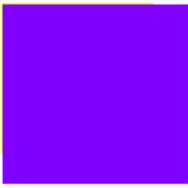


# **S'appropriier Bourdieu : la théorie féministe et la sociologie de la culture de Pierre Bourdieu**

## **Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture**

**Toril Moi**  
Duke University  
toril@duke.edu



**Résumé :**

La théorie *générale* de Bourdieu sur la reproduction du pouvoir culturel et social n'est pas en soi radicalement nouvelle ni originale. Nombre de ses sujets de prédilection ont déjà été étudiés par d'autres. D'aucuns argueront que sa théorie générale du pouvoir peut sembler moins originale que celle d'un Marx ou d'un Foucault ; que sa description de la manière dont les sujets individuels en viennent à intérioriser les institutions ou les structures sociales dominantes et à s'y identifier ressemble fort à un écho de la théorie de l'hégémonie de Gramsci ; et que sa théorie du pouvoir social et de ses effets idéologiques paraîtra moins stimulante que ceux de l'École de Francfort. En revanche, l'originalité de Bourdieu réside dans ses analyses de ce que l'on peut nommer une *microthéorie* du pouvoir social. Un autre grand avantage de l'approche microthéorique de Bourdieu pour une féministe est qu'elle nous permet d'intégrer les détails les plus banals, les faits les plus triviaux de la vie quotidienne dans nos analyses.

**Mots-clés :** Bourdieu ; féminisme ; genre ; pouvoir ; vie quotidienne

**Summary:**

"Bourdieu's general theories of the reproduction of cultural and social power are not per se radically new and original. Many of his most cherished themes have also been studied by others. To some, his general theory of power may seem less original than that of a Marx or a Foucault; his account of the way in which individual subjects come to internalize and identify with dominant social institutions or structures may read like an echo of Gramsci's theory of hegemony; and his theory of social power and its ideological effects may seem less challenging than those of the Frankfurt School. [...] On the other hand, Bourdieu's originality is to be found in his development of what one might call a microtheory of social power. [...] For a feminist, another great advantage of Bourdieu's microtheoretical approach is that it allows us to incorporate the most mundane details of everyday life in our analyses."

**Keywords:** Bourdieu; feminism; gender; power, everydaylife

La théorie féministe est une approche critique ; la critique féministe est donc nécessairement politique. En posant cette affirmation, je m'appuie sur le concept marxiste de « critique », que Kate Soper définit succinctement comme un exercice théorique qui, en « exposant les causes dans le réel des défauts cognitifs de la théorie attaquée, en appelle à des changements dans le réel même » (Soper, 1989, 93). En ce sens, écrit Soper, la critique féministe en vient à se faire l'écho de la théorie critique telle qu'elle a été développée par l'École de Francfort, qui plaçait l'accent sur « la justification argumentée d'une pratique concrète et émancipatrice » (*ibid.*)<sup>1</sup>. Il s'agit clairement d'un objectif ambitieux, qui m'obligerait à situer la théorie sociale de Pierre Bourdieu par rapport à la formation sociale française spécifique qui l'a produite. Une telle analyse nécessiterait cependant une vaste recherche empirique, mais une telle entreprise excède ici mon propos.

C'est pourquoi j'ai intitulé le présent article « S'appropriier Bourdieu ». Par « appropriation », j'entends l'évaluation critique d'une formation théorique donnée, en vue de la reprendre et de l'utiliser à des fins féministes<sup>2</sup>. L'appropriation est donc théoriquement une entreprise un peu plus modeste qu'une critique à part entière et elle a un objectif concret, relativement bien défini. Ni l'« appropriation » ni la « critique » ne reposent sur l'idée d'un point de vue transcendantal à partir duquel il serait possible d'examiner la formation théorique en question. Contrairement au concept de « critique » [*criticism*] des Lumières, le concept de « critique » [*critique*] tel qu'il est utilisé ici est donc immanent et dialectique. Ma thèse de l'« appropriation » et de la « critique » comme des activités féministes clés vise par conséquent à contester l'idée que les féministes sont condamnées à être les victimes de ce qu'on appelle parfois la théorie « masculine ». Si je préfère utiliser des termes tels que « patriarcal » et « féministe » plutôt que « masculin » et « féminin », c'est précisément parce que je crois qu'en tant que féministes, nous luttons pour *transformer* les traditions culturelles dont nous sommes les produits contradictoires.

1 Pour une autre discussion du féminisme comme approche critique, voir Benhabib, Cornell, 1987.

2 Une première tentative de conceptualisation de l'« appropriation » se trouve dans l'un de mes articles, réédité sous le titre « Feminist, Female, Feminine » (1989).

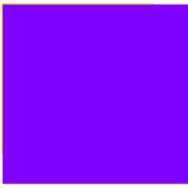
## *Pourquoi Bourdieu ?*

Depuis les années 1960, le sociologue français Pierre Bourdieu, professeur de sociologie au Collège de France et directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris, a publié plus de vingt ouvrages sur l'anthropologie, la sociologie de la culture, le langage et la littérature. Ce n'est que récemment, cependant, qu'il a rencontré un public en dehors des sciences sociales dans le monde anglophone. L'une des raisons de cet intérêt interdisciplinaire relativement tardif est certainement le fait que sa pensée résolument sociologique et historique, qui doit bien davantage à la sociologie française classique, au structuralisme et même au marxisme qu'à des mouvements intellectuels postérieurs<sup>3</sup>, ne pouvait trouver que peu d'écho dans un espace théorique dominé, dans les sciences humaines du moins, par le poststructuralisme et le postmodernisme. Aujourd'hui, cependant, on constate un regain d'intérêt pour les déterminants sociaux et historiques de la production culturelle. Le fait que Bourdieu ait toujours accordé beaucoup d'attention aux problèmes liés à la littérature, au langage et à l'esthétique fait de son travail un terrain particulièrement riche pour les chercheurs et chercheuses en littérature<sup>4</sup>.

Dans un article récent, la sociologue britannique de la culture Jane Wolff plaide ainsi en faveur d'une approche plus sociologique de la critique féministe : « Ce n'est qu'à travers une analyse systématique des divisions sexuelles, des rapports sociaux de production

3 Je ne prétends pas que Bourdieu est marxiste. Pour sa critique de certaines formes de marxisme traditionnel, voir Bourdieu (1984c).

4 Voir par exemple son étude sur Flaubert (*Les Règles de l'art*) et *Ce que parler veut dire*, ainsi que *La Distinction*. Voir aussi « Sartre », et l'ouvrage paru peu après sur *Sartre et « Les Temps modernes »* d'une élève de Bourdieu, Anna Boschetti. Dans ce contexte d'introduction, je voudrais également mentionner la conférence inaugurale de Bourdieu au Collège de France, *Leçon sur la leçon*, et le recueil de courts essais intitulé *Choses dites*, qui constituent des exemples accessibles et lisibles de sa critique culturelle. Une sélection d'essais de *Choses dites*, ainsi que la conférence inaugurale de Bourdieu, ont été publiés en anglais sous le titre *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Les nouveaux lecteurs de la théorie sociale de Bourdieu devraient peut-être commencer par ce volume et poursuivre avec *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *Questions de sociologie*, « Le marché des biens symboliques », « La production de croyance », « Champ du pouvoir », et au moins les premières sections de *La Distinction*. Ils pourront ensuite se tourner vers *Le Sens pratique* et *La Noblesse d'État*. Yvette Delsaut a réalisé une bibliographie complète de l'œuvre de Bourdieu jusqu'en 1988 inclus, bibliographie désormais facilement accessible en anglais dans *In Other Words*, p. 199-218. Loïc J. D. Wacquant a réalisé, édité et annoté une série d'entretiens avec Bourdieu sous le titre *An Invitation to Reflexive Sociology* [N.d.T.: Chicago, The University of Chicago Press, 1992]. Une fois publié, ce livre constituera de loin l'introduction la plus pédagogique, la plus précise et la plus accessible à l'œuvre de Bourdieu en anglais.



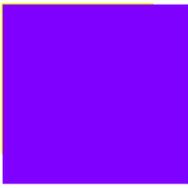
culturelle et des relations entre textualité, sexe et structure sociale », écrit-elle, « que la critique littéraire féministe atteindra véritablement son objectif » (1988). Je suis d'accord avec Wolff pour dire que la critique féministe ferait bien de développer une compréhension plus élaborée des aspects sociaux de la production culturelle<sup>5</sup>. C'est pourquoi je pense que la sociologie de la culture de Bourdieu constitue un terrain fructueux pour les féministes, précisément parce qu'elle nous donne les moyens de produire des analyses très concrètes et spécifiques des déterminants sociaux de l'*énonciation*\*<sup>6</sup> littéraire. Cela ne signifie pas qu'il s'agit là des seuls déterminants que nous devons prendre en compte, ni que les critiques féministes ne doivent pas se préoccuper de l'*énoncé*\* ou du discours lui-même<sup>7</sup>. En cela je rejoins une nouvelle fois pleinement Janet Wolff lorsqu'elle affirme que la critique féministe échoue dans sa mission politique et littéraire si elle n'étudie pas la littérature à la fois à travers les textes et au niveau des institutions et processus sociaux. J'ajouterais d'ailleurs qu'il est tout aussi absurde de vouloir réduire l'*énoncé*\* à l'*énonciation*\* (par exemple en prétendant que chaque affirmation pourrait être entièrement expliquée par la prétendue « position de parole »), que d'examiner les textes comme s'ils n'étaient pas les produits complexes d'un *acte* de parole historiquement et socialement situé, c'est-à-dire d'une *énonciation*\*.

Si je m'intéresse donc à Bourdieu, ce n'est pas parce que je pense que sa théorie de la construction sociale des catégories conceptuelles, dont celle de « la femme », rendrait en quelque sorte superflues toutes les autres formations théoriques. Ainsi, il ne saurait être question d'abandonner Freud pour Bourdieu. Nous ne pouvons pas non plus nous permettre de négliger les approches textuelles au profit de la sociologie ou de la psychologie. Et je ne souhaite pas non plus réduire le travail du sociologue français à un simple outil pour les critiques littéraires. Bourdieu a en effet également une pertinence

5 Bourdieu ne constitue pas la seule inspiration théorique pour un tel travail. Toute la tradition de critique culturelle britannique, de Raymond Williams à l'école de Birmingham, est une autre source d'inspiration évidente.

6 *N.d.T.* : les termes en italique suivis d'un astérisque sont en français dans le texte original.

7 Pour les définitions originales d'Émile Benveniste des notions d'*énoncé* et d'*énonciation*, voir Benveniste, 1966a et 1966b. Pour mon propre point de vue sur la relation entre l'énonciation de Benveniste et la théorie du langage de Julia Kristeva comme discours du sujet parlant et incarné, voir mon ouvrage *Feminist Theory and Simone de Beauvoir, The Bucknell Lectures in Literary Theory* (Moi, 1990a, 53 n. 2, 87 n. 3).



théorique considérable pour le féminisme. Dans cet article je souhaite par exemple montrer qu'une approche bourdieusienne nous permet de re-conceptualiser le genre en tant que catégorie sociale d'une manière qui va à l'encontre de la division traditionnelle essentialiste/non-essentialiste.

La théorie *générale* de Bourdieu sur la reproduction du pouvoir culturel et social n'est pas en soi radicalement nouvelle ni originale. Nombre de ses sujets de prédilection ont déjà été étudiés par d'autres. D'aucuns argueront que sa théorie générale du pouvoir peut sembler moins originale que celle d'un Marx ou d'un Foucault ; que sa description de la manière dont les sujets individuels en viennent à intérioriser les institutions ou les structures sociales dominantes et à s'y identifier semble faire écho à la théorie de l'hégémonie de Gramsci ; et que sa théorie du pouvoir social et de ses effets idéologiques paraîtra moins stimulante que ceux de l'École de Francfort<sup>8</sup>. Pour moi, en revanche, l'originalité de Bourdieu réside dans ses analyses de ce que l'on peut nommer une *microthéorie* du pouvoir social<sup>9</sup>. Là où Gramsci nous propose une théorie générale de l'imposition de l'hégémonie, Bourdieu nous montre exactement *comment* l'analyse détaillée des commentaires des enseignant-es sur les travaux des élèves, des règles d'examen et des choix des élèves entre les différentes matières permet de retracer, de façon spécifique et pratique, la manière dont l'idéologie hégémonique se construit et est mise en œuvre concrètement. De nombreuses féministes posent que le genre est socialement construit. Une telle affirmation catégorique n'est pas difficile à faire. Mais le problème est d'identifier le type de conséquences spécifiques d'une telle affirmation. C'est sur ce point que je trouve les théories sociologiques de Bourdieu particulièrement utiles. Un autre grand avantage de l'approche micro-théorique de Bourdieu pour une féministe est qu'elle nous permet d'intégrer les détails les plus banals, les faits les plus triviaux de la vie quotidienne dans nos analyses. Ou, pour le dire autrement : *tout*, chez Bourdieu, donne lieu à une lecture sociologique.

