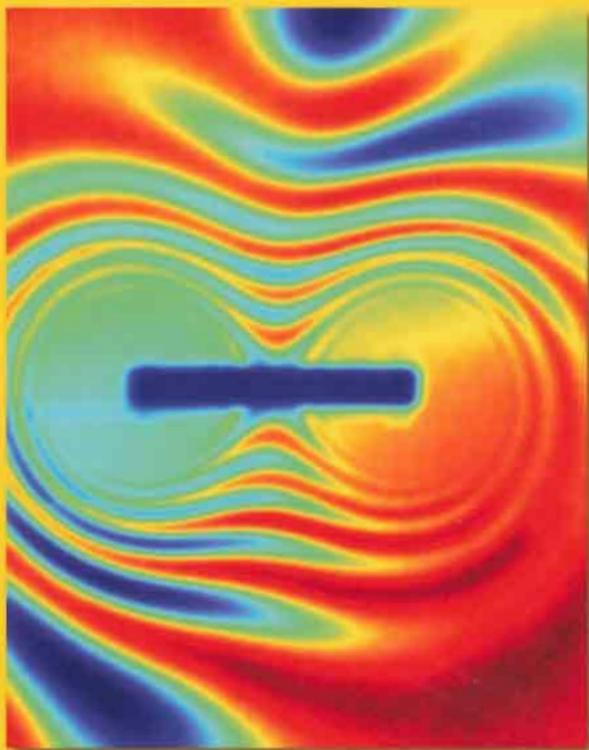


Pascale ABSI
Françoise BOURDARIAS
Isabelle GUÉRIN

FIGURES ANTHROPOLOGIQUES DE LA DOMINATION



ANTHROPOLOGIE



CRI
TIO
LE

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2019
5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

www.editions-harmattan.fr

ISBN : 978-2-343-18721-1
EAN : 9782343187211

**FIGURES ANTHROPOLOGIQUES
DE LA DOMINATION**

« Anthropologie critique »

Collection dirigée par Monique Selim

Cette collection a quatre objectifs principaux :

- Renouer avec une anthropologie sociale détentrice d'ambitions politiques et d'une capacité de réflexion générale sur la période présente ;
- Saisir les articulations en jeu entre les systèmes économiques devenus planétaires et les logiques mises en œuvre par les acteurs ;
- Étendre et repenser les méthodes anthropologiques dans les entreprises, les espaces urbains, les institutions publiques et privées, les ONG, etc.
- Étudier les processus globalisés de numérisation et analyser leurs modes différentiels de subjectivation.

Derniers ouvrages parus

Monique SELIM

Anthropologie globale du présent, 2019.

Margitta ZIMMERMANN

Au bord du silence. Souffrance psychique, corps et handicap en France, 2018.

Paolo GRASSI

Terreur à Guatemala-ville, conflits territoriaux, violence et gangs, 2018.

Barbara MOROVICH

Miroirs anthropologiques et changement urbain. Qui participe à la transformation des quartiers populaires ? 2017.

Wenjing GUO, Monique SELIM

Des sexualités globalisées à l'avant-garde, 2017.

Julie LOURAU

Fêtes populaires et carnaval. Le commerce de rue en temps de fêtes à Salvador de Bahia, 2016.

Marie-Dominique GARNIER

Alphagenre, 2016.

Wenjing GUO

Internet entre État-parti et société civile en Chine, 2016.

Anne QUERRIEN, Monique SELIM

La libération des femmes, une plus-value mondiale, 2015.

Pascale ABSI
Françoise BOURDARIAS
Isabelle GUÉRIN

**FIGURES ANTHROPOLOGIQUES
DE LA DOMINATION**

L'Harmattan

Cet ouvrage a reçu le soutien du CESSMA (IRD/Inalco/Université de Paris Diderot), de la Fédération Sciences Sociales Suds et de l'Agence Universitaire de la Francophonie.

Il a été mis en page et relu par Nicole Beaurain.

SOMMAIRE

Monique SELIM

PROLOGUE :

Valences politiques et moralisations de la domination.....9

Monique SELIM

De l'accusation à la soumission conceptuelles

De la domination aux ritournelles des discriminations 15

Antoine HEEMERYCK

Domination, altérité et niveaux de pertinence

Réflexions à partir de deux quartiers de Bucarest31

Kaveri THARA

Between emancipation and subordination

Women's struggles in a fish market in South India51

Naffet KEITA

Nouvelles relations de dépendance

dans le Mali contemporain.....83

Alix PHILIPPON

La relation maître/disciple du soufisme comme
rapport de domination

Charisme, clientélisme et politique électorale au Pakistan..... 107

David PICHERIT

Violences politiques et démocratie en Inde du Sud

Une ethnographie des hommes de main dalits

de politiciens mafieux..... 125

Leo MAGNIN, Marine FAUCHÉ, Hugo SEMILLY,

Romain PIKETTY, Laurine THIZY

L'audience en chambre correctionnelle

Domination structurelle, performance et quiproquo 157

PROLOGUE

VALENCES POLITIQUES ET MORALISATIONS DE LA DOMINATION

Monique SELIM

Dans la dernière décennie, on observe que le concept d'émancipation a nourri beaucoup plus de réflexions parmi les chercheurs en sciences sociales que celui de domination sur lequel cet ouvrage se concentre, avec un regard innovant sur les modes de nomination et de catégorisation. Émancipation (Cukier, Delmotte, Lavergne 2013 ; Garnier 2018) et domination forment un des multiples binômes notionnels dans lesquels s'exprime la complexité de phénomènes sociaux qu'on a voulu longtemps opposer mais qui sont de plus en plus pensés dans leurs interrelations et leur concomitance. La domination apparaît en outre aujourd'hui de façon croissante rabattue sur le champ des sexualités : violences et harcèlements sexuels en constituent la quintessence spectaculaire tandis que les rapports de domination sociale et économique sont tendanciellement laissés dans l'ombre. Corollairement l'émancipation des femmes occupe une large partie de l'attention (Grandchamps, Pffeferkorn 2017).

Ce nouveau paysage idéologique s'éclaire à la lumière des logiques antithétiques qui traversent les appartenances de sexe et les sexualités, véritables machines ventriloques sur les dynamiques sociales ; alors que la domination masculine est de plus en plus

traquée dans la quotidienneté, les figures de la domination font l'objet de processus de neutralisation et/ou de réhabilitation symboliques à travers par exemple la banalisation des pratiques BDSM, objets d'études anthropologiques désormais nombreuses. Que nous disent ces contradictions sur les sociétés présentes que la globalisation capitaliste imprègne selon leurs singularités en jeu ? D'une manière générale, elles désignent les déplacements d'enjeux, de focus macro-sociaux et macro-économiques, pesant de toutes leurs déterminations structurelles, vers des relations interpersonnelles surplombées par l'hypothèse d'un consentement insaisissable ; les premiers se voyant coupés des secondes comme s'il s'agissait de deux ordres séparés et exclusifs. Ces relations interpersonnelles – que l'on voudrait contractualiser et sanctionner sur un mode juridique – sont appréhendées comme relevant de la morale tandis que les rapports sociaux de domination s'inscrivaient, dans l'esprit de ceux qui pointaient leur existence, dans le politique auquel l'économie était subordonné.

Sous l'influence des importations étatsuniennes, une rupture épistémologique est intervenue que le genre et l'intersectionnalité ont cristallisée : elle consacre une perspective interactionniste qui n'a même plus besoin de s'afficher comme telle tant elle relève de l'évidence partagée. À un autre niveau, il en découle qu'il est devenu tentant de considérer qu'estimer la domination subie par un individu pouvait outrepasser le devoir d'analyse du chercheur et ce, de façon immorale et injuste, car seul l'individu lui-même serait en droit d'émettre un tel jugement sur sa situation, faisant ordre de vérité. Autrement dit la parole du sujet se suffit à elle-même, car il n'y a rien à interpréter derrière le discours recueilli qui place le chercheur en position de commentateur, ce que restitue bien le succès des *narratives* et l'apologie des *native people*. Moralité, vérité, individualité théoriquement et pratiquement souveraine, interaction et discursivité autoréférentielle, telles sont quelques unes des pierres angulaires sur lesquelles s'appuient implicitement nombre de recherches actuelles qui oscillent entre fossiliser la domination dans des catégorisations *a priori* (dont classe, genre, race sont le meilleur échantillon), soit louer l'autonomie autoproclamée des individus.

Cet ouvrage entend, à contre-courant, tenter de construire l'intelligibilité du social tel qu'il se donne à observer dans sa

facture globale, tout en prenant en compte l'idée que les acteurs ont tout à la fois – doit-on souligner – des rapports sociaux et des relations intersubjectives qu'ils vivent et perpétuent. C'est là sans aucun doute son originalité et son apport majeurs dans le contexte actuel ; l'ensemble des contributions qui s'inscrivent dans des configurations sociétales extrêmement variées – Inde, Pakistan, Roumanie, Mali, France – mettent en scène cet effort de creuser les représentations et les émotions des acteurs tout en les replaçant dans leur cadre social, politique et économique d'émergence et de production. Chaque auteur relit en outre à sa manière la généalogie du concept de domination pour mieux montrer comment la réalité scrutée va au-delà de ce qui a été écrit en la matière et enrichit les leçons antérieures. L'esquisse comparative qui s'en dégage se situe moins au niveau des faits sociaux et des espaces étudiés hétérogènes que d'une démarche herméneutique partagée qui s'attache à reconstruire la cohérence du réel, pensé comme totalité, incluant le chercheur, protagoniste de la relation nouée avec l'acteur. De la croyance religieuse au travail, en passant par des espaces résidentiels, le lecteur est ainsi amené à traverser des champs sociaux contrastés dont les sujets se révèlent des acteurs au sens fort du terme, édifiant leur version du réel face au tiers que constitue le chercheur, la modifiant selon les événements.

De cette traversée, le politique ressort comme un élément fondamental non seulement au plan objectif mais aussi à l'instar d'une donnée subjective confortant ou déniait le poids des structurations en jeu. Le politique apparaît ainsi la matrice dans laquelle se fomentent, se nouent et se transforment les rapports et les relations de domination. Qu'il s'agisse de disciples soufistes pakistanais, d'esclaves maliens, de femmes indiennes vendeuses de poisson, d'habitants de quartiers roumains, d'hommes de main indiens, ou encore des accusés dans les tribunaux français, la signature politique du vécu s'impose doublement : comme un défi amphibologique aux acteurs – au sens où le politique est une donnée structurelle mais qui n'en est pas moins appréhendée par les subjectivités qui le transforment – et comme un processus de retotalisation hégémonique au chercheur.

Soulignons que le politique permet de relire l'antinomie rhétorique domination /autonomie car, comme la période présente le montre

amplement – en particulier avec les femmes –, l'autonomie prend souvent l'apparence d'une réaffirmation des dépendances passées pour se donner le sentiment de lutter contre les dominations présentes ; en effet le retour aux soumissions antérieures est souvent édifié en instrument de révolte contre une situation insupportable, qui paraît sans issue. La domination se love alors dans des efforts d'autonomisation au point qu'elle aveugle souvent le chercheur qui va y trouver des signes de liberté, en adhésion aux preuves que veulent donner les sujets de leur propre détermination. La domination a en outre changé de visage et de modes d'exécution avec la responsabilisation psychique et morale des individus, leur autonomisation dans l'application consciente et volontaire des normes qui ont remplacé la verticalité de l'autorité dominante contre laquelle on pouvait se dresser frontalement. La numérisation des univers dits autrefois privés et publics, distinction aujourd'hui dissoute par interpénétration constante, renforce et soutient ces processus qui peinent à se penser comme intériorisation, selon l'antienne passée, dans la mesure où la dichotomie intérieur/extérieur est largement évaporée pour le sujet hyperconnecté.

Dans cette perspective, les résistances à la domination deviennent floues, soit qu'elles se donnent à voir pour l'individu comme simplement ou presque impossibles – ce que suggèrent les exemples indiens, pakistanais et maliens de cet ouvrage – soit qu'elles corroborent les dominations présentes et désignent l'insatisfaction des acteurs de ne pas avoir reçu toutes les promesses recélées dans ces dominations et leur propre statut de dominés, comme l'indiquerait le cas roumain. Nombre de révoltes répondent désormais à ce schème qui s'actualise dans la consommation dans laquelle l'individu a appris à s'estimer selon les critères qui lui ont été inculqués par les axiomatiques du marché.

Transporté au plus près de microphénomènes inattendus, le lecteur ressortira donc de cet ouvrage bousculé quant à son entendement de la domination dont les visages ne cessent de se transformer, disparaissant et refaisant surface au gré des vagues du capitalisme triomphant, sans adversaires, tous défunts. Mais dans le même moment le lecteur saisira la force des subjectivités et des imaginaires des acteurs pour appréhender les fractures continuellement renouvelées de la domination. C'est pourquoi pour

bien cerner les nouvelles moutures de la domination, sans doute faut-il suivre Sartre qui s'efforçait toujours, pour ne pas être « aliéné » par « ses intérêts idéologiques », de « penser contre soi », de « briser les os dans sa tête » (Beauvoir 1981). Nombre de chercheurs font leurs les intérêts idéologiques dominants à un moment historique donné et veulent se voiler les yeux face à des rapports de domination qui, retournés, réémergent sur un mode inédit de libération. La vulgarisation scientifique du qualificatif de morale, adjoint à une foule de faits sociaux, achève ce travail de lissage que vient perfectionner le genre.

De l'émancipation à l'autonomie, des résistances à la subversion, ces *Figures anthropologiques de la domination*, montrent aussi sur le terrain le parcours idéal de la domination au cours de ces dernières décennies : ce parcours est marqué par des saillances ponctuelles, des fractures profondes et des occultations tangibles sur lesquelles le premier chapitre de cet ouvrage se penche. Soulignons enfin que l'ensemble des auteurs ici réunis tentent salutairement de déjouer les pièges multiples que tend l'idée de domination, pièges moraux et noétiques, en rappelant que la domination est un concept et non une notion qui, comme l'écrit encore Sartre, est « une pensée qui introduit le temps en elle » (Beauvoir 1981). Ajoutons que le vécu ne règle pas son compte au concept de domination qui, pour le meilleur et pour le pire, a encore une longue vie devant lui.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BEAUVOIR Simone DE, 1981 : *La cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard.
- CUKIER Alexis, DELMOTTE Fabien, LAVERGNE Cécile, 2013 : *Émancipation, Les métamorphoses de la critique sociale*, Paris, Éditions du Croquant.
- GARNIER Jean-Pierre, 2018 : *Émanciper l'émancipation*, Paris, Critiques éditions.
- GRANDCHAMPS Laurence, PFFEFERKORN Roland (ed.), 2017 : *Résistances et émancipations des femmes au Sud*, Paris, L'Harmattan.

DE L'ACCUSATION À LA SOUSSION CONCEPTUELLES

DE LA DOMINATION AUX RITOURNELLES DES DISCRIMINATIONS

Monique SELIM

Atemporel, central et indispensable pour certains chercheurs, unilatéral, trop chargé et daté pour d'autres, le concept de domination constitue l'une des plus hautes crêtes de cristallisation des débats qui animent le champ des sciences sociales et bien au-delà, toutes les réflexions sur la nature des rapports qui font et défont les sociétés. Le concept de domination s'offre néanmoins, dans les cinquante dernières années, à des usages d'intensité variable. Dans la décennie 1960-1970 il rayonne de mille feux, illuminant l'ensemble des sphères personnelles et collectives. Mais il franchit plus difficilement la barre du XXI^e siècle jusqu'à être largement supplanté par la notion de discrimination. J'interrogerai ici cette évolution conceptuelle sur le temps court en tirant différents fils : en quoi éclaire-t-elle ou reflète-t-elle une transformation générale des sociétés et surtout des modes de conception des rapports sociaux ? Quels sont les segments idéels transitionnels qui ont prévalu dans cette mutation conceptuelle et qui l'ont autorisée ? Écartons préalablement deux pôles extrêmes d'interprétation de la vie des concepts : ceux-ci ne relèvent pas de

structures *a priori* de la pensée, indépendantes des mondes sociaux, dans une optique où l'idéalisme kantien rejoint le structuralisme lévistraussien, qu'Henri Lefebvre (1966) avait à juste titre qualifié de nouvel éléatisme. Mais, d'un autre côté, les concepts ne sont pas un simple produit des sociétés qui les voient se développer, comme aurait voulu les y réduire une dogmatologie prétendant s'inspirer de Marx. Deleuze et Guattari évoquent pour leur part des « personnages conceptuels », la nature créative du concept qui « ne se réfère pas au vécu par compensation », l'obligation faite à la pensée d'affronter le chaos, « les chaoïdes » : « La pensée ne se constitue que dans ce rapport où elle risque toujours de sombrer. »

Dans cette perspective, qui éclaire les dynamiques conceptuelles internes aux sciences sociales, les usages invoquant domination et discriminations ne sont pas isolables des situations sociales, économiques et politiques qui en constituent le cadre d'émergence et de consolidation. Dans le même moment, ils n'y épuisent pas leur sens dans la mesure où les sciences sociales traduisent, dans leurs dépassements herméneutiques contradictoires, des logiques de contestation et de conservation des sociétés, inséparables, permettant d'analyser les conflits intellectuels comme autant d'outils de compréhension du moment singulier qui les voit naître. Ceci s'applique tout particulièrement au concept de domination lorsqu'il est replacé dans la période historique des années soixante-dix où les sciences sociales jouissent d'un rayonnement extraordinaire dont il devient à sa manière emblématique. Les sciences sociales entendent alors prendre part aux transformations en jeu – ce qui aujourd'hui apparaît à la majorité une posture marginale et antiscientifique car partisane – et derrière les tableaux magistraux de la domination pointent les visions changeantes de la position de l'intellectuel dans la société, décryptables à travers l'emphase ou les abandons relatifs du concept de domination, accusé de contempteur. Pour mieux appréhender la vie récente mais dense du concept de domination, trois moments-étapes seront donc considérés : dans une première partie, je me pencherai sur les anciens rhizomes de la domination, avant d'aborder, dans une seconde, les linéaments actuels des discriminations. En conclusion, j'esquisserai à grands traits la situation présente qui voit une réenlumination simplifiée de

la domination revenir en boucle sur la scène derrière la multitude des discriminations dénoncées.

Les rhizomes de la domination

Faisons un bref retour sur la décennie 60-70, durant laquelle le concept de domination est dans toutes les bouches, et s'incruste dans tous les écrits, jusqu'à obscurcir le paysage. Le marxisme surplombe et innerve alors les sciences sociales, mais les usages du concept de domination, qui nourrit l'ensemble des mobilisations intellectuelles, débordent largement une acception marxienne, en particulier en raison de l'aura dont jouit la psychanalyse, fécondant les sciences sociales dans leur versant le plus avancé. Dans la nébuleuse de la domination, c'est le pouvoir qui apparaît comme la notion clé, étendant à chacun, dans le champ des sciences sociales comme en dehors, la capacité réflexive et pratique de le démasquer et de l'expurger des relations personnelles et institutionnelles. L'implication des sujets dans les rapports de pouvoir et de domination constitue l'hypothèse première de cette lecture de la société. S'efforcer d'échapper à cette inscription consciente ou inconsciente dessine l'horizon émancipateur partagé. Le freudo-marxisme (*L'homme et la société* 1969 ; Selim 2000) de Wilhelm Reich (1998) à Herbert Marcuse (1958, 1968), et les courants qui s'en inspirent comme la sociologie clinique (Enriquez 1983 ; de Gaulejac) et la sociologie institutionnelle (Lapassade, Lourau 1971) dressent un paysage où la critique (Castoriadis 1977) est une obligation de la pensée et se prolonge dans l'injonction à l'autocritique. Corollairement, accuser les dominants, être accusé de domination, s'auto-accuser de dominer forment les éléments indissolublement liés de la grammaire en jeu enjoignant à chacun de sonder les tréfonds de son âme dans leur articulation aux hégémonies politiques et économiques du moment. La figure de l'État est dans ce cadre essentielle aux décryptages de la domination, autant dans ses forces manifestes de répression que dans ses échos inconscients. Dans le champ des sciences sociales, l'institution, qui incarne l'État, est soumise à l'analyse des chercheurs et des enseignants qui en relèvent, afin d'éradiquer le pouvoir dans lequel ils sont enlisés volontairement ou malgré eux. Parce que la transformation économique et politique est incluse

dans la praxis scientifique, sur le terrain, les anthropologues s'allient aux intellectuels locaux. D'aucuns, à l'université, comme dans les instituts de recherche, seront alors condamnés. Libération, auto-émancipation (*L'homme et la société* 1999) s'entendent sur le fond de la conviction qu'une révolution seule pourrait abolir les rapports de domination et instaurer une société égalitaire : parce que le pouvoir est illégitime, légitime est donc la violence sociale et politique qui conduira à cet objectif. Cette constellation qui traque la domination comme la cause de tous les maux sociaux et psychiques doit être rapportée à l'état du monde dans cette période de guerre froide. Communisme et capitalisme s'affrontent alors comme deux modèles antagoniques et la critique acerbe menée par la revue *Socialisme ou barbarie* (1949-1967) des sociétés du communisme réel accusées d'avoir maintenu inégalités, privilèges, hiérarchies, domination, n'en donne que plus d'aura au rêve d'une alternative : une égalité sociale partagée et instituée, sans dominants, ni dominés. La fin de la dichotomie du monde qui se concrétise en 1991 avec la chute de l'URSS au moment même où celle-ci donne des signes de conversion à la démocratie, inscrit les conditions déterminantes de l'annonce d'un relatif déclin du concept de domination.

L'unification économique que réalise le capitalisme financiarisé, son expansion fulgurante et réussie dans les quelques pays qui maintiennent le monopole d'un État-parti communiste (Chine, Laos, Vietnam, Corée du Nord), dévitalisent la critique des rapports de domination puisque ceux-ci sont pensés comme consubstantiels au régime économique en œuvre, dès lors apodictique. Neutralisés dans leur capacité politique de subversion, les dominés, dont l'existence est renaturalisée, deviennent au mieux des pauvres et des vulnérables à aider, au pire des incapables, imbéciles ou paresseux à laisser au triste sort qu'ils ont choisi. Redivisées en classes normalisées, les sociétés sont encouragées à panser leurs abcès et à stabiliser leurs fractures économiques par différentes voies idéologiques : retour à l'harmonie sociale et au bénévolat en Chine, réhabilitations un peu partout des identités et des cultures nationales qui permettent aux anciens dominés de se hisser au statut de héros salvateur endogène. Mais surtout, les nouvelles avancées collaboratives du capitalisme, nourries par une numérisation globalisée de plus en plus poussée,

achèvent de miner la splendeur passée du concept de domination. Dans un univers économique à la fabrique duquel chacun est convoqué à participer quotidiennement à sa façon, l'hypothèse de renverser les rapports de domination ou de les voir disparaître, devient tout simplement absurde : place est cependant faite à des revendications qui vont toucher ce qu'on dénomme les discriminations, maître mot de la période actuelle qui commence au XXI^e siècle.

Les linéaments des discriminations

Les discriminations et les luttes contre les discriminations peuplent désormais les univers, professionnels, publics, privés jusqu'à structurer les imaginaires et les inconscients : telle est du moins la thèse conventionnelle banalisée tant par les sciences sociales que par les politiques publiques. La notion de discrimination s'est imposée, avec toutes ses ambiguïtés, éclipsant le concept de domination. Comment faire la différence et aussi le lien entre ces deux termes dont les valences désignent des régimes de pensée et d'action distincts ? Tentons de repérer quelques arêtes sémantiques parmi d'autres. D'un double usage, interne et externe, la notion de discrimination est appropriée comme un mobile de revendication, appelant la réparation. Sur ce point, elle tranche avec le concept de domination qui présuppose un dominant qui actualise le rapport de domination ou l'édicte. La notion de discrimination fait ainsi table rase de l'hypothèse dominatrice incorporée par le sujet énonçant le rapport de domination où il est impliqué. L'altérité est en effet au cœur de la notion de discrimination sous deux angles : le respect par l'acteur de l'autre et de ses catégories d'entendement qui éliminent la « fausse conscience » (Gabel 1962), le postulat que l'autre, dans son invocation d'une discrimination, est porteur d'une vérité incontestable et entière. Une métamorphose idéelle entre ici en jeu de manière décisive : l'aliénation (Gabel 1971) du sujet – reconnue ou méconnue par lui-même et accessoirement par ses commentateurs ou observateurs – passe à la trappe et de sa dépouille émerge une autonomie autoproclamée, éventuellement légitimée ultérieurement par le chercheur. La visibilité forcée des caractéristiques des discriminations clarifie le sujet à lui-même

et à son observateur. En quelque sorte réduit à ses définitions négatives, l'individu n'est plus séparé de lui-même. Il colle au regard des autres sans fissure ni fiction. Dans cette optique, remarquons combien différent les visions qui sous-tendent les notions de discrimination et de stigmaté, cette dernière ayant été très populaire chez les chercheurs de la fin du XX^e siècle. Le stigmaté – lié à l'origine, au quartier de résidence, à la classe sociale etc. – était entendu immédiatement comme pouvant enclencher son retournement, dans un élan imaginaire métamorphosant la négativité en positivité. À l'opposé on conçoit très difficilement une telle conversion d'une discrimination qui pèse de tout son poids sur le sujet, écrasé par la tache indélébile qui l'offre en spectacle et l'objectifie. Le stigmaté, en revanche, tout en étant objectif, appelle un éventail de réponses subjectives, contrastées et aux effets contradictoires, y compris le fait de s'en débarrasser. Je donnerai un bref exemple afin d'illustrer les ouvertures-fermetures qui estampillent la triade domination-discrimination-stigmaté. Au début des années quatre-vingt je menais une investigation dans le quartier Saint-Leu à Amiens, à l'époque véritable cloaque social situé sur les ruines d'un ancien site industriel dans lequel continuait à vivre une frange marginalisée de la population ouvrière qui y travaillait autrefois. Dans ce ghetto – régulièrement décrié dans la ville –, les habitants élaboraient leur propre mythologie expliquant à leurs yeux le stigmaté qui les frappait et l'exclusion consécutive dont ils étaient l'objet : héritiers d'une misère érigée en philosophie de la solidarité, dignes descendants des *nazus*, terme historique qui continuait à les désigner comme résidents dans le quartier, ils s'acharnaient à défendre l'indéfendable : les plus âgés s'évertuaient à ignorer la délinquance et la violence qui caractérisaient les plus jeunes, systématiquement expulsés des terrains de football où ils tentaient de jouer. L'alcoolisme était célébré comme le lien indéfectible d'un entre-soi refusant les régulations de la société externe et en particulier l'ascension individuelle (Selim 1969, 1982, 1985, 1999, 2017). Si l'on se penche aujourd'hui sur les études innombrables de sociologie urbaine qui se bâtissent sur les discriminations qui frappent les populations issues des périphéries urbaines – rebaptisées de façon éloquente comme *les quartiers*, après l'emploi à la fin des années

quatre-vingt-dix du mot *banlieues* – on décrypte une logique irréfragable qui accentue le bannissement hors de la société, le fonde en vérité et *in fine* l'accrédite et bouche l'horizon des sujets, se noyant dans l'infamie de leur résidence, peuplée de trafiquants de toutes sortes et livrée à elle-même. Ici point de salut y compris imaginaire hors la romance dite communautaire ou l'aventure jihadiste : les discriminations n'en finissent plus de boucher le paysage et d'étouffer les sujets.

Revenons sur le passage qui fait sauter la domination vers les discriminations, et du même coup force le trait sur les mécanismes sociaux, leur déterminisme, jusqu'à oublier la liberté du/des sujets, leur imagination personnelle et collective, leur volonté de révolte. L'anthropologie – et plus encore ce qui est revalorisé depuis quelques décennies comme une ethnographie (Bazin, Selim 2002) descriptive – peut être considérée comme un vecteur *a posteriori* de légitimation, puisqu'elle n'est pas intervenue dans le débat public. Néanmoins, le fondement anthropologique d'une mise à jour des catégories endogènes de l'autre apparaît dans la notion de discrimination hypostasié, extrapolé, généralisé, sans aucun filtre épistémologique. En effet dès lors qu'une discrimination est dénoncée par un sujet, au nom d'une valeur propre, la proposition est validée du simple fait, tautologique, du caractère apodictique du discours. Les études sur les discriminations se sont ainsi multipliées dans les sciences sociales, s'interpénétrant avec les programmations des politiques publiques, sans recul sur la production des cibles et la nature des discriminations dénoncées. Catherine Deschamps s'interroge ainsi sur la pertinence et l'engouement présent pour la notion de discrimination et juge que cette dernière a été d'autant plus utilisée qu'elle s'est substituée à celle de déviance, progressivement abandonnée. L'anthropologue constate que des populations étudiées auparavant pour elles-mêmes le sont désormais pour les discriminations qui s'abattent sur elles. Elle en prend pour exemple les prostituées dont le nouveau spectre discriminatoire des recherches nie les subjectivités désirantes. L'injonction scientifique à prendre pour objectif les discriminations qui, souligne-t-elle, « séparent » selon le sens exact du verbe discriminer, ampute donc les sujets d'une large part de leur identité.

Poursuivons l'exploration des zones en clair-obscur de distinction entre domination et discrimination et remarquons tout d'abord que la juxtaposition de communautés discriminées recouvre désormais la potentialité d'une société générale empreinte de rapports de domination : l'horizontalité de communautés légitimées par les discriminations liées à leurs traits singuliers destitue la verticalité de la domination. Les processus de légitimation des discriminations se fondent en outre sur une multitude infinie de droits (Hayem *et al* 2018 ; Selim 2017) qui se ressource au paradigme global du droit à être soi dans tous les domaines : l'ensemble de ces droits, au fur et à mesure que les revendications contre les discriminations les font accéder à la légalité, deviennent porteurs de normes. L'abîme se creuse alors avec les luttes contre les rapports de domination qui mobilisaient une violence présumée légitime. L'expulsion de la violence qu'actualisent les droits vainqueurs de discriminations particulières a pour atout de pacifier les communautés dont la production par scissiparité est incessante car liée à de toujours nouvelles discriminations idoines. Évanescence se profile dès lors l'idée même de société avec le schéma totalisant qu'elle contient depuis les origines de la sociologie, dans ce scénario où s'agglutinent des communautés de droits issues de discriminations qui confèrent des identités personnelles et collectives devant être consolidées.

La rupture s'affiche entière avec l'espérance d'une abolition des rapports de domination dont l'enjeu était précisément de déshabiller les acteurs d'une identité dont l'assignation était pensée comme le résultat de la domination. Rappelons à ce propos que le noir de Fanon devait devenir un homme comme les autres, tandis que Glissant disait adieu à la négritude. La femme de Simone de Beauvoir aspirait à sortir du règne de la féminité, de la maternité et de la nature tout comme le juif de Sartre pouvait enfin se débarrasser de sa religion et de son origine. Ces eschatologies de la libération, convaincues d'une possible disparition des rapports de domination, avaient éliminé les spectres identitaires comme autant de fantômes du vieux monde rempli de dominants, sans, me semble-t-il, pour autant réifier une universalité qui est désormais au cœur du/des procès qu'engendrent les discriminations invoquées.

Prêtons attention à une autre ligne sur laquelle nous conduit la notion de discrimination dans son éloignement du concept de domination. L'État, le politique et l'économie ne sont plus conçus comme des lieux et des acteurs des modes de production inscrits dans la société : interlocuteur dans le cadre des politiques publiques antidiscriminatoires, l'État s'affirme comme gestionnaire libéral tandis que la/les politique/s voient s'estomper le politique et se transformer l'économique, paramètre parmi d'autres. De ce point de vue le retour de la race comme catégorie épistémique et la racialisation des raisonnements sont éloquentes, conduisant à accuser d'aveuglement ceux qui mettent en doute cette restauration identitaire et rappellent les facteurs économiques et politiques que l'histoire a accumulés. Animant des visées réformistes sur des plans sectoriels, la notion de discrimination paraît mettre un terme à la transformation sociale que nourrissait le concept de domination, faisant basculer les communautés discriminées, reconnues et saluées dans une équité synonyme de mort de l'égalité. Les femmes (Guo, Selim 2017) sont des objets exemplaires de ces idéaux présents : on découvre et on déplore leur peur à déambuler dans l'espace public urbain et on imagine des ajustements spécifiques dans les transports en commun, alors que lorsqu'elles étaient appréhendées comme des éponymes des rapports de domination, on leur enjoignait d'être prêtes à continuer à battre le pavé et du même coup l'assaillant. On entend aménager pour elles des horaires adaptés qui leur permettront de réconcilier travail et maternité dont les charges attenantes sont renaturalisées sur leurs épaules. Communauté handicapée par excellence par les innombrables discriminations qui les touchent dans l'imaginaire de beaucoup de politiques publiques, les femmes résument à elles seules le chemin parcouru de la domination à la discrimination.

Ajoutons brièvement que l'amplitude de la résonance discriminatoire dans le champ des sciences sociales a profondément modifié la place des chercheurs, quittant leur stature intellectuelle pour adopter une position d'expert désormais entérinée et banalisée, qui peut en outre s'exercer dans l'institution dont ils relèvent comme elle est appliquée à leur terrain – communauté discriminée. Dans cette perspective, la notion de discrimination s'avère conservatoire des espaces où elle s'instille,

après avoir expurgé la violence intrinsèque du concept de domination.

Réenlumination et simplification de la domination

Le prestige général dont jouit la notion de discrimination – dont j’ai dans les pages précédentes tenté de retracer quelques étapes épistémologiques – doit être rapporté en premier lieu à l’état du monde actuel qui en constitue le cadre de production. Soulignons immédiatement l’abrupte réfraction qui se met en scène entre une grammaire antidiscriminatoire globalisée ayant signé l’abandon du concept de domination et l’extrême violence d’édifices de domination, confortés par des idéologies sanctifiant le pouvoir et la puissance, sur un mode assurément viril lorsqu’on observe dictateurs mais aussi chefs d’État démocratiques. Les rapports de domination économique – en particulier dans le champ du travail et du logement –, politique avec les répressions féroces des dissidences et les censures des ONG, sans compter la pluralité des modèles de jouissance sexuelle qui réhabilitent la domination comme une condition *sine qua non* du plaisir, mettent en avant des figures lumineuses de dominants incontestables et admirés. Dans le champ des sexualités, très significatif des fantasmes généraux qui habitent la société globale, on n’arrête pas le progrès de l’innovation industrielle, pourrait-on dire ironiquement, en contemplant le nouveau robot sexuel que l’entreprise américaine Truecompanion a mis sur le marché : doté d’une intelligence artificielle, il est programmé pour résister aux avances de son propriétaire et simuler une situation de viol. Nanti de cinq personnalités différentes aux noms évocateurs et ethnicisés (tels young Yoko et frigid Farrah), ce robot qui met en scène de très jeunes filles, est vendu 8 600 euros. Il mérite d’être rapporté à l’ampleur des luttes contre les discriminations et les violences faites aux femmes qui animent moyennant finance la gouvernance globale. Refermons la parenthèse et mettons l’accent sur le fait que l’enterrement idéal du concept de domination a donc l’aspect d’un jeu de rôles dans lequel la notion de discrimination a accompli une sorte de passe lacanienne. Le concept de domination a été vilipendé comme projetant sur les sujets auxquels il a été appliqué l’ombre de sa domination ; en choisissant pour le remplacer la

notion de discrimination n'opère-t-on pas de façon accomplie une soumission au réel, marquée par l'échange symbolique des mots ?

À un second niveau, il convient de scruter les nouvelles significations de la notion de discrimination dont l'emploi voile à peine une rigidification de la séparation dominant/dominé là où, antérieurement, la complexification des rapports de domination avait été un axe primordial d'interprétation. Se fait jour un retour certain dans les sciences sociales de récits simplifiés magnifiant les dominés – discriminés, coupés des dominants par des barrières infranchissables. La racialisation des interprétations accentue cette grammaire dichotomisante qui oppose dominants et dominés, acteurs blancs et noirs d'une scène préfabriquée. Compromis, consentements, interpénétrations sont exclus du vocabulaire. La théâtralité présente de la domination lui donne ainsi un visage irréfragable et, généralement, l'auteur de la pièce accessoirement scientifique explique comment il/elle s'est mis/e du côté des dominés pour ressentir leur souffrance de la discrimination. L'identification au dominé, sur le mode de *L'établi* de Linhart (1978), le lance alors dans une description qui se veut objective, avec une naïve croyance scientifique, interdisant le doute. Cette ontologie romantique de la domination qui imprègne nombre de travaux de sciences sociales et multiplie les allégories discriminatoires s'étaye *in fine* sur trois pivots : séparation, identification, description qui éliminent dans leur circularité close tant des imaginaires contradictoires – associant par exemple oppression et libération – que des inconscients troubles. Restent des victimes et des martyrs intersectionnels et postcoloniaux dont domination et discrimination appellent à être survisibilisées, exerçant sidération et fascination de l'auteur·e pour son œuvre comme du lecteur/de la lectrice.

Internet et le web jouent dans ce cadre un rôle majeur, en premier lieu par la diffusion à grande échelle des thématiques destinées à devenir des canaux normatifs de la pensée : plus ces thématiques sont d'un abord et d'un apprentissage faciles, plus grand est leur succès et, de ce point de vue, le diagramme actuel domination-discrimination revêt un caractère exemplaire. À un niveau plus décisif, Internet et le web reposent, sous des formes inédites, la question de la domination : appareillages dominants par excellence, à travers les big data et les plateformes mondiales, ils

assureraient une domination globale instantanée qui dépasse tous les rêves dictatoriaux de science-fiction. En outre la domination serait encore plus assurée quand les entreprises cèdent aux dictateurs comme en juillet 2017 lorsqu'Apple, à la demande du gouvernement chinois, retire de l'*Apple store* chinois les applications VPN qui permettent de contourner la censure. Les débats font rage entre les dénonciateurs catastrophistes tels Éric Sadin (2016) et les louangeurs égalisateurs et émancipateurs du style de Michel Bauwens (2015). Entre ces pôles extrêmes, les réflexions vont bon train tentant de cerner comment émerge de la domination numérique massifiée de nouveaux modes de libération et de création individuelles mais aussi groupaux et politiques. Dans ce champ dédié à la complexification des interprétations, les travaux se multiplient qui interrogent la nature du sujet, sa capacité d'agir et de penser face à l'incessante information qui l'assaille. Citons parmi beaucoup, Yves Citton (2014) qui met en avant les ambivalences d'une économie de l'attention, Olivier Ertzscheid (2017) qui analyse le pouvoir des algorithmes, Antonio A. Casilli (2010) qui s'attache à décortiquer le *digital work*, sans oublier Bruno Teboul (2017) et sa technocritique. L'ensemble de ces recherches conduit à être plus incisif sur la problématique de la domination et de ses cryptes discriminatoires présentes ; ces dernières se constituent dans un moment particulier et répondent aux sentiments d'impasse et d'impuissance personnelle et collective que provoquent, d'une part l'irruption généralisée d'une financiarisation capitaliste impitoyable bien appréhendée par Isabelle Guérin (2015), d'autre part un envahissement inouï des médias numériques globaux qui laissent le sujet autant comblé que désarmé dans son intimité désirante et défaillante. Discriminé à satiété, dominé plus que jamais, écartelé par une pluralité de voies immaîtrisables, le sujet ne se croirait-il pas – plus ou moins à juste titre – désormais porteur autant de la fabrique de son idiosyncrasie bricolée à l'aide des modules disponibles dans l'espace informationnel, que du destin du monde qu'il tiendrait entre ses mains définitivement liées à ses outils numériques ? Traversant l'écran-miroir, dans et hors du spectacle qu'il transcenderait, tendu à l'extrême, le sujet pourrait s'affranchir et accéder à un régime d'existence dont, pour certains, l'accélération (*Multitudes* 2014) serait la donnée première. Reste pour les sciences sociales à définir

de quel sujet elles traitent et à faire un détour épistémologique de plus en plus indispensable, si elles ne veulent pas dupliquer les litanies discriminatoires qui leur sont aujourd'hui proposées dans tous les domaines et disciplines comme des instruments scientifiques incontournables et réduire le chercheur à un expert qui mesure des discriminations.

J'ai privilégié jusqu'à présent le terme de sujet, en raison de sa densité intrinsèque, de son historicité, de son prisme de totalisation qui implique les dimensions psychiques et politiques, sans néanmoins délaisser ceux d'acteur et d'individu, dont l'emploi, actuellement commun, est cependant, à ses débuts, rattaché à des courants sociologiques bien précis. Il me semble en effet nécessaire de centrer de façon préalable le questionnement sur la conception que le chercheur a du sujet dont il fait son objet pour aborder pleinement les modalités présentes de la domination dont l'affichage de discrimination a en particulier réussi à effacer l'idée même d'exploitation ; cette évacuation ressortit à la mise à la marge idéologique et réelle du travail au profit de la performance financière et de la magnification de l'employeur, nouveau demiurge d'une rénovation capitaliste qui renvoie précisément et brutalement le sujet à lui-même, à l'autoscopie de ses incapacités et de ses faiblesses.

Soulignons pour conclure et dans la foulée que le regard porté par le chercheur sur les rapports de domination des autres est intrinsèquement lié à la perception qu'a ce dernier de sa propre position dans les rapports hiérarchiques, de classe, de domination. Cette liaison axiomatique n'a pourtant rien de mécanique et fait dériver projections et sublimations, compte tenu de toutes les schizes qui s'introduisent entre en-soi et pour-soi, pour reprendre une vieille antienne. Cette liaison est de surcroît inévitablement évolutive avec les changements de posture et de position du chercheur face à des terrains variés qui provoquent en lui des échos singuliers, sans oublier les institutions dont il relève directement ou indirectement avec les financements multiples de la recherche. Que l'élaboration analytique à laquelle le chercheur se livre sur son propre cas conditionne et marque sa lecture des dominations qui s'abattent sur les autres est un prolégomène à toute recherche. En intériorité ou en extériorité, incorporée ou déniée, qu'il s'agisse de soi ou des autres, la domination et son concept fétiche ont donc

tout l'air de ritournelles, balayant sur leur passage une foule de mots au succès éphémère ou durable, significatif de l'emprise théorique du réel.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAUWENS Michel, 2015 : *Sauver le monde*, Paris, Les liens qui libèrent.
- BAZIN Laurent, SELIM Monique, 2002 : « Ethnographie, culture et globalisation, problématiques anthropologiques du marché », *Journal des anthropologues*, n° 88-89, p. 269-305.
- CASILLI Antonio, 2010 : *Les liaisons numériques, vers une nouvelle sociabilité ?* Paris, Seuil.
- CASTORIADIS Cornelius 1977 : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil.
- CITTON Yves, 2014 : *L'économie de l'attention, nouvel horizon du capitalisme ?* Paris, La Découverte.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, 1991 : *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit.
- DESCHAMPS Catherine, 2017 : « Discriminations, genre et espace public parisien », *Journal des Anthropologues*, n° 150-151.
- ENRIQUEZ Eugène, 1983 : *De la horde à l'État, Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard.
- ERTZSCHEID Olivier, 2017 : *L'appétit des géants, pouvoir des algorithmes, ambition des plateformes*, Paris, C&F éditions.
- GABEL Joseph, 1962 : *La fausse conscience, essai sur la réification*, Paris, éditions de Minuit.
- GABEL Joseph 1971 : *Sociologie de l'aliénation*, Paris, PUF.
- GAULEJAC Vincent DE, HANIQUE Fabienne, 2015 : *Le capitalisme paradoxant. Un système qui rend fou*, Paris, Seuil.
- GAULEJAC Vincent DE, GIUST-DESPRAIRIES Florence, MASSA Anna, 2014 : *La recherche clinique en sciences sociales*, Toulouse, Érès.
- GUÉRIN Isabelle, 2015 : *La microfinance et ses dérives, émanciper, discipliner ou exploiter*, Paris, Démopolis-IRD Éditions.

- HAYEM Judith, HOURS Bernard, SELIM Monique, 2018 : « À quoi servent les droits aujourd'hui ? », *L'homme et la société*, n° 206.
- LAPASSADE Georges, LOURAU René : 1974 *Clefs pour la sociologie*, Paris, Seghers.
- LEFEBVRE Henri, 1966 : « Lévi-Strauss et le nouvel étatisme », *L'homme et la société*, n° 1, p. 21-31 et n° 2, p. 81-103.
- L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ, 1999 : « Figures de l'autp-émancipation sociale », n° 132-133.
- L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ, 1969 : « Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation », n° 11.
- LINHART Robert, 1978, *L'établi*, Paris, éditions de Minuit.
- MARCUSE Herbert 1963 (1955 1^e éd. am.) : *Eros et civilisation*, Paris, éditions de Minuit.
- MARCUSE Herbert, 1968 : (1964 1^e éd. am.) : *L'homme unidimensionnel*, Paris, éditions de Minuit.
- MULTITUDES, 2014 : « Accélérationnisme ? », n° 56.
- REICH Wilhelm, 1998 (1933 rédaction all., 1946 éd. am.) : *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Poche.
- SADIN Eric, 2016 : *La siliconisation du monde, l'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Paris, éditions L'échappée, « Pour en finir avec ».
- SELIM Monique, 2017 : « Sexualités : libéralisation, libération, liberté ? », *Chimères*, vol. 92, n° 2 : « L'orientation sexuelle libérée ? p. 16-22.
- SELIM Monique, 2017 : « Le cercle des vaincus », *Chimères*, vol. 91, n° 1 : « Changement dans les politiques des drogues ? », p. 222-230.
- SELIM Monique, GUO Wenjing, 2017 : *Des sexualités globalisées à l'avant-garde ?* Paris, L'Harmattan.
- SELIM Monique, 2000 : Cliniques du social : perspectives, évolutions », *L'homme et la société*, n° 138, p. 3-9 : « Psy et société ».
- SELIM Monique, 1984 : « Travail, distance sociale, résidence », *Terrain*, n° 3, p. 5-19.

