Zeitschrift: Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia

Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft

Band: 4 (1999)

Artikel: La poutre ou la paille : essai sur les croyances modernes et l'usage social de la violence

Autor: Droz, Yvan

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007469

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

La poutre ou la paille

Essai sur les croyances modernes et l'usage social de la violence

Yvan Droz

«Dans les sociétés peu différenciées, c'est à travers toute l'organisation spatiale et temporelle de la vie sociale et, aussi, à travers les rites d'institution établissant des différences définitives entre ceux qui ont subi le rite [...] et ceux [...] qui ne l'ont pas subi [...] que s'instituent dans les corps, sous forme de schèmes pratiques [...], les principes de vision et de division commune [...]. Dans nos sociétés, l'Etat contribue pour une part déterminante à la production et à la reproduction des instruments de construction de la réalité sociale. [...] La construction de l'Etat s'accompagne ainsi de la construction d'une sorte de transcendantal historique commun qui, au terme d'un long processus d'incorporation, devient immanent à tous les "sujets"» (Bourdieu 1997: 209).

Eclairer certains usages de la violence dans la société moderne à l'aide d'analyses anthropologiques issues de sociétés que l'on a qualifiées de «primitives», tel est le projet que nous esquissons ici sous la forme d'un éclairage en retour[1]. Il s'agit de comparer pour porter un regard éloigné sur des pratiques sociales qui participent du même programme de vérité (Veyne 1983) que l'auteur, ce qui rend leur analyse difficile et le détour par la comparaison nécessaire[2]. La conquête de la distance ethnologique est ici un exercice périlleux que nous avons longtemps hésité à commettre, mais tenter de voir la poutre dans son propre œil permet de ne plus s'attarder sur la paille dans l'œil du voisin. Si nous insistons sur la singularité de la société moderne, ce n'est pas pour participer à la croyance en son irréductible différence des autres sociétés – le «Grand partage» (Latour 1997) –, mais bien plutôt pour la comparer aux sociétés qui en paraissent les plus éloignées dans une perpective heuristique. Par ce moyen, nous tenterons de faire ressortir les non-dits partagés et de voir la poutre si chère à nos yeux.

Pour cela, et afin d'éviter tout malentendu, nous rappellerons quelques éléments-clés de la sociologie de la croyance et présenterons les écueils théoriques qui guettent l'éclairage en retour. Ensuite,

[1] Cet exercice de décentration qui constitue le propre de l'ethnologie ne doit pas être confondu avec la rhétorique – ou la fascination – de l'exotisme que favorisaient les Lumières. Le «sauvage» n'était alors qu'une figure de style propre à contourner la censure comme l'attestent par exemple les *Lettres persanes*.

[2] Un exposé présenté à Crêt-Bérard (VD), le 16 octobre 1997, lors du colloque «Anthropologie de la violence» organisé par la Société suisse d'ethnologie est à l'origine de ce texte. Nous remercions les participants au vif débat qui a suivi notre présentation, ainsi que Suzanne Chappaz, Nicolas Guillaume-Gentil, Alessandro Monsutti, Marie-Dominique Perrot, Gilbert Rist et Philippe Vaucher pour leurs com-

seulement, nous pourrons développer notre propos:

- L'usage socialisé de la violence est un élément essentiel de la reproduction sociale de toute société.

- En Occident, un processus d'euphémisation de la violence a lieu. La violence physique disparaît peu à peu des pratiques sociales au profit d'une violence symbolique d'une rare brutalité et les tragiques explosions guerrières rappellent les limites de ce processus.

Croyance et violence

«Notre hypothèse s'efforce de combiner plusieurs éléments: tout d'abord, la croyance ne concerne pas nécessairement un "objet" [...]. Il faut, pour la repérer, se contenter des effets que produit l'acte de croire, c'est-à-dire qu'il faut s'intéresser d'abord aux pratiques que rien ne semble justifier mais qui s'imposent à la conscience collective parce qu'elles relèvent de la "force des choses"» (Perrot, Rist et Sabelli 1992: 13).

Selon le père fondateur de la sociologie française, la fonction sociale des croyances est de reproduire la cohésion sociale, de préserver une forme d'unité du groupe fondée dans ce qu'il considère comme juste, comme allant de soi[3]. La croyance est essentielle à toute organisation sociale puisqu'elle est ce qui soude les membres d'un groupe autour d'un projet commun, elle est ce qui fonde les représentations collectives du bien et du mal, le système de valeur incorporé (l'*ethos*), la conception d'un avenir souhaitable, mais elle est aussi à l'origine de pratiques obligatoires (Perrot et al. 1992: 33-34). Rappeler brièvement les fondements mythiques d'une religion laïque des temps modernes ne nous paraît pas superflu (Perrot et al. 1992: 21). En effet, traiter des croyances modernes en général et de l'usage socialisé de la violence en particulier se heurte à un phénomène de dénégation accompagné d'un oubli salvateur qu'il nous paraît im-

mentaires et remarques. Toutefois, nous assumons l'entière responsabilité des insuffisances de notre propos.

