur l'idée, développée notamment par François Dubet, d'un « déclin des institutions » (prison, police, armée, entreprise...); le second sur les recompositions du pouvoir, à travers notamment les notions de démocratie participative et de gouvernance.

Au-delà de la diversité des approches et des théories, cet ouvrage souligne que les relations de pouvoir sont plus que jamais dynamiques. Face aux pouvoirs qui s'exercent, les formes de résistance et d'*empowerment* se multiplient. Si les « sujets » du pouvoir (gouvernés, administrés, salariés...) continuent d'en subir les effets, ils en sont aussi plus avertis. Les compétences critiques qu'ils expriment apparaissent comme une forme combinée de contestation et d'émancipation. Dans une société où l'information circule par des canaux de moins en moins officiels et maîtrisables, le pouvoir peut de moins en moins s'exercer sans tenir compte de ceux qui en sont les destinataires. Comment par exemple réformer une institution (État, administration, entreprise) sans tenir compte des membres qui la font vivre? Toute institution s'apparente à un organisme vivant qui intègre une multitude de cellules reliées entre elles¹. Parmi ces relations, la relation de pouvoir, pour fonctionner, suppose la reconnaissance réciproque de la capacité de ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés. En ce sens, le pouvoir peut être conçu à la fois comme une capacité et comme une relation.

Jean-Vincent Holeindre

1- Virginie Tournay, *Penser le changement institutionnel*, Puf, 2014.

QU'EST-CE QUE LE POUVOIR ?

PENSER LE POUVOIR : REGARDS CROISÉS

- L'imaginaire, le symbolique et le réel (Rencontre avec M. Godelier)
- Pourquoi les chefs ? (N. Journet)
- La hiérarchie est-elle bien naturelle ? (V. Despret)
- Le pouvoir existe-t-il ? (M. Revault d'Allonnes)
- Pouvoir et Autorité (P.-H. Tavoillot)
- Théories de l'autorité : quelques classiques (encadré)
- Le pouvoir de l'État en Europe (Y. Déloye)
- Comment prendre la place de l'autre ? : Shakespeare et le pouvoir (encadré)

POUVOIR ET POLITIQUE

- La science politique, science du pouvoir ? (P. Braud)
- Penser la séparation des pouvoirs (R. Baumert)
- Pouvoirs autoritaires et totalitaires (P. de Lara)
- Pouvoir et puissance dans les relations internationales (T. Lindemann)

POUVOIR ET SOCIÉTÉ

- Influence et manipulation (R.-V. Joule et J.-L. Beauvois)
- Le pouvoir dans les organisations (Rencontre avec M. Crozier)
- Dans les coulisses de la domination (P. Cabin)
- Décrypter les discours politiques (D. Bertrand, A. Dézé, J.-L. Missika)

RENCONTRE AVEC MAURICE GODELIER

L'IMAGINAIRE, LE SYMBOLIQUE ET LE RÉEL

À travers l'exemple du pharaon égyptien ou des Baruya de Nouvelle-Guinée, on peut comprendre quels liens se nouent entre l'imaginaire, le symbolisme, et les pratiques réelles pour organiser le pouvoir ou les relations de parenté dans une société.

Vous avez étudié les formes de pouvoir et les relations de parenté dans un certain nombre de sociétés non occidentales, d'Océanie ou d'ailleurs, souvent des sociétés tribales. Ces formes et ces relations possèdent toujours, selon vous, plusieurs dimensions : imaginaire, symbolique et matérielle. Comment envisagez-vous les relations entre ces sphères ?

Partons d'un exemple concret. Celui de l'Égypte ancienne, peut-être la première société étatique apparue dans l'histoire et gouvernée par un « dieu » vivant parmi les hommes : Pharaon. Qui est Pharaon ? Les récits mythiques nous disent qu'il est né de l'union de deux divinités, Isis et Osiris, un frère et une sœur. Il est donc fils d'un inceste divin. Ce récit renvoie à une réalité totalement imaginaire. Mais cette représentation d'une descendance divine s'est incarnée dans des formes et à travers des gestes symboliques multiples. Sur les cartouches des grands monuments, le pharaon est représenté avec une taille immense et les personnages qui l'entourent lui arrivent à peine à la hauteur du genou. Ce sont des humains, égyptiens ou leurs ennemis, face à un dieu. De même, la tiare, à double face, qu'il porte sur la tête, symbolise les deux capitales du Haut Nil et du Bas Nil. Cette dualité montre que le pharaon incarne désormais l'unité d'un pays autrefois divisé en deux royaumes.