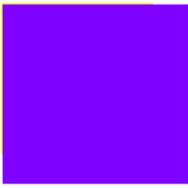
8 Je ne prétends donc pas que Bourdieu supplante ou transcende ces autres théories. Pour saisir pleinement les forces et les limites relatives des théories de Bourdieu, il faudrait procéder à une lecture attentive de ses travaux par rapport à toute la tradition du marxisme occidental d'une part, et à la sociologie et à l'ethnologie françaises de l'autre. Une telle entreprise évaluative n'est pas mon propos ici.

9 Cette formulation spécifique a été proposée en premier par Terry Eagleton.

Bourdieu refuse la distinction *a priori* entre sujets « hauts » ou « significatifs » et sujets « bas » ou « insignifiants », et analyse donc les différentes manières de mâcher sa nourriture ou de s'habiller, les goûts musicaux, depuis une prédilection pour *Home on the Range* [enregistrements de Frank Sinatra. *N.d.T.*] jusqu'à un goût pour John Cage, les choix de décoration d'intérieur, le type d'amis et de films qu'on aime regarder ou encore ce que peut ressentir une étudiante lorsqu'elle parle à son professeur. On peut donc dire que, en un sens, une partie de mon intérêt pour Bourdieu résulte directement de ma conviction profonde que l'essentiel de ce que les esprits patriarcaux ont tendance à balayer d'un revers de main comme de banals *commérages*, et même des commérages de bonnes femmes de surcroît, est en réalité tout à fait significatif socialement. C'est cependant une chose de l'affirmer, mais une tout autre de le démontrer de manière convaincante. Après avoir lu Bourdieu, je suis à présent convaincue qu'il est possible d'inscrire les détails triviaux de la vie quotidienne dans une analyse sociale du pouvoir plus générale. Ce seul fait suffirait à rendre son approche séduisante pour les féministes en quête d'un mode d'analyse sociale qui se défasse ou dépasse le traditionnel clivage individu/social ou privé/public. Encore une fois, il est sans doute nécessaire de souligner que je ne prétends pas que Bourdieu est le seul penseur à s'intéresser théoriquement à la vie quotidienne. Mais il me semble bien qu'il n'existe pas d'autre proposition théorique qui me permette d'établir des rapports extrêmement complexes, et pourtant en même temps tout à fait concrets et spécifiques, entre, par exemple, ma fascination pour Simone de Beauvoir, ma tendance à commander du poisson au restaurant et ma position spécifique dans un champ social donné.

Il n'en est cependant pas moins vrai que jusqu'à très récemment, Bourdieu lui-même n'a pas eu beaucoup à dire sur les femmes<sup>10</sup>. Par conséquent la théorie a quelque peu négligé la place du genre dans sa pensée. Une féministe qui aborde Bourdieu doit donc nécessairement se demander si ses principaux concepts peuvent simplement être appliqués

10 Cela ne signifie pas que Bourdieu ignore systématiquement la question des femmes dans ses travaux antérieurs. Il y a de profonds et intéressants développements sur la position des femmes dans *Les Héritiers* (1964) et *La Reproduction* (1970) de Bourdieu et Passeron, et dans *La Distinction* (1979) et *Le Sens pratique* (1980) de Bourdieu.



au genre ou s'ils doivent être repensés et restructurés en vue d'être rendus utilisables pour ses objectifs propres. Elle devra également soulever la question du changement social. Les théories de Bourdieu, et l'accent qu'elles mettent sur la manière dont les acteurs sociaux intériorisent les valeurs sociales dominantes, sont-elles capables de théoriser le changement ? Bourdieu sous-entend-il que les structures de pouvoir social l'emportent *toujours* ? Qu'*amor fati* – « accepte ton destin » – est la devise appropriée pour tout acte socialement déterminé ? Ce sont ces questions, cruciales pour les féministes comme pour les socialistes, qui seront examinées ci-après.

## *Champ, habitus, légitimité, violence symbolique*

À ce stade, il est nécessaire de présenter certains des concepts clés de Bourdieu. Deux des termes les plus fondamentaux, *champ\** et *habitus\**, sont fondamentalement interdépendants. Un champ peut être défini comme un système compétitif de relations sociales qui fonctionne selon une logique ou des règles qui lui sont propres. « J'appelle champ », écrit Bourdieu, « un espace de jeu, un champ de relations objectives entre des individus ou des institutions en compétition pour un enjeu identique » (Bourdieu, 1984b, 197). En principe, tout système social dont on peut montrer qu'il fonctionne selon une telle logique est donc un champ.

Mais si le champ est une structure de compétition, ou peut-être plus précisément un espace de lutte voire un champ de bataille, qu'est-ce qui alors se joue ? D'une manière générale, on peut supposer que tout·e actrice du champ cherche à y disposer du plus de pouvoir et de domination possible. L'objectif est donc d'imposer ses règles du jeu au champ, c'est-à-dire de devenir l'instance qui détient le pouvoir de conférer ou de retirer la *légitimité* aux autres participant·es. Bourdieu définit la *légitimité* de la manière suivante : « [e]st légitime une institution, ou une action, ou un usage qui est dominant et méconnu comme tel, c'est-à-dire tacitement reconnu » (Bourdieu, *ibid.*, 110). On acquiert une telle position dominante en accumulant au maximum le capital symbolique en vigueur dans le domaine donné. Dans son article pionnier « Champ intellectuel et projet créateur » (1966), Bourdieu propose une analyse saisissante des actions réciproques entre le projet de

l'écrivain et les structures du champ intellectuel. Sa thèse est que le champ intellectuel est relativement autonome par rapport à l'ensemble du champ social et qu'il génère donc son propre type de légitimité. Cela ne signifie pas que le champ social n'agit pas au sein du champ intellectuel, mais plutôt qu'il y opère uniquement en tant que *représentation* de lui-même, représentation qui, de surcroît, n'est pas importée de l'extérieur mais produite à l'intérieur même du champ intellectuel propre.

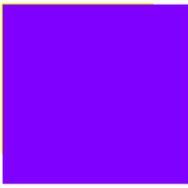
Les champs intellectuel et éducatif, comme tous les autres, ont leurs propres mécanismes spécifiques de sélection et de consécration. La légitimité intellectuelle, en tant que valeur symbolique, est produite par le champ lui-même et peut être définie comme ce qui est *reconnu* – ou, selon le terme de Bourdieu, *consacré* – par le champ à un moment donné. Pour atteindre cette légitimité, les actrices du champ ont recours à des stratégies nombreuses et variées. Ces stratégies, cependant, sont rarement, voire jamais, perçues comme telles par les actrices eux et elles-mêmes. Au contraire, chaque champ génère un *habitus\** spécifique, que Bourdieu définit comme « un système de dispositions ajusté à ce jeu » (Bourdieu, *ibid.*, 34). « Pour qu'un champ marche », écrit-il, « il faut qu'il y ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'*habitus* impliquant la connaissance et la reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc. » (Bourdieu, *ibid.*, 114). L'*habitus\** peut donc être considéré comme la totalité des *dispositions\** générales acquises par l'expérience pratique sur le terrain. À un niveau, l'*habitus* est donc *le sens pratique\**. D'une certaine manière, l'*habitus* peut être comparé à ce que les pédagogues ont appelé le « curriculum silencieux », à savoir ces normes et valeurs qui sont inculquées par les formes mêmes de l'interaction en classe, plutôt que par un projet d'enseignement explicite. Pour Bourdieu, cependant, l'*habitus* est un ensemble actif et matriciel de dispositions non formulées, et non une réserve de connaissances passives.

En tant qu'ensemble intériorisé de règles tacites régissant les stratégies et les pratiques dans le champ, l'*habitus* d'un champ est destiné à rester non explicité. Dans la mesure où un champ ne peut fonctionner sans son *habitus* spécifique, tout champ est nécessairement structuré par une série de règles *tacites* et *indiscibles* concernant ce qui peut légitimement être dit – ou perçu – au sein du champ. En ce sens, écrit Bourdieu, le champ

entier fonctionne comme une forme de *censure* (voir Bourdieu, *ibid.*, 138-142). Au sein du champ, chaque discours est *euphémisé*, dans le sens où il doit respecter les *formes* correctes, qui régissent le champ, ou risquer d'être exclu en tant que non-sens (dans le cas du champ intellectuel, les discours exclus auraient tendance à être considérés comme *stupides* ou *naïfs*).

Cependant, si le champ dans son ensemble fonctionne comme une forme de censure, chaque discours à l'intérieur du champ devient à la fois une mise en œuvre et un effet de la *violence symbolique*. Il en est ainsi parce qu'un champ est une structure particulière de distribution d'un type spécifique de capital. Le droit de parler, la *légitimité*, est accordé aux actrices reconnues par le champ comme de puissantes détenteuses de capital. Ces individus deviennent les porte-parole de la *doxa* et luttent pour reléguer ceux et celles qui les défient à leur position d'*hétérodoxie*, de manque de capital, d'individus auxquels on ne peut accorder le *droit* de parler. Les puissants détenteurs du capital symbolique deviennent les porteurs du pouvoir symbolique, et donc de la violence symbolique. Mais étant donné que tous les actrices dans le champ partagent dans une certaine mesure le même habitus, le droit au pouvoir de ces actrices richement dotées est implicitement *reconnu* par toutes, et en particulier par ceux et celles qui aspirent un jour à les évincer de leur trône. Le fait que différentes factions au sein du champ (de bataille) se battent à la vie à la mort au sujet de politique, d'esthétique ou de théorie ne signifie pas qu'elles ne partagent pas, dans une certaine mesure, le même habitus : par l'acte même de s'engager dans la bataille, elles prouvent mutuellement et silencieusement qu'elles acceptent les règles du jeu. Il ne s'ensuit pas, autant que je puisse le voir, qu'elles jouent toutes le jeu *de la même manière*. Les positions différentes occupées par les différent·es actrices dans le champ exigent de fait des stratégies différentes. En effet, dans la mesure où les différent·es actrices viennent de milieux sociaux différents (ils et elles viennent de régions géographiques différentes, sont de classe, sexe ou race différents, etc.), leur habitus ne peut être *identique*.

Il en va de la légitimité comme de la « distinction » (la distinction n'étant, après tout, rien d'autre que le *goût légitime*). C'est tout l'enjeu du processus d'imposition de la légitimité : en arriver à un point où les catégories de pouvoir et de distinction deviennent



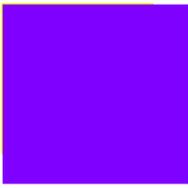
indiscernables. La légitimité (ou la distinction) n'est véritablement atteinte que lorsqu'il n'est plus possible de dire si la domination est *le résultat* de la distinction ou si l'acteur en position de domination apparaît simplement comme ayant reçu les honneurs de la distinction *parce qu'il* (plus rarement elle) est dominant (*cf.* Bourdieu, 1979, 92).

Dans *Le Sens pratique*, Bourdieu définit la violence symbolique comme une violence « douce », une « violence censurée et euphémisée, c'est-à-dire méconnaissable et reconnue » (Bourdieu, 1980a, 216-217). On a recours à la violence symbolique lorsque la violence ouverte ou directe (comme la violence économique, par exemple) n'est pas possible. Il est important de bien comprendre que la violence symbolique est *légitime* et donc littéralement invisible en tant que violence. Lorsque se développe une lutte idéologique ou matérielle explicite entre des groupes ou des classes, comme la lutte des classes ou la lutte féministe, la violence symbolique peut alors être démasquée et reconnue comme telle. Mais dès l'instant où elle est ainsi reconnue, elle ne peut plus fonctionner comme violence *symbolique* (voir Bourdieu, *ibid.*, 230, n. 27). Dans la mesure où elles ont tendance à nier l'importance des structures économiques, les sociétés précapitalistes, selon Bourdieu, font un usage généralisé de la violence symbolique. Dans les sociétés du capitalisme tardif en revanche, la violence symbolique s'est épanouie de manière plus pernicieuse dans les domaines de l'art et de la culture, perçus comme des refuges sacrés de valeurs désintéressées au sein d'un monde hostile et sordide dominé par la production économique (voir Bourdieu, *ibid.*, 231).