[3] «Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité: mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. Les individus qui la composent se sentent liés les uns aux autres, par cela seul qu'ils ont une foi commune. Une société dont les membres sont unis parce qu'ils se représentent de la même manière

© Karim Ben Khelifa/family photos: Albanie (nord) - Kukës - Camp de réfugiés kosovars - 26 avril 1999

portant d'expliquer: «L'originalité du système moderne tient en ceci que [...]: *l'invocation de la raison et de la science manifeste la foi religieuse qu'on leur accorde, le refus du traditionalisme masque le respect d'une tradition et la dérision dans laquelle on tient les mythes ne vise qu'à assurer leur efficacité*» (Perrot et al. 1992: 27).

Le lien entre croyance et violence peut paraître ténu. Pourtant, la charge affective qui enveloppe la violence, en Occident tout au moins, indique bien la nécessité de prendre distance pour esquisser une analyse de l'usage socialisé de la violence. Pour cela, l'objectivation des croyances est indispensable, puisque ce sont elles qui indiquent où se trouve le bien et le mal, qui nous indiquent pourquoi la violence physique doit être rejetée au profit d'une violence symbolique brutale. Ainsi, la violence physique des rites de passage – dont le paradigme serait la clitoridectomie – distinguerait les sociétés «primitives» de la «civilisation». Ainsi, la violence physique de la guerre dont la barbarie et l'absurdité ne seraient plus à démontrer devrait être abandonnée au profit d'un monde pacifique. Ainsi, la violence du sacrifice serait aussi le signe de la barbarie. Or, nous montrerons que ces trois affirmations sur lesquelles chacun s'accorde ont des conséquences sociologiques importantes:

1/ La violence physique du rite de passage est le moyen d'inscrire dans le corps physique et social des cicatrices, garantes de l'unité du groupe, alors que la violence symbolique ne fait qu'euphémiser la violence de la pratique rituelle sans en modifier le principe qui reste le suivant: «[inculquer] des formes symboliques de pensée communes, des cadres sociaux de la perception, de l'entendement ou de la mémoire, des formes [...] de classification ou, mieux, des schèmes pratiques de perception, d'appréciation et d'action» (Bourdieu 1997: 209).

2/ La guerre permanente des sociétés «primitives» maintient une forme d'égalité au sein du groupe social et écarte la menace de la division, mère de toutes les inégalités (Clastres 1980), alors que la guerre économique – guerre classique «humanisée» – renverse la fonction sociale de la guerre «primitive»: de garante de l'unité du groupe, elle devient principe de division sociale et moteur de l'accroissement des inégalités socio-économiques.

3/ Le rite sacrificiel unit le groupe à une «extériorité transcendante» (Girard 1972) et constitue une condition de la reproduction sociale, tant il est vrai que sans sacré, l'ethos qui soutient les pratiques sociales «justes» s'effondre irrémédiablement. Ainsi, toute société se doit de dilapider une partie de ses richesses ou de ses membres – la part maudite – pour maintenir son être social en relation avec le sacré ou/et pour éviter le surgissement d'une violence non socialisée en son sein.

Les trois exemples d'analyse de la violence que nous présenterons reprennent l'intuition durkheimienne qui voit dans la société une entité dépassant la somme de ses membres, mais qui en est l'émanation, d'une part: «La société est une réalité *sui generis*: elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme, dans le reste de l'univers. Les représentations qui l'expriment ont donc un tout autre contenu que les représentations purement individuelles et l'on peut être assuré par avance que les premières ajoutent quelque chose aux secondes» (Durkheim 1968: 22) et d'autre part: «l'homme est double. En lui, il y a deux êtres: un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société» (Durkheim 1968: 23).

Il nous paraît inconfortable de personnifier la société et surtout de la douer d'une prescience, comme tend à le faire Pierre Clastres[4]. Pourtant, cette perspective offre la possibilité de sortir hardiment du paradigme fallacieux de l'individualisme méthodologique – le premier terme de l'alternative de la citation d'Emile Durkheim. Reprendre ce niveau sociologique pour analyser les pratiques sociales «violentes» obéit à la recommandation de l'ancêtre fondateur de la sociologie fran-

le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu'ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c'est ce qu'on appelle une Eglise» (Durkheim 1968: 60). Voir également Rist (1988).

[4] Remarquons qu'il ne s'agit pas de la préscience de l'Etat, comme certains détracteurs de cet auteur ont voulu le laisser croire, emportés qu'ils étaient par la verve rhétorique de Pierre Clastres, mais bien de l'intuition des conséquences du surgissement de la division sociale. Or, les prémisses de la division sociale sont présentes dans de nombreuses pratiques sociales, y compris les rites de passage. Voir Abensour (1987) et certains textes du recueil de Traimond (1997).

çaise[5]. En effet, le détour par le holisme méthodologique associé à la comparaison ethnologique permet d'objectiver les croyances et les pratiques sociales dans lesquelles nous sommes enchâssés. Peut-être pourrons-nous ainsi voir la poutre qui obscurcit l'œil et objectiver la *doxa* de la croyance savante.