Le pharaon représente aussi le Nil, qui est lui-même un fleuve sacré. Chaque année, quand les eaux du fleuve étaient en décrue, le pharaon remontait le Nil sur sa barque royale jusqu'au point où celle-ci ne pouvait plus avancer. Là, il accomplissait un rituel et jetait dans les eaux du fleuve un fragment de papyrus sur lequel était inscrite la formule magique qui allait faire revenir les eaux du fleuve. Quelque temps après, effectivement, le Nil se retrouvait en crue. Et avec l'eau, revenait le limon qui permet à la végétation de revivre, aux cultures de pousser. Tout se passait comme si le pharaon, par son rite, avait ramené l'eau, la vie, la richesse, dans le royaume.

Un tel exemple peut nous aider à comprendre les relations entre l'imaginaire, les pratiques symboliques et leurs relations avec un pouvoir réel exercé sur et dans une société. L'imaginaire, ce sont ici les croyances partagées par le pharaon et ses sujets (la nature divine de Pharaon, sa naissance incestueuse, etc.). Cet imaginaire s'incarne à travers des pratiques symboliques : des rites, des gestes, des objets symboliques, des temples, des palais, des parures et des institutions politico-religieuses, les castes des prêtres et des gouvernants. Objets, institutions, pratiques symboliques font passer l'imaginaire dans nos sens. Et ils inscrivent dans la pierre, dans les corps, dans le calendrier, la puissance du pharaon.

Le symbolique, ici le rite, est donc la codification de l'imaginaire, sa mise en forme ?

Sa mise en forme et sa mise en scène. Les représentations imaginaires sont des « idéautés », c'est-à-dire des réalités mentales. Les symboles, les gestes, les pratiques symboliques les mettent en scène. Traduites en rituels, elles imprègnent les corps, structurent l'espace et le temps, façonnent les comportements obligés. Sans accès à cet imaginaire, rites et pratiques symboliques n'ont pas de sens. Ce sont comme les symboles

mathématiques écrits dans un livre pour un non-mathématicien. Car pour qui n'est pas mathématicien et ne peut en les voyant refaire dans sa tête les opérations qu'expriment les symboles mathématiques, ceux-ci n'ont aucun sens. Ce sont des signes vides de sens. De même, lorsque nous voyons aujourd'hui des statues de dieux grecs, nous pouvons les trouver belles, mais elles ont perdu une part de leur puissance parce que l'imaginaire, l'univers des mythes et des rites, les enjeux politiques et sociaux qui leur étaient associés se sont évanouis au cours de l'histoire. On les admire, mais sans en comprendre vraiment le sens. Sans le culte d'Artémis, sans les mystères d'Eleusis, les statues grecques sont des formes belles, mais presque vides. Il est important, dans les sciences de l'homme et de la société, de pouvoir démêler ces aspects imbriqués dans la production de formes de vie sociale : l'imaginaire, le symbolique et ce qui dans le réel ne se réduit ni à l'un ni à l'autre.

Quelles sont les conséquences sociales de ces pratiques symboliques ?

Les effets sociaux des pratiques symboliques peuvent être immenses. Revenons à l'exemple du pharaon. Il était considéré comme un dieu dont le souffle, le *kha*, donnait vie à toutes les créatures animées, les hommes comme les animaux. Donc, tous les êtres vivants lui devaient la vie. Pour les milliers de paysans (*fellah*) qui cultivaient la terre, ils lui devaient l'eau qu'ils buvaient, la fertilité du sol qu'ils cultivaient, sa protection contre les ennemis, et finalement leur vie même. Comment pouvaient-ils rendre une telle dette ? En travaillant pour le pharaon, en se soumettant à la corvée, en lui payant tribut, en lui donnant leur vie et celle de leurs enfants.

On voit donc dans cet exemple quelles sont les dimensions imaginaires et symboliques d'un rapport social de domination, voire d'exploitation. Et en même temps, on peut voir que ces relations inégales prenaient l'apparence d'une forme d'échange. Un dieu vous a

donné la vie, vous lui devez la vôtre. Mais ce rapport d'endettement est inégal. Les dieux donnent tant que les humains ne pourront jamais effacer leur dette par des contre-dons. On voit donc que tout n'est pas imaginaire dans les rapports de domination et que tout n'est pas seulement symbolique, et ce qui est au-delà de l'imaginaire et du symbolique est tout aussi réel qu'eux. Il faut donc prendre garde de ne pas opposer le réel à l'imaginaire et de réduire l'imaginaire et le symbolique à des réalités illusoires, à une illusion de réalité. Car ce sont là autant de dimensions des rapports sociaux réels entre les individus comme entre les groupes.