## Éducation et reproduction du pouvoir

Pour Bourdieu, le système éducatif est l'un des principaux facteurs de la violence symbolique dans les démocraties modernes<sup>11</sup>. C'est aussi un facteur nodal dans la

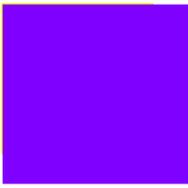
11 Il est important de souligner que le travail de Bourdieu est basé sur le système éducatif *français*. Il s'agit d'un système qui se présente ostensiblement comme égalitaire et méritocratique, ce qui n'est pas le cas, par exemple, du système éducatif britannique, avec ses divisions de classe bien définies entre les écoles privées (*public schools*) et les écoles d'État (*state schools*). Certaines des conclusions de Bourdieu, sur la nature discriminatoire et oppressive du système éducatif français, peuvent ainsi surprendre les Français, alors qu'en Grande-Bretagne, ces mêmes perspectives paraîtront bien plus évidentes, précisément parce que le système éducatif britannique, contrairement au français, ne cherche pas à masquer aussi bien sa violence



construction de l'*habitus* de chaque individu. Dans *La Noblesse d'État*, il étudie la manière dont l'imposition du pouvoir social dans le système éducatif est liée à la transmission ou à la reproduction du pouvoir au sein d'autres sphères sociales<sup>12</sup>. La fonction du système éducatif, selon Bourdieu, est avant tout de produire la  *croyance* sociale nécessaire en la *légitimité* des structures de pouvoir actuellement dominantes, ou, pour le dire autrement, de nous faire croire que les personnes qui nous dirigent gouvernent en vertu de leurs qualifications et de leurs expériences et non de leur noble extraction ou de leurs relations. Le diplôme ou l'examen convoité devient donc un symbole de  *magie sociale*, l'emblème d'un exercice de transformation qui change véritablement l'essence de l'élite choisie<sup>13</sup>. Affirmer qu'une chose est un effet de la magie sociale ne signifie évidemment pas, comme nous rappelle Bourdieu, qu'elle serait illusoire ou irréaliste : « Il faut être noble pour se comporter en noble ; mais on cesserait d'être noble si l'on ne se comportait pas noblement. Autrement dit, la magie sociale a des effets bien réels. Le fait d'assigner quelqu'un à un groupe d'essence supérieure (les nobles par opposition aux roturiers, les hommes par opposition aux femmes, les hommes cultivés par opposition aux hommes incultes, etc.) suscite en lui une transformation subjective qui contribue à favoriser une transformation réelle propre à le rapprocher de la définition qui lui est impartie » (Bourdieu, 1989b, 157). Le fait que les produits distingués du système éducatif soient distingués en raison de la  *croyance* sociale en leur distinction ne signifie donc pas qu'ils ne témoignent pas aussi de compétences pratiques objectives (la capacité de lire le grec, de résoudre des équations complexes, ou autre). Cette compétence n'a cependant pas grand-chose à voir avec la nature

symbolique.

- 12 Pour les autres travaux sur l'éducation et le champ intellectuel en France, voir Bourdieu, Passeron, 1964 et 1970 ; Bourdieu, 1984a ; et les essais « Épreuve scolaire » et « Les catégories de l'entendement professoral » (Bourdieu, Saint-Martin, 1975) : ces deux articles sont maintenant révisés et inclus dans Bourdieu 1989b. Voir aussi les travaux très proches d'Anna Boschetti (1985), Christophe Charle (1990) et Jean-Louis Fabiani (1988).
- 13 Comme mentionné ci-dessus, le travail de Bourdieu sur le pouvoir social des gages du capital éducatif est fondé sur une recherche empirique menée en France. Dans d'autres pays, certains diplômes ne jouissent pas nécessairement d'un prestige social aussi élevé. Cela ne signifie cependant pas que les systèmes éducatifs des autres nations ne jouent pas également un rôle crucial dans le principe de reproduction du pouvoir social. C'est précisément la manière dont chaque système éducatif interagit avec d'autres institutions et structures sociales dans chaque pays qu'il reste à étudier. Il n'y a pas de raison de penser que la thèse générale de Bourdieu sur la  *magie sociale* – la croyance socialement sanctionnée en la valeur de certains gages et décorations – n'opère pas également dans des contextes très différents du système éducatif français.



des tâches qu'ils et elles seront appelé·es à accomplir en tant que, par exemple, directeurs généraux ou directrices générales d'entreprises importantes ou membres de commissions politiquement puissantes. Le fait que le système éducatif produise nécessairement une certaine compétence, sans pour autant cesser d'exercer aussi une forme de magie sociale, est le phénomène que Bourdieu appelle « l'ambiguïté de la compétence ». Cette ambiguïté est précisément ce qui permet au système éducatif de contribuer de manière aussi efficace et *convaincante* à la légitimation et à la naturalisation du pouvoir.

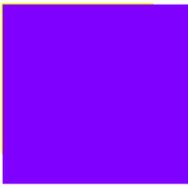
La reproduction du pouvoir, cependant, n'est pas simplement un effet de l'éducation. Au contraire, les données produites par Bourdieu semblent montrer que si le système éducatif joue en effet un rôle indispensable en tant qu'un des canaux les plus importants de la violence symbolique légitime, les acteurs sociaux richement dotés en pouvoir politique et économique savent très bien comment surmonter cet obstacle éducatif si nécessaire. Si les personnes appartenant à des groupes sociaux défavorisés ont besoin de tout le capital éducatif qu'elles peuvent obtenir pour progresser dans la société, les membres des classes plus favorisées peuvent aller plus loin avec moins de capital éducatif, simplement parce qu'ils et elles ont accès à des quantités importantes d'autres formes de capital.

Bourdieu montre de manière convaincante comment l'éducation favorise la bourgeoisie, même dans ses exercices les plus intrinsèquement académiques. Les conséquences sont inquiétantes : les élèves dépourvu·es de capital culturel (par exemple ceux et celles d'origine sociale modeste) ont tendance à avoir de mauvais résultats très tôt dans leur parcours scolaire. Selon Bourdieu, il existe une homologie presque parfaite entre la position de classe de chaque élève et les jugements intellectuels portés sur eux et elles par leurs enseignant·es. Défini·es comme des raté·es, ces élèves *deviennent* des raté·es au même titre que les élèves distingué·es *deviennent* distingué·es.

Cependant, lorsqu'il s'agit de mesurer la réussite sociale à un âge plus avancé, Bourdieu démontre de manière tout aussi glaçante comment un certain manque de capital éducatif peut être compensé par la possession d'autres formes de capital. L'argent et le pouvoir politique (c'est-à-dire le capital économique et le capital politique dans les termes

de Bourdieu) sont évidemment importants ici. Mais, dans *La Noblesse d'État*, il accorde également une grande importance à un concept nouveau, celui de *capital social*. Le capital social est défini comme le « pouvoir relationnel », c'est-à-dire le nombre de relations culturellement, économiquement ou politiquement utiles accumulées par une personne donnée. En France, il semblerait que les familles de la « grande » bourgeoisie maintiennent ou reproduisent leur position sociale en s'appuyant sur des réseaux étendus composés par les membres de la famille qui possèdent un important capital dans différents domaines. Ainsi, une famille peut comprendre d'excellents médecins, de puissants banquiers, des hommes politiques influents, et peut-être un artiste, un écrivain ou un professeur important. De cette manière, la famille, comprise comme groupe élargi, possède bien des investissements symboliques solides, répartis en toute sécurité sur l'ensemble du champ social. C'était également le cas des grandes familles nobles sous l'*Ancien Régime*\* et, comme le fait remarquer Bourdieu, c'est pourquoi même une révolution a tendance à avoir une incidence limitée sur la fortune de ces réseaux familiaux. On constate ainsi que les personnes issues de ce type de milieux atteignent régulièrement des positions de pouvoir plus élevées par rapport à leur capital éducatif que les membres de groupes sociaux moins favorisés. En d'autres termes, un élève modèle de l'École polytechnique qui est aussi le fils d'un homme politique de premier plan a beaucoup plus de chances de devenir le président d'une grande banque qu'un élève tout aussi brillant de la même grande école, mais dont le père est simple ouvrier, instituteur ou ingénieur.

Et si le fils ou la fille du grand banquier n'arrive finalement pas à intégrer Polytechnique, il existe bien d'autres établissements moins prestigieux mais plus « classes », comme les nouvelles écoles privées de commerce ou de management, qui compensent leur manque de prestige intellectuel par leur image « haut de gamme » et « moderne ». Pour les enfants des privilégiés, ces « petites » écoles (par opposition aux « grandes » écoles publiques intellectuellement très prestigieuses comme l'ENS, Polytechnique, etc.) produisent un cachet éducatif qui leur permet d'aspirer, après tout, à des postes d'un certain pouvoir économique ou politique. Pour les fils et filles des classes les moins favorisées, en revanche, ces écoles sont bien moins prometteuses. Là encore, c'est la même



logique sociale qui est à l'œuvre : si pour produire davantage de capital, il faut en avoir d'emblée, alors un acteur qui est dès le départ dépourvu de capital social ne tirera pas grand profit d'une éducation relativement peu prestigieuse (« à faible capital »).

Le rôle idéologique du système éducatif consiste donc à faire *croire* que les postes de direction et de pouvoir sont distribués en fonction du mérite. L'existence, dans chaque institution éducative, d'un pourcentage minuscule de ce que Bourdieu se plaît à appeler « des *miraculés* », c'est-à-dire des membres de groupes défavorisés qui réussissent très bien sur le plan éducatif, est précisément ce qui nous permet de croire que le système est finalement égalitaire et méritocratique<sup>14</sup>. Pour Bourdieu, donc, la croyance démocratique répandue selon laquelle l'éducation constitue le passeport pour la liberté et le succès n'est rien d'autre qu'un mythe : le mythe de l'école *libératrice*\* est bien le nouvel « opium du peuple ».

## Doxa, orthodoxie, hétérodoxie et changement

Le *goût* ou le *jugement* constituent l'artillerie lourde de la violence symbolique. Dans *La Distinction*, Bourdieu dénonce le « terrorisme [des] verdicts péremptoires qui, au nom du goût, renvoient au ridicule, à l'indignité, à la honte, au silence [...] des hommes et des femmes à qui manque simplement, aux yeux de leur juges, ce qui fait la bonne manière d'être et de faire » (Bourdieu, 1979, 511) : « [Il y a du terrorisme] dans les coups de force symboliques par lesquels les dominants essaient d'imposer leur propre art de vivre et dont sont pleins les hebdomadaires masculins autant que féminins. "Conforama est le Guy Lux du meuble", comme dit *Le Nouvel Observateur*, où l'on ne lira jamais que le *Nouvel Obs* est le Club Méditerranée de la culture.<sup>15</sup> Le terrorisme est dans tous les propos de même farine,

14 Reste alors encore ouverte la question de savoir d'où viennent les *miraculés*\*. Dans *Les Héritiers*, Bourdieu et Passeron indiquent que, dans les cas d'élèves d'origine paysanne, des configurations familiales spécifiques et exceptionnelles sont un des éléments pouvant expliquer leur parcours scolaire plutôt réussi. Mais cela ne saurait être le dernier mot sur la question. Bourdieu, lui-même un *miraculé*\*, serait particulièrement bien placé pour en proposer une analyse plus approfondie et complète.

15 On notera que Bourdieu emploie ici exactement la même stratégie rhétorique contre *Le Nouvel Observateur*. Mais la différence tient sans doute au fait que Bourdieu n'est pas en position de pouvoir par rapport au *Nouvel Observateur*. Faire ainsi écho ironiquement à cette rhétorique peut donc être lu comme un acte de dénonciation, et non comme une célébration de la stratégie. J'ai déjà fait valoir que, dans certains cas, l'emploi ironique du mimétisme par Luce Irigaray fonctionne de manière similaire (voir Irigaray, 1985, 140).

éclair de lucidité intéressée, qu'engendre la haine ou le mépris de classe » (Bourdieu, 1979, 511).

Ces propos ne sont pas ceux d'un homme qui croit à l'inéluctabilité du *statu quo*. *La Distinction* est clairement un ouvrage de *critique*, une intervention théorique qui postule que le fait même d'exposer les fondements de l'esthétique bourgeoise contribuera nécessairement à sa transformation<sup>16</sup>. Pour découvrir la thèse de Bourdieu, il est nécessaire de se tourner vers une œuvre antérieure, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Pour Bourdieu, « tout ordre établi tend à produire... la naturalisation de son propre arbitraire<sup>17</sup> » (Bourdieu, 1977a, 164). Dans une société hautement traditionnelle, relativement stable et indifférenciée, ce processus est si réussi qu'il confère « au monde social son caractère d'évidence et de naturel » (Bourdieu, 1972, 164). Cette évidence est ce que Bourdieu appelle la *doxa*. La *doxa* doit être distinguée de l'*orthodoxie* (l'effort pour défendre la *doxa*), ainsi que de l'*hétérodoxie* (l'effort pour contester la *doxa*), dans la mesure où ces deux positions reconnaissent plus ou moins explicitement la possibilité même d'arrangements différents. Défendre le « naturel », c'est nécessairement déjà admettre qu'il ne va plus de soi.