Gardons-nous donc de reproduire ici le mythe de la communauté primitive, cher à l'évolutionnisme[6], cette communauté où la fusion de tous les membres dans une égalité utopique aurait comme corollaire une faible individualisation. Celle-ci limiterait la liberté des agents sociaux enchâssés dans des liens imprescriptibles qui détermineraient leurs conduites. Quiconque a vécu dans une société assimilable à ce type de *Gemeinschaft* sait que la fusion n'est qu'une illusion de l'Occident – relique du «bon sauvage» –, que les individus sont aussi distincts là-bas qu'ici, que chacun peut «s'arranger» avec les obligations sociales, que la hiérarchie et l'inégalité économique ou sociale sont des réalités qui contredisent le communisme primitif, etc. Les comparaisons qui suivent ne participent pas d'une idéalisation des sociétés «primitives». Elles reconnaissent seulement qu'il est parfois plus facile de discerner certains éléments de la reproduction sociale dans des sociétés peu différenciées, puisqu'ils apparaissent sous une forme plus accessible à l'observateur étranger. Le «Grand partage» du monde entre d'un côté les sociétés «primitives», sous-développées, du Sud, et d'un autre côté la société moderne ou post-moderne, le capitalisme financier, l'Occident ou le Nord ne nous semble pas pertinent. La reproduction sociale des sociétés humaines obéit à un ensemble de structures profondes, partagées par l'ensemble de l'humanité. Nous avançons l'hypothèse que l'usage socialisé de la violence, tout comme la croyance qui l'accompagne inévitablement, font partie de ces structures profondes qu'il s'agit de mettre au jour.

Ce qui distingue les sociétés peu différenciées des sociétés modernes n'est pas l'absence de violence symbolique dans les premières, mais bien l'euphémisation de la violence physique dans les secondes[7]. Ce processus d'euphémisation correspond bien au passage d'une pratique sociale considérée comme déplacée, brutale – en d'autres termes, politiquement incorrecte à une forme dissimulée de cette même pratique. La violence physique n'a plus d'auteur, de commettant, elle devient progressivement une violence structurelle qui n'est autre que le «bras armé» de la violence symbolique. Nous avançons l'hypothèse que cette euphémisation s'accompagne d'un accroissement de la brutalité de la violence symbolique, puisqu'elle acquiert peu à peu le privilège de l'usage légitime de quelque forme de violence que ce soit. Par exemple, on peut voir dans les garanties offertes aux vaincus et aux non-combattants (les lois de la guerre ou les Conventions de Genève) l'expression d'une «humanisation» de la guerre moderne, soit d'une diminution de la violence physique qui la rendrait acceptable. Ainsi en serait-il également de la «guerre propre» qui transforme la violence aveugle en violence «rationnelle» ou chirurgicale, euphémisation virtuelle d'une violence bien réelle. Il s'agirait là d'un aspect supplémentaire du processus d'euphémisation de la violence qui constitue une particularité de l'Occident.

L'opposition tranchée entre violence physique et violence symbolique constitue une forme de dénégation de la brutalité de cette dernière et de ses effets, somme toute violents. Ce contraste s'efface par un processus d'euphémisation qui permet la domination de l'une par l'autre. Toute violence physique s'accompagne d'une forme de violence symbolique puisque la première est souvent reconnue comme juste ce qui montre le succès de l'exercice de la seconde. En effet: «La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose [...] pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination,

[5] «Mais du moment où l'on a reconnu qu'au-dessus de l'individu il y a la société et que celle-ci n'est pas un être nominal et de raison, mais un système de forces agissantes, une nouvelle manière d'expliquer l'homme devient possible» (Durkheim 1968: 637-638).

[6] Münch (1995) propose encore une telle approche, malheureusement courante dans une certaine sociologie allemande.

[7] «Ainsi, les sociétés précapitalistes et protocapitalistes n'offrent pas les conditions d'une domination impersonnelle et, moins encore, d'une reproduction impersonnelle des rapports de domination. Elles ne disposent pas de la violence cachée des mécanismes objectifs qu'il suffit de *laisser faire*, comme le marché du travail ou le marché scolaire» (Bourdieu 1994: 9).

font apparaître cette relation comme naturelle; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier ou pour apercevoir et apprécier les dominants [...] sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit» (Bourdieu 1997: 204).

Rites de passage et rites d'institution

«Ainsi, l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière: il signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous [...] et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à être» (Bourdieu 1986: 209).

Dans les sociétés «primitives», ou peu différenciées, les rites de passage sont un lieu d'expression d'une violence physique (circoncision, clitoridectomie, scarifications, arrachages de dents, etc.). Ces sociétés inscrivent dans le corps de leurs membres les marques visibles d'un mythe d'origine, d'un *ethos*, d'une essence sociale qui les distingue des autres groupes locaux. Les pratiques rituelles recourent à la violence physique et à la douleur pour parachever l'inscription d'une mémoire sociale aux tréfonds du corps de chacun. Outre les aspects de construction de l'identité, tant du groupe que de l'individu (Droz 1999), cette souffrance partagée rend explicite un postulat d'égalité des membres du corps social: elle interdit l'apparition de la division au sein de l'Un primitif, pour reprendre les termes de Pierre Clastres (1974: 159 sqq.; 1980: 231). Pourtant, force est de remarquer une autre caractéristique des rites de passage: au sein du groupe d'égaux, ils ordonnent les participants. Ainsi, un classement, qui peut parfois prendre la résistance à la douleur comme mesure, est également un résultat de ces pratiques. Une double dynamique se présente donc à l'observation: d'une part la constitution d'un groupe d'égaux, séparés des autres êtres humains, d'autre part la consécration d'une hiérarchie entre les égaux, institutionnalisée par le rituel.