SELIM Monique, 1982 : « Rapports sociaux dans un quartier anciennement industriel : un isolat social », *L'homme*, XXII, n° 4, p. 77-86.

TEBOUL Bruno, 2017 : *Robotariat, critique de l'automatisation de la société*, Paris, éditions Kawa.

SOCIALISME OU BARBARIE, la revue 1949-1967.

DOMINATION, ALTÉRITÉ ET NIVEAUX DE PERTINENCE

RÉFLEXION À PARTIR DE DEUX QUARTIERS DE BUCAREST

Antoine HEEMERYCK

« J'ai vécu trop longtemps sous le socialisme. Aujourd'hui, on vit mieux, mais la vie est plus écœurante. »

Svetlana ALEXIEVITCH,
La fin de l'homme rouge.

Le concept de domination illustre les difficultés auxquelles sont confrontées les sciences sociales dès lors qu'il s'agit de rapprocher l'abstrait et les pratiques : un inventaire rapide de la littérature en sciences sociales le confirme en montrant une absence de définition unitaire de la notion. Cette absence est due sans doute aux problèmes suscités par un concept qui correspond à des réalités et à des points de vue changeants et multiples. Schématiquement, deux types d'usage traversent et dominent la discussion sur ce concept : d'un côté, on trouve Max Weber et Pierre Bourdieu, de l'autre, James C. Scott. Face à l'incertitude théorique et pratique, le retour à Max Weber est cyclique. Mais sa vision [Weber 2014] n'est pas à l'abri des critiques : on peut en relever deux. Tout d'abord, le sociologue allemand s'intéresse à des situations

pérennes, stables. Le changement occupe peu de place dans sa perspective, et quand bien même il est abordé c'est rarement avec succès. Yves Sintomer (2013) souligne cet aspect qu'il illustre avec les analyses qu'il estime les moins pertinentes de Weber, celles de la révolution russe. Cette même critique a également été adressée à Pierre Bourdieu. Dans un court article, Laurent Mucchelli (1999) notait la surprise du sociologue face au mouvement des chômeurs en France qu'il qualifiait de « miracle » (Bourdieu 1998 : 102-104). Plus généralement, il décrit un système « fixiste » qui permet d'éclairer la « reproduction » et non « l'évolution » sociale (*Ibid.*). Cependant, le problème du lien entre le temps et la construction théorique est délicat. En effet, si l'on définit la domination par la force de l'habitude, son intégration pérenne dans les rapports sociaux, les conduites et les institutions, elle ne peut que s'inscrire dans un cadre solidifié par le temps, fût-il contesté. A priori, cette perspective est celle qui paraît la plus adéquate et c'est celle qui reste dominante aujourd'hui. Le deuxième problème qui se pose à la lecture des travaux de Max Weber, c'est que les dominés n'existent pas en tant qu'acteur politique à proprement parler. C'est une étude de la domination par le haut. Avec quelques nuances, on a adressé le même reproche à Pierre Bourdieu autour des notions de *doxa*, de méconnaissance et *d'illusio*. Par extension, la notion gramscienne d'hégémonie est incluse dans cette critique par l'effet d'une confusion courante avec la notion de *doxa*¹.

En anthropologie et en sciences sociales, la critique va se déployer à travers la notion de « résistance ». En la matière, c'est l'ouvrage de James C. Scott – *La domination et les arts de résistances* (1999) – qui fait aujourd'hui référence, nonobstant le plus souvent des travaux classiques comme ceux de Michel de Certeau (1990) ou encore ceux de la *microstoria* s'inspirant d'Edward P. Thompson (Revel 1996). Dans une étude de situations de domination extrêmes, comme celle de l'esclavage, Scott soutient que les dominés utiliseraient l'art du double discours : « le texte public » adressé aux dominants en situation de domination et « le texte caché » utilisé en privé qui serait l'expression d'un

1. Pour une analyse des rapprochements et des différences de conceptualisation de la domination et de l'hégémonie entre Gramsci et Bourdieu voir Burawoy (2012).

« infrapolitique ». L'auteur entend ainsi mettre en lumière les « formes discrètes de résistance » (*op. cit.*, 33). Scott entend prouver que les dominés n'acceptent jamais totalement et pleinement leur sort. Soit. Mais on peut opposer une réfutation peu raffinée à cet exercice, car en réalité l'anthropologue ne fait que procéder à une sophistication de plates banalités. Qui doute du fait que les acteurs ne se contentent pas d'acquiescer, qu'ils critiquent, fomentent leur vengeance voire des révoltes, bref qu'ils se rebiffent en certaines occasions ? Plus généralement, ce premier point révèle peut-être une vision empreinte de préjugés, implicitement partagée en sciences sociales, du moins si l'on prend pour preuve la notoriété de l'opus mentionné : les subalternes ne sauraient se révolter. Mais Scott ne reproduit-il pas lui-même cette vision lorsqu'il sépare la résistance de ces derniers – « l'infrapolitique » – et le politique en général² ? Aussi, faut-il rappeler ce second truisme : il n'existe pas d'oppression sans système de surveillance, de punition basé sur la violence. Ceci suggère a contrario l'existence d'une volonté de s'opposer, de s'échapper ou plus simplement un refus. En réalité, ces luttes ne sont « invisibles » qu'à ceux qui ne veulent pas les voir³.

Les deux visions évoquées fonctionnent dans un système de symétrie opposée : la première mettant l'accent sur les dominants en faisant des dominés des enveloppes vides, la seconde sur les dominés en négligeant le rapport de domination. À elles deux, elles creusent une ornière infranchissable. Il convient donc de changer d'approche. Plutôt que de prendre position dans ces luttes scientifiques et idéologiques, il est préférable de procéder différemment en prenant en compte un troisième niveau de complexité.

Si l'étude des rapports de domination est toujours complexe, c'est également parce qu'il est difficile d'identifier le niveau d'analyse pertinent. L'optique macrosociale paraît négliger les effets d'interprétation, d'appropriation, de contestation des individus et des groupes sociaux, le jeu existant entre diverses figures de la domination, alors que l'optique microsociale tend à

2. Au sens de Georges Balandier.

3. À la vérité cette question a déjà été abordée en sciences sociales. Parmi divers exemples, on peut citer Robin Cohen (1980).

faire de la domination un jeu entre personnes ou groupes sociaux en laissant de côté la configuration plus large des phénomènes sociopolitiques. Du point de vue du dépassement de ces oppositions, l'anthropologie a montré toute son originalité. Effectivement la domination fait référence à une série de relations entre groupes et classes sociales et avec les institutions. La position de l'anthropologie politique en particulier, en saisissant des phénomènes globaux dans une configuration singulière localisée, permet de dépasser l'écueil de l'anecdote ethnographique et celle de l'abstraction sans retour sur le réel. Pour ce faire, elle propose un contexte général comme le fait Georges Balandier lorsqu'il entreprend de définir la « situation coloniale » (Balandier 1951) et considère le terrain d'enquête comme un champ traversé par des enjeux qui lui sont propres. Aussi, en s'intéressant aux subjectivités et aux rapports sociaux dans une optique inductive, elle s'est donné les moyens de comprendre les fluctuations, les interprétations et les reformatages des rapports de domination. Ce faisant, cette discipline se sort du piège des niveaux de pertinence, car ces derniers n'existent que dans la mesure où ils font sens pour les acteurs.

C'est à la compréhension de ce jeu fin entre diverses représentations de la domination que je m'attelle dans cette contribution, en prenant pour base de travail la manière dont évolue la symbolisation des rapports de domination dans deux quartiers de la ville de Bucarest sur une période de plus de dix ans. Les dynamiques de transformation des rapports de domination y apparaîtront plus clairement, ce qui permettra de montrer qu'ils ne sont pas figés. La démarche anthropologique adoptée est assez classique puisqu'il s'agit de faire émerger une chaîne d'abstractions (Evans-Pritchard 1971) à partir de deux terrains et d'en déduire les différences et les similitudes dans l'espace et dans le temps. Au niveau des acteurs, la vision et l'usage des rapports de domination sont basés sur une représentation de l'intégration dans un monde plus large (occidental), une représentation de l'État et de leur position dans la société. Il existe donc des niveaux de pertinence pour les acteurs qui forment autant de plateaux d'une matrice donnant forme aux rapports sociopolitiques.

Dans le premier quartier, étudié en 2004, c'est-à-dire trois ans avant l'adhésion à l'Union européenne, les dominants et les

dominés sont construits par les résidents en figures de l'altérité/identité par un jeu mêlant appropriation et imputation identitaires. Dans le deuxième quartier, où j'ai entrepris une enquête en 2015, ces figures disparaissent et laissent place à une opposition entre résidence et société globale. Les évolutions analysées opèrent sur fond de changements caractérisés par la fin du rêve européen que nous définirons le moment venu. Les rapports de domination – leur intériorisation toujours problématique et leur usage – apparaîtront enchevêtrés dans les sphères imaginaires et symboliques. Leur désignation, leur usage stratégique ou instrumental passent par des « figures de l'étranger ⁴ » et de l'État. Elles se présentent comme des synthèses, des représentations collectives partagées ou contestées, élaborées dans une dialectique mobilisant des éléments puisés dans l'histoire, ou plutôt dans une histoire consacrée par le pouvoir, tout en s'inscrivant dans des enjeux présents.

Précarité, identité, domination

En guise de préalable, précisons que Bucarest est une capitale récente, urbanisée à grande échelle à partir des années 1970. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, les sociétés est-européennes sont encore largement agraires. Or, le communisme soviétique entend se développer dans l'urbain, là où se trouve le prolétariat. Historiquement, il existe une volonté constante d'urbanisation qui débute dès les années 1950 et s'accélère à partir des années 1970. Par conséquent, si l'on remonte à plusieurs générations, la grande majorité de la population bucarestoise n'est

4. La notoriété de l'ouvrage homonyme d'Albert Camus rappelle que l'étranger est une figure utilisée bien au-delà des sciences sociales. Dans ce champ, il a suivi une carrière longue et contrastée depuis Georg Simmel qui le conçoit sous un rapport de distance (sociale, culturelle) et de proximité (physique). Gérard Althabe (1985) l'utilise notamment pour comprendre la xénophobie et la production de l'étranger sur un terrain français : il s'agit d'un élément interne à une société qui est renvoyé à sa périphérie. Michel Agier y fait référence dans *La condition cosmopolite*, mais il le confine à « l'étranger du dehors » (errant, paria, métèque). Sur ce point, voir la critique de cet ouvrage par Louise Carlier et Mathieu Berger (2016) dans *Sociologies*. Pour ma part, je pense que la séparation entre l'étranger du dedans et l'étranger du dehors empêche une optique articulée de totalisation. Qui plus est, l'étranger ne se limite pas à la représentation d'un pôle négatif, mais peut également être une référence positive.

pas originaire de la capitale. Cette évolution historique qui a précédé la période communiste rencontre la volonté politique de l'État-parti : ce qui explique qu'à cette période, le bloc, le quartier, la ville et l'urbain sont l'objet d'expérimentations sociopolitiques à grande échelle visant à surveiller, à encadrer et à punir les populations et à créer la « société nouvelle ». Dans les pays de l'Est en général, la politique urbaine et le logement ont joué un rôle important de légitimation d'États autoritaires (Azarova 2007 ; Rowell 2006).

Le premier quartier, étudié en 2004, soit quelques années avant l'adhésion à l'Union européenne, est situé dans la partie sud de Bucarest, limitrophe du centre-ville. Il a été occupé principalement par les travailleurs du métro. Dans des rues un peu plus éloignées, on trouve de belles et grandes demeures qui ont survécu à la communisation. Ces maisons ont attiré les nomenklaturistes et des acteurs aux professions valorisées à cette période. La plupart y sont restés jusque dans les années 1990 lorsque les rétrocessions des biens spoliés ont été partiellement réalisées. Ajoutons que le quartier était « protocolaire ». En d'autres termes, des émissaires de pays étrangers y étaient reçus. Ils étaient parfois issus du bloc soviétique ou de pays africains⁵. La présence de ces deux dernières catégories d'acteurs explique sans doute pourquoi la police politique était installée en nombre dans ce quartier. Bien entendu on trouvait aussi un ensemble de résidents travaillant dans des domaines divers dans les kolkhozes. Les acteurs ont un souvenir assez clair de cette période. L'emprise de l'État sur le quartier a favorisé une attitude de repli sur le privé. Dans cette configuration, ni la socialisation ni la communication ne pouvaient se déployer « normalement ». Ainsi, un des résidents se rappelle : « Il fallait être en bonne relation avec ses voisins. Mais pas trop non plus. Après ça peut créer des problèmes ».

Avec la chute du mur de Berlin se produit le changement de régime politique et économique. Dans les années 1990, l'intégration de structures capitalistes va crescendo et a des conséquences profondes sur la composition du quartier. Un double exode s'observe : d'une part, les anciens employés de grands

5. La guerre froide a fait oublier cette multitude d'échanges. Cette histoire est aujourd'hui redécouverte (de Saint Martin, Scarfo Ghellab, Mellakh (ed.), 2015).

complexes industriels, qui ferment rapidement, parfois mis à la retraite anticipée, rentrent chez eux en province, en milieu rural la plupart du temps ; d'autre part, ceux qui n'ont pas conservé de liens forts avec leur lieu d'origine sont contraints d'aller trouver un logement plus à la périphérie de la capitale. Ces quartiers sont perçus négativement et associés à la présence de Tziganes dans une acception xénophobe répandue en Roumanie. Ceux qui se sont trouvés les plus exposés à la crise sont « expulsés ». Or, quitter le quartier est perçu comme le signe d'une décadence sociale. Dans la société du précaire et de la compétition effrénée qui s'installe brutalement, fixer sur un acteur extérieur – le tzigane – la peur du déclassement, permet de gérer les angoisses qui animent nombre de résidents et de s'extirper du groupe des dominés parmi les dominés.

Si les moins bien armés sont éjectés du quartier, de nouvelles catégories sociales – symbole de réussite – s'y installent. Parmi eux, on trouve des architectes, des assureurs, des banquiers, des managers de l'industrie pharmaceutique. Ces acteurs amènent avec eux de nouveaux modes de vie basés sur une consommation distinctive et parfois ostentatoire. En quelques années, la composition des immeubles est bouleversée et le spectre hiérarchique s'élargit, faisant de la Roumanie un cas anthropologique extrêmement rare. On peut illustrer cet écart en remarquant que d'un côté, on observe des familles qui vivent à sept personnes et trois générations dans des appartements type F2 modestement aménagés et de l'autre, des appartements personnalisés à l'aide d'architectes d'intérieurs. Dans ces conditions, il est difficile voire impossible pour les acteurs d'endosser une définition unitaire de l'identité collective du quartier. En effet les différences statutaires et de capital économique ne peuvent être nivelées jusqu'à atteindre un niveau d'homogénéité relative.

Dans ce contexte, les acteurs utilisent trois figures symboliques qui leur permettent de cristalliser les différences hiérarchiques dans un jeu d'assignations endogènes-exogènes : l'Européen/occidental, le paysan et le tzigane. Il s'agit d'une modélisation de rapports de pouvoir et de domination réels, fantasmés ou revendiqués. Chaque figure « contient » son espace symbolique, son champ lexical et sémantique. Les deux premières fonctionnent en binôme et

trouvent leur source dans la construction de la nation et du nationalisme roumains. Rappelons que la Roumanie est située à la charnière d'empires (Durandin 1995). Toute l'histoire du rapport à l'autre est mêlée à cette position. Elle se traduit sur le plan de l'identité collective par un écartèlement entre un allocentrisme occidental et un autochtonisme qui prend des allures ethnicistes voire fascisantes sous l'ère Ceausescu comme dans l'entre-deux-guerres. Avec la chute du régime communiste, la Roumanie s'est trouvée assignée en position de tiers exclu, soit sous la forme de la victime pauvre soit sous celle de l'étranger menaçant. Ces représentations ont un impact remarquable sur la production d'une identité locale oscillant entre stigmatisation et réhabilitation (Heemeryck 2007).

Dans cet ordre d'idées, l'Européen, l'Europe, considérés comme « civilisés », représentent un pôle positif. C'est l'identité que revendiquent les résidents. Ce faisant, ils tentent de s'inscrire dans une normalité transnationale, au niveau continental. En opposition à ceux qui se définiraient par leur modernité et leur « civilité », selon leurs propres mots, se trouve la figure du paysan, jugé sans éducation, aux mœurs archaïques. Il s'agit d'un procès de légitimation à la fois sur un plan diachronique et synchronique. En effet, un tel usage permet de se distinguer de ceux qui ont déjà quitté le quartier et de ceux qui sont situés en bas de l'échelle hiérarchique. Précisons qu'une représentation inverse, faisant du paysan l'équivalent d'un « bon sauvage » intérieur est également très présente : on en trouve d'élégantes figurations dans les musées nationaux des grandes villes roumaines (Musée national du paysan roumain, Musée national du village).

La troisième figure représente une altérité interne maximale. Il s'agit du tzigane. Par ce biais, les acteurs désignent à la fois une population pauvre, aux us et coutumes qu'ils estiment caricaturaux et la promiscuité et l'insécurité des quartiers périphériques. C'est très exactement là où se trouvent ceux qui ont dû quitter la zone résidentielle tout en restant dans la capitale. Des tziganes-mendians sont présents dans le quartier, selon un démarquage territorial spécifique. Cependant, mon expérience de la ville de Bucarest (d'une quinzaine d'années) montre que cette mendicité est loin d'être une généralité. Il semblerait que ce soit les signes extérieurs de richesse, certes hétérogènes, qui attirent la mendicité

que l'on trouve davantage en centre-ville. Peu importe pour les acteurs, ceci renforce *in fine* leur point de vue⁶.

Cela dit, il faut garder à l'esprit que les années du postcommunisme ont été tragiques pour la plupart des acteurs du point de vue social, économique et statutaire. Aujourd'hui encore, la précarité est un lot commun et une toile de fond intersubjective. Aux yeux des résidents, les responsables de cette situation sont représentés par l'État, le gouvernement, les élus et les élites. La contestation de la légitimité du champ politique et de la classe dirigeante prend pour référence le communisme (qui glisse vers la corruption comme norme sociale intégrée), et ce notamment dans trois domaines : le travail, l'éducation et la santé. Ces derniers sont plaqués sur le souvenir du communisme dans lequel l'éducation publique (gratuite) débouchait sur un travail puisque le chômage n'existait pas officiellement. La santé publique est un sujet plus complexe. Elle égalise à la fois les acteurs devant la virtualité de la maladie, et en particulier de la maladie grave, mais les différencie au niveau du capital économique dans la mesure où il faut payer de nombreux *bakchichs* dans les hôpitaux. De plus, l'état de délabrement avancé de certains hôpitaux est corrélé, dans l'esprit des acteurs, à la corruption généralisée. Dans toutes les manifestations d'ampleur que j'ai pu observer depuis plus de dix ans à Bucarest, les demandes de financement pour les hôpitaux sont constantes et dernièrement mises en corrélation avec une critique de l'Église orthodoxe et des ONG.

Pour les raisons évoquées, il serait donc hasardeux de voir dans ces discours la réminiscence d'un *homo sovieticus* atemporel et réifié. Le caractère instrumental de la référence au communisme correspond à des préoccupations qui touchent les acteurs dans leur quotidien : précarité de l'emploi, impossibilité de garantir aux enfants une éducation correcte, un emploi et une situation stables, incapacité de prendre en charge les soins de santé. On remarquera également que l'État jouit d'une représentation ambivalente : d'un côté, il est jugé sous l'emprise d'une élite parasitaire, mais de l'autre, il existe un État idéal, un État désiré, qui sert à fonder la critique de sa forme et de sa politique actuelles.

6. Il existe des représentations inverses de la figure du tzigane, ce que montre la popularité de diverses vedettes-chanteurs.

Les figures de la domination/infériorisation sont étroitement liées. Les représentants de l'Union européenne ne se sont jamais privés d'émettre des jugements blessants sur la Roumanie. Contre toute attente, les résidents tendraient plutôt à applaudir ces sorties médiatiques. Pour lever ce paradoxe, il importe de prendre en compte un jeu de transposition entre diverses représentations de la domination dans l'esprit des acteurs. Si la domination et le comportement, à certains égards disgracieux, des émissaires de l'UE sont acceptés, c'est parce que les résidents pensent qu'ils seront en mesure de dompter les pulsions d'enrichissements des élites locales. Dans cette configuration, une autorité est donc légitime seulement parce qu'elle permet virtuellement d'en faire plier une autre. Il s'agit d'un jeu entre accusation de la classe dominante locale et appréciation de la domination des institutions européennes. C'est pourquoi localement les avis extérieurs – fussent-ils paternalistes ou insultants – ne suscitent pas systématiquement de réaction de rejet. Au contraire, bien souvent, ils renforcent une solidarité imaginaire entre l'Europe et la population contre l'État et les élites locales.

La résidence comme refuge contre la société globale

Le deuxième quartier, sensiblement différent, est situé dans la partie Est de la capitale. Survivance de l'époque communiste, le boulevard des industries qui longe la zone Republica donne une idée claire de sa physionomie dans les années 1970-1980. De manière générale, l'ancien régime avait mis en place une politique de « mixité » sociale ; c'est-à-dire que des personnes aux statuts très différents pouvaient être installées sur un même palier (Althabe 1995). Ainsi, dans un quartier exemplaire comme Militari, il n'était pas rare de trouver côte à côte un médecin, un ouvrier, un gradé de l'armée et un Tzigane. La finalité était de briser les rapports sociaux et les formes d'autorité qui échappaient à l'emprise de l'État-parti (*Ibid.*). En comparaison, dans ce quartier, les différences statutaires sont sensiblement réduites. Dans les années 1980, il existait une symétrie relative entre la hiérarchie dans le travail et celle des immeubles : sur le même palier, on pouvait observer la présence d'un ouvrier, d'un ingénieur et d'un gestionnaire. Les résidents de ce quartier étaient destinés à

fournir les compétences et la main-d'œuvre aux grands complexes industriels de l'époque du socialisme d'État.

Une autre spécificité doit être soulignée : les membres de la police politique et de la basse nomenklatura possédaient leur propre immeuble. C'est peut-être pourquoi les agents de la *Securitate* étaient moins nombreux dans les immeubles résidentiels en comparaison avec le quartier précédent. La surveillance était bien moindre dans ce quartier et il existait une économie parallèle, inscrite dans les logiques d'échange des rapports sociaux à laquelle participait la *Securitate*⁷. Globalement, ceci a permis de développer des liens sociaux un peu plus solidement sans avoir la peur au ventre d'être dénoncé par ses voisins. Pour être plus clair, les représentants de l'État vivaient dans ce quartier sans nécessaire mission de surveillance, ce qui fournissait une certaine liberté aux résidents.

Depuis la chute du communisme, le quartier a subi de nombreuses vagues de changements. Aujourd'hui on remarque une présence forte des employés dans les domaines des technologies de l'information et des institutions publiques, la distinction recoupant une division sexuée de l'emploi. D'un côté, il y a des « héritiers », ces enfants d'ingénieurs qui ont prolongé en la transformant la culture du savoir technique prodiguée et valorisée sous l'ancien régime. De l'autre, le quartier a attiré un nombre important de jeunes parents qui travaillent dans des domaines similaires grâce à ses parcs et ses installations pour enfants.

Récemment, les immeubles ont été rénovés, ce qui donne une impression d'homogénéité architecturale. Ce cadre est une condition de réalisation de la micro-idéologie du quartier. Ces changements sont interprétés par les résidents dans l'idée qu'il existe une homogénéité statutaire, économique et culturelle entre résidents. Surtout l'impression est celle d'une stabilité rarement rencontrée dans ce type de quartier dans la capitale. Plus précisément, il est pensé comme une zone à l'écart d'un environnement inconstant et exposé à divers dangers. La si mal nommée « transition » est pour les acteurs synonyme de chaos. Les biographies de certains résidents montrent des trajectoires emplies

7. Ceci ne va pas sans rappeler les analyses de J. Kornaï (1992) sur l'accaparement des surplus par la bureaucratie d'État.

de ruptures terrifiantes. Prenons l'exemple de cet ancien directeur d'une branche d'une compagnie d'assurance allemande qui s'est retrouvé au chômage en 2008. À la suite de l'internalisation de la crise financière globale dans l'économie roumaine, le groupe transnational qui l'employait a décidé de réduire de moitié ses effectifs. Face à une situation délicate – il était le seul avec un revenu dans sa famille – et sans le sou, les allocations-chômage étant dérisoires en Roumanie, il est devenu chauffeur de taxi, profession qu'il exerce encore aujourd'hui. Certains se rappellent aussi des installations de sans-domicile fixe non loin de là au milieu des années 1990.

Dans cette configuration, les trois figures évoquées précédemment – l'Européen, le paysan et le tzigane – ne sont pas ou peu présentes. Une opposition entre société globale et quartier lui succède. En outre, il ne s'agit plus de trouver une place positive dans la société, dans les rapports hiérarchiques et de domination, mais de défendre son espace, d'effacer les inégalités objectives qui y existent pour lui donner une cohérence et une image positive, digne de respect. La société globale est composée de deux champs distincts à première vue : celui du travail et celui de la politique. Dans leur emploi, les résidents sont pour la plupart exploités. Ils voient leurs employeurs ou managers comme des chefs souvent incompetents, parfois mal élevés, mal aimables et qui ponctionnent leurs salaires de façon imméritée et illégale. À un autre niveau, le droit du travail apparaît comme une abstraction qui n'entretient que peu de rapports avec la réalité. L'absence de confiance dans l'institution judiciaire est évidente et il en va de même pour les services de l'inspection du travail dont la réputation est déplorable. Mais surtout les bas salaires empêchent les parents de pleinement respecter les obligations familiales, notamment en ce qui concerne l'éducation des enfants qui demande d'importants investissements. Les résidents ont donc l'impression d'être exposés à l'arbitraire des employeurs sans pouvoir faire appel à une quelconque forme de protection.

Certes, le champ de la politique est plus distant des acteurs. Il ne s'inscrit pas dans une expérience quotidienne. La transformation capitaliste intense qui a pris place à partir de 1990 a consisté en la transformation d'un ensemble d'objets, de territoires, de bâtiments, de propriétés, en capital marchand : la terre, le travail, les

entreprises et autres coopératives, les biens immobiliers, etc. Dans cette situation, ceux qui étaient à proximité des structures politiques se sont trouvés les mieux placés pour accaparer les ressources d'un État en pleine privatisation comme l'ont montré de nombreux travaux de sciences politiques. Cette vaste entreprise de transformation du communisme en capitalisme s'apparente à une opération de vol et de corruption à grande échelle, du moins c'est ainsi que les résidents perçoivent les figures du capitalisme et de la politique qui peuplent aujourd'hui les institutions publiques. Quelques exemples peuvent illustrer cette dimension avec au premier chef les queues d'accusés qui se forment parfois le matin devant la Direction nationale anticorruption, les inculpés/accusés appartenant directement ou indirectement à des partis politiques.

Pour les résidents, l'articulation de la sphère du travail et de celle de la politique semble aller de soi. Cependant, il importe de comprendre ce qui crée ce lien au niveau de la subjectivité collective des résidents. Le travail et la politique ont ceci en commun qu'ils mettent l'accent sur l'appropriation du travail d'autrui à des échelles différentes. Dans le champ du travail, cette appropriation illégitime se produit à un niveau individuel tandis qu'au niveau de la politique, elle dessine une opposition entre société et État, entre élites et autres classes sociales. En réalité, derrière les accusations de corruption s'observe une question politique et morale. Moralement, l'accaparement illégitime fragilise le mythe de la méritocratie et des « valeurs » du travail ; politiquement, ce sont les inégalités sociales, économiques et culturelles qui sont dénoncées.

Ici aussi le communisme est une matrice de contestation du présent. L'usage de ce passé est possible parce qu'il est intégré à une histoire collective qui, si elle a polarisé pendant des années les élites entre elles et les acteurs et familles spoliés par l'ancien régime, permet dans une certaine mesure le dépassement de revendications particularistes. Autrement dit, le communisme, quelle que soit la manière dont il est jugé, fait partie intégrante de l'imaginaire des acteurs, de leur biographie. Les éléments extraits de cette histoire reconstituée et réinterprétée ne sont pertinents que dans la mesure où ils répondent à des préoccupations inscrites dans le présent de la société et permettent de formuler la critique de son ordre sociopolitique. Ceci étant, ce travail de (re) construction de la

société communiste, opéré par les acteurs, n'est pas analogue en tous points à celui observé dans le premier quartier et ce, avant tout, parce que les enjeux ont changé. Le binôme passé/présent, qui recoupe le binôme communisme/capitalisme, est utilisé pour donner sens à l'opposition sécurité (du quartier)/insécurité (présente dans la société). Les résidents les plus anciens soulignent qu'à l'époque du communisme, ils pouvaient se balader en pleine nuit, dans des rues sans éclairage, après les soirées festives, le samedi. En revanche, la question de l'emploi est bien présente en comparaison avec l'absence de chômage que connaissait la « société socialiste multilatéralement développée » (selon l'expression utilisée sous l'ancien régime). L'insécurité sociétale semble transposée en une demande de sécurité physique largement fantasmée en regard d'une observation quotidienne⁸. Il existe une inquiétude démesurée selon laquelle des individus extérieurs au quartier viendraient y commettre les pires méfaits. Enfin un troisième niveau concerne les infrastructures. Depuis plus d'un quart de siècle, l'État se montre incapable de mettre en œuvre une politique de grands travaux digne de ce nom. Une fois de plus, cette constatation/accusation a son pendant dans l'esprit des résidents dans le sens où le développement des infrastructures locales de ce quartier ne peut être pris en charge par les résidents eux-mêmes. Or, le maintien de cette zone à un niveau social qui lui permet de se penser en dehors de la « crise » continue que représente le postcommunisme, passe par un entretien ou un aménagement des infrastructures publiques. Les inquiétudes portent par exemple sur la dégradation des parcs publics, dégradation de plus en plus visible. C'est pourquoi ils se retournent vers l'État et constatent ses déficiences.

Revenons aux trois figures qui donnaient sens aux relations sociales entre résidents dans le premier quartier. Celles-ci ne sont plus présentes de manière comparable à ce que l'analyse du premier quartier a montré. Elles sont dissoutes. Dans l'esprit des résidents, la figure du tzigane est un élément secondaire dans un ensemble de dangers qui guettent le quartier à la fois de manière diffuse et concrètement à sa périphérie. Ce sont les « drogués », les

8. J'ai mené plusieurs entretiens avec des policiers relevant de la section en charge de ce quartier. Ceux-ci ont confirmé mes observations.

« voleurs », les personnes « sans éducation » qui « boivent » dans la rue, « se disputent » ostensiblement. Les paysans et le monde rural ne sont pas critiqués. D'abord, parce qu'on y envoie les enfants en vacances lorsque c'est possible. Mais plus généralement, les produits de la campagne (« du terroir » en français), sont très valorisés. Ils s'inscrivent dans l'idée que les produits de consommation alimentaires industriels sont toxiques. Les scandales médiatiques dans ce domaine ne font que renforcer l'opinion des résidents. Il y a donc un changement de configuration. Les acteurs tentent bien de mettre à distance les catégories sociales qu'ils jugent inférieures et continuent de contester la domination de l'oligarchie. Mais ils ne cherchent plus à se situer dans une hiérarchie interne au quartier. Au contraire, c'est le quartier qui devient l'espace symbolique qui embrasse et efface les différentes catégories sociales présentes dans ce quartier. Enfin ce n'est pas seulement le visage positif de l'Européen qui a disparu de ce décor, mais le rêve européen dans son ensemble qui s'évanouit. L'adhésion de la Roumanie à l'Union européenne s'effectue en 2007, quelques mois avant le déclenchement de la crise des *subprimes* d'origine étasunienne qui se transformera en crise séculaire du capitalisme. Saisissant une telle opportunité, les gouvernements d'alors ont introduit une nouvelle « thérapie de choc » en faisant appel aux institutions financières internationales, elles-mêmes présentées comme les garantes en dernier ressort d'une certaine honnêteté et de compétence. On ne saurait guère s'étonner que les espoirs placés dans l'intégration aux structures de l'Union se soient effondrés, car cette situation a eu de nombreuses conséquences dans le quotidien des acteurs.

Le rêve européen n'est pas le rêve cosmopolite des élites européennes. Le succès populaire de l'UE est davantage un amalgame de l'idée d'origine protestante du travail comme réalisation de soi, idée que Max Weber (2004) avait repérée dans la notion luthérienne de *Beruf*, et de celle de la consommation qui amène à la stabilité matérielle et idéelle. *Grosso modo*, ce rêve anachronique correspond plus à des idées liées à l'époque de l'État-providence et les institutions européennes ne sont plus perçues dans ce quartier comme des autorités morales à même de faire plier l'oligarchie locale. Bien sûr ceci est une tendance et elle ne fait pas consensus. Ce changement de vision collective peut se

percevoir dans l'usage du vocabulaire. Le mot « transition » était d'un usage courant dans les années 2000. Il laissait transparaître l'intériorisation du stigmatisme de l'appartenance passée au communisme, mais également l'idée qu'une évolution positive se produirait à court terme. Aujourd'hui ce terme est tombé dans l'oubli. Le présent a englobé le futur, et celui-ci n'a plus d'avenir. Pour s'en convaincre, on peut noter qu'en 2004, dans le premier quartier, les « jeunes » étaient perçus comme ceux qui allaient construire l'adhésion pleine et entière de la Roumanie à l'Europe. Leurs facultés intellectuelles et culturelles étaient associées à leur pureté vis-à-vis du communisme. Les parents construisaient une réalité dans laquelle leur rôle était d'être les créateurs de la génération qui lierait la Roumanie et l'Europe. Dans le second quartier, dit des industries, en 2015, les choses ont évolué : le futur des enfants crée une angoisse profonde chez la plupart des résidents qui ne savent plus comment s'y prendre pour leur assurer une vie correcte dans une société précarisée et un avenir sans espoir de progrès.

L'évolution de ces deux quartiers nous ramène à la question de la domination et à la façon dont les disciplines des sciences sociales peuvent la traiter. En sociologie, une vision macroscopique, armée d'une épistémologie hypothético-déductive, est le plus souvent présente. Comme nous l'avons vu en introduction, elle se veut adaptée à la temporalité du changement social et à une vision surplombant le jeu sociopolitique qui agite toute société. Son défaut principal est qu'elle fait de la domination une affaire de dominants. Ce faisant, elle ne se donne pas la possibilité de comprendre le fonctionnement de ces processus, leur légitimation toujours problématique au niveau des acteurs et des groupes sociaux. Ceci mène à un déséquilibre en faveur des concepts au détriment de la compréhension des rapports sociopolitiques. Contre cette optique, l'ouvrage signé par Scott fait du politique un monde social coupé en deux : dans le premier se joue la domination, dans le second, celui de l'infra-politique où se perçoit la résistance. Cette fragmentation conduit à une analyse appauvrie. D'ailleurs, le contraste est saisissant entre les exemples très intéressants mobilisés par C. S. Scott et une conceptualisation assez peu complexe. L'hégémonie actuelle des ouvrages de cet auteur tend à faire oublier des travaux pourtant riches et classiques

à l'instar de ceux de Michel de Certeau⁹ évoquant les « ruses » et les « procédures » d'acteurs « braconniers » qui subvertissent les rapports sociopolitiques (de Certeau, 1990) ou encore ceux de la microhistoire (Revel 1996). Et on pourrait en dire autant de l'anthropologie politique largement sinon totalement ignorée par les auteurs cités en introduction. Bien entendu, il existe des exceptions. En sciences politiques par exemple, les travaux de Béatrice Hibou (2011) sur les situations d'autoritarisme sont d'une richesse remarquable.

Les terrains abordés dans cette contribution montrent que les choses sont plus complexes. La domination n'a pas un visage unique et ne se réduit pas à un mécanisme de détermination sociale. Elle implique de prendre en compte la façon dont les acteurs s'y réfèrent, le sens qu'ils lui attribuent dans un rapport à leur quotidien. Dans une optique anthropologique, l'étude des rapports de domination s'appuie à la fois sur des destins individuels, des champs d'intégration articulés, une histoire repensée, des attentes, un positionnement dans la société et dans le monde, et un rapport particulier à l'État. La configuration particulière qui se dégage ici des deux quartiers montre effectivement comment les acteurs tentent de donner sens à une situation de transformation à tous niveaux, typique de sociétés qui intègrent rapidement les structures capitalistes. Pour ce faire, ils mobilisent l'histoire et des éléments d'un capital culturel actualisé. Celui-ci n'est pas une matière inerte. Il est l'objet d'impositions, de luttes idéologiques et de consécration par l'État (Bourdieu 1993). Mais cette limitation des références disponibles, qui doivent d'une certaine façon faire consensus, n'arrête pas l'histoire pour autant.

La problématisation esquissée ici est une invitation à comprendre la domination dans la logique sociale développée par des individus et des groupes sociaux et non pas à partir d'elle-même et pour elle-même. Plus encore, il s'agit de comprendre comment et pourquoi ils lui donnent forme, car ce qui est à première vue une simple question de perception de la domination est en réalité un véritable travail de mise en forme. C'est à cette condition seulement qu'on peut dépasser les apories récurrentes en

9. Merci à Monique Selim de m'avoir rappelé l'importance de cet auteur.

sciences sociales et livrer une analyse aussi proche que possible des modes de fonctionnement réels des sociétés.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGIER Michel, 2013 : *La Condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, 2013.
- ALIEKIEVITCH Svetlana, 2013 : *La fin de l'homme rouge*, Paris, Actes Sud.
- ALTHABE Gérard, 1999 : « *În loc de concluzie, interviu cu Gérard Althabe* » [En guise de conclusion, entretien avec G. Althabe] in NICOLAU I. & POPESCU I., 1999 : *O stradă oarecare din București* [Une rue quelconque de Bucarest]. Bucarest, Nemira. Présentation et traduction en français par I. Cîrstocea et A. Heemeryck, *Journal des anthropologues*, 2005, n° 102-103, p. 355-369.
- ALTHABE Gérard, 1995 : « La ville, miroir de l'État : Bucarest », *Journal des anthropologues*, n° 61-62.
- ALTHABE Gérard, 1985 : « Production de l'étranger, xénophobie et couches populaires », *L'homme et la société*, vol. 77, n° 1, p. 63-73.
- AZAROVA Katerina, 2007 : *L'Appartement communautaire. L'histoire cachée du logement soviétique*, Paris, Sextant.
- BALANDIER Georges, 1951 : « La situation coloniale. Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, p. 44-79.
- BOURDIEU Pierre, 1998 : « Le mouvement des chômeurs, un miracle social », *Contre-feux*, Paris, Liber-Raison d'agir, p. 102-104.
- BOURDIEU Pierre, 1993 : « Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 96-97, p. 49-62.
- BURAWOY Michael, 2012: "Gramsci meets Bourdieu" in BURAWOY Michael, VON HOLDT Karl: *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Wits University Press, Joannesbourg: 51-66.

- CARLIER Louise, BERGER Mathieu, 2016 : « Pour une approche pluraliste des figures de l'étranger et des situations-frontières. Discussion de l'ouvrage de Michel Agier, *La Condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, Éditions La Découverte, 2013 ». (<https://sociologies.revues.org/5221>).
- CERTEAU (de) Michel, 1990 : *L'Invention du quotidien*, 1. *Arts de faire* ; 2. *Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard.
- COHEN Robin, 1980: "Resistance and Hidden Forms of Consciousness Amongst African Worker", *Review of African Political Economy*, 19: 8-22.
- DURANDIN Catherine, 1995 : *Histoire des Roumains*, Paris, Fayard.
- EVANS-PRITCHARD Edward, 1971 [1950] : *Anthropologie sociale*, Paris, Payot.
- HEEMERYCK Antoine, 2007 : *La Roumanie entre stigmatisation et réhabilitation : démocratisation, État, société et production de soi*, Thèse de doctorat d'anthropologie, Paris, EHESS.
- HIBOU Béatrice, 2011 : *Anatomie politique de la domination*, Paris, La Découverte.
- KORNAÏ Janos, 1992: *The Socialist System: The Political Economy of Communism*, Princeton University Press, Princeton.
- MUCHELLI Laurent, 1999 : « Pierre Bourdieu et le changement social », *Alternatives économiques*, 1999, n° 175, p. 64-67.
- REVEL Jacques (ed.), 1996 : *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, Paris, Seuil/Gallimard.
- ROWELL Jay, 2006 : *Le totalitarisme au concret. Les politiques du logement en RDA*, Paris, Economica.
- SAINT MARTIN (de) Monique, SCARFO GHELLAB Grazia, MELLAKH Kamal (ed.), 2015 : *Étudier à l'Est, expériences de diplômés africains*, Paris, Karthala.
- SCOTT James C., 1999 [1990] : *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, éd. Amsterdam.
- SIMMEL Georg, 1984 : « Digression sur l'étranger » [1908] in GRAFMEYER Yves, ISAAC Joseph, *L'École de Chicago*, Paris, Aubier, p. 56.

SINTOMER Yves, 2013 : « Introduction » in WEBER Max, *La domination*, Paris, La Découverte.

WEBER Max, 2014 [1914] : *La domination*, Paris, La Découverte.

WEBER Max, 2004 [1904-1905] : *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

BETWEEN EMANCIPATION AND SUBORDINATION

WOMEN'S STRUGGLES IN A FISH MARKET IN SOUTH INDIA ¹

Kaveri THARA ²

This article is based on ethnographic research conducted in Udupi, located in the city of Mangalore, State of Karnataka on the south western coast of India, with the Udupi Hasi Meenu Maarathagarara Sangha – meaning Udupi fresh fish sellers’

1. Acknowledgements: An initial version of this article was presented in the international colloque organized by the Institute of Research for Development in November 2016. This article draws from ethnographic research conducted under the research project ‘Feminist Analysis of Social and Solidarity Economy Practices: Views from Latin America and India’, funded by the Swiss Network for International Studies. The results of my research have been discussed and debated in the several workshops and meetings held under this project and have been nourished by the comments made by my fellow researchers in this project. My thanks to the entire team, especially to Dr. Christine Verschuur and Isabelle Guérin for their enriching comments as well as Isabelle Hillenkamp and Miriam Nobre for their incisive remarks that have made me reexamine some points of analysis. I also thank Pascale Absi for her comments and her efforts to see this paper through in this book. Most of all, I am deeply grateful to the fisherwomen of Udupi for their generosity and friendship. Any errors made are mine alone.

2. Kaveri Thara is the pen name of Kaveri I. Haritas, Assistant Professor, OP Jindal Global University.

Association³, which consists of about 1631 women selling fresh fish. This research was conducted as part of a larger research project on social and solidarity economic practices of women in India and Latin America⁴.

Afraid of loosing their livelihoods to capital rich retail shops, the fisherwomen of Udupi mobilised and formed this Association in 2010 bringing together fisherwomen (sellers and fish cleaners) from 36 fish markets in Udupi district⁵. In 2010 when a fish shop was set up in Kundapura, a Taluk (Taluk refers to an administrative division of towns within a district) located within Udupi district, the fisherwomen mobilised as an Association and made an appeal to the then Home Minister, requesting him to refuse licenses to any new fresh fish outlets in Udupi District as it would affect the livelihoods of over 10,000 fisher women directly selling fish and about 30,000 women indirectly associated with the sales of fresh fish. As fisherwomen are supported by other women who help them carry fish on the harbour – called head loaders, the sale of fish often involves more women than just those selling fish. Women are also involving in transporting, sorting, cleaning and preparing seafood for consumption. In response to their protest, the Minister promised the Association that he would ensure that no

3. <http://wif.icsf.net/en/samudra-news-alert/article/detail/42985-Fisherwomen's.html?language=EN>

4. This research was carried out as part of the research project 'Feminist Analysis of Social and Solidarity Economy Practices of Women in India: Views from Latin America and India', funded by the Swiss Network for International Studies, Geneva, coordinated by Dr. Christine Verschuur, Graduate Institute of International and Development Studies.