Une société « doxique » est une société dans laquelle « l'ordre cosmologique et politique établi est perçu non pas comme arbitraire, c'est-à-dire comme un ordre possible parmi d'autres, mais comme un ordre évident et naturel qui va de soi et qui n'est donc pas remis en question » (Bourdieu, 1977a, 166). Ou, pour le dire autrement, il s'agit d'une société dans laquelle chacun a un parfait *sens des limites*. Dans une telle société, il n'y a donc pas de place pour l'opinion au sens libéral du terme, ou comme le dit Bourdieu : « L'essentiel va sans dire parce qu'il n'a pas besoin d'être dit : la tradition se tait, y compris sur elle-même comme tradition » (Bourdieu, *ibid.*, 167). Dans une telle société, il n'y a donc aucun espace pour le changement ou la transformation. Entièrement doxique, le pouvoir

16 Dans son article « Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity » (Calhoun, 1993), Craig Calhoun défend également la thèse selon laquelle la théorie de Bourdieu doit être considérée comme une théorie critique dans la tradition de l'École de Francfort.

17 *N.d.T.* : La version anglaise qu'utilise Toril Moi dans son article comprend de nombreux changements, ajouts et restructurations de la main de Bourdieu par rapport à la version française publiée en 1972, *Esquisses d'une théorie de la pratique*. Certaines des citations sont donc des traductions originales de l'anglais vers le français.

social règne sans partage ni opposition : c'est un univers dans lequel la question même de la légitimité ne se pose pas.

Qu'est-ce qui est donc requis pour que la critique – et donc le changement – pénètre l'espace social ? Sur ce point, Bourdieu est clairement *marxisant* : la condition de possibilité d'un discours critique qui « mettrait en discussion ce qui n'est pas discuté », écrit-il, est une « crise objective qui, en rompant l'adéquation immédiate entre les structures subjectives et les structures objectives, détruit pratiquement l'évidence » (Bourdieu, *ibid.*, 168-169). « La critique qui se voudrait la plus radicale a toujours les limites qui lui sont assignées par les conditions objectives », poursuit-il : « La crise est une condition nécessaire à la remise en cause de la doxa mais n'est pas en soi une condition suffisante à la production d'un discours critique » (Bourdieu, *ibid.*, 169).

Une crise est donc nécessaire pour que la critique se développe, et une crise est toujours un enjeu de *praxis*. L'exemple le plus évident d'une telle crise est la lutte des classes, mais ce n'est pas le seul : d'autres groupes sociaux, tels que les femmes ou les minorités ethniques, les vieux ou les jeunes, peuvent également se constituer en acteurs sociaux défiant des structures de pouvoir spécifiques. La raison pour laquelle la crise seule ne suffit cependant pas à provoquer un discours critique est évidente : seuls les classes ou les groupes dominés ont un intérêt objectif à « repousser les limites de la *doxa* et à exposer l'arbitraire de ce qui est considéré comme allant de soi » (Bourdieu, *ibid.*), comme l'écrit Bourdieu. Les classes dominantes, en revanche, vont se poser en défenseuses orthodoxes de l'intégrité de la *doxa*. L'émergence d'un discours critique constitue ainsi un enjeu au sein même de la lutte sociale qui à la fois le rend possible et le limite.

Pour Bourdieu, les crises provoquent également une redéfinition de l'expérience, donnant lieu à de nouvelles formes de langage. Lorsque l'ordre quotidien est remis en cause par un groupe d'insurgés, se trouve soudain formulée publiquement à voix haute une expérience jusqu'alors inexprimée ou privée, ce qui a des conséquences dramatiques :

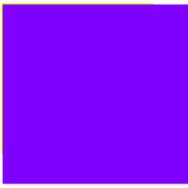
Les expériences « privées » ne subissent rien de moins qu'un *changement d'état* lorsqu'elles se reconnaissent dans *l'objectivité publique* d'un discours déjà constitué, signe objectif de la reconnaissance de leur droit à être dit et à être dit publiquement :

« Les mots font des ravages », dit Sartre, « lorsqu'ils trouvent un nom pour ce qui avait été vécu jusque-là sans nom ». Parce que tout langage qui peut attirer l'attention est un « langage autorisé », investi de l'autorité d'un groupe, les choses qu'il désigne ne sont pas simplement exprimées mais aussi autorisées et légitimées. Cela est vrai non seulement du langage institutionnel mais aussi des discours hérétiques qui tirent leur légitimité et leur autorité des groupes sur lesquels ils exercent leur pouvoir et qu'ils produisent littéralement en les exprimant : ils tirent leur pouvoir de leur capacité à *objectiver* des expériences non formulées, à les rendre publiques – une étape sur la voie de l'officialisation et de la légitimation – et, lorsque l'occasion se présente, à manifester et à renforcer leur concordance. (Bourdieu, *ibid.*, 170-171)

Ce récit de la manière dont l'expérience précédemment dominée est légitimée et constituée en tant qu'expérience dans l'acte même de son énonciation publique, me semble être une théorisation particulièrement utile de la pratique féministe, en particulier par l'accent mis sur la construction d'un langage exprimant l'expérience des femmes. Selon cette théorie, étudier le discours féministe revient à le situer par rapport aux structures du champ dans lequel il s'inscrit. Un compte rendu véritablement critique (c'est-à-dire *antidoxique*) du féminisme serait donc celui qui réfléchit également aux conditions sociales permettant le discours féministe. Pour le dire autrement : le féminisme en tant que critique doit également être une critique du féminisme.

La chercheuse critique de la *doxa* serait alors tenue de réfléchir aux conditions mêmes qui la produisent en tant que locutrice. En tant qu'intellectuelle, sa position devient aussi particulièrement ambiguë, puisque la critique sociale ou politique qu'elle émet se trouve aussi nécessairement prise dans les mécanismes et stratégies – l'*habitus* – du champ intellectuel dans lequel elle évolue. Le rôle de Bourdieu lui-même en tant qu'intellectuel cherchant à décrire et à expliciter les règles tacites du jeu intellectuel ne fait évidemment pas exception. Tout effort visant à rendre publique une analyse spécifique – à l'*objectiver*, comme dit Bourdieu – doit inclure le locuteur (voir également Bourdieu, 1979, 12).

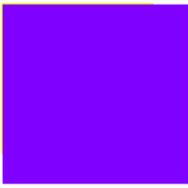
Néanmoins, un telle « objectivation » de sa propre position ne peut jamais être complète. Si le champ intellectuel lui-même constitue le « lieu de l'objectivation, ce point de vue non vu, ce point aveugle de toutes les théories » (Bourdieu, *ibid.*, 511), il s'ensuit, ajoute Bourdieu, que « le travail scientifique sur [un tel] objet est indissociable d'un travail sur le sujet du travail » (Bourdieu, *ibid.*). La sociologue de la culture se trouve ainsi dans une



position analogue à celle du psychanalyste, c'est-à-dire non pas comme quelqu'un qui a réussi à se débarrasser de son propre inconscient, ou qui est exempt d'œillères, mais plutôt comme une personne dont on peut attendre qu'elle reconnaisse les stratégies de l'inconscient pour ce qu'elles sont, au moment où elles se manifestent. « Il est peu de cas où la sociologie ressemble autant à une psychanalyse sociale que lorsqu'elle s'affronte à un objet comme le goût » (Bourdieu, *ibid.*, 11), écrit-il dans *La Distinction*. Et pour Bourdieu comme pour Freud, la voie du changement passe par la verbalisation et l'analyse des règles tacites et refoulées qui régissent nos comportements. Ce qu'il faut cependant retenir, c'est que ce discours est lui-même le produit de la crise qu'il cherche à résoudre.

Dans l'ordre des choses selon Bourdieu, le changement n'est donc pas impossible : la violence symbolique n'est en effet pas la seule forme de violence qui opère dans la société. Dans la mesure où la violence symbolique est profondément *doxique*, elle peut être contestée précisément sur les mêmes bases et de la même manière que la *doxa*. Mais le changement social est ancré dans la pratique, dans les conditions objectives de la vie quotidienne. Dans ce contexte, le rôle révolutionnaire des intellectuel·les est voué à être relativement limité. Dans la mesure où les intellectuel·les peuvent contribuer au changement par la production de discours, ils et elles ne peuvent le faire que lorsque la structure sociale qu'ils et elles habitent est dans un état de conflit, explicite ou implicite. Le fait même de produire un discours critique, cependant, contribue aussi à *légitimer* l'expérience qui a, directement ou indirectement, contribué à produire la critique en premier lieu<sup>18</sup>. C'est pourquoi je considère que les discours critiques ne restent pas simplement dérivés ou marginaux par rapport aux conditions matérielles et pratiques qui leur permettent d'avoir une existence, mais qu'ils en viennent à produire des effets matériels et pratiques par eux-mêmes. En dépit de leurs limites, de tels discours peuvent ainsi être considérés comme des éléments contribuant à transformer les pratiques.

18 Je tiens à préciser que je ne prétends pas que de telles expressions de légitimation de l'expérience doivent *toujours* prendre la forme d'un discours intellectuel.



## *La construction sociale du genre*

Quel peut, dès lors, être l'apport de la sociologie de la culture de Bourdieu à une analyse féministe des structures du pouvoir social ? Récemment, dans un effort pour montrer que sa propre approche s'étend au-delà des classes, Bourdieu s'est tourné vers la question de la construction sociale du genre. Un tel virage ne devrait *a priori* pas nous surprendre. Comme l'a en effet montré Rogers Brubaker, le concept de « classe » chez Bourdieu est si large qu'il peut s'appliquer à n'importe quel groupe social dont les membres partagent un certain nombre de conditions matérielles et sociales et développent ainsi un habitus commun. Dans un article non publié de 1989, intitulé « La Construction sociale du sexe », Bourdieu part de l'hypothèse selon laquelle les hommes et les femmes constituent effectivement deux groupes sociaux de ce type, et analyse ensuite les relations sociales entre hommes et femmes exactement dans les mêmes termes que tout autre ensemble de relations sociales entre une classe dominante et une classe dominée. Il a étendu et développé cette analyse dans « La domination masculine », publié en septembre 1990<sup>19</sup>. C'est en effet en 1990 que, pour la première fois, la revue de Bourdieu, *Actes de la recherche en sciences sociales*, a consacré deux numéros spéciaux à la question de la différence des sexes<sup>20</sup>. Il semblerait donc que les questions du pouvoir patriarcal et de la construction sociale du genre soient finalement reconnues comme centrales dans l'entreprise sociologique de Bourdieu.

Pour Bourdieu, la division sexuelle des êtres humains en deux catégories fondamentales est une construction culturelle profondément arbitraire. Le sexisme – comme le racisme – est pour lui un essentialisme : « Il [le sexisme] vise à imputer des différences sociales historiquement instituées à une nature biologique fonctionnant comme une essence d'où se déduisent implacablement tous les actes de l'existence » (Bourdieu,

19 En fait, j'ai consulté trois articles différents de Bourdieu traitant spécifiquement du genre. Il y a tout d'abord le manuscrit intégral non publié de 1989 intitulé « La Construction sociale du sexe » (50 pages). Un extrait quelque peu réécrit de cet article est paru en anglais en 1989 sous le titre « He whose word is law ». Enfin, il y a l'essai de Bourdieu publié en 1990 dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, intitulé « La domination masculine ».

20 *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 83 et 84, juin et septembre 1990.

1990a, 12). Un tel essentialisme est politiquement néfaste dans la mesure où il est invoqué pour *prédire* et donc *contrôler* le comportement de chaque membre d'un groupe social donné. Sur ce point, l'analyse de Bourdieu rejoint donc celle de nombreuses féministes socialistes ou matérialistes des deux dernières décennies.

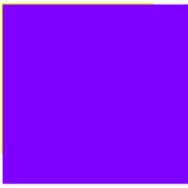
L'invocation de la biologie comme « racine » ou « cause » de toute pratique sociale spécifique est profondément suspecte aux yeux de Bourdieu. Croire que les prétendus « faits » biologiques de la reproduction, par exemple, sont les *causes* de la division sexuelle du travail, qui conduit à confier les tâches « importantes » aux hommes et les tâches « basses » ou « subalternes » aux femmes, c'est précisément être enfermé dans la pensée phallogcentrique. Loin de régir notre vie sociale, écrit Bourdieu, nos perceptions de la biologie de la reproduction sont les *effets* de la construction sociale parfaitement arbitraire de la division sexuelle qu'elles sont censées légitimer et expliquer (voir Bourdieu, *ibid.*, 14).

Si l'invocation de la biologie permet à la construction sociale de la différence sexuelle d'apparaître comme motivée ou « naturelle », sa véritable fonction est de masquer les véritables rapports de pouvoir entre les sexes, socialement produits, et de présenter les divisions sociales de genre comme *doxiques*, c'est-à-dire comme ce qui ne peut être remis en question. Pour Bourdieu, l'oppression sexuelle est ainsi avant tout un effet de la *violence symbolique*. Le rapport traditionnel entre les sexes est, en tant que tel, structuré par un habitus qui fait apparaître le pouvoir masculin comme légitime, aux yeux des femmes elles-mêmes<sup>21</sup>. Dans la mesure où la violence symbolique *fonctionne*, elle produit des femmes qui partagent l'habitus même qui sert à les opprimer. Dans une société entièrement doxique, les femmes, en tant qu'actrices sociales, choisissent librement le destin social auquel elles ne peuvent en aucun cas échapper : *amor fati* ou « *self-confirming prophecy*<sup>22</sup> » sont les termes utilisés par Bourdieu pour décrire la position de ces femmes.