Dans nos sociétés, l'inscription du mythe d'origine de la modernité (le progrès ou le développement censé conduire à un âge d'abondance pour tous, grâce à la science et au libre marché [Rist 1996]) ne se fait plus au moyen d'une violence physique. Au contraire, l'école, associée aux médias et aux diverses instances de l'Etat, inculque nos mythes modernes grâce à une violence symbolique récurrente qui crée l'inégalité au moyen des rites d'institution (Bourdieu 1986). Ce qui distingue le rite de passage des sociétés peu différenciées du rite d'institution des sociétés modernes n'est pas tant l'acte performatif d'institution, mais bien que, sauf exception, dans les premières *tous* les candidats au rituel acquièrent un nouveau statut[8]. En revanche, dans les rites d'institution modernes, l'école en est un exemple, seuls certains sont institués dans leur nouvel être social, alors que les autres échouent dans les épreuves rituelles et restent dans une forme de liminalité, floue par définition[9]. Ces derniers ne retombent pas dans leurs anciens statuts puisqu'ils portent les stigmates de l'échec: «Le véritable miracle que produisent les actes d'institution réside sans doute dans le fait qu'ils parviennent à faire croire aux individus consacrés qu'ils sont justifiés d'exister, que leur existence sert à quelque chose. Mais, par une sorte de malédiction, la nature essentiellement diacritique, différentielle, distinctive, du pouvoir symbolique, fait que l'accès de la classe distinguée à l'Etre a pour contrepartie inévitable la chute de la classe complémentaire dans le Néant ou dans le moindre Etre» (Bourdieu 1986: 214).

Le cas de l'école nous servira d'exemple, car cette dernière joue un rôle essentiel dans l'institution des différences sociales et dans la reproduction de la division sociale. La dénégation qui voit dans l'école uniquement l'aspect égalitariste, censé éliminer les différences de classes sociales ou économiques, permet de légitimer la domination en consacrant – par

[8] L'institution d'un nouveau statut n'épuise pas la fonction sociale des rites d'institution, puisque ceux-ci classent également les candidats selon leur résistance à la douleur ou, dans le cas des examens, selon la qualité de leur prestation intellectuelle.

[9] Van Gennep 1981, Turner 1995.

l'acte de nomination – les différences de capitaux hérités: les titres scolaires naturalisent la division sociale[10]. Cette violence symbolique porte l'accent sur l'effet inverse à celui du rite de passage dans les sociétés peu différenciées, puisqu'il légitime l'inégalité et institue, ou reproduit, la division sociale au sein des sociétés modernes. Remarquons toutefois que l'école participe également de la constitution d'un groupe d'égaux (les membres d'une même classe ou d'un même collège et plus largement les écoliers dans leur ensemble). Faut-il voir dans la pondération différente que nous croyons discerner entre les aspects égalitaristes et la consécration des inégalités socio-économiques des rites de passage ou d'institution, le biais de l'observateur? Lorsqu'il analyse sa propre société, le chercheur remarquerait-il les effets de la dénégation (la consécration de l'inégalité et du classement) et occulterait-il les dynamiques proprement sociologiques (la constitution d'un groupe de pairs)?

L'exercice de la violence s'euphémise donc, mais cette euphémisation s'accompagnerait d'une modification des conséquences de l'usage social de la violence. Le rite de passage, qui créait des égaux – de vrais hommes ou de vraies femmes – en tant que membres d'un groupe se distinguant des autres groupes locaux, affiche aujourd'hui sa véritable nature liminale: il ne sépare plus seulement ceux qui l'ont subi des non-initiés (êtres inachevés, animaux, femmes, étrangers, etc.), mais il institue une division sociale entre ceux qui ont réussi et ceux qui ont échoué, au moyen d'un classement, véritable officialisation d'une inégalité héréditaire ordonnée. Alors que le principe du rite de passage était de constituer le groupe des initiés égaux entre eux en l'opposant au non-initiés, il tend à rejeter les initiés «ratés» dans l'échec innommable et à couvrir d'honneurs les initiés «qui ont réussi», c'est-à-dire à consacrer la division au sein du groupe.

Guerre permanente potentielle et guerre économique actuelle

Comme corollaire à l'usage social de la violence dans les rites de passages, Pierre Clastres (1980: 203-204) avance l'hypothèse que les sociétés amazoniennes maintiennent leur indépendance, soit leur liberté et leur égalité, au moyen de la guerre permanente. Cet état de guerre endémique interdit aux petits groupes d'atteindre une taille qui favoriserait l'apparition d'une division sociale en leur sein. Certes, la guerre permanente reste le plus souvent potentielle, mais elle induit une logique accumulatrice qui conduit le guerrier à poursuivre sans fin l'accroissement de son capital prestige. Par là, elle mène souvent le héros à la mort violente au cours d'exploits qui deviennent toujours plus audacieux, toujours plus risqués, mais qui rapportent aussi toujours plus de prestige.