5. The women from fishmarkets that are active members of the Association include fishmarkets in the sub districts of Karkala, Kapu & Brahmavara. It also includes fishmarkets within Udupi city such as: Udupi-Beedinagudde market, Brahmavara, Santhekatte, Moodubelle, Shiva Machakal, Ambagilu, Kadiyali, Hoode, Udyavara Bolargudde, Hejemaadi Kodi, Manipal, Kemmanna, Padubidri, Barkur, Ucchila, Mooluru, Saligrama, Gudde Angadi, Parkala, Pethri, Doddanagudde, Aadyur, Aadi Udupi, Kodavooru, Kalyanapura, Shankarapura, Ermal Bala, Mudarangadi, Honnala, Perudoor, Thottam, Katpady, Malpe Bandar, Hangar Katte and Kodi Bengre. In all it covers 36 fish markets that take active part in the Association's activities. Interview with Ashwini, administrative assistant at the Association, dated 12.03.2016.

new outlets for sale of fresh fish would be permitted⁶. An informal agreement has now been reached between the government in Udupi and the fisherwomen, based on which the Government does not issue licences to large fish shops, with capital intensive retail models. However, market forces are quite strong in the region and as fish selling is becoming increasingly profitable, upper class men with access to capital are vying to enter the retail sales of fish. As capital rich fish shops can assure storage and home delivery, it would threaten fisherwomen's sales in the market. Recently the Karnataka Fisheries Development Corporation itself set up an air-conditioned retail fish outlet in Chilimbi, close to Mangalore city, inciting another protest by fisherwomen⁷. With the government setting up modern fish markets and providing rented slots in markets for the sale of fish, men sellers are increasingly entering the fish market to sell fish. As men stream in to take over retail sales, they bring with them more access to capital, as property owners in a patrilineal system, and are thus able to purchase and sell more fish at lower prices⁸. As the majority of fisherwomen have traditionally sold fish in smaller quantities, through a mode of subsistence, this conflict is the clash of two modes of economic practices – one that is more subsistence oriented and inclusive as allows more women to sell fish, and the other more accumulative practices of selling, aimed not at mere sustenance but at profits⁹.

6. Interview with Baby Salian dated 9th December 2015. Also see : <http://www.bellevision.com/belle/index.php?action=topnews&type=593> consulted on 10.03.2016

7. 'Mangalore: Protests by Fisherwomen - KFDC Chairman Blames Vested Interests', Nov 26 2009, <http://www.daijiworld.com/news/newsDisplay.aspx?newsID=68812> (consulted on 21.05.2018)

8. Interviews conducted in Padubidri market where one male fish seller has monopolised the market, employing 6 people including his wife in cleaning, cutting and selling fish, in stark opposition to the other women in this market who sell small quantities of fish.

9. One of the biggest threats fisherwomen in Udupi face is from Muslim men, who are increasingly selling fish through door to door sales, using two wheelers and three wheelers to transport fish boxes to the homes of consumers. This issue of Muslim mobile fish sellers, consistently came up in 4 meetings during 2016 when women were furious that customers were beginning to abandon the market to buy fish at their door steps. Also see : 'Alleging Harassment, Fisherwomen Stage Protest in Kinnigoli', December 20.2016,

This conflict has been consistently surfacing despite the agreement of the local government, as the Association has had to organise periodic protests when permits or licenses are issued by various other departments of the Government. The battle to protect the market from profit seeking individuals and enterprises is thus a continuing one¹⁰.

The Association also administers the 36 markets in Udupi and negotiates frequently with the state on a variety of needs, including housing, fish boxes and life jackets for fisherwomen and more significantly the establishment of modern markets with better facilities for women to sell fish in. Women who wish to sell fish in any of these 36 markets apply to become members of this Association and applicants are not refused entry, irrespective of their caste affiliation. By becoming members, they benefit from the gains the Association makes in its negotiations with the state and also participate in the management of their respective markets. Members participate in the monthly meetings of the Association and participate in this formal space of deliberation, where a range of issues are tabled including: conflicts within the market, collective interests such as negotiations with private insurance companies for low priced medical insurance and life insurance plans, group contributions for health problems or other problems such as death of family members faced by fisherwomen, resolution of issues of domestic violence, etc.

This article relies on 50 interviews, including 12 life histories; observation and participant observation conducted over a period of eleven months – nine months in 2016 - January to October 2016; and 2 months in 2018 – June-July 2018. Of the 50 interviews

<https://www.seeandsay.in/40996/40996>, consulted on 20th November 2017.

10. Following the mushrooming of shops in and around Udupi, in 2014 once again the Association launched a protest before the Deputy Commissioner's Office in Udupi, protesting the issuance of permissions by Gram Panchayaths to shops that have come up in Udupi, Brahmavar, Sastan, Kota, Saligrama, Saibarakatte, Hebri and Kundapura, despite the acceptance by the District Commissioner's office to refuse permits to fresh fish shops. Once again as a result of this protest, the then Udupi-Chikmagalur Member of Parliament, Shobha Karandlaje assured them that she would discuss this with the Deputy Commissioner of Udupi to provide instructions to the Gram Panchayaths.

http://www.udupitoday.com/udtoday/news_Udupi-Women-fish-sellers-urge-MP-Shobha-not-to-allow-fish-shops_4706.html consulted on 10.03.2016.

conducted at present, 34 have been conducted with fisherwomen who are members of this Association, in addition 16 interviews with staff members of the Association, credit organisations including the Meenu Maratagarara Vividoddesha Souharda Sahakara Niyamita, Udupi (MMVSSN, meaning Fish Sellers Varied Interests Assistance Society), and academics working in the vicinity, and staff of other fishermen's societies in the area. This research relies on observation and participant observation of the sales of fish in the market and a total of 5 meetings of the Association in which I intervened at various points of time, specifically on state welfare policies for fishworkers in other parts of the country. Participation in the market included interacting with customers, carrying out accounting tasks with individuals and groups of fisherwomen, assisting in counting cash contributions to micro credit groups, following and participating in purchase of equipment such as baskets and weighing scales, accompanying women on everyday shopping in the nearby market, etc. In addition to these spaces of observation, I also followed two women from their homes to the harbour, the market and back home, to understand their allocation of time between domestic and market work. Though access to their homes was limited, I was able to spend time with a few families at the end of the day during dinner, providing me an opportunity to see up close the heavy domestic burden women carry in addition to the long hours they spend selling fish. Apart from the field research, a considerable amount of locally written and published material on the Mogaveera community also informed this research. I worked primarily in the central fish market in Udupi which was in a temporarily allotted traditional market in Beedinagudde till December 2016 and shifted in January 2017 to the new two storey modern fish market built and provided by the Government ¹¹.

11. The new modern Udupi central fish market is located close to the Udupi Bus station. An informal market had been established in the 1950s as this was centrally located and close to the civil courts, the central bus station, shops and other bus stands in the vicinity. This market came up informally on land belonging to the government when some women began to sell fish here and were joined later by other fisherwomen. In the early 2000s the Government decided to evict the fisherwomen and sell this piece of land to a private developer for the construction of a building housing shops. The fisherwomen resisted this move and

I would like to outline two relations of dominance that I intend exploring in this paper: a. methodological dominance of economic practices between the dominant and marginal economies, between the modern and the traditional – between capitalism and traditional markets; and b. between men and women. These two relations of dominance are not independent of each other but are mutually constituted and interwoven in the practices of life and living. Based on this material, I draw from critical feminist analysis of women and work, interrogating the vocabularies that we as feminists often use and asking deeper questions of the compromises that underlie such naming that reflect our epistemic positions. What does it mean to engage in a critical feminist analysis of women's work in the global south? What words does one use to deal with the complexities relating to women's status and roles in this part of the world in a post colonial context in India? Where do these words come from, what contexts have resulted in their adoption into the vocabulary of a researcher? Are they apt to describe the complexities of what one sees? How does one see beyond what one is trained to see? This article deals with the inherent frustrations that emerge in analytically engaging with third world women, a task that is further complicated by internal social hierarchies in which we as third world feminists are located. Within these complex power relations, how do we characterise the practices of our subjects, in what positions do we place them, how do we deal with internal differences, how do we abstract and render visible some points while invisibilising others and what are the political implications of these choices? While solidarity economy practices have been hailed as resisting capitalist systems of economic organisation, putting forth social objectives with redistribution, democratic organisation and collective benefits countering profit maximisation, this paper examines the complexities of such organisations and the contradictions that inhere in such analysis. Do these alternative modes of economic organisation really signify hope for the future, in a current economic scenario replete with

refused to move from the premises and after a series of negotiations the Government accepted their claim to the market, and agreed to construct a modern fish market to enable them to sell fish on this same spot. I was able to conduct my interviews in 2016 in the temporary, traditional squat down fish market in Beedinagudde and later in the modern fish market in 2017.

crisis and increasing inequalities? Are women really emancipated in these collectives? Are these spaces of resistance against the dominant economic order or rather serve capitalism in indirect ways? These are some of the many questions that I ask and seek to answer in this article.

Methodological dominance of categories – between the modern and the traditional – between capitalism and ‘alternative’ markets – between profit seeking and subsistence

Economic practices are often analysed in terms of the incorporation of certain rationalities – rationalities that are organised according to the precepts of modernity and free markets and other rationalities, that are often labelled ‘pre-modern’, ‘traditional’, ‘feudal’, etc. Free market is often used to signify capitalistic systems of economic organisation, with a certain emphasis on equality of access, profit seeking, rent seeking, property relations and accumulation. On the other hand, other modes of economic practices are categorised as adhering to principles which are in contradiction to this modern ideal – be it hierarchy, subsistence or redistribution. When we begin as researchers with this toolkit of binaries, that are often also spatially segregated on the global map, we tend to see what they already describe. However the field of practices reveal a more complex picture, that escapes such conceptually distinct categories and often reveals contradictions that may not make sense analytically, but are imbued with meaning within given local contexts. In the Indian context, economic practices such as the Jajmani system have provided a fertile ground for the use of such methodological tools, distinguishing village republics from western capitalistic economies – and non-monetised from monetised transactions, often overlooking the many features that do not sit neatly with this distinction. As Fuller (Fuller 1989) notes, the complexity of economic transactions in the Jajmani system evade such neat analysis and expose the its construction as an anthropological fiction.

The literature on social and solidarity economy (SSE) practices, defines alternative economic practices, distinguishing its logics from that of the capitalist system. The UN Inter-Agency Task on

Social and Solidarity Economy (TFSSE 2014) defines these practices as favouring decentralisation & local development, driven by ethical values such as solidarity, fair trade, voluntary simplicity and *Buen Vivir* – i.e.: living in harmony not only with different peoples but also with Mother Earth and thus promoting environmental justice that enhances rather than depletes natural capital. It describes these practices as pursuing some combination of economic, social, environmental and emancipatory objectives that including job creation, access to markets, provision of financial intermediation, and economies of scale while enabling better social protection as they are based on principles of mutuality, solidarity and reciprocity, advocating for comprehensive social protection and redistribution. It enables empowerment both economic and political. It facilitates representation through self-organization, participatory governance and collective action at multiple levels. In sharp contrast to the capitalist system, these economic practices are hailed by the TFSSE as holding promise in a context of routine financial crisis and the expansion of precarity through the informalisation of work and economy. It is considered as holding the potential to tackle vulnerable employment by bridging the transition from the informal to the formal economy to enable decent work within an enabling policy environment. Packaged in this manner it is a panacea to all the problems of work and employment in the world today, and governments are urged to create a conducive policy environment to enable SSEs.

SSE as a concept has emerged from the field, through practices in Latin America and thus captures the dynamics of locally embedded community practices . Yet, the distinction between radically opposed logics of capitalistic and SSE practices is still problematic, as it reproduces binaries similar to those of modern and traditional – by categorizing the dominant as distinct from alternative forms and profit seeking as distinct from socially oriented practices. Apart from the fact that economic practices are in their core social practices, these boundaries between the social and the economic do not account for the complexity of economic practices that often involve elements from both these groups – for example profit seeking practices may also include a social orientation as is the case of several enterprises in India such as handloom and weaver's cooperatives. More importantly

categorizing two distinct modes of thought and action point to radically opposed value systems. For instance SSEs are meant to point to a different system of values, for instance voluntary simplicity which is opposed to accumulation, pointing to different notions of the ideal life. In these theorisations, these two sets of practices confront each other with different modes of thinking, doing and desiring, in which the question of choice is rarely asked – do people choose to think, do and desire a simple life, or do these modes reflect the impossibility of doing otherwise? In other words, would groups willingly choose a simpler life if they had other options available to them? This mode of looking at practices through the lens of predetermined categories can result in testing what one sees against one or the other logic, and often what we see people practicing can be misunderstood as evidence of their values, rather than paying attention to the structures of meaning and feeling that underlie these practices.

In the effort to see hope – to see a different mode of operation, than those that we are opposed to, we as researchers, can often fail to ask deeper questions on what this means to the people we work with. Even when we hear the answers to these questions, our own categories often impose themselves on the words we hear, making them sound the way we want them to sound. As feminists, our own desires to see agency can often lead us to see it, even where it does not exist. Our own desires to see resistance to capitalism & patriarchy, can lead us to it even when it does not exist. Even if we acknowledge that as anthropologists there is no ‘reality’ out there, that research is produced in interactions and that interpretations are subjective opinions of what we see, as partial and incomplete as life itself, as researchers we are still obliged to ensure that the categories we use, the concepts and theories we rely on are not projected onto what we see. We are obliged as critical scholars to reflect on our own prejudices, to examine our own standpoints and to question ourselves, even if the temptation to use the scholarly lens we are comfortable with is overpowering. It is this mode of critical reflection that nourished this research and the broader goals of the collaborative highlighted here with the word ‘project’ in which this research took place.¹² The goals of using a critical

12. See footnote 4.

feminist lens, allowed a questioning of these categories and a careful attention to the field with an ear to the ground, to decipher what lay underneath those practices that emerge on the surface.

Positioning ourselves as critical and reflexive researchers first, as not just looking outside and around us but also into ourselves, can help us question our habits and critically examine these dominant narratives and binaries that classify economic practices into bounded, coherent and predetermined logics and instead pay attention to practices themselves and examine the manner in which they are both produced by and are productive of certain values. Rather than placing these values in a system of classification – based on hierarchy, scale, location, source, etc., it would be more important to examine these values in terms of the life projects of the people we work with. Instead of ascribing capitalism with a certain set of values, and then positioning all those that contradict in the other basket, it would be more meaningful to examine what these values produce, in terms of concrete social, political and economic relations. As Bear et al. (Bear et al. 2015) point out this mode of analysis enables a different approach to capitalism as a ‘generative’ project – in which one refrains from taking capitalism ‘a priori, as an already determining structure, logic and trajectory’ and instead to ask ‘how the social relations of capitalism are generated out of divergent life projects’. Asking this question allows us to see the instability and contingency of diverse forms of economic practices, capitalism included and to place different practices, not according to predetermined categories but in terms of the local contexts, the social, political and economic relations and the relations of power that they produce (and are produced by).

Examining economic practices in themselves as embedded in social, cultural, religious, political and economic systems of values, that are not necessarily tethered to distinct ideologies but may involve a creative appropriation of values across diverse terrains, frees us as researchers from participating in perpetrating a vital form of dominance, of methodological categories that place the people we work with in positions that they may not necessarily belong. This can then inform an analysis that departs from a vocabulary of dominant and marginal, to a more nuanced vocabulary of meanings, feelings, desires and projects, bringing to the core the life worlds of those we work with. The use of such

categories can then nourish a view of economic practices as both similar and distinct, as both same and different, as both us and them. In the context of this research, the concept of SSE thus served as a starting point of debate and critical deconstruction – to then depart from and analyse what we identified as collective struggles of women. Instead of applying mechanically the various values attributed to SSEs, we decided to look at what women were doing on the field and then identify points of comparison across various case studies, instead of mapping them to these predetermined categories. Thus what we found may arguably not conform to the conceptions of SSEs, but it is in this gap between conceptual categories and practical messy projects of collective struggles that we identify possibilities for a critical analysis of processes through which certain forms of work are marginalized. Rather than stop at an examination of groups that conform to given parameters, this approach of looking at processes, allows us to go beyond description to the meanings that are provided to work that are acquired through concrete social interactions. An examination of capitalist processes, rather than groups that are or are not capitalist thus allows us to examine how its unbounded logics that can appropriate various other forms of economic practices, and permeate them however completely or partially or to the contrary become permeated by other logics.

Between fisherwomen and fishermen: domestic roles and responsibilities

Mohanty (Mohanty 2013) in her analysis of women's work and capitalism points out that the definition of the citizen-consumer depends to a large degree on the definition and disciplining of producers/workers on whose backs the citizen-consumer gains legitimacy (Mohanty 2003). In a capitalist context, her objective is to understand how global capitalism, in search of ever increasing profits, utilizes gender and racialised ideologies in crafting forms of women's work. She refers to the work of Maria Mies (Mies 1982) on the lace workers of Narsapura and points to the manner in which women's work as agricultural labour on farms transitioned into home based lace work while Harijan lace makers transitioned into agricultural work. These processes resulted in the

domestication of women's lace making work and transformed them from workers to housewives. While women's work is defined as 'leisure activity', men who sell the lace on the other hand are defined as breadwinners. Home based work which is invisible fits neatly within systems of control over women's mobility and a strong social resistance to women working outside the home allowing women to balance their domestic responsibilities with paid work within the domestic sphere (Sudarshan and Sinha 2011). As Rosaldo (Rosaldo 1980) argues, what is domestic or 'public' varies historically and culturally and instead of pointing to women's subordination as a universal fact, it is important to untangle the processes through which publics and privates are constituted and gendered. She points out that women's place is not a product of the things she does but the 'meanings her activities acquire through concrete social interactions', the relationships they forge and the concrete social contexts that women with men create within which they are defined.

Understanding fisherwomen's work requires an analysis of the manner in which they constitute themselves, within a complex web of social relations of not only gender, but also class, religion, race and in the Indian context - caste. The fisherwomen of Udupi carry out what they term 'jati kasubu' meaning 'caste occupation' by continuing to sell fish in the local market. Selling fish is not just another job that any woman in Udupi chooses to take on. It is a caste-based vocation and even if the fisherwoman's association is open to entrants from other non fishing castes, the overwhelming majority of women selling fish are from fishing communities - including the Mogaveeras of Udupi and the Karvi community, from the neighbouring state of Goa. Most of these women were born into their work, often replacing their mothers in the market and often taking on the roles of providing for their siblings. Much like the children in Europe who went from working in family farms to working in factories during the industrial revolution, the children in the fishing community also contributed to family income, with boys fishing and girls selling fish (Fernández-Kelly 1983). Prior to the establishment of markets in Udupi, fisherwomen bartered fish for rice under what was known as the 'kyeka' system - a barter system embedded in caste relations. Under this system each fisherman's household was linked to a

group of upper caste households, and fisherwomen in these households exchanged fish for rice with the assigned households. The exchange was organised based on prior kyeka relations and fisherwomen could barter only with the households with which they were in kyeka relations earlier. They did not have the freedom to barter with households other than those they were linked to under the kyeka, and had no power to determine the terms of exchange – how much fish for rice was determined unilaterally by agricultural landlords. The relations between these families went back to several generations and women often speak of the kyeka households in kinship terms due to their longstanding relationships. Often the barter of fish for rice, also included other services such as agricultural work and domestic support provided by Mogaveera women during the non fishing season and during other times of need. Reciprocity was built into these relations as fisherwomen supplied fish to agricultural castes in exchange for rice and during the monsoons, when fishing was dangerous, provided agricultural labour in exchange for rice and other produce. This system was quite complex as it institutionalised caste hierarchies and caste dependencies on the one hand, and on the other hand provided a system of food security for the fishing community specially during the monsoons when fishing in the deep seas could not be carried out. The 12 older women I interviewed who had experience of the kyeka system, having accompanied their mothers or grandmothers to kyeka households spoke of the kyeka as impoverishing them and fixing their class positions with no possibility of class mobility. In contrast selling fish in the market and monetised exchange, freed them from caste relations and allowed them to determine the price of fish, with which they could improve their economic status. Even if the Kyeka households offered a safety net during times of crisis, this was often done through debt, locking them in relations of dependence from which they now found freedom in the market. One of the community men, spoke of how Kyeka relations also cloaked the sexual abuse of fisherwomen, who were often at the mercy of rich agricultural landlords, and that over a period of time, many fisherwomen were ‘kept’ as second wives or for a period of time for sexual services by landowners. While these cases were few, they are still important to note as a sign of the power relations encoded in the Kyeka system. The inability to determine the terms

of exchange and the inability to freely choose whom to exchange with, put them in a position of 'unfreedom'. It is in this context that the Market is viewed as liberating them from these exploitative relationships. Much like in Europe where families transformed giving up their productive roles to taking on solely reproductive ones, women who bartered fish from home to home in exchange for rice, began to sell fish in the market. But this did not alter women's responsibilities within the home – as they continued to be care providers. As Zelizer (Zelizer 1994) notes post industrialisation, the bifurcation of home and work place was complete with women having to leave their children to the care of other women or in founding hospitals to contribute to family income. In Udupi however little seemed to have changed for women in terms of their reproductive responsibilities as women who would leave daughters, mothers or other female relatives behind to care for their children continued to leave them behind to sell at the market. When a girl became old enough to sell at the market, she often took the place of her mother or when there were other older girls to care for her sibling, accompanied her mother. When there were no other girls in the family to take care of young ones, mothers often stayed back and relied on the work of their daughters, often combining household work with the work of salting fish. As mothers and parents aged, daughters would go on to become principle breadwinners in the family.

In an interview with Mani, she told me how she began to come to the market when she was a young girl, still in a skirt, walking down to the harbor and then the market straight after school. Sometimes she would sit with her skirt all scattered and Ratna who kept an eye on her, often had to readjust her skirt when it was out of place. She was Ratna's protégé and she would go back home each evening with Ratna who lived close by. Each evening with the money she had earned, she would buy a small packet of biscuits for her siblings and would buy some rice and vegetables for home. Without this her mother could not have fed her sisters and brothers. The stories of women solely heading their families are many: providing for their siblings, educating younger brothers, marrying off younger sisters, raising loans for the family's many needs and paying it off slowly, over many years, taking care of abandoned children, etc. It is with pride that these stories are

recounted, and a sense of accomplishment often accompanies withheld tears, as these women remember times of crisis and emotional distress. In most of these interviews, the pride at not having to depend on male wages for household income comes through and yet there is little acknowledgement in this stance of male responsibilities.

What goes unsaid in these interviews is the marginal role of the fisherman. Of the 50 interviews I conducted only 7 women spoke of contributing lesser than their spouses towards household expenses and 6 spoke of contributing equally with their spouses. Of the remaining 37 women, 29 were sole earners in their families and 9 were primary breadwinners contributing more than their spouses towards household expenses. The story of the fisherwoman is a story that resonates across the coast from Goa to Kerala. Fiction and films have portrayed the strong fisherwoman, responsible for feeding her family, not dependent on her husband to take care of her children, with fishermen often portrayed as alcoholic, spending most or all of their incomes on alcohol. Men who went out to fish were often away from home for long periods of time, specially with mechanisation and the advent of trawlers and large mechanised boats. Women often spoke of men as 'undependable' referring to the high risk they encountered out at sea, at the possibility that men were more vulnerable than women to injury, disability and death. Apart from this risk to life, was the risk associated with income from fishing. One could never say if the catch would be good or bad, often boats returned with very little fish, or had to go deeper into the sea to bring back fish. This would mean that women never knew how long their spouses would be away and how much they would earn from their labours out in the sea. Even if there was a steady stream of income, fishermen were often referred to as undependable by nature, often spending all his wages on toddy – an alcoholic beverage prepared from palm trees, alcohol or tobacco.

Since the mechanisation of fishing in the mid 1900s, a large majority of Mogaveera fishermen have transitioned from fishing to fishing related activities, such as owning fishing boats on which a large number of migrant men are employed to fish, running boat repair shops, fishing net factories, Ice factories, fish processing or fish oil making industries, fish manure factories, etc. However,

substance abuse continues to pose a problem amongst the fishermen of Udupi. A 2015 study conducted with 825 fishermen in Udupi revealed that 86.9 % consumed either tobacco or alcohol, with 64.2 % consuming tobacco¹³ and 45.6 % consuming alcohol. Amongst those consuming alcohol and/or tobacco, about 86.9 % were found to have a substance use issue with a degree of addiction. With men often spending a good part of their income on these 'expenses', women depend less on male wages and often view this as an unexpected windfall of sorts. These stories on the unreliable fishermen take on new dimensions now in a context where the dominant majority of Mogaveera fishermen no longer fish for a living but instead own their own boats or factory. In this new context, fishermen continue to be unreliable for other reasons – their incomes are often set aside for investment, loaning and other purposes linked to their business. In the capitalist context where fishermen are always looking to make a profit, incomes from boats or factories are meant to be reinvested by men who are risk takers in a new sense of the term.

These continuities of gendered roles and responsibilities, intertwined with other discontinuities, put fisherwomen at a greater burden. Unlike their mothers they also bear an additional burden of ensuring their children get an education, and unlike their mothers they cannot depend on older daughters or other women to take care of home and younger children while they go to work. They thus face an increased burden of earning a living and the second shift of domestic work at home. In this new context, male inability or unwillingness to provide for the home, is explained away and covered up by women who provide a variety of excuses – from injury, to lack of luck in business, old age, etc. On the other hand, men refuse to share domestic work at home. When I asked if men at home help them with the children or with chores around the house, they would often refer to some form of shopping and dropping off or picking up children from school. The exhausting and time consuming tasks of cooking, cleaning and washing is carried out by women themselves and sometimes delegated to or

13 . Rane, Prasad Pramod, et al. "Prevalence of Tobacco and Alcohol Consumption among Fishermen in Udupi Taluk, Karnataka, India: a Cross-Sectional Study". *Asian Pacific Journal of Cancer Prevention* 17.4 (1733).

shared with daughters. In effect, women bear the physical impacts of their increased burdens with little time for leisure or recreation, decreased time for cultural and religious duties such as temple duties, health impacts such as chronic fatigue, reduced time for rest, etc.

How does one explain this paradox of what seems to be on the one hand 'empowering' – with women working and gaining financial independence, and on the other hand exploitative – in which women's work burdens them while freeing their men? Drawing from Mohanty's call for historical specificities (Mohanty 1988a), a layer of meaning on the male and female roles in the fishing community can be drawn from the mode of family organisation in the recent past. The Tuluvas (the Tulu speaking community in the region) which include the Mogaveeras- the fishing community in the region, practised what was called the 'Aliyasantana' system of inheritance, in which property passed through the sister's son's lineage. Under this system children become part of the mother's family and inherit both identity (through the family name) and property through their mother. While inheritance is matrilineal, men continue to remain heads of the family, with the matrilineal uncle being the male head. With brother's managing or administering the property of their sisters, this system enabled transmission of identity and property through women, while maintaining the power of men. Similar systems of matrilineal descent were prevalent in other parts of south India, in Kerala and Tamil Nadu, with some variations in roles and obligations. During the colonial period, a series of laws were passed beginning with the Malabar marriage Act, 1896, to lend credibility to this system of marriage and inheritance in the face of colonial discomfort at accepting these systems as constituting marriage¹⁴. As Bina Agarwal explains gender relations amongst these matrilineal groups was mixed, although better than in patrilineal groups (Agarwal 1994a, 1994b). Women enjoyed considerable social independence and relative equality in marital relations, as the daughter's rights in land and her ability to remain

14 . Malabar Marriage Act, 1896, Malabar Wills Act, 1896, Madras Marumakkattayam Act, 1932, Mappilla Marumakkattayam Act, 1939, Madras Aliyasantana Act, 1949, Regulation of the State of Travancore-Cochin.

in (or return to) her natal home after marriage, provided more security specially in cases of marital breakdown in which case men often had to leave the home. However these favourable conditions were counterbalanced by less favourable ones, as women were still primarily responsible for domestic work and childcare. While women enjoyed more mobility than those in patrilineal systems, rights in land did not guarantee women the same sexual freedom as men. With men – husbands, brothers and maternal uncles) still wielding managerial authority over land, women's ability to exercise control over land depended on their role in production and market activities and their individual rights over property (rather than group rights practised amongst certain matrilineal communities). Finally, men's access to customary institutions with jural power and women's lack of access to the same, meant that men's restricted access to property ownership was often countered by their rights as a gender to the control over the property and their access to public bodies which enabled them to consolidate substantial social prestige and political power. In conclusion Agarwal states that while ownership rights conferred important benefits on women, their virtual exclusion from property management in some of these groups and from jural and overall public authority in all matrilineal groups in India, circumscribed the power they could derive from those rights (Agarwal 1994a). KumKum Sanghari and Sudesh Vaid's work also reveals the manner in which British colonialism consolidated and often strengthened class/caste hierarchies. Their analysis points to the manner in which patriarchies are intrinsic to the formation and transformations within caste and class categories in more fundamentally dynamic ways. They detail the ways in which British intervention through rules and laws in land settlements transformed agrarian relations by re-empowering landholding groups, granting property rights to men, excluding women from ownership and instating patriarchal practices of marriage, succession and adoption through laws. Even seemingly progressive customs such as widow remarriage were circumscribed within a gendered political economy, preserving patriarchal control and ownership over land as a necessary instrument for the smooth functioning of the colonial administration (Sangari and Vaid 1990). This organisation of land and property consolidated patriarchy and

colonial power on the one hand and brought forth the necessary conditions for capitalist production on the other.

The Mogaveera fisherwomen from Udupi had individual rights over property and also were active in production and market activities. In the case of the fisherwomen, the five older women I interviewed (above 50 years of age) spoke of inheriting their mother's home or small pieces of land after the death of their parents, indicating that the system of inheritance continued to operate for many years even after the change in laws. Traditional use of land amongst these communities were often related to the sales of fish, with women using land to dry and process fish and also cultivate vegetables, coconuts and fruiting trees for their own consumption. Land owned by fisherwomen, from my interviews were small parcels of land and not very large pieces of land, often consisting of a home and some land around, which was used by women for both productive and reproductive activities. Home was often the site of both production and reproduction as children joined their mothers in salting and processing fish, after their return from schools or 'anganwadis' (free crèche facilities provided by the state) in the area.

The history of women's prominent role as breadwinners sits uneasily with new patrilineal and patriarchal organisation in which men are meant to head households. On the one hand patriliney consolidated male access to capital, allowing men to move on from fishing to owning boats and factories. This signalled new possibilities for men, who saw this as an opportunity to gain class mobility. On the other hand, the vagaries of the market and the ups and downs of fish business, resulted in many of these men losing money, property and assets. The desire to become a boat owner and to accede to the status of 'businessmen' is extremely strong in the region. But with small parcels of land and few assets, fishermen relied on fisherwomen to manage the home, and in many cases also invest in their enterprises. While many succeeded, going on to become rich boat owners, many also failed. In the new patrilineal system, fisherwomen came to play a significant role in supporting the capitalist desires of their men. However patriliney also means that men occupy their roles as principle breadwinners. In cases where men are unable to contribute to household expenses, women step in, and also have to cover up the

unemployment, underemployment, or sheer inability of their men to provide for their families. Thus frequently women speak of spouses who are 'businessmen', who are injured, have health related issues or are too old to work. On the other hand men who do earn an income and do not contribute to the home are spoken of as having to 'invest' in their business, being obliged to lend money to others, and being obliged to spend their money on growing their business. A series of manoeuvres thus allow for men to continue to occupy positions of respect within their families, even if they rest on the undervaluation of women's roles and contributions.

Gendering the fish market

Selling fish is a clearly a gendered domain. Men do not sell fish, women sell fish. While a very few men have started recently entering the market to sell fish, historically men work on boats and fish in the sea while women sell fish. Amongst the Muslim community in the region, much like in Kerala, it is also acceptable for men to sell fish, though they do not work in markets but choose to sell fish door to door. In Udupi, one can safely say that women sell fish in markets, while Muslim men sell fish door to door, transporting it on two wheelers and three wheelers. While fisherwomen too sell fish door to door, they sell fish on foot, walking to homes close to the market, or use public transport to sell fish at bus tops and other public spaces in neighbourhoods located far away from the market. Despite selling fish in the market for many years, fisherwomen are not considered as workers but as engaging in an 'occupation' –that provides them a 'livelihood'. They speak of a 'livelihood' pointing to the little money they earn which is just enough to put food on the table, educate their children and take care of other dependents. Selling fish is not considered as 'work' but more in terms of an entrepreneurial activity – in which a commodity is bought and sold. They speak of the long hours they spend selling fish, recounting the long days that begin at the crack of dawn in the harbour where they fish together, bid together to keep prices down, transport it to the market where they present it, preserve it with ice, clean and cut it, cleaning up after their sales, etc. On the one hand discourses of 'livelihoods' – takes away the potential of viewing

this work as 'productive', tying it into the domestic realm of subsistence and thus marking it as 'reproductive'. It thus serves to eclipse their work altogether, even though fisherwomen are working in the 'public' sphere – in markets. These discourses are reinforced by other perceptions that emanated from their caste relations.

Their caste occupation and the services they earlier rendered within the kyeka system result in a continuity of discourse of their service to the community, even if the relations between castes have changed. Fisherwomen are often spoken of and speak of themselves as serving the community by providing fresh fish at low prices. For example a customer told me about how he continued to buy fish from a fisherwoman who his mother purchased fish from, recounting an experience in his childhood. One day when she turned up at their doorstep with king prawns, his favourite dish, his mother chose to buy the cheaper fish as they could not afford the prawns. When she went in to bring her purse, the fisherwoman stuffed a handful of prawns into a newspaper and thrust it into his hand, saying it was a gift from her for him. He ended his story stating that fisherwomen 'feed us'. Similar discourses of 'service' are claimed by fisherwomen themselves, who speak of the fresh nourishment they provide to their communities at low prices. The notion that prices can be brought down by fisherwomen depending on the customer and that freebies are provided to special customers or those needing an extra helping, tie in with arguments on the freshness of fish. Fisherwomen pride themselves on being truthful to their customers – warning them when the fish is not as fresh, selling at throw away prices when they felt the fish did not merit the price they had paid at the market, etc. These practices, that are presented both by customers and fisherwomen themselves, as practices of 'care' towards the customer strengthen the discourses of fisherwomen as feeding families. The fisherwoman is someone who feeds her customer, as well as her children. The act of selling fish and feeding her children, are woven into each other seamlessly. One customer commented that he does not believe in bargaining with the fisherwomen, he gives them what they ask, after all they bring him fresh fish, 'they are rendering us a service, they feed us and after all they should take something home for their children. A

little more money and they can also feed their children better.’ The consumer of fish is thus central to these discourses that position fisherwomen as legitimate sellers in the market through a vocabulary of feeding, embedding mothers into the market, and thus creating the citizen consumer who benefits from the sexual politics that constructs fisherwomen’s work in terms of care for the community. These new ‘consumers’ thus recast prior caste relations of servitude, into new vocabularies of service, that continue to link them to fisherwomen in ways similar to the family like relations they enjoyed earlier.

While Mogaveera men are often spoken of as businessmen, with the occasional Mogaveera man working on rather than owning a boat, Mogaveera fisherwomen are rarely spoken of as ‘businesswomen’, they are fisherwomen and they sell fish. As one customer explained to me, people in the community often think of them as small sellers, people who are poor, who earn little, though this is not factually true of many amongst them who are prosperous. He pointed to a woman I had interviewed earlier in the market saying, “Do you know how many boats she has?”. The fisherwoman who had just spoken to me about the hardships of selling fish, the difficulties in making a profit, sheepishly smiled, saying she did not own those boats, her husband did. But it’s after all your money too, the customer insisted smiling, and she responded that his money did not matter, it never found its way home. In a longer interview with her and 3 other fisherwomen owning boats in the market, it became clear that male and female income is allocated differently. In the case of 12 fisherwomen whose spouses owned boats, women spoke of their income as running the household, while their spouse’s income was often put back into business. Because business is associated with risks, the capital accumulated by men is often written off as something that may eventually lend fruit, and yet something that cannot be counted on to run the household. Male income when used was often used to buy more boats for the business or when used towards the home was directed towards purchase of land or gold. Thus male income is spent in more conspicuous ways on things that are not only tangible, distinct and visible, but are also not easily alienated.

On the other hand, women's income in the household is often spent on inconspicuous needs lacking material or tangible qualities. In many cases, fisherwomen not only manage to make ends meet in their own homes, but also contribute to support widowed relatives, school going children, close kin and relatives affected by male alcoholism or unemployment, and aging parents. Because women's income is easily absorbed and invisibilised within the domains of the household, going towards feeding, clothing, educating and caring for people within their homes, accumulation within households is often attributed to male and not female income. That women's absorbed income enables male accumulation is not recognised by women themselves, who speak of boats, jewellery and land as purchased by their spouses and thus rightfully the property of men. This is made possible by the manner in which income or money is socialised per Zelizer (Zelizer 2008).

This socialisation of male and female income is entangled in a web of caste and gender relations, that enable the terming of women's work as livelihoods. However this livelihood is also enmeshed in new social relations that emerge out of capitalist production – in men's rights over land and property and their new found roles as businessmen. The livelihoods women eke out thus make possible the disposal of male earnings and often even female incomes towards accumulative practices. It is thus an interesting paradox, that fisherwomen who seem to follow values of subsistence and redistribution, in which they share the market amongst themselves, in complex ways serve to enable capital accumulation in the hands of men. One can explain this paradox when one situates it within the historical context of matriliney that served to organise gender roles maintaining the male female distinction between productive and reproductive activities, providing women more mobility, independence and control over their homes, while at the same time reinforcing male control as managers of estates. In the new capitalist system, men continue to manage land and business, while women take care of home and children, but with a twist in that while property earlier passed through women, now in this new system, women loose this right. In some of the cases of fisherwomen, this managerial role can be observed where men 'manage' the purchase of fish at auctions and

manage the accounting and allocation of the profits women earn, though they do not directly take part in selling activities. Even when they are not involved in enabling women's work, decisions on spending within the home are often taken by men who take decisions on how to allocate excess income.

Conclusion: between subordination and emancipation

In this complex context, how does one understand women's experiences? How does one navigate between binaries – such as subordination and emancipation, representing opposing experiences, especially when the experience of being a fisherwoman encompasses both? A critical feminist lens, lends to such analysis making visible the researcher and processes through which one comes to an analysis of the field. As Narayan (Narayan 1997) notes, a researcher who defines oneself as a third-world feminist faces many difficulties, the principle one being called to account for our suspect location specifically as perspectives that are products of 'Westernization', a colonized consciousness, the views of 'privileged native women in whiteface, seeking to attach their non western culture, on the basis of western values'. On the other hand, Mohanty's (Mohanty 1988b) caution against the production of a particular cultural discourse about the 'third world woman' as a single monolithic subject also rings high, specially for western trained feminist researchers like me, freshly back from the western part of the world. Methodologically this means that third world feminist researchers, including but not only those trained or working in the west, often have to strike a fine balance while doing research. It is from this uncomfortable position, of falling prey to one or the other epistemic position, that this article is written. The preference of one or the other word, signifies an epistemic position and thus a political one too. It is thus with a certain trepidation that I adopt the terms – subordination and emancipation inserting a 'between' before these words – to reshape this restrictive vocabulary to the complex experiences of Udupi's fisherwomen.

Viewed within the local context, fisherwomen possess considerable freedom as compared to women from other communities – for example women married to agricultural households for instance who are bound to their homes and are in

positions of dependence on male kin. Their independence and their ability to improve their lives, through their work sets them apart from the other women. Thus at the local level, in contrast with the experiences of other women in Udupi, the fisherwomen testify to feeling more 'emancipated', through their ability to control their lives completely. A large part of this sense of emancipation comes from the nature of their work – the flexibility it offers and the independence with which they practice it without the relations of power that comes with employment relations.

For example I asked Bindu, another fisherwoman what she liked about her job. She promptly replied that she liked her independence. She could decide when she wanted to come to the market and when she needed a day off. She added that she was most often tempted to come to work with the possibility of making money, doing business as she called it ¹⁵. Specially since her husband was ill and could not work, she had to make sure the families needs were taken care of. But if she was not well, or did not feel like it, she could stay home that day. She said she liked the fact that she was not answerable to anyone, she did not have to apply for leave like I had to if I wanted to stay home. She was free and independent to organize her work and time the way she pleased. In this exchange she gently reminded me of my own lack of independence, as an employee, something she did not have to deal with. She reminded me that she was not dependent on a salary like I was, she did not have to wait for a pay at the end of the month. She had something of value that she could sell in the market, something I did not have. I remember thinking at that moment how her fish was of much more use, compared to the sheaves of paper I produce each day. And then again I realise that the values of our work differ and that I am paid much more to produce this paper than she is paid for something of far greater immediate use.

15. It is interesting to note that the terms 'business' and 'profits' emerge frequently in the interviews of fisherwomen. However these descriptions while adopted from the world of markets, do not match up to their experiences of work and earning which point more to an occupation that allows them to run their households. On the other hand the term 'business' is rarely used by customer to refer to big sellers in the market and never to small sellers.

Fisherwomen consider their work a dignified one, which allows them to eke out a decent living, enough to ensure their children did not have to have the difficult lives they did. There is a certain pride at not having to depend on anyone else, of being able to bide through difficult times, through the market which enables this freedom from dependence. In another interview Mani, related how she never had to put her hands out for someone's help. Of course it is not high status work, but after her husband had died suddenly in an accident, leaving her with no money or property, her work selling fish was what had let her educate her daughter and now her son. But both Mani and Bindu are clear that they do not want their children working with fish. They should do something bigger, they said, 'something like you', Bindu said pointing to me. When I asked her what she meant by that she responded that, I work at the University, reading and writing and earn more than she does. 'You don't have to touch fish all day long and smell like us', she added, smiling. Here they want this for their daughters, not only for the economic value of white collar jobs, but also the social status it provides – and the escape from caste occupation – of not having to touch smelly fish anymore. If they had access themselves to the education their daughters have, they too would have preferred this for themselves. Subsistence is thus not really a choice, but is enforced by the lack of any other available option. Having now been confined to this one option, it is not surprising that women make the most of what they have. They make meanings of their work and lives that allow them to continue working and providing for their families.

Understanding relations of domination are not simple in this context as women consider themselves free from dependence on the one hand, and yet do not challenge the patriarchal structures they are part of. Men are central not only in families but also in their work as prominent fishermen holding considerable power in the fisherwomen's association. A brief description of these meetings is essential to understand this power. I have until now attended about 5 meetings and in each of these meetings, women are summoned to come to the association office in Udupi at 2.30 in the afternoon. Women pour in from 2.30 to 3.30 afternoon and once the hall of the association is full, one of the principle association members makes phone calls to the two men, who walk

in between 3.30 and 4.00 pm. The meeting does not begin until they arrive. Meetings I have been told cannot take place without these men. When I asked the head of the association why this was so, she promptly replied, that they were fishermen who had a lot of connections and could get things done politically and hence they need their support. Without our men, we don't generally do anything, says Baby Salian who heads the association. How does one deal with these conflicting realities – that women depend on men institutionally while rejecting male control in other areas of their lives. Is this a mode of 'emancipation' or is it a compromise with the realities of their lives, in which men continue to dominate the public sphere, holding and maintaining the social, economic and political ties.

This discourse on livelihoods has had larger impacts in terms of the state's perception of fisherwomen's work in Udupi. Fisherwomen have little state support and recognition of their work from the state as compared to fishermen. Despite the advent of refrigeration, women buy ice in large quantities to store their fish, and even in the new modern markets which the state provides in exchange for rent¹⁶, there is no provision made to enable the refrigeration of fish. On the other hand fishermen are provided subsidies for electricity, diesel, fish seed, etc. for ice factories, aquaculture, fish net and other factories. There is thus a clear demarcation in the way in which men and women's work is perceived, between the skilled mechanized domain of work of men requiring state support as against the traditional markets of women that need little more than space. It is not that fisherwomen do not need subsidised electricity or fuel. They have to pay to transport fish from the harbour or other auction sites to the market, and these costs are deducted from the profits they make each day. Yet their needs are not on par with the needs of mechanised industry. This separation between fish selling and factories is also a separation of

16. Modern fish markets, unlike the harbor are provided by local municipalities, that function as private renters providing them a basic minimum in exchange for a monthly rent. Rents paid by fisherwomen are allocated towards the maintenance of the market as also towards the revenues of the municipality, that are meant to make back the costs of construction of the market. Electricity provided in these markets is not subsidised like the electricity provided to fishing and fishing related factories.

the formal from the informal. As Mies (Mies 1982) notes in her work on the lace workers in Narsapur, the fact that the informal sector enables accumulations in the formal sector is rarely recognised. In the case of Udupi's fisherwomen, the work of women in sustaining their families, largely enables the fishermen to take the risks required in the capital markets. In an interview with the owner of a fish processing factory, he spoke of how he relied on his wife to manage home expenses, so he could then focus on his business and not have to worry about taking risks with his income as his wife's income took care of their daily needs. Their traditional roles as providers, is thus appropriated by the market to enable the profit seeking initiatives of fishermen. In this sense, can one speak of 'subordination'? Here again there are no easy answers, as fisherwomen experience both 'emancipation' and 'subordination'.