Je ne pense pas qu'il puisse y avoir des rapports de domination entre des clans, des castes, des classes ou entre les sexes, sans que soit présentes dans ces rapports des composantes imaginaires qui donnent naissance à des formes et à des pratiques symboliques. C'est par exemple le cas de la signification du sperme et des pratiques homosexuelles qui sont au cœur des initiations des jeunes garçons chez les Baruya de Nouvelle-Guinée.

Comment, selon vous, s'articulent le symbolique et les rapports de pouvoir réels, par exemple chez les Baruya que vous avez étudiés en Nouvelle-Guinée ?

J'ai passé en effet plusieurs années chez les Baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée. J'ai pu observer chez eux les rites par lesquels ils initient les jeunes garçons aux secrets de l'origine du cosmos et de l'humanité. Pendant plus de dix ans, les garçons vivront dans un monde masculin et seront préparés à exercer la domination des hommes sur les femmes et à représenter et défendre leur société. À neuf ans, un garçon doit quitter sa mère et commencer à vivre dans la maison des hommes après qu'on lui ait percé le nez. Ensuite, dans le secret de la maison des hommes, les jeunes hommes pubères, de quinze à vingt ans, pas encore mariés, donneront régulièrement leur semence à boire aux jeunes garçons qu'on vient de

séparer brutalement du monde féminin. Cette pratique signifie que les hommes s'efforcent de « réenfanter » en quelque sorte les garçons, sans l'intermédiaire cette fois du corps des femmes. On les « surmasculinise » en leur donnant comme nourriture une substance masculine vierge de toute pollution féminine.

Vous comprendrez que toutes ces pratiques sont à la fois des actes imaginaires et symboliques, mais que le but de ces pratiques n'est pas imaginaire, ni seulement symbolique. Il est de grandir les hommes, de les produire comme des êtres supérieurs aux femmes et qui auront seuls le droit légitime de représenter la société tout entière et de la diriger. On voit que ces pratiques sont, dans leur fond, politiques. Et les conséquences de ces pratiques ne sont pas irréelles.

C'est au nom de leur impureté, associée à leur corps, au sang menstruel qui en coule, que les femmes sont réellement et pratiquement écartées du partage du pouvoir. Elles n'ont pas le droit de porter les armes, donc d'exercer la violence armée, qui est un attribut du pouvoir. Elles n'ont pas la propriété des terres de leurs ancêtres que seuls leurs frères transmettront à leurs descendants. Elles n'ont pas le droit de produire le sel qui sert de monnaie entre les tribus. Enfin, elles occupent une place mineure dans les rites par lesquels les Baruya demandent force, vie et protection au Soleil et à la Lune, les divinités de leur panthéon. Tout n'est donc pas simplement imaginaire ou symbolique dans le monde réel des rapports hommes-femmes.

Diriez-vous que l'imaginaire et le symbolique sont aux sources du pouvoir, ou bien qu'ils se contentent de légitimer un pouvoir ?

Ni l'un, ni l'autre. Je ne pense pas, comme le supposait un marxisme primaire, que les représentations, les idées, les valeurs soient une simple légitimation de rapports sociaux préexistants. Rapports qui seraient nés sans que n'existent ces réalités idéelles. Cela n'a pas de

sens. Des rapports sociaux nouveaux émergent historiquement avec toutes leurs dimensions et leurs symboles. Ceux-ci ne viennent pas les représenter après coup. Pour comprendre ceci, il faut cerner de plus près les rapports entre l'idéal et le matériel dans les rapports des hommes entre eux et avec la nature qui les entoure. J'ai essayé de le faire dans un livre. Il faut partir des quatre fonctions qu'assume la pensée dans toutes les sociétés et à toutes les époques. Les données que la pensée « présente » à la conscience des individus sont de deux sortes : les unes sont tirées de leurs rapports aux autres et à la nature, les autres sont tirées de la vie intérieure des individus. Or, toute « représentation » est en même temps une interprétation de ce qui est « présenté ». Ainsi représentation et interprétation, sans se confondre, sont toujours associées. Mais la pensée fait plus. Elle permet, comme on l'a vu dans le cas du pharaon, d'organiser des rapports sociaux réels qui font passer dans le monde sensible et matériel les composantes imaginaires et symboliques du pouvoir. Et pas seulement du pouvoir sur les hommes, mais aussi de l'action des hommes sur la nature qui les entoure. Un outil par exemple n'est pas une réalité seulement matérielle. Il n'a pas de sens si on ne sait à quoi il peut servir et comment s'en servir. Il n'existe vraiment comme outil utilisable qu'associé à des éléments idéels qui sont investis dans des rapports sociaux. Donc, au cœur de ce que Marx pouvait appeler « infrastructure » sont présents des éléments idéels. Mais prenons un autre exemple : on ne peut se marier sans avoir une représentation de ce qu'est un mariage et sans savoir avec qui un mariage peut être légitimement contracté. Ces représentations ne sont donc pas des reflets après coup de rapports sociaux qui seraient institués sans elles.