Dans nos sociétés occidentales, la guerre physique entre Etats tend à disparaître au profit de la guerre économique. Or, celle-ci n'est pas le garant d'une indépendance des groupes sociaux et encore moins des Etats. Pour les citoyens, la guerre économique se solde trop souvent par un malheur qui ne présente que peu de parallèles avec celui du guerrier sauvage cher à notre auteur. La guerre économique accentue les divisions sociales et ne profite qu'à une minorité, alors que l'insécurité enveloppe la plus grande partie du corps social. Pour une minorité toujours croissante, la progression de l'exclusion avec son cortège de souffrances et de morts sociales est le résultat terrible du conflit qui agite les Etats modernes ou les groupes multinationaux soumis aux diktats de la finance spéculative (Sabelli 1996). Bref, la mondialisation de l'économie, résultats de la guerre économique, conduit à l'aggravation de la misère sociale et à l'âge de la rareté pour tous (Rist, dir. 1997).

En outre, le capital économique possède une permanence et une stabilité

[10] «L'acte de classement scolaire est toujours [...] un acte d'*ordination* au double sens que ce mot revêt en français. Il institue une différence sociale de rang, une *relation d'ordre définitive*: les élus sont marqués, pour la vie, par leur appartenance (ancien élève de...): ils sont membres d'un *ordre*, au sens médiéval du terme, et d'un ordre nobiliaire, ensemble nettement délimité (on en est ou on n'en est pas) de gens qui sont séparés du commun des mortels par une différence d'essence et légitimés, de ce fait, à dominer. C'est en cela que la séparation opérée par l'école est aussi une ordination au sens de *consécration*, d'intronisation dans une catégorie sacrée, une noblesse» (Bourdieu 1996: 41-42). Voir également Bourdieu (1981).

étrangères au capital prestige. Dans le cadre d'une économie sociale fondée sur le prestige, la course au profit reste toujours fragile. Cette forme de capital est soumise aux aléas de la réputation et peut être anéantie par la malveillance des forts, comme par celle des faibles. Accusations de sorcellerie, dérisions, ostracismes, rumeurs sont autant d'éléments qui peuvent mettre en péril le capital prestige le mieux établi. De plus, ce capital n'est que faiblement transférable d'un individu à l'autre: la succession d'un «grand homme» ne se fait pas par simple héritage de son capital prestige. Certes, il est toujours bon d'avoir des ancêtres ou des parents prestigieux, mais chacun doit construire personnellement sa propre réputation, soit (re)constituer son capital prestige. Pour poursuivre dans la perspective ouverte par Pierre Clastres, il faut comprendre les pratiques menaçant la réputation la plus solide et la difficulté de transférer le capital prestige comme des formes de résistance de la société contre l'apparition de la division sociale en son sein – en d'autres termes, comme un épisode de la lutte contre l'Etat (Gauchet 1977 et 1985). En revanche, dans une économie capitaliste, le capital économique peut se transmettre et se monnayer sans trop de contraintes, même s'il peut être rongé par une inflation élevée ou disparaître dans un krach boursier.

Ainsi, nous croyons déceler deux formes de guerre: la guerre permanente mais limitée des sociétés «primitives» et la guerre économique omniprésente et généralisée du capitalisme tardif. Si la première trouve son moteur dans une course à l'exploit guerrier, dans une accumulation infinie de capital prestige qui ne peut que mener le guerrier insatiable à une fin violente, la seconde ne pose pas de terme à l'accumulation. La guerre économique autorise une thésaurisation illimitée de capital économique et la recherche du profit ne conduit – hélas – pas le *raider* assoiffé de profit monétaire à la disparition physique, comme le veut la logique inflationniste des exploits qui emprisonne le «guerrier sauvage».

Sacrifice prophylactique et exclusion sociale sacrificielle

«Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane. L'usage servile a fait une chose (un objet) de ce qui, profondément, est de même nature que le sujet, qui se trouve avec le sujet dans un rapport de participation intime. [...] La destruction est le meilleur moyen de nier un rapport utilitaire entre l'homme et l'animal ou la plante. [...] Ce que le rite a la vertu de retrouver est la participation intime du sacrifiant à la victime à laquelle un usage servile avait mis fin» (Bataille 1967: 94).

Dernier élément de comparaison entre l'usage de la violence par une société peu différenciée et par une société moderne: le sacrifice et la part maudite. Dans les rituels, le sacrifice d'une partie de soi (ablation), d'un bien (potlatch et consumation) ou d'un membre du groupe (victime sacrificielle) permet de réactualiser le lien avec la transcendance (divinités, groupe, idéal de soi).

Certes, le rituel a aussi pour fonction de fonder le groupe des «gens de soi» tout en excluant les «gens de l'autre» au moyen d'un sacrifice qui marque dans le corps physique ou dans le corps social l'événement originel, qui rejoue la geste fondatrice au moyen de la violence. Mais, outre cet aspect identitaire ou créateur du lien social, l'usage ritualisé de la violence permet de contenir la violence pulsionnelle des «machines désirantes» (Deleuze et Guattari 1972) comme le souligne René Girard (1972). Il s'agirait de circonscrire une violence, inhérente à la vie sociale comme à la vie psychologique, et de la canaliser au moyen du rituel qui permet, par le bannissement d'un bouc émissaire, la résolution des crises sociales: «La société cherche à détourner vers une victime relativement indifférente, une victime "sacrificiable", une violence qui risque de frapper ses propres membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger» (Girard 1972: 13).