All fisherwomen are not alike, while most fisherwomen are small sellers, fish cleaners, or fish loaders, some are better placed with more capital (social and financial) and the resources to enable them to sell more and make more profits. Some fisherwomen also stand to gain, especially if this accumulation of both capital and political resources enables them to grow from small to big sellers. The demarcation between small fish sellers like Mani and big fish sellers like Baby divides the fisherwomen into two distinct interest groups. In the Udupi main market, the small sellers are seated on lower platforms while the big sellers are lined up on slightly higher platforms. The small sellers have small spaces apportioned to them, while big sellers have larger spaces, occupied by cleaners they engage to clean and prepare the fish that is often sold to big buyers from restaurants in the vicinity. The frustrations between the big sellers and small sellers is a daily one, a silent and unspoken battle that sometimes appears fleetingly in the fights between fisherwomen. I asked Bindu why she was not a big seller, she explained that most big sellers owned boats with their husbands. With men who make a good profit from owning boats, men are able to accumulate capital as well as the social connections necessary to enable their women to sell fish to large restaurants. As men grow wealthy and own several boats, they also have at their command a large number of workers on their boats, and are thus often solicited by local politicians for electoral

support. As the traditional social capital of men as managers of women's property is now further strengthened through the patrilineal organisation of inheritance, their power has grown to allow them access to privileged spaces of decision making, that fisherwomen depend on. The subordination of women is thus a historical consequence of the continuities and discontinuities of their caste and gender relations.

There are however two dimensions of this subordination – the first being a strategic one – as it allows women to mobilise the support of men – by appealing to their own interests as well as the interests of the fishing community at large. As women are kept out of crucial spaces of political decision making, involving men thus enables them to continue their work. The second dimension of subordination is that women do not radically challenge gender roles and the power of men over them, but in fact serve to maintain and further strengthen the gender status quo between fishermen and fisherwomen. Thus male support can be easily mobilised, to protect the 'livelihoods' of women when those who they seek to protect it from are not amongst them. It is in this sense that Udupi's fisherwomen find themselves between subordination and emancipation. On the one hand they have managed to keep large corporate shops and supermarkets at bay, while on the other hand, they continue to be entrenched in relations of power and dominance vis à vis their men. The reliance of accumulative practices on the work of women, also reinforces this dominance in which accumulative practices are considered as labour but also invested in by the state, while the work of women is transformed into reproductive work.

Emancipation from this work is in the desires that women profess for their daughters – to escape fish work and to engage in other more valued forms of work. This comes forth in the education of children in which women are invested in, and in the desires they manifest for a better quality of life. Whether this would also bring about transformation in gender relations between men and women, is another question. This also points to temporality of these relations, and the fluid transformations in the lives of fisherwomen themselves – from the drudgery of Kyeka to the market and to new futures outside the fish market. Given this quickly changing context and the transitions that mark this domain

of work, both the subordination and emancipation of women have to be appreciated in terms of the time in which they present themselves and the changes that precede them and follow them. It is only through an ear to the ground that these fluctuations can inform an analysis of dominance in relative and not absolute terms.

REFERENCES

- AGARWAL Bina, 1994a: *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AGARWAL Bina, 1994b: "Gender and Command Over Property: A Critical Gap in Economic Analysis and Policy in South Asia." *World* 22(10): 1455–78.
- BEAR Laura, HO Karen, TSING Anna and YANAGISAKO Sylvia, 2015: "Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism." *Cultural Anthropology*: 1–7.
<https://culanth.org/fieldsights/652-gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism> (May 21, 2018).
- FERNÁNDEZ-KELLY María Patricia, 1983: *For we are sold, I and my people: Women and industry in Mexico's frontier*. Suny Press.
- FULLER C. J., 1989: "Misconceiving the grain heap: a critique of the concept of the Indian jajmani." in Bloch, Maurice, and Parry Jonathan P. (eds.): *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge University Press, 1989.
- MIES Maria, 1982: *The Lace Makers of Narsapur: Indian Housewives Produce for the World Market*. Zed Books.
- MOHANTY Chandra Talpade, 1988a: "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Feminist Review* 30(30): 61.
<http://www.jstor.org/stable/1395054?origin=crossref>.
- MOHANTY Chandra Talpade, 1988b: "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Feminist Review* 30: 61–88.

- MOHANTY Chandra Talpade, ed. 2003: *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. New Delhi: Zubaan.
- MOHANTY Chandra Talpade, 2013: "Women Workers and Capitalist Scripts: Ideologies of Domination, Common Interests, and the Politics of Solidarity." In *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, eds. M. Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty. New York; Oxon: Routledge, 1–29.
- NARAYAN Uma, 1997: "Contesting Cultures: 'Westernization', Respect for Cultures, and Third-World Feminists." In *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminisms*, New York; London: Routledge, 3–39.
- ROSALDO, M. Z. 1980: "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." *Signs* 5(3): 389–417.
- SANGARI Kumkum, and SUDESH Vaid eds., 1990: *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. Rutgers University Press.
- SUDARSHAN Ratna M, and SHALINI Sinha. 2011: *Making Home-Based Work Visible: A Review of Evidence from South Asia*.
- TFSSE (2014) Social and Solidarity Economy and the Challenge of Sustainable Development: A Position Paper by the United Nations Inter-Agency Task Force on Social and Solidarity Economy,
http://unsse.org/wp-content/uploads/2014/08/Position-Paper_TFSSE_Eng1.pdf - consulted on 29.05.2018.
- ZELIZER Viviana A., 1994: *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children*. Princeton University Press.
- ZELIZER Viviana A., 2008: "The Social Meaning of Money: 'Special Monies'." *The American Journal of Sociology* 95(2): 342–77.

NOUVELLES RELATIONS DE DÉPENDANCE DANS LE MALI CONTEMPORAIN

Naffet KEITA ¹

L'année 1960 signifie pour beaucoup de Maliens, au-delà de la question de l'indépendance politique, la disparition inéluctable de toutes les formes d'asservissement de l'homme ². Pour autant, des formes modernes d'esclavage existent, désignées comme « esclavage contemporain ». Alain Morice (2005) utilise la notion d'« esclavage métaphorique ³ ». Cette difficile transition du travail servile au travail libre est au cœur de la réflexion de Roger Botte

1. FSHSE/ULSH de Bamako (Mali) Faculté des sciences humaines et des sciences de l'éducation, Université des lettres et sciences humaines. Notre collègue et ami Naffet Keita est décédé à Bamako le 23 octobre 2018.

2. Le nombre d'associations et d'ONG qui se vouent à la cause des droits humains en témoigne.

3. Génériquement appelées, « travail forcé » ou « esclavage (moderne) », voire « traite des êtres humains », certaines formes contemporaines de sujétion continuent d'être qualifiées en référence aux formes historiques de l'esclavage grec, africain et américain. Correspondant à une définition extensive et morphologique, l'esclavage métaphorique ainsi repensé range pêle-mêle un ensemble hétéroclite de rapports d'oppression et de mise au travail basés sur la contrainte et la menace, rencontrés notamment dans la servitude pour dettes, les *sweat shops* et la prostitution. Sont visés aussi le salariat et la condition domestique des aides ménagères, des épouses, et diverses modalités d'exploitation acceptée.

(2005). C'est que, comme le pense Martin Klein (1998), le mouvement qui conduit de l'asservissement à l'émancipation charrie souvent des vestiges de l'esclavage et, par là même, un certain nombre d'éléments significatifs de cette forme sociale. Ceux qui ne sont plus tout à fait des esclaves, et pas encore des hommes libres, fait remarquer Roger Botte (2005), renégocient en permanence leurs relations sociales avec leurs maîtres ou leurs anciens maîtres.

Une recherche de terrain sur l'esclavage dans le Mali contemporain, plus particulièrement à Bamako, rencontre un certain nombre d'obstacles – la gêne qu'éprouvent les populations à évoquer ce qu'Harris Memel-Foté qualifie de « mémoire honteuse » (2006: 212) et la difficulté à appréhender une réalité très souvent occultée par les tenants de la pratique. Les données empiriques collectées lors de notre enquête à Bamako ⁴ en témoignent.

Au regard de ce qui précède, il s'avère indispensable d'appréhender l'univers socioanthropologique et psychologique des populations maliennes afin de déceler les dynamiques internes de leur histoire. Deux questions s'imposent alors : comment évaluer la marge de manœuvre des individus au sein de déterminations sociales multiples (en particulier les rapports de domination) et comment définir les finalités qui guident les acteurs dans le champ politique ? Concernant la première question, des approches structurales et déterministes ont tendance à privilégier les mécanismes de maintien et de reproduction des structures sociales et à minimiser le rôle des acteurs et des interactions avec l'espace-monde. Quant à la seconde, la pratique démocratique conduit à s'interroger de façon récurrente sur la disparition de toutes les formes d'asservissement, au moment par exemple de la confection des listes ou du choix des candidats pour les élections locales et même nationales. Ces situations manifestent le déni de l'universalité de la condition humaine et dans nombre de directions

4. Cette ville n'est devenue un pôle important dans l'histoire de l'esclavage que dans les premières années du XX^e siècle, lorsque, quittant leurs anciens maîtres, nombre d'anciens esclaves se dirigèrent vers la vallée du fleuve Niger dont certains étaient originaires et, en particulier, vers Bamako, nouveau centre en pleine expansion, où certains s'installèrent. (ANM 1E61, mai 1908 et Meillassoux, 2014).

de partis politiques, c'est l'occasion pour certains de se référer à des formules convenues : « Les réalités locales commandent. »

Aujourd'hui des formes modernes d'esclavage existent et sont désignées par les notions suivantes : « esclavage contemporain », « esclavage métaphorique » ou « esclavage par ascendance ». La difficile transition du travail « servile » au travail « libre » est ici au cœur de notre réflexion. Ceux qui ne sont plus tout à fait des esclaves (gens de castes⁵, travailleurs saisonniers ou domestiques de maison) et pas encore des hommes « libres » renégocient en permanence leurs relations au quotidien avec leurs contemporains.

L'analyse de ces interactions, de la transformation des relations de dépendance qui les accompagnent, invite à s'interroger sur les théories les plus utilisées dans le champ des études sur la domination.

Bourdieu (1977) privilégie le déterminisme des structures au sens de « champs » constitués historiquement et définis par les positions des agents qui le composent, tout en postulant que « l'habitus » renvoie au processus par lequel les agents intègrent les déterminations sociales et adaptent leurs pratiques aux possibilités offertes par la structure du jeu et leur propre position. Ils tendent ainsi à ajuster leur « espérance subjective aux chances objectives ». Ce processus aboutit à une adéquation des pratiques aux positions, donc à la reproduction des rapports sociaux et des structures.

La domination sociale serait ainsi intériorisée au niveau de la personnalité sous la forme d'un habitus, c'est-à-dire un ensemble de schèmes (de comportement, de perception, d'appréciation) qui s'exprime dans les différents champs de la société. Cette analyse des rapports sociaux suscite un certain nombre de critiques, elle

5. Le système de castes renvoie à la division héréditaire de la société, en principe rigoureusement fermée dans son organisation, ses usages, ses droits propres, et dont la distinction hiérarchique est généralement déterminée par le genre d'activité. L'idée d'hérédité est inhérente à l'idée de caste; c'est la transmission de la même situation, du même pouvoir de père en fils. Là où il n'y a pas hérédité, il n'y a pas de caste, il y a corporation; l'esprit de corps a ses inconvénients, mais est très différent de l'esprit de caste. Au système de caste, au fait de l'hérédité, est attaché inévitablement le privilège qui découle de la définition même de la caste. Quand les mêmes fonctions, les mêmes pouvoirs deviennent héréditaires au sein des mêmes familles, il est clair que le privilège s'y attache, que personne ne peut les acquérir indépendamment de son origine.

traduirait une conception théorique trop intégrée de la vie sociale. Par ailleurs, sa valeur heuristique serait affaiblie dans un contexte marqué par la pluralité des logiques structurant la vie collective et l'individualisation de plus en plus grande des trajectoires et de l'expérience des acteurs.

Contre la vision déterministe des approches structurales où l'acteur est considéré comme largement dépendant des facteurs extérieurs à lui (les structures sociales) ou antérieurs (le poids de l'histoire et des effets de trajectoire), l'individualisme méthodologique (Boudon 1982) se focalise exclusivement sur l'individu auquel il donne le statut d'un acteur doué de rationalité, faisant ses choix en fonction du contexte où il se trouve.

Selon nous, la situation d'un acteur ne se limite pas à sa position instantanée dans l'espace social, mais inclut des réseaux de relation, de sociabilité et de dépendance, une histoire individuelle et collective, des représentations, une mémoire, etc. Autant d'éléments qui constituent le cadre au sein duquel les acteurs agissent. C'est au regard de ces facteurs que la question de l'esclavage doit être abordée.

Le texte que nous présentons ici est bâti à partir d'enquêtes menées dans le district de Bamako, au cours desquelles nous avons recueilli des observations, des interviews individuelles et des récits de vie. Les entretiens ont touché presque toutes les couches sociales de cette ville. Nous avons obtenu 77 récits de vie ⁶.

L'esclavage était-il perçu comme une pratique, un état ⁷ et/ou une condition ⁸ dans ce pays ? Tel était le questionnement qui orientait le recueil des données.

6. Les personnes concernées résidaient dans les quartiers suivants : Kalaban Coura (34), Djélibougou (10), Torokorobougou (9), Hippodrome (6), Sabalibougou (5), Hamdallaye (4), Bolibana (2), Point G (2), Lafiabougou (2) et Quinzambougou (3).

7. L'état est à situer du côté du juridique et du mental, du côté des représentations, de l'idéologie qui instituent, légitiment, « rendent acceptable », aux yeux des esclaves eux-mêmes comme à ceux de la société dans son ensemble, la condition servile, qui en est en quelque sorte la manifestation concrète. C'est parce que « Dieu », « la tradition », « l'autorité » (lignagère, tribale, étatique, etc.) l'ont voulu, que l'esclavage a existé ou qu'il existe encore.

8. La condition désigne la manière concrète dont le statut servile s'applique. Elle varie en fonction des époques historiques (périodes précoloniale, coloniale, postcoloniale), des conjonctures (famines, sécheresses, guerres, etc.), du genre

Pour que la problématique de l'étude soit accessible à toutes les personnes touchées, nous avons tenu à nous limiter à trois niveaux de compréhension de l'esclavage : les pratiques dans la longue durée, les acteurs⁹ et les tendances actuelles du phénomène. L'accent a donc été mis sur la description du contexte social, politique, historique et sécuritaire des lieux d'origine ou de socialisation. La difficulté d'accès aux informations devient plus grande lorsqu'il s'agit de données aussi sensibles que le nombre d'esclaves. Là, l'enquêteur est vite perçu comme un « flic » et, pire, un « indicateur ». Par ailleurs, l'enquêteur est amené à recueillir des propos et des « confessions » qui, en réalité, relèvent de stratégies sociales et ne reflètent pas les réalités sociales vécues et perçues.

Des responsables de partis politiques, des syndicats de la magistrature (SAM et SYLIMA), d'organisations de lutte pour la promotion des droits humains (AMDH) et des universitaires ont été interviewés. Notons que tous les partis politiques et organisations n'ont pas répondu favorablement à nos sollicitations d'entretiens.

La dépendance, entre polychromie et polyphonie

De l'indépendance à nos jours, les termes « locaux », désignant les dominés ou les esclaves, sont toujours couramment utilisés. Il est donc indispensable de proposer une définition de l'esclavage, en répertoriant les pratiques qui lui sont liées, en le distinguant soigneusement de tout emploi métaphorique. Enfin, nous devons prendre en compte les autres formes de dépendance, que le

(homme ou femme), de l'esclave et de son maître, comme elle n'est évidemment pas sans subir les effets du rang social et des ressources de ce dernier (« guerrier » ou « marabout », « noble » ou personnage du commun, etc.). Elle concerne la disposition physique et le traitement du corps de l'esclave (mauvais traitements ou tortures divers, droit de cuissage ou mariage forcé, etc.) ; la manière dont il est entretenu par le maître (nourriture, vêtements, habitat, etc.) ; les types d'activité auxquels il est affecté (soins du bétail, travaux domestiques, agriculture, etc.) et leur intensité, etc.

9. Les services de sécurité, des douanes, de la conservation de la nature, de l'administration générale, les autorités judiciaires, des magistrats, des diplomates, des universitaires, des responsables d'organisations de société civile. En ce qui concerne les organisations de société civile (OSC), elles ont été retenues par rapport à leur degré d'intervention dans la lutte pour les droits humains et la gouvernance.

vocabulaire local distingue de l'esclavage et qui impliquent également des contraintes, des formes d'aliénation et de stigmatisation.

Nous avons ainsi pu repérer les relations sociales définissant l'esclavage, ses formes actuelles, couramment confondues avec la situation des « gens de caste », celle des « aides ménagères » et des « boys » et plus généralement celle des nouveaux cadets sociaux¹⁰ des centres urbains.

Dans les discours recueillis, ce dernier aspect semble invoqué pour formuler des explications analogiques occultant les pratiques contemporaines de l'esclavage urbain et ses transformations. Pour certains enquêtés, l'esclavage ne serait pas d'actualité et relèverait du passé, pour la simple raison qu'il a été aboli : « Au Mali depuis 1880. Il peut y avoir d'autres formes d'esclavage, mais l'ancienne forme n'existe plus aujourd'hui. Ce sont les hommes et les femmes de caste qui existent maintenant¹¹. »

Un tel avis se réfère à certaines dispositions coloniales et à des luttes qui avaient alors cours en métropole. Or, à la date de référence (1880), le territoire actuel de l'État du Mali n'était pas délimité. Par ailleurs des dispositions postérieures à l'abolition de l'esclavage¹² ont abouti à la création des « villages de liberté ».

Pour d'autres, en ville, l'esclavage dans sa forme stricte, n'existerait plus du moment où l'urbanisation spécifique des grandes villes n'emprunte pas les formes d'habitat villageois – ce qui constituerait un obstacle à la proximité de l'esclave et du maître.

Cependant les besoins de main-d'œuvre domestique dans les centres urbains font que certains maîtres, installés de longue date, recourent aux familles d'esclaves qui leur sont affiliées pour disposer d'une « aide ménagère » ou d'un « boy ».

Les personnes qui consentent à se faire appeler ainsi sont venues en ville dans le cadre d'un processus de migration. Lors des

10. La notion de « cadets sociaux » désigne dans la littérature un ensemble de positions dans des relations relevant de la subordination, qui aujourd'hui investissent et réinterprètent un modèle issu des sociétés lignagères.

11. Entretien du 29 mai 2008 au Point G.

12. Entre autres dispositions, nous avons l'ordre général de 1895 qui interdit la traite des captifs, et le décret du 12 décembre 1905. Ces dispositions incitaient à une lutte accrue des colons contre l'esclavage.

fêtes sociales chez leurs anciens maîtres, elles se conforment à la tradition en cuisinant ou en dépeçant les animaux contre des présents.

Enfin, les anciens esclaves disputent aux forgerons, aux griots et à d'autres gens de caste leurs charges sociales lors des mariages, baptêmes, décès ou autres cérémonies. Mais, à chaque fois, les membres de ces castes font en sorte de rappeler aux personnes de souche servile les limites de leur fonction en leur offrant également des présents.

Cette dernière pratique peut contribuer à brouiller les appartenances statutaires. De ce fait, nombre d'observateurs non avertis, n'arrivent plus à distinguer esclaves et gens de caste, du moment où ils font tous partie du groupe des déclassés sociaux et qu'ils ne sont visibles que lors des manifestations sociales. C'est seulement dans ces situations que l'esclave est confondu, à la fois, avec le griot parce qu'il lui arrive de déclamer les louanges des maîtres ou des parrains du jour, avec le forgeron et le cordonnier parce qu'il lui arrive d'abattre les animaux, de les dépecer et de fendre du bois de chauffe, etc. Ainsi, appartenant à la caste des forgerons, un enquêté M. K. soutient : « L'esclavage à Bamako n'est pas comme les gens le pensent. Ce sont des hommes et des femmes de caste, comme les forgerons qui, au cours des cérémonies de mariage ou de baptême, viennent travailler et sont rétribués pour le travail fourni ¹³. »

Certains propriétaires d'esclaves, ont fini par accepter de communiquer sur le sujet, tout en prenant soin d'« encadrer » ou « dissimuler » leurs esclaves dans des dépendances de leur concession, afin de les soustraire au regard.

De façon générale, il ressort de cette enquête que les anciens maîtres restent animés par la volonté de perpétuer ce système d'asservissement de l'être humain. Ils justifient cette position en invoquant l'héritage historique qui fait d'eux, depuis des lustres, les propriétaires de ceux qu'ils maintiennent encore dans les liens de l'esclavage.

Dans la mentalité de ces maîtres, l'esclavage, qui est une institution d'aliénation et de dépersonnalisation, est un phénomène *sui generis*. À l'opposé donc du captif qui est dans une relation de

13. Entretien du 29 mai 2008 à l'Hippodrome.

réification marchande, un homme protégé et qui peut être libéré par le groupe acquéreur contre le paiement d'une rançon, l'esclave, dont le destin est individuel, est, quant à lui, acquis tout entier une fois pour toutes ¹⁴.

L'étude menée à Bamako est de ce point de vue intéressante en ce sens qu'elle a permis de voir comment une réalité historique rurale est recyclée et transplantée en milieu urbain par des groupes sociaux désireux de maintenir leur domination sur les sujets d'hier, dans un contexte de recomposition politique et économique, tout en niant l'existence d'un tel état de fait. Le constat du secrétaire permanent de TEMEDT (ONG malienne qui lutte contre les pratiques esclavagistes ¹⁵) est édifiant : « Même si des esclaves existent à Bamako, ils sont considérés comme des amis ou des parents afin de camoufler leur véritable statut, qui se révèle pourtant évident lorsque ceux-ci acceptent de parler ¹⁶. »

Dans d'autres cas, si les propriétaires d'esclaves reconnaissent la réalité de la pratique, c'est pour préciser aussitôt que le travail fourni par ces derniers est un travail libre et rémunéré sous la forme d'une prise en charge totale des besoins de leur main-d'œuvre. Y. L., vendeur de colliers, signale la présence dans sa famille de deux esclaves : « Ils font tout pour nous, ils ne sont pas payés en retour, mais on les prend en charge pour tous leurs besoins : nourriture, soins médicaux, etc. ¹⁷. »

D. K. confirme en reconnaissant avoir eu recours aux services de deux dames esclaves : « Elles font tout chez moi, les travaux ménagers, l'éducation de mes enfants. Elles n'ont pas de salaire mensuel mais toutes leurs dépenses sont à ma charge ¹⁸. » Ce discours à l'évidence tend à relativiser les critiques quant à l'exploitation dont sont victimes les esclaves dans certains milieux sociaux à Bamako. Christine Delphy montre les limites d'un tel

14. ANM 1E61, *Rapport politique mensuel*, Cercle de Niéro du Sahel, *op. cit.*, p. 11.

15. Association pour la consolidation de la paix, le développement, la promotion et la protection des droits humains, créée en 2006, à la suite du « premier forum de la communauté noire Tel Tamasheq de Menaka » (région de Gao).

16. Entretien du 29 mai 2008 à Torokorobougou.

17. Entretien du 29 mai 2008 à Kalaban Coura.

18. Entretien du 1^{er} juin 2008 à Sabalibougou.

argumentaire. Pour éviter, fait-elle remarquer, de tomber dans l'absurde,

« Prétendre que les esclaves, les serfs, les péons, les épouses, toutes celles et ceux qui travaillent gratuitement (ou contre leur entretien, ce qui est la même chose) ne sont pas exploités, il faut cesser de définir l'exploitation comme un solde monétaire, comme le résultat d'une soustraction : « valeur produite moins salaire versé », et revenir à sa définition première, l'appropriation du travail d'autrui » (2004 : 7).

C'est cette dimension de la question qui, nous semble-t-il, rend le mieux compte de la condition de l'esclave dans le Mali contemporain. À Bamako, ce sont en réalité plusieurs logiques qui s'articulent et qui font du phénomène de l'esclavage une réalité sociale complexe.

Pour ce qui est de la population concernée, notre étude a permis de distinguer trois grandes catégories : entre ceux qui assument leur statut d'esclave, le constituant en marqueur identitaire, et ceux qui refusent de l'assumer, il y a le groupe de ceux qui en ont fait un « fonds de commerce ».

K. D. appartient à la première catégorie : « J'ai hérité la condition d'esclave de mon père. Je suis esclave et je ne veux plus en sortir. J'aime être esclave, je suis fière d'être une esclave ¹⁹. »

Mais ce cas de figure reste l'exception (5 cas sur 77 enquêtés). Le rejet du statut d'esclave est beaucoup plus perceptible chez les jeunes scolarisés comme en fait foi le témoignage de A. S. qui indique : « Les gens nous considèrent comme des esclaves, mais nos enfants ne l'acceptent plus. Cela leur fait honte. D'ailleurs, ils m'ont demandé d'enlever mon nom de leurs dossiers scolaires ²⁰. »

Pour une grande majorité des enquêtés, la condition d'esclave constitue un « fonds de commerce ». Cette catégorie d'esclaves, composée essentiellement de femmes, est repérable lors des réjouissances populaires (mariages, baptêmes, etc.) et des cérémonies funéraires au cours desquelles elles se présentent spontanément pour offrir leurs services comme cuisinières et ménagères contre une rémunération laissée à l'appréciation de l'« employeur » ou de l'hôte du jour. Au cours de ces

19. Entretien du 5 juin 2008 à Torokorobougou.

20. Entretien du 4 juin 2008 à Quinzambougou.

rassemblements populaires, certains indices permettent de repérer la figure de l'esclave. Il s'agit de certains pas de danse, spécifiques aux esclaves, accompagnés d'une gestuelle tout aussi expressive.

« Au cours des mariages et des baptêmes, [renseigne A. S.], je fais la danse des esclaves (*jon don*) et j'entonne leurs chansons. Les mouvements de la main sont importants à suivre. Si tu lèves un bras, cela signifie que ta mère est esclave. Mais si par contre, tu lèves les deux bras, cela signifie que tes deux géniteurs sont des esclaves. »

La stigmatisation dont sont victimes les esclaves se remarque également dans l'alternance des nuits dans le lit conjugal entre coépouses. Des jours bien précis sont réservés aux femmes de condition servile. Sous ce rapport, A. C. confirme que : « Nos esclaves partagent le lit conjugal avec nous. Les nuits qui leur sont réservées sont le lundi et le vendredi ²¹. »

On peut imaginer que ces deux jours, du reste sacrés dans le calendrier musulman, donnent une possibilité d'affranchissement au nouveau-né. En d'autres termes, dans la mesure où l'islam interdit la pratique esclavagiste, l'enfant conçu au cours d'une nuit sacrée du calendrier musulman obtient *de facto* sa liberté ²². Le témoignage d'un imam de Kalaban Coura corrobore cette idée de rachat de la condition d'homme libre avant la naissance.

« Chez nous les Maures [fait-il remarquer], si un noble veut se marier à une esclave, il se doit de l'ennoblir d'abord (rendre son ventre noble, *ka kono bara la horoya*). C'est ainsi qu'il paie une certaine somme d'argent au propriétaire afin que ce dernier libère l'esclave en question. Aussi l'enfant, qui naîtra de cette union, devient libre ²³. »

Qu'il s'appelle Komé chez les Soninké, Jon chez les Bambara, Gouno chez les Dogon, Akli chez les Tamashek, Maccudo chez les Peul, Bliou chez les Sénoufo, Tam chez les Daoussahaq, Bellah chez les Sonrhaï et Bouzou chez les Zarma : partout, c'est la même logique de dépersonnalisation et de dépossession de l'esclave qui

21. Entretien du 29 mai 2008 à Kalaban Coura.

22. En milieu Bamanan (où ne se pratiquent pas les religions monothéistes), ce sont les mercredi et les samedi qui sont consacrés aux femmes de condition servile. (entretien avec Hamidou Diarra, animateur de radio, Bamako, le 13 novembre 2016).

23. Entretien du 30 mai 2008 à Kalaban Coura.

prévaut. Dans certains milieux, comme celui des Sonrai par exemple, c'est l'existence juridique de l'esclave qui est niée. À la mort de leur esclave, certains maîtres n'hésitent pas à réclamer les biens du défunt. M. M., esclave lui-même, approuve cette démarche dans le cas où le maître s'est bien occupé de son esclave du vivant de celui-ci.

La prise de conscience par nombre de descendants d'esclaves scolarisés d'une réalité séculaire qu'ils jugent abjecte, indique une piste d'intervention pour les pouvoirs publics et les organisations de la société civile, engagés dans la lutte contre l'esclavage²⁴. C'est dire que l'éradication du phénomène de l'esclavage doit tenir compte d'un environnement économique difficile qui constitue un terreau fertile pour la perpétuation du phénomène. Ce n'est que dans ce contexte, qu'on peut comprendre l'attitude des enquêtés.

La question de la « domination » vue par les partis politiques et les organisations de la société civile (OSC)

Dans tous les entretiens réalisés, de sérieuses confusions ont été relevées dans les discours tendant à confondre le système de castes avec l'esclavage. Une telle confusion, couplée à la « loi du silence », rend difficile l'appréhension du phénomène dans une perspective essentiellement historiciste. Ainsi, l'historien est obligé de s'ouvrir à la pluridisciplinarité comme le préconise l'école des Annales.

Une telle confusion n'est pas propre aux seuls Maliens des milieux populaires, elle existe aussi chez certains spécialistes des sciences sociales et des personnalités politiques. L'exemple le plus frappant est cet ancien ministre et, à l'époque, membre influent de la direction du parti ADEMA-PASJ²⁵, lorsqu'il soutient :

« Concernant ce que je vois dans les zones sahéliennes, je le dis en tant qu'observateur et spécialiste en sciences sociales, le système n'existe plus. Ce qui existe, il y a des gens issus des couches anciennement serviles qui se plaisent dans cette situation, c'est-à-dire des gens de condition sociale inférieure et traités d'esclaves, mais en fait, ils ne sont plus en réalité des

24. Le gouvernement a voté un texte de loi permettant le changement du nom de famille.

25. ADEMA (Alliance pour la démocratie au Mali), PASJ (Parti africain pour la solidarité et la justice) : éléments essentiels de la coalition aujourd'hui au pouvoir.

esclaves. C'est lors de fêtes sociales telles que certains se prêtent volontiers en offrant leurs services pour dépecer les animaux, fendre du bois, etc. Ces travaux exécutés par leurs soins consacrent des avantages. Ils font les commissions et en tirent des avantages certains. Quand ils le font, c'est pour en tirer des profits ; rien ne leur est imposé. En dehors de ce que je viens d'avancer, il n'y a plus autre chose. C'est l'entente qui renforce cette situation, ce n'est plus, par exemple, le cas des gens qui sont issus de cela quand ils s'en vont en migration, ils ne payent pas les cotisations pour les investissements communautaires dans les villages de provenance. Là-bas, ils continuent à faire les démarches de mariages, ils sont plus riches que ceux qui se croient comme leurs maîtres. »

Nous disons d'emblée que notre « spécialiste » en sciences sociales, en parlant de son propre milieu, n'a pas su adopter la distanciation nécessaire que toute production de discours à partir d'une observation directe et d'une imprégnation lente ou continue exige. Aussi, il se limite aux lieux communs qui reproduisent et réactualisent la pratique de l'esclavage contemporain (faire la cuisine, dépecer les animaux, danser pour faire rire, etc.) tout en niant qu'il s'agisse d'esclavage.

Les formes de mobilité visible s'expliquent par le fait que les esclaves ne sont pas totalement libérés et qu'ils continuent à se reproduire par ascendance. Sinon comment expliquer ou comprendre que certaines personnes continuent d'être appelées ou qualifiées d'esclaves ou d'origine esclave ?

« Je prends le cas typique de chez moi [...], le maire de la commune est issu d'une famille d'origine servile et ses épouses continuent de consacrer certaines pratiques lors des cérémonies sociales : faire la cuisine, danser et faire rire, etc. Elles le font parce qu'elles en tirent profit. C'est comme cela que je vois les choses et dire qu'ils sont asservis ou opprimés, non. [...] Nous avons eu un cas au tout début des élections communales, il y a quelqu'un qui a gagné les élections et certains se sont opposés pour qu'il occupe le poste de maire. La raison évoquée était qu'il soit d'ascendance servile. Cela a également été le cas [...] à l'assemblée régionale de Kayes [...]. C'est dans d'autres localités que c'est plus patent [...]. Dans les coins de brousse, si les conditions d'accès et d'exploitation des terres sont basées sur des considérations anciennes où certaines populations sont maintenues dans des conditions de servilité parce que ne pouvant pas accéder à la propriété foncière, elles se verront obligées de travailler sur les terres d'autrui. Cette dépendance ne peut être

qu'économique. Ce serait la même chose comme au Brésil, où les paysans sont liés aux propriétaires terriens ; cela est valable même, ici, à Bamako, où les gens sont dans tous les secteurs d'activité (gardiens, boys, etc.). Personne ne demande l'origine de qui que ce soit pour lui donner du travail. Ils discutent le prix et tombent d'accord et un contrat moral les lie. »

Nous voyons là une congruence entre l'être social et la conscience sociale. Un être social ancré dans sa culture locale qui, en réalité, entretient la conscience des dominants et qui voudrait que l'esclave soit maintenu dans des situations de pauvreté. Aussi, c'est l'inculturation de cette même conscience qui fait que l'esclave ne peut point posséder de biens. La confusion qui est opérée à travers la comparaison de l'esclave avec les paysans brésiliens des latifundia et les aides ménagères actuelles des villes maliennes s'oppose à la reconnaissance de l'esclavage par ascendance, présent dans les sociétés du Sahel occidental malien (Keïta 2012). Pour se dédouaner, notre interlocuteur poursuit :

« J'ai vu dans certaines parties des régions du nord du pays, et particulièrement autour du lac Faguibine, des Bellah qui votent mais je ne sais pas s'ils sont majoritaires. Le cas d'A. A. est édifiant : il est d'origine servile et député à l'Assemblée nationale. Au temps des « blancs », les nobles n'envoyaient pas leurs enfants à l'école, c'étaient les enfants d'esclaves qui étaient inscrits, ce qui fait que tous les hauts cadres originaires de ces régions sont d'origine servile. Cela voudrait dire qu'il ne s'agit pas d'une question de droit, c'est une question de mentalité [...]. En ce qui concerne notre parti, il bannit tout schéma tendant à défendre ou soutenir les questions d'inégalité sociale. Le PASJ se bat essentiellement pour le renforcement des droits de l'homme, pour l'épanouissement de l'homme dans toutes les dimensions, donc nous ne pouvons pas défendre de situations qui prônent l'esclavage. Le projet de société de notre parti prône l'égalité entre les citoyens. [...] Si des problèmes existent, peut-être, au niveau de la base, la direction du parti n'en a jamais été saisie. Localement, les gens peuvent avancer certaines considérations, mais dans un débat politique au niveau de la direction du parti, si des gens en font cas, c'est en murmurant ; pas au cours d'un débat public de l'ADEMA, ce n'est pas possible. »

Tout de même, les « murmures » constituent en eux-mêmes une forme d'expression, de prise de parole en quelque sorte, une

reconnaissance de l'actualité du phénomène d'esclavage, qu'il soit bénin ou pas. Nous avons pu remarquer qu'une grande partie des interviewés n'examinaient pas les pratiques propres à leur société d'appartenance.

Par contre, les sociétés des régions dites du nord du Mali se voyaient désignées comme les terres d'élection de l'esclavage Pour un membre de la direction du parti SADI ²⁶ :

« Quand on prend le cas de Goundam où la majorité de la population est considérée d'origine servile (Bellah), [...] lors de la constitution des listes pour les élections communales, nous avons eu à éprouver des difficultés dans le choix des têtes de liste, nous craignons qu'une minorité, se réclamant de la noblesse ou du groupe des maîtres, ne conteste l'ordre de préséance établi sur la base du militantisme. »

Le SADI reconnaît sans ambiguïté la pratique de l'esclavage et d'autres formes de domination symbolique au Mali. Pour lui, la lutte contre ces pratiques est possible en matière politique, il s'agira de promouvoir les populations d'origine servile du moment où les Maliens ont accepté les gens de castes dans toutes les institutions de la République.

Selon un responsable du RPM ²⁷ en charge des questions électorales, son parti a été engagé dans plusieurs contentieux électoraux dans les régions dites du nord du Mali et l'esclavage a été à la base de nombre de leurs déconvenues :

« J'avoue que le parti a eu assez de problèmes par rapport à des questions ou des attitudes tendant à stigmatiser l'origine sociale des militants ou des cadres. Les questions sont devenues prégnantes lors des législatives de 2002 et des communales de 2004 et particulièrement dans les régions nord du pays. Par exemple, en 2004, nos camarades de Ménaka se sont battus avec tous les moyens légaux, en rappelant les décisions de la Cour suprême qui n'ont jamais été exécutées. Parce que, fondamentalement, dans la société en occurrence, les gens n'ont pas le même statut et certains sont estampillés comme inférieurs. Il s'agissait là d'une question de discrimination sociale. Les responsables administratifs arguent qu'il s'agit de réalités du milieu auxquelles il faut faire attention.

26. SADI (Solidarité africaine pour la démocratie et l'indépendance). Parti d'opposition.

27. RPM (Rassemblement pour le Mali). Parti d'opposition au moment des enquêtes.

Également, quand nous avons voulu nous battre sur le plan politique et juridique, certains de nos militants nous ont avancé les mêmes arguments. Ces problèmes se posent autant à Tombouctou, à Gao qu'à Kidal. Tout est mis en œuvre pour obstruer les candidatures des populations subissant l'esclavage par ascendance.

Au-delà, l'administration publique est également impliquée dans la disqualification des candidatures. Ainsi, lors des élections communales de 2004, notre parti a fait l'objet de nombre de fraudes avalisées par des préfets et des juges. L'esclavage existe dans certaines localités du Nord-Mali où certaines personnes n'ont pas droit à émarger lors des élections, au seul motif qu'elles appartiennent à telle ou telle communauté. Je suis d'accord qu'il faut tenir compte des réalités locales par rapport à d'autres problèmes ; mais, dès qu'il s'agit du choix des hommes devant représenter ou diriger les collectivités, rien ne le justifie. Notre parti a perdu, parce que le choix des militants à la base portait sur des gens d'origine ou d'ascendance esclave. »

Curieusement, aujourd'hui, ce parti gouverne avec une majorité significative. Ceux contre qui il luttait l'ont rejoint et les mêmes militants candidats continuent de raser les murs à Ménaka et dans d'autres lieux des régions du nord du pays.

Pour un responsable du parti CNID²⁸, aujourd'hui ancien ministre, la pratique actuelle de l'esclavage est bénigne. Les Maliens ne verraient plus en elle la subordination et l'exploitation d'un individu ou d'un groupe d'individus par d'autres pour des questions d'ascendance ou d'extraction sociale. Pour lui, une exigence demeure :

« Il faut d'abord définir le terme esclavage [...] : « acheter des gens, des personnes humaines », je ne pense pas que cela existe encore au Mali, une vieille nation. Il y a eu des guerres de conquêtes entre les différentes tribus et/ou communautés. Aujourd'hui, il y a les descendants des anciens esclaves, même s'ils ont été affranchis, ce phénomène, on ne peut plus le balayer d'un coup avec les lois, etc., et chacun y trouve son compte. [...] Je connais des localités où la pratique existe sous diverses formes. Tout compte fait, ce n'est pas le cas, tel que nous le vivions avant. Ceux qui sont descendants de familles d'esclaves s'en réclament encore puisqu'ils tirent profit de la situation. Pour la question de survie, chacun prône la

28. CNID (Congrès national d'initiative démocratique). Parti encore membre de la mouvance présidentielle.

conduite qui lui semble la meilleure. Je pense que c'est plus accentué dans certaines localités que dans d'autres. Le phénomène tire son essence dans la catégorisation des classes : ceux qui ont les moyens et ceux qui n'en ont pas. Ce sont des rapports de force du point de vue matériel. En réalité, nous ne devons pas « employer » le terme esclave, puisque nous sommes dans un pays où la constitution n'y fait pas référence.

L'esclavage tel qu'il est décrit n'existe pas. Il n'y a pas une loi qui accepte ça, c'est pour te dire que ce sont les esclaves qui se plaisent dans cette situation. Franchement, j'en sais quelque chose parce que je le vis personnellement, il y a des gens qui viennent pour me demander des choses en me considérant comme leur maître. Ceux-ci ne seront pas d'accord avec l'adoption d'une loi qui criminalise la pratique, parce que c'est leur gagne-pain. Je crois que sous le régime de Modibo, cela avait été aboli ; si tu vois que cela continue d'exister c'est que les descendants d'esclaves l'auront voulu. »

Au regard de ce qui précède, dans le paysage politique malien, les avis sont partagés quant à la reconnaissance et l'acceptation du fait de l'esclavage. Du moment où le jeu démocratique fonctionne sur la base du nombre d'élus à remporter, l'évaluation de la pratique est diluée dans des prises de position partisans, ce qui ne permet pas une saisie réelle du phénomène.

Qu'en pensent les organisations de défense des droits humains, les syndicats de magistrats et les OSC opérant dans les régions ?

S'agissant des OSC, nous nous référerons aux analyses d'Alessandra Giuffrida (2005). Elle note qu'au Mali, les aides humanitaires instaurent pour tous (maîtres et esclaves, anciens ou descendants) une nouvelle dépendance. En effet, dans le cadre de la politique de décentralisation, le contrôle des unités administratives, soit par les anciens maîtres, soit par leurs anciens esclaves, constitue un enjeu essentiel. La course à l'obtention de fonds pour le développement transforme les relations de subordination d'autrefois en concurrence acharnée pour l'accès aux ressources et son corollaire la visibilité sociale que celles-ci confèrent.

Avec les méthodes de développement participatif pratiquées par les ONG internationales (Vision mondiale, SNV, LVIA, etc.) et locales (GARI²⁹), les populations commencent à adopter une tout

29. Groupement des artisans ruraux d'Intadeyni (cercle de Menaka).

autre conception de leur rôle dans le développement local tout en acquérant une certaine estime de soi. Cette évolution semble bien servir le nouveau contexte institutionnel qu'est la décentralisation-démocratisation³⁰ auquel les populations ont adhéré malgré le déficit notoire d'information qu'elles ne cessent de rappeler : « Ici, la décentralisation est comprise et pratiquée comme si les pouvoirs publics voulaient reconnaître l'autorité des anciennes chefferies », relève une autorité morale Daoussahaq de Tin Abaw.

Pour un magistrat du SAM (Syndicat autonome de la magistrature) :

« Les questions touchant aux castes et à l'esclavage sont classées dans le domaine du tabou au Mali. Il est vrai que personne ne veut être traité ou taxé d'esclave, ni homme de castes. Ces questions, dans l'imaginaire populaire, font revivre les faits du passé. Officiellement, la référence à ces catégories n'existe pas. Ce d'autant plus que tous les Maliens accèdent aux services publics sans considération d'ethnies et de couleur de la peau.

Toutefois, dans les faits du quotidien, nous constatons certaines formes de résistance. Très souvent, ces faits ne sont portés devant les tribunaux que de façon sporadique. J'ai été témoin d'un seul cas qui portait sur l'aspect caste. Un jeune Diabaté ou Kouyaté qui vivait avec sa copine à Londres a décidé de se marier. Face au refus des parents de la fille, les jeunes se sont mariés avec l'aval d'autres membres de la famille. La maman et le frère de la fille, qui ne voulaient pas du mariage, ont multiplié des procédures pour casser le mariage ; je pense que le dossier a été classé.

Le cas de Me X est assez illustratif, il a été élu député, dirigeant politique d'un parti et a même été ministre. Franchement, je dis que par rapport à l'esclavage et au système de castes, ça existe de manière diffuse et n'a de prégnance qu'au niveau communautaire, au niveau des populations rurales.

En adoptant le code napoléonien, nous n'avons pas pris en compte nos réalités sociales. Toutes les constitutions maliennes ont interdit la pratique de l'esclavage. Sous les régimes de l'US RDA et de l'UDPM, des gens de

30. Au cours de l'élection référendaire de 1991, le taux de participation était de 13 % et l'UMADD remporta l'élection législative dès le 1^{er} tour contre le candidat de l'Adema/PASJ, le chef d'une tribu aristocratique locale. La participation aux législatives de 2002 avoisinait 38,38 %. Il est clair que cette participation ne s'explique pas seulement par l'adhésion des populations à la chose politique ou publique, elle obéit davantage aux rappels des liens tribaux assez forts qui imprimèrent une dynamique rhizomique aux réalités du pouvoir local.

castes ont eu à occuper d'importants postes de responsabilité (ministres, députés, etc.). En milieu rural, paradoxalement, c'est sûr que d'autres tiennent toujours compte des conceptions jugées surannées.

Les situations qui renforcent l'esclavage et le fait de castes sont purement culturelles. Nous ne pouvons pas dire que nous allons éradiquer certains des aspects culturels, traditionnels et coutumiers du moment où ils relèvent d'un ordre déjà établi. Les colons qui ont inauguré le droit positif, chez nous, n'ont pas voulu tenir compte de cet état de fait, de même que les régimes successifs depuis l'indépendance.

Aussi, l'Islam et la chrétienté ne tiennent pas compte des divisions de castes et autres. Certes, des mariages sont célébrés, aujourd'hui, entre individus et non entre les familles du moment où il y a eu un brassage important dans ce domaine. Il est très difficile, aujourd'hui, de soutenir devant un maire de ne pas célébrer un mariage avec une personne de caste.

Pour lutter contre les inégalités sociales, nous ne pouvons pas détacher un individu de sa culture mais on peut l'encourager à abandonner les mauvais côtés. La plupart du temps, les gens procèdent par la sensibilisation et cela dépend de ceux qui détiennent le pouvoir local et comment ils l'exercent quotidiennement. En ce qui concerne les esclaves et les gens de caste, il y a des efforts à faire. Vu la floraison des griots, des esclaves chanteurs, n'est-ce pas là un moyen de pérenniser la pratique ?