À l'inverse, je ne pense pas que des pratiques symboliques soient le fondement de la réalité sociale, comme l'écrivait Claude Lévi-Strauss dans « L'introduction à l'œuvre de Mauss » (1950), où il affirmait le primat du symbolique sur l'imaginaire et le réel. Nous l'avons vu, le symbolique n'est rien sans l'imaginaire qui lui donne

sens; et s'il fallait affirmer un primat, ce serait bien celui de l'imaginaire sur le symbolique, de la pensée sur le langage. Mais en même temps, un imaginaire et des symboles qui n'ont pas d'effets sociaux restent véritablement des réalités illusoires, des illusions de réalités.

Mais ici, on entre dans un autre débat. Les symboles, les représentations, les normes idéelles qui modèlent le comportement social des individus et des groupes, constituent ce qu'on appelle l'univers culturel d'une société. Peut-on confondre « culture » et « société »? Les distinctions que nous avons faites précédemment pourraient peut-être nous aider. Prenons l'exemple des sociétés de Nouvelle-Guinée où n'existaient pas – avant l'arrivée des Européens – de classes, de castes et encore moins d'État. Quelle différence ferait-on entre « culture » et « société », si l'on se souvient que la plupart de ces sociétés sont des groupes locaux qui ont une forme et une structure tribales?

Pour prendre l'exemple des Baruya, ceux-ci partagent la même culture, la même langue, les mêmes institutions, y compris les mêmes rites d'initiation avec leurs voisins, les Wantekia, les Usarumpia, etc. Par « culture des Baruya », j'entends l'ensemble des représentations et des principes qui organisent consciemment les différents domaines de leur vie sociale, ainsi que leurs rapports avec la nature qui les entoure. On voit donc que la culture est un domaine qui relève d'abord de l'idéal et qu'une culture concrète, celle des Baruya, est une combinaison d'éléments idéels associés à des pratiques matérielles et sociales qui les incarnent.

Mais en quoi les Baruya, qui partagent cette même culture avec leurs voisins, constituent-ils une société différente des leurs? Il me semble que les Baruya forment une société lorsqu'ils revendiquent un territoire à eux, sur lequel ils se reproduisent, et ceci à l'exclusion des groupes voisins, ce qui n'exclut pas alliance et échange avec eux, mais exclut l'appropriation. C'est ce rapport à un territoire revendiqué par tous les Baruya et partagé entre eux, qui s'ajoute à leur culture et à leur langue

commune pour faire une totalité, une société distincte. Cette société existe comme un tout qui doit se reproduire comme tel et être représenté comme tel. Chez les Baruya, il me semble que la scène où leur société est représentée comme un tout est la scène des initiations masculines et féminines. C'est là que les Baruya se représentent, à eux-mêmes et aux autres, comme un groupe séparé des autres, qui manifeste son identité par des pratiques symboliques agissant sur lui-même et qui, pourtant, sont les mêmes que celles que pratiquent leurs voisins. Tous sont semblables, mais différents. Et la différence est introduite entre eux par cette portion de la nature qui les distingue, donc, par des réalités matérielles que l'on revendique pour soi d'abord. Et c'est là la différence entre communauté et société, pour revenir à des concepts classiques de la sociologie et de l'anthropologie. Pour donner un exemple totalement différent, les communautés juives qui vivaient dans les pays d'Europe depuis la diaspora ne formaient pas des sociétés, elles faisaient partie de sociétés. Mais ces mêmes communautés, de nouveau rassemblées sur la terre d'Israël, se sont aujourd'hui transformées en une société qui revendique son identité comme telle.

Propos recueillis par Jean-François Dortier¹

1- Entretien publié pour la première fois en décembre 2001 dans le magazine *Sciences Humaines* Hors série n° 35.

- Les mutations du pouvoir en démocratie :
participation et délibération (Rencontre avec L. Blondiaux) 323
- Faut-il craindre le gouvernement des juges ? (P. Rolland) 341

Vers une gouvernance mondiale ?

- La gouvernance, nouvelle conception du pouvoir ?
(J.-P. Gaudin) 352
- Le pouvoir des émergents (F. Ramel) 363
- Une gouvernance mondiale est-elle possible ?
(J. Laroche) 372

ANNEXES

- Indications bibliographiques 381
- Index des notions 387
- Index des noms propres 392
- Ont contribué à cet ouvrage 395