Mais, pour Georges Bataille, il s'agit surtout de donner du sens à la vie sociale en sacrifiant la part maudite. Ce sacrifice n'est rien d'autre que la condition du sacré, le moyen de maintenir le lien entre l'homme, en tant qu'être dans le monde, avec la transcendance d'une extériorité entr'aperçue grâce à l'angoisse de la finitude (Bataille 1967 et 1978). Cette ouverture sur le sacré offre la possibilité de contenir les forces de division en socialisant la richesse, en rendant légitime la possession de biens au moyen – paradoxal – de leur destruction, en transformant le capital économique en capital prestige par la dépense improductive, par le sacrifice de la part maudite, fondement du sens.

Ainsi, «l'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation et la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, réductible, est représentée par l'usage du minimum nécessaire, pour les individus d'une société donnée, à la conservation de la vie et à la continuation de l'activité productive: il s'agit donc simplement de la condition fondamentale de cette dernière. La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives: le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes. Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes énumérées, elles constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas l'accent est placé sur la *perte* qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens. [...] Dès lors, il apparaît que les choses sacrées sont constituées par une opération de perte [...]» (Bataille 1967: 28-29).

Qu'en est-il dans les sociétés modernes? Si la fonction du rite sacrificiel, que représente le chômage et l'exclusion sociale qui l'accompagne, ne peut se trouver ni sur le plan de l'unité du groupe face à la division qui le menace, ni sur le plan du rite de passage garant d'un nouveau statut pour tous les candidats, il faut chercher cette fonction dans la perspective de la part maudite. Le sacrifice d'une partie du groupe est nécessaire au maintien de l'ordre du monde (Farrugia 1997: 42). Tels les Aztèques qui immolaient des victimes afin d'offrir le fluide essentiel au bon fonctionnement du cosmos, le capitalisme immole d'innombrables victimes afin d'assurer la transcendance du dieu marché. Seul le sacrifice de trop nombreux producteurs potentiels permet de maintenir la foi dans le marché (Sabelli 1996), censé garantir des «lendemains qui chantent». Le chômage devient le symptôme immanent de la promesse, toujours trahie, de l'abondance pour tous.

Il est donc loisible de voir dans les exclus, les chômeurs, les pauvres absolus (selon l'expression de la Banque mondiale), la part maudite, garante d'un sens social, de l'ordre du monde. Mais il pourrait également s'agir de victimes d'un rite sacrificiel destiné à contenir la violence hors de la société, c'est-à-dire à l'euphémiser. Il n'est plus nécessaire d'arracher le cœur des sacrifiés pour assurer la perpétuation du cycle cosmique; aujourd'hui, il suffit, pour assurer le bon fonctionnement du marché, d'arracher les victimes au monde de la production, c'est-à-dire de leur interdire toute dépense improductive (toute consumation) en limitant leur activité sociale à la satisfaction des besoins vitaux (la consommation), ce qui revient à les condamner à la mort sociale.

Pourtant, outre le fait que ce sacrifice d'une partie toujours croissante de la population ne conduit pas les producteurs à un sentiment de solidarité entre soi[11], comme le fait le rituel «classique», on peut s'interroger sur son efficacité symbolique. La foi dans le dieu marché est-elle vraiment maintenue grâce au chômage et à l'exclusion? Le sens du monde est-il garanti par des gains de productivité, par une rationalisation de la production ou par une délocalisation qui condamnent un nombre toujours plus important de producteurs à l'inactivité? La violence

[11] Au contraire, l'insécurité règne entre les actifs, craignants toujours d'être les prochains sur la liste de «dégraissage»: point de lien social entre concurrents à l'exclusion.

physique est-elle réellement contenue hors de la société lorsque l'insécurité croît constamment, lorsqu'une surveillance accrue menace les pratiques sociales les plus anodines, lorsque les exclus risquent de convertir leur mort sociale en violence physique aveugle (émeutes, guerres civiles, conflits «ethniques», etc.)?

Ainsi, l'exclusion sociale ne s'apparente que peu au sacrifice prophylactique de René Girard. En revanche, les analogies avec la dépense improductive sont séduisantes et nous pensons qu'il s'agit de détruire la part maudite du capitalisme, de sacrifier aveuglément en un gigantesque potlatch non plus des richesses matérielles ou symboliques, mais des agents sociaux.

En conclusion, si la violence s'euphémise, tant lors des rites de passage, des rites sacrificiels qu'au cours des péripéties de la guerre, cette transformation de l'usage légitime de la violence ne s'accompagne pas moins d'un véritable renversement sociologique: il s'agit du passage de sociétés reconnaissant dans la violence physique le gage de l'égalité et de l'indépendance d'une part, le moyen de maintenir un lien avec le sacré et de donner un sens légitime à l'ordre des choses d'autre part, à une société foncièrement inégalitaire où la dénégation de ce principe constitutif (dénégation qui prend la forme des sirènes de la démocratie et de l'égalité des citoyens devant la loi) s'accompagne d'un rejet viscéral de la violence physique pour une violence symbolique parmi les plus brutales qui soient. Euphémiser la violence physique ne se fait pas sans perte, puisque le prix à payer pour «humaniser» les pratiques sociales – en d'autres termes, pour promouvoir les Droits de l'Homme censés garantir la sécurité du corps et de l'esprit de l'individu – serait celui de la division sociale, soit de la domination de quelques-uns sur tous.