À mon avis, il revient à ceux-ci de travailler et de devenir des hommes normaux au lieu de se référer à certaines pratiques culturelles des groupes d'appartenance. Quand les gens pensent que ce sont les esclaves ou les griots qui tirent profit de ces pratiques, parce qu'ils élèveront leurs enfants dans ce sens, qui pour finir, reproduiront les mêmes comportements. Il est temps qu'ils éduquent leurs enfants avec les référents publics distillés dans les écoles.

Les gens disent que les conventions (la Charte des Nations unies, la Déclaration universelle des droits de l'homme, le Pacte civil et politique, etc.) qui répriment l'esclavage et auxquelles le Mali a adhéré, ont des insuffisances ; remarquons, là, il ne s'agit pas d'insuffisances ; le problème posé, ici, est similaire à celui de la Mauritanie et ailleurs. Au sein des communautés, les gens adoptent des comportements répréhensibles par l'État. »

Quant au représentant du SYLIMA (Syndicat libre de la magistrature), il part de ses expériences du prétoire, des problèmes liés aux faits d'esclavage et de caste qu'il a vécus et de leurs conséquences en matière de droits humains. Un tel parallèle le

pousse à assimiler l'exploitation de la personne humaine dans le cadre de l'esclavage à la domination des femmes par les hommes !

« Le phénomène de l'esclavage, en principe, ne peut pas cesser ; c'est un problème culturel, ce n'est pas un problème juridique parce que le droit a réglé ce problème définitivement au niveau de l'arsenal juridique interne : nul n'a le droit de contraindre l'autre à l'esclavage. Les instruments juridiques internationaux, les textes nationaux condamnent fermement l'esclavage. Au niveau juridique, l'esclavage est à bannir, il ne peut exister ; le problème est d'ordre culturel : ce qui fait que celui-là qui est soumis à l'esclavage ne porte pas plainte, il l'accepte le fait comme si c'est tout à fait normal ! Pour lui, c'est sa destinée et qu'il n'accédera pas à l'au-delà s'il ne respecte pas son maître. Ce qui fait que c'est difficile de mettre à nu ces pratiques. Si ces pratiques persistent dans certaines de nos localités encore et que la justice se trouve impuissante à les combattre, c'est tout simplement dû au fait qu'elles soient liées même au problème de la criminalité, qui est souvent réelle ou apparente. Quand la pratique n'est jamais portée à la connaissance des autorités judiciaires, elles resteront impunies. C'est pourquoi, ça persiste du fait que de ceux-là mêmes qui doivent dénoncer le fait l'acceptent. L'exemple patent qui m'a été donné à voir est le cas d'un Bellah³¹. Il y a plus de dix ans, j'étais juge de paix. Le Bellah avait amassé une grande fortune et voulait s'affranchir des liens qui l'unissaient à son supposé maître. Je crois savoir qu'il était opposé à son chef par rapport à la gestion de sa fortune. Lorsqu'il a eu l'audace de saisir les tribunaux pour demander réparation contre son maître, au tribunal, le soi-disant maître lui a demandé : que tout ce qu'il a ne lui appartient pas, le Bellah a baissé la tête et le Monsieur, qui est militaire, a piqué une violente colère. Après être sortis du tribunal, on me rapporta que le militaire s'est muni de son ceinturon et l'a roué de coups comme s'il frappait son enfant. Après que l'autre a fini de le tabasser, il revint me voir avec la tête bien amochée et je lui ai demandé d'aller se soigner. Après ses soins, je lui ai encore demandé de porter plainte pour coups et blessures et il a refusé. Il s'est même arrangé à trouver des parents à lui, qui sont venus me voir pour ne pas poursuivre le sieur en soutenant que l'autre pourrait dire qu'il a été bafoué par son Bellah, toute chose qui pourrait déboucher sur un crime de sang. À mon avis, ce n'est pas un problème de loi, ni de volonté puisqu'il est ancré. Le seul moyen de combattre la pratique, c'est

31. Cette catégorie ne peut être assimilée ni à une ethnie ni à une caste. Elle désigne une population de descendants d'esclaves encore liés à leurs anciens maîtres Tamasheq par des rapports de dépendance et de subordination – contre lesquels certains se mobilisent aujourd'hui.

d'améliorer les conditions de vie de ces gens. De par mon expérience, ce que j'ai constaté qu'à chaque fois qu'il y a une certaine indépendance économique, celle-ci atténue le phénomène et surtout si c'est le dominé qui a les moyens, il se libère de lui-même. Le problème est tellement réel que vous voyez certains cadres Bellah qui passent par tous les moyens pour supprimer la mention « Ag » dans leur nom afin de ne plus paraître comme esclave. Si pour ne pas être esclaves, ils changent de nom, à la longue, ils seront découverts. Il s'agit pour eux d'être fiers de porter le prédicat Ag et de dire qu'ils ne sont l'esclave de personne puisqu'au Mali les textes condamnent l'esclavage. Mais dans le cas où le soumis accepte son sort, il va développer une croyance en ce sens : un devoir d'être soumis. En ce moment qui va se plaindre, qui va dénoncer ?

J'ai assisté à une discussion en rapport au projet de code de famille, c'était à Gao, avec la montée des mouvements féministes qui trouvaient que certaines dispositions dudit code étaient discriminatoires (le choix de la résidence qui revenait à l'homme, entre autres). Lorsque les mouvements ont voulu changer l'esprit de cet article, d'autres femmes s'en sont plaintes en soutenant qu'il est de leur devoir d'accepter que l'homme soit le chef de famille et choisir la résidence. Là, deux positions s'affrontaient et lorsqu'il s'est agi de toucher le code de succession, qui dit que la part de la femme est la moitié de celui de l'homme, toutes les femmes ont accepté la proposition. Ces dispositions trouvent leurs fondements dans la religion musulmane. Les gens de cette confession ne sont pas choqués par le phénomène. Les femmes sont en quelque sorte des esclaves par rapport au respect des droits humains, d'une façon générale. Si vous dites que notre arsenal juridique est discriminatoire, je dirais oui, de façon négative par rapport à certaines couches fragiles de la société telles que les femmes et les esclaves ».

Là, il y a lieu de préciser que dans les deux cas, il s'agit certes de domination mais avec des formes, des racines et des fondements différents. Une telle confusion ne peut provenir que d'une interprétation linéaire des textes juridiques. Ainsi, il s'avère nécessaire de spécifier l'arrière-fond d'une telle confusion : en matière d'esclavage, il est question d'exploitation, or, dans les rapports entre l'homme et la femme, il est plus question de subordination/domination. Tout de même, l'exploitation et la subordination sont fondées et informent pareillement la reproduction sociale des tâches, des attributs et des statuts.

Dans le contexte qui vient d'être évoqué (régions du nord du Mali), la domination de genre va de pair avec une domination de statut et même des discriminations de caste (Keita 2009). Par exemple, si la réciprocité peut exister entre les Imajeren (nobles et guerriers), les Ineslimen (couche maraboutique) et parfois même les Imrad (vassaux), elle n'est point fonctionnelle s'agissant des Iklan (esclaves) et des Enaden (forgerons), même au-delà, avec d'autres groupes ethniques (Songhay, Bambara, etc.).

Un ancien président de l'Association malienne de droit de l'homme (AMDH) et de l'Interafricaine des droits de l'homme (IDH), est d'avis que l'existence de l'esclavage est bien avérée au Mali bien que sa reconnaissance souffre du « silence » ou du contrôle social. C'est dire que la démocratie et l'État de droit tant proclamés n'ont pas été jusque-là appropriés par le corps social :

« Par rapport à la question qui a trait à la représentation et aux élections, notre association n'a jamais enregistré de plaintes ; par contre, de façon générale, nous savons que l'esclavage est une réalité dans notre pays, même si très longtemps les gens ont gardé le silence. Nous estimons, qu'aujourd'hui, on doit porter nos regards là-dessus puisque c'est une grave violation des droits humains. C'est pour cette raison que nous nous impliquons en partenariat avec TEMEDT qui y travaille et qui nous consulte. C'est un combat que l'AMDH mène. Nous nous sommes dit que l'esclavage doit être combattu parce que ça porte atteinte aux principaux instruments juridiques que le pays a souscrits. Il y a un grand fossé entre notre volonté de nous conformer aux exigences de l'État de droit et certaines réalités socioculturelles qui ne rendent pas faciles la disparition et l'abolition totale de l'esclavage. Malgré la volonté de certains maîtres de libérer leurs esclaves, nous avons constaté qu'il y a une opposition de la part de certains esclaves qui pensent que c'est leur droit le plus absolu de rester esclave parce qu'ils sont esclaves de père en fils et sont liés à certaines familles. »

Les différents entretiens ne devraient pas être analysés exclusivement en termes de reconnaissance et d'acceptation du fait d'esclavage ou non. Il est plus intéressant de constater que nombre de personnes enquêtées confondent l'esclavage avec des traits de culture des sociétés maliennes. Ce parti pris les amène à ne voir dans la pratique qu'un jeu d'intérêts entre les groupes concernés. Ils admettent cependant que l'ascendance serait assez déterminante

dans la reproduction de la couche servile et consacrerait par là même la dépendance de celle-ci aux maîtres.

Même si la population des enquêtés n'est pas représentative (au sens statistique) de la population bamakoise, les données recueillies nous ont permis de dégager des tendances que l'on peut observer dans l'ensemble des milieux sociaux :

— La survivance de l'esclavage malgré son abolition officielle est une réalité à Bamako, même si, par ailleurs, près du tiers des personnes enquêtées la nient, soit par ce qu'elles en ignorent les formes contemporaines, soit parce qu'elles la confondent avec la classique stratification sociale qui confine les femmes et les hommes de castes dans des fonctions spécialisées, ce qui, à leurs yeux n'est que la perpétuation normale d'une coutume malienne ancestrale ;

— Malgré une existence avérée à Bamako, la question de l'esclavage reste entourée de ce qu'Elisabeth Noelle Newman (1974) appelle « la spirale du silence ». Certaines personnes contactées lors de notre enquête ont manifesté une certaine hostilité. Ce rapport difficile à la question de l'esclavage biaise sans doute l'élaboration des connaissances sur un sujet hautement symbolique et conflictuel ;

— Au-delà de cette question de l'accès à l'information, la survivance des pratiques esclavagistes à Bamako indique que l'abolition juridico-politique de l'esclavage n'est pas la fin anthropologique de l'esclavage (Harris Memel-Foté 2006: 248) et qu'il appartient aussi bien aux organisations de la société civile qu'à la puissance publique de rompre avec l'illusion de la fin de l'esclavage et de combattre une pratique aux antipodes des choix publics et des engagements contractés en toute souveraineté par le Mali ;

— On aurait tort de penser que les résistances à la liquidation des vestiges de l'esclavage à Bamako sont du ressort exclusif des maîtres, pour des raisons qu'il est aisé de comprendre. Très souvent au cours des enquêtes, on a pu noter que certains esclaves se complaisaient dans cette situation d'asservissement qu'ils trouvaient tout à fait justifiée et qui constituait à leurs yeux une garantie de sécurité dans un contexte socio-économique précaire. Cette situation n'est pas sans rappeler, celle qui prévalait dans le cercle de Kita en 1904, où nombre d'anciens esclaves ont choisi de

rester dans les villages des maîtres car ils se sentaient tout simplement chez eux et se considéraient bien traités (CAOM K19 1904). Ce cas de figure ne doit pas occulter la situation de nombreux esclaves que leurs maîtres actuels détiennent toujours dans les liens de la servitude, très souvent contre leur volonté. Il faut convenir que ceux-ci bénéficient d'un contexte favorable.

La pratique actuelle de l'esclavage au Mali est une conséquence de l'insuffisance de la présence de l'administration publique sur le territoire national, un symptôme des conflits intercommunautaires liés aux changements climatiques (sécheresses et crises alimentaires structurelles), aux révoltes et rébellions récurrentes ou aux effets du grand banditisme et du terrorisme. La lutte contre la pratique de l'esclavage ne peut donc constituer à elle seule une stratégie cohérente.

Les discours recueillis lors de notre enquête invitent à s'interroger sur les modes de régulation (formelle et informelle) de l'utilisation de la force de travail humaine, mais aussi sur les contraintes politiques, sociales, identitaires et symboliques qui conditionnent cette utilisation de la force de travail.

En même temps, il convient de prendre en compte le fait que les individus ne sont pas seulement soumis à un ordre social qui les détermine et à des évolutions qu'ils subissent, mais sont, dans une certaine mesure, les acteurs de leur propre devenir.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANM 1E61 : *Rapport politique mensuel*, Cercle de Niore du Sahel, mai 1908.
- BOTTE Roger, 2005 : « Les habits neufs de l'esclavage : métamorphose de l'oppression au travail », *Cahiers d'études africaines*, XLV (3-4), n° 179-180 : « Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage », p. 651-666.
- BOUDON Raymond, BOURRICAUD François, 1982 : *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF.
- BOURDIEU Pierre, 1977 : « Sur le pouvoir symbolique », *Annales*, n° 3, mai-juin, p. 405-411.
- CAOM K19, Réponses au questionnaire sur la captivité. Cercle de Kita, 4 février 1904.

- DELPHY Christine, 2004 : « Pour une théorie générale de l'exploitation », 2^e partie : « Repartir du bon pied », *Mouvements*, n° 31, repris dans *CAIRN.INFO*.
- GIUFFRIDA Alessandra, 2005 : « Métamorphoses des relations de dépendance chez les Kel Antessar du cercle de Goundam », *Cahiers d'études africaines*, XLV (3-4), n° 179-180 : « Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage », p. 805-830.
- KEITA Naffet (ed.), 2012 : *L'esclavage au Mali*, Paris, L'Harmattan.
- KEITA Naffet, 2009 : « Vers une anthropologie des mécanismes sociologiques de construction des lieux de légitimation de la domination et de l'inégalité des sexes en Afrique de l'Ouest : les sociétés bambara, songhay et touarègue », in *Genre et dynamiques socio-économiques en Afrique*. Dakar, Série sur le Genre du CODESRIA 8, p. 45-74.
- KLEIN Martin A., 1998: *Slavery and colonial Rule in French West Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MEILLASSOUX Claude, 2014 : *Bamako : urbanisation d'une communauté africaine*, Bamako, Ed. Tombouctou.
- MEMEL Fotê-Harris, 2006 : *Esclavage, traite et droits de l'homme en Côte d'Ivoire de l'époque précoloniale à nos jours*, Abidjan, Les éditions du Cerap.
- MORICE Alain, 2005 : « Comme des esclaves », ou les avatars de l'esclavage métaphorique », *Cahiers d'études africaines*, n° 179-180, mis en ligne le 21 décembre 2005.
<http://etudesafricaines.revues.org/5728>
- NEUMANN Elisabeth Noëlle : « La spirale du silence : une théorie de l'opinion publique » [1974], in *i-revues.inist.fr*

LA RELATION MAÎTRE/DISCIPLE DU SOUFISME COMME RAPPORT DE DOMINATION

CHARISME, CLIENTÉLISME ET POLITIQUE ÉLECTORALE AU PAKISTAN

Alix PHILIPPON ¹

À l'échelle du monde musulman, les confréries soufies, supports institutionnels de la grande tradition mystique de l'islam, se sont déployées de manière très diversifiée. Elles ont proposé des pratiques et des enseignements différents, d'abord élaborés par le saint fondateur puis développés ultérieurement par les nouvelles générations de successeurs. Au sein de ces institutions de guidance spirituelle, le *pir*, le shaykh ou *murshid* (le guide, maître spirituel à la tête de l'ordre) est devenu le centre de gravité de tout le système : à la fois un professeur indispensable dans l'initiation des disciples (pour ceux d'entre eux qui désirent être dirigés), et pour tous un « ami de Dieu », réceptacle de ses grâces, et qui prodigue à ses disciples de la baraka, cette force bénéfique d'origine divine. Un serment d'allégeance (*bay'at*) formalise le lien entre le maître et son disciple et marque le moment de l'initiation formelle du *murid* (aspirant, désirant).

1. CHERPA, Sciences Po Aix.

Ces confréries ont pu endosser des fonctions diverses, y compris politiques. Comme l'écrit Gilles Veinstein, ces « voies du ciel » que sont les confréries soufies « tracent leur sillon dans la terre » (Veinstein 1996 : 16). Or c'est bien précisément à l'exploration de ces processus de conversion par les confréries d'un capital symbolique en capital politique que s'est majoritairement attaché mon travail sur le terrain pakistanais. En qualité de répertoire majeur du langage islamique et d'expression dominante de la religiosité au Pakistan, le soufisme est en effet un signifiant ambigu et une réalité protéiforme qui a subi des processus multiples de politisation en devenant notamment l'objet d'enjeux entre groupes concurrents, étatiques et non étatiques, qui ont essayé d'imposer des signifiés et des pratiques légitimes. Cette compétition a pu constituer une traduction abrégée des conflits de légitimité et d'autorité dans ce pays : les structures conceptuelles et organisationnelles du soufisme et des sanctuaires, tout autant que le charisme des soufis (*pirs*), demeurent des enjeux centraux de la politique pakistanaise.

L'objet de ce chapitre est d'aborder la relation maître/disciple comme un problème politique et donc, dans la tradition wébérienne, comme un problème lié à la question de l'autorité ou de la domination, les deux termes étant équivalents pour le sociologue allemand. La question de l'autorité est l'une des clés pour comprendre les relations complexes et enchevêtrées entre religion et politique (Eickelman, Piscatori 1996 : 57), *a fortiori* dans un pays comme le Pakistan créé au nom de l'islam en 1947. L'hypothèse principale est donc que la politisation des *pirs* pakistanais a pu dans certains cas transformer la relation maître/disciple (*piri-muridi*) en une relation de type clientéliste mobilisable au moment des élections.

La relation maître/disciple, une relation de domination ?

Analyser la relation complexe maître/disciple en termes de sociologie de la domination est une approche qui pourrait être considérée comme une entreprise de désenchantement ou de violence symbolique pour ces acteurs impliqués dans une relation spirituelle. Pourtant, les termes utilisés en arabe ou en ourdou renvoient à cette idée de domination : la sainteté (*walaya*) revêt

une connotation de « proximité » et d'amitié et les saints soufis sont appelés amis de Dieu (*wali Allah*). Ils sont censés combiner à la fois la piété, l'exemplarité mais aussi l'autorité, comme le terme *wilaya* le suggère avec ses connotations de pouvoir et de patronage (Rozenhal 2007 : 42-43). Or précisément, la politique en Asie du Sud est axée autour du patronage et, au Pakistan, nombre de politiciens appartiennent à des familles de *pirs*. Il existe une congruence entre champ mystique et champ politique.

La relation de maître à disciple inclut une dimension charismatique très codée culturellement impliquant des émotions telles que l'amour, la dévotion mais aussi la soumission (Werbner, Basu 1998). Ce principe de soumission au sein du soufisme institutionnalisé allait devenir une caractéristique centrale des ordres et des sociétés en terre d'islam : « La foi aveugle dans le *pir* était la marque des sociétés dominées par la croyance mystique » (Islam 2002 : 454). En effet, dans la tradition soufie de l'islam, la soumission du disciple (*murid*) à son maître (*murshid*) est en théorie absolue. Généralement, la volonté du maître soufi ne souffre aucun refus et l'obéissance la plus totale est exigée des disciples. Les comparaisons les plus couramment employées par les soufis eux-mêmes pour expliquer cette relation sont celles du cadavre dans les mains du croque-mort ou de l'esclave au service de son maître. Le serment d'allégeance des disciples envers le shaykh est donc un rite d'initiation important, une promesse de loyauté de la part du disciple qui sanctifie l'autorité du shaykh. Ce serment scelle une relation de pouvoir théoriquement univoque et irrévocable : il implique du disciple qu'il s'en remette absolument à son maître². C'est pourquoi, dans le monde musulman, cette relation a souvent été considérée par les acteurs les plus réformistes et/ou modernistes, tel le philosophe indien Muhammad

2. Par exemple, dans ses discours, le shaykh pakistanais Akram Awan de la Naqshbandiyya Owaisiyya sait mettre ses disciples en garde contre toute tentative de rébellion ou d'insoumission : que ceux-ci ne s'imaginent jamais plus « grands » ou plus « spirituels » que leur shaykh, ou encore mettent en doute son autorité ou sa position de pouvoir, sous peine de rompre le serment, de se détruire eux-mêmes et de perdre toute chance d'arriver au paradis, accès qui dépend précisément de la relation avec le shaykh. Discours d'Akram Awan : « L'importance du *bai'at* » (sermon d'allégeance), <http://www.owaisiah.com/engarticles/engarticles.htm>.

Iqbal, comme un véritable danger politique menant à la soumission des sujets musulmans (Ewing 1997 : 254).

Dans une perspective culturaliste, l'anthropologue marocain Abdellah Hammoudi a analysé ce schème maître/disciples comme le paradigme central de l'autoritarisme au Maroc et dans le monde arabe en général (Hammoudi 2001), l'appréhendant comme une forme d'autorité irradiant d'autres sphères que le soufisme. Sans faire de ce schème le cadre monocausal de « l'autoritarisme » au Pakistan, il est apparu intéressant d'appréhender ces multiples entrepreneurs en biens du salut que sont les *pirs* comme les vecteurs d'un éclatement des lieux de pouvoir dans la société pakistanaise. Du fait de l'autorité qu'ils exercent sur de multiples disciples qui leur accordent en retour le monopole de l'interprétation de l'islam et de l'accès à Dieu, ils participent à un essaimage « autoritaire » qui peut constituer une formidable ressource politique. Les *pirs* ont en effet la spécificité d'être des acteurs religieux dont l'autorité est sacralisée, du fait de leur supposée relation privilégiée à Dieu, tout autant qu'ils peuvent être les vecteurs d'une fragmentation de l'autorité en réseaux exclusifs de confiance.

Au Pakistan, la figure du *pir* se décline selon des types multiples : elle inclut les héritiers de dynasties spirituelles, descendants de saints soufis et devenus gardiens de leurs sanctuaires. Appelés *sajjada nishins*, ou *gaddi nishins*, ces leaders religieux ont pu devenir des propriétaires terriens influents (*pirs zamindars*) et des leaders politiques sans compétence religieuse particulière mais qui ont hérité de leurs disciples tout autant que du charisme de leurs pieux ancêtres. D'autres *pirs* le sont devenus en vertu de leurs compétences religieuses et spirituelles et en dehors de tout héritage. Leur autorité contient, à des degrés divers, une composante charismatique. Au-delà des différences de statut, le dénominateur commun à tous ces types est qu'il induit un certain mode d'exercice du pouvoir religieux et donc de domination au sein de communautés de caractère généralement sectaire, au sens wébérien d'association volontaire de croyants, mais qui peuvent aussi se développer en « églises » au sens wébérien, où l'appartenance religieuse relève de l'héritage. Même dans le cas des *pirs* héréditaires n'ayant aucune connaissance religieuse ou spirituelle, les *murids* croient que leur *pir* est un intermédiaire avec

Dieu qui intercédéra en leur faveur au moment du jugement dernier, et qu'il a hérité de la baraka des ancêtres. Il jouit donc d'un charisme de fonction ainsi que d'un charisme dérivatif ou héréditaire. Ces héritiers conservent aujourd'hui comme dans le passé leur réputation de sainteté auprès des masses, ou en tout cas bénéficient de leur dévotion, tout en ne manifestant pas nécessairement la piété personnelle ou les compétences spirituelles supposées de leurs ancêtres.

Charisme, domination et politique du patronage

Le concept de charisme, la notion d'autorité charismatique et la figure du soi-disant leader charismatique ont, depuis Max Weber, soulevé des questionnements sur leur valeur explicative, appliquée notamment au développement des mouvements sociaux ou encore à la personnalisation de la relation politique dans le monde arabe et musulman. Selon Max Weber, la notion de charisme est essentiellement relationnelle en ce qu'elle implique l'attribution par ses disciples ou partisans d'une « qualité extra-quotidienne [...] à un homme (peu importe que cette qualité soit réelle, supposée ou prétendue) » (Weber 1996 : 370). L'autorité charismatique est donc une « domination [...] exercée sur des hommes, à laquelle les dominés se plient en vertu de la croyance en cette qualité attachée à cette personne en particulier ». (*Ibid.*) Suite à la mort du fondateur charismatique d'une lignée spirituelle, surgit le problème de la succession et de l'institutionnalisation de l'ordre, et donc de la « routinisation » du charisme. Le pouvoir de la majorité des *pirs*, procède, selon le modèle du charisme héréditaire wébérien, d'une qualité du sang. Les *gaddi nashins*, ayant hérité de leur statut spirituel, sont considérés par leurs disciples comme jouissant du charisme « par reflet » de leur saint ancêtre. Le charisme peut aussi faire entièrement défaut à l'héritier, ce qui pour Weber peut mener à une traditionalisation et à une légalisation (selon les idéal-types de l'autorité, traditionnelle et légale-rationnelle). Le modèle d'autorité que l'on peut observer dans le soufisme pakistanais se rapproche donc bien souvent de la domination « patrimoniale » qui est la forme la plus courante de la domination traditionnelle. Les disciples (*murids*) offrent leur obéissance et leur fidélité à un homme à travers qui se poursuit « l'éternel d'hier » et en qui

s'incarne « l'Éternel aujourd'hui » (Max Weber). Ce leader est souvent un seigneur féodal (au sens de grand propriétaire foncier) et il est perçu comme un seigneur personnel. Le statut de *murid* étant aussi très largement héréditaire, on comprend comment la légitimité de cette domination finit par s'appuyer sur « le caractère sacré de dispositions [*Ordnungen*] transmises par le temps et des pouvoirs du chef » (Weber 1995 : 301). À la *dignité* conférée au *pir* par la tradition correspond le *respect* des *murids*. S'il semble exister une contradiction chez Weber entre charisme authentique et charisme routinier, des auteurs comme Edward Shils ou Clifford Geertz ont élargi la théorie wébérienne en minorant cette apparente opposition. Pour Shils, les tendances charismatiques euphémisées sont à l'œuvre dans le fonctionnement de la société, au sein des institutions et des groupes. L'essentiel dans le charisme est le fait qu'un homme soit perçu par les autres comme « connecté à quelque chose de *très central* dans la condition de l'homme et dans le cosmos où il vit » (Shils 1965 : 201). Geertz en fait quant à lui un pont entre le quotidien et le sacré (Geertz 1986, 2012).

L'approche en termes de charisme n'est pas du tout exclusive d'une approche en termes de clientélisme. Dans sa forme générale, le clientélisme désigne la personnalisation des relations entre des acteurs appartenant à des groupes sociaux différents et disposant de ressources (matérielles mais aussi symboliques) inégales. Cette relation repose sur des échanges de services et de biens ³, généralement conçus comme des obligations morales unissant un patron à ses clients qui dépendent de lui. Jean-François Médard en a proposé la définition suivante :

« Le rapport de clientèle est un rapport de dépendance personnelle non lié à la parenté qui repose sur un échange réciproque de faveurs entre deux personnes, le patron et le client, qui contrôle des ressources inégales. Il s'agit d'une relation bilatérale, particulariste et diffuse ; d'une relation de réciprocité qui suppose un échange mutuellement bénéfique entre partenaires inégaux. » (Médard 1998 : 7)

Les deux types de relations sociales (maîtres/disciples et clientélistes) peuvent se conjuguer, notamment chez les *pirs*

3. Dans le cas pakistanais, le *murid* doit apporter des cadeaux à son *murshid* et doit annuellement s'acquitter de la dîme dont le montant est variable et peut être versé en nature ou en argent (Boivin 2015 : 136).

zamindars qui, en qualité de notables locaux et de propriétaires terriens, sont également investis du rôle de patron auprès de leurs clients/disciples. Les *pirs* font donc aussi dans le patronage « classique » en mettant en œuvre des actions concrètes, auprès des cours de justice ou des stations de police. Si les disciples ont une telle foi dans les pouvoirs du *pir*, c'est qu'ils en attendent, outre des avantages en termes de salut dans l'au-delà, certains bénéfices très « mondains ». Les disciples vont chercher un conseil, partagent leurs problèmes et espèrent que l'autorité du *pir* se traduira en avantages matériels dans ce monde-ci. Ainsi, la soumission volontaire à l'autorité d'un *pir* implique aussi l'espoir de pouvoir bénéficier d'une relation plus prosaïque de patrons-clients. Plus subtilement, la relation charismatique unissant un *pir* à ses disciples peut également être analysée comme une forme particulière de clientélisme : ce n'est plus d'une action concrète dans le monde que le client attend des dividendes de la part de son patron, mais d'une relation privilégiée à Dieu. Il s'agit alors de ce que l'on pourrait qualifier de « patronage mystique ». Le parallélisme entre l'intermédiation spirituelle et l'intermédiation matérielle est donc extrêmement représentatif du fonctionnement politique pakistanais basé sur le patronage.

L'historien KK Aziz, dans sa lecture autoritaire du rapport de domination entre un *murid* et son *murshid*, fait une équation intéressante, en empruntant sa terminologie à la féodalité, entre la recherche du salut religieux par le disciple et le moyen politique mis en œuvre pour y parvenir : la vassalité. « Le *murid* cherche le salut religieux dans la vassalité politique » (Aziz 2001 : 114). Le rôle du *shaykh* est en effet central dans l'obtention du salut. En règle générale, les disciples croient que leur salut dépend largement de la soumission à l'autorité de leur *pir* qui, en vertu de sa proximité avec le prophète Muhammad et Dieu, a le pouvoir de leur ouvrir les portes du paradis. Pour KK Aziz, le problème n'est pas uniquement le fait que les *pirs* soient aussi des *zamindars* (féodaux). La marque de la féodalité se retrouve, non seulement dans la classe à laquelle les *pirs* appartiennent et dans la richesse foncière dont ils disposent, mais également dans la nature même de la relation de dépendance et de soumission personnelle que leurs disciples entretiennent avec eux. Il existe une sorte de rapport spéculaire entre le royaume hiérarchique spirituel et le monde

politique, entre « féodalités religieuses » et « féodalités politiques », comme l'écrit Denis Matringe (1995). Certains textes religieux illustrent parfaitement cette collusion jugée nocive par les modernistes entre un système politique et un système spirituel organisés tous deux autour des idées d'intermédiation et de hiérarchie et qui forment en tandem la « cosmologie traditionnelle » du monde rural pakistanais. L'argument représente une forme de légitimation spirituelle du *statu quo* politique et illustre la manière dont des doctrines religieuses peuvent potentiellement influencer des idéologies politiques conservatrices. Le savant islamique et soufi Tahir-ul Qadri écrit :

« Un vrai croyant sait que ce monde de l'interaction matérielle est une réflexion diluée du monde de l'interaction spirituelle, et que les relations entre les deux mondes sont gouvernées par un système de hiérarchies graduées. Dans ce monde-ci, l'homme doit s'appuyer sur d'autres hommes non seulement pour fonctionner au jour le jour, mais aussi pour la sécurité et la survie. Il y a des hommes qui sont plus influents, plus puissants, plus qualifiés et plus savants. Il a besoin de leur aide à plein d'occasions. » (Qadri 2001 : 8-9)

Ainsi, dans leur grande majorité, les interactions entre *pirs* et *murids* au Pakistan se font essentiellement sur une base clientéliste où le *pir* doit aussi remplir des obligations de type paternaliste. Le pendant temporel de la relation mystique est devenu dominant et tend à se confondre avec le fonctionnement clientéliste des notables locaux, qui sont précisément souvent des *pirs*. Cette adéquation joue un rôle fondamental dans la culture et le système politiques pakistanais, surtout au moment des élections.

Évolutions de la figure du *pir*

À travers l'histoire du sous-continent indien, le statut des *pirs*, étayé par un ensemble de pratiques et de symboles calqués sur les cours, évolue jusqu'à devenir quasiment royal (Ansari 1992 : 23). De chefs religieux, ils deviennent peu à peu des propriétaires terriens puissants puis des politiciens influents jusqu'à cumuler les

pouvoirs spirituels et temporels⁴. L'héritage spirituel a en effet servi de légitimation à un héritage plus profane (terres, position sociale, etc.) jusqu'à transformer dans bien des cas ces dynasties spirituelles en dynasties politiques. Leur position privilégiée dans l'élite locale des provinces du Sindh et du Pendjab attire l'attention des Britanniques en quête d'une source de légitimité sur laquelle construire leur règne : le système de contrôle qu'ils instaurent vise à intégrer les élites indigènes auxquelles ils proposent, en échange de leur coopération, la protection de leurs intérêts et la distribution de privilèges. Leur statut de notables locaux dans le système de contrôle britannique a par la suite assuré aux *pirs* leur intégration aux activités politiques du *Raj*⁵, ce qui en retour leur a permis paradoxalement de contribuer au mouvement nationaliste. En effet, les liens que les Britanniques ont tissés avec les *pirs* du sous-continent permettent à ces derniers de consolider leur base de pouvoir et leur soutien populaire et de participer efficacement à de nouvelles formes d'activités politiques. Ils deviennent notamment des acteurs clés des campagnes électorales. La Ligue musulmane, le parti nationaliste dirigé par Mohammad Ali Jinnah, le comprend rapidement qui bénéficie du soutien de certains d'entre eux, et par conséquent du vote de leurs disciples, notamment lors des élections de 1946 (Gilmartin 1988 : 101).

Au Pakistan, où « l'utilisation politique du soufisme est une tradition solidement implantée » (Gaborieau 1996 : 294), les *pirs* continuent à jouer un rôle prépondérant dans la politique du jeune pays. À sa création, les *gaddi nashins*, et surtout les *pirs zamindars*, ceux d'entre eux qui étaient propriétaires terriens, émergent, aux côtés d'autres seigneurs fonciers avec qui ils ont fait des alliances ou des mariages, comme la classe dominante du pays. Il est difficile d'évaluer le pourcentage précis des *pirs zamindars* au sein de la classe féodale, mais on peut estimer qu'il se situerait autour des 30 %, du moins dans les provinces du Sindh et du Pendjab, davantage imprégnées de culture soufie que les deux autres (Baloutchistan et Khyber Pakhtunkhwa). David Gilmartin

4. Dès le sultanat de Delhi au XIII^e siècle, les autorités politiques s'appuient sur les *pirs*, mais c'est sous la dynastie des Moghols que leurs privilèges fonciers seront systématisés avant d'être encore renforcés sous les Britanniques.

5. Le *Raj* renvoie au régime colonial britannique qu'a connu le sous-continent indien de 1858 à 1947.

relevait que dans les districts du Sud Pendjab, les familles de *gaddi nashins* composaient au début du XX^e siècle le tiers de toutes les familles localement influentes ayant bénéficié des donations de terre par les Britanniques (Gilmartin 1988 : 52). L'élite *pir zamindar* qui était le cœur de la société musulmane d'Inde, devient au Pakistan l'un des groupes sociaux les plus puissants. Descendants de saints soufis, seigneurs féodaux et leaders politiques, les *pirs zamindars* apparaissent comme des pièces maîtresses de la structure locale du pouvoir au Pakistan. Ils n'ont cependant pas investi la scène politique en qualité de classe sociale. Ils ont été et sont actifs dans tous les partis, passant souvent de l'un à l'autre. L'utilisation de cette domination spirituelle dans le domaine politique, même si elle n'est pas infaillible, peut résulter dans une indéniable capacité de mobilisation. Ainsi, chaque *pir* dispose d'une « circonscription spirituelle » convertible en vivier électoral. Cette efficacité a déjà été étudiée dans le succès électoral du mouvement pour la création du Pakistan qui a fait écrire à l'historien KK Aziz : « Le *pir zamindar* utilise l'islam pour piéger l'électorat » (Aziz 2001 : 164). Ainsi, les *pirs*, même ceux qui ne sont pas des politiciens eux-mêmes, sont influents politiquement. Au moment des élections, ils se font courtiser par les partis politiques qui espèrent obtenir leur soutien, lequel peut se convertir en plusieurs milliers voire dizaines de milliers de votes. Dans de nombreux cas de *pirs zamindars* étudiés, l'autorité spirituelle héritée, si elle ne comprend aucune compétence particulière, joue le rôle d'instrument de légitimation et de mobilisation au service du politique. Le *piri-muridi* joue comme ressource politique grâce à la mobilisation explicite des disciples dans la course électorale. Ce n'est pas un hasard si le dictateur moderniste Ayub Khan (1958-1968) a souhaité nationaliser les sanctuaires soufis pour saper l'assise économique de l'autorité des *pirs*. Comme l'expliquait en 2004 le chef du ministère provincial des fondations pieuses en charge de cette politique au Pendjab :

« Quiconque dirige les cérémonies religieuses jouit d'une grande influence sociale, religieuse et politique dans ces régions. Dans la région d'Uch Sharif, Rahim Yar Khan, tous ces gens, ces *pirs*, ces *gaddi nashins*, ils ont aussi beaucoup d'influence politique. Les ministres ne peuvent rester insensibles ou être oublieux d'aucun de ces *pirs* parce que s'ils

indiquent à leurs disciples, qui se comptent généralement en milliers, de ne pas voter pour Monsieur le Ministre, alors il va avoir de gros ennuis ! C'est comme ça que ça se passe. Toutes les personnalités politiques doivent les prendre en compte et rechercher leur bénédiction lors de leur campagne électorale [...]. Donc les *pirs* ont beaucoup d'influence dans le Sud du Pendjab et à l'intérieur du Sindh, principalement dans ces zones où il y a une grosse concentration de sanctuaires ⁶. »

Les *pirs* et le commerce des soutiens politiques : le cas de Pir Pagaro et d'Ahmed Mehmood de la PML (F) ⁷

Le Pir Pagaro est probablement le plus célèbre et l'un des *pirs* les plus influents de la scène politique pakistanaise. Jusqu'à sa mort en 2012, il a dominé certains districts du Sindh rural, notamment celui de Sanghar, grâce à ses nombreux disciples. La dynastie des Pirs Pagaros a joué un rôle éminemment ambigu pendant la colonisation britannique. Intégrée à la structure de contrôle britannique, cette grande famille religieuse du Sindh a pourtant perturbé la structure d'État coloniale à plusieurs reprises, à cause des insurrections d'une faction particulièrement dévouée de ses disciples (les Hurs) considérés comme « fanatiques » par les Britanniques et finalement déclarés « tribu criminelle » en 1900. Les Hurs manifestent en effet une telle dévotion à leur *pir* qu'ils lui reconnaissent un statut presque divin et sont insensibles à d'autres formes d'autorité. Le Pir Pagaro suivant sera même envoyé en Angleterre dans les années quarante pour être éduqué à l'anglaise. C'est sous le gouvernement de Zulfikar Ali Bhutto (1970-1977) qu'il prend le leadership du principal groupe d'élites opposé au leader populiste.

« La base de pouvoir du Pir, élaborée de manière sophistiquée, comprenait de nombreux partisans parmi les Hurs dans cinq districts du Sindh, y compris 7 000 guérillas entraînés (même si formellement démobilisées) et représentait un défi extraordinaire envers Bhutto. Certaines des mesures lancées pour le contenir politiquement comprenaient l'institution de poursuites légales contre les khalifats ⁸

6. Entretien de l'auteure avec Javaid Iqbal Awan, Lahore, avril 2004.

7. La Pakistan Muslim League (Functional) est une faction du parti nationaliste de la PML créée par le Pir de Pagaro dans les années soixante-dix.

8. Un khalifa est un lieutenant spirituel du *pir* à la tête de l'ordre et il est généralement un disciple avancé dans la voie.

puissants du Pir, ou l'intensification du harcèlement de la police patrouillant dans les villages Hur ou la poursuite d'associés proches du Pir par le ministère des impôts » (Waseem 1994 : 318).

Le gouvernement envisage même d'attaquer son autorité spirituelle en abolissant sa fonction de *gaddi nashin* et en empêchant le Pir de recevoir les donations de ses Hurs (Peerzada 2000 : 137). Il n'est donc pas étonnant que Pir Pagaro soit devenu un proche allié du régime militaire de Zia ul-Haq qui renversa le gouvernement Bhutto. Lors des élections sans partis de 1985, c'est l'un de ses disciples, Mohammad Khan Junejo, qui est choisi par Zia ul-Haq pour le poste de Premier Ministre, et qui reçoit le vote de confiance de la nouvelle assemblée. C'est principalement à travers le mandat de trois ans de son disciple Junejo que Pir Pagaro exerce son influence durant les années Zia. Aux élections de 1988, néanmoins, le Pir Pagaro subit une défaite cuisante à la faveur d'une ferveur pro-PPP⁹ et anti-Zia. Il convient donc de relever la relativité de l'adéquation supposée parfaite entre l'allégeance spirituelle aux *pirs* et l'allégeance politique. Les disciples les plus fervents du Pir, les Hurs, justifiaient leur soutien politique au parti Pakistan People's Party des Bhuttos plutôt qu'à leur *pir* par le mot suivant : « Notre vie vous appartient, mais notre vote appartient aux Bhuttos ! » En 2008, La PML (F) gagne les 6 sièges à l'Assemblée du Sindh et les 3 sièges à l'Assemblée nationale du district de Sanghar, en sus des sièges remportés par Makhdoum Ahmed Mehmood et son beau-frère Jehangir Tareen, ses deux uniques candidats au Pendjab, que j'ai eu l'opportunité de suivre pendant leur campagne électorale en décembre 2007.

De son grand-père, Ahmed Mehmood (qui est le neveu de la femme du Pir Pagaro) n'a hérité que 10 % d'un immense domaine, qui s'élevait à l'époque à 15 000 acres (soit environ 6 000 hectares). Avec 1 500 acres, il demeure néanmoins l'un des plus grands féodaux du sud Pendjab, mais un « landlord absent » qui passe la majorité de son temps à Lahore. Son grand-père et son père étaient des politiciens de la Ligue musulmane (PML). Ahmed Mehmood a donc naturellement intégré le jeu politique en passant d'une faction à l'autre de la PML. Il a expérimenté tous les niveaux

9. Le Pakistan People's Party est un parti socialiste fondé en 1967.

(local, provincial, national) de la politique pakistanaise. Il a d'abord été ministre provincial dans les années quatre-vingt, puis ministre fédéral sous les deux gouvernements de Nawaz Sharif dans les années quatre-vingt-dix, puis président du conseil de district (unité administrative), et maire (*nazim*) du district de Rahim Yar Khan de 2000 à 2004, avant de gagner les élections pour l'assemblée du Pendjab en 2008 et d'exercer brièvement comme gouverneur de cette province en 2012-2013. Le statut de *makhdoom* (qui désigne traditionnellement un leader religieux savant) et l'influence spirituelle ne sont que des attributs récents de la famille. C'est son grand-père qui a commencé le *piri-muridi* et gagné ses galons de sainteté dans cette région du Pendjab. C'est parmi la tribu des Unars, convertie à l'islam par le grand-père au moment de la partition en 1947, que se trouvent les disciples du *makhdoom*. Son père est mort rapidement après avoir hérité de la fonction de *pir* et Ahmed Mehmood a succédé jeune à son père, à l'âge de 21 ans. Le sanctuaire des ancêtres est situé à proximité de la propriété familiale. Ahmed Mehmood ne revendique pas de compétences religieuses particulières mais il fait un usage conscient et délibéré de ses disciples dans la campagne électorale :

« J'ai mes charmes secrets pour séduire les gens. [...] Je sais convaincre les gens que je fais les choses dans leur intérêt. Je mène cette élection pas tant comme un politicien que comme un commandeur des croyants et j'ai déclaré la guerre à mes opposants. Mon armée, ce sont mes disciples. J'ai une vue d'ensemble, et je commande chaque segment pour attaquer les autres. Beaucoup de gens veulent se joindre à toi en voyant la manière dont tu conduis ton armée ¹⁰. »

Jehangir Tareen n'hésite pas à critiquer vertement la vision du monde « féodale » de son beau-frère : « Tu es en train de me dire que Dieu est un seigneur féodal assis avec ses petits vassaux les *pirs* qui sont des intermédiaires avec lui ! Tu es un infidèle ¹¹. » Ahmed Mehmood prépare son fils aîné, Murtaza, 23 ans à l'époque de ma recherche de terrain en 2007, à la succession. Les deux fils du *makhdoom* ont étudié en Angleterre et se sont occidentalisés. Ils se sentent mal à l'aise dans la tenue traditionnelle qu'ils doivent

10. Entretien de l'auteure avec Ahmed Mehmood, Jamal Din Wali, décembre 2007.

11. Observation participante de l'auteure, Jamal Din Wali, décembre 2007.

porter pour ces élections en rase campagne et ils déclarent en effet ne rien savoir, ou presque, de la dimension spirituelle de leur famille. Ali, le fils cadet de 19 ans, est très critique de la fonction d'intermédiaire des *pirs*. Il croit au contraire qu'il faut s'adresser directement à Dieu¹². C'est à Murtaza, 23 ans, que reviendront les fonctions spirituelles et politiques de son père. Murtaza, qui va hériter du statut de pir, croit davantage au système hiérarchique du pirisme, ou du moins essaie d'y croire, conscient de ses propres « contradictions¹³ ». Les deux fils s'accordent à dire que leur père n'est pas « religieux », qu'il ne prie pas, qu'il ne suit pas les injonctions de la charia. Néanmoins, pouvoirs spirituels ou pas, Ahmed Mehmood bénéficie du respect et du vote de ses *murids*, qu'il a hérités de son père et de son grand-père.