La production d'un habitus de genre nécessite un processus social extrêmement élaboré d'éducation, ou de *Bildung*. Pour Bourdieu, un aspect important de ce processus est

21 Il est bien sûr impossible d'utiliser le terme *habitus* sans poser la question des conditions sociales dans lequel il émerge (voir Bourdieu, *ibid.*, p. 11).

22 *N.d.T.* : L'expression est en anglais dans le texte de Bourdieu.

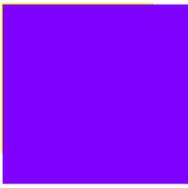


l'inscription des relations de pouvoir social à même le corps : notre habitus est à la fois produit et exprimé par nos mouvements, nos gestes, nos expressions faciales, nos manières, notre façon de marcher ou de regarder le monde. Le corps socialement produit est donc nécessairement aussi un corps politique, ou plutôt une politique incorporée [*embodied*]. Ainsi, même des activités aussi élémentaires qu'apprendre aux enfants à se déplacer, à s'habiller et à manger sont profondément politiques, dans la mesure où elles leur imposent une compréhension tacite des manières légitimes de (re)présenter leur corps, à eux et elles-mêmes comme aux autres. Le corps – ainsi que son appareillage (vêtements, gestes, maquillage, *etc.*) – devient une sorte de *pense-bête* des relations de pouvoir socio-sexuelles.

Il découle de la compréhension qu'a Bourdieu des effets sociaux de la division de genre que le groupe dominant – en l'occurrence les hommes – n'échappe pas au fardeau de sa propre domination. À travers la lecture de l'épisode de *La Promenade au phare* [*To the Lighthouse*, 1927] de Virginia Woolf où Mrs. Ramsay entend son mari réciter à haute voix la « Charge de la brigade de cavalerie légère », et le plaint d'être victime de ses préoccupations enfantines de prestige intellectuel et ses délires masculins de grandeur, Bourdieu montre que la division sexuelle du travail assigne aux hommes les jeux les plus prestigieux et donc les plus sérieux. C'est certainement vrai, mais ce n'est guère une révélation pour les féministes. La formulation de Bourdieu est néanmoins frappante : les hommes sont socialisés à *prendre au sérieux les jeux sérieux*<sup>23</sup>. Selon Bourdieu, cela a une série d'effets secondaires désagréables pour les hommes eux-mêmes, effets que l'on peut qualifier de syndrome de *noblesse oblige*\*

Seul·e un·e exclu·e, ou peut-être une personne dépourvue de légitimité au sein du groupe dominant, peut espérer percer à jour ce que Bourdieu appelle « l'*illusion*

23 Cette formulation est tirée de « La Construction sociale du sexe » (Bourdieu, 1989a, 37). Cette tournure de phrase spécifique a été laissée de côté dans « La domination masculine » [N.d.T. : on la trouve bien dans l'article publié dans *Les Actes de la recherche en sciences sociales* : « ... assigne aux premiers les seuls jeux dignes d'être joués, les incitant à acquérir la disposition à prendre au sérieux les jeux que le monde social constitue comme sérieux », p. 21]. Mais cela ne change rien à l'argument. Il est également formulé dans « *He whose word is law* », la version partielle de « La domination » parue en anglais en 1989 : « [*the*] specific process of socialization of which they [men] are the products inclines them to take seriously those games that the social world constitutes as being serious, and to 'play them seriously' » (« *He whose word is law* », trad. Robin Buss, *Liber*, 1-12-13, in *Times Literary Supplement*, 6-12 octobre, 1989, p. 13).



masculine », c'est-à-dire l'illusion de sa propre importance. Mais ce n'est pas un effet *nécessaire* de la marginalisation ; au contraire même, seul-es les acteurices exceptionnel-les qui se trouvent, pour quelque raison que ce soit, dans une position où ils et elles sont relativement libres de diverses formes de dépendance, peuvent espérer s'en tirer avec l'ironie superbe d'une Virginia Woolf. Ainsi, les femmes qui se moquent de la suffisance des hommes dans les séminaires universitaires peuvent se retrouver présentées non comme des critiques lucides du ridicule masculin, mais comme des femmes frivoles, incapables de comprendre une pensée véritablement sérieuse. Et dire qu'une construction prévaut, c'est dire aussi qu'elle devient un fait social ayant des effets réels sur la carrière de ces acteurices. Dans certaines circonstances, le rire féminin est donc en effet un excellent instrument de la critique, alors que dans d'autres cas, il est plutôt contre-productif.

L'exemple de Virginia Woolf tendrait à montrer que la critique et le changement peuvent se produire même au sein de structures sociales de genre assez traditionnelles. Que faut-il donc pour changer les relations de genre dominantes, pour défaire « *la domination masculine\** » ? Étant donné que le pouvoir patriarcal<sup>24</sup> semble être universel, il est exceptionnellement difficile de le « dénaturiser », écrit Bourdieu, car un tel démasquage critique tend à se produire à la suite de la rencontre historique avec d'autres modes de vie (voir Bourdieu, 1990a, 7). Il est frappant – et quelque peu surprenant – de constater à quel point l'analyse de Bourdieu sur ce point se rapproche de celle de Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*. Comme Bourdieu, Simone de Beauvoir considère la domination masculine comme un phénomène social universel qui est, en cela, particulièrement susceptible d'être confondu avec le naturel :

[A]ussi loin que l'histoire remonte, elles [les femmes] ont toujours été subordonnées à l'homme : leur dépendance n'est pas la conséquence d'un événement ou d'un devenir,

24 J'utilise les expressions de pouvoir ou de domination *patriarcale* ou *masculiniste* comme synonymes de la « domination masculine » de Bourdieu. Il est bien connu que le terme « masculin » en français peut correspondre soit à *male* soit à *masculine* en anglais. Il est clair que ce que Bourdieu a en tête est la domination masculine, mais il est tout aussi clair que pour lui il est impensable de poser une telle domination sans poser en même temps la construction sociale concomitante de la masculinité et des valeurs dites masculines. Lorsque j'utilise le terme « patriarcat », je ne renvoie donc pas à une théorie sociale spécifique de la domination patriarcale. Pour moi, ce terme équivaut à l'idée de « domination par les hommes ».

elle n'est pas *arrivée*. C'est en partie parce qu'elle échappe au caractère accidentel du fait historique que l'altérité apparaît ici comme un absolu. Une situation qui s'est créée à travers le temps peut se défaire en un autre temps : les Noirs de Haïti entre autres l'ont bien prouvé ; il semble, au contraire, qu'une condition naturelle défie le changement. En vérité pas plus que la réalité historique la nature n'est un donné immuable. Si la femme se découvre comme l'inessentiel qui jamais ne retourne à l'essentiel, c'est qu'elle n'opère pas elle-même ce retour. (Beauvoir, 1943, 18-19)

En mettant l'accent sur la complicité des femmes dans leur propre oppression, Beauvoir soulève ici une question que la théorie féministe plus récente a souvent cherché à éviter. Pour Beauvoir, il ne peut y avoir de libération tant que les femmes elles-mêmes continuent de reproduire les mécanismes de pouvoir qui les assignent à leur place. En dépit de ses vaillants efforts pour proposer une compréhension *sociale* de la condition féminine, Beauvoir surestime néanmoins la facilité avec laquelle le changement peut être accompli. Son volontarisme existentialiste, avec sa sous-estimation caractéristique de l'effet des structures sociales et psychologiques, n'est nulle part plus apparent que lorsqu'elle exprime, en 1949, sa conviction profonde qu'elle et d'autres femmes ayant reçu une formation professionnelle auraient déjà « gagné la partie »<sup>25</sup>.

Bourdieu, quant à lui, ne sous-estime certainement pas les difficultés à se défaire des carcans patriarcaux. Il découle de cette théorie que les effets de la violence symbolique ne disparaissent pas nécessairement, même si les conditions sociales changent. La vie même de Simone de Beauvoir en est une excellente illustration. Gagnant sa propre vie, menant une existence indépendante des conventions sociales et croyant en sa propre liberté, Beauvoir présente néanmoins les conflits et les contradictions les plus douloureux lorsqu'il s'agit d'affirmer son autonomie affective ou son indépendance intellectuelle par rapport à Sartre. Si ces difficultés peuvent être analysées dans une perspective psychanalytique, elles doivent aussi être en même temps comprises comme les effets *politiques* de l'habitus socialement construit d'une femme bourgeoise élevée à Paris dans les années 1910 et 1920. Il ne fait aucun doute non plus que Bourdieu a raison de souligner les effets puissants et durables de la construction sociale de notre corps et de notre subjectivité. C'est pourquoi,

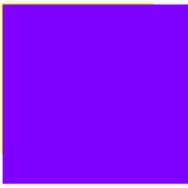
25 « En gros, nous avons gagné la partie », écrit-elle (Beauvoir, *ibid.*, p. 29).

écrit-il, « [l]a libération des victimes de la violence symbolique ne peut s'accomplir par décret » (Bourdieu, 1990a, 12).

En insistant sur la manière dont l'habitus des femmes est produit par la violence symbolique qui les opprime, l'analyse de Bourdieu dans « La domination masculine » apparaît assez sombre, voire décourageante. Ce qu'il faut pour changer les choses, selon Bourdieu, c'est « une action collective visant à organiser une *lutte symbolique* capable de *mettre en question* pratiquement tous les présupposés tacites de la vision phallonnarcissique du monde » (Bourdieu, *ibid.*, 30). C'est certainement vrai, mais, à mon avis, c'est précisément ce que le mouvement féministe s'efforce de faire depuis quelques décennies. Heureusement, nous ne sommes pas aujourd'hui dans une position où il nous faut recommencer cette lutte. Si l'analyse de Bourdieu sur le genre dans « La domination masculine » finit par apparaître aussi sombre, c'est notamment parce que l'essentiel de son matériau empirique est tiré de son propre travail de terrain en Kabylie à la fin des années 1950 et au début des années 1960. À en juger par ce matériau, il semblerait qu'à cette époque, la Kabylie était effectivement une société quasi-doxique en ce qui concerne les relations entre les sexes. Si Bourdieu a sans doute raison lorsqu'il affirme qu'une telle société a l'avantage de révéler plus clairement que d'autres la manière dont le genre en vient à être *vécu* (et pas seulement *représenté*) comme naturel, le fait qu'il s'appuie sur son matériau kabyle lui fait sous-estimer, à mon avis, le niveau de crise que nous connaissons aujourd'hui dans les relations de genre. Selon sa propre théorie, cette crise sociale produit les conditions d'un changement social d'une ampleur impensable dans une situation plus doxique.

Dans la société contemporaine, la position des femmes – et des hommes – par rapport au pouvoir social est donc beaucoup plus complexe et contradictoire que Bourdieu ne semble le reconnaître<sup>26</sup> (Bourdieu, *ibid.*, 30). Cette complexité est précisément ce qui permet

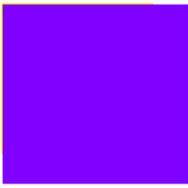
26 Bourdieu insiste cependant sur le fait qu'il y a toujours un espace pour la « lutte cognitive » sur la signification du monde (Bourdieu, *ibid.*, 15). Le paradoxe est, selon lui, que lorsqu'un groupe dominé applique les schémas de la pensée dominante à *sa propre situation*, il ne peut manquer d'exposer la logique de cette pensée. La question est, je suppose, de savoir si les individus dominés ont toujours eux-mêmes conscience de la portée et des implications politiques de leurs propres idées. Mais Bourdieu fait également remarquer que même les catégories mythologiques de la différence sexuelle les plus fermées laissent un



de remettre en question les idées reçues : à mon avis, les relations actuelles entre les sexes ne sont en aucun cas tacitement et incontestablement acceptées, ou, pour le dire autrement, elles ne sont en aucun cas entièrement doxiques. Dans de nombreux domaines de la vie sociale actuelle, il existe une lutte ouverte et féroce entre ce que Bourdieu appellerait l'orthodoxie et l'hétérodoxie. Cela ne veut pas dire que le changement social se déroule à un rythme uniforme dans tous les domaines sociaux. S'il y a une lutte explicite contre l'ordre reçu des choses dans un domaine, il ne s'ensuit pas que la même absence de différences naturelles ou doxiques entre les sexes domine dans d'autres. Cette situation sociale complexe est, à mon avis, à la fois un problème et une source de grande force pour le projet féministe de transformation sociale.