En outre, les gigantesques explosions guerrières que ce siècle a connues et connaît toujours soulignent les limites de ce processus d'euphémisation de la violence physique. A force de la dénier, celle-ci resurgit aveuglément puisque les processus sociaux qui la confinaient à des occasions ponctuelles (consumation, épisode guerrier, rites de passage) ont disparu de notre reproduction sociale. En effet, il n'y a rien de commun entre les années de guerre totale des deux guerres mondiales ou des multiples guerres civiles et l'usage socialisé de la violence que connaissent encore nombre de société. On peut donc s'interroger sur les conséquences de la croisade pour les Droits de l'Homme que mène aujourd'hui l'Occident. S'agit-il de légitimer une différenciation sociale et économique au sein de sociétés qui reconnaissent l'inégalité au cœur de leur organisation sociale? Garantir les Droits de l'Homme – ou de l'individu – n'est-ce pas abandonner l'usage socialisé de la violence au risque de ne plus pouvoir maîtriser son déchaînement?

Dénier la violence physique revient à promouvoir l'exercice de la violence symbolique; dénier l'inégalité des citoyens au nom des Droits de l'Homme permet de promouvoir des conditions socio-économiques d'une extrême disparité; dénier la consumation de la part maudite revient à sacrifier une part disproportionnée du corps social. Nous sommes bien là au cœur de la rhétorique de la dénégation qui caractérise, selon nous, la croyance.

Bibliographie

ABENSOUR Miguel (dir.)
1987. *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil.

BATAILLE George
1967 [1949]. *La part maudite*. Paris. Minuit.
1978 [1954]. *L'expérience intérieure*. Paris. Gallimard.

BOURDIEU Pierre
1981. «Epreuve scolaire et consécration sociale: les classes préparatoires aux grandes écoles». *Actes de la recherche en sciences sociales* 39: 3-70.
1986. «Les rites d'institution», in: Pierre CENTLIVRES et Jacques HAINARD (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui*, p. 206-215. Lausanne: L'Age d'Homme.
1994. «Stratégies de reproduction et modes de domination». *Actes de la recherche en sciences sociales* 105: 3-12.
1996 [1994]. *Raisons pratiques*. Paris: Seuil [Point].
1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.

CLASTRES Pierre
1974. *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique*. Paris: Minuit.
1980. *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil.

DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI
1972. *L'anti-Œdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.

DROZ Yvan
1999. «Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu: rite d'institution, division sociale et Droits de l'Homme». *Cahiers d'études africaines* (sous presse).

DURKHEIM Emile
1968 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: PUF.

FARRUGIA Francis
1997. «Exclusion: mode d'emploi». *Cahiers internationaux de sociologie* CII: 29-57.

GAUCHET Marcel
1977. «La dette du sens ou les racines de l'Etat». *Libre* 2: 5-43.
1985. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard.

GIRARD René
1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

LATOUR Bruno
1997 [1991]. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

MÜNCH Richard
1995. «Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften: Eine Bestandsaufnahme». *Berliner Journal für Soziologie*: 5-24.

PERROT Marie-Dominique, Gilbert RIST et Fabrizio SABELLI
1992. *La mythologie programmée: l'économie des croyances dans la société moderne*. Paris: PUF.

RIST Gilbert
1988. «Le "développement" est-il rationnel? Un concept occidental à l'épreuve de la démarche interculturelle», in: Fernand OUELLET (éd.), *Pluralisme et école*, p. 57-84. Québec: Institut québécois de recherche sur la culture.
1996. *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de Sciences Po.

RIST Gilbert (dir.)
1997. *La mondialisation des anti-sociétés*. Paris/Genève: PUF/IUED [Nouveaux cahiers de l'IUED; 6].

SABELLI Fabrizio
1996. «La géofinance est une religion qui a pour dieu-totem "le marché"». *Le Temps stratégique*: 50-55.