Jam Kabir, un des disciples d'Ahmed Mehmood, est *assistant manager* et administrateur à la sucrerie du beau-frère du *makhdoom*. Il appartient à la tribu des Unars, installée dans le désert du Cholistan, qui compte environ 10 000 personnes dans la région de Sadiqabad. Il est titulaire d'un Master in Business Administration (MBA). Pour lui et sa tribu, le *makhdoom* constitue un leader « idéal », à la fois spirituel et religieux, et qui a fait du district un endroit « parfait ». Au regard de la réalité, son discours correspond à l'idée de dévotion aveugle attribuée généralement aux disciples des *pirs*.

« Il est très religieux. Son grand-père était très religieux, toute sa famille était très religieuse. Il fait le pont entre nous et Allah. [...] Quand il vient dans nos régions, *makhdoom* nous conseille de dire nos prières, d'être religieux. Son premier conseil est d'obéir à Allah, de suivre les règles islamiques, de vivre notre vie selon l'islam. Il ne nous a jamais conseillé de faire quelque chose de mal. [...] Le *makhdoom* vient tous les deux ou trois mois, mais il vient à n'importe quelle occasion, mariage, mort, doléances politiques, dans ces circonstances. [...] S'il nous demande quelque chose, nous mettons tout en œuvre pour le faire. Nous ne pouvons pas ignorer ses instructions ou ses conseils. Quoiqu'il nous dise, nous le suivons. [...] Comme les activités politiques. Si quelqu'un est dans l'autre camp, nous suivrons *makhdoom sahib*. Nous ne pouvons pas dire non à ses instructions. [...] Il n'y a pas de substitution au *makhdoom*, il a

12. Entretien de l'auteur avec Ali, Jamal Din Wali, décembre 2007.

13. Entretien de l'auteure avec Murtaza, Jamal Din Wali, décembre 2007.

quelque chose de spécial. Où qu'il aille, il y a toujours plein de gens qui le suivent. Il est occupé tout le temps. Il a un charisme spécial, il n'est pas dans la duplicité. Il peut attirer les gens à cause de son attitude, des projets qu'il a faits. Notre district est idéal dû à l'implication personnelle du *makhdoom*. Il y a plein de développement, plein d'électricité, des routes. Tout est parfait à Rahim Yar Khan ¹⁴. »

Ce qui vient d'être dit de la PML (F) concerne aussi les autres partis, notamment le PPP. Après la victoire de ce dernier aux élections de février 2008, le parti a hésité sur son candidat final pour le poste de Premier Ministre. Sur les quatre leaders pressentis, trois étaient des *pirs zamindars*. C'est Youssaf Raza Gillani, d'une grande famille soufie de la ville de Multan au Pendjab, qui est finalement choisi comme candidat au poste de Premier Ministre. Le jour de son élection en mars 2008, son propre fils s'est marié avec la petite-fille de Pir Pagaro... Les alliances matrimoniales entre dynasties politiques de *pirs zamindars* n'ont manifestement pas cessé et promettent encore de beaux jours aux féodalités politiques et religieuses au Pakistan.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANSARI Sarah, 1992: *Sufi Saints and State Power : the Pirs of sindh, 1843-1947*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AZIZ K.K., 2001: *Religion, land and politics in Pakistan, a study of piri-muridi*, Lahore, Vanguard.
- BOIVIN Michel, 2015 : *Le Pakistan et l'islam. Anthropologie d'une république islamique*, Paris, Téraèdre.
- EICKELMAN Dale, PISCATORI James, 1996: *Muslim politics*, Princeton, Princeton University Press.
- EWING Katherine P., 1997: *Arguing Sainthood, Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, Durham and London, Duke University Press.
- GABORIEAU Marc, 1996 : « Les ordres dans l'espace », in POPOVIC Alexandre, VEINSTEIN Gilles (ed.): *Les voies d'Allah, les*

14. Entretien de l'auteure avec Jam Kabir, Jamal Din Wali, décembre 2007.

- ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- GEERTZ Clifford, 2012 [1983]: « Centres, rois et charisme, réflexions sur la symbolique du pouvoir » in GEERTZ Clifford, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.
- GILMARTIN David, 1988: *Empire and Islam*, Berkeley, University of California Press.
- HAMMOUDI Abdellah, 2001 : *Maîtres et disciples, genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris, éditions Maisonneuve Larose et Maroc, éditions Toubkal.
- ISLAM Riaz-ul, 2002: *Sufism in South Asia*, Oxford, Oxford University Press.
- MATRINGE Denis, « Pakistan », in CHAMBERT LOIR Henri, GUILLOT Claude (ed.), 1995 : *Le culte des saints dans le monde musulman*, École française d'Extrême-Orient, Paris.
- MÉDARD Jean-François cité in BRIQUET Jean-Louis, 1998 : « La politique clientélaire. Clientélisme et processus politiques », in BRIQUET Jean-Louis, SAWICKI Frédéric, *Le clientélisme politique dans les sociétés contemporaines*, Paris, PUF.
- PEERZADA Sayyid A.S., 2000: *The politics of the Jamiat Ulema-i-Islam Pakistan 1971-1977*, Karachi, Oxford University Press.
- QADRI Tahir-ul, 2001: *Islamic Concept of Intermediation (Tawassul)*, Lahore, Minhaj-ul Quran Publications.
- ROZENHAL Robert, 2007: *Islamic Sufism Unbound. Politics and Piety in Twenty-First Century Pakistan*, New York, Palgrave.
- SHILS Edward, 1965 : « Charisma, order and status », *American Sociological Review*, 30.
- VEINSTEIN Gilles, 1996 : « Introduction. Un islam sillonné de voies » in POPOVIC Alexandre, VEINSTEIN Gilles (ed.), *Les voies d'Allah, les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.
- WASEEM Mohammad, 1994: *Politics and the State in Pakistan*, 2nd ed., Islamabad, National Institute of Historical and Cultural Research.

- WEBER Max, 1995 [1921 posthume] : *Économie et Société/1*, Paris, Plon.
- WEBER Max, 1996 [de 1910 à 1920] : *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- WERBNER Pnina, BASU Helen (ed.), 1998: *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, London, Routledge.

VIOLENCES POLITIQUES ET DÉMOCRATIE EN INDE DU SUD

UNE ETHNOGRAPHIE DES HOMMES DE MAIN DALITS DE POLITICIENS MAFIEUX

David PICHERIT

Trois jours et toujours impossible d'obtenir un simple document administratif – une carte de la circonscription électorale ! C'est en quittant les bureaux du Mandal Parishad Development Office que je rencontre Kondappa fièrement installé sur sa moto. Le récit de mon expérience ne le surprend pas et il insiste pour que j'y retourne immédiatement. Son tempérament et sa réputation le précèdent et je le convaincs de rester dehors. Je retrouve alors l'employé assis face à trois hommes particulièrement condescendants et tente une question polie à laquelle l'employé réplique brutalement. Kondappa, entré discrètement dans le couloir, pénètre alors en furie dans le bureau, se rue sur les trois hommes hébétés et leur assène des claques en hurlant : « Debout ! Donne ta chaise ! » Paniqués, les trois hommes se battent pour offrir leur chaise en balbutiant des « Sir » à Kondappa. Les yeux exorbités de colère, il rugit et ordonne à l'employé de donner la carte. Ses balbutiements attisent la colère de Kondappa qui clame son nom et celui de son leader politique. Il menace de frapper l'employé qui tente de se lever. Kondappa donne alors un violent

coup sur le bureau : « Je suis un dalit leader, je sais où tu vis, je connais ta famille, je vais venir chez toi, espèce de bâtard. Je reviens dans deux heures. C'est la démocratie ! Il a le droit d'accéder à des informations publiques. Abruti, je vais t'obliger à faire ton travail ! »

Le silence et la peur envahissent la pièce. Tout le monde scrute le ventilateur pour éviter le regard de Kondappa. Il se tourne alors vers une employée vêtue d'un sari de qualité qui répond calmement : « Je suis la fille de S. Reddy ». En un clin d'œil, Kondappa devient mielleux : « Madame, votre père est très bon. Mon nom est Kondappa. Adressez-lui mes salutations. » Il adresse un dernier regard menaçant envers l'employé tétanisé : « Tu as deux heures. » Kondappa quitte la scène d'un pas triomphal.

C'est le début de la leçon : « Tu ne dois pas venir seul. Je l'appelle, il vient me voir et il te donne tout ce que tu veux. Chez eux, ils se comportent comme des rois. » Deux heures plus tard, la carte est prête. Kondappa jubile et relatera régulièrement, avec emphase et exagération, cette histoire que je dois conclure par la reconnaissance publique de son efficacité : Kondappa obtient, par la violence et la menace, ce qu'il promet d'obtenir. « Je dois être rude pour obtenir quelque chose. L'Inde est une démocratie mais seule la violence permet d'obtenir un simple bout de papier. C'est un droit, mais nous, les dalits, on doit toujours se battre. Tu as de la chance, je suis un dalit boss », explique-t-il. Cette personnalisation du pouvoir néglige un point essentiel : son autorité de leader dalit¹ dérive de sa fonction d'homme de main d'un chef d'une faction politique, G M. Reddy² (GMR). Fils d'un leader naxalite (guérilla maoïste armée³) décédé, GMR⁴ est un grand propriétaire terrien, un industriel important de Kothapalle, une petite ville du Rayalaseema, région de l'Andhra Pradesh en Inde du Sud, et un

1. Dalit – opprimé – est une catégorie politique dont l'objectif est d'unifier les castes d'ex-intouchables (les Malas et les Madigas en Andhra Pradesh).

2. Reddy et Kamma sont les noms des deux principales castes de propriétaires terriens, désormais dominantes économiquement et politiquement (mais en compétition) dans cet État.

3. L'influence des naxalites en Andhra Pradesh demeure importante mais a décliné au Rayalaseema. De nombreux membres de la guérilla sont devenus des spécialistes de la violence au service des chefs de factions politiques.

4. Le nom des personnes et de la localité ont été modifiés.

candidat respecté à la députation pour une faction du Parti du Congrès. Kondappa, réputé pour son engagement politique et associatif envers les dalits, voué à GMR une loyauté sans faille : c'est cette relation qui lui confère dignité et pouvoir.

Exercer la violence au nom de la démocratie et des dalits en étant affilié à un leader de caste dominante souligne les positions ambivalentes des hommes de main s. Que signifie être à la fois un homme de main d'un violent chef de faction politique de haute caste et un leader dalit ? Quelle est la sphère de pouvoir de ces hommes de main et comment pratiquent-ils l'art de dominer et d'être dominés ?

La multitude des catégories vernaculaires relatives à ces hommes de main atteste de l'importance historique de ces personnages dans le paysage politique et économique de l'Asie du Sud. À l'instar des autres formes d'intermédiation qui régissent la vie économique et sociale (Osella 2014), les hommes de main sont des figures souvent caricaturées comme des brutes ignorantes et loyales minant la démocratie par leur recours à la violence, la menace, l'extorsion ou l'achat de votes. Une telle approche normative et linéaire de la démocratie limite toutefois l'examen des pratiques vernaculaires du pouvoir et de la démocratie sur des territoires particuliers, ou encore du rôle central des hommes de main ⁵ et de la violence dans les processus contemporains de gouvernance économique et politique en Inde (Berrenschot 2011 ; Kumar 2014 ; Michelutti *et alii* 2018 ; Hansen, Stepputat 2005). « La plus grande démocratie du monde » est en effet constituée de 35 % de députés aux casiers criminels sévères (meurtres, vols, viols et autres). Si elle n'est pas nouvelle, cette criminalisation du politique n'a cessé de croître avec l'ouverture des marchés, l'augmentation sensible du nombre des partis politiques et l'ascension des basses castes dans les années 1990 (Vaishnav 2017 ; Michelutti *et alii* 2018 ; Jaffrelot 2005). L'explosion du coût des campagnes électorales a encouragé les partis politiques à vendre leur investiture à des hommes d'affaires

5. Comme l'indique Michelutti (2014), le terme de *goonda*, longtemps utilisé pour désigner les criminels, désigne aujourd'hui des hommes de main qui usent de la violence pour protéger et contrôler des quartiers ou des communautés. C'est désormais un terme générique utilisé en Inde pour caractériser un modèle de gouvernance par la violence et la corruption (*goonda politics, goondaism*).

criminels, pressés d'obtenir, grâce à la démocratie électorale, l'impunité juridique et le contrôle de l'État. La séparation entre politique et économie est désormais révolue : les hommes d'affaires deviennent politiciens et inversement. Cette fusion s'étend à l'État : contrôlé par le politique, il est un des outils majeurs d'accumulation économique. La démocratie électorale offre ainsi un accès privilégié aux ressources de l'État (programmes sociaux, mines, terres, routes et autres contrats publics), que le vainqueur des élections peut exploiter et /ou concéder – et donc reprendre (Chandra 2015). Nous nommerons *bossism* (Sidel 1999; Michelutti *et alii* 2018) ce mode de gouvernance économique et politique par l'usage de la violence légale et illégale.

Si les hommes de main de *boss* sont des figures centrales des mécanismes d'extraction des ressources (Michelutti 2008), il convient de ne pas réifier des catégories vernaculaires comme *goonda*, *badmash*. Les trajectoires et les pratiques de ces hommes de main se distinguent par leur fluidité et leur diversité, mais aussi par leurs relations changeantes au boss. Loin d'être figées, ces relations s'ajustent continuellement aux relations de pouvoir (façonnées par la caste, la parenté, la classe, le parti politique et/ou les affiliations religieuses), à la démocratie électorale mais aussi aux ambitions personnelles des hommes de main. C'est, selon Hansen et Verkaaik (2009 : 16-18), leurs manières de combiner générosité et violence, leurs connaissances fines des tissus politiques, économiques et sociaux, légaux et extra-légaux, leurs performances en situations de crise et leurs capacités à ouvrir un accès à des droits indisponibles au commun des mortels qui forgent leur réputation et leur droit à représenter une communauté ou un quartier, à punir et à protéger.

Ce chapitre poursuit ces questionnements et explore l'ambiguïté des positions, des représentations et des pratiques de ces hommes de main de chefs de factions politiques devenus politiciens-hommes d'affaires mafieux. En m'appuyant sur un travail ethnographique de longue durée mené auprès des hommes de main de politiciens-hommes d'affaires criminels, et d'eux-mêmes, à Kothapalle dans le district de Chittoor – un des quatre constituant la région du Rayalaseema –, je m'attacherai à un homme dalit qui combine la position d'homme de main d'un *boss* de caste Reddy et

celle de leader politique dalit de quartier. Nous examinerons comment il navigue entre ces positions et affiliations ambivalentes, développe ses propres ambitions, poursuit un agenda dalit et constitue son espace de souveraineté personnelle dans les limites floues de son affiliation à son *boss*.

Ce sont précisément ces tensions qui sont au cœur de l'ethnographie qui suit : une ethnographie qui examine une des facettes des hommes de main dans un contexte de fusion entre économie, politique et État ; qui décrypte le quotidien des hommes de main et la gamme des relations d'amitié, de loyauté, de violence, de domination, de résistance qu'ils déploient avec l'État et les leaders politiques-hommes d'affaires.

Transformations socio-politiques, violences et mafia en Andhra Pradesh

La région du Rayalaseema fournit un exemple saisissant des mutations d'un système historique de factions politiques violentes régnant sur des territoires particuliers, en groupes mafieux et précaires dominés par des *boss* obsédés par l'accumulation économique et politique. La continuité fantasmée entre les *paregaru*, des chefs de villages qui auraient établi leur propre domaine à la chute de l'empire Vijayanagar au XVI^e siècle, d'autres qui auraient résisté aux Britanniques, et les chefs de factions politiques contemporains est historiquement contestable. Cette continuité souligne toutefois l'importance de la violence et de la fragmentation de la souveraineté (Hansen, Stepputat 2005) dans l'histoire politique du Rayalaseema. Ce récit, privilégié par les médias et le cinéma télougou⁶, a valeur de fiction performative qui façonne les représentations et les pratiques vernaculaires du pouvoir et de la violence.

Représenter le Rayalaseema comme une province marquée par une culture de violence à l'écart des normes de la démocratie indienne, se heurte à un constat : les chefs de factions politiques continuent d'honorer leur réputation de violence et sont au centre

6. Le télougou est la langue officielle de cet État où le cinéma et le politique sont intimement liés. De nombreux politiciens sont d'anciens acteurs et/ou financent l'industrie cinématographique. Il existe aussi une circulation intense des attitudes corporelles, des méthodes, des représentations entre le politique et le cinéma.

de la vie économique et politique de l'État ; 8 des 12 Chiefs Ministers de l'État de l'Andhra Pradesh entre 1982 et 2014 étaient originaires du Rayalaseema, une région représentant 4 districts sur 23⁷.

Ce n'est pourtant pas une reproduction à l'identique : les dynasties politiques des Reddy et des Kamma ont été mises à mal dans les années 1990 par l'émergence de nouveaux leaders politiques. La domination du paysage politique et économique de l'Andhra Pradesh par les Reddy et les Kamma date des réformes agraires des années 1960. Alors que les Reddy contrôlaient le Parti du Congrès⁸, de nombreux Kamma intégrèrent le Parti communiste ou la guérilla maoïste des naxalites pour contrer les factions de Reddy (Prasad 2015). Ce n'est qu'en 1982 que les Kamma ont lancé leur propre parti politique régional (Telugu Desam Party) pour une victoire électorale immédiate en 1983. En dépit de la politisation des basses castes et du nombre croissant de partis politiques, ce partage du pouvoir perdure jusqu'à aujourd'hui, sans être remis en question par l'émergence de nouveaux leaders : ils sont issus des mêmes castes mais de la petite paysannerie. C'est leur usage d'une violence extrême – meurtres, extorsions, kidnappings, vols, etc.⁹ – et leur succès financier et politique rapide – comme dans d'autres régions de l'Inde (Michelutti 2008 ; Krishna 2002) – qui ont bouleversé l'économie politique et l'imaginaire du pouvoir : ils incarnaient la possibilité, par la violence, de faire fortune, d'entrer en politique et de renverser des chefs de faction grâce à l'onction de la démocratie électorale. Le député élu exerce ainsi un contrôle sur la police et la justice (mutation des agents de l'État récalcitrants), sur les contrats publics et sur les ressources de ses opposants politiques. Le foncier, l'industrie de la construction, les carrières de granite et le trafic du bois de santal constituent les secteurs d'accumulation privilégiés à Chittoor.

7. En 2014, la région du Tèlangana a obtenu un État séparé de l'Andhra Pradesh. L'actuel Chief Minister, comme son prédécesseur, est originaire du district de Chittoor.

8. Longtemps parti dominant (et presque unique), le Parti du Congrès recouvrait de nombreuses factions.

9. On estime à 1 600 le nombre de morts liées aux factions politiques entre 2000 et aujourd'hui dans cette région.

Une de ses icônes est C.K. Babu, surnommé le Tigre de Chittoor, élu cinq fois député de Chittoor. Il a bâti sa carrière politique par le meurtre (il est crédité d'une vingtaine), le kidnapping et le racket, soit des actes extra-ordinaires qui lui garantissent une réputation de violence et de *boss* – atout inestimable pour régner. On dit de lui qu'il kidnappe les agents de l'État qui ne suivent pas ses règles ; qu'il s'approprie des terres illégalement ; qu'il rackette toutes les usines et les magasins ; qu'il inspire la peur aux policiers. En 2003, pour défendre l'honneur de son neveu insulté dans un bar de la ville par le fils de son opposant politique du TDP, il s'est rué sur les lieux et l'a brûlé vif (il a été acquitté en 2005). Ce modèle d'autorité par la violence, façonné par ses méthodes, son intrépidité, et sa réputation de ne jamais baisser les yeux face aux puissants, l'a rendu extrêmement populaire. C. K. Babu n'est pas un cas isolé. Les trajectoires de ces personnages sont toutefois marquées par la précarité : les fortunes se font et se défont très vite.

Le paysage des factions politiques a été aussi profondément déstabilisé par la mobilisation intense des dalits en Inde du Sud (Mosse 2011) et à Chittoor (Picherit 2017) au milieu des années 1980. Ces mobilisations répondaient d'une part aux crimes perpétrés par les castes dominantes contre les dalits, et, d'autre part, à leur marginalisation au sein des mouvements radicaux comme les *naxalites*¹⁰ et des partis politiques dominants. C'est à l'aune de ces mouvements sociaux et syndicats dalits, puis des ONG dalits dans les années 1990, que nous devons apprécier les carrières d'hommes de main dalits comme Kondappa. La multitude d'organisations collectives était toutefois traversée par des divergences idéologiques, financières et organisationnelles profondes concernant la fermeture ou non des mouvements et du leadership aux non-dalits, l'usage ou non de la violence, la participation ou non à la démocratie électorale, la promotion ou non d'une identité de classe et/ou de caste. L'unité n'a pas eu lieu. La catégorie politique dalit n'est pas parvenue à résoudre les divisions entre les castes d'ex-intouchables Malas et Madigas. Les

10. Les dalits critiquaient les *naxalites* et les partis communistes – dominés par des brahmanes – pour leur refus de considérer la surexploitation et la discrimination de caste subie par les travailleurs dalits.

inégalités sociales et économiques entre Malas et Madigas furent attisées par les deux partis politiques dominants (Congrès et TDP) qui soutinrent chacun la création de deux mouvements de caste Malas et Madigas. À l'incapacité d'unir les dalits sous une bannière politique commune s'est jointe, dans les années 1990, l'arrivée massive de bailleurs de fonds internationaux prêts à soutenir des ONG dalits. Les mouvements sociaux dalits et les ONG accusées de dépolitiser la question sociale en la réduisant aux droits de l'homme et aux conditions de vie (même si les dalits ont su articuler syndicat, ONG et mouvements) s'entre-déchirèrent. La fin des financements internationaux au milieu des années 2000 signa le déclin des mobilisations dalits. Le désenchantement face aux promesses d'émancipation économique, statutaire et sociale fut profond : les luttes identitaires contre les discriminations se firent au détriment d'une lutte pour le partage des ressources économiques au moment même où la croissance économique indienne explosait ; sans capital économique, sans parti politique d'envergure, les dalits demeurent au bas de l'échelle économique, politique et sociale. Ces mouvements dalits ¹¹ ont permis cependant, d'une part, la critique publique de la domination des hautes castes et une réécriture de l'histoire du factionnalisme, trop souvent envisagée comme une loyauté verticale et intemporelle des dalits envers les Reddy et les Kamma ; d'autre part, la fabrique de leaders politiques (Still 2018) et plus largement l'affirmation des dalits dans leurs relations quotidiennes aux hautes castes.

Le désenchantement a eu toutefois pour effet majeur de nourrir un puissant désir de pouvoir, ici et maintenant, qu'incarne désormais l'homme de main de chef de faction politique. Pour ceux qui sont capables de mobiliser les dalits dans des quartiers spécifiques, devenir un homme de main loyal et dépendant d'un boss de haute caste serait le moyen le plus rapide de mobilité sociale individuelle et d'acquisition de pouvoir et de respect par la

11. À Kothapalle, les mouvements sont désormais peu influents et dépendent financièrement des chefs de factions politiques locaux. L'association de caste Mala Mahanadu est un satellite non officiel du YSR Congress Party (dirigé par Jagan Mohan Reddy), alors que Dandora (ou MRPS pour Madiga Reservation Porata Samithi), un mouvement de caste Madiga, est lié au Telugu Desam Party, et que Bharat Ambedkar Sena (un nouveau mouvement issu d'une scission avec Dandora) est soutenu par le Parti du Congrès.

violence, tout en poursuivant un agenda dalit. Cette relation ne peut pas être réduite à une domination passive ou à une instrumentalisation : ces hommes de main développent leurs propres agenda politiques et ambitions personnelles, ils rendent les loyautés toujours plus temporaires et monétarisées, mais leurs capacités d'actions demeurent encadrées dans des limites en partie définies par un boss souvent admiré.

La déstabilisation des dynasties politiques, les opportunités offertes par de nouveaux marchés économiques et la compétition électorale ont ainsi renforcé la fragmentation et l'incertitude du pouvoir économique et politique. Cette incertitude se déploie dans le quotidien de la vie politique et les rapports entre les hommes de main et leurs boss sous la forme d'une ouverture du champ des possibles : les nouveaux aspirants au pouvoir partagent la certitude que rien n'est figé en politique et que tout devient possible.

Devenir homme de main

Kondappa vit à Kothapalle, une petite ville dynamique du district de Chittoor, située entre deux métropoles du Sud de l'Inde, Bangalore et Chennai. Les économies urbaines et rurales sont désormais liées par la diversification des investissements opérés par les leaders politiques dans le foncier, la construction, le transport du granite et du bois, mais aussi par l'importante circulation des travailleurs manuels ruraux employés dans l'industrie de la construction. La globalisation du commerce criminel s'est intensifiée dans certains secteurs, notamment les carrières de granite et le bois de santal. Le granite est désormais convoyé par camions jusqu'au port de Chennai puis exporté en Italie ou ailleurs dans le monde grâce à l'acquisition illégale de documents légaux et à la participation complice de policiers et de leaders politiques pour traverser les territoires. C'est aussi le cas du trafic du *red sanders* (*petrocarpus santalinus*), une variété rare de bois de santal protégée par des conventions internationales, qui est devenu depuis les années 2000 une véritable entreprise criminelle transnationale organisée depuis le district et donnant lieu à des luttes sanglantes entre les députés du parti au pouvoir et leurs hommes de main (Picherit 2018). Ces trafics reposent sur la production soigneusement entretenue de frontières floues entre

légal et illégal et sur la capacité à les protéger par la violence. Il demeure que Kothapalle est marquée par une fragmentation du pouvoir et par un déclin de la violence politique (comparée aux années 1990). Cette fragmentation se manifeste par une « pax mafiosa », c'est-à-dire une période de paix et de reconfigurations des alliances. Le contexte lors de mon terrain doit être précisé. Premièrement, l'impunité judiciaire des leaders politiques avait été remise en question par l'emprisonnement de Jagan ¹² Mohan Reddy, figure principale du crime politique et économique au Rayalaseema (Still 2018). La presse indienne le classe parmi les 10 politiciens les plus corrompus de l'Inde : sa fortune personnelle, estimée à 11 000 euros en 2004 (période où son père débuta comme Chief Minister), a explosé en 5 ans pour atteindre 9 millions en 2009, puis 50 millions d'euros en 2014 ¹³ (Vaishnav 2017 : 28). Deuxièmement, l'agitation politique pour la création d'un État séparé – le Telangana – de l'Andhra Pradesh entre 2009 et 2014 avait obligé de nombreux *boss* à déplacer leurs investissements d'Hyderabad, la capitale, vers Bangalore. Maintenir des conflits violents apparaît actuellement trop coûteux.

C'est dans ce contexte économique et politique que j'ai fait connaissance de Kondappa. En route vers Kothapalle, ma moto tomba en panne sur un chemin de pierre montagneux dévasté par la mousson. Je téléphonai à Kondappa pour l'informer de mon retard et il parla alors au travailleur agricole qui m'aidait à pousser la moto : je n'entendis qu'une série de « Yes Sir, Yes sir ». Une fois sortis de ce chemin, un chauffeur de rickshaw chargea promptement la moto pour nous mener au mécanicien qui la répara immédiatement. Cette promptitude s'explique par les appels téléphoniques incessants de Kondappa et sa capacité à mettre au garde-à-vous des inconnus. Arrivé à bon port, je fus accueilli par sa voix caverneuse : « Tu as déjà pu voir comme je suis puissant ! » Le décor était planté. Il ne s'est pas attardé sur ses activités de directeur d'ONG dalit dès qu'il a su mon absence de liens avec les

12. « Jagan » est le fils de Y. S. Rajasekhara Reddy, ancien Chief Minister de l'Andhra Pradesh entre 2004 et 2009, tué dans un accident d'hélicoptère. Jagan a su tirer profit de l'extraordinaire popularité de son père pour lancer son propre parti, YSR Congress Party.

13. Fourchette basse : d'autres calculs estiment sa fortune à 90 millions d'euros.

baillieurs de fonds : son ONG n'ayant plus ni argent, ni pouvoir, il en avait délégué la direction à sa femme pour devenir politicien.

Kondappa était accompagné de Chinnappa, son beau-frère, directeur d'un petit syndicat de travailleurs dalits. Calme, délicat, poli et respectueux, Chinnappa contraste avec Kondappa. Lui se distingue par sa voix rauque et puissante, ses emportements contre qui l'ennuie, sa démarche fière et virile, son sens du spectacle et de la mise en scène et par son refus viscéral de se courber devant qui que ce soit – excepté devant son *boss*. Le spectacle a débuté dès le matin. Kondappa finissait son petit déjeuner et, vêtu de son dhoti, allongeait ses pieds sur la petite table. Fier du pet bruyant qu'il émit, il m'assura dans un éclat de rire que c'était « un pet de dalit, plus puissant que celui des brahmanes ». Chinnappa rétorqua avec beaucoup de sagacité que c'était là le problème : « Les dalits font du bruit mais cela s'évapore dans l'atmosphère. » Ces relations joviales dans la sphère privée contrastent avec le comportement que Kondappa juge approprié pour un politicien dans l'espace public. Nous quittâmes la maison et Kondappa grimpa sur sa moto immatriculée aux initiales de...son ONG et de son nom « DRT Kondappa ». Comme je pus ensuite l'observer à maintes reprises, le spectacle était rodé. Il circulait ici et là, saluait tout le monde en répétant frénétiquement : « *Namaste, namaste, namaste* » (« si je m'arrête, on me demande des services »), s'arrêtait pour boire des thés au lait dans des lieux publics, et parlait fort au téléphone en mentionnant toujours le nom de plusieurs personnes influentes.

Kondappa ne travaille pas : « Tu as rencontré plein de politiciens. Est-ce que l'un d'eux travaille ? » Pour lui, travailler¹⁴ n'est pas une option. Connu dans la localité, Kondappa a un statut à maintenir : il se présente – selon les contextes – comme un travailleur social, un dalit leader et/ou comme la « main droite » de GMR. Sa principale source de fierté est de s'être fait un nom. Comme il l'explique : « Ces bâtards [expression qui regroupe les hautes castes, les agents de l'État non-dalits, les propriétaires terriens et d'autres encore] appelaient mon père en le sifflant « Tss tss ». Maintenant ils m'appellent par mon nom, « Oh DRT Kondappa, comment allez-vous ? » Avoir un nom, comme « tigre

14. Les politiciens travaillent continuellement mais Kondappa fait référence au travail manuel.

de Chittoor » pour C.K. Babu, signale une réputation. C'est pour Kondappa, fils de travailleur agricole, la reconnaissance d'une mobilité sociale ascendante mais aussi une revanche sur le destin des dalits. La fabrique d'un nom est importante pour des dalits sans lignée politique et dont l'histoire de caste peine à constituer un répertoire dans lequel mobiliser une source de fierté. C'est par une combinaison de violence, de loyauté et de service social aux dalits que « DRT Kondappa » a construit sa réputation. Fièremment arboré à l'avant de sa moto, son nom parade à travers la ville.

Sa biographie de caste et de classe lui fournit une légitimité à parler au nom des travailleurs dalits et à revendiquer une identité dalit (*Dalitness*). Son mariage d'amour inter-castes constitue une véritable ressource politique. Kondappa est Mala et marié à une femme Madiga : c'est selon lui le symbole concret de son engagement dans la fabrique d'une unité politique dalit : « C'est important de montrer que nous brisons les hiérarchies entre dalits pour construire le mouvement. »

Comme de nombreux dalits en Inde du Sud, Kondappa est chrétien. Fait rare (encore aujourd'hui pour les dalits), il est entré au *College* de Kothapalle dans les années 1980, une institution chrétienne d'où sont issus les principaux politiciens de la localité. La scolarisation ne lui a pas épargné les discriminations mais elle a été (et est toujours) cruciale pour tisser des relations amicales dans les cercles politiques et économiques. C'est au *College* qu'il s'est initié à la politique et fut remarqué pour son activisme militant dans un syndicat étudiant. Il s'y lia à GMR : fils d'un leader de faction politique actif dans la guérilla naxalite, GMR a fait fructifier cet héritage maoïste en soutenant des luttes syndicales d'ouvriers. Il a alors décidé, comme il me l'a expliqué, de racheter des usines pour soutenir les travailleurs. Il a hérité aussi d'une capacité à exercer la violence et à entretenir des hommes de main. On dit surtout de GMR qu'il peut mobiliser et commander 8 000 personnes prêtes à le suivre parce qu'il est un homme capable de prendre des décisions fortes.

Kondappa a fondé une ONG dalit en zone rurale (avec le soutien de GMR) et participé activement à la structuration des mouvements dalits (dont un qu'il a cofondé) dans le district de Chittoor. Ses critiques acerbes des castes dominantes ne l'ont pas empêché de participer à des actions violentes pour GMR. S'il n'a jamais tué pour lui et n'a pas de casier criminel (à l'instar de

nombreux politiciens locaux qui s'estiment trop intelligents pour être ennuyés par la police), Kondappa a néanmoins dirigé des groupes impliqués dans les violences électorales, dans le racket des entreprises et dans le recouvrement de dettes. Il a trafiqué des papiers administratifs comme les listes d'électeurs ; il a détourné l'argent de programmes sociaux ; il a fait usage de violence contre ses opposants politiques, des agents de police et des bureaucrates récalcitrants ; il a pris part à des conflits du travail contre les syndicats.

Avec le déclin des ONG, il s'est rapproché de GMR et a été élu en 2005 conseiller d'un quartier de Kothapalle (grâce à l'intervention illégale de son beau-frère Chinnappa). Il se présente comme un vrai leader et son quartier est devenu le domaine d'où il peut commander. Il a aidé Chinnappa, son beau-frère, à développer sa propre ONG dalit en zone rurale, pendant qu'un autre beau-frère, prenait la tête de Mala Mahanadu, un influent mouvement de caste axé sur la défense des Malas.

Ici comme ailleurs en Inde (Michelutti *et alii* 2018), devenir homme de main incarne une possibilité efficace de mobilité sociale et le recours à la violence une voie d'accès privilégiée au respect.

Le goonda et le boss

« Il a changé ma vie, j'aurai dû être un travailleur mais je suis devenu un politicien très puissant », affirme Kondappa. Sa trajectoire, passée et future, est indissociable de celle de GMR. Les relations de loyauté entre un homme de main et un boss reposent souvent sur un événement fondateur, fantasmé avec le temps, qui brise un cycle de reproduction sociale, modifie le cours d'une vie imaginée comme tracée, et invente un destin commun par des liens intimes et asymétriques. Selon Kondappa, GMR fut la première personne à lui donner du respect et du soutien : « Il m'a fait confiance immédiatement quand je n'étais rien. » GMR a financé une partie de sa scolarité et de sa carrière dans le développement, puis en politique. Ce soutien financier des *boss*, même limité, incarne la puissance du boss et sa capacité à tracer des trajectoires...dans un sens ou dans l'autre : « Il est très bon pour juger des caractères, il sait si quelqu'un est bon et si c'est le cas, il vous donne une chance. Mais si vous déconnez, vous êtes fini. »

Plus que le soutien matériel, c'est bien ce sentiment de dignité qui fonde sa loyauté envers GMR. Il est décrit comme fin, élégant et juste, mais aussi dur, riche et puissant. Chacun connaît la taille de sa villa, de sa piscine ou la marque de ses voitures de luxe. Cette culture politique du VIP en Inde vise à produire de la fascination, voire de la vénération, et signale l'importance de la fortune en politique.

GMR s'appuie sur un large réseau d'hommes de main à travers la circonscription – une des plus étendues de l'Inde – susceptibles de lui être utiles pour les élections, les affaires ou encore le contrôle de l'État. L'ONG de Kondappa avait plusieurs avantages : située dans des zones reculées et autofinancée, elle pouvait servir de point d'appui pour engranger des votes et fournir contacts et informations. Contrairement à ses affirmations, Kondappa n'est pas l'homme de main « élu » de GMR mais bien un parmi de nombreuses « mains droites ». C'est toutefois sa plus grande réussite : le droit de se revendiquer comme la « main droite » de GMR, comme un prolongement du corps du leader. Kondappa se considère comme *viswaasamu* (loyal) envers GMR à qui il a dédié sa vie : « La confiance est ce qu'il y a de plus important. J'ai été loyal et je le serai toujours. »

Une telle relation requiert une disponibilité de nuit comme de jour. Kondappa doit, au moindre appel téléphonique, cesser toute activité pour rejoindre la villa de GMR – située à 3 kilomètres de la maison de Kondappa. GMR est la priorité absolue et Kondappa s'évertue à prouver, par sa disponibilité, par sa capacité à devancer ses attentes, et par l'exécution des tâches confiées, qu'il est un bien un homme de main dévoué. Cette disponibilité s'exprime par les heures passées sur une chaise en plastique devant la villa de GMR, ou sur sa terrasse ; par sa déférence ; par sa promptitude à remplir ses obligations ; par la collecte et le récit d'informations. Leur relation est marquée par l'entretien soigné d'une distance statutaire, sociale et économique. L'économie de la parole de ces *boss* fait partie intégrante de la pratique de la domination : GMR écoute, réfléchit et ordonne par un simple geste ou un acquiescement. Les ambitions personnelles de Kondappa sont corrélées aux succès électoraux de son boss : tout ce que la démocratie ne peut offrir aux dalits, son *boss* le lui fournira. Les hommes de main savent comment un succès électoral peut

transformer leur vie de manière radicale : du jour au lendemain, on devient respecté et craint ; les gens viennent à vous pour du soutien ; on se sent puissant. À défaut d'argent, le succès électoral procure prestige et dignité aux hommes de main dalits. Kondappa vit sur la promesse d'un futur brillant, une vague promesse jamais niée – ni affirmée – par son *boss*. Dès que le sujet est abordé, il se dresse et clame que GMR, une fois élu, lui donnera une position politique importante : il se hissera sur l'échiquier politique, il sera entouré de monde et il montera sur scène pour délivrer des discours. Plus important, il aura deux gardes du corps armés et une voiture avec une lumière clignotante sur le toit – un signe symbolique et matériel du pouvoir en Inde.

Les représentations du pouvoir

C'est bien par sa participation au *bossism*, mode de gouvernance économique et politique par la violence, que Kondappa croit la démocratie électorale capable de changer sa vie. Kondappa considère GMR comme un *boss* dont le pouvoir s'inscrit dans la durée indépendamment du jeu démocratique : « Tu peux acheter les élections, mais alors ? » Selon Kondappa, « Élu ou pas, les gens le suivent. Il peut commander plus de 10 000 personnes [chiffre variable selon les jours] en un clin d'œil. Il est là pour servir le peuple, pas pour faire de l'argent : il est déjà riche. Il est surtout capable de parler franc, de regarder des ministres droit dans les yeux. »

Kondappa valorise cette capacité à contrôler une partie de la population par la force, l'intrépidité, la bravoure et le respect, autant de valeurs ancrées dans l'imaginaire des factions politiques du Rayalaseema. Le domaine du pouvoir, de la force et du muscle – *balamu* – s'oppose ici à une démocratie électorale qui décernerait des titres temporaires à des hommes sans poigne, incapables de régner sans les intrigues de partis politiques.

Cette opposition entre *bossism* et démocratie électorale, si elle renseigne sur les représentations vernaculaires du pouvoir, est largement brouillée dans la pratique. GMR n'a jamais obtenu le « ticket » – l'investiture du parti pourtant chèrement payée – du Parti du Congrès pour les élections législatives. Ce ticket fait l'objet de luttes féroces entre GMR et la faction de son opposant,

caricaturé par Kondappa et d'autres, comme une marionnette aux mains de l'élite bourgeoise de la capitale Delhi.

Réputé comme un homme simple, disponible, au service des pauvres et juste, cet opposant n'est pas extrêmement riche (il dirige une société de transport, secteur crucial dans une économie criminelle), mais il est systématiquement accusé de devoir sa place aux politiques électoralistes (il est musulman) et de ne pas respecter la culture politique locale. Selon Kondappa, c'est le parti qui le soutient, non la population : « Il parle à ces « gens de Delhi » et sait comment négocier. C'est tout. Il n'a rien et personne ne le respecte ici ; les gens respectent le député, pas sa personne. » « Delhi » est ici le symbole de la dépossession du pouvoir et incarne une forme de politique émasculée et amoralisée. C'est le domaine des coups, des ruses, du sourire, de la séduction, et des compromis. « Il a obtenu le ticket grâce à ses manœuvres auprès de Sonia Gandhi [une insulte dans le paysage politique local] mais il n'a pas de pouvoir. Sans ce travail [c'est-à-dire sans être élu], il n'est rien » critique Kondappa.

Le modèle du chef de faction politique, héritier d'une dynastie, craint et respecté pour sa capacité à dominer par la force et le charisme au-delà des vicissitudes des élections, est de plus en plus rare : chacun connaît un concurrent politique qui a disparu de l'échiquier politique face à l'émergence de nouveaux politiciens violents. GMR a participé ainsi aux élections de 2014 sous l'égide d'un parti politique (minoritaire), moins pour gagner que pour mettre son nom en lumière et affirmer au futur élu et à ses propres partisans, son poids dans la localité et ses ressources financières considérables.

Des hommes d'action : parier sur le hasard, croire en sa chance

Ce que critique Kondappa est la promotion, dans l'économie locale du pouvoir, de leaders incapables « *to get things done* ». Car c'est là la clé du pouvoir des hommes de main et de leurs *boss* : être capables de résoudre les problèmes des populations. Les hommes de main incarnent l'homme d'action dans toute sa splendeur. Toujours en mouvement, ils parcourent la ville de

manière ostentatoire et mettent en scène leurs facultés à régler les problèmes.

Kondappa est réputé pour sa capacité à négocier sans crainte avec n'importe qui, à violenter les plus récalcitrants, et à affirmer son statut vis-à-vis des employés du gouvernement. Il produit le meilleur de lui-même quand il s'agit de planifier, ruser, prendre des risques et parader. Kondappa travaille son style, sa manière d'agir, sa posture machiste et sa voix pour épouser un comportement qu'il imagine être celui attendu par un boss. C'est pour cela que Kondappa adore la politique, un jeu particulièrement addictif.

Les journées de Kondappa mettent en lumière une routine quotidienne qui doit être absolument rompue par des coups d'éclats. Une journée classique débute publiquement vers 10 heures par une ballade à moto, suivie d'un déjeuner possiblement dans un mariage, une cérémonie officielle, une fête organisée par un autre leader, une sieste, puis un retour sur scène vers 16 h 30 et une soirée alcoolisée dans un *lodge*¹⁵ (voir plus bas).

L'obsession de Kondappa est de briser cette routine en suivant, en improvisant ou en suscitant des événements visant à le rendre visible et incontournable dans la vie politique locale. C'est aussi une quête d'adrénaline (que seules les périodes électorales procurent véritablement).

La journée s'annonçait calme et nous prîmes un thé dans une échoppe. Chacun put alors profiter de l'appel téléphonique reçu par Kondappa : un leader dalit accidenté venait d'être admis à l'hôpital. Criant au téléphone, Kondappa montra sa détermination à agir en annonçant avec emphase son arrivée imminente. Prétendant que sa présence forcerait le médecin à soigner convenablement son ami, il conclut avec grandiloquence : « L'État travaille contre les dalits. » Fier de sa formule, et de cette soudaine politisation de l'accident, il s'est porté promptement au-devant d'une promesse d'action. Nous montâmes sur sa moto et Kondappa conduisit à travers les routes encombrées, criant et menaçant tout obstacle en prenant toutefois soin de saluer poliment ici et là. L'arrivée fut

15. Nom donné aux hôtels de basse catégorie en Inde du Sud mais qui procurent un service de restauration (nourriture et alcool) très apprécié.

comme d'habitude très soignée ¹⁶ : il gara sa moto devant l'entrée de l'hôpital public, et profita des contestations du gardien pour clamer haut et fort son statut de dalit leader (sans omettre de signaler insidieusement ses liens avec GMR). Dans le doute, face à cet aplomb, le gardien se contenta de grommeler. Il fanfaronna à l'entrée et passa devant tout le monde : Kondappa ne fait jamais la queue. Sa voix et sa démarche, masculines et déterminées, lui assurent toujours un temps d'avance : personne ne sait comment réagir et ce doute constitue un atout majeur. Les choses devinrent sérieuses quand il aperçut d'autres leaders dalits au chevet du patient. La compétition débuta. Les infirmières, craintives, le guidèrent et il ordonna à l'une d'elles de prendre des médicaments. Intimidée, elle le suivit avec ce qu'elle trouva, des bandages, pendant que d'autres personnes se pressaient pour observer la scène. Kondappa parvint à créer un effet de foule qui renforça l'illusion de son pouvoir. Arrivé au chevet de son ami dans un couloir empli de patients, il le rassura en clamant qu'il n'avait plus rien à craindre : il allait parler au docteur. Kondappa l'a alors appelé et une infirmière a répondu qu'il était occupé. Kondappa réitéra plusieurs fois son appel en haussant la voix. Deux jeunes dalits délaissèrent leurs leaders et partirent à sa recherche. Le docteur prit bien soin de ne pas hâter le pas, comme pour signifier son pouvoir. « C'est mon très bon ami, vous devez en prendre soin, c'est un important leader dalit », lui déclare Kondappa. Le docteur rétorqua ironiquement que c'est bien là le but de son travail. « Alors pourquoi tant de personnes meurent-elles dans cet hôpital ? » répliqua Kondappa, « je veux la meilleure chambre, avec air conditionné ¹⁷. » Désespéré par cette remarque, le docteur s'en est allé. Kondappa a alors ordonné aux autres dalits leaders de gérer les détails (comme payer la chambre !) : il a quitté l'hôpital avec fierté en se gargarisant d'avoir obtenu ce qu'il voulait.