Pour la théorie féministe contemporaine, la force de l'analyse de Bourdieu ne réside peut-être pas tant dans son analyse spécifique des relations sociales entre les sexes – les effets qu'il décrit sont, après tout, assez bien connus –, mais dans le fait qu'il parvient à éviter le traditionnel clivage essentialiste/anti-essentialiste. Résolument anti-essentialiste, l'analyse de Bourdieu ne perd pas de vue le fait que si les femmes sont socialement construites comme des femmes, cela signifie qu'elles *sont* des femmes. Ou pour le formuler dans les termes des débats théoriques actuels au sein du féminisme : *les différences sexuelles ne sont ni une essence ni de simples signifiants, ni une question de réalisme ou de nominalisme, mais une question de pratique sociale*. Les différences sexuelles ou les identités sexuelles ne peuvent donc pas être simplement déconstruites : un véritable changement social est nécessaire pour vider ces catégories de leurs significations actuelles. Cela ne veut pas dire que la déconstruction de la métaphysique sexuelle n'est pas une activité utile dans

espace de réinterprétation *au sein de ces mêmes schémas de pensée*. Si on suppose ainsi que la pensée patriarcale considère les hommes comme supérieurs parce qu'ils ont un pénis, les femmes peuvent en effet répondre qu'elles sont supérieures parce qu'elles ont des seins. Dans un tel échange, il n'y a pas de remise en question de la structure fondamentale de la pensée patriarcale, et pourtant, cette même pensée offre certainement un espace de conflit, même dans ses propres termes. Mais le problème avec cette position, qui apparaît en effet de la sorte dans « La domination masculine », est que Bourdieu n'élabore pas suffisamment sa compréhension de la nature du pouvoir masculin dans la société. S'il est d'une efficacité sans faille dans son imposition de la violence symbolique, il semblerait difficile d'en sortir un jour. Si ce n'est pas le cas, nous devons en savoir plus sur les failles et les contradictions de son mode de fonctionnement, qui peuvent fournir un espace pour le discours critique et la résistance. Une théorie plus complexe de l'idéologie et de ses rapports avec les contradictions des structures de pouvoir serait ici utile. Pour une lecture véritablement complexe de l'idéologie, voir Eagleton, 1991.



la lutte contre le patriarcat : il s'agit plutôt d'indiquer que seule l'existence d'une crise sociale – d'une lutte de pouvoir – au niveau du genre peut permettre à une telle activité potentiellement critique d'avoir lieu.

## *Bourdieu et la théorie féministe : genre, habitus et magie sociale*

L'analyse de Bourdieu de l'oppression des femmes comme une question d'habitus et de violence symbolique semble logiquement présupposer l'idée d'un *champ*. Si le genre a un habitus, il doit sûrement y avoir un *champ* dans lequel cet habitus entre en jeu. Mais comment conceptualiser un champ du genre ? Tout en défendant l'idée que le concept d'habitus est crucial pour le féminisme, Beate Kraus affirme que le concept de champ est plutôt inutile, puisqu'il est impossible d'isoler un « champ distinctif où le genre est d'une pertinence particulière<sup>27</sup> ». Mais si Kraus a raison, deux des concepts les plus centraux de Bourdieu – le champ et l'habitus – semblent être en péril. Et bien qu'il puisse être gratifiant pour une féministe de soutenir que l'introduction du genre (et, je suppose, de la race) comme notion fondamentale dans la théorie de Bourdieu produit un sérieux problème conceptuel, je ne suis pourtant pas convaincue que ce soit le cas. Il me semble plutôt que le genre – comme la classe – *fait partie* d'un champ, mais que ce champ est le champ social général, plutôt qu'un champ spécifique du genre.

D'un point de vue sociologique, le genre semble se comporter de manière inhabituellement *relationnelle*. Il semble n'y avoir aucune limite à sa capacité caméléonesque de changer de valeur et d'importance en fonction de son contexte social spécifique. L'un des avantages de la théorie de Bourdieu est qu'elle insiste non seulement sur la construction sociale du genre, mais qu'elle nous permet de saisir l'immense *variabilité* du genre en tant que facteur social. Or si l'on part du principe que le genre est une catégorie sociale particulièrement *combinatoire*, qui infiltre et influence toutes les autres catégories, il semble alors justement avoir beaucoup de points communs avec le

27 Je cite le manuscrit, p. 6. Voir aussi Kraus, 1993.

concept de *classe sociale* dans les théories de Bourdieu lui-même. Toutes ses analyses de l'éducation, de l'art et du goût tendent à montrer l'influence de la classe sociale sur l'*habitus* des acteurs individuels. Pourtant, il n'étudie jamais la classe sociale comme un champ « pur » à part entière. Il ne parle jamais non plus de « capital de classe ». Il semble plutôt que la classe fasse partie de ce qu'il appelle parfois le « champ social entier » : celui qui sous-tend ou structure tous les autres champs. Ce « champ social entier » peut ensuite être importé dans un autre champ comme une *représentation* spécifique de lui-même (voir Bourdieu, 1966)<sup>28</sup>.

Une telle conceptualisation du genre n'est cependant pas dénuée de problème. Elle ne résout pas, par exemple, le problème général de la relation entre le genre et la classe. La question de savoir si la *race* peut être théorisée en ces mêmes termes nécessiterait également une étude plus approfondie. Les discussions de Bourdieu sur le genre interviennent parfois, mais pas toujours, dans des contextes où l'on suppose que la classe est une catégorie sociale « plus fondamentale » (cela semblerait être le cas dans *La Distinction*, par exemple). Il affirme cependant explicitement, dans sa publication la plus récente « La domination masculine », que « la domination masculine constitue le paradigme (et souvent le modèle et l'enjeu) de toute domination » (Bourdieu, 1990a, 30-31). Il ne s'ensuit pas pour autant que le pouvoir masculin soit toujours la relation de pouvoir la plus centrale en jeu dans chaque situation sociale. Mon propre point de vue est que nous pouvons essayer de voir à la fois la classe et le genre comme appartenant au « champ social entier », sans spécifier une hiérarchie fixe et immuable entre les deux. L'avantage d'une telle approche est qu'elle nous permet d'échapper à un dogmatisme futile qui proclamerait la primauté absolue de la classe sur le genre ou du genre sur la classe<sup>29</sup>. Nous pourrions alors plutôt saisir la *variabilité* complexe de ces facteurs sociaux ainsi que la manière dont ils s'influencent et se modifient mutuellement, en fonction des différents contextes sociaux.

28 Je n'ai pas été en mesure de découvrir une analyse développée du rapport précis qu'entretiennent les champs spécifiques au « champ social entier ». La manière dont les champs spécifiques sont liés les uns aux autres et au champ social dans son ensemble me semble quelque peu sous-théorisée dans le travail de Bourdieu.

29 Une approche similaire serait sans doute aussi productive pour théoriser la race.

Un champ est un espace structuré par la compétition et l'échange ; il se comporte donc à bien des égards comme un marché. Si, comme semble l'impliquer l'expression même de « capital symbolique », le « champ social entier » est censé se comporter selon une logique d'échange, un marxiste affirmerait qu'il s'agit en soi d'une analyse idéologique des relations sociales, qui présuppose quelque chose comme une vision hobbesienne de l'intérêt personnel humain comme moteur principal des relations sociales. Cette théorie n'est pas nécessairement compatible avec les idéaux féministes actuels en matière d'interaction sociale. D'un autre côté, il faut dire que les féministes n'ont jamais hésité à analyser les arrangements actuels entre les sexes en termes d'intérêts et d'avantages<sup>30</sup>.

Laissant ces questions de côté, j'aimerais maintenant me pencher sur les implications productives de la théorisation du genre en termes bourdieusiens. Dans les démocraties occidentales, l'oppression sexuelle tend à prendre la forme d'une violence symbolique. Comme nous l'avons vu, en période de crise sociale, la *violence symbolique* cesse de fonctionner en tant que telle et est remplacée par des formes de violence plus manifestes. En ce sens, l'augmentation de la violence physique à l'encontre des femmes depuis l'émergence du nouveau mouvement des femmes est le signe que les relations entre les sexes sont désormais constamment en crise.

L'imposition de la féminité aux femmes (ou, pour le dire autrement, le fait de rendre les femmes socialement féminines) peut être considérée comme un autre exemple de *magie sociale*<sup>31</sup>. Simone de Beauvoir a donc tout à fait raison de souligner que l'on ne naît pas femme, mais qu'on le *devient*. Nous avons vu que la magie sociale est un acte socialement sanctionné qui attribue une essence à des acteurs individuels, qui luttent ensuite pour devenir ce qu'en fait ils sont déjà déclarés être. En d'autres termes, modeler les femmes en tant que femmes revient précisément à les *produire* en tant que femmes. D'un point de vue

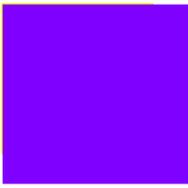
30 On manque encore de travaux à ce sujet. La théorie des champs de Bourdieu soulève bien d'autres problèmes que ceux que j'aborde ici. Certains sont examinés par John B. Thompson (1984), Michèle Lamont (1987), Craig Calhoun (1993), ainsi que par Nicholas Garnham et Raymond Williams (1980). Mais les conséquences de ces débats en ce qui concerne le féminisme doivent encore être discutées.

31 Bourdieu semble partager cette thèse. Dans « La domination masculine », il souligne en effet à la fois le rôle crucial de la violence symbolique dans le maintien du pouvoir masculin (Bourdieu, 1990a, 11) et le processus de consécration symbolique indispensable à la reproduction de ces systèmes « mythico-rituels » (Bourdieu, *ibid.*, 15).

social, sans cet acte de violence symbolique qui catégorise et définit, les femmes ne *seraient* tout simplement pas des femmes. Théorisée de cette manière, la catégorie de femme n'est ni une essence ni un ensemble indéterminé de signifiants fluctuants, mais une définition imposée arbitrairement qui a des effets sociaux réels. Comme toutes les autres catégories sociales, la catégorie de femme à la fois *se fait passer pour* [*masquerades*] une essence et *est* une essence. S'il est nécessaire de déconstruire la catégorie de femme, il ne faut pas oublier qu'une telle déconstruction reste politiquement inopérante si elle ne démontre pas également les intérêts *sociaux* en jeu dans la construction de cette « essence sociale », comme de toute autre « essence sociale ».

La différence entre une appropriation féministe de Bourdieu et certaines autres formes de féminisme matérialiste ne réside pas, bien sûr, dans l'accent mis sur le genre en tant que catégorie socialement construite, mais dans le fait qu'une perspective bourdieusienne suppose également que le genre est toujours une entité socialement *variable*, qui porte des quantités différentes de capital symbolique dans des contextes différents. Dans la mesure où le genre n'apparaît jamais dans un champ « pur » qui lui serait propre, il n'existe pas de « capital de genre » pur. Le capital en jeu est toujours le capital symbolique pertinent pour le champ spécifique examiné. Nous pouvons néanmoins partir de l'hypothèse selon laquelle, dans les conditions sociales actuelles, et dans la plupart des contextes, la masculinité fonctionne comme un capital symbolique positif et la féminité comme un capital symbolique négatif.

De manière à illustrer certaines des conséquences concrètes de ces positions, je vais utiliser le cas de Simone de Beauvoir afin d'esquisser quelques exemples. Lorsqu'on analyse la position sociale et l'habitus d'une femme en particulier, il est facile de surestimer les effets d'un facteur social spécifique tel que la féminité, ou d'attribuer au seul genre les effets d'un réseau beaucoup plus complexe et interconnecté de facteurs tels que le sexe, la classe, la race et l'âge (Bourdieu, 1979, 105-106). Cela signifie que, même si les acteurs sociaux sont indubitablement toujours sexués, on ne peut pas toujours supposer que le *genre* est le facteur le plus pertinent en jeu dans une situation sociale donnée. Mais dans la mesure où le genre est impliqué dans tous les autres domaines sociaux, il est toujours, en



principe, un facteur pertinent de toute analyse sociale : on ne peut donc jamais l'écartier sans avoir l'examiné. Si les féministes sont parfois coupables d'accorder une importance démesurée au genre au détriment d'autres facteurs, cela reste un péché véniel comparé à la répression massive du genre à laquelle se livrent régulièrement la grande majorité des chercheurs et chercheuses dans toutes les disciplines intellectuelles.

Dans le cas de Simone de Beauvoir, il semblerait que nous ayons affaire à un sujet particulièrement adapté à une analyse fondée sur le genre. Née dans une famille bourgeoise parisienne, Beauvoir a grandi dans des circonstances très similaires à celles de ses amis, collègues et concurrents masculins de l'époque. L'*unique* stigmat social évident dont elle souffre dans les milieux éducatifs et intellectuels de son époque est celui de la féminité. En analysant certaines tensions et contradictions dans son discours, il n'est donc pas déraisonnable de les attribuer à sa féminité. Dans le cas d'autres écrivaines françaises, cependant, l'analyse de l'impact du genre serait beaucoup plus complexe. Je pense à Christiane Rochefort, née dans la classe ouvrière parisienne, à Marguerite Duras, qui a grandi « blanche pauvre » dans une colonie française, ou, à l'autre bout de l'échelle sociale, à Marguerite Yourcenar, aristocrate indépendante.