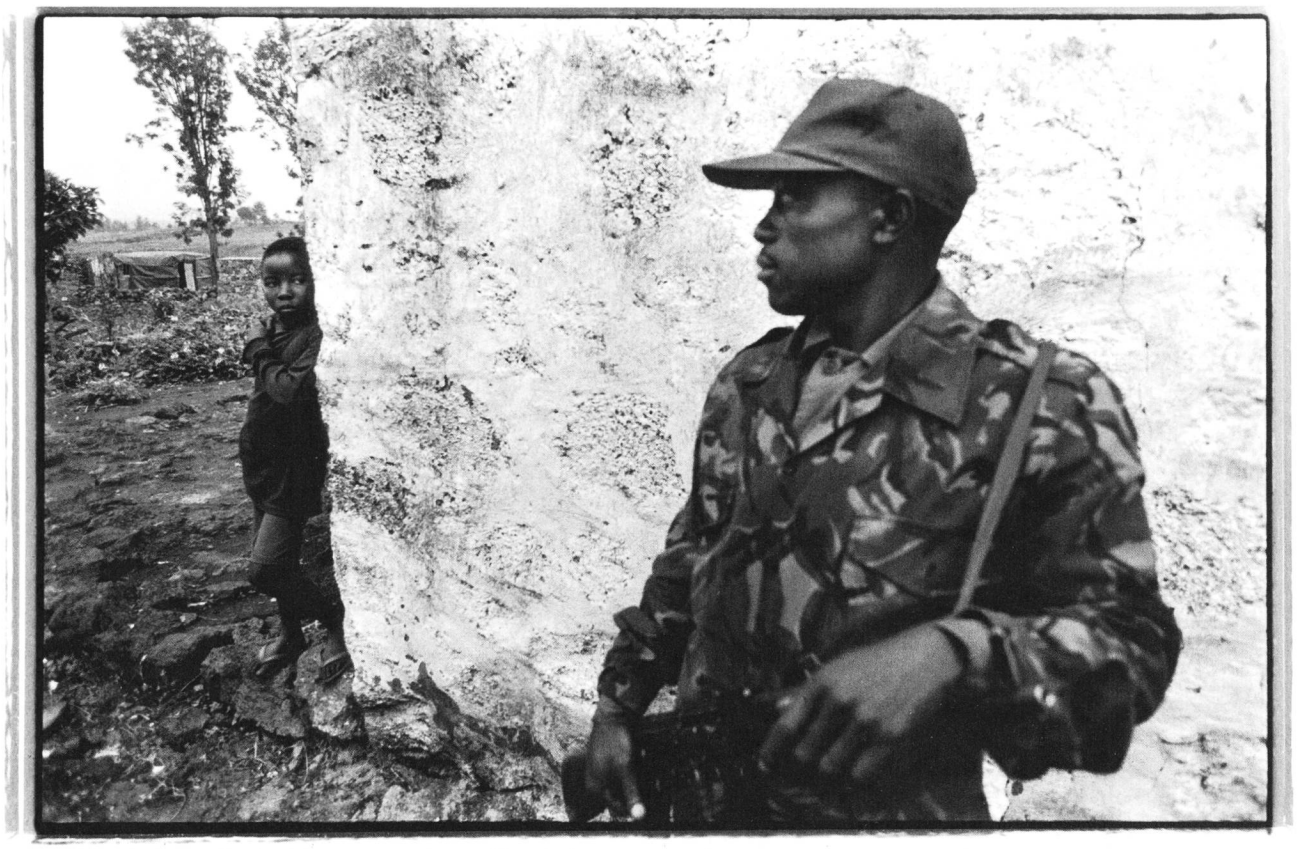
TRAIMOND Bernard (dir.)
1997. *L'anti-autoritarisme en ethnologie*. Bordeaux: Centre d'études et de recherches ethnologiques.

TURNER Victor
1995 [1969]. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.

VAN GENNEP Arnold
1981 [1909]. *Les rites de passages*. Paris: Picard.

VEYNE Paul
1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Seuil [Point; 246].

© Ambroise Tézenas/Strates: Beyrouth, Liban, décembre 1994



© Michaël Zumstein/family photos: Congo - Goma - Soldat rebelle en poste - octobre 1998

Abstract

The Mote and The Beam: Towards a Study of Modern Beliefs and the Social Use of Violence

This article attempts to shed light on certain uses of violence in modern society through an examination of anthropological analyses of societies qualified as «primitive». The author contrasts social representations common in the West with those more «distant», rendering necessary a detour by way of comparison. He reviews certain key elements of the sociology of belief, and presents the theoretical pitfalls which threaten the comparative perspective. Only once these theoretical precautions have been taken can he present his argument that: 1/ the social use of violence is an essential element in the reproduction of all societies; and 2/ in the West, violence has undergone a process of euphemization. Physical violence has disappeared progressively from social practice, replaced by forms of symbolic violence of an unusual brutality. The tragic explosion of warfare around the world acts as a reminder of the limits of this process.

Auteur

Yvan Droz enseigne à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) de Genève et dirige un projet au Fonds National Suisse pour la Recherche Scientifique (FNSRS). De 1993 à 1997, il a travaillé à l'Institut de sociologie de l'Université de Berne au sein d'un projet du FNSRS sur les migrations kikuyus au Kenya central (NSD). Diverses recherches ethnologiques en Equateur, Côte d'Ivoire, Burundi et Kenya sur l'anthropologie de la maladie et les transformations de la reproduction sociale. Auteur d'une thèse de doctorat à l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel consacrée aux transformations de l'ethos kikuyus, il conduit actuellement une recherche sur le monde paysan jurassien face à la mondialisation.

Adresses: IUED, Case postale 136, Rue Rothschild 24, CH-1211 Genève 21, (tél.) ++41 22 906 5952 (dir.) / 906 5940, ++41 22 906 5947 (fax), courriel: <Yvan.Droz@iued.unige.ch>; (adr. privée) République 3, CH-2300 La Chaux-de-Fonds. tél./fax ++41 32 914 1976, courriel: <yvandroz@vtx.ch>.

Famille déplacée, Mostar, août 1998