L'art d'être un boss requiert une dimension théâtrale du pouvoir, par la dramatisation et la mise en scène du contrôle et du pouvoir sur un environnement désordonné (qu'il contribue à façonner). Les *boss* incarnent au mieux l'illusion du contrôle par

16. J'ai observé de nombreuses fois (avec et sans lui) ses arrivées flamboyantes.

17. Kondappa sait pertinemment que les chambres à air conditionné ne sont pas disponibles dans cet hôpital public.

la mise en scène d'actes *extra-ordinaires*, de capacités exceptionnelles, ou encore leur sens de l'improvisation. Si Kondappa n'a pas le capital nécessaire pour entretenir des hommes de main à son service, il est capable de commander, menacer, montrer les muscles, humilier verbalement : « En politique, même si tu contrôles; tu ne peux pas te reposer dessus. Tu dois maintenir ce contrôle. »

Cette théâtralisation du pouvoir des hommes de main signale en creux la fragilité de leur position et de la politique du muscle : leur pouvoir n'est jamais acquis. Ils doivent, pour dominer, intervenir personnellement et travailler sans relâche en articulant amitié, promesses, protection, menace et violence. Celle-ci doit apparaître comme une potentialité, susceptible de surgir à tout moment. Être dans l'action comme Kondappa n'est pas seulement lié au règlement des problèmes.

L'action découle aussi d'une certitude partagée par les hommes de main et les aspirants au pouvoir : rien n'est permanent en politique et la roue peut tourner. Cette certitude est une formidable fabrique d'espoirs, sans cesse ruinés mais renouvelés, qui donne à chacun la possibilité de parier sur un futur à accomplir : un jour, d'une façon ou d'une autre, les choses vont changer. La chance n'est pas considérée comme une donnée intangible : il s'agit d'être dans un état d'alerte permanent pour la provoquer et de se préparer à saisir l'opportunité. Le quotidien des hommes de main est dédié à identifier les failles, à repérer les faiblesses, les erreurs des agents de l'État et à s'engouffrer dans les interstices du pouvoir, de l'État et du politique pour prendre avantage de ces situations ; à répandre des rumeurs pour modifier les contours de leurs mondes sociaux ; à user du muscle et de la menace et à se mettre en scène : les hommes de main sont des hommes d'action qui rejettent la routine de la reproduction sociale.

Proclamer son ambition est sa meilleure tactique : « Je vais devenir le maire de la ville », m'avait-il annoncé. Un an plus tard, les ambitions étaient remodelées : « Je vais devenir membre de la commission gouvernementale sur les castes. GMR a de très bonnes relations. Il me soutiendra. C'est une position très importante. J'aurai une voiture avec une balise clignotante et des gardes du corps. Deux, je pense. Tu vis à Hyderabad et tu commandes beaucoup de personnes. »

Rodomontades et vantardises ont une dimension performative : elles peuvent inspirer les sarcasmes mais aussi le respect et la peur. Rendre l'impossible imaginable requiert, selon Kondappa, d'informer tout le monde de ses ambitions personnelles : « Tu dois te lever et dire que tu vas devenir quelqu'un. Les gens te regardent et pensent « oh, s'il réussit, il pourra certainement nous aider. » C'est cette ambition projetée dans le futur qui suscite des partisans : « Les gens se préparent et y croient. Et quand il y aura une opportunité, on se tournera vers moi, j'aurai ma chance. » Changer le regard des autres sur soi : plus que le désir, c'est l'attitude qui prime. Kondappa se comporte comme un futur *boss*. Jouer avec l'illusion du pouvoir est articulé avec un récit détaillé de la manière dont il obtiendra la position rêvée. Prétendre et faire croire à un pouvoir étendu dans un futur proche, loin d'un charisme quasi magique, se fabriquent activement, au quotidien.

Les illusions alcoolisées du pouvoir et les espaces informels du politique

Le pouvoir de Kondappa est certes englobé dans la sphère de pouvoir de son boss, mais ça ne fait de lui ni une dupe, ni un partisan aveugle. Kondappa a son propre agenda, quelque part entre l'homme de main et le leader dalit, qui se déploie par exemple dans des espaces informels du politique : les chambres de petits hôtels ou les toits en terrasse d'hôtels miteux sont des espaces déterminants de la fabrique locale du politique. C'est là que des rencontres nocturnes et quasi quotidiennes entre cinq à six personnages masculins, de caste, de classe et de partis politiques différents, sont organisées à l'initiative d'un personnage respecté – un leader politique, un industriel. Ces soirées entre personnages aux profils variés – employé de banque, homme de main, recruteur de main-d'œuvre, fonctionnaire, policier, industriel – signalent le brouillage des frontières entre légal et illégal, entre privé et public, entre économie et politique. Kondappa organise régulièrement des rencontres dans une chambre d'hôtel – la mienne fut parfois réquisitionnée.

La même scène s'est répétée presque chaque soir. Énervé par la sonnerie sur laquelle ne cessait d'appuyer Kondappa, le serveur est

entré précipitamment dans la chambre et a cru nécessaire de préciser qu'une seule sonnerie suffisait. La voix caverneuse de Kondappa a alors résonné : « Qui es-tu pour me parler comme ça ? La chambre est sale, nettoie cela tout de suite, nous sommes des VIP. Va et nettoie. » Le serveur n'eut pas le temps de répliquer que Kondappa lui hurlait : « Je suis DRT Kondappa, demande à ton patron, je suis conseiller municipal [c'était il y a 10 ans]. Va. » Il est sorti. Kondappa a sonné. Il est revenu et a acquiescé à la commande de bouteilles d'alcool. Le serveur sorti, Kondappa l'a rappelé encore et encore.

À son retour, Kondappa s'informe :

« Quel est le nom de ton village ?

— Néeraguttapalle, sir.

— Je connais. Quel quartier ?

— S. C. Wada [le quartier des ex-intouchables]

— Je vois, tu connais R. Reddy ? C'est mon ami. Et le Sarpanch ? Pareil. Je suis un leader dalit, je connais tous les dalits là-bas. C'est bon, vas-y ».

Kondappa menait la danse et le serveur devait endosser le rôle du subalterne soumis et humilié : c'était la règle tacite pour un bon pourboire. Tous deux comprenaient parfaitement les règles inégalitaires de ce jeu social.

Kondappa trônait face à ses invités dans cet espace d'une rare mixité sociale : un tailleur de caste Kamma et *karekarthudu* [travailleur du parti] du parti régionaliste TDP côtoyait Reddygaru, un employé gouvernemental chargé des élections (proche du Parti du Congrès), l'ancien directeur du marché de la tomate [cette région est une des premières zones de production et le poste est prestigieux], Mashad Khan ; et Gangappa, dont c'était la première invitation, récemment élu (c'est sa femme mais chacun la considère comme une femme de paille) leader du Panchayat¹⁸ de son village.

Après plusieurs verres, la rencontre prit une tournure plus amicale et intime. Reddygaru raconta alors sa première expérience sexuelle à 16 ans avec une femme âgée de basse caste dans les champs de son village. Il pleura en évoquant son souvenir. Le

18. Panchayat est un système de gouvernance à trois niveaux (village, district, État).

Kamma se lança dans un chant mélancolique pendant que Mashad Khan, toujours très apprêté, riait seul de ses propres blagues et que Kondappa commentait l'excellente qualité du whisky. Reddygaru relata alors une autre histoire, celle de son fils atteint d'un cancer. En pleurs, il expliqua comment il l'avait soigné dans un des meilleurs hôpitaux de Mumbai, en multipliant des allers retours, pour des sommes faramineuses qui le laissaient aujourd'hui très endetté. Ses pleurs glacèrent l'atmosphère. Kondappa opta pour un autre whisky. Khan était ivre : il se regarda dans le miroir (son meilleur ami) et rit à gorge déployée. Kondappa commanda de la nourriture, fit son numéro en appelant lui-même le restaurant et se déversa sur le serveur. Reddygaru tenta de se lever mais reconsidéra la situation : « Trop dangereux ! » annonça-t-il. C'était l'heure de partir.

Si ces rencontres revêtent des dimensions pragmatiques – par exemple dans l'établissement d'une « pax mafiosa » –, elles ne s'y réduisent jamais. Ces espaces informels de négociations et de compromis, si souvent délaissés par la littérature, reflètent un véritable plaisir de la sociabilité masculine – loin des contraintes de la vie domestique. L'organisation de ces soirées, si elles contribuent à nourrir les fantasmes du pouvoir, est néanmoins périlleuse. L'hôte doit veiller scrupuleusement à la liste des invités et à ce qu'il est possible de partager entre castes différentes : le choix de la nourriture (comme le bœuf revendiqué par les dalits en réaction contre l'hindouisme brahmanique), la qualité de l'alcool (marques spécifiques de whisky) ou encore des cigarettes déterminent les limites de la transgression des normes quotidiennes (beaucoup d'invités peuvent se revendiquer – hors des soirées – végétariens et critiquer la consommation d'alcool). Rappelons que ces chambres d'hôtels neutralisent partiellement les rapports de caste : aucune haute caste n'irait dans la demeure d'un dalit¹⁹ comme Kondappa.

Le caractère temporel et spatial de ces espaces du politique (nuit, discrétion, hôtel) contribue certainement à l'usage du langage de l'amitié entre les participants. Le Kamma présent ce soir-là explique : « Nous nous connaissons tous depuis l'enfance,

19. Les hôtels de la localité sont néanmoins tous associés à une caste, celle du propriétaire, ou sont la propriété de leaders politiques.

nous sommes dans des partis et des factions différents mais cela restera comme cela. L'amitié est plus importante que la politique. » Comme l'analysent Schneider et Schneider dans leur travail sur la mafia (2007), l'amitié est un lien qui oblige, qui articule réciprocité et hiérarchies, qui personnalise une relation et qui ne s'oppose pas au pragmatisme.

Kondappa se targue ainsi de jauger du caractère d'une personne mais aussi sa fébrilité : « Dès que tu es dans le besoin, tu es perdu. » Toute information est collectée pour évaluer un soutien éventuel aux dalits et/ou à sa propre carrière : un businessman en attente de soutien, un entrepreneur en quête de contrats... Lors de la soirée décrite, l'endettement faramineux de Reddygaru ne passe pas inaperçu : cet agent chargé de l'organisation des élections devient potentiellement corrompible : « Personne ne veut soutenir les dalits. Mais tout le monde a un jour un problème, et nous pouvons aider. »

La rencontre décrite précédait les élections législatives et chacun jugeait alors les alliances possibles. Le sujet était brûlant puisque Mashad Khan, l'un d'entre eux, venait de changer de parti politique, changement symbolisé par son nouveau poste de manager d'une branche d'une banque publique. C'était la raison de l'invitation du Sarpanch [leader du Panchayat]. Livreur informel de bouteilles de gaz, il s'était endetté pour financer les élections mais peine à trouver un retour sur son investissement : « Tout le monde m'avait promis qu'en étant élu l'argent viendrait avec les programmes sociaux. Mais l'argent ne vient pas et les gens me sollicitent pour des problèmes. Les politiciens qui m'ont soutenu ne répondent plus. » Le prestige des élections locales est important pour les basses castes : « J'ai maintenant un nom et mes enfants en bénéficieront pendant longtemps. Ce seront les fils du leader du Panchayat. » Il espère bénéficier de l'aide de Khan grâce au soutien de Kondappa.

Ces soirées alcoolisées révèlent la complexité des relations sociales, verticales et horizontales, continuellement distordues et affirmées de manière subtile.

La sphère de pouvoir des hommes de main : agenda dalit et rapport à l'État

Élargir le répertoire tactique des dalits au-delà de la violence par la fabrique de liens de dépendances et de services est une revendication ancienne des dalits qui s'exprime par la nécessité d'utiliser son cerveau. Les dalits ne peuvent ni rivaliser financièrement avec les Reddy et les Kamma sur le terrain de la corruption ; ni user de la violence sans l'impunité procurée par un chef de faction.

Le ici et maintenant de la violence doit alors coexister avec des stratégies à long terme visant à saper les relations de domination : « Nous devons utiliser notre cerveau, c'est ça dont, nous, les dalits avons besoin. Nous n'avons pas d'argent pour corrompre, nous n'avons pas d'armes pour tuer les nayakullu [leaders]. »

Ce recours au cerveau, indissociable du rapport historique des dalits aux factions politiques et à l'État, vise aussi à contester l'image de brutes ignorantes au service des hautes castes. Kondappa se targue de faire bon usage de son cerveau et de sa maîtrise de l'art de la négociation.

Si les soirées en sont un exemple, Kondappa demeure néanmoins sous pression constante des demandes des dalits pour un règlement rapide et violent de problèmes divers. Lors d'une soirée, deux Malas exposent un conflit foncier avec un Reddy et réclament une action immédiate. Kondappa assure qu'il va lui donner une leçon, puis chacun reconstitue peu à peu les relations politiques du Reddy, son statut et son influence. La décision tombe : l'action est repoussée à plus tard. Le conflit sera finalement résolu par l'entremise de GMR. Les positions ambivalentes des hommes de main dalits les obligent à apparaître comme des hommes capables de régler des problèmes pour les dalits, tout en négociant les réalités de la justice. Les hommes de main sont engagés dans de multiples relations de caste, de parenté et politiques créant des dépendances contradictoires, qui s'entremêlent avec des relations de dette mais aussi des ambitions personnelles. L'intense vie sociale des hommes de main, marquée par une présence à de nombreux événements comme les mariages²⁰ et autres cérémonies religieuses, signale ce jonglage

20. Un mariage peut réunir en zone urbaine plusieurs milliers de personnes.

permanent entre différentes affiliations qui alimentent les procès en trahison. Les contours de la sphère de pouvoir des hommes de main, s'ils ne sont jamais figés ou clairement définis par le boss et sont sans cesse débattus, ajustés et mouvant, demeurent encastrés dans la sphère de pouvoir des boss.

Hari est un Kamma, ancien candidat à la députation pour le parti nationaliste hindou, réputé pour sa violence et propriétaire d'une carrière de granite. Il décrit avec clarté le leadership dalit : « Ils n'ont pas de couilles. Ils ont faim mais pas suffisamment pour prendre le pouvoir. » Selon Hari, des personnes comme GMR ont un vrai appétit pour le pouvoir et ne reculent devant rien : ils sont prêts à utiliser tous les moyens pour conquérir et conserver le pouvoir : « GMR vient d'une famille puissante. Il sait ce qu'il en coûte de commander. » Les dalits doivent ainsi affronter ces conceptions de l'autorité comme une qualité personnelle transmise et héritée par le sang. Comme le déclare Kondappa, « Tu dois être riche mais l'argent seul ne fait pas de toi un boss. »

Cette tension entre négociation et violence encadre le déploiement d'un agenda dalit qui s'exprime au mieux dans le rapport à l'État. La première raison est évidente : l'État est la clé de l'accès aux droits et aux programmes sociaux et c'est là qu'il s'agit d'œuvrer pour les hommes de main désireux de prouver leurs capacités à régler les problèmes des dalits. La seconde est liée à l'histoire des interactions entre les dalits et les employés de l'État. Celle-ci est envisagée comme une humiliation permanente exercée par des employés brahmanes et éduqués face à des dalits illettrés. Se rendre dans les bureaux de l'État signifie affronter un employé lettré, arrogant, violent verbalement, maître du temps et de l'arbitraire, spécialiste de la demande de « formalités », doux euphémisme pour corruption.

Ces récits façonnent les tactiques déployées par les hommes de main pour éviter les interactions dans les espaces bureaucratiques. Exercer le pouvoir sur les employés de l'État – qui craignent le pouvoir des politiciens sur les mutations – est un élément crucial de dignité des hommes de main dalits. L'objectif est de renverser la position des acteurs et d'inverser la relation de domination : l'État doit venir aux dalits et non l'inverse. « Personne ne va dans leurs bureaux. Seulement les pauvres. Je les appelle et ils viennent. Je leur dis le soir quel travail ils doivent réaliser et voilà ! »

proclame Kondappa. Les « formalités » ne disparaissent pas mais prennent de nouveaux atours, comme un service rendu par l'employé. Kondappa considère ainsi l'employé en termes d'amitié ou d'alliance (« il est avec nous », c'est-à-dire qu'il soutient les dalits) en lui donnant une position subalterne dans une logique de micro-hiérarchies : « Je suis un leader puissant, il fera le travail », aime-t-il fanfaronner. Là encore, hiérarchies et domination sont tout à fait compatibles avec des formes d'amitié. Kondappa a un réseau d'employés qu'il peut appeler et/ou rencontrer le soir dans les hôtels. Ce renversement des rapports de pouvoir s'inscrit dans un mouvement plus large de déconsidération de l'État. Les craintes des employés face aux *goonda*, les prosternations du District Collector [équivalent du préfet] devant tel chef de faction font le sel de moqueries incessantes. Les ethnographies de l'État peinent à considérer ce travail quotidien des employés de l'État, réalisé hors les murs des bureaux et de leurs horaires. C'est pourtant là que devient concrète et visible l'importance des hommes de main dans l'articulation entre État et politique, mais aussi la conception relationnelle et personnalisée à l'État.

Reconfiguration des loyautés et des dépendances

Le contexte de compétition électorale, de fragmentation du pouvoir, d'émergence de nouveaux leaders tend à reconfigurer profondément les relations de loyauté entre les boss et leurs hommes de main : « L'argent est devenu central ; ça ne garantit pas leur loyauté mais maintient un groupe autour de moi. Certains me suivront toujours les yeux fermés, je fais partie de leur famille ; mais beaucoup réclament aussi de l'argent », explique GMR.

Les leaders établis sont confrontés aux appétits de leurs hommes de main prêts à changer de *boss* en cas de défaite électorale, alors que les leaders émergents, privés d'une clientèle électorale, alors que les leaders émergents, privés d'une clientèle constituée de père en fils, promettent des bénéfices immédiats.

Toutefois, tous tendent désormais à récompenser moins une loyauté et une fidélité intergénérationnelles que des capacités et des compétences. Les hommes de main sont appelés à se transformer en entrepreneurs politiques qui doivent prouver leurs capacités à établir leur souveraineté économique et politique dans un quartier. Ils doivent s'implanter, tirer des ressources par le

racket, le business, la violence et montrer qu'ils contrôlent le quartier, les votes et les ressources économiques pour s'imposer auprès du boss. Cela requiert une plus grande latitude laissée aux hommes de main. Répondre à l'exigence d'autonomie financière des hommes de main est un moyen habile pour les *boss* de jauger de leurs compétences et de les récompenser par une délégation de pouvoir (et de financement) sur la gouvernance de certains programmes publics (anti-pauvreté, construction de routes, eau, etc.). Cette délégation est devenue un point clé des discussions entre hommes de main pour évaluer leurs *boss*²¹. Si tous les hommes de main ne sont pas des *boss* régnant dans un quartier, un leader dalit dans un quartier peut espérer devenir l'homme de main d'un boss de caste dominante.

Changer de *boss* en fonction des résultats électoraux – rappelons que les *boss* changent régulièrement de partis politiques – n'est plus tabou, à défaut d'être aisé. La loyauté des dalits envers un *boss* de caste dominante est caricaturée comme un temps de loyautés verticales, héritées et incontestées face à un présent fait de relations pragmatiques, monétarisées et précaires entre *boss* et hommes de main. Cette opposition néglige certainement les trahisons et les critiques qui existaient dans le passé (sans qu'il soit nécessaire de les présenter en subalternes engagés dans une résistance à la domination des chefs de factions). Ces débats reflètent surtout les nombreuses combinaisons possibles – homme de main, leader de quartier – et facettes de ces figures, tant à l'échelle de l'Asie du Sud que d'une localité.

Il demeure que pour Kondappa, c'est sa fidélité à toute épreuve qui est la source première de son autorité dans son quartier. Kondappa a réussi à se faire un nom et à être respecté. Sa violence, sa réputation d'homme intrépide et téméraire, son attitude corporelle et langagière, mais aussi sa loyauté envers son *boss* et son engagement auprès des dalits lui ont permis de constituer un large réseau d'employés du gouvernement, de politiciens, d'agents de développement, d'intermédiaires de castes, classes et religions diverses : un réseau qui s'étend selon lui jusqu'au Chief Minister –

21. Cette logique explique en partie les disparités saisissantes de mise en œuvre des programmes entre districts mais aussi entre villages voisins.

sans préciser que la circonscription ne se trouve qu'à 30 kilomètres.

Cette loyauté obsessionnelle envers GMR est fortement critiquée par des proches qui l'encouragent, notamment à l'approche des élections, à changer de *boss*.

Les critiques portent, d'une part, sur les promesses de GMR, accusé de laisser Kondappa en alerte : « Il n'a pas d'argent et GMR ne lui fournit rien. Ses filles étudient la médecine mais il ne peut plus payer les frais. Il circule ici et là pour raconter comment il est proche de GMR. Je suis sa main droite, etc. GMR va perdre les élections et il n'aura rien », grogne amèrement Chinnappa. Celui-ci considère cela comme une escroquerie : « GMR ne donnera jamais rien à Kondappa. C'est un Reddy et tout va à sa famille et ses amis. Kondappa est un perdant, il n'obtient jamais rien de son boss. Il peut juste proclamer qu'il deviendra quelqu'un. Il deviendra un mendiant alcoolique s'il continue. »

Kondappa gagne effectivement sa vie mais sa position est fragile, à l'image de la réalité économique des hommes de main dalits : rares sont ceux qui font du profit. Pour beaucoup, cela consiste à mendier tous les jours devant le leader. Comme le raconte, dépité, un autre homme de main, Madiga Subesh : « Tout le monde proclame qu'il va régler ceci ou cela, qu'il connaît le ministre ou autre personne influente. Mais je dois passer des journées entières dans la maison de mon *boss*, à attendre, juste pour obtenir assez pour manger et boire. Regarde Kondappa ! Il va mendier auprès de GMR. Nous, les dalits, on continue à se prosterner tout le temps. Qui a obtenu une position promise par son leader ? »

L'autre critique est d'ordre moral : devenir homme de main d'un chef de faction ne fait pas l'unanimité chez les dalits. Chinnappa rejette ainsi la violence comme moyen d'être respecté. Alors que Kondappa entraînait sa voix face au miroir, Chinnappa jugeait son spectacle pathétique : « Tu devrais arrêter de parler et crier comme ça et montrer du respect. » Kondappa a alors répliqué : « Oh qui es-tu pour me parler comme ça ? Je suis un leader, c'est comme cela que ça marche, il faut ordonner, fais-ci, fais-ça. » Chinnappa lui a répondu : « Quelle sorte de politicien es-tu ? Tu vas ici et là et tu manges partout, en répétant que dans le futur tu seras ceci ou cela. Mais le futur c'est maintenant et tu es

juste un pauvre Kondappa, arnaqué par GMR, tu es un dalit, c'est tout.» Ces transformations physiques et langagières engendrent des tensions entre des dalits travaillant au service des dalits pauvres et un monde contemporain dominé par la politique du muscle et de l'argent.

Chinappa, lui, a rompu avec son passé d'homme de main dans sa jeunesse pour le parti nationaliste hindou (BJP) pour s'engager dans le développement. Il préserve toutefois son futur et maintient des liens avec les politiciens indispensables pour le fonctionnement de son ONG (Picherit 2017). Cette question de la violence demeure toutefois ouverte : des membres de son syndicat de travailleurs dalits se considèrent comme des « Reddy-Madigas » pour signifier leur détermination à user des mêmes armes que les Reddy.

Conclusion

La trajectoire de Kondappa – et ses interprétations – reflètent autant les ambivalences des relations entre *boss* et hommes de main que le succès limité du recours à la violence comme marchepied vers la dignité et la mobilité sociale et économique.

Alors que les mouvements dalits et l'ONGisation de leurs revendications se sont soldés par un profond désenchantement, le *bossism* peine à procurer autonomie, pouvoir et argent au-delà d'un prestige immédiat mais temporaire. Si la carrière de Kondappa est un succès pour un dalit fils de travailleurs agricoles, elle signale surtout la segmentation politique et l'absence de capital qui empêche toute mobilité sociale. Aucun des hommes de main dalits rencontrés n'a pu sécuriser une position de pouvoir. Les hommes de main dalits demeurent au bas de l'échelle politique : il existe une classe de petits politiciens qui doit se résoudre à ne prétendre qu'être quelqu'un ; qui doit guetter et sur-interpréter toute attention d'un *boss* comme un signe d'influence. La réalité demeure une dépendance des dalits très forte aux castes dominantes, avec des dalits considérés comme des banques de votes que l'homme de main apportera par le charisme, l'exemple ou la violence : car c'est bien lui qui doit contrôler et exercer la violence contre les membres de sa propre caste. GMR ne s'y trompe pas et préférera toujours envoyer son homme de main dalit pour gérer une situation dans ces quartiers. La condition de la mobilité sociale des hommes de main

dalits demeure leur capacité à écraser d'autres dalits. Dans un contexte d'économie criminelle en pleine croissance, dans un contexte où un leader élu député peut espérer multiplier sa fortune par 20 en 5 années de mandat, Kondappa demeure sans capital. Se comporter comme un politicien coûte cher, ses dépenses extravagantes pour son entourage sont bien connues et les économies de Kondappa ont fondu. Comme le rappelle Chinnappa :

« Il a été élu conseiller municipal d'un quartier et il a obtenu plein de contrats pour la construction de routes, pour la gestion de l'eau et autres. Il a beaucoup mangé et fait beaucoup d'argent mais il a commencé à se comporter comme le roi, « *Aargh I am* RDS Kondappa, apporte-moi ceci ou cela ». Mais il a dépensé beaucoup pour être respecté. Je n'ai jamais cessé de le lui dire mais tout ce qu'il me répondait était : « Oh c'est de la politique, ce sont des gens importants, eux ils votent, pas comme les orphelins de ton ONG, aucun ne vote. »

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BERENSCHOT Ward, 2011: "On the Usefulness of Goondas in Indian Politics: 'Moneypower' and 'Musclepower' in a Gujarati Locality." *South Asia: Journal of South Asian Studies* 34 (2): 255-275.
- CHANDRA Kanchan, 2015: "The New Indian State. The Relocation of Patronage in the Post-Liberalisation Economy". *Economic and Political Weekly*, L (41): 46-58.
- HANSEN-BLOM Thomas, VERKAAIK Oskar, 2009: "Introduction – Urban Charisma. On Everyday Mythologies in the City". *Critique of Anthropology*, 29(1): 5-26.
- JAFFRELOT Christophe, 2005 : *Inde : la démocratie par la caste. Histoire d'une mutation socio-politique 1885-2005*, Paris, Fayard.
- KRISHNA Anirudh, 2002: *Active Social Capital: Tracing the Roots of Development and Democracy*. New York: Columbia University Press.
- KUMAR A., 2014: *Criminalisation of politics*. Delhi: Rawat Publications.

- MICHELUTTI Lucia, 2008: *The vernacularisation of democracy: politics, caste, and religion in India*. New Delhi: Routledge.
- MICHELUTTI Lucia, 2010: "Wrestling with (Body) Politics: Understanding 'Goonda' Political Styles in North India." In *Power and Influence in India: Bosses, Lords and Captains*, edited by Pamela Price and Arild Ruud, 44-69. Delhi: Routledge.
- MICHELUTTI L., HOQUE A., MARTIN N., PICHERIT D., ROLLIER P., RUUD A., STILL C. (ed.), 2018: *Mafia Raj. The rule of Bosses in South Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- OSELLA Filippo, 2014: "The (Im)morality of Mediation and Patronage in South India and the Gulf". In Anastasia PILIASKY (ed.): *Patronage as Politics in South Asia*, pp. 365-393. Cambridge: Cambridge University Press.
- PICHERIT David, 2017: "Dalit mobilisation and faction politics in rural Andhra Pradesh" In Surinder S. JODHKA and James MANOR (eds.): *Contested Hierarchies, Persisting Influence: Caste and Power in Twenty-first Century India*, Hyderabad: Orient Blackswan, 349-372.
- PICHERIT David, 2018: "'Red sanders' mafia' in South India. Violence, electoral democracy and labour", in MICHELUTTI Lucia and HARRISS-WHITE Barbara (ed.), *The Wild East. Criminal Political Economies Across South Asia*. London: UCL Press.
- PRASAD Purendra, 2015: "Agrarian Class and Caste Relations in 'United' Andhra Pradesh, 1956-2014." *Economic & Political Weekly* 50 (16): 77-83.
- PRICE Pamela and ARILD Ruud (eds.), 2010: *Power and Influence in India: Bosses, Lords and Captains*. Delhi: Routledge.
- SANCHEZ Andrew, 2016: *Criminal Capital. Violence, Corruption and Class in Industrial India*. New Delhi: Routledge.
- SCHNEIDER J.C. and SCHNEIDER P.T., 2007: "Mafias", in NUGENT David and JOAN Vincent (eds.): *A Companion to the Anthropology of Politics*, pp. 303-318. Oxford: Blackwell Publishing.

- SIDEL John, 1999: *Capital, coercion and crime. Bossism in the Philippines*. Stanford: Stanford University Press.
- SPENCER Jonathan, 2007: *Anthropology, politics, and the state: Democracy and violence in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SRINIVASULU K., 2002: "Caste, Class and Social Articulation in Andhra Pradesh: Mapping Differential Regional Trajectories". *Working Paper 179*, London: Overseas Development Institute.
- STILL Clarinda, 2014: "Dalits in Neoliberal India: An Overview". In STILL Clarinda (ed.): *Dalits in Neoliberal India: Mobility or Marginalisation?*, pp. 1-44. London: Routledge.
- VAISHNAV Milan, 2017: *When Crime Pays. Money and Muscle in Indian Politics*. New Haven: Yale University Press.
- WITSOE Jeffrey, 2011: "Rethinking Postcolonial Democracy: An Examination of the Politics of Lower-Caste Empowerment in North India". *American Anthropologist*, 113(4): 619-631.
- WITSOE Jeffrey, 2012: "Everyday Corruption and the Political Mediation of the Indian State. An Ethnographic Exploration of Brokers in Bihar." *Economic & Political Weekly*, 47(6): 47-54.

L'AUDIENCE EN CHAMBRE CORRECTIONNELLE

DOMINATION STRUCTURELLE,
PERFORMANCE ET QUIPROQUO

Léo MAGNIN
Marine FAUCHÉ
Hugo SEMILLY
Romain PIKETTY
Laurine THIZY ¹

Traditionnellement, la domination se définit par un rapport social objectif entre des classes dominées et des classes dominantes qui se double de la production, par les dominant·e·s, du consentement des dominé·e·s ². Minorant les résistances des

1. Léo Magnin (LISIS-IHRIM), Marine Fauché (ENS de Lyon), Hugo Semilly (FoReLLIS), Romain Piketty (ENS de Lyon), Laurine Thizy (CSU-CRESPPA).

2. Rappelons d'emblée l'importante nuance que Pierre Bourdieu (1994 : 57) apporte à son concept : « La domination n'est pas l'effet direct et simple de l'action exercée par un ensemble d'agents (« la classe dominante ») investis de pouvoirs de coercition mais *l'effet indirect d'un ensemble complexe d'actions qui s'engendrent dans le réseau des contraintes croisées que chacun des dominants, ainsi dominé par la structure du champ à travers lequel s'exerce la domination, subit de la part de tous les autres.* » [Nous soulignons]

dominé·e·s³ tout en faisant l'hypothèse d'une culture dominante homogène inculquée à tous les acteurs·trices sociaux·ales, cette conception est l'objet de nombreuses critiques⁴. L'objectif de notre recherche est de contribuer à une mise à l'épreuve du concept de domination en confrontant sa valeur heuristique à un objet empirique : le tribunal correctionnel. Nous proposons de passer le concept de « domination » au prisme de situations judiciaires pour le clarifier et, par-là, éclairer plus adéquatement ces mêmes situations. À quelles conditions le concept de « domination » peut-il devenir opératoire pour rendre compte d'observations menées au tribunal ?

Le but de ce chapitre est, dès lors, de penser les différentes étapes de caractérisation qui nous ont conduit·e·s à repérer, transcrire et nommer les situations que nous avons observées lors d'une enquête au Tribunal de Grande Instance de Lyon entre octobre 2015 et avril 2016. Notre collectif de recherche s'est formé à la suite d'une enquête dans le cadre du master « Anthropologie philosophique » de l'ENS de Lyon dont nous avons tou·te·s fait partie. Nous nous engageons sur le terrain en cherchant à déterminer les modalités d'application de la loi⁵ dans le cadre de procès en chambre correctionnelle. Pour ce faire, le concept de domination légale théorisé par Max Weber⁶ apparaissait comme

3. On peut en trouver l'exemple univoque chez Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1977) qui, dans un article consacré à la classe paysanne, écrit : « Dominées jusque dans la production de leur image du monde social et par conséquent de leur identité sociale, les classes dominées ne parlent pas, elles sont parlées. »

4. On pense bien sûr à la sociologie pragmatique de Luc Boltanski (Boltanski, Thévenot 1991) et au succès de l'agentivité promue, entre autres, par Judith Butler (1990). Pour une mise en perspective théorique de ces critiques, voir l'article de Danilo Martuccelli (2004).

5. La grille d'observation de Nicolas Herpin nous a permis de séquencer le déroulement des audiences (Herpin 1977).

6. Max Weber (1919 : 130) distingue en effet, après la domination traditionnelle et charismatique, un troisième type de légitimation de la domination : « la domination en vertu de la « légalité », c'est-à-dire de la croyance à la validité d'une codification légale et de la « compétence » objective fondée sur l'application de règles instituées de manière rationnelle, donc en vertu de la disposition à l'obéissance et à l'accomplissement des devoirs conformément à cette codification : une domination du type de celle qu'exerce le « serviteur de l'État » moderne et tous les détenteurs de pouvoirs qui lui ressemblent à cet égard. »

une perspective d'analyse prometteuse. Nous envisagions d'identifier des rouages de l'application de la loi en les rapportant aux composantes de la domination légale. L'objectivation juridique qui met à distance les facteurs sociaux, le recours à une langue professionnelle ainsi qu'à un corpus de textes ayant force de loi nous semblaient être les outils principaux de l'application de loi. Cependant, très rapidement, le caractère structurel de la domination légale, indépendant des aléas de chaque audience, nous a semblé insuffisant pour rendre compte des interactions que nous observions. Les observations empiriques venaient saper le pouvoir herméneutique du concept wébérien : plutôt qu'une domination strictement légale⁷ qui aurait été étayée par des références aux codes juridiques, c'est bien plutôt une domination interactionnelle que les audiences semblaient mettre en scène. Or, précisément, les oscillations entre le niveau de la structure fixe et celui des interactions toujours à rejouer constituent l'une des tensions fondamentales du concept de domination.

Cette tension explique donc le cœur de notre démarche : délimiter ce que permet de comprendre chaque concept que nous avons employé sans chercher à donner la primauté à l'un d'entre eux. C'est ainsi que nous avons été amenés à employer trois outils conceptuels : la *domination structurelle*, qui recense l'asymétrie des conditions mêmes des interactions au tribunal ; la *performance*, qui désigne le pouvoir des acteurs à redistribuer les rapports de force internes à l'audience *via* des interactions plurielles ; le *quiproquo*, qui donne à penser ce qui se joue symboliquement lors d'une audience publique. Méthodologiquement, ces choix théoriques nous ont poussé·e·s à une certaine minutie dans l'observation. La diversité des audiences, qui dépend des juges, du prévenu ou de la prévenue, des faits connus et inconnus, du réquisitoire du procureur ou de la procureure, de la présence ou non d'une victime qui peut se porter ou non partie civile et d'une foule de détails contextuels et interactionnels, est un formidable fourmillement de particularités. De l'infinité de détails empiriques, le choix d'un concept déterminé fait émerger un axe herméneutique, isole certains aspects, en éclipse d'autres.

7. Caroline Guibet Lafaye (2014) identifie bien cet aspect de la domination légale.

Il serait cependant simplificateur, donc en partie mensonger, de dire que nous sommes passé·e·s directement des observations aux concepts. Entre les deux, il y a eu avant tout de l'émotion⁸. Celle-ci provenait directement de l'empathie suscitée par l'exposition publique d'une épreuve cruciale dans la vie d'un individu. Un sentiment de gêne était provoqué par la violence⁹ des échanges auxquels nous assistions. Les longues descriptions d'actes délictueux, la fréquence des condamnations, la distance sociale séparant magistrat·e·s et prévenu·e·s et l'exposition de ces dernier·ère·s, la douleur des familles dans l'assistance éclatant parfois en cris et sanglots à l'annonce des verdicts, la présence de plusieurs policier·ère·s toujours prêt·e·s à intervenir, l'attente cruelle de ceux·elles qui seront jugé·e·s plus tard dans l'après-midi, les quelques coups d'éclat de condamné·e·s insultant la justice française et frappant les parois de verre du box des accusé·e·s ; toutes ces violences se trouvaient soulignées par le contraste avec le caractère routinier des jugements pour les acteurs professionnels de la justice. Tous nos efforts ont convergé vers la compréhension des mécanismes produisant ces violences.

L'audience en chambre correctionnelle : une justice ordinaire

La justice pénale traite trois types d'infractions qui se différencient par un degré de gravité croissant : les contraventions, qui dépendent des tribunaux de police ; les délits, jugés par les tribunaux correctionnels ; les crimes, qui sont du ressort des cours d'assises. Quelques chiffres : en 2014, les tribunaux correctionnels ont rendu un peu plus de 608 000 décisions contre 48 000 pour les tribunaux de police et 3 000 pour les cours d'assises. Cette part écrasante des chambres correctionnelles et la variété des délits traités (vol, recel, agression, trafic de stupéfiants, conduite en état d'ivresse, etc.) permettent de qualifier de justice « ordinaire » leur activité quotidienne.

À l'intérieur des chambres correctionnelles, nous avons donc retenu l'audience comme unité d'analyse¹⁰. Elle est fondamentalement

8. Les émotions sont ici envisagées comme révélatrices d'un problème et à l'origine de l'analyse (Julier 2015 ; Laé 2002).

9. Il ne s'agit pas exclusivement d'une violence spectaculaire, mais d'« états de violence », tels que les identifie Yves Michaud (2014), « où interviennent de multiples acteurs et une organisation administrative de la violence (la machine judiciaire ou policière, le monde concentrationnaire, l'« organisation », le « système »)».

10. Angèle Christin (2008) a fourni une fine et utile description du fonctionnement d'un tribunal correctionnel.

interactionnelle : prévenu·e, victimes, avocats et magistrat·e·s s'y rencontrent physiquement et échangent directement. Intervenant après la constitution du dossier de l'affaire, l'audience particularise l'activité judiciaire : 1) elle fait comparaître une personne physique (la·le « prévenu·e »), alors que le Code pénal ne définit que formellement le sujet de droit ; 2) elle fait advenir un échange entre magistrat·e·s et prévenu·e qui n'était jusqu'alors qu'un « dossier ».

Méthodologiquement, nous définissons l'audience par tout ce qui est perceptible par le public présent dans la salle, ce qui inclut les débats organisés par la·le juge (présentation du·de la prévenu·e et de l'affaire, déclarations de la victime potentielle, réquisitoire du·de la procureur·e de la République, plaidoirie du·de la prévenu·e ou de son avocat·e), mais aussi l'annonce du verdict, qui advient après plusieurs audiences.

Trois audiences

Parmi l'ensemble de nos matériaux, nous avons sélectionné trois affaires, selon une logique de représentativité des extrêmes. S'il est bien entendu impossible que trois affaires contiennent la totalité des situations potentielles, chacun des trois récits relève de situations cruciales, sortes de cas limites qui bornent le spectre dessiné par l'ensemble des audiences observées.

*Audience n° 1 – M. Mouihbi*¹¹

M. Mouihbi a 27 ans et un casier judiciaire vierge. Comme au début de chaque audience, le juge vérifie l'identité du prévenu : nom, âge, lieu de naissance et adresse. Il y a un problème : la ville de naissance donnée par M. Mouihbi ne correspond pas à celle mentionnée dans les documents du juge. M. Mouihbi apporte donc la preuve de sa déclaration au vu et au su de tous en donnant au juge sa carte d'identité *française*. Il est bien né à Tunis et non dans le village voisin indiqué dans le dossier. Le juge vérifie ensuite son adresse, puis lui demande sa « situation administrative ». M. Mouihbi, sans avocat, répond qu'il est célibataire. Le juge répète avec un ton agacé « situation administrative ! », son interlocuteur bégaye, et le juge de reprendre : « titre de séjour ! » Un silence se fait dans le tribunal. « Je suis français, Monsieur », répartit M. Mouihbi. Le juge poursuit en rapportant les faits connus de la justice. Le 14 août 2015, une somme de 4 000 euros est

11. Les noms ont été changés.

versée sur le compte en banque de M. Mouihbi, à l'insu de la propriétaire du compte débité, qui porte alors plainte. Plaignante et prévenu ne se connaissent pas. Lorsque, plusieurs semaines plus tard, M. Mouihbi est appréhendé, il a dépensé la totalité de cet argent. Le juge, qui n'a aucune preuve que ce virement ait été opéré par M. Mouihbi, ni même qu'il ait été voulu par lui, lui reproche d'avoir dépensé l'argent et de ne pas s'être demandé d'où il venait. Le prévenu répond qu'il a donc retiré l'argent petit à petit pour savoir s'il était bien à lui, qu'il l'a dépensé parce qu'il n'a pas de travail et des revenus très modestes. À la fin de l'après-midi, le verdict tombe : M. Mouihbi doit rembourser les 4 000 euros et est condamné à six mois de prison avec sursis. Le juge conclut : « Vous pouvez disposer. » Le condamné ne quitte pas la salle et s'assied sur un des bancs du fond. Désarmé, il dit en parlant tout haut qu'il va dormir en prison. Un inconnu assis sur le même banc l'entend et lui explique ce que signifie « prison avec sursis ». « Je peux partir alors ? » lui demande M. Mouihbi. « Oui, répond l'homme, « vous pouvez disposer » ça veut dire « tu peux partir ».

Audience n° 2 – M. Villemin

M. Villemin, retraité célibataire de 70 ans au casier judiciaire vierge et aux revenus économiques « confortables » (environ 3 000 euros nets par mois) est vêtu d'un costume de lin blanc. Il est accusé d'avoir pris la fuite après avoir accroché un véhicule sur le parking d'un club de sport. Il nie les faits. À la juge qui vient de les expliquer en détail et qui demande s'il a bien compris ce qui lui est reproché, il déclare n'avoir « absolument rien compris », en raison de sa surdité prononcée. À l'aide du microphone posé sur son bureau, la juge répète un à un les éléments du dossier. Le prévenu dit ne pas se souvenir d'un accrochage, ou bien, dans le cas où il y en aurait eu un, de ne pas l'avoir entendu. À une précision demandée par l'avocate à propos du « type » et du « genre » de voiture impliquée, la juge réplique avec ironie : « Vous interrompez le tribunal pour qu'on aille voir dans un dictionnaire si « genre » et « type » différent, j'en prends note ! » Succède à cela le réquisitoire du procureur qui réclame un mois de sursis et le paiement de 1 750 euros de dommages et intérêts. Vient ensuite la plaidoirie de la défense, qui s'attache à une démonstration

technique d'un quart d'heure (soit près de la moitié de l'audience), pour conclure sur l'impossibilité matérielle d'un accrochage entre les véhicules. Sans sembler tenir compte de l'argumentation, la juge fait remarquer que M. Villemin a réagi et souri aux propos de son avocate, alors que celle-ci parlait sans microphone, et lui suggère de se montrer moins expressif s'il entend faire croire à sa surdité. La décision le condamne à deux mois de prison avec sursis – une peine supérieure à celle requise par le parquet – et au versement de 900 euros à la plaignante pour frais d'avocat et dommages matériels.