Une analyse féministe de l'influence du genre sur le discours et la conscience des femmes doit également tenir compte du fait qu'appartenir à une minorité défavorisée au sein d'une institution ou d'un domaine donné ne garantit en rien le développement d'une conscience révolutionnaire ou oppositionnelle. Au contraire : les institutions ostensiblement égalitaires ont tendance à susciter le consentement plutôt que l'opposition, *particulièrement* chez les *miraculés\** – les exceptions miraculeuses. Car le paradoxe est que les membres des groupes minoritaires qui réussissent dans un tel système sont au moins aussi susceptibles de s'identifier à lui comme la cause de leur propre succès que de se retourner contre la distribution injuste du capital symbolique. Ainsi, le fait même que Simone de Beauvoir ait été une étudiante brillante, ajouté au fait qu'elle n'a que très peu rencontré de discrimination institutionnelle manifeste au cours de sa carrière, la disposerait certainement à s'identifier aux valeurs intellectuelles du système, plutôt qu'à se révolter contre elles. Cette solidarité intellectuelle implicite avec les institutions éducatives

françaises dominantes de son époque est en réalité décelable dans la texture même de son style et de sa rhétorique.

Les catégories bourdieusiennes sont toujours relationnelles, toujours déterminées par leur relation fluctuante avec d'autres catégories. L'une des conséquences intéressantes de ce constat est que nous ne pouvons pas supposer que la féminité sera porteuse d'une quantité égale de capital négatif tout au long de la vie d'une femme ou dans tous les domaines sociaux. Sur le plan social, il s'ensuit donc que parfois, une femme est une femme et que, parfois, elle l'est beaucoup moins. Dans certains contextes, la « féminité » peut même être convertie d'un handicap en atout.

En général, on peut supposer que l'impact de la féminité en tant que capital négatif diminue en proportion directe de la quantité d'autres formes de capital symbolique amassées. Ainsi, même si une femme riche en capital symbolique peut perdre *une partie* de sa légitimité en raison de son sexe, il lui reste plus qu'assez de capital pour influencer significativement le champ. Et dans le cas d'un capital exceptionnellement élevé, la féminité peut jouer un rôle très réduit. En termes sociologiques, de tels cas sont si rares qu'ils sont négligeables. Pour les critiques littéraires cependant, il ne s'agit pas d'un problème totalement négligeable, parce que, jusqu'à récemment, le fait même d'être une femme écrivain non négligée était si rare que l'autrice devenait presque par définition une *miraculée*\*<sup>32</sup>. Les œuvres de ces femmes ne peuvent pas être lues de la même manière que celles d'écrivains dépourvus de capital symbolique. Leur rapport aux œuvres de leurs collègues masculins plus ou moins légitimes sera également différent de celui de leurs sœurs moins bien dotées.

Lorsqu'il s'agit d'expliquer pourquoi certaines femmes écrivains exceptionnelles parviennent à accumuler davantage de capital symbolique que d'autres, le concept de *capital social* de Bourdieu devient particulièrement intéressant. Comme nous l'avons vu, le capital social est défini comme un capital relationnel, c'est-à-dire le pouvoir et les avantages

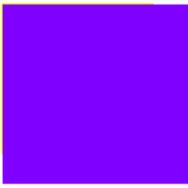
32 Il y a aussi le problème compliqué de la différence de statut d'un écrivain de son vivant et après sa mort. Il serait anachronique de supposer que Stendhal, pour donner un exemple évident, disposait d'autant de capital littéraire de son vivant qu'à notre époque.

que l'on obtient en ayant un réseau de « contacts » ainsi qu'une série d'autres relations, plus personnelles ou intimes. Le capital social permet à son détenteur ou sa détentrice de développer et d'accroître d'autres formes de capital et peut augmenter considérablement ses chances d'obtenir une légitimité dans un domaine donné.

Au début des années 1950, Simone de Beauvoir avait développé un capital social considérable, en plus du capital intellectuel qu'elle avait accumulé au cours de ses études et au début de sa carrière. À ce stade, donc, son genre ne produit pas les mêmes effets que, disons, en 1943, lorsqu'elle était une professeure de philosophie inconnue publiant son tout premier roman. Une actrice sociale aussi richement dotée en capital intellectuel et social que l'était Beauvoir dans les années 1950 ne subira pas les effets les plus habituels de la discrimination sexuelle dans le domaine intellectuel : elle ne sera ni réduite au silence, ni ignorée, ni reléguée à des positions subalternes dans les contextes où elle évolue. Paradoxalement, c'est le fait même qu'une telle femme soit devenue *impossible à ignorer* qui inspire certaines des attaques sexistes les plus scandaleuses à son encontre. Certaines âmes patriarcales, et en particulier celles dont la propre position dans le domaine est menacée d'une manière ou d'une autre, trouvent la pensée même d'un *monstre sacré\** féminin extrêmement difficile à avaler. L'intensité même des attaques sexistes dont Beauvoir a fait l'objet vers la fin de sa vie pourrait donc être interprétée comme les *effets* de sa légitimité, plutôt que comme des menaces sérieuses à cette légitimité<sup>33</sup>. Il va sans dire qu'une telle lecture des réactions sexistes ne serait pas du tout appropriée si elle était appliquée à la jeune et moins prestigieuse Beauvoir, ou même à d'autres jeunes femmes écrivains inconnues, dépourvues de capital culturel ou social manifeste.

Le concept de capital social nous permet également de saisir la signification *sociale* de la relation de Beauvoir à Sartre. Beauvoir a souvent déclaré qu'elle ne devait pas son succès d'après-guerre à Sartre. S'il est vrai qu'il n'a jamais usé de son influence pour faire avancer

33 La virulence des attaques sexistes contre Beauvoir dans les années 1970 et 1980 n'est cependant pas un effet de la légitimité. Avec l'émergence du mouvement des femmes, il est devenu impossible d'ignorer le fait que les rapports entre les sexes étaient en crise. En France, l'apparition du mouvement des femmes au début des années 1970 a logiquement conduit à une intensification prévisible de la lutte *explicite* entre les sexes. Un des signes de cette lutte est l'augmentation mécanique du niveau *général* des invectives sexistes dans les journaux et magazines.



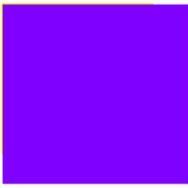
ses projets, le fait même d'être sa compagne lui a permis d'accéder rapidement à des espaces institutionnels importants (dont ceux de Gallimard et des *Temps modernes*) et d'exercer ainsi un pouvoir symbolique considérable dans le champ culturel. On peut légitimement souligner que, sans Sartre, elle n'aurait pas eu accès à ces espaces aussi aisément. Il ne fait donc aucun doute pour moi que, au moins à partir de 1943, la relation de Beauvoir avec Sartre a considérablement augmenté son capital social et l'a donc aidée à maximiser son capital intellectuel et littéraire.

Il convient de noter que le rôle de Sartre n'a ici rien de spécifique au genre. Traditionnellement, les femmes ont rendu exactement le même type de service aux hommes. Cela est particulièrement évident si l'on considère par exemple le rôle des hôtesse de société et des salons littéraires à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>. Dans ce cas, des femmes exceptionnellement bien dotées en capital social le mettaient à la disposition de jeunes artistes ou d'écrivains en herbe d'origine sociale modeste. Leurs carrières intellectuelles ou artistiques s'en trouvaient considérablement améliorées. Le capital social est avant tout une question de relations personnelles. Puisque certaines relations personnelles sont sexuelles et intimes, mais aussi sociales, il s'ensuit que les aspirants artistes des deux sexes risquent de dilapider leur capital artistique en aimant mal. Or il est notable que, d'un point de vue purement social, les grandes intellectuelles ont souvent aimé à bon escient : pensons à George Eliot, à Virginia Woolf ou encore à Simone de Beauvoir<sup>35</sup>.

Une analyse du genre en tant qu'effet socialement variable de la magie sociale a des implications évidentes pour la théorie féministe. Dans la mesure où l'accent est mis fermement sur la pratique sociale et sur les relations sociales changeantes entre le genre et les autres domaines, il s'agit d'une analyse véritablement non essentialiste, mais historiquement et socialement concrète, de la signification changeante du genre. Dire que

34 Je remercie Pierre Bourdieu de m'avoir suggéré cet exemple.

35 Je ne prétends cependant pas du tout que ces femmes n'ont acquis le capital symbolique qu'au travers de leurs seules relations sociales. Je dis simplement que le capital social obtenu par le mariage ou des liaisons stables peut les avoir aidées à maximiser d'autres formes de capital symbolique plus rapidement et plus efficacement que cela n'aurait été le cas si elles n'avaient pas eu ces relations.



Simone de Beauvoir était une femme, ce n'est donc plus invoquer une catégorie sociale plutôt statique ou prévisible, mais s'ouvrir à une analyse très souple d'un réseau de relations variables et souvent contradictoires. Une telle analyse ne peut pas en rester au niveau des généralités : elle doit s'engager dans l'examen des institutions et pratiques sociales spécifiques, et elle doit montrer précisément comment ces facteurs influencent les choix et les stratégies intellectuelles de l'écrivain·e en question. L'attrait de la sociologie de la culture de Pierre Bourdieu est, justement, qu'elle peut exactement nous y aider.

## *Lire avec Bourdieu*

Je viens de formuler la thèse selon laquelle la sociologie de la culture de Pierre Bourdieu peut être d'une utilité considérable pour les critiques de la littérature et/ou de la culture. Je n'affirme pas, cependant, que la théorie bourdieusienne nous offre de nouveaux modèles de narrativité ou une meilleure compréhension de la rhétorique ou de la tropologie que les théories textuelles actuelles. Au contraire : dans la mesure où il ne s'agit pas du tout d'une théorie de la textualité, une lecture *exclusivement* bourdieusienne est impensable<sup>36</sup>. Ce que ses analyses peuvent nous aider à voir, en revanche, c'est la manière dont certains textes entrent dans des relations intertextuelles liées au champ, avec d'autres textes. Une fois que nous avons perçu ces relations, nous pouvons les utiliser pour produire de nouvelles lectures des textes en question.

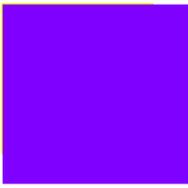
Pour être cohérente, une telle stratégie bourdieusienne doit bien sûr être appliquée aux œuvres de Bourdieu lui-même. À première vue du moins, ses textes semblent se situer dans des relations intertextuelles avant tout avec les travaux de Sartre et de Derrida. Au début des années 1950, lorsque Bourdieu a commencé à étudier la philosophie, Sartre était le philosophe français dominant. Derrida, quant à lui, était le camarade de Bourdieu (son *petit camarade\**, en quelque sorte) à l'École normale supérieure. Les rapports intertextuels entre l'œuvre de Bourdieu et celle de Sartre sont nombreux, mais la meilleure illustration

36 Je me permets de préciser que j'adopte une définition assez étroite des approches « textuelles » : je fais référence au vaste ensemble de travaux relevant, en particulier, de la narratologie, des questions génériques, de la rhétorique, des figures et tropes, etc.

en est peut-être la préoccupation constante de Bourdieu pour Flaubert. D'une certaine manière, il est tentant de dire que le projet de Bourdieu dans son ensemble peut être considéré comme un effort pour faire ce que Sartre n'a pas réussi à faire dans *L'Idiot de la famille* : proposer une analyse exhaustive de chaque déterminant social et individuel de l'agentivité et de la subjectivité. La polémique implicite de Bourdieu contre l'esthétique derridienne quant à elle n'est nulle part plus évidente que dans *La Distinction*, mais on peut également la retrouver dans son effort constant pour défendre les méthodes de recherche empiriques contre ce qu'il appelle l'idéalisme textuel *non scientifique* propre aux tendances dominantes de la philosophie française.

Mais, est-on en droit de se demander, quels sont les *effets* de telles analyses sur ce que beaucoup considèrent comme la tâche première du critique littéraire – celle de *lire* les textes. Un simple exemple tiré de ma propre expérience peut aider à apporter une réponse concrète à cette question. Dans *Sexual/Textual Politics*, je consacre un espace considérable à la discussion de l'essai très influent d'Hélène Cixous intitulé « Le rire de la Méduse ». Au moment où j'ai écrit cet article, en 1984, j'avais parfaitement conscience que le texte français de cet essai avait été publié à l'origine dans un numéro spécial du magazine littéraire *L'Arc* consacré à Simone de Beauvoir. Impossible de ne pas remarquer que la couverture du numéro est une photographie de Simone de Beauvoir, ni que le numéro s'ouvre sur un entretien avec Jean-Paul Sartre réalisé par Simone de Beauvoir elle-même. Pourtant, je n'ai absolument pas saisi les implications de cela sur les aspects discursifs et institutionnels de l'énonciation de Cixous. Le point significatif qui m'a échappé est le fait que dans « Le rire de la Méduse », il n'y a pas une seule référence à Simone de Beauvoir. Il est certes vrai que ce numéro de *L'Arc* s'intitule *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, et que plusieurs autres essais traitent de divers sujets concernant la situation des femmes en France sans mentionner nommément Simone de Beauvoir<sup>37</sup>. Pourtant, à l'exception du

37 Les éditeurs du numéro, Bernard Pingaud et Catherine Clément, écrivent que, pour des raisons politiques, Simone de Beauvoir aurait elle-même choisi d'être « une parmi d'autres, une femme entre autres, anonyme » (Clément, Pingaud, 1975, 1). Mais au vu du titre, de la présentation et du contenu de ce numéro spécial, cette affirmation d'anonymat paraît pourtant quelque peu illusoire. J'ai déjà évoqué la photographie de couverture et le premier entretien où Beauvoir demande à Sartre d'exposer sa vision des femmes. On trouve également dans le volume une discussion entre Simone de Beauvoir et plusieurs autres féministes militantes, ainsi qu'une série d'essais sur divers aspects de la situation des femmes, dont un essai de Sylvie



« Rire de la Méduse », tous les essais de ce numéro sont en accord avec les positions féministes de Simone de Beauvoir. « Le rire de la Méduse » est également le seul essai qui traite de l'écriture féminine, domaine dans lequel Beauvoir, après tout, a une certaine renommée.