Audience n° 3 – M. Antonio

M. Antonio, un homme d'une trentaine d'années, dont le casier judiciaire comprend cinq mentions, comparaît en opposition (une procédure de contestation d'un verdict déjà énoncé à son encontre) dans une affaire d'attouchements et d'agression sexuelle sur mineure pour laquelle il a été condamné à 36 mois d'emprisonnement dont 24 avec sursis. Le dossier est ancien, les faits reprochés remontant à 2008, et comprend de nombreuses descriptions d'actes sexuels. Le déroulement des faits reste obscur : le délit s'est passé en soirée, dans un appartement – il n'y a donc aucun témoin extérieur – et les protagonistes étaient alcoolisés et sous l'emprise de stupéfiants. En dehors des témoignages contradictoires des parties concernées, il n'y a pas de preuve matérielle de l'agression (ni traces ADN, ni marques de violences). Au fil du procès qui dure une heure et demie, l'équilibre de l'interaction subit des revirements. La juge – qui ponctue ses prises de parole par des « Je continue, alors qu'est-ce qu'on apprend... ? » – est interrompue régulièrement par le prévenu qui lance des « c'est faux ! » Ils s'opposent au sujet du mode de vie de ce dernier : la présidente dresse le constat d'une vie « sans ancrage » et M. Antonio marque son désaccord en disant qu'il a « choisi la voie la facile ». Après des échanges tendus et laborieux, la juge réussit finalement à faire reconnaître au prévenu un fait d'attouchement, qu'il dit consenti. Parce que le prévenu n'est pas représenté par un avocat, c'est le procureur qui clôt l'audience par un réquisitoire lent et répétitif. Le verdict confirme la

condamnation précédente. M. Antonio quitte la salle en interpellant directement la juge : « Je peux faire appel ? »

Nous avons d'abord choisi d'analyser la violence des audiences avec le concept de domination. Ce dernier a l'avantage de référer à une relation d'asymétrie généralisée qui nous paraît rendre parfaitement compte d'un certain nombre d'éléments observés. On peut distinguer deux types de domination : une *domination structurelle* qui construit un cadre institutionnel asymétrique préalable à toute audience, et une *domination performée* qui, dans un sens interactionniste, s'actualise dans des rapports de force déséquilibrés au sein d'une audience particulière.

Domination structurelle : les codes, l'espace, le temps

La domination structurelle s'étend sur trois plans. Elle est premièrement inscrite dans un corpus juridique. Dans les tribunaux correctionnels, le Code pénal et le Code de procédure pénale composent l'arrière-plan nécessaire à l'action de la justice en tant qu'institution. Le Code pénal établit les actes répréhensibles et définit également les droits d'un sujet juridique. Un ensemble de conduites se voit attribuer une qualification juridique (délit de recel, filouterie, entreprise terroriste en bande organisée, etc.), ce qui confère à ces comportements une existence juridique assortie d'une fourchette de peines, la sanction effective étant laissée à l'appréciation du/de la juge. Le Code pénal est donc le lieu d'un premier élément de subordination, d'ordre structurel, puisqu'avant même qu'il ait été commis, un acte condamnable possède déjà une définition, une valeur juridique et une sanction potentielle, à condition qu'il soit qualifié comme tel par les membres de l'institution judiciaire.

Par ailleurs, la justice française s'est dotée dans les années 1960 d'un Code de procédure pénale. Il décrit, et par là soumet, le déroulement du procès à un ensemble de règles, de la réalisation d'une enquête au déroulé de l'audience et de l'application des peines, jusqu'à l'incarcération et/ou la remise en liberté. À l'audience, la le prévenu·e, les policier·ère·s, les magistrat·e·s du siège et du parquet ainsi que le public tombent tou·te·s sous le coup de ce code, qui leur assigne une place, un rôle et une conduite

précise, faute de quoi il·elle·s s'exposent à différentes sanctions, dont l'expulsion de la salle d'audience. La domination peut être dite « objective » par l'existence de ces codes, au travers desquels l'ordre légal s'applique. Et la première asymétrie entre les acteur·rice·s procède de cela : certain·e·s maîtrisent l'ordre légal, pour la bonne raison qu'ils·elles sont ses représentant·e·s, quand d'autres ne lui font face qu'occasionnellement ou pour la première fois. De plus, le jugement est un travail d'objectivation du·de la prévenu·e : on lui demande de décliner son identité, sa situation et ses motifs pour pouvoir lui appliquer une peine « individualisée ».

Le deuxième plan de la domination structurelle est la réalisation *spatiale* de la distribution juridique de l'autorité. Le principe de convocation du·de la prévenu·e en est un rouage fondamental : contrairement à ce qui se passe dans le cadre d'une infraction du type de la contravention, où le procès-verbal ne requiert généralement pas de déplacement de la part du·de la contrevenant·e, la convocation constitue une sorte de préfiguration symbolique à la détention, puisque la·e prévenu·e, sommé·e d'être présent·e, est déjà privé·e momentanément de sa liberté de circuler. Et dans la salle d'audience, espace clos soustrait aux activités du monde extérieur (absence de fenêtres, extinction des téléphones), la·e prévenu·e voit la contrainte spatiale de la convocation redoublée par le dispositif de la barre, à laquelle il·elle est assigné·e, au centre de la pièce. Ce dispositif engage deux significations symboliques : plus bas que les magistrat·e·s, la·e prévenu·e leur fait face et se trouve, par eux, examiné·e ; d'autre part, la barre à laquelle il·elle se tient l'isole également du public, derrière lui·elle, et constitue en ce sens un dispositif d'atomisation sociale¹². Par contraste avec ce·tte prévenu·e individualisé·e par le dispositif de la barre, les magistrat·e·s, institutionnalisés·es par leur robe et leur position, constituent davantage une entité (« le Tribunal »), surélevée, quantitativement et symboliquement supérieure au·à le·la justiciable.

Troisièmement, la domination structurelle est une domination temporelle. Elle s'applique en amont de l'audience puisque tou·te·s

12 . Précisons que les prévenu·e·s peuvent être plusieurs, ce qui est potentiellement susceptible d'atténuer leur isolement par rapport aux magistrat·e·s et au public.

les prévenu·e·s, ainsi que les potentielles parties civiles, sont obligé·e·s de se présenter à 14 heures et doivent parfois attendre trois à quatre heures avant d'être jugé·e·s. La structuration du temps se poursuit durant le procès, à travers l'ordre programmé de la procédure, où différentes étapes d'instruction judiciaire se succèdent : identité personnelle, antécédents judiciaires, matérialité des faits, insertion sociale, etc., autant de séquences prévues, où, dans chaque cas, la·le président·e du tribunal se pose comme détenteur·rice de l'information, qu'il·elle donne à connaître aux autres acteurs de l'audience. Les différentes étapes de la procédure contribuent, en cadencant rituellement l'audience, à instituer la·le juge comme détenteur·rice exclusive de l'information valide parce que l'ordre chronologique instaure l'« établissement » des faits au premier chef. En effet, les prises de position exprimées à sa suite semblent alors davantage s'orienter vers la voie de la nuance (minoration, majoration) ou du supplément, plutôt que vers la mise en balance de leur version initiale. Enfin, le principe de la suspension d'audience, en vertu duquel tou·te·s les auditeur·rice·s doivent quitter la chambre pour laisser les magistrat·e·s délibérer, contraint les corps autant qu'il génère une impatience, comme en témoignent les nombreuses allées et venues des prévenu·e·s qui patientent souvent nerveusement en faisant les cent pas dans le couloir.

La domination structurelle est ainsi à rapprocher du type de domination qui s'exprime et agit par la *contrainte*, celle-ci étant « une *limite* d'action et comme un *déterminant* de l'action ¹³ ».

Performance : domination performée et résistances

Les codes juridiques, ainsi que leurs réalisations spatiale et chronologique, instaurent le cadre d'une domination structurelle préalable à toute audience. Celui-ci est le même pour les trois audiences présentées plus haut. Cela étant, le déroulement effectif de chaque audience et la conduite des débats contradictoires par les magistrat·e·s redoublent, confirment ou, au contraire, mettent en péril cette structure initiale de l'interaction. La domination n'est

13. Citation extraite des travaux de David Courpasson (2000 : 24) cité par Danilo Martucelli (*op. cit.*), qui fait remonter cette conception de la domination à James Scott (1990).

alors plus un fait d'institution, juridiquement autonome et indépendant de la casuistique des affaires, mais un rapport de force, exercé par des individus sur d'autres individus. Nous proposons de nommer « performance » ce pouvoir qu'a l'audience de renforcer ou d'altérer la répartition des forces lors d'un processus public. Nous mobilisons la définition qu'Erving Goffman confère au terme anglais *performance*, traduit en français par « représentation », comme « la totalité de l'activité d'une personne donnée, dans une occasion donnée, pour influencer d'une certaine façon un des autres participants » (Goffman 1959). Nous analysons à sa suite l'audience comme une performance, au sens où elle est l'occasion qui donne lieu à des performances de la part des différents protagonistes. Nous entendons ce concept comme un acte concurrentiel visant un succès prévu mais encore incertain, sémantiquement plus proche de la performance sportive que de la performativité linguistique et qui, tout comme la performance théâtrale, suppose la présence d'un public. Lorsque la performance tourne à l'avantage du/de la juge, nous proposons de la nommer « domination performée », et « résistances », quand l'autorité judiciaire est fragilisée par les interactions ¹⁴.

Domination performée : la morale du « bon sens » et le social

Alors que nous nous attendions naïvement à constater une domination prenant la forme de l'application verticale de la loi, le premier résultat étonnant qu'il nous a été donné d'observer est l'absence quasiment complète de citation de textes de loi. Plutôt que la lecture d'articles du Code pénal et la convocation de raisonnements reposant sur des textes légaux ou la logique juridique, ce sont bien plus souvent un vocabulaire vernaculaire, voire trivial, des vérités générales, parfois même proverbiales, ainsi que des raisonnements recourant au sens commun et à la rhétorique que l'on entend résonner dans les chambres d'audience. Ainsi le

14. C'est en ce sens que l'analyse bourdieusienne de la domination peut se trouver face à une limite. Celle-ci est décrite par Hong Sun Min (1999 : 106) selon laquelle « faute d'un fondement théorique suffisamment stable, la démarche de Bourdieu ne parvient pas, d'après nous, à répondre à la question qui, dans ces conditions, s'impose : Quel est le sujet qui peut assumer la résistance à la domination ? »

procureur de l'affaire Antonio use-t-il du sens commun pour assigner le prévenu à une identité morale défaillante et marquer ainsi la probabilité de sa culpabilité : « Visiblement c'est quelqu'un qui aime se complaire dans l'oisiveté. Et on sait que l'oisiveté favorise certains comportements. » Implicitement, la moralité se fait fonction de l'insertion sociale et professionnelle. Dans l'affaire Villemin, le procureur amorce son réquisitoire à la façon d'une éducation morale du prévenu sur le tard, soignant une entrée en matière sur la « respectabilité » ; il déclare ironiquement : « Il est rare de commencer une carrière de délinquant à 70 ans, mais on ne sait jamais. » Autant qu'un contenu éloigné du registre juridique, c'est le ton employé qui situe le propos sur le terrain civil et indifférencié du « bon sens ». La moralisation, au sens de rappel à la conformité des comportements sociaux extralégaux, sert ainsi la catégorisation juridique.

En tant qu'institution garante de l'application de la loi, le pouvoir judiciaire est rattaché *en principe* à la forme de domination que Weber a conceptualisée comme « légale » ; mais, *en acte*, on observe une lutte d'arguments qui fait feu de tout bois. Les ancrages traditionnels (robes, ancienneté du cadre et de l'institution) et la dimension agonistique consécutive au heurt de personnalités différentes apparaissent comme des éléments majeurs d'un rapport de force interactionnel, plutôt que fondé sur des textes de loi. Les jeux de regard permettent de saisir ces interactions tendues entre les parties, notamment lorsque la juge de l'affaire Villemin évite systématiquement de regarder l'avocate de la défense, se refusant à partager l'existence insignifiante des détails techniques qu'elle évoque. À l'inverse, dans l'affaire Antonio, le regard fixe du prévenu confirme un aplomb qui met à mal la présidente qui, elle, cherche à éviter tout contact visuel, sauf à la toute fin du procès, lorsqu'elle estime que les faits sont avérés. Se saisissant d'un procès-verbal où le prévenu reconnaît avoir caressé la poitrine de la victime, elle le regarde dans les yeux en demandant : « Alors vous maintenez que vous n'avez rien fait ? » Il confirme. Et elle de renchérir : « Rien de rien de rien ? » La conclusion de l'échange marque bien la nature de la relation comme une lutte : « Vous en faites quand même un peu plus que ce que vous nous dites, hein M. Antonio ! » L'audience correspond en ce sens au moment de transition, moment où la domination légale

est débordée par la domination judiciaire de l'audience, composée de stratégies interactionnelles, dans un rapport de force situé.

L'affaire Mouibhi est assurément emblématique d'une domination qui ajoute à ses stratégies conversationnelles un renfort de racisme ordinaire, exprimant un rapport de domination sociale entre le juge et le prévenu autant qu'elle le reconduit. Le prévenu est né à Tunis, il a un accent maghrébin, il n'est donc pas français : la logique du juge est rendue publique par sa propre erreur – rappelons que M. Mouihbi vient à l'instant de lui présenter sa carte d'identité *française*. Cette domination sociale mettant en présence un individu socialement dominant, blanc, instruit et investi d'une autorité juridique, en face d'un individu socialement dominé, issu de l'immigration maghrébine, sans emploi et convoqué en tant que prévenu, outrepassa la simple domination structurelle que nous avons décrite. Un autre mécanisme de domination sociale rappelle négativement un droit fondamental de M. Mouihbi : celui d'être jugé « dans une langue qu'il comprend », mentionné par l'article 6 de la Convention européenne des droits de l'homme et repris par l'article liminaire du Code de procédure pénale. Bien qu'en droit le prévenu et le juge parlent tous les deux français, le registre linguistique formel utilisé par le juge (« sursis », « vous pouvez disposer ») n'est pas compréhensible par M. Mouihbi, ce qui entérine la position subordonnée à laquelle il se trouve assigné. Enfin, cette interaction à sens unique illustre le « pouvoir grotesque » théorisé par Michel Foucault¹⁵ (1999) : alors même que le détenteur de l'autorité commet une erreur qui disqualifie sa prétention à la vérité et au jugement impartial, son autorité ne s'en trouve pas affaiblie.

15. « J'appellerai « grotesque » le fait, pour un discours ou pour un individu, de détenir par statut des effets de pouvoir dont leur qualité intrinsèque devrait les priver. [...] La terreur ubuesque, la souveraineté grotesque ou, en d'autres termes plus austères, la maximalisation des effets de pouvoir à partir de la disqualification de celui qui les produit : ceci, je crois, n'est pas un accident dans l'histoire du pouvoir, ce n'est pas un raté de la mécanique. Il me semble que c'est l'un des rouages qui font partie inhérente des mécanismes de pouvoir. » (Foucault 1999 : 12).

Résistances

Or, envisager que la violence des audiences se joue en partie lors de rapports de force qui actualisent une domination structurelle, comme nous l'avons déjà suggéré, c'est aussi accorder à ces rapports de force la possibilité de limiter les dominations du pouvoir judiciaire sur ses sujets par le biais de violences contraires, allant des dominé·e·s vers les dominant·e·s, c'est-à-dire de résistances. C'est le cas de M. Villemin, qui tente d'user de la ruse comme effet de levier pour persuader le tribunal de son innocence. Sa posture relâchée à la barre, son attitude détachée et contradictoire – il ne reconnaît pas le chef d'inculpation de « délit de fuite » – ainsi que la répétition des séquences de l'audience en raison de sa surdité enclenchant un effet comique du même ordre, sont les éléments d'une performance individuelle soignée dans ses détails. Cependant le déroulement de l'audience dégrade cette performance en la révélant comme subterfuge, parce que la performance théâtrale est supplantée par la performance sportive. L'endurance de M. Villemin fait défaut, ce qui le prive de la victoire interactionnelle : c'est bien la juge qui, tenant bon, parvient à remporter un duel inégal. L'observateur est en droit de supposer que son agacement pourrait préfigurer un verdict qui se veut exemplaire.

Insistons par conséquent sur le fait que le mot de « performance » ne nous amène pas à déréaliser la violence des audiences, et ce parce qu'il permet d'introduire la conflictualité opposant une domination performée aux résistances qu'elle rencontre. N'est-il pas plus vraisemblable de considérer que M. Villemin tente de gagner en trichant plutôt que d'agir en homme de théâtre ? L'exposition d'une possible surdité est une ruse martiale : vaincre l'adversaire, surtout lorsqu'il se trouve avantage par tout l'ensemble de circonstances que nous avons évoqué, ne signifie pas forcément le soumettre. Reprenant Courteline sans le savoir, la ruse de M. Villemin consiste à « passer pour un idiot aux yeux d'un imbécile » pour influencer son jugement. La faiblesse feinte est ainsi un coup stratégique au sein d'un conflit déséquilibré.

L'affaire Antonio témoigne encore davantage de la dimension agonistique d'une audience où le prévenu résiste au pouvoir qui le surplombe et tente tout ce qui est à sa portée pour renverser le

déséquilibre initial. M. Antonio interrompt la lecture du dossier par de très fréquents « c'est faux ! », « c'est pas vrai ! », minant ostensiblement la crédibilité du discours judiciaire. Au moment de la description des procès-verbaux de police, le prévenu se fait même enquêteur et lance un définitif « ça colle pas », idiome stéréotypique de l'inspecteur de police. L'accusation qui le vise est largement fondée sur l'analyse de sa personnalité, qui mélange des rapports psychiatriques et des rumeurs de quartier. Il réplique par des arguments matériels : les parois du logement seraient si fines que l'entourage aurait forcément entendu des bruits si des violences avaient éclaté. Il déclare même avoir une caractéristique physique que la victime n'aurait pas pu oublier de mentionner aux policiers. Alors que la juge peine à trouver des preuves matérielles tangibles de l'agression, c'est le prévenu qui prétend apporter un indice de son innocence, capital et absent de la procédure. Elle ne relève pas l'information qui l'embarrasse. Les difficultés éprouvées par la juge, dont la parole est entrecoupée d'interruptions et de silences laissés par elle-même, éclairent la dimension agonistique de l'audience. Toutefois, malgré la victoire interactionnelle de M. Antonio, le tribunal confirme sa condamnation. Il continue de s'opposer à l'institution en demandant sur un ton frondeur « je peux faire appel ? », juste avant de quitter la salle.

Considérer certaines performances de prévenu·e·s comme des résistances conduit toutefois à une difficulté épistémologique majeure quant à l'analyse de la violence engendrée par la domination judiciaire. En effet, si l'audience peut remettre en cause cette domination, ou encore la consolider, il reste que déterminer les conséquences du combat sur la prononciation de tel verdict plutôt qu'un autre s'avère très difficile : la suspension d'audience interrompt brutalement la performance et sa publicité, coupant court à l'analyse d'une totalité cohérente soumise à l'issue potentiellement prévisible. En s'offusquant des agressions symboliques du juge et en insistant sur l'absence totale de preuves, M. Mouihbi aurait-il pu être acquitté ? Peut-on dire avec certitude que M. Villemin aurait écopé d'une peine plus légère s'il avait continué à être pris pour un sourd ? Face à un·e autre juge accompagné·e d'autres assesseur·e·s, M. Antonio aurait-il réussi à convaincre de son innocence ? Nous ne pouvons pas répondre à ces questions qui mettent en jeu des paramètres si nombreux qu'ils

sont incalculables et sont surtout, par principe institutionnel, inaccessibles. La coupure logique entre l'audience et le verdict est en effet instituée par les codes juridiques en vigueur, c'est-à-dire par les piliers de la domination structurelle, qui contrarient précisément toute quête de lien de causalité entre la performance de l'audience et le verdict.

Quiproquo

Ayant pris acte de ces limites juridiques et épistémologiques, tentons d'aller plus loin dans notre compréhension de ce qui se joue lors de l'audience. Il n'a pas échappé au·à la lecteur·rice qu'un pan entier de la question de la domination a été jusqu'à présent mis de côté. En nous intéressant aux dominations structurelle et performée, puis en rendant visibles les résistances à celles-ci, nous ne nous sommes jamais prononcé·e·s sur l'intériorité de la domination¹⁶. Nous sommes resté·e·s dans le domaine de la contrainte extérieure qui agit sur les individus, lesquels, en retour, peuvent s'opposer à ces contraintes en niant activement leur bien-fondé. La·le prévenu·e est-il·elle intérieurement dominé·e, c'est-à-dire convaincu·e que le pouvoir judiciaire qui la·le surplombe agit pour le bien de tou·te·s, le sien compris, en plus d'être objectivement dominé·e par lui ? La colère de certain·e·s prévenu·e·s qui quittent la salle en entendant leur condamnation invite à penser, si besoin en est, que le discours qui légitime la justice ne s'imprime pas mécaniquement sur les individus qu'elle condamne. Si dresser un tableau des représentations que les prévenu·e·s ont de la justice n'est pas l'ambition de cette étude, nous pouvons en revanche poser une question d'ordre symbolique qui, à la suite de nos réflexions, s'impose d'elle-même : qu'est-ce qui se joue durant l'audience s'il n'est pas possible d'identifier un lien logique nécessaire entre la performance, en tant que processus, et sa conclusion, c'est-à-dire le verdict ?

Notre hypothèse est que, lors de l'audience, se joue un acte symbolique non pas seulement entre la·le prévenu·e et la·le juge, mais entre le public présent dans la salle et les représentant·e·s du

16. Francis Chateauraynaud, dans un article récent (2015), réactive la perspective d'une domination intériorisée avec le concept d'emprise.

pouvoir judiciaire. L'audience est, en quelque sorte, une rencontre entre les détenteur·rice·s d'un pouvoir, qui se fonde sur la défense de la société¹⁷, et un échantillon contingent de cette société. Durant l'audience de M. Villemin, trois personnes retraitées parmi le public s'indignaient de la peine demandée par le procureur ; la lecture du dossier de M. Antonio était ponctuée de « violeur ! », « en prison ! », scandés à voix basse par un membre du public ; l'inconnu qui traduit les mots du juge à M. Mouihbi prend acte du fait que la justice ne se rend pas toujours compréhensible pour ses administrés. L'audience est, pour les individus formant ce tout composite qu'on appelle le « public », le moment de voir si l'exercice de la justice correspond à l'idée implicite qu'ils s'en font ainsi qu'au contrat social tacite *et* juridique qui les lie à elle. L'audience particulière qu'ils observent les pousse à juger eux-mêmes la justice. De là une hypothèse : l'audience remettrait symboliquement en jeu la relation politique entre pouvoir judiciaire et société civile. La domination judiciaire étant théoriquement acceptée par la majorité des citoyens comme un mal nécessaire pour régir la quantité de violence qui serait irréductiblement interne à une société, la performance de l'audience interroge la croyance consensuelle dans le bien-fondé de cette domination.

La nécessité du caractère public de l'audience, sauf s'il menace la sécurité des personnes visées, est précisément énoncée dans l'article 10 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, puis repris dans l'article 6-1 de la Convention européenne des droits de l'homme adoptée en 1950. L'arrêt du 8 décembre 1983 rendu par la Cour européenne des droits de l'homme traverse la lettre des textes juridiques internationaux pour en faire comparaître l'intention : « La publicité de la procédure des organes judiciaires visés à l'article 6-1 protège les justiciables contre une justice secrète échappant au contrôle du public ; elle constitue aussi l'un des moyens de préserver la *confiance*¹⁸ dans les cours et les tribunaux. » La satisfaction d'exercer leur métier en public que

17. « Le droit de punir a été déplacé de la vengeance du souverain à la défense de la société. » (Foucault 1975 : 93).

18. Nous soulignons.

nous ont confiée, en marge des audiences, certain·e·s magistrat·e·s résonne avec ces textes.

Ainsi l'audience serait bien une performance, cette fois symbolique, où le pouvoir judiciaire tend vers un succès, délicat à mesurer mais bien réel : faire que la confiance de ses administré·e·s persiste pour persister lui-même. Les magistrat·e·s doivent être assez convaincant·e·s pour que le public – familles de prévenu·e·s, victimes, étudiant·e·s, sociologues, policier·e·s, citoyen·ne·s curieux·ses – perçoive l'institution comme toujours suffisamment légitime et perpétue ainsi son adhésion à l'institution et à sa faculté de juger.

Cette hypothèse permet d'éclairer la fonction symbolique des audiences au tribunal, dont le caractère théâtral et ritualisé a déjà fait l'objet d'innombrables commentaires. Pour nous mettre à l'abri d'une compréhension trop naïve du rôle de l'aspect rituel dans la perpétuation d'une domination symbolique, il importe de diriger notre regard vers une partie de nos observations où le rite est réduit à sa plus minimale expression. À la fin de l'après-midi, lorsque tous les prévenu·e·s présent·e·s ont été jugé·e·s, la salle se vide. Il reste encore quelques avocat·e·s qui défendent tant bien que mal leur client·e absent·e. Après eux·elles, pourtant, le travail des juges et du·de la procureur·e n'est pas terminé. Vient alors le tour de jugements qui ne sont plus des « audiences » à proprement parler, puisque plus personne n'est entendu. Les prévenu·e·s ne sont plus que des dossiers à traiter. Tout ce qui faisait l'audience disparaît : la véracité des faits ne fait plus l'objet de questionnements, la peine n'est plus à individualiser parce que l'individu en question n'est pas là, la violence qui nous troublait en entrant a déserté avec les familles qui ont quitté les bancs de la salle. Une nouvelle violence, plus insidieuse, transparait. Celle du traitement bureaucratique des existences, sans décorum, c'est-à-dire d'une domination légale incarnée. Lorsqu'il n'y a plus personne devant elle, la justice se passe même de la sacro-sainte suspension d'audience. La·le procureur abrège son réquisitoire, la·le juge lance un regard à ses assesseur·euse·s et, puis prononce la peine.

En fin de compte, tout ce que nous nous attendions à constater en pénétrant la première fois dans une salle d'audience se trouve étonnamment réuni sous nos yeux. Le mécanisme de domination *symbolique* du pouvoir judiciaire serait à chercher dans cet usage

institutionnel du quiproquo – au sens étymologique, *quid pro quo*, « quelque chose pour quelque chose d'autre » : à l'application verticale et mécanique de la loi, l'audience substitue un dialogue ; à un dossier abstrait, elle substitue une personne de chair et d'os ; à une punition standard, elle substitue une peine individualisée ; à des purs raisonnements juridiques, elle substitue des raccourcis proverbiaux, des stratégies interactionnelles et des représentations sociales ; à une domination structurelle, enfin, elle substitue une performance contenant de potentielles résistances. Ce mécanisme symbolique n'est donc ni direct ni transparent. Il joue au contraire de la confusion qui peut jaillir de l'écart entre l'image de la Justice et l'exercice pratique du pouvoir judiciaire. Il ne s'agit pas de dire que l'audience est un malentendu, ni qu'elle masque les véritables rouages du pouvoir judiciaire, mais qu'elle fait comparaître la justice pour qu'elle puisse être jugée favorablement par le public.

Le quiproquo consiste par conséquent à substituer aux représentations absolues de la justice des séquences triviales. Ce prosaïsme tranquilliserait en amenuisant la transcendance imaginaire du pouvoir de la justice. Tout se passe comme si ce mécanisme visait à réduire l'écart entre les représentants qui défendent la société et la société défendue en faisant oublier qu'une audience est asymétrique. La confrontation entre juge et prévenu·e est peinte sous les traits dialogiques d'un combat entre parties presque égales – le « presque » condensant l'essence de ce quiproquo producteur d'espoir, donc producteur de *confiance*. La domination symbolique par quiproquo tendrait par conséquent à renouveler le consentement du public à être le sujet de la justice, à produire ou reproduire l'acceptation de l'asymétrie entre le pouvoir judiciaire et ses sujets. Cette fonction de production du consentement, qui peut réussir ou échouer parce qu'elle n'existe que dans une performance, apparaît être d'autant plus être intrinsèque à l'audience lorsque celle-ci disparaît : lorsqu'il n'y a plus de prévenu·e, plus d'interactions, plus de combat de surface, mais une domination de nouveau structurelle prenant la forme d'une technique administrative routinière, punissant un prévenu abstrait devant des gradins inoccupés ; parce qu'il n'y a plus de public, les magistrat·e·s sont privé·e·s de la performance qui pourrait reconduire leur légitimité symbolique.

En conclusion, le balancement entre différents aspects de la domination permet de tenir à distance une vision monovalente de la domination comme monopolisée par les acteurs professionnels du tribunal. Dans le cadre d'audiences en chambres correctionnelles, le concept de domination comme un rapport social objectif doublé de la production de consentement n'est pas opératoire pour saisir toute la diversité des rapports de force observés. En revanche, spécifier que la domination est un rapport asymétrique à la fois structurel et actualisé dans une performance, où se manifestent également des résistances, permet de caractériser conceptuellement la violence observée au tribunal. L'écart entre le caractère structurel de la domination et la performance de l'audience peut être compris, selon notre hypothèse, comme un rouage de domination symbolique par substitution qui fait de l'audience un quiproquo symbolique qui peut ou non parvenir à suggérer la confiance dans les tribunaux.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BERNARD Julien, 2015 : « Les voies d'approche des émotions », *Terrains/Théories*, n° 2, 2015.
- BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent, 1991 : *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BOURDIEU Pierre, 1994 : « Espace social et champ de pouvoir » Annexe au chapitre II, dans *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, p. 57.
- BOURDIEU Pierre, 1977 : « Une classe objet », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 17, n° 1, P. 2-5.
- BUTLER Judith, [1990] 2005 : *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte.
- CHATEAURAYNAUD Francis, 2015 : « L'emprise comme expérience. Enquêtes pragmatiques et théories du pouvoir », *SociologieS*, n° 25.
- CHRISTIN Angèle, 2008 : *Comparutions immédiates : enquête sur une pratique judiciaire*, Paris, La Découverte.

- COURPASSON David, 2000 : *L'Action contrainte : Organisations libérales et domination*, Paris, Presses universitaires de France.
- FOUCAULT Michel, 1975 : *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT Michel 1999 : *Les anormaux : cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Seuil/Gallimard.
- GOFFMAN Erving, [1959] 1973 : *La mise en scène de la vie quotidienne I : La présentation de soi*, Paris, éditions de Minuit.
- GUIBET LAFAYE Caroline, 2014 : « La domination sociale dans le contexte contemporain », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. 45, n° 1, p. 157-169.
- HERPIN Nicolas, 1977 : *L'application de la loi : deux poids, deux mesures*, Paris, Seuil.
- HONG Sung Min, 1999 : *Habitus, corpus, domination : sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, L'Harmattan, « Logiques sociales ».
- LAE Jean-François, 2002 : « Émotion et connaissance. L'emprise du sensible dans l'enquête sociologique », *Sociétés & Représentations*, vol. 13, n° 1, p. 247-257.
- MARTUCELLI Danilo, 2004 : « Figures de la domination », *Revue française de sociologie*, vol. 45, n° 3, p. 469-497.
- MICHAUD Yves, 2014 : « Définir la violence ? », *Les Cahiers Dynamiques*, n° 60, p. 30-36.
- SCOTT James C., [1990] 2009, *La Domination et les arts de la résistance : Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.
- WEBER Max, 2003 [1919] : *Le savant et le politique : une nouvelle traduction*, Paris, La Découverte.

ANTHROPOLOGIE

AUX ÉDITIONS L'HARMATTAN

Dernières parutions

L'ANNEAU À RÉTABLIR

Pour une valorisation des savoirs locaux

Baba Diané

Cet ouvrage plonge profondément dans les us et coutumes des sociétés traditionnelles africaines regorgeant de plusieurs valeurs, au nombre desquelles la solidarité, le droit d'aïnesse, la charité, la bonne éducation parentale et l'amour du travail. Les thématiques abordées dans ce livre décryptent ces vertus : les valeurs de l'éducation traditionnelle, les attributs de l'étranger, les vertus du conte, la pratique des bonnes mœurs...

(Coll. Harmattan Guinée, 176 p., 18 euros)

ISBN : 978-2-343-18147-9, EAN EBOOK : 9782140131004

KOTO, L'ÉGALITÉ NÉCESSAIRE

Savoir et pouvoir dans une société clanique

Les Nzèbi du Congo et du Gabon

Georges Dupré

Habitants de la grande forêt équatoriale, répartis entre Congo et Gabon où ils sont dispersés sur un très vaste espace, les Nzèbi ont un système social et politique décentralisé. Le clan qui est la pièce maîtresse de ce système offre un repérage général abstrait du territoire. Il est la référence de toutes les relations sociales et permet aux groupes en mouvement, parmi d'autres peuples, de se reconnaître comme ceux qui partagent le même savoir. Ce livre se veut le témoignage d'une réflexion sur l'égalité conduite au sein d'une société africaine.

(Coll. Études africaines, 242 p., 25,5 euros)

ISBN : 978-2-343-17891-2, EAN EBOOK : 9782140129391

ARTISTES & ANTHROPOLOGUES DANS LA CITÉ

Engagements, Co-créations, Parcours

Véronique Bénéï

Après les tournants "critique postmoderne" et "contemporain" amorcés depuis plus de trois décennies, nous voici maintenant dans un mouvement porté sur l'expérimentation et la rencontre avec l'art, comme part intégrante de nos méthodologies de chercheur-e-s. L'effervescence créatrice témoigne d'un souci renouvelé de "dire le terrain" d'une manière autre qu'étroitement académique ou réservée au seul public averti. De leur côté, les artistes empruntent de plus en plus aux sciences sociales et humaines, notamment à l'anthropologie et la sociologie, en allant parfois jusqu'à les investir comme champs d'expérimentation artistique.

(Coll. Inter-National, 238 p., 27 euros)

ISBN : 978-2-343-17625-3, EAN EBOOK : 9782140128295

LES PALESTINIENS CHRÉTIENS DU PÉROU

Anthropologie d'une diaspora de Chrétiens orientaux

Denys Cuche

A partir de la fin du XIX^{ème} siècle, cherchant à échapper à l'oppression turque, des Chrétiens arabes arrivent au Pérou de plus en plus nombreux ? en provenance de Palestine, partie intégrante de l'Empire ottoman. La colonisation juive puis la création d'Israël pousseront d'autres migrants au départ. Présents comme petits commerçants dans les Andes du sud, ils finiront, pour la plupart, par gagner Lima, où beaucoup deviendront des entrepreneurs prospères. L'histoire mouvementée du Proche-Orient rend quasi impossible leur retour dans leur patrie d'origine. Alors que l'avenir des Chrétiens en Palestine est de plus en plus incertain, cette diaspora leur permet de continuer d'exister collectivement en tant que tels.

(Coll. Connaissance des hommes, 240 p., 25,5 euros)

ISBN : 978-2-343-17861-5, EAN EBOOK : 9782140126215

LA COLOMBIADE

ou La foi portée au Nouveau Monde

Anne-Marie DU BOCAGE

Anne-Marie du Boccage raconte dans La Colombiade (1756) le périple maritime de Colomb, son arrivée sur une île paradisiaque - utopique - et sa première rencontre avec des Indiens. À cette époque, au milieu du XVIII^{ème} siècle, paraissent L'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations de Voltaire et le Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes de Rousseau. L'idée d'un bon sauvage ressurgit, doublée par la « légende noire » des conquistadores qui donne mauvaise conscience aux esprits éclairés ; le monde civilisé s'interroge alors sur le bien-fondé de la Conquête. L'auteur s'efforce de réhabiliter l'Amiral - présenté ici comme un homme de science, presque un homme des Lumières - et son grand projet, à la fois religieux et humaniste.

Indigo - Côté femmes (224 p., 20,5 euros)

ISBN : 978-2-35260-150-0, EAN EBOOK : 9782140127618

AN ANTHROPOLOGY OF IMAGES IN CONTEMPORARY CHRISTIAN ORTHODOX ETHIOPIA

Siena-Antonia de Ménonville

Cet essai en langue anglaise a pour objet les producteurs d'images dans l'Éthiopie chrétienne orthodoxe contemporaine. Ce travail s'inscrit à la croisée de l'anthropologie de la religion, de l'image et de la morale, tout en analysant aussi les pratiques magico-thérapeutiques traditionnelles.

Harmattan Italia (Coll. Harmattan Italia, 388 p., 39 euros)

ISBN : 978-2-336-31858-5, EAN EBOOK : 9782140126642

VOICING THE UNHEARD

Music as windows for minorities

Yves Defrance

In this book, researchers give the floor to people of minorities in the world who, through their music, express their will to assert their identity. Musicians often champion a discourse that is both nostalgic and affirmative of a difference. How to promote these differences? We see it through the provocative broadcasting of erotic

songs from Okinawa in a conservative Japan or through the success of a North Korean band immigrated with unheard of neo-political repertoire. Some 15 papers from recognized researchers coming from 14 different countries put forth situations observed and analyzed on about 20 meaningful cases and fieldworks in the world.

(Coll. Anthropologie et musiques, 350 p., 36 euros)

ISBN : 978-2-343-17907-0, EAN EBOOK : 9782140124853

ANTHROPOLOGIE DES TECHNIQUES

Cahier 1. De la mémoire aux gestes en Préhistoire

Sous la direction de Eva David

Eva David

Comment appréhender les évolutions culturelles à travers les objets laissés par les sociétés ? Constitué d'un recueil d'articles traitant de Préhistoire, cet ouvrage est conçu comme un arrêt sur image de la Science en cours, une focale sur les études actuelles menées par une équipe de recherche en Anthropologie des techniques ; l'équipe AnTET du laboratoire ArScAn. Il présente l'état des questionnements scientifiques, les champs méthodologiques, même dans leurs aspects exploratoires ou prospectifs, et le niveau de compétences requis dans l'analyse de l'artéfact. Ce faisant, toutes les contributions participent à un tournant théorique et pratique de ce que l'on nomme la Technologie préhistorique.

(220 p., 25,5 euros)

ISBN : 978-2-343-16602-5, EAN EBOOK : 9782140122279

LES USAGES SOCIAUX DES PENTECÔTISTES TSI GANES

Idéologies, minoritaires et pentecôtisme tsigane en Bretagne

Tome II

Régis Laurent

Cette recherche sur le pentecôtisme tsigane se développe sur deux tomes profondément indissociables. Dans la continuité du premier, ce second tome nous parle plus longuement des forces et des idéologies dominantes qui ont interagi avec cet avènement d'un pentecôtisme dans les mondes tsiganes et les pratiques sociales observées dans ce contexte particulier. Cette recherche est la première de cette ampleur sur le pentecôtisme tsigane. L'auteur y explique comment une minorité opprimée, pour exister, a créé sa propre institution religieuse à partir d'un socle commun : le pentecôtisme. Cette contribution à une meilleure connaissance des "mondes tsiganes" démontre en arrière-plan l'importance des services communs comme garants de la cohésion sociale.

(Coll. Logiques sociales, 250 p., 25 euros)

ISBN : 978-2-343-16390-1, EAN EBOOK : 9782140120817

ANTHROPOLOGIE GLOBALE DU PRÉSENT

Monique Selim

Comment être anthropologue aujourd'hui dans un contexte de naturalisation de la communication numérique, de la globalisation capitaliste, du marché ? Ce sont tout d'abord des réponses épistémologiques qu'apporte cet ouvrage en interrogeant les nouvelles normes idéologiques. Quel sens donner à la centralité actuelle de la question sexuelle dans son articulation à la question sociale, aux failles du politique et à celles

du sujet hyperconnecté qui trouve le présent ? Les pistes interprétatives offertes s'inscrivent dans un déchiffrement à vif des configurations singulières de nos univers quotidiens désormais partagés.

(Coll. Anthropologie Critique, 266 p., 26,5 euros)

ISBN : 978-2-343-17467-9, EAN EBOOK : 9782140119583

L'ÉDUCATION AUX VALEURS CHEZ LES DING ORIENTAUX EN RDC TOME 3

De 1885 à nos jours

Approche pédagogique

Placide Malung'Mper Akpanabi

Préface de Guy Avanzini

Ce troisième tome analyse le concept « valeur » et présente la pédagogie et la didactique de l'éducation aux valeurs. Son enjeu est d'avoir trouvé, d'une part, la médiation pédagogique comme une forme de pédagogie d'éducation aux valeurs pouvant harmoniser le conflit des systèmes des valeurs en jeu et, d'autre part, d'avoir réellement trouvé dans la palabre africaine les bases de la pédagogie de la médiation socio-cognitive, puis d'avoir développé les modalités d'une vraie entrée de cette approche dans le système éducatif.

(Coll. Études africaines, 378 p., 38 euros)

ISBN : 978-2-343-16421-2, EAN EBOOK : 9782140119712

L'ÉDUCATION AUX VALEURS CHEZ LES DING ORIENTAUX EN RDC TOME 2

De 1885 à nos jours

Approche historique

Placide Malung'Mper Akpanabi

Préface de Guy Avanzini

Ce deuxième tome est une analyse historique des acquis de la colonisation et de l'évangélisation, des témoignages des acteurs de cette époque et des transformations introduites dans le système éducatif de la R. D. Congo et des traditions des Ding Orientaux, comme des codes culturels occidentaux et le contexte de la pénétration des valeurs occidentales chez ces populations, offrant une clé de confrontation, entre elles, de la Tradition et de la Modernité, pour ou contre une continuité-discontinuité.

(Coll. Études africaines, 320 p., 33 euros)

ISBN : 978-2-343-16420-5, EAN EBOOK : 9782140119705

APRÈS LES CAMPS

Traces, mémoires et mutations des camps de réfugiés

Jean-Frédéric De Hasque, Clara Lecadet

Cet ouvrage apporte une lecture croisée de l'actualité et de l'histoire des camps de réfugiés, en s'intéressant aux initiatives institutionnelles et aux luttes associatives qui président à la création et à la fermeture de ces lieux, à leur disparition ou à leur conservation une fois le temps de l'urgence passé, à leurs traces matérielles et aux mémoires qui en émergent. L'après-camp interroge l'histoire des camps de réfugiés, leur présent, mais aussi leur devenir. DVD inclus (→ Exemple du camp de Cotonou)

Academia (Coll. Investigations d'anthropologie prospective, 252 p., 26 euros)

ISBN : 978-2-8061-0430-4, EAN EBOOK : 9782806109941

STRUCTURES ÉDITORIALES DU GROUPE L'HARMATTAN

L'HARMATTAN ITALIE
Via degli Artisti, 15
10124 Torino
harmattan.italia@gmail.com

L'HARMATTAN HONGRIE
Kossuth l. u. 14-16.
1053 Budapest
harmattan@harmattan.hu

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
10 VDN en face Mermoz
BP 45034 Dakar-Fann
senharmattan@gmail.com

L'HARMATTAN MALI
Sirakoro-Meguetana V31
Bamako
syllaka@yahoo.fr

L'HARMATTAN CAMEROUN
TSINGA/FECAFOOT
BP 11486 Yaoundé
inkoukam@gmail.com

L'HARMATTAN TOGO
Djidjole - Lomé
Maison Amela
face EPP BATOME
ddamela@aol.com

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Achille Somé - tengnule@hotmail.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
Résidence Karl - Cité des Arts
Abidjan-Cocody
03 BP 1588 Abidjan
espace_harmattan.ci@hotmail.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy, rue KA 028 OKB Agency
BP 3470 Conakry
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN ALGÉRIE
22, rue Moulay-Mohamed
31000 Oran
info2@harmattan-algerie.com

L'HARMATTAN RDC
185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala - Kinshasa
matangilamusadila@yahoo.fr

L'HARMATTAN MAROC
5, rue Ferrane-Kouicha, Talaâ-Elkbira
Chrableyine, Fès-Médine
30000 Fès
harmattan.maroc@gmail.com

L'HARMATTAN CONGO
67, boulevard Denis-Sassou-N'Guesso
BP 2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

NOS LIBRAIRIES EN FRANCE

LIBRAIRIE INTERNATIONALE
16, rue des Écoles - 75005 Paris
librairie.internationale@harmattan.fr
01 40 46 79 11
www.librairieharmattan.com

LIB. SCIENCES HUMAINES & HISTOIRE
21, rue des Écoles - 75005 Paris
librairie.sh@harmattan.fr
01 46 34 13 71
www.librairieharmattansh.com

LIBRAIRIE L'ESPACE HARMATTAN
21 bis, rue des Écoles - 75005 Paris
librairie.espace@harmattan.fr
01 43 29 49 42

LIB. MÉDITERRANÉE & MOYEN-ORIENT
7, rue des Carmes - 75005 Paris
librairie.mediterranee@harmattan.fr
01 43 29 71 15

LIBRAIRIE LE LUCERNAIRE
53, rue Notre-Dame-des-Champs - 75006 Paris
librairie@lucernaire.fr
01 42 22 67 13



FIGURES ANTHROPOLOGIQUES DE LA DOMINATION

Le concept de domination constitue l'une des plus hautes crêtes de cristallisation des débats qui animent le champ des sciences sociales et bien au-delà, toutes les réflexions sur la nature des rapports qui font et défont les sociétés. Il continue de donner lieu à de multiples controverses sur le pouvoir, les relations sociales où il prend forme, ainsi que les subjectivités et les désirs ambivalents qu'il suscite.

Plutôt que de revenir de manière abstraite sur ces débats, ces *Figures anthropologiques de la domination* se proposent d'aborder, depuis des terrains contrastés (en Inde, au Pakistan, en France, au Mali et en Roumanie), les contradictions actuelles de la domination, en faisant une large part à la réflexivité, à l'épistémologie et aux positions en miroir des chercheurs et des acteurs.

Pascale Absi, Françoise Bourdarias (anthropologues) et Isabelle Guérin (économiste) sont chercheuses au CESSMA (IRD/INALCO/Université de Paris Diderot).

ANTHROPOLOGIE



CRITIQUE

ISBN : 978-2-343-18721-1
17,50 €

Illustration de couverture :

https://www.helmholtz-berlin.de/media/media/spezial/people/banhart/html/D-Others/open/article/d034_manke2008.pdf



9 782343 187211