Aujourd'hui, je n'hésiterais pas à analyser ce phénomène comme un effort pour snober Beauvoir, un défi délibéré à la *doyenne*\* du féminisme français et, plus spécifiquement, comme une tentative de Cixous pour obtenir le pouvoir – la *légitimité* – dans le domaine du féminisme français. En rejetant implicitement Beauvoir comme *orthodoxe*, l'exclusion provocatrice de l'autrice de *L'Invitée* et du *Deuxième Sexe* signale le besoin de Cixous d'effacer une figure qu'elle perçoit comme l'origine puissante et censurée de son propre discours.

En s'appuyant sur les travaux de Bourdieu sur les styles intellectuels français, je pense également que l'on peut montrer que dans l'acte même de dénoncer la rhétorique de la philosophie française dominée par les hommes (qui est celle de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*, par exemple), Cixous déploie une série de stratégies rhétoriques identiques (faire taire l'opposition, résumer tendancieusement les points de vue d'adversaires anonymes, généraliser à partir de sa propre expérience, *etc.*). Ce n'est en rien surprenant : la tentative de légitimation de Cixous ne peut réussir que si elle abandonne *toutes* les caractéristiques du domaine dans lequel elle se trouve. Compte tenu de sa rhétorique, ce champ peut maintenant être défini comme le champ intellectuel français en général, et pas seulement celui du féminisme français. Dans ce contexte, il est facile de montrer qu'en 1975, c'est Cixous, et non Beauvoir, qui déploie le plus magistralement les stratégies et les mouvements susceptibles d'être définis comme « élevés » ou « canoniques » dans le champ intellectuel français<sup>38</sup>. C'est sans doute une des raisons importantes pour lesquelles « Le rire de la méduse » a produit un impact aussi puissant en 1975, et a donc tant fait pour assurer le prestige de son autrice, au détriment direct, à mon sens, de celui de Simone de Beauvoir. En

Le Bon (amie intime de Beauvoir, puis sa fille adoptive) sur *Le Deuxième Sexe*.

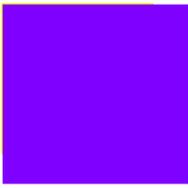
38 Pour une analyse du manque relatif de distinction de Beauvoir dans le champ intellectuel français, ou ce qu'on pourrait appeler son « attrait petit-bourgeois », voir mon article intitulé « Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman » (Moi, 1990b).

s'appuyant sur les catégories bourdieusiennes, il est donc possible de montrer que la rhétorique du brillant essai de Cixous entre plus ou moins involontairement en conflit avec son message explicite de générosité, d'ouverture et de réceptivité au texte de l'autre femme/ autrice.

Quel est donc le statut de ces observations concernant l'essai de Cixous ? À mon avis, elles contribuent toutes, y compris mes commentaires sur la signification de certains mouvements rhétoriques typiques de la philosophie française, à la compréhension de l'*énonciation\** du « Rire de la Méduse ». Cependant, comme je l'ai dit plus haut, l'*énoncé\** ne peut jamais être simplement réduit à l'*énonciation\**. Si cette dernière contraint certainement la première, cette contrainte est mieux envisagée comme un horizon ou une limite à ce qui est *dicible*, plutôt que comme un ensemble de réflexions non médiatisées à reproduire fidèlement dans l'*énoncé\**. L'*énoncé\**, donc, doit nécessairement être lu d'une manière qui n'est pas directement liée à la position du locuteur.

En tant que *lectrice* du « Rire de la Méduse », je pourrais utiliser mes connaissances bourdieusiennes pour produire une lecture intertextuelle de l'essai de Cixous avec *Le Deuxième Sexe*. Mon hypothèse serait qu'une lecture attentive des deux textes – peut-être en mobilisant aussi les lectures psychanalytiques et déconstructivistes – montrerait que la figure oblitérée de la mère puissante est un problème non seulement pour Beauvoir, mais aussi pour Cixous. Il ne fait aucun doute que la mère œdipienne que Cixous cherche à déplacer a de nombreux noms : ma thèse ici, c'est que l'un d'eux est celui de Simone de Beauvoir.

Une telle lecture n'est pas la seule lecture souhaitable du « Rire de la Méduse » ni d'ailleurs du *Deuxième Sexe*. Elle ne m'oblige pas, par exemple, à rejeter ma propre analyse théorique du texte de Cixous dans *Sexual/Textual Politics*. De plus, on peut aussi produire d'élégantes lectures intertextuelles de ces deux textes sans avoir lu Bourdieu. Le problème de *toute* lecture intertextuelle, cependant, est de contrer l'accusation d'arbitraire. Paradoxalement, c'est précisément parce qu'il n'y a, en principe, aucune limite au nombre d'intertextes possibles pour un texte donné, qu'il devient nécessaire de justifier



explicitement son choix d'un intertexte *particulier*. Dans le cas de Cixous et Beauvoir, donc, l'avantage d'une approche bourdieusienne est, d'abord, de nous fournir une série d'aperçus sur les relations entre Hélène Cixous et les champs féministe et intellectuel en France d'une part, et entre « Le rire de la Méduse » et *Le Deuxième Sexe* de l'autre. Elle nous permet également de noter et d'interpréter une série de mouvements rhétoriques formels dans les textes (la présence ou l'absence de notes de bas de page, de citations et de certains noms, par exemple) comme des offres de pouvoir reconnaissables dans un champ intellectuel spécifique. Et, enfin, une telle approche fournit une réponse à la question de savoir *pourquoi* il faut juxtaposer ces textes spécifiques en premier lieu et *pourquoi* une telle lecture intertextuelle devrait être considérée comme pertinente et intéressante. Je suis assez vieux jeu pour croire que de telles questions ont encore de l'importance<sup>39</sup>.

**Traduction Anne Isabelle François et Patrick Farges**

Le texte original a été publié dans *New Literary History*, vol. 22, n° 4, 1991, p. 1017-1049.

39 Je suis reconnaissante à Pierre Bourdieu pour ses encouragements dans ma tentative de développer une perspective féministe productive sur ses théories et à Craig Calhoun pour ses précieuses informations bibliographiques. Je tiens également à remercier Penny Boumelha, Terry Eagleton, Jonathan Freedman, Ian Glenn, John Guillory, Diana Knight et Janet Wolff pour leurs réponses critiques attentives aux différentes versions de cet essai. Mon travail a été grandement facilité par les discussions incisives sur les premières versions de cet article présentées au Commonwealth Center for Literary and Cultural Change de l'Université de Virginie, au Graduate Change de l'Université de Virginie et à la *Graduate Conference* du département d'anglais de l'Université de Houston au printemps 1990. Je suis également profondément reconnaissante pour les retours critiques que j'ai reçus lors de mes conférences et séminaires sur Bourdieu à Perth, Melbourne, Sydney et Brisbane en mai et juin 1990 : mes interlocuteurs et interlocutrices australien·nes m'ont permis de terminer enfin cet article. Enfin, je tiens à remercier Ralph et Libby Cohen pour leur générosité intellectuelle et leur amitié.

## Bibliographie

- Beauvoir Simone de (1943), *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard.
- Belsey Catherine, Moore Jane (dir.) (1989), *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, Londres, Macmillan.
- Benhabib Seyla, Cornell Drucilla (dir.) (1987), *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Benveniste Émile (1966a), « Les relations de temps dans le verbe français », in *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard, p. 237-250.
- Benveniste Émile (1966b), « L'appareil formel de l'énonciation », in *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, Paris, Gallimard, p. 79-88.
- Boschetti Anna (1985), *Sartre et « Les Temps modernes »*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre (1966), « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps modernes*, n° 246, p. 865-905.
- Bourdieu Pierre (1971a), « Le Marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, n° 22, p. 49-126.
- Bourdieu Pierre (1971b), « Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe », *Scolies. Cahiers de recherche de l'École normale supérieure*, n° 1, p. 7-26.
- Bourdieu Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- Bourdieu Pierre (1977a), *Outline of a Theory of Practice*, trad. de Richard Nice revue par l'auteur, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu Pierre (1977b), « La production de la croyance : contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 13, p. 3-43.
- Bourdieu Pierre (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre (1980a), *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre (1980b), « Sartre », *London Review of Books*, 20 novembre 1980, p. 11-12.
- Bourdieu Pierre (1981), « Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux grandes écoles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 39, p. 3-70.
- Bourdieu Pierre (1982a), *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Bourdieu Pierre (1982b), *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre (1984a), *Homo Academicus*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre (1984b), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre (1984c), « Espace social et la genèse des "classes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, p. 3-14.

- Bourdieu Pierre (1989a), « La construction sociale du sexe », manuscrit non publié.
- Bourdieu Pierre (1989b), *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre (1989c), « He whose word is law », trad. Robin Buss, *Liber*, n° 1-12-13; in *TLS*, octobre p. 6-12.
- Bourdieu Pierre (1990a), « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, p. 2-31.
- Bourdieu Pierre (1990b), *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trad. Matthew Adamson, Stanford (Ca.), Stanford UP.
- Bourdieu Pierre (1992a), *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- Bourdieu Pierre (1992b), *An Invitation of Reflexive Sociology*, éd. Loïc J. D. Wacquant, Chicago, University of Chicago Press.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude (1964), *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude (1970), *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu Pierre, de Saint-Martin Monique (1975), « Les catégories de l'entendement professoral », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 3, p. 68-93.
- Brubaker Rogers (1985), « Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu », *Theory & Society*, n° 14, p. 745-775.
- Calhoun Craig (1993), « Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity », in Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone (dir.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 61-88.
- Calhoun Craig, Edward LiPuma & Moishe Postone (dir.) (1993), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Charle Christophe (1990), *Naissance des « intellectuels ». 1880-1900*, Paris, Minuit.
- Cixous Hélène (1975), « Le rire de la Méduse », *L'Arc*, n° 61, p. 39-54.
- Clément Catherine, Pingaud Bernard (dir.) (1975), *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*, n° 61 de la revue *L'Arc*, Aix-en-Provence, éditions Le Jas.
- Delsaut Yvette (1986), *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*, Paris, Centre de sociologie européenne.
- Eagleton Terry (1991), *Ideology: An Introduction* Londres, Verso.
- Fabiani Jean-Louis (1988), *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit.
- Garnham Nicholas, Williams Raymond (1980), « Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction », *Media, Culture and Society*, n° 2, p. 209-23.
- Irigaray Luce (1985), *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londres, Methuen.

- Krais Beate (1993), « Gender and Symbolic Violence: Female Oppression in the Light of Pierre Bourdieu's Theory of Social Practice », in Craig Calhoun, Edward LiPuma, Moishe Postone (dir.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 156-177.
- Lamont Michèle (1987), « How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida », *American Journal of Sociology*, vol. 93, n° 3, p. 584-622.
- Marks Elaine, de Courtivron Isabelle (dir.) (1980), *New French Feminisms*, Brighton, Harvester.
- Moi Toril (1985), *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Londres, Methuen.
- Moi Toril (1989), « Feminist, Female, Feminine », in Catherine Belsey, Jane Moore (dir.), *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, Londres, Macmillan, p. 117-132.
- Moi Toril (1990a), *Feminist Theory and Simone de Beauvoir, The Bucknell Lectures in Literary Theory*, Oxford, Blackwell, 1990.
- Moi Toril (1990b), « Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman », *The Yale Journal of Criticism*, vol. 4, n° 1, p. 1-24.
- Soper Kate (1989), « Feminism as Critique », *New Left Review*, n° 176, p. 91-112.
- Thompson John B. (1984), *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, Polity Press.
- Wolff Janet (1988), « Textes et institutions : problèmes de la critique féministe », *Recherches sociologiques*, vol. XIX, n° 2/3, p. 175-193.
- Wolff Janet (1990), *Feminine Sentences: Essays on Women and Culture*, Cambridge, Polity Press.